

# Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther.

Von

Prof. D. **Otto Scheel.**

[Fortsetzung und Schluß.]

## II.

### Luther und die „Observanten“.

Der letzte Aufsatz schloß mit der Bemerkung, daß die überraschenden Entdeckungen Grisars für die Zeit unmittelbar nach 1512 im folgenden schärfer zu beleuchten seien. An erster Stelle wurden die Beziehungen Luthers zu den „Observanten“ genannt, die ja schon für Luthers „Abfall zu Staupitz“ eine Bedeutung gehabt, jetzt nach dem „Abfall“ in den Mittelpunkt treten und einen heftigen kirchenpolitischen Kampf begründen, der nicht bloß auf Luthers Charakter Schlaglichter fallen läßt, sondern ein wesentlicher Faktor für die Bildung der reformatorischen Predigt Luthers geworden ist. Grisar hat gerade dieser Entdeckung großes Gewicht beigelegt. Denn sie offenbart die Flüchtigkeit der protestantischen Forschung, die die Texte besaß, aber die springenden Punkte nicht sah und das Lebendigste sich entgehen ließ. Sie weist aber vor allem auf den richtigen Ausgangspunkt für das Verständnis der Entwicklung Luthers hin. Denn Luthers dem Abfall zu Staupitz fast wie eine Selbstverständlichkeit folgender Kampf gegen die „Observanten“ und die Werke der „Observanz“ wuchs sich zu einem Kampf gegen die Werke überhaupt aus und damit zu einem Generalangriff auf den Katholizismus.

In der Christlichen Welt hatte ich, ohne freilich Grisar auf Schritt und Tritt zu folgen, den Nachweis erbracht, daß diese weitreichende Entdeckung Grisars ein ganz luftiges Kartenhaus sei, das bei dem leisesten Hauch vollständig zusammenfalle. Ich konnte auch darauf hinweisen, daß die zum Beweise herangezogenen Texte so oberflächlich und flüchtig gelesen und gedeutet waren, daß der Eindruck erweckt werden konnte, Grisar habe gelegentlich Texte zur Verfügung, die den von ihm zitierten Ausgaben fremd seien.

Ich hätte es nun nicht mehr für nötig gehalten, auf diesen Punkt mich ausführlicher einzulassen. Denn inzwischen ist Kaweraus Schrift gegen Grisar erschienen<sup>1</sup>. Mit dem Hinweis auf sie könnte ich die These Grisars erledigen. Um so eher, als Kawerau, dem mein Artikel bei Abschluß der Korrektur seines Buches noch nicht bekannt geworden war, auch nicht bekannt sein konnte, genau dieselben Beobachtungen gemacht hat wie ich. Gelegentlich hat er sogar dieselben Quellen herausgehoben, und bei dem Bruchstück aus der Predigt vom 7. Sonntag nach Trinitatis über Matth. 7, 15<sup>2</sup> fast mit den gleichen Worten wie ich die Mißhandlung des Textes durch Grisar charakterisiert. Da also Kaweraus Arbeit meine kurze Darstellung ergänzte, so könnte ich die Ankündigung am Schluß des ersten Aufsatzes durch Verweisung auf Kaweraus Arbeit für erledigt erachten. Denn Nachträge zu Kaweraus Nachweisen würden sachlich nichts Neues bringen. Wenn ich doch auf dies Thema auch nach der Veröffentlichung der Arbeit Kaweraus mit einigen Worten zurückkomme, so geschieht es nur, um die Unterstützung, die Grisar unerwartet durch Meisinger erhalten hat und die vermutlich entsprechend verwertet werden wird, zu würdigen<sup>3</sup>.

1) G. Kawerau, Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen zu H. Grisars Luther, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 105, 1911.

2) Predigt vom 6. Juli 1516, WA I 61.

3) Auch Harnacks Zustimmung in „Theol. Lit.-Zeit.“ 1911, Nr. 36 könnte ausgebeutet werden. Ich zweifle aber nicht, daß Harnack gegenwärtig bedenklicher urteilen wird; und jedenfalls hat er hier nicht wie Meisinger mit Nachdruck für Grisar sich ins Zeug gelegt.

Meissinger hat in den Süddeutschen Monatsheften sich ganz zur Entdeckung Grisars bekannt. Sie gehört zu den „vorteilhaftesten Leistungen des Buches“. In einer Anmerkung<sup>1</sup> macht er gegen meine „sehr schneidige“ Abwehr geltend, daß der Kenner von Luthers Stil auf Grisars Seite treten müsse. Ich würde natürlich gern mich von Meissinger über Luthers Stil belehren lassen. Im Grunde hätte man doch wohl auch erwarten dürfen, daß Meissinger einem solchen immerhin nicht ganz unerheblichen Vorwurf eine Begründung mitgegeben hätte. Er hat es aber für angebracht gehalten, seinen Lesern, die gewiß mit Lutherschen Originaltexten nicht allzu vertraut sind, absolut und autoritativ zu versichern, daß in meiner Unkenntnis des Lutherschen Stiles der Grund dafür zu suchen sei, daß ich Grisars Entdeckung abgelehnt hätte.

Doch ehe ich die Frage nach der Kenntnis der Sprache Luthers aufwerfe, darf ich die andere Frage aufrollen, ob überhaupt mit Meissingers Argument die Entscheidung über Grisars Entdeckung gefällt ist. Jedem Leser der Lutherbiographie Grisars müßte es doch auffallen, daß Grisar positive Behauptungen aufstellen kann, ohne sie mit dem Ballast des Quellennachweises zu beladen. Und Meissinger, der mit so erstaunlicher Sicherheit Grisars Entdeckung sich zu eigen macht, also offenbar diesen Teil der Grisarschen Untersuchung genau geprüft hat, hätte doch sehen müssen, wenigstens sehen können, daß gerade hier die Darstellung lebhaftere Farben erhält, und doch auf eine Begründung aus den Quellen verzichtet.

Grisar beurteilt nämlich die Predigt vom 7. Sonntag nach Trinitatis 1516 als einen Vorstoß wider die „Observanten“<sup>2</sup>.

1) Süddeutsche Monatshefte 1911, S. 83 Anm. 1. „Zwar denke ich nicht daran, Grisars Folgerungen gegen Luthers Charakter ... mitzumachen, möchte ihn aber gegen den Vorwurf leichtfertiger Quellenbenutzung energisch in Schutz nehmen. Bei einem Teil der von Grisar verwerteten Stellen scheint es auf den ersten Blick, als sei seine Auslegung gesucht. Aber der Kenner von Luthers Stil wird sie jener charakteristischen geistvollen Flüchtigkeit Lutherscher Anspielungen gerade gemäß finden.“

2) Grisar S. 62.

Mit verständlicher Anspielung auf die Mitbrüder der Observantenpartei, die unter seinen Kritikern die ersten gewesen sein mögen, poltere Luther daher, indem er diese Observanten eines äußerlich großen und heiligen Tuns Häretiker und Schismatiker schelte. Die folgende Bemerkung der Predigt über Rebellion und Ehrabschneidung mache diese Beziehung noch klarer. Dieser Schlag traf nun, wie Grisar fortfährt, die Gegner. Die „gewagte Herausforderung von seiten Luthers verfehlte nicht ihre Wirkung. Innerhalb wie außerhalb des Ordens einte man sich zu mächtigem Widerspruch; man arbeitete gegen ihn still und offen“<sup>1</sup>. Es wird uns also das Bild eines lebhaften und heftigen Kampfes entrollt. Aber Grisar hat vergessen mitzuteilen, welcher Quelle er diese Kenntnis verdankt. Da sie keine historische Vermutung aus der unmittelbar vorher besprochenen Predigt Luthers sein will, muß sie einer davon unabhängigen Quelle entnommen sein. Wäre das nicht der Fall, müßten wir ja Grisars Darstellung hier als Phantasie oder Roman, nicht als Geschichte ansprechen. Grisar versichert aber doch ausdrücklich, daß er den Boden der Geschichte im strengen Sinn nicht verlassen, Vermutungen vermeiden und nur vorbringen wolle, was „selbst gerichtlich bewiesen werden könnte“<sup>2</sup>. Also wird er doch auch für die hier herausgehobenen Sätze eine einwandfreie Begründung bereit haben. Leider wird sie uns vorenthalten. Das ist sehr bedauerlich. Denn nun lernen wir die Quelle nicht kennen, die viel unmittelbarer und durchschlagender als die Zitate aus Luthers Predigten und Vorlesungen den großen, lebhaften und folgenschweren Kampf gegen die Observanten beweist. Solange freilich Grisar hier, wo er ganz bestimmt auftritt, auf jede Quellenangabe verzichtet, wird er sich die stärksten Zweifel an der Geschichtlichkeit seiner Darstellung gefallen lassen müssen. An diesen von Grisar jedenfalls nicht gerichtlich bewiesenen Sätzen hätte auch der Verteidiger der Grisarschen Entdeckung nicht achtlos vorübergehen dürfen. Und daß hier die Kenntnis der Sprache Luthers noch ganz belanglos ist,

---

1) Grisar S. 62.

2) Grisar S. 483.

leuchtet wohl ohne weiteres ein. Hier handelt es sich lediglich um die Feststellung einer geschichtlich nicht zulässigen Methode Grisars.

Auf historisch kontrollierbaren Boden treten wir erst mit der nun folgenden Erörterung zweier Predigten Luthers vom 10. Sonntag nach Trinitatis (27. Juli). Sie sind nach Grisar die Antwort Luthers auf den Widerspruch, den seine Predigt vom 6. Juli geweckt hatte. Die Prüfung dieser Behauptung nötigt nun freilich, den Wortlaut der beiden Predigten zu untersuchen. Damit stehen wir dann allerdings vor der Frage nach der Eigenart des Stiles Luthers. Immerhin wird man nicht von vornherein voraussetzen müssen, daß Luthers Wort- und Satzbildung so eigenartig sei, daß sie sich gegen eine methodische und verständige Analyse spröde verhalte. Ebensowenig wird man von dem Grundsatz ausgehen müssen, daß seine Art, der Gegner sich zu erwehren, den Forscher vor ein besonders schwieriges, ganz individuelles und verschlungenes Problem stelle. Wer den späteren Kämpfer Luther kennt, weiß jedenfalls, daß er kräftige Hiebe austeilt, und zugleich, wem sie gelten. Aber auch der Luther der Römerbriefvorlesung, also des Jahres 1515/16, eben des Jahres, dem diese Predigten entstammen, versteht es, seine Gegner deutlich zu kennzeichnen und vom Kampffeld ein klares Bild zu vermitteln. Sind also seine Julipredigten von 1516 Zeugnisse eines heftigen, bestimmten kirchenpolitischen Kampfes, des Kampfes gegen die „Observanten“, dann dürfen wir erwarten, daß unverkennbare Momentbilder dieses Kampfes in den Predigten enthalten sind.

Jedenfalls darf man der Zustimmung des Entdeckers, also Grisars, sicher sein. Denn er meint, daß Luther am 27. Juli „nicht undeutlich“ seine Gegner abgekanzelt habe<sup>1</sup>. Von der ersten Predigt besitzen wir nur ein kleines Bruchstück<sup>2</sup>. Aber es ist groß genug, um den Sachverhalt erkennen zu lassen. Zunächst ist der „Observanten“ mit keiner Silbe gedacht; nicht einmal in der Form einer An-

1) Grisar S. 62.

2) WA I 62.

spielung. Luther müßte also mit erstaunlicher diplomatischer Feinheit seine Gegner behandelt haben, derselbe Luther, der nach Grisar gerade in dieser Predigt als „leidenschaftlicher Redner“<sup>1</sup> auftritt. So weit hat ihn also seine Leidenschaft doch nicht fortgerissen, daß er seine Gegner mit Namen nennt oder erkennbar zeichnet. Aber er wendet sich doch gegen die „feinen Übertreter“ des ersten Gebotes. „Und diese wagen es“, sagt er, „gegen solche, die da rechten Herzens sind, aus dem Verborgenen Pfeile zu schießen“<sup>2</sup>.“ Daß hier Grisar nicht genau zitiert, obwohl er durch die Anführungsstriche zum Ausdruck geben will, daß er wörtlich übersetzt, mag unberücksichtigt bleiben<sup>3</sup>. Viel wichtiger, sowohl zum Verständnis dieses Predigtfragments wie der Methode Grisars, ist etwas anderes. Einmal die Selbstverständlichkeit, mit der Grisar unter den „feinen Übertretern“ des ersten Gebotes die „Observanten“ erkennt und nun die Predigt als Antwort auf den „mächtigen Widerspruch“ gegen ihn „innerhalb wie außerhalb des Ordens“ geschichtlich einreihet. Sodann, daß Grisar es nicht für nötig erachtet hat, gerade die Sätze zu erwägen, die das wirkliche Verständnis des Fragments erschließen. Weder der diesem angeblichen Gegenstoß Luthers vorangehende noch der ihm folgende Satz ist berücksichtigt. Das ist aber ein schweres Versehen. Denn in dem vorangehenden Satz stellt sich der Prediger selbst unter das dort gefällte Urteil. Nachdem nämlich Luther ausgeführt hat, daß der Teufel allenthalben so mächtig geworden sei, daß er nicht nur Schlingen gelegt habe, um die Menschen in bösen, sondern auch in guten Werken zu fangen, fährt er wörtlich fort: *Adeo subtiliter perplexa sunt ipsa universa et perversa omnia, et tamen stultissimi nos securi vivimus in bona opera, statim omnia salva arbitantes, si modo bona sint, nihil ti-*

1) Grisar S. 62.

2) So Grisar. Der Text lautet: *Haec ideo iam commemoro, quia iam accedo ad subtiliores homines et invisibiles transgressores praecepti dei et in abscondito peccantes et sagittantes eos, qui sunt recti corde.*

3) Mit der Eigenart des Stils Luthers wird man dies Verfahren jedenfalls nicht rechtfertigen können.

mentes subtus horribile periculum. Also nicht blofs die Gegner, d. h. also die „Observanten“, leben im Vertrauen auf ihre guten Werke dahin, sondern auch Luther. Wo ist nun der leidenschaftliche Ausfall gegen die „Observanten“? Und nicht nur Luther und seine Gegner leben in der verurteilten Weise, sondern ganz schlechthin nos stultissimi, d. h. wir törichten Menschen. Wer mag jetzt kirchenpolitische oder persönliche Gegnerschaft in diese Predigt eintragen und nicht vielmehr ein schlichtes, religiöses und seelsorgerliches Urteil in diesem Satz niedergelegt sehen? Und wenn nun Luther sofort mit den Worten: haec ideo iam commemoro zu den „feinen Übertretern“ des Gebotes Gottes überleitet, so sind wir schlechthin genötigt, auch hier den Gedanken an einen persönlichen Kampf preiszugeben. Luther läßt ja seine Hörer ausdrücklich wissen, daß er auf derselben Fläche wie bisher sich bewegt. Die subtiliores homines und invisibiles transgressores praecepti dei sind also Typen gottwidrigen Verhaltens, nicht persönliche Gegner Luthers. Zum Überflufs wird noch gesagt, daß sie ihre Pfeile auf die recti corde schiefsen. Luther denkt also gar nicht daran, in dieser Predigt von seiner Person als dem Mittelpunkt eines erbitterten Kampfes zu sprechen und zugleich zu einem neuen Angriff überzugehen. Auch die recti corde sind Typen, genau so wie die transgressores. Wer Grisars Behauptung aufnimmt, tut es auf eigene Gefahr, d. h. auf Kosten des Wortlautes, des Sinnes und des Zusammenhanges der Sätze Luthers.

Auch der unmittelbar folgende, von Grisar übersehene Schluß des Bruchstücks hält sich innerhalb der religiös typischen und seelsorgerlichen Betrachtung. Luther wendet sich hier der Heiligenverehrung seiner Tage zu, die die Heiligen zu Patronen der Hoffart und der Habsucht macht und in schwerere Sünde führt, als die zuvor besprochene Sünde<sup>1</sup>. Hier fehlt jede Beziehung auf das von

1) Sed prius residuum de sanctis expediamus. Aliud igitur portentum praecipue nostris seculis invaluit, ut sanctos quidam colant et patronos habeant superbiae et avaritiae, qui gravius peccant quam illi praedicti.

Grisar aufgestellte Thema. Und verweilt man nun nur noch einen kurzen Augenblick bei dieser Bemerkung Luthers, so erkennt man auch sofort den Sinn der Anspielung auf die Zeitlage, mit der das Bruchstück beginnt<sup>1</sup>. Wie die Gefährlichkeit der Zeit darin sich offenbart, daß die Heiligen zu Patronen der Unheiligkeit gemacht werden, so auch darin, daß man auf gute Werke sein Vertrauen setzt und in gleisnerischer Frömmigkeit einhergeht. Entwickelt wird das Ganze im Anschluß an Luk. 18, 10 ff. und 2 Tim. 3, 5. Aus den Anfangsgedanken einen Angriff auf persönliche Gegner zu machen, den Schlufsgedanken aber unbeachtet zu lassen, zeugt nicht gerade von sicherer Methode. Man kann dies Predigtfragment wohl kaum ärger mißverstehen als Grisar. Hier, wo wir wieder auf kontrollierbarem Boden stehen, bleibt auch nichts übrig, das Grisar für seine Darstellung in Anspruch nehmen könnte.

Noch willkürlicher und unmethodischer ist die Verwertung der zweiten Predigt desselben Tages<sup>2</sup>. Hier müssen angeblich die „Opponenten“ es sich gefallen lassen, im Anschlusse an das Sonntagsevangelium vom Pharisäer und Zöllner im Tempel zu echten „Pharisäern“ gestempelt zu werden, die „wegen ihrer vermeintlichen Heiligkeit und Verdienste auf menschlichen Ruhm ausgehen“, während sie doch in Wirklichkeit mit ihrer Eigengerechtigkeit nur einen Abgott in ihrem Herzen aufgerichtet haben<sup>3</sup>.

Angesichts dieses Zitats<sup>4</sup> muß zunächst folgendes festgestellt werden. Nirgends in der ganzen Predigt findet sich das Wort *pharisaei*, geschweige denn die Wortverbindung *echte Pharisäer*, geschweige vollends die Einführung der

1) Vere ista sunt perdita periculosa illa tempora, in quibus impletur illud apostoli: Erunt homines speciem quidem pietatis habentes, virtutem autem eius abnegantes. (II Tim. 3, 5.)

2) Ist es wirklich eine zweite Predigt und nicht ein Stück der ersten?

3) Grisar S. 63.

4) Die Anführungsstriche sind von Grisar übernommen und wollen die ins Deutsche übertragenen Sätze und Satztheile der Predigt bezeichnen.



„Opponenten“ unter diesem Titel. Ob überhaupt Grisar dies Zitat einem Text entnommen hat, braucht nicht untersucht zu werden. Dem vorliegenden Text kann er es nicht entnommen haben. Auch das zweite Zitat kann dieser Predigt nicht entstammen. Denn in der ganzen Predigt findet sich kein Satz, der auch nur an dies Zitat anklänge. Nicht einmal das Wort *meritum* ist in der Predigt enthalten. Hat nun Grisar dies „Zitat“ einer anderen Quelle entnommen und versehentlich einen falschen Fundort angegeben? Keineswegs. Er hat vielmehr die Überschrift der Predigt frei übersetzt und nun als einen von Luther in der Predigt gesprochenen, gegen die Opponenten gerichteten Satz seinen Lesern bekanntgegeben. Die Überschrift der Predigt lautet: *contra opinionem sanctitatis et meriti*. Nicht mehr und nicht weniger. Wie aus dieser Überschrift Grisars Zitat mit der Spitze gegen die „Observanten“ werden kann, das bleibt dem verborgen, dem kein Geheimwissen von Luthers Stil zur Verfügung steht. Ihm bleibt auch verborgen, wie man aus dieser Predigt die Erkenntnis gewinnen kann, daß die „Observanten“ mit ihrer Eigengerechtigkeit einen Abgott in ihrem Herzen aufgerichtet haben. Freilich ist diesmal etwas Ähnliches in der Predigt gesagt. Es wird aber nicht von den „Observanten“ oder sonst irgendwelchen Gegnern Luthers behauptet<sup>1</sup>, sondern vom Pharisäer des Gleichnisses, an dem Luther die Eigenart<sup>2</sup> des Hoffärtigen seinen Hörern entwickelt hatte. Und nachdem nun Luther den Pharisäer des Gleichnisses charakterisiert hat, fährt er seelsorgerlich, nicht als Kämpfer in eigener persönlicher Sache, fort: *Sed nunc etiam quilibet sibi ipsi prospiciat, qui odit hunc pharisaeum atque despicit, ne talis ipse fiat supra pharisaeum, qualis hic factus est supra publicanum*<sup>3</sup>. Luther will einer Gefahr begegnen, die das Gleichnis selbst heraufführen könnte. Die Haltung des Pha-

1) Patet nunc, quod iste pharisaeus primum praeceptum non fecit, sed habuit deum alienum (si non habuisset deum alienum, utique iustus fuisset), idolum scilicet iustitiae suae in corde statutum. WA I 64<sub>85</sub> ff.

2) Disce ergo hic superbi hominis proprietates, I 63<sub>30</sub>; also nicht die proprietates der Observanten, sondern des typisch Hoffärtigen.

3) WA I 64<sub>88</sub> ff.

risäers erscheint so verdammenswert, daß man ein solches pharisäisches Gebaren weit von sich weisen und im Zöllner sein Spiegelbild erblicken könnte. Das aber ist der feine und gefährliche Hochmut, vor dem man sich hüten soll. Quis enim tam superbus est, qui se omni superbia vacuum gloriatur et huius publicani summam sibi arroget humilitatem <sup>1</sup>? Und nun zieht Luther aus allem Vorangegangenen die Schlußfolgerung, indem er sich selbst und seine Hörer auffordert, sich als einen Pharisäer im Sinne des Gleichnisses anzuerkennen und demgemäß zu verurteilen <sup>2</sup>. Und trotzdem wagt Grisar die Behauptung, Luther habe die Observanten „Pharisäer“ gescholten; und Meissinger unterstützt ihn auf Grund seiner besonderen Kenntnis des Lutherschen Stils.

Solange also Grisar wirkliche Beweise zurückhält und statt dessen entweder auf jede Quellenangabe verzichtet oder die von ihm benutzten Quellen vollständig um ihren Sinn bringt, ja sogar Sätze mitteilt, die in den von ihm angegebenen Quellen so nicht enthalten sind, andererseits gerade die Sätze nicht beachtet, die das Verständnis des Ganzen erschließen, so lange wird er nicht erwarten können, daß man seine Entdeckung als Bereicherung unseres geschichtlichen Wissens anerkennt. Der Julikampf des Jahres 1516 gegen die Observanten ist alles andere, nur keine geschichtliche Tatsache. Denn auch die „gewagte Herausforderung“ der Predigt vom 6. Juli, die die Angegriffenen zu „mächtigem Widerspruch“ gegen Luther einleitet, ist Phantasie, nicht Wirklichkeit. Schon in der Christlichen Welt hatte ich das bewiesen. Kawerau hat sodann den gleichen Nachweis geführt <sup>3</sup>. Vielleicht hat aber gerade im Hinblick auf diese Predigt Meissinger seine bessere Kenntnis der Sprache Luthers Grisar zur Verfügung gestellt. Darum mag wenigstens kurz das Satzbild

1) WA I 65<sub>1</sub> ff.

2) Quare potius agnoscamus nos esse tales, qualis erat pharisaeus, et gemamus atque odiamus nos ipsos magis quam illum, et non praesumamus securi, quod publicano similes simus. WA I 65<sub>2</sub> ff.

3) Kawerau a. a. O. S. 43. „Also nicht von Observanten redet er, sondern er erwähnt die bekannte Tatsache, daß Ketzler und Schismatiker oft äußerlich ehrbare und fromme Leute waren!“

samt Grisars Übersetzung und Deutung hier vorgeführt werden.

Luther legt Matth. 7, 15: „Attendite a falsis prophetis“ zugrunde und sagt nun im Anschluß daran: „Quaestio hic digna movetur: cum falsi prophetae multis et magnis operibus appareant, quomodo ex operibus possint cognosci, ut haeretici et schismatici observantes sunt magnorum operum et valde bonorum<sup>1</sup>.“ Dazu schreibt Grisar: „Das Evangelium des siebten Sonntags nach Dreifaltigkeit gibt ihm mit den Worten: ‚Hütet euch vor den falschen Propheten‘ allzu verführerische Gelegenheit zu einem Vorstoße wider die Gegner. Er nimmt sie am 6. Juli vom Standpunkte seiner neuen Gedanken über Gerechtigkeit aufs Korn. ‚Vieles Fasten und langes Beten‘, ruft er, ‚Studieren, auch Predigen, Nachtwachen und ärmliche Kleidung, das sind nur fromme Lammfelle, mit denen sich reisende Wölfe bedecken.‘ Es sind nur ‚Scheinwerke bei ihnen‘. ‚Häretiker und Schismaticer‘ sind diese ‚Observanten‘<sup>2</sup> eines äußerlich großen und heiligen Tuns. So poltert er mit einer verständlichen Anspielung auf die Mitbrüder der Observantenpartei, die unter seinen Kritikern die ersten gewesen sein mögen<sup>3</sup>.“ Dafs die Predigt mit den von Grisar zuerst zitierten Worten nicht beginnt, sondern mit den oben abgedruckten Worten, vergißt Grisar mitzuteilen. Desgleichen unterläßt er es, zu bemerken, dafs das Wörtchen „diese“ vor „Observanten“ eine von ihm für nötig erachtete Erläuterung ist, durch die die aktuelle Beziehung auf die vorher geschilderten Frommen hergestellt wird. Der Text könnte ja schon deswegen dies Wörtchen nicht enthalten, weil keine Charakteristik der Faster und Beter vorangegangen ist, auf die hätte Bezug genommen werden können. Endlich hat es Grisar für überflüssig gehalten, seinen Lesern zu sagen, dafs die von ihm an den Anfang der Predigt gestellte und auf die aktuelle Gegnerschaft bezogene Charakteristik in der Predigt selbst einen ganz anderen Zusammenhang und dem-

1) WA I 61<sub>14</sub> ff.

2) Von Grisar gesperrt.

3) Grisar S. 62.

gemäß auch einen anderen Sinn hat. Luther analysiert nämlich den Begriff der guten Werke, also nicht das Verhalten seiner „Gegner“. Und das erste Moment dieser Begriffsanalyse ist die erwähnte Charakteristik <sup>1</sup>! So steht der Anfangssatz der Predigt, der den eigentlichen Beweis bringen soll, da er ja die Observanten unverhüllt anredet, in einem Zusammenhang, der solche Apostrophe gar nicht erwarten läßt. Sie ist auch nicht vorhanden. Denn wer Latein, auch Luthersches Latein versteht, weiß, daß hier von den Observanten überhaupt nicht die Rede ist, sondern von Häretikern und Schismatikern als solchen, die auf große Werke acht zu geben pflegen (*observantes sunt*) <sup>2</sup>. Angesichts solcher Beweise — und es sind die einzigen, die gebracht werden — wird jeder, sofern er noch die allgemeinen Grundsätze der philologischen und historischen Kritik teilt, wissen, was er von der Behauptung eines „harten Zusammenstoßes“ im „Hochsommer 1516“ zu halten hat <sup>3</sup>. Sie ist von Anfang bis Ende unbegründet und ungeschichtlich.

Das gleiche gilt von den Zusammenstößen auf dem Ordenskonvent zu Gotha 1515 und in den Weihnachtspredigten von 1515 (1514?) <sup>4</sup>. Die überaus lässige Analyse des Textes, die Gleichgültigkeit gegen den Wortlaut, die ‚freie‘ Weise des Zitierens, die der Darstellung erst die Lichter gebenden Einschaltungen in den Text, kurz alles,

1) *Quaestio hic digna movetur. . . . Respondetur, quod duplicia sunt opera bona apparentia, ut sunt multum ieiunare, orare, studere, praedicare, vigilare, habitum humilem portare: haec non sunt nisi lana ovium, sub quibus lupi rapaces teguntur.*

2) Kawerau S. 43: „Was hat aber Grisar gemacht? Er hat das Subjekt des Satzes zum Prädikat und das Prädikat zum Subjekt gemacht, und hat dadurch fertig bekommen, daß das Prädikat *observantes sunt magnorum operum* (gleich: *observare solent*) nun als Stachelwort gegen die Partei der Observanten verwendet werden kann.“ — Scheel, Chr. W. Sp. 541: „Aber Grisar macht aus dem Zeitwort des Satzes das Subjekt, und aus dem Subjekt eine Apposition.“

3) Grisar S. 62.

4) Grisar S. 52f. 61; WA I 44—52, IV 675—683, *sermo contra vitium detractationis* (vom 1. Mai?), und I 30—37, *sermo de propria sapientia et voluntate*, vom 26. Dez. 1514 (?) (1515?).

was bisher an flüchtiger Methode festgestellt werden konnte, findet sich auch hier, und muß aufgeboten werden, um einer Behauptung, die vollkommen gegenstandslos ist, ein geschichtliches Gewand umzuhängen. Durfte man in der Darstellung des „Abfalls“ Luthers zu Staupitz sehen, wie Grisar aus trüben Quellen (Cochläus, Oldecop) ein helles und farbiges Geschichtsbild zu entwickeln vermochte, so darf man hier, wo ähnliche Quellen wie dort ihm nicht zur Verfügung stehen, beobachten, wie er gute Quellen unermüdlich mißhandelt und nun mit weitreichenden Entdeckungen auf den Plan tritt.

Man wird einen eingehenden Beweis für diese Behauptung wohl nicht verlangen. Ich bin freilich jederzeit in der Lage, ihn haarscharf zu liefern. Vorläufig aber nehme ich davon Abstand. Die vorangegangenen Proben dürften ein ausreichendes Bild von der Methode Grisars und von der Zuverlässigkeit seiner Entdeckung erbracht haben. Einiges zur Beleuchtung des angeblichen Observantenstreites aus dem Jahre 1515 ist in meinem Artikel in der Christlichen Welt herausgehoben. Zum Teil dasselbe, aber auch willkommene und durchschlagende Ergänzungen bietet Kawerau. Er beschäftigt sich auch ausführlich mit dem angeblichen Kampf Luthers gegen die Observanten in seinen Vorlesungen über die Psalmen<sup>1</sup> und den Römerbrief. Wenn Grisar erklärt, Luther wolle im Hörsale die jungen Augustiner, die seine Zuhörer seien, gegen die Verteidiger der überlieferten

1) Nach Grisar (S. 51) versteht Luthers Psalmenkommentar unter den Observanten bald offen, bald versteckt Mitglieder der deutschen Augustinerkongregation, d. h. Anhänger der seit seiner Rückkehr von der Romreise durch ihn befeindeten Ordenspartei. Wenige Zeilen später, noch auf derselben Seite, zitiert Grisar eine Äußerung Luthers, die die Befürchtung ausspricht, es möchten zu den in ihrem fleischlichen Sinn aufgeblähten alle Observanten, alle exemten und privilegierten Ordensleute gehören. Und trotzdem versteht Luther unter den Observanten nur die ihn befeindende Partei seines Ordens. Aber freilich, „Observanten“ und „exemten und privilegierten Ordensleute“ druckt Grisar gesperrt, während das beide Male vorangestellte Wörtchen „alle“ in Normaldruck erscheint. Dies Wörtchen ist natürlich ganz belanglos. Grisar wird als guter Kenner des Lutherschen Stils es mit Fug und Recht ignoriert haben!

Statuten einnehmen, und statt den Nachwuchs des Ordens zum Streben nach der Vollkommenheit auf der ergriffenen und bewährten Bahn ihrer Kongregation anzueifern, ergehe er sich in Deklamationen gegen die anderen, den Beruf in seiner überkommenen Gestalt ernst nehmenden Mönche<sup>1</sup>, so braucht darüber hier kein Wort verloren zu werden. Diese Behauptung Grisars ist nicht richtiger als die frühere. Die ganze, mit so weittragenden Folgerungen verknüpfte Entdeckung Grisars schwebt also völlig in der Luft. Wir wissen nicht mehr als bisher über das Verhältnis Luthers zu den „Observanten“. Wohl aber wissen wir, daß Luthers Kampf gegen die „Observanten“ nicht das Element gewesen ist, das seine reformatorische Erkenntnis begründet hat<sup>2</sup>. Davon ist im folgenden Abschnitt zu sprechen.

### III.

#### Ort, Zeit und Inhalt des reformatorischen Erlebnisses Luthers.

1. Fast möchte man vermuten, daß Grisar seiner überraschenden Entdeckung doch weniger Gewicht beigelegt habe, als er versichert. Denn obwohl er zur Schilderung des Kampfes gegen die „Observanten“ mit dem Satz überleitet, daß es gelte, das erste, bis 1517 währende und das entscheidende Erlebnis der Heilsgewißheit noch nicht kennende Stadium der Entwicklung Luthers mit einer sorgfältigen Berücksichtigung der eingreifenden Momente psychologischer, theologischer und ethischer Ordnung darzustellen<sup>3</sup>, vermißt man doch den Versuch, einer genetischen Ableitung der neuen Auffassung von der Gerechtigkeit aus dem Kampf gegen die „Observanten“ seines Ordens. Denn Grisar berichtet des öfteren über die Ausfälle Luthers gegen die „Observanten“ so, daß seine „neuen Gedanken über Gerechtigkeit“ die Voraussetzung sind, also das Motiv, nicht das Resultat. Von diesem Standpunkt aus nimmt z. B. Luther in der Predigt vom 6. Juli 1516 seine Gegner aufs Korn<sup>4</sup>.

1) Grisar S. 51.

2) Grisar S. 29.

3) Grisar S. 50.

4) Ebd. S. 62.

Aber schon für die zweite Hälfte der Psalmenvorlesung, also zwei Jahre früher, ist die Erkenntnis „von der Gerechtigkeit, die Gott durch den Glauben gibt“, der „tiefe Grund“ seines Geplänkels mit den sog. Selbstgerechten<sup>1</sup>. Die Anschauung von der „neuen“ Gerechtigkeit müßte also vor dieser Zeit sich gebildet haben. Das etwa könnte Grisar mit folgender Äußerung gemeint haben: „Oft schilt er im Psalmenkommentar zugleich auf die Selbstgerechten und Werkheiligen im allgemeinen und auf die Partei seines Ordens, mit der er im Kampfe liegt, so daß die Getadelten, die er im Auge hat, nicht klar zu unterscheiden sind. Er zeigt hierbei bereits eine gewisse Neigung, den Wert der christlichen Werkübung zu unterschätzen und die Kraft und Wirksamkeit des Glaubens, sowie die Zuwendung der Verdienste Christi einseitig darzustellen<sup>2</sup>.“ Aber Grisar wird diese Äußerung doch nicht so gemeint haben. Denn auch für die späteren Teile der Psalmenvorlesung stellt er eine Unterschätzung der Werkübung und eine einseitige Darstellung der Kraft des Glaubens fest<sup>3</sup>, d. h. aber, beides läuft noch nebeneinander her. Eine besondere Bedeutung für das Verständnis des Werdens der neuen Erkenntnis besitzt also diese Bemerkung Grisars nicht. Vielmehr setzt auch sie die Erkenntnis schon voraus. Eine „gewisse Neigung“ zu einseitiger Darstellung ist die Folge. Da sie aber am ganzen Psalmenkommentar beobachtet werden kann und in der Tat sofort auf die Auslegung von Ps. 4, 1 Bezug genommen wird<sup>4</sup>, liegt die neue Erkenntnis zeitlich vor dem Beginn der Vorlesung über die Psalmen.

Nun aber gerät Grisar in eine einem Historiker unangenehme Lage. Denn sein Versprechen, die innere Entwicklung der werdenden Erkenntnis zu schildern, hat er nicht eingelöst. Er zeigt ja nur das Negative, die Verdrängung des katholischen Elements, der Werkübung. Auf eine Entwicklung des Positiven, des Auftauchens des neuen Gedankens, hat er sich nicht eingelassen, obwohl er doch hier sein Wissen

1) Grisar S. 55.

2) Ebd. S. 53 f.

3) Ebd. S. 55 u. a.

4) Ebd. S. 54.

und Können hätte bekunden müssen. Denn auf diese positive Entwicklung war man nach seiner wiederholten Ankündigung gespannt. Statt dessen mutet er uns nun tatsächlich zu, einer von ihm abgegebenen Versicherung zu glauben. Denn die positive Entscheidung ist ja nach Grisar in der Zeit nach der Rückkehr von Rom und vor dem Beginn der Vorlesung über die Psalmen erfolgt, also in einer Zeit, aus der wir keine unmittelbaren Dokumente besitzen. Aber auch mittelbare Zeugnisse kennt Grisar nicht. Denn er hat schon vor der Darstellung des Kampfes Luthers gegen die „Observanten“ uns belehrt, daß der Mönch des Wittenberger Klosters nicht durch eine außerordentliche religiöse Erfahrung in seinem Innern zu seiner neuen Lehre geführt sei. „Dieses sog. innere Erlebnis, das man als ‚Gottese Erfahrung‘ und ‚Gottese Erlebnis‘ an die Spitze seines Umschwungs zu setzen gewohnt war, muß — aus der Geschichte verschwinden“<sup>1</sup>. Die Möglichkeit also, mit Hilfe einer Selbstaussage Luthers die Zeit vor dem Beginn der Psalmenvorlesung aufzuhellen, scheidet Grisar aus. Um also „die neuen Gedanken über Gerechtigkeit“, die sofort in der Vorlesung vorgetragen werden, geschichtlich und psychologisch zu erklären, verweist er auf eine durch keine Quelle bezeugte Tatsache, d. h. auf seine Versicherung, daß Luthers Schwenkung in der Observantenfrage für seine Entwicklung höchst bedeutsam war. Und eben diese schließlichs bloß übrig bleibende Versicherung vollendet die Unbehaglichkeit seiner Lage. Denn kurz vorher erklärte er, daß die Bedeutung des Observantenstreites für Luthers „weitere Entwicklung“ sich „im folgenden herausstellen“ würde<sup>2</sup>. „Im folgenden“ wurde aber die Tatsache dieser Bedeutung vorausgesetzt. Noch ärger wird natürlich die Lage dadurch, daß weder der Abfall zu Staupitz noch der aus der Psalmenvorlesung und gleichzeitigen Predigten bewiesene Observantenstreit in dem von Grisar bestimmten Sinn geschichtlich sind. Die „Legende“ des an die Spitze des Umschwungs Luthers gesetzten inneren Erlebnisses muß aus

---

1) Grisar S. 46.

2) Ebd. S. 29.



der Geschichte verschwinden; dagegen eine ganz unkontrollierbare und durch nichts gestützte Behauptung soll historisch und psychologisch das Werden der neuen Gedanken Luthers erklären.

2. Da Grisar also das von ihm gegebene Versprechen nicht einmal innerhalb der eigenen Voraussetzungen einlöst und seine Entdeckung höchst nachlässig behandelt, so fehlt uns jeder Anlaß, diese Linie weiter zu verfolgen. Statt bei dem in undurchdringliche Nacht gehüllten „bedeutsamen“ Erlebnis Luthers im Observantenstreit ergebnislos zu verweilen, wird man dem „sog. inneren Erlebnis“ Luthers mit besseren Aussichten sich zuwenden dürfen. Denn daß man es hier mit einem geschichtlich falschen Erlebnis zu tun hat, leugnet auch Grisar nicht. Nur darf man es nicht mit der Lutherlegende an den Anfang des Umschwungs stellen. Es ist vielmehr der Abschluß der ganzen Entwicklung. Auf dem Klosterturme, genauer auf dem Abtritt eines Mauerturmes des Wittenberger Klosters<sup>1</sup> hat Luther im Jahre 1518/19, ganz entsprechend der Zeitangabe der praefatio zu seinen gesammelten Werken aus dem Jahre 1545, kraft einer auf Gott selbst zurückgeführten, die absolute Heilsgewißheit bekanntgebenden<sup>2</sup> Erleuchtung die noch in der Römerbriefvorlesung bezeugte „Unsicherheit bezüglich der Ergreifung des Heils“<sup>3</sup> überwunden. „Das trügende Zauberbild absoluter Heilsgewißheit war das Resultat der zweiten Stufe seiner Entwicklung“<sup>4</sup> und der Inhalt seines Erlebnisses.

In der Begründung dieses Satzes ist Grisar jedoch nicht glücklicher als bisher. Er hat ihm eine breite Unterlage gegeben. Doch sie bricht durch, sobald man sie betritt. Das erfährt man sofort, wenn man seiner Angabe über den Ort des Erlebnisses nachgeht. Eine nicht ganz klare Mitteilung einer Tischrede, eine nicht ganz durchsichtige Bemerkung eines Briefes Luthers an den Kurfürsten aus der Mitte des Monats Mai 1519 und die auf Grund der Vorrede von 1545 erfolgte Fixierung der göttlichen Erleuchtung auf

1) Grisar S. 324.

2) Ebd. S. 50.

3) Ebd. S. 310.

4) Ebd. S. 326.

das Jahr 1519 geben ihm die Beweise für den Satz: „Man muß sich also als Schauplatz der Entdeckung das von Luther ausdrücklich genannte geheime Gemach auf einem Mauerturm denken <sup>1</sup>.“

So hätte aber ein Historiker, der gewissenhaft die Bedeutung der einzelnen Nachrichten abwägt, nicht schreiben dürfen. Zunächst hätte er durch Vorführen eines brieflichen Dokumentes aus dem Jahre 1519 nicht den Eindruck erwecken dürfen, gewissermaßen dokumentarisch die Örtlichkeit belegen zu können. Denn mit diesem Briefe läßt sich herzlich wenig anfangen. Grisar hat ihn auch, freilich ohne es zu merken, mit seiner Darstellung nicht zu verarbeiten vermocht. Dafs das Gemach, von dem der wahrscheinlich um Mitte Mai geschriebene Brief <sup>2</sup> redet, das „geheime Gemach“ sei, kann keineswegs mit Sicherheit behauptet werden. Der Text spricht nur von einem „Gemach“ und einem „Notbau“. Will man sich darunter etwas Bestimmteres vorstellen, so kann man der Phantasie freien Lauf lassen. Lediglich an einen Abtritt zu denken, ist man nicht genötigt. Der Ausdruck „Notbau“ weist vollends nicht darauf hin. Dafs an der östlichen Seite des Klosters Kloaken sich befanden, die 1853 abgebrochen wurden <sup>3</sup>, beweist nichts. Denn wir wissen nicht, ob dort das „Gemach“ hingelegt werden sollte. Ebenfalls wissen wir nicht, ob überhaupt Luthers Bitte vom Kurfürsten erfüllt wurde. Wir stehen also auf ganz unsicherem Boden; nicht vor Tatsachen, wie Grisar es voraussetzt.

Man kann aber überhaupt nicht klar erkennen, was dieser Brief im Zusammenhang der Schilderung der Örtlichkeit des Erlebnisses Luthers zu bedeuten hat. Nach Grisar hat Luther im Winter 1518/19 auf dem Klosterturm das Erlebnis gehabt. Der Brief aber stammt aus dem Frühjahr 1519. Damals trug man sich erst mit dem Gedanken, den „Notbau“ zu errichten, „aus der Mauer auf den Graben“. In

1) Grisar S. 324.

2) EA 53, 9; vgl. Enders 2, 35.

3) So Grisar S. 324 nach Enders, der auf H. Stein, Geschichte des Lutherhauses 1883, S. 19 verweist.

diesem „Gemach“, wenn es überhaupt errichtet wurde, hat das Erlebnis also nicht stattgefunden. Wozu denn die Erörterung dieses Briefes in diesem Zusammenhang? Doch wohl nicht, um zu beweisen, daß es ein „geheimes Gemach“ im Kloster gab? Das würde selbst Grisar zurückweisen. Denn nicht die Existenz eines geheimen Gemaches überhaupt ist zu beweisen, sondern daß es, wie die Tischreden es fordern, in dem von Luther bezeichneten Turm sich befunden hat. Das aber kann dem Briefe nicht entnommen werden. Denn dort liest man eben nicht, daß Luther den Kurfürsten gebeten habe, es möchte das bisherige<sup>1</sup> „geheime Gemach“ aus dem Turm entfernt und über den Graben gelegt werden. Da Luther nur auf dem „bisherigen“ Abort sein Erlebnis gehabt haben kann, der Brief aber nirgends diesen Abort im Turm lokalisiert, so weiß man wirklich nicht, warum denn eigentlich Grisar hier mit diesem Brief sich befaßt.

Oder vielmehr, man sollte es eigentlich nicht wissen. Denn Beziehungen sind ja nicht vorhanden. Grisar hat aber doch aus diesem Brief eine nähere Bestimmung der Örtlichkeit gewonnen. Denn das Ergebnis seiner Besprechung des Briefes zusammenfassend schreibt er: „Man muß sich also als Schauplatz der Entdeckung das von Luther ausdrücklich genannte geheime Gemach auf einem Mauertum denken, der wohl die Ostflanke des Klosters bildete. An der Außenseite des Turmes angebracht, ragte es in gewisser Höhe über den Graben hinaus<sup>2</sup>.“ Diese Bemerkung entlehnt er dem Briefe Luthers („aus der Mauer auf den Graben“), vergißt aber nun, daß im Mai 1519 der „Notbau“ noch gar nicht erbaut war, daß er selbst mitgeteilt hat, der Erfolg der Bitte Luthers sei unbekannt, daß er wenige Zeilen vorher es mit Cordatus — dessen Bemerkung noch zu erörtern ist — im Turm, nicht an der Außenseite befindlich sich vorgestellt hatte, und daß endlich Luther im Frühjahr 1519 die abschließende Erkenntnis schon gefunden hatte. Mit anderen Worten: Grisar merkt gar nicht, welche Verwirrung der Wunsch, die anrühige Örtlichkeit möglichst genau zu schil-

1) So Grisar S. 324, ohne Textstütze!

2) Ebd.

dern, seiner Darstellung gebracht hat, und wie schlecht er den Brief in seine Schilderung hineingearbeitet hat. Dieser Brief beweist rein gar nichts.

Aber Luther erklärt doch „ausdrücklich“<sup>1</sup> in einer Tischrede, daß er sein Erlebnis in dem „geheimen Gemach“ oder nach einer anderen Überlieferung „auf der Kloake“ gehabt habe. Andere werden weniger zuversichtlich urteilen als Grisar. Denn wir haben es hier mit zwei Angaben zu tun, die durchaus nicht eindeutig sind, auch keineswegs mit Sicherheit als authentisch nachgewiesen werden können. Die „ausdrückliche“ Erklärung Luthers stammt wahrscheinlich gar nicht von Luther<sup>2</sup>. Grisars Haupttexte sind Cordatus, Khumer und Bindseils Text, während Schlaginhaufen nur nebenher beachtet wird. Doch nicht genug damit, er kümmert sich auch nicht peinlich genau um die Textform. Das ist um so belastender, als er ja unbedingt versichert, Luther habe das geheime Gemach ausdrücklich genannt. Nach Grisars Wiedergabe des Zitats muß man dies auch glauben. Denn er übersetzt den Text des Cordatus folgendermaßen: „Als ich einmal auf diesem Turme, wo der geheime Ort der Mönche war, über die Worte spekulierte<sup>3</sup>.“ Grisar tut also, als ob der entscheidende Satz nicht eingeklammert

1) Grisar S. 324.

2) Es handelt sich um folgende Tischreden: Bindseil I 52; Khumer in der Ausgabe von Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 81; Cordatus in der Ausgabe von Wrampelmeyer S. 423; Schlaginhaufen in der Ausgabe von Preger S. 108. Vgl. meine Textausgabe: Dokumente zu Luthers Entwicklung Nr. 33. 39. 48. 69. Es handelt sich namentlich um folgende Sätze. Bindseil: „Sed dei gratia cum semel in hac turri et [Rebenstock vel] hypocausto specularer de istis vocabulis ... die schrieft hat mir der heilige geist in diesem thurn offenbaret.“ — Khumer: „Sed cum semel in hac turri specularar de istis vocabulis ... dise khunst hat mir der Heilig geist auff diser Cloaca auff dem Thorm gegeben.“ — Cordatus: „Sed cum semel in hac turri (in qua secretus locus erat monachorum) specularer de istis vocabulis ... dise kunst hat mir der heilige geist auf diesem turm gegeben.“ — Schlaginhaufen: „Dise kunst hatt mir der Spiritus sanctus auf diss Cl: eingeben.“ Tischreden von K. E. Förstemann, Bd. II 170: „Diese Kunst hat mir der Heilige Geist alleine eingegeben.“

3) Grisar S. 323.

wäre. Die Klammer gibt aber entweder ohne weiteres den Satz als einen Zusatz des Schreibers zu erkennen, oder sie läßt zum mindesten mit großer Wahrscheinlichkeit den Satz als späteren Zusatz vermuten. Unter allen Umständen darf man aber nicht sagen, Luther habe ausdrücklich das geheime Gemach genannt. Ferner ist die Übersetzung des *secretus locus* mit Abtritt keineswegs ganz selbstverständlich. Denn *secretus* bedeutet nicht bloß geheim, sondern auch abgelegen. Und ein abgelegener Ort braucht nicht unbedingt ein geheimes Gemach im Sinne eines Abtritts zu sein. Man wird, wenn man das Wort übersetzt, doch auch fragen müssen, ob *Cordatus* es im Sinne eines Aborts habe verstanden wissen wollen. Das ist mehr als unwahrscheinlich. Denn der zusammenfassende Schlufssatz weiß nichts von einem Abort. Hier wird nur der Turm als die bezeichnende Örtlichkeit angegeben. Erwägt man nun noch, daß dem Satz der Hinweis auf die „Cloaca“ des Khumerschen Textes fehlt, so wird man wohl vermuten dürfen, daß der Schreiber von einem Abort nichts weiß. Die Klammer wird nun einen ganz anderen Sinn haben wie bei Grisar. *Cordatus* will offenbar die Tatsache erklären, daß Luther im Turm nachsann. Es gab dort, so teilt die Klammer mit, einen abgelegenen Ort, ein „Studierzimmer“. Zwingend ist diese Deutung freilich nicht. Aber sie ist nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlicher als diejenige Grisar.

Verstärkt wird die Wahrscheinlichkeit durch die von Bindseil nach Rebenstock wiedergegebene Rezension. Grisar hat freilich auch diese Überlieferung seiner Darstellung dienstbar gemacht. Das Hypokaustum sei eine Wärmeverrichtung oder ein Wärmeraum unter oder vor dem „geheimen Gemach“ gewesen, wie üblich in den Klöstern<sup>1</sup>. In seiner Zelle habe Luther keinen Ofen gehabt<sup>2</sup>. Dies Hypokaustum wird nun aber in keiner der überlieferten Tischreden mit der „Kloake“ in Verbindung gebracht. Eine Nötigung, Hypokaustum und „geheimes Gemach“ als zwei

1) Grisar: „wie sie den Klöstern gemeinsam waren“.

2) Grisar S. 324.

neben- oder untereinanderliegende Räume zu betrachten, besteht also nicht. Nur Bindseils Text kennt das Hypokaustum, aber kein „geheimes Gemach“ und keine „Kloake“. Wohl aber sind in diesem Text Turm und Hypokaustum zueinander in Beziehung gebracht. Der Schlusssatz aber nennt nur den Turm, der also auch in dieser Textrezension die entscheidende Örtlichkeit ist, darum auch als die von Luther genannte wird angenommen werden dürfen. Die nähere Bezeichnung des Turmes zu Beginn der Rede könnte demnach ein Zusatz des mit den Örtlichkeiten im Kloster bekannten Bearbeiters sein. Dann würde also in dieser sowohl wie in der von Cordatus überlieferten Tischrede Luther überhaupt nur vom Turm gesprochen haben. Das ist nun freilich eine Vermutung; aber wenn man den Bindseil-Rebenstockschen Text mit der Niederschrift Schlaginhausens vergleicht, nicht gerade eine unwahrscheinliche Vermutung.

Doch auch wenn hier kein nachträglicher, erklärender Zusatz vorausgesetzt werden darf, wenn vielmehr Luther selbst ihn gemacht hat, so ist damit Grisars Darstellung nicht gerettet. Denn auf einen Abort ist nirgends angespielt. Das Wort selbst enthält auch keine solche Anspielung. Es ist völlig neutral. Nun aber wissen wir aus einer anderen Tischrede<sup>1</sup>, daß der Mönch Luther im Klosterturm über eine Stube, also einen heizbaren Raum<sup>2</sup>, verfügte; und wir wissen ebenfalls, daß Luther sein Arbeitszimmer sein hypocaustum nannte<sup>3</sup>. So werden wir das hypocaustum dieser Tischrede als Luthers Studierzimmer deuten und davon uns überzeugen dürfen, daß weder der Redner noch der Bearbeiter dieser Rede an einen Abort gedacht haben. Diese Tischrede führt also auf denselben Gedanken wie die von

1) Vgl. Kawerau a. a. O. S. 62; Cordatus Nr. 671, in der Förstemann-Bindseilschen Sammlung IV 474.

2) Kawerau S. 62.

3) Kawerau S. 62. 63; vgl. Enders VI 117, de Wette V 791; ferner Kawerau a. a. O. S. 70, Anm. 88: „Erasmus nennt die Gaststube in den Wirtshäusern hypocaustum (Colloquia, ed. Ulmae 1747 p. 272f.): Stube mit Kaminfeuer. Über das hypocaustum, die Studierstube des Jesuiten Canisius in Dillingen, vgl. Preufs. Jahrb. 1911, Bd. 144, 223.“

Cordatus überlieferte. Wir müssen also bis jetzt annehmen, daß Luther den Turm angegeben hat; sodann, daß diese Ortsbezeichnung entweder durch Luther oder durch den Bearbeiter näher bestimmt worden ist. Endlich, daß die Bearbeiter nicht an den Abtritt, sondern an Luthers Arbeitsstube gedacht haben.

Doch Grisar macht auf den Khumerschen Text aufmerksam. Hier wird freilich zunächst bloß von dem Nachdenken Luthers im Turm erzählt, aber im Schlusssatz heißt es ausdrücklich, daß „auf dieser Kloake auf dem Turm“ der Heilige Geist Luther die Kunst eingegeben habe. Hier sind also endlich Kloake und Turm miteinander in Verbindung gebracht. Doch hier fällt die doppelte Ortsbezeichnung des Schlusssatzes auf, die keine andere Rezension enthält. Und ebenfalls macht das doppelte „auf“ stutzig. Daß die frei fließende Rede eine so harte Verbindung geschaffen habe, ist nicht gerade sehr wahrscheinlich. Natürlicher wäre eine andere Verbindung gewesen: „auf der Kloake dieses Turmes“. Nicht auf „dieser Kloake des Turmes“, wie der Wortlaut der Tischrede nahelegen müßte. Dann nämlich wäre das Demonstrativum falsch gestellt. Denn es kann sich natürlich nur um die Kloake eines bestimmten Turmes handeln („die Kloake dieses Turmes“), nicht um die bestimmte Kloake eines Turmes („diese Kloake des Turmes“). Erst muß doch der Turm bestimmt sein, ehe die Kloake bestimmt werden kann. Der Text des Cordatus und Bindseil redet darum auch ganz richtig von „diesem“ Turm.

Ein Bedenken nach dem anderen erhebt sich also gegen den Khumerschen Text. Die Vermutung liegt darum nicht ganz fern, daß wir es hier überhaupt nicht mit einer authentischen Wiedergabe zu tun haben, sondern vielmehr mit einer dem Sammler zur Last zu legenden Kombination. Er kann zwei Rezensionen verarbeitet haben, eine, der er die Kloake entnommen hat, eine andere, in der er den Turm fand. Um nun jedoch dem kurzen Satz nicht drei Demonstrativa zu geben (diese Kunst, diese Kloake, dieser Turm), wäre das letzte Demonstrativum vom Sammler durch den bestimmten Artikel ersetzt. Das ist freilich nur ein Lösungsversuch; aber immerhin ein Versuch, der auf vorhandene

Schwierigkeiten Rücksicht nimmt. Denn falls nicht der sichere Beweis des Gegenteils geführt wird, muß man den Wortlaut des Schlufssatzes beanstanden, zumal die übrigen Sätze dieser Tischrede keine auffallenden Varianten enthalten, auch den Turm als Ort<sup>1</sup> des Nachsinnens angeben.

Und dies macht nun ebenfalls mißtrauisch gegen die Kloake. Der Schlufssatz nämlich („dise khunst“ usw.) greift zurück auf den Satz, der das Erlebnis einleitet (*Sed cum semel in hac turri speculari*). Dieser einleitende Satz kennt aber nur den Turm, ohne jede nähere Bestimmung, als Ort des Nachsinnens. Grisar wird auch nicht meinen wollen, daß die ganze Zeit, während deren Luther nachsann, auf der Kloake verbracht wurde. In der von Grisar für besonders zuverlässig gehaltenen *praefatio* aus dem Jahre 1545 sagt Luther sogar, er habe Tage und Nächte über das Wort Pauli nachgedacht, bis es Gottes Barmherzigkeit gefallen habe, ihm den Zusammenhang der Worte und damit das rechte Verständnis zu offenbaren. Bei dieser Bemerkung denkt man natürlich an alles andere eher, als an ein nur zu ganz vorübergehendem Aufenthalt benutztes „geheimes Gemach“. Grisar legt darum auch in seiner Schilderung kein Gewicht auf das immerhin etwas unbequeme *speculari*, sondern auf die Erleuchtung durch den Heiligen Geist, die natürlich plötzlich, also auch auf dem Abort möglich war. Aber die *praefatio* deutet keinen Ortswechsel an. Nachsinnen und Erkenntnis haben in Luthers Satz dieselbe Szene. Doch nicht nur in der *praefatio*, auch in der Khumerschen Tischrede. Denn hier heißt es: *Sed cum semel in hac turri speculari de istis vocabulis . . . mox cogitaveram*. Zwischen dem *cum semel* und *mox* einen Ortswechsel anzunehmen, zwingt nichts in dem ganzen, das Erlebnis erzählenden Satz. Der Kern der Tischrede kennt also nur den Turm als Ort des Erlebnisses. Er verlangt ferner für Nachsinnen und Erkenntnis denselben Raum. Da nun der Ort des Nachsinnens nicht die „Kloake“ ist, so werden wir auch den

1) Die symbolische Deutung des Turms als das geistige Gefängnis des Papsttums, in dem Luther bis zum Augenblick der Erleuchtung gefangen saß, hat keinen Halt am Text. Grisar lehnt sie mit Recht ab.



Ort der Erkenntnis nicht dort zu suchen haben. Der Schlusssatz aber betont, auf den Kern der Tischrede zurückgreifend, noch einmal die Örtlichkeit und hebt zugleich die Offenbarung durch den Heiligen Geist heraus. Das heißt nun aber: auch auf diesem Wege kommen wir nur zum Turm, nicht zur Kloake, die vielmehr zu einem störenden Moment im Satz wird. Nur der Turm hält kritischer Prüfung stand. Der Hinweis auf die Kloake im Schlusssatz widerspricht dem Kern der Tischrede. Grisar war zu unkritisch, als er an der „Kloake“ der Khumerschen Tischrede seine Entdeckung machte.

Mit diesem Ergebnis ist allerdings die Frage, wie die Kloake in den Khumerschen Text eingedrungen ist, nicht erledigt. So unzweifelhaft mir die Erkenntnis ist, daß der Schlusssatz der Tischrede seine Geschichte gehabt hat und im Khumerschen Text eine spätere Kombination zu erblicken ist, so unsicher ist angesichts des heute bekannten Tatbestandes eine positive Beantwortung der Frage. Daß die Kloake des Khumerschen Textes mit der Abbreviatur des Schlaginhaufenschen Textes zusammenhängt, wird man als sicher annehmen dürfen. Aber keineswegs sicher ist die Auflösung dieser Abkürzung. Auch sie hat, wie der Satz selbst, eine kleine Geschichte. Denn im Text Förstemanns liest man: „Diese Kunst hat mir der Heilige Geist alleine eingegeben<sup>1</sup>.“ Das wird nun freilich nur ein Versuch sein, die rätselhafte Abkürzung zu deuten. Aber dieser Versuch zeigt doch, daß keine sichere Tradition hinsichtlich des Verständnisses der Abkürzung bestand. Statt Cl: las man sl:, und übersetzte dementsprechend. Oder es wurde die Ortsbezeichnung dieser Tischrede bildlich verstanden<sup>2</sup>. Diese Lösung ist freilich noch weniger glücklich als die andere. Aber auch sie weist auf eine bestehende Unsicherheit. Grisar ist freilich wieder vermöge seiner objektiven Methode in der Lage, das Rätsel zu lösen. Weil der Khumersche Text die „Cloaca“ enthält, erklärt sich die Abbreviatur bei Schlaginhaufen ohne weiteres<sup>3</sup>. Doch der Khumersche

---

1) So auch EA 58, 397. 2) Vgl. S. 554. 3) Grisar S. 323.

Text forderte starke kritische Bedenken heraus. Ein kritisch verdächtiger Satzteil ist aber nie ein selbstverständlich einwandfreier Zeuge. Wir brauchen also auf Khumers Auflösung nicht grundsätzlich Rücksicht zu nehmen. Preger, der Herausgeber der Sammlung Schlaginhausens, schlägt darum in methodisch zulässiger Weise die Auflösung „Kapitel“ vor. Grisar weist dies zurück. An den Kapitelsaal sei nicht zu denken<sup>1</sup>. Als ob Preger daran gedacht hätte und nicht an das erste Kapitel des Römerbriefes oder an das Kapitel von der Gerechtigkeit Gottes. Harnack<sup>2</sup> hält diese Auflösung für sehr wahrscheinlich. Denn Schlaginhausens Text sei verstümmelt<sup>3</sup>. Es fehle der notwendige Satzteil „über jene Worte [des Römerbriefes spekulierte]“, wenn man ihn nicht eben in der Abkürzung „auf dies Cl:“ zu suchen habe. Sehr wahrscheinlich aber habe man ihn hier zu suchen; denn die Abkürzung lasse sich am besten also ergänzen: „(diese Kunst hat mir der spiritus sanctus) auf dies Capitulum (eingegeben).“ Eine ganz befriedigende Erklärung ist dies allerdings nicht<sup>4</sup>. Denn durch diese Abkürzung am Schluss wird die Lücke zu Beginn der Schilderung des eigentlichen Erlebnisses nicht ausgefüllt. Es fehlt eben bei Schlaginhausen der ganze Satz: „Sed cum semel in hac turri specularer de istis vocabulis.“ Ihn hat, wie Preger vermutet, die Handschrift ausgelassen. In der Abkürzung „auf diss Cl:“ wird man dann nicht mit Harnack den fehlenden notwendigen Satzteil suchen dürfen, sondern nichts anderes, wie im Schlusssatz der übrigen Zeugen. Auch Schlaginhausens Schlusssatz wird also auf den einleitenden Satz cum semel zurückgreifen; und da auch Schlaginhausen sofort zum mox cogitabam übergeht, werden wir in der Abkürzung das Wort Kloake nicht suchen dürfen. Hier gilt etzt natürlich genau dasselbe wie in der Untersuchung des Khumerschen Textes. Dann aber erweckt die Auflösung „Kapitel“ Bedenken, obwohl sie an sich einen vortrefflichen

1) Grisar, ebd.

2) Harnack, Th.L.Ztg. 1911, Sp. 302.

3) Vgl. auch Preger S. 109.

4) Harnack betrachtet sie auch nicht als abschließend.

Sinn gibt<sup>1</sup> und besser als jede Ortsangabe mit dem akkusativischen und neutrischen „diss“ sich verträgt. Kommt man aber vom Schlufssatz der anderen Texte her, so erwartet man auch hier eine Ortsangabe. Sie könnte in der Tat in der Abkürzung enthalten sein, sofern man Cl: in claustrum oder cella auflöst. Cella würde natürlich den Vorzug verdienen. Da cella nicht blofs die Klosterzelle, sondern auch ein Dachstübchen bezeichnet, Luther aber eine Turmstube im oberen Stock besafs, eben sein hypocaustum, so wäre sachlich gegen diese Deutung nichts einzuwenden. Besteht also keine Nötigung, die Abbreviatur durch „Cloaca“ aufzulösen, ist andererseits diese Ortsangabe den stärksten kritischen Bedenken ausgesetzt, ja im Grunde unmöglich, so wird kein gewissenhafter Forscher mit ernster Miene den Abtritt als den Ort bekanntgegeben, an dem Luther seine neue Erkenntnis gewann. Die einzige, wirklich gesicherte Ortsangabe ist der Turm. Luther selbst kann, wie der Kern der Tischrede unzweideutig zeigt, nicht gesagt haben, dafs er die Erleuchtung auf dem Abort gehabt habe. Eine parenthetische Bemerkung, die Cordatus und Schlaginhaufen mißverstanden hätten<sup>2</sup>, ist aber höchst unwahrscheinlich. Sie hätte ja gar keine Beziehung zur Erzählung. Die Klammer des Cordatus liefs auch ungezwungen eine andere Deutung zu. Weder mit dem „Wärmeraum“ vor der Kloake noch mit dieser selbst ist also etwas anzufangen. In den Khumerschen Text mag sie eingedrungen sein auf Grund einer Kombination der fälschlich auf den Abtritt gedeuteten Klammer des Cordatus mit der Abkürzung Schlaginhaufens.

Ich verkenne nicht, dafs diese Darstellung nicht gegen alle Fragezeichen gefeit ist. Aber gesichert dürfte folgen-

1) Auch Kawerau möchte sie ablehnen. (S. 70, Anm. 82.) Freilich aus einē anderen Grunde. Ihm erregt es Bedenken, dafs eine solche Abkürzung für Capitulum sonst nicht bekannt ist. Cl: als Abkürzung für Cloaca wäre als ein nur andeutendes Schreibverfahren zu beurteilen, bei dem man aus Schicklichkeitsgründen das Wort nicht ausschreibe. Aber Kaweraus Annahme, Cordatus und Schlaginhaufen nötigten uns vorauszusetzen, dafs Luther (parenthetisch) vom Abort gesprochen, ist, wie gezeigt, nicht zwingend.

2) So Kawerau.

des sein. Einmal, daß die Textüberlieferung ein Problem enthält, an dem man nicht mit Grisar achtlos vorübergehen darf. Sodann, daß Luther in keiner Tischrede, aber auch sonst niemals, als den Ort, wo er die neue Erkenntnis gewann, den Abtritt angibt oder vermuten läßt. Endlich, daß Grisar auch hier mit erstaunlicher Willkür Quellen interpretiert und kombiniert hat und gerade auf das Unsicherste seine Behauptung stützt.

3. Kaum minder überraschend als die eben besprochene Entdeckung ist die Entdeckung des Inhalts und der Zeit des Erlebnisses Luthers. Obwohl Grisar hier besonders fest überzeugt ist<sup>1</sup>, die Quellen auf seiner Seite zu haben, versagen sie ihm doch den Dienst. Eine Hauptstütze seiner Darstellung ist die praefatio Luthers aus dem Jahre 1545. Im Lichte dieser Stelle, der einzigen, die in so ausführlicher und anschaulicher Weise sich über seine Entwicklung verbreitet, müssen seine übrigen Äußerungen betrachtet werden<sup>1</sup>. Sie weist auf das Jahr 1519 als das Jahr des Erlebnisses hin und paßt mit ihrer Schilderung des Inhaltes des Erlebnisses ganz auffällig auf die Zeit der neubeginnenden Psalmenarbeit 1518/19. Denn damals hatte Luther, wie Grisar im Anschluß an Loofs ausführt, den Unterschied von Gesetz und Evangelium als den Unterschied der Lohn- und Gnadenordnung erkannt und die im Evangelium geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes (Röm. 1, 17) als die Offenbarung der Gnadenordnung verstanden. Auch der Irrtum der sola fides wurde schon von ihm vorgetragen. Seine Vorlesung über den Galaterbrief hatte diesen Fortschritt gebracht. Aber aus dem unruhigen, ängstlichen und ungewissen Suchen, das in bezeichnenden Formen die Römerbriefvorlesung Luthers enthüllt, aus dem Abgrund der Verzweiflung, wie Grisar mit einem Wort aus der Schrift über den verknechteten Willen<sup>2</sup> die Lage schildert, wurde Luther herausgeführt, als er durch „die Aufstellung der Heilsgewißheit durch den Glauben“<sup>3</sup> glaubte gelernt zu haben, wie heilsam die

1) Grisar S. 316.

2) WA 18, 719; Grisar S. 306.

3) Grisar S. 306. Die Sperrung von Grisar.

Verzweiflung sei und wie nahe sie der Gnade stehe. Der Fiduzialglaube mit der Heilsgewißheit war der Ausweg aus seinen Nöten<sup>1</sup>. Dem Begebnis einen früheren Zeitpunkt anzuweisen, etwa, wie es noch neustens geschehen, vor der ersten Auslegung der Psalmen, ist gar nicht angängig, falls man nicht sorglos über die ältesten Urkunden der Entwicklung Luthers sich hinwegsetzen und Luthers ausdrückliche Zeitangabe in der praefatio als Irrtum brandmarken will<sup>2</sup>. Grisar betrachtet es als einen Vorteil seiner Schilderung, daß er der Versicherung der praefatio unbedingt Glauben schenkt<sup>3</sup>. Die Annahme, Luther habe die erste Psalmenvorlesung mit der zweiten verwechselt, sei sehr bedenklich. Denn während er die erste der Vergessenheit überantwortete, schätzte er die zweite sehr hoch ein<sup>4</sup>. Ganz ohne Verwechslungen kommt freilich auch Grisar nicht aus. Sie sind aber eine nebensächliche Irrung<sup>5</sup>. Denn „eine Verwechslung in bezug auf die Gedankenreihen, die nach und nach in der Frühzeit auf ihn Eindruck gemacht, ist für sein Alter viel leichter anzunehmen, ebenso wie die Verwechslung der Zeit, wo er sich mit Autoren (in unserem Falle Augustinus) während der Entwicklungsjahre bekannt machte“<sup>6</sup>. Da ferner nach anderen Berichten „die Psalmen die eigentliche Anknüpfung zu der von ihm gemachten Entdeckung“ boten, wird seine Zeitangabe in der Vorrede von 1545 bestätigt<sup>7</sup>.

Doch auch hier läßt Grisars Methode sehr viel zu wünschen übrig, und seine „positive“ Anerkennung der praefatio ist recht unkritisch, ja geradezu eine Preisgabe des Berichts. Denn die „nebensächliche Irrung“ umfaßt den ganzen Bericht mit Ausnahme des einleitenden Satzes. Die positive Anerkennung beschränkt sich also auf die Anerkennung der Tatsächlichkeit eines Erlebnisses und der Zuverlässigkeit der Zeitangabe des einleitenden Satzes. Das ist nicht gerade überwältigend viel, auch nicht geeignet, Vertrauen zur praefatio zu erwecken. Denn nicht nur werden zwei Verwechs-

1) Grisar S. 307.

2) Ebd. S. 320.

3) Ebd. S. 322 Anm. 2.

4) Ebd.

5) Ebd. S. 320.

6) Ebd. S. 322.

7) Ebd.

lungen gegen die eine eingetauscht, sondern auch zwei erhebliche gegen eine unerhebliche. Denn es ist keine „nebensächliche Irrung“, wenn Luther in seiner Schilderung des Erlebnisses die Hauptsache, nämlich den Inhalt der neuen Erkenntnis, falsch oder undeutlich mitteilt. Und es ist keine unerhebliche Täuschung, wenn Luther meint, in Augustins Schrift *de spiritu et litera* eine Bestätigung seiner neuen Erkenntnis gefunden zu haben, tatsächlich aber diese Schrift vor dem Erlebnis kannte und benutzte. Diesen beiden „Irrungen“ gegenüber ist der Irrtum bezüglich der Zeit des Erlebnisses klein, zumal auch gezeigt werden kann, wie Luther diesem Irrtum verfiel<sup>1</sup>. Wenn Grisar aus Luthers Urteil über die erste und zweite Psalmenvorlesung die Folgerung ableitet, eine Verwechslung der einen Vorlesung mit der anderen sei schwer anzunehmen, so darf man sagen, daß gerade die umgekehrte Folgerung richtiger wäre. Gerade weil Luther seine erste Psalmenvorlesung sehr bald abfällig beurteilte, andererseits in der ihm gedruckt vorliegenden zweiten Psalmenvorlesung die beiden Hauptpunkte seiner religiösen und theologischen Erkenntnis klar vorgetragen fand und demgemäß sie bewertete, war eine Verwechslung möglich. Der ersten Vorlesung traute er eine Erkenntnis, wie sie sein Erlebnis voraussetzte, überhaupt nicht zu. Um so weniger, als er, wie die von Grisar offenbar nicht in ihrem Zusammenhang erwogene praefatio bezeugt, bis zum Jahre 1517 ein echter Papist gewesen zu sein glaubte. Erst im Verlauf des Ablaßstreites fand er die *primitiae fidei*, ohne freilich sofort deren Konsequenz, die Erkenntnis, daß der Papst der Antichrist sei, sich deutlich zu machen<sup>2</sup>.

1) Vgl. Scheel, Luthers Rückblick auf seine Bekehrung in der praefatio zu seinen gesammelten Schriften, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1911.

2) Ich möchte nicht bestimmt behaupten, daß Luther das Erlebnis während der unmittelbaren Vorbereitung auf die zweite Psalmenvorlesung gehabt zu haben glaubt; wohl aber, daß er es in die Zeit zwischen der Hebräerbriefvorlesung und der zweiten Psalmenvorlesung verlegt und nun auf Grund alles Vorangegangenen sich gerüstet fühlte, zum zweitenmal die Psalmen auszulegen. Die erste Annahme hat keinen sicheren Halt am Text der praefatio.

Dieser Irrtum ist also begreiflich. Viel weniger begreiflich wären die von Grisar konstatierten Irrtümer. Vor allem bleibt unverständlich, wie Luther eine so falsche Schilderung des Inhalts des Erlebnisses geben konnte, wie es nach Grisars Behauptung der Fall sein muß. Luther will das Erlebnis des Jahres 1519 schildern, unterläßt es aber vollständig, den nach Grisar springenden Punkt herauszuheben, und berichtet statt dessen, wie eine Erkenntnis in ihm auftauchte, die er schon längst besaß. Und nicht genug damit, daß Luther in der praefatio nur noch die nackte Tatsache eines Erlebnisses zuverlässig mitteilt, er verknüpft diese Mitteilung sofort mit dem chronologischen und sachlichen Irrtum, daß er später durch Augustins Schrift *de spiritu et litera* seine neue Erkenntnis bestätigt fand. Denn war die Heilsgewißheit der Inhalt des Erlebnisses, so durfte er sich nicht auf Augustin berufen. Enthält die praefatio wirklich solche Irrtümer, so eignet sie sich recht wenig zu einer historisch sicheren Grundlage für den Aufbau der Darstellung. Denn alles Bestimmte und Bezeichnende ist verschwunden; nur eine dürftige und in ihrem Wert zum mindesten höchst zweifelhafte Zeitangabe bleibt übrig.

Das wäre freilich auch Grisar zu wenig. Darum versucht er den Nachweis, daß in der Schilderung des Erlebnisses mehrere Gedanken undeutlich ineinanderfließen. „Er sagt erstens: die Gerechtigkeit Gottes, wodurch Gott (Christus) gerecht ist, wird im Neuen Bund gelehrt, wie auf sie auch schon in den Psalmen hingewiesen ist, und diese Gottesgerechtigkeit wird uns als unsere Gerechtigkeit angerechnet. Zweitens: wir ergreifen sie allein durch den Glauben, und so kommt unser Leben, dessen wir mit Freude ganz gewiß sein sollen, aus dem Glauben (Fiduzialglauben mit Heilsgewißheit). Drittens: die seelenbedrückende Schwierigkeit, die der Gedanke an Gottes Strafgerechtigkeit macht, muß also mit Entschiedenheit niedergekämpft werden. Von diesen drei Elementen hatte Luther das erstere schon früher bei sich festgestellt; im Römerbriefkommentar kommt es zuerst, schon am Anfang, zum Ausdruck; so auch in dem bekannten Brief an Spenlein vom 7. April 1516. Es hätte

also von ihm nicht als Gegenstand der neugewonnenen Erkenntnis genannt werden sollen. Das zweite Element war dagegen wirklich neu und gab ihm die Antwort auf die bange Frage: Wie soll die zu imputierende Gerechtigkeit Gottes Eigentum des Menschen werden? Nicht durch die Selbstvernichtung, die *humilitas*, das sehnüchtige Gebet und andere Leistungen, die er bisher noch gelegentlich aufgeführt hatte, sondern durch die *Sola-Fides*, die ihn der ‚Wiedergeburt‘, der Offenbarungen des Himmels usw. versichert. Vom dritten Elemente braucht hier nicht mehr gesagt zu werden, wie begierig er in der Tat den Schein des Trostes, den ihm die Entdeckung gewährte, umfassen mag, um endlich nach den Stürmen der Krisis seine Seele in einem vermeintlichen Hafen der Ruhe zu bergen<sup>1</sup>.“

Diese Erkenntnis hat Grisar aber nicht der *praefatio* entnommen. Sie ist nachträglich auf Grund seiner Anschauung von der Entwicklung Luthers an die *praefatio* herangetragen. Denn die Vorrede enthält wie alle anderen Berichte Luthers über das Erlebnis im Wittenberger Kloster-turm nur einen Gedanken: die neue Erkenntnis von der *iustitia dei*. Grisars Analyse wird schon durch den von ihm gar nicht beachteten ersten Hinweis der *praefatio* auf die neue Erkenntnis widerlegt. In diesem kurzen Hinweis bezeichnet Luther als entscheidend die *opera* und die *fides Christi* (*non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri*). Mit der Erkenntnis, daß wir durch die *fides Christi* gerecht und selig würden, waren die *primitiae cognitionis et fidei Christi* gewonnen. Der Abschluß dieser Erkenntnis ist nun nach Luthers eigener Darstellung nicht die Heilsgewißheit auf Grund der *Sola-Fides*, sondern: *papam necessario esse ex diabolo*. Luther selbst weiß also nichts von Grisars Linien. Er kennt nur die eine: das neue Verständnis der Gerechtigkeit als Glaubensgerechtigkeit im Unterschiede von der Werkgerechtigkeit des Papismus. Hat er aber wenige Zeilen vor der jedem bekannten Schilderung seines Erlebnisses als das entscheidende Moment das neue

1) Grisar S. 321.



Verständnis der *iustitia* herausgehoben, dann wird er schwerlich wenige Zeilen später etwas anderes gesagt haben. In der Tat decken sich der kurze und der lange Bericht der Vorrede. Denn auch im großen Bericht steht die *iustitia dei* im Mittelpunkt, und auch hier ist es die *fides*, die das neue Verständnis bringt und die „Wiedergeburt“ begründet. Grisar übersieht ganz, daß Luther seine „Wiedergeburt“ damit begründet, daß er hinfort nicht mehr die *iustitia* als *iustitia formalis* und *activa* zu verstehen genötigt war, sondern sie als *iustitia passiva* deuten durfte. Ob Luthers Schilderung der Wirklichkeit entspricht, ist eine andere Frage. Sie ist mit der Analyse des Berichts natürlich nicht beantwortet. Wohl aber kann diese Analyse zeigen, ob wirklich mehrere Gedanken undeutlich ineinanderfließen. Die Undeutlichkeit ist in diesem Fall nicht Luther, sondern Grisar zur Last zu legen, der den entscheidenden Punkt nicht gesehen hat, dagegen die „Wiedergeburt“ auf einen Gedanken zurückgeführt hat, der Luther hier in dieser Form ganz fremd ist. Ein einziger Gegensatz, und eine einheitliche, geschlossene Angabe beherrscht den ganzen Bericht<sup>1</sup>. Genau so verhält es sich auch mit den anderen Berichten<sup>2</sup>.

1) Im übrigen vgl. meinen schon zitierten Aufsatz in der Zeitschrift für Theologie und Kirche.

2) Man hat sich neuerdings deren Verständnis unnötig erschwert, indem man Linien, die man auf Grund der Urkunden meinte ziehen zu müssen, in sie hineinrug, und nun Verschiebungen, Zusammenschiebungen u. dgl. m. annahm. Ist dies nötig, dann wird man methodisch richtiger verfahren, wenn man überhaupt von ihnen keinen Gebrauch macht. Von da bis zur Lutherlegende und zur Leugnung eines „Klostererlebnisses“ (so Denifle und Braun) ist freilich immer noch ein weiter Schritt. Denn daß Luther die Erinnerung an ein Erlebnis hatte, kann nicht wohl stillschweigend übergangen werden. Doch es zu deuten, würden die späteren Selbstaussagen nicht ausreichen. Sind sie aber klarer, als man neuerdings mannigfach anzunehmen geneigt ist, so wird man die grundsätzliche Skepsis nicht als historisch berechtigt ansehen können. Der Beweis ist aber nicht schwer zu führen, daß im Hauptpunkt alle Berichte übereinstimmen. Ich führe folgendes an. Im Jahr der *prae-fatio* hat Luther in seiner Vorlesung über die Genesis den entscheidenden Umschwung seines Lebens darauf zurückgeführt, daß er des Unterschiedes der aktiven und passiven Gerechtigkeit inne wurde. (EA opp.

In allen ausführlicheren Mitteilungen handelt es sich um das Verständnis der *iustitia dei*, um die Entdeckung ihrer evangelischen Bedeutung infolge der Erkenntnis des exegetischen Zusammenhangs der *iustitia dei* und des Habakukwortes, und dementsprechend um den gerecht und selig

ex. lat. X 155.) In derselben Vorlesung hat er ungefähr vier Jahre früher genau dasselbe ausgeführt. (EA opp. lat. ex. VII 74.) In zwei Tischreden aus dem Winter 1542/43 wird wiederum die Erkenntnis des Unterschiedes der Gerechtigkeit des Evangeliums und des Gesetzes als die entscheidende hingestellt und als das Mittel dieser Erkenntnis das Habakukwort Röm. 1, 17 angegeben. (E. Kroker, Tischreden, Nr. 585. 607.) In einer Tischrede vom Jahre 1540 wird zwar mit einer ganz augustinisch-katholischen Formel die neue Gerechtigkeit als die *donata iustitia in Christo Jhesu* bezeichnet (E. Kroker Nr. 393); wer aber die Terminologie Luthers kennt, weiß, daß diese Formel die Glaubensgerechtigkeit darstellen will (vgl. die ausdrückliche Erklärung in der *praefatio*. Denifle und andere, die von ihm sich bestimmen ließen, hatten völlig unrecht, als sie behaupteten, was Luther als Inhalt seines Erlebnisses schildere, sei nichts anderes wie die augustinisch-hochmittelalterliche Auffassung von der Gerechtigkeit und Rechtfertigung Gottes). Zum Überflus ist sie hier auch noch der richtenden Gerechtigkeit gegenübergestellt, also der *iustitia formalis*, so daß ein Zweifel über den Sinn der *iustitia dei* nicht möglich ist. In der schon besprochenen Tischrede Schlaginhaufens samt ihren Parallelen liegen die Dinge wie in der *praefatio*. Auch hier denkt Luther nicht daran, die Heilsgewisheit als den ausschlaggebenden Inhalt seines Erlebnisses zu nennen. Ebensovienig in der Tischrede vom 12. Sept. 1538, die fast wie eine verkürzte Parallele zur *praefatio* erscheint, auch die nachträgliche Bestätigung durch Augustins Schrift *de spiritu et litera* erwähnt (Lauterbachs Tagebuch, ed. Seidemann, S. 130). In einer Predigt über Joh. 1, 17 aus dem Jahre 1537 bekennt er, er habe über 30 Jahre den Unterschied des Gesetzes und Evangeliums nicht gekannt (EA 46, 78). Die Erkenntnis des Unterschiedes bedeutet also die große Wendung. (Vgl. die Predigt vom 21. Mai 1537; G. Buchwald, Ungedruckte Predigten D. Martin Luthers aus den Jahren 1537—1540, S. 61f.). Im Jahre 1532 äußert er sich in der Auslegung des 51. Psalms, daß das Wort *iustitia* ihn viel Schweiß gekostet habe; im folgenden stellt er dann der katholischen Deutung die evangelische gegenüber, das *donum remissionis peccatorum*, und dem *iustus iudex* den *pater ignoscens*. Das dürfte genügen. Einige Zeugnisse vor 1530 sind besonders zu erörtern. Von Grisars Antithesen und Verschiebungen ist in den hier angeführten Zeugnissen keine Spur. Sie haben alle einen Hauptpunkt: das Verständnis der *iustitia dei* und die „Wiedergeburt“ Luthers auf Grund des neuen Verständnisses der *iustitia*.

machenden Glauben im Gegensatz zu den gerecht oder angenehm machenden Werken, die grundsätzlich das richtende Urteil Gottes, die *iustitia formalis* herausfordern. Und diese neue Erkenntnis bedeutete nach den Berichten den vollständigen Übergang vom katholischen zum reformatorischen Verständnis. Für die Annahme von Zwischenstufen bieten die Texte keinen Anhalt. Man mag sie auf Grund der urkundlichen Dokumente behaupten. Das wäre eine Frage und eine Untersuchung für sich. Man kann aber nicht ein solches Ergebnis durch die Selbstzeugnisse stützen, oder die Selbstzeugnisse dem anpassen. Grisar selbst zitiert<sup>1</sup> übrigens auch die Bemerkung aus der Auslegung des Psalms 51, in der der Glaubensbegriff überhaupt fehlt, eine Beziehung des Erlebnisses auf die Entdeckung der Heilsgewissheit also unmöglich ist. Er hebt auch in diesem Zusammenhang die Beziehung der den Ausdruck Gerechtigkeit Gottes enthaltenden Bibelstellen auf diesen Begriff selbst hervor<sup>2</sup>. Da es sich aber hier um das bekannte Erlebnis handelt, so bringt Grisar mit dieser Anerkennung eine Spannung in die eigene Darstellung. Luthers Aussagen aber kennen als Inhalt des Erlebnisses nur die neue Erkenntnis der *iustitia dei*.

Grisars Deutung der Selbstaussagen Luthers trifft aber auch nicht die geschichtlich erkennbare Wirklichkeit. Das im einzelnen zu begründen, ist hier natürlich weder möglich noch nötig. Ich darf auf meine Untersuchung über die Entwicklung Luthers verweisen<sup>3</sup>, sowie auf die Abhandlung Holls<sup>4</sup>. Die Differenz beider Untersuchungen ist gering. Sie beschränkt sich auf die Frage, ob Luther zur Zeit der Römerbriefvorlesung eine theologisch sichere Formulierung der Heilsgewissheit gefunden hat. Dafs er praktisch-religiös sie besafs, wird in beiden Untersuchungen anerkannt. Eine Widerlegung hat Grisar nicht gebracht. Er meint nur, ich stütze meine Ansetzung des Erlebnisses auf sog. „reforma-

1) Grisar S. 317.      2) Ebd. S. 317/18.

3) O. Scheel, Die Entwicklung Luthers, Schriften des Vereins für Reformationgeschichte Nr. 100, 1910.

4) K. Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, ZThK. 1910.

torische“ Gedanken Luthers vor der Zeit des Römerbriefkommentars<sup>1</sup>. In früherem Zusammenhang gibt er allerdings zu, daß ich eine Anzahl von Stellen aus der Römerbriefvorlesung beigebracht hätte, die mit dem [von Grisar betonten] bloß äußerlichen Charakter der Rechtfertigung bei Luther nicht recht vereinbar seien und eine innerliche Erneuerung voraussetzen scheinen. Aber dies erkläre sich daraus, daß Luther wiederholt in die wahre katholische Anschauung oder in nominalistische Ideen umbiege. Hinsichtlich der Frage der Heilsgewißheit will Grisar nur so viel zugeben, daß die Lücken im System des Kommentars Luther später dazu einluden, zu den vielen Irrungen auch die der absoluten Heilsgewißheit durch den Fiduzialglauben hinzuzufügen<sup>2</sup>. Im übrigen verweist Grisar auf seine Darstellung. Da sie aber das Schema Denifles zugrunde legt<sup>3</sup>, ist eine Erörterung überflüssig. Hier genügt ein Blick auf die besondere Frage, wie die Farben der praefatio und der verwandten Berichte mit Grisars und mit dem wirklichen Geschichtsbild sich vertragen.

Luther bekennt angeblich, durch das Erlebnis aus den großen Nöten der Heilsgewißheit befreit worden zu sein, „aus dem Abgrund der Verzweiflung“, wie Grisar im Hinblick auf eine Äußerung Luthers in der Schrift *de servo arbitrio* sagt<sup>4</sup>. Aber Luther selbst führt diese Nöte auf sein unzutreffendes Verständnis der *iustitia dei* zurück. Nichts

1) Grisar S. 322 Anm. 2. Als ob nicht der Psalmenkommentar, verglichen mit den älteren Randbemerkungen Luthers zum Lombarden, eine neue Auffassung von der *iustitia dei* enthielte (vgl. auch unten S. 568 ff. die Ergänzungen zu meinem früheren Nachweis). Grisar selbst läßt ja Luther in seiner Psalmenvorlesung eine neue Anschauung von der Gerechtigkeit Gottes besitzen. Daß sie noch nicht die theologische Formulierung der Heilsgewißheit kennt, behaupte ich sowohl wie Grisar. Inwiefern also Grisar seinen Einwand gegen mich als eine Widerlegung beurteilen kann, ist mir nicht verständlich. Seine Widerlegung wird vollends gegenstandslos, wenn man sich dessen erinnert, daß er Luthers Selbstzeugnissen einen ihnen fremden Inhalt gab.

2) Grisar S. 179f.

3) Vgl. meinen Nachweis in der *Christl. Welt*.

4) Ebd. S. 306.

berechtigt Grisar, diese Bemerkung Luthers, in schroffem Gegensatz zum Wortlaut, seinem Entwicklungsschema einzugliedern. Auch die Römerbriefvorlesung berechtigt nicht dazu. Denn sie liegt schon hinter diesen von der Vorrede erwähnten Nöten<sup>1</sup>. Und eben diese Vorlesung zeigt mit-samt einer ungefähr gleichzeitigen Äußerung einer Predigt, daß die den Rechtfertigungsgedanken entwickelnde Infusionstheorie des mittelalterlichen Katholizismus es war, die ihn der Verzweiflung nahe brachte, und auf die er jetzt, im Besitz der neuen Auffassung von der Gerechtigkeit und Sündenvergebung, als etwas Vergangenes hinblickt<sup>2</sup>. Grisar hat die *humilitas* und das Suchen der Gerechtigkeit im Römerbriefkommentar merkwürdig mißverstanden. Es ist kein Sichbescheiden und kein ängstlich ungewisses Fragen und Suchen, geschweige denn Verzweiflung. *Humilitas* und *fides* sind vielmehr Korrelatbegriffe geworden, da beide die schrankenlose Aufrichtigkeit gegen Gott zum Ausdruck bringen. Wer sich dem Urteil des heiligen Gottes in voller Wahrhaftigkeit und mit Preisgabe aller Ansprüche beugt, findet Gnade. Und wiederum, wer alles eigene Werk verurteilt und die Barmherzigkeit Gottes durch Christus in vertrauendem Glauben ergreift, ist angenehm und gerecht vor Gott. *Fides* (*fiducia*) und *humilitas* bedingen und ergänzen sich gegenseitig. Da aber bei dieser Lösung der religiösen Kardinalfrage der Mensch nie mit Ansprüchen vor Gott hintreten kann, nie sich bewußt sein kann, nichts Verdammliches zu haben, also nie Rechtfertigung geltend machen kann, für den ist das Suchen nach Rechtfertigung und das Gebet um Rechtfertigung selbstverständlich, lediglich der Ausdruck seiner bleibenden Grundhaltung gegen Gott. Von Grisar, der in der mittelalterlichen, durch Luther überwundenen Informationstheorie (Infusionstheorie) lebt, wird man nicht verlangen dürfen, daß er dieser Antinomie wirkliches Verständnis entgegenbringt. Aber er hätte doch wohl sehen können, daß Luthers Suchen und Bitten in der Römerbrief-

1) Ed. Ficker I 2, S. 273.

2) Ed. Ficker I 2 S. 106; WA IV 665.

vorlesung nicht der beunruhigenden, einen Weg nicht sehenden Angst und Not entspringt, sondern im Gegenteil den gefundenen Zugang zu Gott zur Voraussetzung hat. Demgegenüber ist die Frage nach der Formulierung der Heilsgewissheit eine solche zweiter Ordnung; und ebenfalls die Frage, ob später der Glaube Luthers trotziger, gewisser und überzeugungssicherer geworden ist. Denn die Rechtfertigungsgewissheit ist der Römerbriefvorlesung nicht fremd; und das „Gebet um Rechtfertigung“ ist auch dem Reformator nach 1519, also nach der angeblichen Entdeckung der absoluten Heilsgewissheit, bekannt. Wesentliche Verschiebungen haben in der Folgezeit nicht stattgefunden. So scheidet an Luthers Verurteilung der Infusionstheorie und an der tatsächlichen Bedeutung der Bitte um Rechtfertigung Grisars Darstellung der Rechtfertigungslehre der Römerbriefvorlesung wie die Beziehung des Berichts der *praefatio* auf diese Zeit. Was aber das Zitat aus der Schrift *de servo arbitrio* beweisen soll, ist nicht zu erkennen. Denn Grisar wird doch gesehen haben, daß dies Zitat die Prädestination zum Inhalt hat, und er wird doch wissen, daß die Erwählungsgewissheit nicht dasselbe ist, wie die Rechtfertigungs- und Heilsgewissheit. So knüpft sich ein Mißverständnis ans andere, und es ist schliesslich nicht auffallend, daß Luther Unklarheit vorgeworfen wird. Doch sie fällt nicht ihm, sondern seinem Biographen zur Last, der die Schilderung der inneren Nöte in der *praefatio* von 1545 falsch bezogen und die Bitte um Rechtfertigung im Römerbriefkommentar falsch verstanden hat.

Schliesslich bestätigen auch recht frühe Bemerkungen und vollends die Psalmenvorlesung Luthers späteren Bericht, so daß nun Inhalt und Zeit seines Erlebnisses ganz sicher festgestellt werden können. Luther redet nicht erst nach 1530 von seinem Erlebnis. Auch betont er nicht erst in seinen späten Jahren die Originalität seiner Entdeckung. Schon im Jahre 1519 hält er in zwei bezeichnenden Sätzen seine originale Auffassung von der *iustitia dei* seinen Zeitgenossen vor. In den Resolutionen zu den Leipziger Thesen bekennt er, von der scholastischen Theologie keine Anlei-

tung zum Verständnis der *iustitia dei* erhalten zu haben. Er habe vielmehr durch sie Christum verloren, den er jetzt in Paulus wiedergefunden habe<sup>1</sup>. Und in der gedruckten Vorlesung über den Galaterbrief erklärt er, nachdem er zunächst an Röm. 1, 17 und an anderen Worten wie Ps. 31, 1, ganz entsprechend seinen späteren Berichten, die *iustitia dei* entwickelt hat, daß zu seiner Zeit überall (*ut nunc passim usus habet*) die Gerechtigkeit Gottes als die *severitas* verstanden werde, qua damnat impios et liberat iustos<sup>2</sup>. Diese Äußerungen sagen in den wesentlichen Punkten nicht mehr und nicht weniger als die späteren Zeugnisse über sein Erlebnis. Von einer Lutherlegende zu reden, die späteren Bekenntnisse Luthers als romanhaft oder doch als historisch unbrauchbar zu beurteilen, und infolgedessen ein „Klostererlebnis“ Luthers zu leugnen<sup>3</sup>, wird angesichts solcher frühen, die späteren in allem Wesentlichen bestätigenden Zeugnisse nicht ganz leicht sein. Ebenso schwer wird es sein, die Tatsache zu erklären, daß Luther in seiner Römerbriefvorlesung Röm. 1, 17 genau so erklärt, wie später in den Berichten über sein Erlebnis. Und gleichfalls spricht es für die Glaubwürdigkeit der späteren Berichte, daß Luther in seiner ersten Psalmvorlesung, deren Augustinismus man stark überschätzt hat, die der Schrift eigentümliche Auffassung von der *iustitia* in der gleichen Weise beschreibt, wie in der *praefatio* des Jahres 1545<sup>4</sup>, daß er die *iustitia dei* an Röm. 1, 17 erläutert, dies Wort Pauli aber stets wieder von Habakuk 2, 4 aus versteht, also jetzt schon den bekannten exegetischen Zusammenhang gefunden hat<sup>5</sup>, ja auch die Imputationstheorie vorträgt<sup>6</sup>. Und wenn er schon in der Aus-

1) *Resolutiones Luth. super praepositionibus suis Lipsiae disputatis*, WA II 414.

2) WA II 504.

3) So nicht bloß Denifle und seine Freunde, sondern auch Braun in seinem Denifles Fragestellung aufnehmenden Buch über die Konkupiszenz in Luthers Lehre.

4) WA III 466.

5) WA III 174 f. 331. 648 f.; IV 247. 325. 520.

6) III 175.

legung des ersten Psalms seine Rechtfertigungslehre als paulinisch vortragen und zugleich bekennen kann, daß sie praktisch den Theologen seiner Tage ganz unbekannt sei, so weist auch dies auf die Linie der späteren Zeugnisse. Da ferner Luther in demselben Satz sagt, er wisse nicht, ob diese Erörterung Pauli den Theologen seiner Zeit theoretisch bekannt sei, so folgt daraus, daß er sich bewußt ist, seine mit der paulinischen identifizierte Erkenntnis nicht der scholastischen und katholischen Theologie zu verdanken<sup>1</sup>. Auch hier haben wir also dasselbe Bild wie bisher. Die *iustitia fidei* in ihrer reformatorischen Eigenart und Selbständigkeit ist also schon in der ersten Psalmenvorlesung enthalten. Daß die Randbemerkungen zum Lombarden sie nicht kennen, habe ich an anderem Orte nachgewiesen. Daß Luther die neue Erkenntnis nicht in Rom gewonnen hat, dürfte heute wohl allgemeine Annahme sein. Da er aber im Wittenberger Kloster das Erlebnis hatte, wird es in den Winter 1512/13 fallen. In der *praefatio* zu den *dictata super psalterium* wird dann auch sofort die Gerechtigkeit des Neuen Bundes derjenigen des Alten gegenübergestellt, und zwar als die der *iustitia pharisaica et legalis* entgegengesetzte *iustitia fidei*<sup>2</sup>. Das Erlebnis hatte also die *iustitia dei* zum Gegenstand und fiel vor die erste Psalmenvorlesung<sup>3</sup>. Grisars Entdeckung hat demnach weder an den späteren Selbstzeugnissen, noch an den Urkunden der Entwicklung Luthers einen Halt.

So fehlt den Erkenntnissen, die Grisar als neue Ergebnisse in die Lutherforschung meinte einführen zu können, jede geschichtliche Begründung. Sein dritter Band wird laut Ankündigung noch manches vertiefen und ergänzen. Man wird jedoch von vornherein überzeugt sein dürfen, daß Willkür und Methodelosigkeit trotz beabsichtigter historischer

1) III 31.

2) WA III 11. Vgl. dazu die Selbstaussagen, die den Umschwung auf die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurückführen.

3) Die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks *iustitia dei passiva*, dem Loofs eine scharfsinnige Untersuchung in den *Theol. Stud. u. Krit.* 1911 gewidmet hat, werde ich in anderem Zusammenhang erörtern.



Objektivität nicht geringer sein werden als bisher. Doch mit allen schon vorhandenen und etwa noch folgenden Entstellungen und Legenden dieses neuesten Lutherbiographen sich zu befassen, hiesse fast einer Sisyphusarbeit sich unterziehen. Eben deswegen darf man davon Abstand nehmen. Es genügt, an einigen Beispielen gezeigt zu haben, wie wenig die Ausführungen den im Vorwort ausgesprochenen Grundsätzen entsprechen und wie unkritisch und flüchtig der Historiker Grisar arbeitet. Die historische Forschung hat keinen Anlaß, Grisars Werk als einen Gewinn zu buchen. Der Dr. „Konstantin Germanus“<sup>1</sup> hat seit dem Jahre 1883 freilich manches gelernt. Von Denifle hat er sich Leitmotive für die Darstellung der Entwicklung des Reformators geben lassen. Sein Wissen hat eine breite Grundlage gewonnen. Doch auch davon hat er sich überzeugt, daß mit dem lauten, wenn auch ehrlichen Poltern nach der Weise eines Denifle und mit dem ganz groben Geschütz der berüchtigten Pamphlete nicht viel auszurichten sei. Mit seinem in der *Civiltà cattolica* ausgesprochenen Grundsatz hofft er weiter zu kommen. Augenblickserfolge hat er in der Tat davongetragen. Sie werden ihm wohl auch noch einige Zeit beschieden sein. Mehr wird er aber nicht erwarten dürfen. Denn das Wichtigste hat er nicht gelernt: historische Fragen historisch zu behandeln.

---

1) Vgl. Karl Fey: Wie der Jesuit Grisar im Jahre 1883 über Luther urteilte. Die Wartburg, 1911, S. 306 ff.