

Joachim Mehlhausen  
Vestigia Verbi



# Arbeiten zur Kirchengeschichte

Begründet von  
Karl Holl† und Hans Lietzmann†

Herausgegeben von  
Christoph Marksches, Joachim Mehlhausen  
und Gerhard Müller

Band 72

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1999

Joachim Mehlhausen

Vestigia Verbi

Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1999

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die  
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**Mehlhausen, Joachim:**

Vestigia Verbi : Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie / Joachim Mehlhausen. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998  
(Arbeiten zur Kirchengeschichte ; Bd. 72)  
ISBN 3-11-015053-0

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany  
Textkonvertierung: Ready Made, Berlin  
Druck: Werner Hildebrand, Berlin  
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer GmbH, Berlin



Für

L. J. R. R. M. S.



## Vorwort

QUAMQUAM PRAETERITA CUM VERA NARRANTUR,  
EX MEMORIA PROFERUNTUR NON RES IPSAE,  
QUAE PRAETERIERUNT, SED VERBA CONCEPTA EX  
IMAGINIBUS EARUM, QUAE IN ANIMO VELUT  
VESTIGIA PER SENSUS PRAETEREUNDO FIXERUNT.

Augustinus, *Confessionum XI 18,23*

Was Augustinus im Elften Buch seiner Bekenntnisse über die MEMORIA im Doppelsinn von *Erinnerung* und *Gedächtnis* sagt, beschreibt die Bedingungen der Fähigkeit des einzelnen Menschen, Vergangenes der Wahrheit getreu zu erzählen. Unser Vermögen, etwas aus dem im Lauf des Lebens angesammelten Schatz der MEMORIA hervorzuholen, unterliegt – so lehrt uns Augustinus – einem eigenen Gesetz: Die Ereignisse selbst können wir nicht aus der Vergangenheit in die Gegenwart rufen; als Wirklichkeiten sind sie unwiderruflich vergangen. Aber wir können uns erinnern. Die Erinnerung schöpft Worte aus den Bildern, die von den Ereignissen in unseren Geist wie Spuren eingedrückt wurden, als unsere Sinne das Geschehen wahrnahmen.

Geschichtsschreibung unterliegt demselben Gesetz. Es gibt keine historiographische Methode, die es ermöglichte, vergangene Geschichte unmittelbar zu vergegenwärtigen. Aber wie im individuellen Gedächtnis Bilder aufbewahrt werden, die sich diesem Gedächtnis gleichsam als Spuren des Geschehens eingepägt haben, so gibt es auch ein kollektives Gedächtnis der Menschheit. Es besteht aus den unzähligen Zeugnissen und Zeugen der Vergangenheit, die wir die Quellen der Geschichtsschreibung nennen. Wie derjenige, der aus seinem eigenen Leben Vergangenes möglichst wahrheitsgetreu erzählen will, auf die Spurensuche nach den Bildern zu gehen hat, die sich seinem Geiste einmal einprägten, um dann aus diesen Spuren Worte zu schöpfen, die von der Vergangenheit erzählen und sie in Erinnerung bringen, so hat auch alle Geschichtsschreibung solcher Spurensuche zu folgen.

Für die gesamte Geschichte der Kirche Jesu Christi in allen ihren kaum überschaubaren Formen und Gestalten gibt es *einen* gemeinsamen Ursprung: Das Wort, das im Anfang war, Fleisch wurde und in der Kraft des Heiligen Geistes seit dem ersten Pfingsttage in tausend Zungen verkündigt wird. Die Geschichtsschreibung der Christenheit sucht nach den Spuren, die dieses Wort in die MEMORIA der Menschheit eingepägt hat. Auch das kleinste und beschei-

denste Ereignis aus der Geschichte des Christentums ist unlösbar mit diesem Ursprung verbunden, ganz gleich, ob es sich um einen Moment der Entfaltung oder des Niedergangs, der Gefährdung, Bestreitung oder neuen Belebung handelt. Diese Einsicht verweist auf die nahezu grenzenlose Weite und gleichzeitige innere Einheit aller Suche nach den *VESTIGIA VERBI*. Nicht die *res ipsae* werden dabei aus der Vergangenheit in die Gegenwart gerufen, wohl aber entstehen *verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt*. Stein um Stein wird so zu einem Mosaik der Erinnerung gefügt, das in der Zeit nie vollendet sein wird. Als solche kleinen Mosaiksteine wollen auch die in diesem Buch zusammengestellten Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie aus drei Epochen angesehen werden.

Zur Wiedergabe der einzelnen Aufsätze sei angemerkt, daß sie für den Neudruck sorgfältig bearbeitet worden sind. Wo etwa seit ihrem ersten Erscheinen neue Quelleneditionen vorgelegt wurden, erschien es dem Verfasser eine den Leserinnen und Lesern geschuldete Selbstverständlichkeit zu sein, Zitate und Nachweise nach diesen verbesserten Textgrundlagen zu bieten. Neuere Literatur zum jeweiligen Thema wurde in die Aufsätze eingearbeitet oder wenigstens in einem Nachtrag genannt. Kleine Versehen sind verbessert worden. In seiner Substanz hat aber keiner dieser Aufsätze eine Veränderung erfahren.

Tübingen, den 23. Juli 1998

J. M.

## Inhalt

Vorwort .....	VII
I. ZUR THEOLOGIEGESCHICHTE DER REFORMATION	
1. Die reformatorische Wende in Luthers Theologie .....	3
2. Forma Christianismi Die theologische Bewertung eines kleinen katechetischen Lehrstücks durch Luther und Erasmus von Rotterdam .....	20
3. Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches .....	38
4. Der Streit um die Adiaphora .....	64
II. ZUR THEOLOGIEGESCHICHTE DES 19. JAHRHUNDERTS	
1. Zur Wirkungsgeschichte der Confessio Augustana im 19. Jahrhundert .....	95
2. Kirche zwischen Staat und Gesellschaft Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts ...	123
3. Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers .....	188
4. Spekulative Christologie Ferdinand Christian Baur im Gespräch mit David Friedrich Strauß und Julius Schaller .....	221
5. Friedrich Wilhelm IV. Ein Laientheologe auf dem preußischen Königsthron .....	247
6. Das Recht der Gemeinde Carl Immanuel Nitzschs Beitrag zur Reform der evangelischen Kirchenverfassung .....	273
7. Ernst Troeltschs „Soziallehren“ und Adolf von Harnacks „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ Eine historisch-systematische Skizze .....	300

## III. ZUR THEOLOGIEGESCHICHTE DES 20. JAHRHUNDERTS

1. Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung . . . . .	321
2. Kirchenpolitik Erwägungen zu einem undeutlichen Wort . . . . .	336
3. Der Schriftgebrauch in Bekenntnissen und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage aus der Anfangszeit des Kirchenkampfes . . . . .	363
4. Die Rezeption der Barmer Erklärung in der theologischen Arbeit der württembergischen Sozietät . . . . .	383
5. Kirchenkampf als Identitätssurrogat? Die Verkirchlichung des deutschen Protestantismus nach 1933	402
6. Widerstand und protestantisches Ethos Eine historische Skizze . . . . .	418
7. Jochen Klepper Eine Gedenkrede und Anmerkungen zum Forschungsstand . . . .	438
8. Die Wahrnehmung von Schuld in der Geschichte Ein Beitrag über frühe Stimmen in der Schulddiskussion nach 1945 . . . . .	458
9. Die Konvention von Treysa Ein Rückblick nach vierzig Jahren . . . . .	485
10. Die Rezeption der Barmer Theologischen Erklärung in den evangelischen Landeskirchen nach 1945 . . . . .	500
11. In Memoriam Ernst Bizer . . . . .	528
 Nachweis der Erstveröffentlichungen . . . . .	 549
Bibliographie . . . . .	551
Personenregister . . . . .	563

## I. ZUR THEOLOGIEGESCHICHTE DER REFORMATION





## Die reformatorische Wende in Luthers Theologie

### I

Die Frage nach dem Zeitpunkt und dem theologischen Gehalt der reformatorischen Wende in Luthers Theologie gehört seit langem zu den wichtigsten und umstrittensten Themen der gesamten Lutherforschung.<sup>1</sup> Diese Fragestellung wendet sich nämlich nicht nur einem vielleicht bedenkenswerten, letztlich aber peripheren Detail der Lutherbiographie zu, sondern sie fordert dazu heraus, das Wesen der reformatorischen Erkenntnis Luthers in Abgrenzung von der spätmittelalterlichen Theologie und anderen vorauslaufenden und nachfolgenden theologischen Strömungen der damaligen Zeit möglichst präzise zu beschreiben. Wann und wie hat sich Luthers Theologie von ihren Voraussetzungen abgehoben und ihr eigenes unverwechselbares reformatorisches Profil erhalten? Dies ist die Frage, die hinter allen Forschungsbemühungen steht, das äußere Datum und den sachlichen Gehalt der reformatorischen Erkenntnis Luthers möglichst genau zu bestimmen; diese Bemühungen führen weiter zu dem anderen zentralen Problemfeld der reformationsgeschichtlichen Forschung, auf dem es darum geht, die spezifische Differenz zwischen dem wesenhaft Reformatorischen und dem wesenhaft Katholischen auch über Luther hinaus zu ermitteln.<sup>2</sup>

Nahezu unumstritten ist, daß die reformatorische Theologie des 16. Jahrhunderts bei Luther und seinen Weggefährten aus einem neuen Verständnis der Heiligen Schrift hervorgewachsen ist.<sup>3</sup> Diesen Grundsachverhalt hat Paul Schempp schon im Jahre 1929 recht eindrucksvoll beschrieben: „Luther hatte

<sup>1</sup> KARL-HEINZ ZUR MÖHLEN, Zur Erforschung des „jungen Luther“ seit 1876, in: LuJ 50 (1983) 48-125 (Lit.). – JOACHIM ROGGE, Der junge Luther 1483-1521, in: Ders., Anfänge der Reformation, Berlin/DDR 1983 (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/3), 13-222 (Lit.).

<sup>2</sup> GERHARD EBELING, Lutherstudien I, Tübingen 1971. – HEIKO A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Tübingen 1965; II: Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen <sup>2</sup>1979. – LEIF GRANE/BERNHARD LOHSE (Hg.), Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des 5. Internationalen Kongresses für Lutherforschung vom 14.-20.8.1977, Göttingen 1980.

<sup>3</sup> LEIF GRANE, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie, Leiden 1975 (= Acta Theologica Danica 12). – MARTIN BRECHT, Beobachtungen über die Anfänge von Luthers Verhältnis zur Bibel, in: Ders. (Hg.), Text-Wort-Glaube, Festschrift f. Kurt Aland, Berlin/New York 1980 (= AKG 50), 234-254.

die Bibel von der katholischen Kirche empfangen, war als Mönch zu eifrigem Studium der Schrift verpflichtet, hatte bei seiner unter Karlstadts Vorsitz erfolgten Doktorierung seiner ‚allerliebsten heiligen Schrift schwören und geloben müssen, sie treulich und lauter zu predigen und zu lehren‘, und ist durch sie zum Ketzer geworden. Das in leidenschaftlichem Suchen gewonnene neue Verständnis einer einzigen Schriftstelle wurde die Wurzel der Reformation, von ihm aus gewann die ganze Schrift für Luther einen neuen Inhalt und so wurden alle Kämpfe der Reformationszeit letztlich um die rechte Interpretation der Schrift geführt.<sup>4</sup> In der Tat ist Luther in exemplarischer Weise von früh an *Bibeltheologe* gewesen.<sup>5</sup> Seine reformatorische Erkenntnis kann man nicht abseits oder gar unabhängig von seinem Schriftverständnis erheben.<sup>6</sup> Doch an welcher Stelle im Werk Luthers das neue Schriftverständnis erstmals anzutreffen sei, wie es vorwärts und rückwärts abgrenzend reformatorische Theologie ermöglichte und begründete, und wie eine exegetische oder hermeneutische Sachentscheidung gewissermaßen zum theologischen Prinzip werden konnte, das Kirchentrennung offensichtlich notwendig zur Folge hatte – das sind und bleiben umstrittene, immer wieder anders beantwortete Fragen.

Dabei muß hervorgehoben werden, daß die evangelische Lutherforschung erst im 20. Jahrhundert und zudem zunächst hauptsächlich in Abwehr der Kritik eines katholischen Gelehrten damit begonnen hat, die Frage nach dem Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther systematisch zu untersuchen. Auch die Beschäftigung mit Luthers frühen exegetischen Arbeiten ist erst in unserem Jahrhundert umfassend aufgenommen worden. Die Lutherforschung des 19. Jahrhunderts – ihrerseits inzwischen ein ebenso bedeutsamer wie vielversprechender theologiegeschichtlicher Forschungsbereich<sup>7</sup> – hatte sich bei der Darstellung der Frühgeschichte des Reformators mit einer allgemeinen genetischen Deutung der *initia theologiae Lutheri* zufriedengegeben. So erklärte etwa der von Rankes Methode der Geschichtsschreibung herkommende profunde Luther-Kenner Julius Köstlin, schon in der Erfurter Klosterzeit sei „das evangelische Licht in Luthers Seele angebrochen“. In der Auseinandersetzung mit Römer 1,17 und der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit habe Luther „die Glaubensgerechtigkeit, die Gerechtigkeit des Evangeliums erkannt ... als

<sup>4</sup> PAUL SCHEMPP, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, in: Ders., Theologische Entwürfe, hg. v. Richard Widmann, München 1973 (= TB 50), 10.

<sup>5</sup> HELMAR JUNGHANS, Luther als Bibelhumanist, in: Luther 53 (1982) 1-9. – GERHARD MÖLLER, Martin Luthers Stellung zu Bibel und Kirche, in: Ders., Zwischen Reformation und Gegenwart. Vorträge, Aufsätze, Predigten, Hannover 1983, 22-29.

<sup>6</sup> Vgl. insbes. GERHARD EBELING, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: ZThK 48 (1951) 172-230 (= DERS., Lutherstudien I, Tübingen 1971, 1-68).

<sup>7</sup> Außer der in Anm. 1 genannten Arbeit von K.-H. zur Mühlen sei auf die Literatur-Angaben bei BERNHARD LOHSE, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München<sup>3</sup> 1997, 196-208 hingewiesen.

Werk, welches Gott in uns wirke und zwar als der Barmherzige“.<sup>8</sup> „Näher bestimmen freilich können wir nun diejenige Stufe doch nicht, bis zu welcher Luther noch während seines Erfurter Aufenthaltes in seiner neuen beseligenden Erkenntniß, in seinem neuen durch die Heilsbotschaft erweckten innern Leben fortgeschritten ist. Lange mag es den Anschein gehabt haben, als ob die Sonne der Gnade mit dem dichten Dunkel, das auf seiner Seele lastete, in einem Kampfe von noch zweifelhaftem Erfolg begriffen wäre. Es mochte zunächst scheinen, als ob sie dasselbe nur für vereinzelte Augenblicke durchdränge ... Nur sehr allmählig ging es jedenfalls auch mit der Ausbreitung seiner Erkenntniß voran. Auch nachdem er schon als Reformator auf den Kampfplatz getreten war, sehen wir noch, wie von dem Mittelpunkt seiner Heilserkenntniß aus sich ihm erst nach und nach auf verschiedene weitere Stücke der christlichen Lehre das Licht ausdehnt.“<sup>9</sup>

Dieses Deutungsmuster der reformatorischen Wende, bei dem vieles in der Schwebe bleibt, kennzeichnet den Stand der Lutherforschung im 19. Jahrhundert. Wesentlich an ihm ist, daß vorausgesetzt wird, Luther habe den „Mittelpunkt seiner Heilserkenntniß“ schon gefunden, als er 1517 mit dem Thesenanschlag „als Reformator auf den Kampfplatz getreten war“. Um diese These aufrecht zu erhalten, mußte sich schon Julius Köstlin kritisch mit dem sogenannten großen Selbstzeugnis Luthers auseinandersetzen, das in der Vorrede zum ersten Band der Gesamtausgabe der lateinischen Schriften aus dem Jahre 1545 enthalten ist.<sup>10</sup> Hier berichtet der alte Reformator im Rückblick auf die eigene Entwicklung, er sei nach der vorausgegangenen Auslegung des Römerbriefs, des Galaterbriefs und des Hebräerbriefs von einem leidenschaftlichen Eifer gefangen gewesen, den Apostel Paulus vollends zu verstehen; doch eine einzige Vokabel habe allen seinen Verstehensbemühungen zu diesem Zeitpunkt noch im Wege gestanden: „Ich haßte dieses Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘, denn durch den Brauch und die Übung aller Doktoren war ich gelehrt worden, es philosophisch zu verstehen (*philosophice intelligere de iustitia*), als formale oder aktive Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft (*qua Deus est iustus et peccatores iniustosque punit*)“. Obgleich er als Mönch untadelig gelebt habe, sei sein Gewissen in Unruhe geblieben und er habe nicht darauf hoffen und vertrauen können, durch eigenes Tun diesen in seiner Gerechtigkeit strafenden Gott zufriedenzustellen. „So raste ich vor Wut in meinem verwirrten Gewissen, pochte aber dennoch ungestüm an dieser Stelle bei Paulus an, voll glühenden Durstes, zu erfahren, was St. Paulus wolle“.

<sup>8</sup> JULIUS KÖSTLIN, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt. Bd. 1, Stuttgart 1863, 47f.

<sup>9</sup> A.a.O. 51f.

<sup>10</sup> WA 54, 185,12-186,24.

Dann habe sich Gott seiner erbarmt und dem Tag und Nacht Meditierenden den „Zusammenhang der Worte“ (*connexionem verborum*) aufgezeigt. Nun habe er begonnen zu verstehen, daß die von Paulus gemeinte Gerechtigkeit Gottes eine „passive“ Gerechtigkeit sei, „durch die uns Gott aus Gnaden und Barmherzigkeit rechtfertigt durch den Glauben“. Luther schildert in den nachfolgenden Sätzen dieses Durchbruchserlebnis als eine Befreiung seines gesamten theologischen Denkens, das ihm dazu verholpen habe, viele biblisch-theologische Begriffe ganz neu zu verstehen.<sup>11</sup> „Nun fühlte ich mich ganz und gar neu geboren: die Tore hatten sich mir aufgetan, ich war in das Paradies selbst eingetreten“. Durch diese neuen Einsichten besser gerüstet habe er begonnen, zum zweiten Mal den Psalter auszulegen, und dieses Werk wäre zu einem großen Kommentar herangewachsen, hätte ihn nicht im folgenden Jahr der Ruf zum Reichstag in Worms gezwungen, die Arbeit zu unterbrechen.<sup>12</sup>

Wertet man dieses späte Selbstzeugnis Luthers als eine sachlich zutreffende und inhaltlich präzise Erinnerung des Reformators, so erscheint die reformatorische Wende in der Tat als ein nahezu punktuelles Ereignis, als eine in existentiellen Ringen gewonnene neue Schrifterkenntnis, die geradezu den Charakter einer Bekehrungserfahrung annimmt. Auch die Datierung dieses Ereignisses ist wegen der biographischen Hinweise im Text vermeintlich unproblematisch: alles deutet auf die Zeit zwischen dem Frühjahr und dem Herbst des Jahres 1518. Selbst der Ort, an dem Luther seine reformatorische Entdeckung machte, könnte genannt werden: Sein Studierzimmer im Gartenturm des Wittenberger Klosters; von ihm leitet sich dann auch die Formel von Luthers „Turmerlebnis“ ab.<sup>13</sup> Doch alle diese Schlußfolgerungen sind von der Lutherforschung infrage gestellt worden.

Als erster hat der Dominikaner Heinrich Denifle im Jahre 1904 die Auswertung des großen Selbstzeugnisses Luthers durch die evangelische Lutherforschung einer schonungslosen Kritik unterzogen. „Die protestantischen Theologen sind bis heute weder über die Genesis von Luther's nachmaligem Abfall, noch über den Zeitpunkt derselben auch nur irgendwie in's Reine gekommen; was sie sämtlich darüber sagen, ist falsch oder verworren. Es mußte so kommen, aus dem einfachen Grund, weil sie Luther's späteren Aussagen Glauben schenken. Alles, was Luther je über sein früheres Leben gesagt, wird aneinander gereiht, ohne Spur von psychologischer Entwicklung. Diese Theologen gehen schon an die Lesung von Luther's Schriften mit fixen Ideen, die sie sich gebildet haben, oder die in ihnen gebildet wurden, Ideen, wie sie unter den

<sup>11</sup> WA 54, 186.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Eine sorgfältige Sammlung der Belege bei OTTO SCHEEL, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. II: Im Kloster, Tübingen <sup>3+4</sup>1930, 569f.

Protestanten gang und gäbe sind. Niemand arbeitet voraussetzungsvoller als die protestantischen Theologen. Würden sie je Luther's Schriften voraussetzungslos gelesen haben – wenn sie dieselben je einmal gelesen haben; denn viele von ihnen nehmen die Stellen nur aus den Lutherbiographien und aus Abhandlungen – so würden sie, einigen Verstand ihrerseits vorausgesetzt, zu demselben Resultat gelangt sein, wie ich.“<sup>14</sup>

In diesen polemischen Sätzen Denifles stecken zwei Grundsatzfragen zur Methode der Lutherforschung, die bis in die Gegenwart hinein die Diskussion um die Wende in Luthers Theologie bestimmen. Zum einen wird die Frage gestellt, ob man überhaupt von den späten Selbstzeugnissen Luthers ausgehen dürfe. Muß man nicht mit der Möglichkeit rechnen, daß Luther – ohne jede Nebenabsicht – seine eigene Entwicklung im Nachhinein interpretierend stilisierte, indem er das ihm kaum mehr bewußte allmähliche, mühevoll Heranreifen seiner neuen theologischen Anschauungen zu einem singulären Durchbruchserlebnis verdichtete? Wäre dem so, dann fiel der Erkenntniswert der Selbstzeugnisse fast ganz in sich zusammen und es müßte nach anderen, ganz unbeabsichtigten Hinweisen im Werk Luthers gesucht werden, die das Werden seiner reformatorischen Erkenntnis belegen könnten. Zum anderen stellt sich die Frage, ob es methodisch vertretbar sei, die Anfänge selbständigen theologischen Denkens bei dem jungen Luther durch eine bloß werkimmanente Interpretation zu ermitteln, ohne darauf zu achten, ob vergleichbare exegetische und systematische Einsichten nicht schon in der Luther vorgegebenen theologischen Tradition aufzufinden seien. Um es mit den Worten eines katholischen Lutherforschers unserer Tage zu sagen: Entdeckte Luther mit dem von ihm beschriebenen reformatorischen Grunderlebnis nur „etwas Urkatholisches neu“ – und zwar neu für sich? „Jedenfalls etwas, das nicht kirchentrennend zu sein braucht. Denn auch nach katholischer Lehre wird der Mensch nicht durch seine Werke gerechtfertigt, sondern indem er sich im von der Gnade gewirkten Glauben an Christus anschließt und Christus ihm seine Gerechtigkeit mitteilt.“<sup>15</sup>

Beide grundsätzlichen Anfragen zur Methode der Lutherforschung haben eine bis heute anhaltende Wirkung gehabt. So rückten auf der einen Seite die frühen exegetischen Arbeiten Luthers in den Vordergrund des Interesses; wesentliche Texte wurden neu erschlossen bzw. überhaupt erst entdeckt. Es ist ein bezeichnender Sachverhalt, daß Luthers Autograph der wichtigen Römerbrief-Vorlesung von 1515/1516, das als verschollen galt, erst nach der Jahrhundert-

---

<sup>14</sup> HEINRICH DENIFLE, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, in: Bernhard Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968 (= Wege der Forschung 123), 1f.

<sup>15</sup> ERWIN ISERLOH, Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß, Paderborn 1980, 28.

wende wieder aufgefunden wurde; es lag seit einer Lutherausstellung im Jahre 1846 unbemerkt im Schaukasten der Königlichen Bibliothek in Berlin! Auf einer wesentlich erweiterten Quellenbasis konnte die Lutherforschung nun auch die andere Aufgabe in Angriff nehmen, nämlich die Erhellung des Verhältnisses von Luthers Theologie in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen zur mittelalterlichen Theologie und deren vielfältigen Nebenströmungen von der Deutschen Mystik bis zum humanistischen Reformprogramm.<sup>16</sup>

In der Tat hatte die ältere Lutherforschung beide Aspekte vernachlässigt. Nimmt man zum Beispiel die bedeutende Luthermonographie des Erlanger Theologen Theodosius Harnack aus dem Jahre 1862 zur Hand, so findet man auf nur zehn Seiten des zweibändigen Werkes einige Erörterungen über das Verhältnis Luthers zur „Scholastik und Mystik“, und zur reformatorischen Wende heißt es: „Seitdem er zur evangelischen Erkenntnis gekommen, ist er sich ... in den wesentlichen und maßgebenden Anschauungen gleich geblieben ... Man unterscheide nur von seiner eigentlichen reformatorischen Wirksamkeit die Übergangszeit, von etwa 1509 bis zur Leipziger Disputation, von welcher Periode Luther selbst sagt, daß er da noch ‚viele und große Artikel demüthiglich zugelassen und eingeräumt‘, die er ‚hernacher für die höchsten Gotteslästerungen und Greuel gehalten und verdammet habe‘. Er arbeitet eben fort, jetzt und später; was er besitzt, ganz und gar besitzt, seitdem er es überhaupt hat, dessen wird er doch nur allmählig Herr.“<sup>17</sup> Das, was Luther nach Harnacks Auffassung schon seit etwa 1515 „besitzt“, ist ein „aus dem verborgenen Schatz der heiligen Schrift und in der Tiefe seiner Sündenerkenntnis und Glaubenserfahrung“ erschlossenes „Verständnis dessen, was es mit dem Zorne und dem Gesetze Gottes, was es mit der Gnade und der Rechtfertigung des Sünders auf sich habe ... welches ihm auch die überlieferten Lehrelemente in ein neues Licht stellt und selbst in das scheinbar Widersprechende Einheit, Klarheit, Ordnung bringt.“<sup>18</sup> Auch für diese Deutung der Wende in Luthers Theologie gibt es ein schönes Selbstzeugnis des Reformators, auf das Harnack im gleichen Zusammenhang hinweist: „Meine Theologiam habe ich nicht gelernet auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer darnach forschen müssen; da haben mich meine Anfechtungen zu gebracht; denn die heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, ausser der Praktik und Anfechtungen ... Also habe ich den Pabst, die Universitäten und alle Gelehrten, und durch sie den Teufel mir am Halse kleben gehabt; die haben mich in die Bibel

<sup>16</sup> K.-H. ZUR MÜHLEN, *Zur Erforschung* (s. Anm. 1), 65-86.

<sup>17</sup> THEODOSIUS HARNACK, *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. I: Luthers theologische Grundanschauungen*, Erlangen 1862, 10f.; 45-55.

<sup>18</sup> A.a.O. 6.



gejagt, dass ich sie habe fleißig gelesen und damit ihren rechten Verstand endlich erlanget.“<sup>19</sup>

Harnacks werkimmanente Darstellung der Theologie Luthers und seine Deutung der reformatorischen Wende hält aufgrund ihrer hohen Qualität jeden Vergleich mit heutigen, nach denselben methodischen Prinzipien erarbeiteten Luthermonographien aus, und deshalb wurde an dieses Buch erinnert, das die wohl sorgfältigste theologische Selbstbegründung des lutherischen Konfessionalismus im 19. Jahrhundert genannt werden darf. Dennoch sind Arbeiten dieser Art gegen die seit Denifle immer wieder geäußerte Methodenkritik schutzlos. Die Lutherforschung muß gerade im Blick auf die Anfänge Luthers den spätmittelalterlichen Kontext seiner Theologie mit beachten und „die Frage stellen, wie und wann sich Luthers frühe Theologie von diesem Kontext abhebt und ihre eigenen Konturen gewinnt. Gelingt es durch die Konvergenz mehrerer Einzelergebnisse den Unterschied der frühen Theologie Luthers von der spätmittelalterlichen Theologie näher zu bestimmen, so dürfte es möglich sein, Zeitpunkt und Inhalt der reformatorischen Erkenntnis näher einzugrenzen und zu beschreiben und von daher auch die späten Selbstzeugnisse Luthers zu interpretieren, die als Rückblicke unvermeidlich abstrahierend argumentieren und ein Verständnis der reformatorischen Wende bieten, wie Luther es an einem späteren Zeitpunkt von seiner frühen Entwicklung hat.“<sup>20</sup>

## II

Die Lutherforschung hat gerade in den beiden letzten Jahrzehnten die beschriebene Aufgabe intensiv in Angriff genommen. Mehrere vorzügliche Forschungsberichte liegen hierzu vor. Hier seien lediglich einige wichtige Linien nachgezeichnet.<sup>21</sup>

Die neuere *katholische* Lutherforschung hat zumeist eine Spätdatierung der reformatorischen Wende vorgenommen. Seit dem Erscheinen des schulbildenden großen Werks von Joseph Lortz<sup>22</sup> unterscheidet man aber auch zwischen einem eher psychologisch zu deutenden frühen „Turmerlebnis“ des jungen Luther und einer zur Kirchenspaltung führenden reformatorischen Wende. Neu im „viel weiter greifenden Sinne des Reformatorisch-Häretischen“ sei nicht Luthers Exegese von Römer 1,17 gewesen, sondern seine Auffassung von der „Vernichtung der Willenskräfte des Menschen und der Statuierung des

<sup>19</sup> A.a.O. 11f.

<sup>20</sup> K.-H. ZUR MÖHLEN, *Zur Erforschung* (s. Anm. 1), 94f.

<sup>21</sup> Vgl. auch GOTTFRIED MARON, *Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen*, Göttingen 1982 (= Bensheimer Hefte 58).

<sup>22</sup> JOSEPH LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* (1939/40), I+II Freiburg (1939/40) <sup>2</sup>1941, <sup>6</sup>1982.

Menschen als Nur-Sünde“.<sup>23</sup> Durch diese Interpretation wird die reformatorische Wende in den Zusammenhang mit einer bestimmten anthropologischen Grundaussage gestellt, deren biblisch-theologische Legitimation in der Tat im interkonfessionellen Gespräch umstritten ist.<sup>24</sup> Die evangelische Position kann mit besonderer Deutlichkeit in Hans Joachim Iwands Arbeit über *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* (1941) erkannt werden: „Die Sünde ist für Luther eigentlich identisch mit dem vom Ich ergriffenen, fast möchten wir sagen: geraubten, an sich gerissenen Leben, eine den Menschen an sich bindende, ihn bewegende, mit ihm eins werdende Leidenschaft ... Es geht also bei dieser einzigartigen Erkenntnis ... um tausendmal mehr als um das Wissen von Fehlern und Übertretungen, um etwas total anderes als um psychologische Selbstbespiegelung – es geht um die Erkenntnis dessen, was der Mensch vor Gott ist, vor Gott allein.“<sup>25</sup> Da eine antipelagianische Radikalisierung des Sündenverständnisses bei Luther schon sehr früh aufzufinden ist<sup>26</sup>, die kirchenkritischen Konsequenzen dieser Radikalisierung aber erst während der Auseinandersetzung um das Bußsakrament greifbar werden, kann von hier aus gesehen die reformatorische Wende in Luthers Theologie sowohl sehr früh als auch recht spät angesetzt werden. Es kommt nur darauf an, ob man die Zuspitzung der Erbsündenlehre bereits als reformatorisch ‚neu‘ zu werten bereit ist oder erst die aus ihr abgeleiteten Kampfansagen gegen die Seelsorgepraxis der römischen Kirche. Wenn in diesem Zusammenhang zumal von katholischen Forschern eine extreme Spätdatierung bevorzugt wird, so dient diese meist *auch* der Absicht, Luthers Einbindung in die zeitgenössische Theologie und ihre Tradition hervorzuheben. Indem der „katholische“ Luther sichtbar gemacht wird, erscheint die Kirchentrennung weniger als eine unvermeidbare Scheidung aufgrund elementarer theologischer Differenzen, denn vielmehr als die Folge vieler unglücklicher Einzelentwicklungen und Kontroversen auf recht unterschiedlichen und zumeist das Wesentliche kaum berührenden Ebenen.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> J. LORTZ, *Die Reformation* (21941) I, 183.

<sup>24</sup> WILFRIED JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967. – GERHARD EBELING, *Lutherstudien II/1+2 Disputatio de Homine*, Tübingen 1977/1982. – EBERHARD JÜNGEL, *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*, München<sup>2</sup>1981 (= *Kaiser Traktate* 30), 69-87.

<sup>25</sup> HANS JOACHIM IWAND, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, München<sup>4</sup>1964, 42 (= *DERS.*, *Glaubensgerechtigkeit. Ges. Aufsätze II*, hg. v. Gerhard Sauter, München 1980 [TB 64], 80).

<sup>26</sup> LEIF GRANE, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517*, Kopenhagen 1962 (= *Acta Theologica Danica* 4). – *DERS.*, *Modus loquendi theologicus* (s. Anm. 3), 23-62. – Eine andere Position bei MATTHIAS KROEGER, *Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther*, Göttingen 1968 (= *FKDG* 20).

<sup>27</sup> Literaturhinweise bei G. MARON, *Das katholische Lutherbild* (s. Anm. 21), 42ff.



Auf der anderen Seite hat bei der Frühdatierung der reformatorischen Wende durch viele evangelische Lutherforscher wohl oft *auch* das Motiv eine Rolle gespielt, die geistige Unabhängigkeit Luthers, seine souveräne Distanzierung von der Tradition und die Einzigartigkeit seiner reformatorischen Erkenntnis zu unterstreichen. Dies wird man insbesondere für die Schule Karl Holls sagen dürfen, die bis in die 40er Jahre hinein das evangelische Lutherbild nahezu ausschließlich geprägt hat.<sup>28</sup> So beurteilte Emanuel Hirsch Luthers neue Auslegung von Römer 1,17 mit den Worten: „Kein christlicher Theologe vor ihm hat es gewagt, den Gottesbegriff, mit dem der Christ zu rechnen hat, ausschließlich nach der Gesinnung zu bestimmen, die uns in Christus entgegentritt. Immer haben fremdartige Elemente sich eingedrängt. Die Erkenntnis, daß Gott sich gebende, barmherzige Liebe ist, konnte nicht reinlich durchgeführt werden. Luther erst ist dazu imstande gewesen aus dem heraus, was ihm in jener Stunde klageworden war. Er sah in ihr, zum ersten Male in seinem Leben, Christus so, daß er ihm ein Spiegel des ganzen Willens des ganzen Gottes war.“<sup>29</sup>

Die kaum mehr überschaubare Fülle unterschiedlicher Antworten auf die Frage nach der reformatorischen Wende bei Luther schien in eine allgemeine Resignation der Lutherforscher zu diesem Thema auszumünden.<sup>30</sup> Doch 1958 erschien mit Ernst Bizers Buch *Fides ex auditu* eine thematisch streng umgrenzte neue Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, die ganz neue Impulse gab und „die Diskussion zu neuer, ungeahnter Lebhaftigkeit“ anfachte.<sup>31</sup> Dieses Buch hat die Lutherforschung in der unmittelbaren Folgezeit so intensiv geprägt, daß man geradezu von einem Forschungszeitraum vor und nach dem Erscheinen von Bizers *Fides ex auditu* sprechen kann.<sup>32</sup>

Bizer datierte gegen nahezu alle neueren evangelischen Lutherforscher – und somit implizite mit führenden katholischen Autoren – die reformatorische Wende auf das Jahr 1518, also in die Zeit *nach* der Veröffentlichung der 95 Thesen über den Ablass. Das große Selbstzeugnis Luthers von 1545 enthalte keinen Gedächtnisirrtum des alten Reformators, sondern es gebe die Entwick-

<sup>28</sup> JOHANNES WALLMANN, Karl Holl und seine Schule, in: ZThK 1978 (Beiheft 4) 1-33. – Eine Kurzübersicht bei B. LOHSE, Martin Luther (s. Anm. 7), 205-208.

<sup>29</sup> EMANUEL HIRSCH, *Initium theologiae Lutheri* (1920), wieder abgedruckt in: B. Lohse, *Der Durchbruch* (s. Anm. 14), 64-95; 93.

<sup>30</sup> OTTO H. PESCH, Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, *Fides ex auditu* (1966), wieder abgedruckt in: B. Lohse, *Der Durchbruch*, 445-505; 445f.

<sup>31</sup> A.a.O. 445.

<sup>32</sup> A.a.O. 447. – ERNST BIZER, *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen 1958 (<sup>2</sup>1961, <sup>3</sup>1966 [erw. Aufl.]).

lung und den sachlichen Gehalt der reformatorischen Wende richtig wieder. Bizer stützte seine These auf eine erneute Analyse der frühen Vorlesungen Luthers, die dieser in seinem Rückblick selber als Arbeiten genannt hat, die der Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes vorausgegangen seien. Nach Bizers Interpretation wird in den Vorlesungen der Jahre 1513 bis 1517 die Rechtfertigung des Sünders und die aus ihr folgende Gerechtigkeit vor Gott nicht in den Glauben verlegt, sondern in die aus dem Glauben hervorgehende *Demut*.<sup>33</sup> Die Demut sei für den jungen Luther als Demütigung und Anklage durch Gott zwar nicht Menschen-, sondern Gotteswerk und somit nicht mehr identisch mit der mittelalterlichen Mönchstugend der *humilitas*. Aber als eine dem Menschen immerhin zurechenbare eigene Qualität lasse sie ein vollreformatorisches *sola fide* nicht zu. Auch in den frühen Predigten sei die gleiche theologische Denkbewegung zu erkennen: „Wohl weiß Luther, daß Christus die Gerechtigkeit Gottes ist und daß sie darum außer uns, extra nos, ist; wohl weiß er, daß unsere Gerechtigkeit nur eine geglaubte Gerechtigkeit sein kann, weil sie nicht von uns geleistet werden kann und niemals sichtbare Gerechtigkeit wird. Aber daß Christus unsere Gerechtigkeit ist, scheint so verstanden werden zu müssen, daß *sein Weg unser Weg* ist. Daher steht neben der Forderung des Glaubens, ja als ihr eigentlicher Inhalt, die Forderung der Demut und der Selbstaufgabe; diese wird von Gott angerechnet und kann als *satisfactio* gelten“.<sup>34</sup>

Mit den Ablaßthesen von 1517 habe Luther erneut die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit gestellt; jetzt aber in der aus der Ablaßpraxis sich ergebenden speziellen Zuspitzung, ob es eine göttliche Strafgerechtigkeit gebe, eine *iustitia Dei, qua punit peccatores*. Als Quelle für die Ablaßdogmatik habe Luther im wesentlichen auf Thomas und Bonaventura, den Lombarden und Alexander von Hales zurückgegriffen.<sup>35</sup> Bei diesen Autoren habe Luther die Unterscheidung zwischen der einer jeden Sünde folgenden *Sündenschuld* vor Gott (der *culpa*) und der zeitlichen Sündenstrafe (der *poena*) vorgefunden. Die Schuld – so lautete die vorherrschende Lehre – wird durch das Bußsakrament beseitigt, wobei allerdings über die Funktion des absolvierenden Priesters keine einheitliche Meinung vertreten wurde. Zugleich aber verwandelt das Sakrament die an sich verwirkte ewige Strafe in eine zeitliche, die teils in diesem Leben, teils nach dem Tode abgebußt werden muß. Die wesentliche Voraussetzung für den gesamten Gedankengang ist die, daß Gott eine solche Genugtuung fordert und sie nicht sogleich mit dem Nachlaß der Schuld erläßt. Nach Bizers Interpretation stellen die Ablaßthesen von 1517 in ihrer theologischen

<sup>33</sup> E. BIZER, *Fides ex auditu*, 27-52. – KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, Art. „Demut V+VI“, in: TRE 8 (1981) 468-478 (Lit.).

<sup>34</sup> E. BIZER, *Fides ex auditu*, 49.

<sup>35</sup> A.a.O. 77.

Mitte die Frage nach dem Schriftbeweis für diese Vorstellung von der strafenden Gerechtigkeit Gottes, die auch dann Forderungen dem Menschen gegenüber aufrecht erhält (erhalten muß), wenn das Vergebungswort des Priesters im Sakrament der Buße vollmächtig gesprochen worden ist. Als Frage nach einem Schriftbeweis für eine Schullehre und für die Praxis der Kirche sind die 95 Thesen dann nicht als der reformatorische Öffentlichkeitsakt anzusehen, als den sich zumal im 19. Jahrhundert protestantischer Sinn nur zu gerne die Hammerschläge an der Schloßkirchentür zu Wittenberg ausmalte. So hat Bizer beiläufig die Entmythologisierung des Thesenanschlages mit vorbereitet, die dann nach 1962 in einer breiten wissenschaftlichen Diskussion im wesentlichen vollzogen worden ist.<sup>36</sup>

Doch wichtiger als die skizzierte Beurteilung der frühen Vorlesungen Luthers unter dem Gesichtspunkt der traditionellen Zuordnung von *humilitas* und *fides* und der Ablassthesen unter dem Aspekt des Schriftbeweises für die damals praktizierte Ablasstheologie ist die positive inhaltliche Beschreibung der reformatorischen Wende Luthers, die Bizer zur Diskussion gestellt hat. Die reformatorische Entdeckung Luthers bestehe darin, daß er das *Wort als Gnadenmittel* erfaßt habe: Das sakramental verstandene Evangeliumswort tut, was es sagt und sagt, was es tut. Dieses Verständnis des Predigtwortes als einer effektiven sakramentalen Heilsgabe finde sich zuerst in den Resolutionen zu den Ablassthesen aus dem Frühjahr 1518 und voll ausgebildet in den *Acta Augustana* vom Herbst 1518.<sup>37</sup> Hier begegne in aller Deutlichkeit die reformatorische Gleichung von Glauben und Gerechtigkeit. „Das Wort ist nicht mehr Andachtsmittel, sondern Gnadenmittel ... Nicht die virtus der Sakramente, nicht die innere Erfahrung oder die Reue, sondern schlicht das Evangelium, das Wort, ist das Mittel, wodurch das Gewissen das Zeugnis des Geistes empfängt ... Der Glaube hat einfach den Sinn, daß das Evangelium anerkannt werden muß ... Was Luther entdeckt hat, ist zunächst die Theologie des Wortes und *im Zusammenhang damit* die Bedeutung des Glaubens. Das Wort zeigt nicht einfach den Weg zur Gerechtigkeit und beschreibt diesen nicht nur, sondern es ist das Mittel, wodurch Gott den Menschen rechtfertigt, weil es den Glauben weckt.“<sup>38</sup> In der dritten Auflage von *Fides ex auditu* faßte Bizer seine Interpretation des großen Selbstzeugnisses noch einmal in die Sätze zusammen: „Iustitia

<sup>36</sup> Zusammenfassung und Wertung der Diskussion um den Thesenanschlag bei FRANZ LAU, Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten, in: LuJ 34 (1967) 11-59. – HEINRICH BORNKAMM, Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung, Berlin 1967.

<sup>37</sup> WA 2, 6ff. – GERHARD HENNIG, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation, Stuttgart 1966 (= AzTh II, 7).

<sup>38</sup> E. BIZER, *Fides ex auditu*, 146-149.

Dei passiva meint schlicht: ‚offenbarte‘, uns durch das Prophetenwort geschenkte Gerechtigkeit ... Glaube ist dann im strengen Sinn auf die Offenbarung einer *promissio* bezogen; er wird durch das Wort, und das heißt im Sinne Luthers ...: durch das gepredigte Wort gegeben. Eben das will aber der Ausdruck ‚Wort als Gnadenmittel‘ sagen.<sup>39</sup>

Die umfangreiche literarische Auseinandersetzung, die Bizers Deutung der reformatorischen Wende bei Luther ausgelöst hat, wurde zunächst von Otto Hermann Pesch, später von Bernhard Lohse aufgearbeitet und dokumentiert.<sup>40</sup> Aus dem Abstand von fünfundsiebenzig Jahren läßt sich heute sagen, daß Bizers zentrales theologisches Anliegen zwar nicht zum Allgemeingut der evangelischen Lutherforschung geworden ist, daß es aber auch keine stringente Widerlegung gefunden hat. Bizer ging es ja nicht primär um eine historische Interpretation des großen Selbstzeugnisses, und auch in der Frage der vorreformatorischen Demutstheologie hätte er einer umfassenderen theologiegeschichtlichen Analyse der mittelalterlichen Tradition niemals widersprochen. Die Frage, „was das Paradigma eines plötzlichen Wechsels einer noch mönchisch bestimmten Demutstheologie zu einer allein auf den Glauben bezogenen reformatorischen Worttheologie zum Verständnis der Genesis von Luthers Theologie wirklich leistet“<sup>41</sup>, wäre allerdings mit Oswald Bayer so zu beantworten: Der Wechsel von der Demutstheologie zur reformatorischen Worttheologie eröffnet ein völlig neues Glaubensverständnis und mit ihm einen neuen Ansatz christlichen Weltverhaltens, denn „erst im *deus pro nobis*, im mündlichen Zuspruch des Heils, werden Gott und Welt, Glaube und Liebe nicht radikal getrennt, um freilich gerade in der radikalen Trennung ineinanderzufallen, sondern unterschieden und einander sachlich nachgeordnet – wie es nach der Schlußthese des Freiheitstraktats geschieht.“<sup>42</sup>

<sup>39</sup> E. BIZER, *Fides ex auditu*, 31966, 181.

<sup>40</sup> S. Anm. 14 und 30. – Eine materialreiche Zusammenfassung mit eigenen Textanalysen bei J. ROGGE, *Der junge Luther* (s. Anm. 1), 42-51; 105-138.

<sup>41</sup> K.-H. ZUR MÜHLEN, *Zur Erforschung des „jungen Luther“* (s. Anm. 1), 96. – K.-H. zur Mühlen fügt seiner Anfrage an Bizer noch die Aufforderung hinzu, „ob man nicht mit der älteren Forschung wieder strenger nach der zentralen Funktion des Glaubens in der frühen Theologie Luthers fragen sollte, die kulminierend in einem neuen Verständnis der Gottesgerechtigkeit *sola fide* die reformatorische Worttheologie immer mehr – und namentlich seit 1517 in der Auseinandersetzung mit dem scholastischen Sakramentsverständnis – zur Folge hat“ (ebd.). U. E. sollte auch die nicht minder ‚klassische‘ Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium beim jungen Luther mit größerer Intensität berücksichtigt werden. Erinnerung sei an H. J. IWAND, *Glaubensgerechtigkeit* (s. Anm. 25), 49-82.

<sup>42</sup> OSWALD BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971 (= FKDG 24), 350. Vgl. ferner DERS., *Die reformatorische Wende in Luthers Theologie*, in: *ZThK* 66 (1969), 115-150; DERS., *Theologie*, Gütersloh 1994, 443-448.

## III

Im ersten Band seiner bedeutenden Luther-Biographie hat auch Martin Brecht die von Bizer vertretene Spätdatierung der reformatorischen Wende durch eigene, weiterführende Textanalysen bestätigt.<sup>43</sup> Brecht verweist u. a. auf einen Brief Luthers an Staupitz vom 30. Mai 1518, in dem Luther die Entwicklung seines Bußverständnisses schildert.<sup>44</sup> Luther sagt dort ausdrücklich, daß sich seine Bußauffassung *nach* Beginn des Ablassstreites noch einmal weiterentwickelt habe. „Hatte die Liebe zu Gott zunächst zum Bedauern über die Sünde geführt, so wurde dies jetzt nicht bloß als eine Änderung, sondern als eine völlige Umwandlung, als ein durch die Gnade und nicht durch den Menschen selbst bewirktes Versetztwerden auf die Seite Gottes begriffen. Die neue Entdeckung hängt also aufs engste mit Luthers Bußverständnis und dem Ablassstreit zusammen.“<sup>45</sup> Bei seiner Untersuchung der theologischen Entwicklung Luthers zwischen November 1517 und Mai 1518 hat Brecht dann insbesondere auf die siebte These der *Resolutionen zu den Ablassthesen* aufmerksam gemacht, die zwischen Februar und Mai 1518 entstanden sein dürfte.<sup>46</sup> In diesem Text ist eine höchst bemerkenswerte neue theologische Gedankenbewegung erkennbar, die Luthers reformatorische Entdeckung zumindest anzukündigen scheint. Nach Brecht liegt die neue Konzeption dann völlig klar und eindeutig in dem *Sermon von der doppelten Gerechtigkeit*<sup>47</sup> vor, der seinerseits auf eine Predigt Luthers vom Palmsonntag, dem 28. März 1518, über Philipper 2,5ff, zurückgreift.<sup>48</sup> Um dieses Datum herum wird man Luthers „Turmerlebnis“ anzusetzen haben.

Für den Weg Luthers vom Augustinereremitenmönch zum Reformator könnte man aufgrund der skizzierten Forschungsergebnisse mit wenigen Strichen etwa folgende Beschreibung geben: Luthers Eintritt in das Kloster stand unter dem Eindruck und Einfluß des Erlebnisses von Stotternheim, bei dem der junge Student die göttliche Instanz übermächtig als urteilende, lebensbedrohende Macht erfuhr. Alle religiösen Pflichten der strengen Klosterregel sollten dazu dienen, den himmlischen Weltenrichter gnädig und vergebungsbereit zu stimmen. Das Sandsteinrelief eines unbekanntes Meisters, das Christus auf

<sup>43</sup> MARTIN BRECHT, *Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart 1981, 173-230.

<sup>44</sup> A.a.O. 216 (WA 1, 526,1-9).

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> WA 1, 539,35-545,8.

<sup>47</sup> WA 2, 145-152.

<sup>48</sup> Zur Datierungsfrage vgl. SIEGHARD MÜHLMANN, *Sermo de duplici justitia*, in: Hans Ulrich Delius (Hg.), *Martin Luther, Studienausgabe I*, Berlin 1979, 219; M. BRECHT, *M. Luther*, 222.

dem Regenbogen sitzend darstellt, wie er mit dem Gerichtsschwert in Hand und Mund das Jüngste Gericht abhält, hat Luther auf seinem Weg zur Stadtkirche zu Wittenberg unzählige Male gesehen und als ein „erschreckliches Bild“, das eben nicht die Heilkraft des Leidens Christi, sondern einseitig den Gerichtsgedanken zum Ausdruck bringt, in Erinnerung behalten.<sup>49</sup> Alle Anfechtungen der Klosterzeit kulminierten in der Erfahrung, daß das Gewissen trotz aller Bußübungen ungetröstet blieb und die anklagenden Stimmen nicht verstummen wollten. Die Hoffnung auf Überwindung dieser existentiellen Notsituation war der innere Antrieb zur Beschäftigung Luthers mit der Theologie und insbesondere mit der Heiligen Schrift.<sup>50</sup>

In den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus hat Luther 1509/1510 sein damals gültiges Glaubensverständnis niedergeschrieben. Formal ist dieser Glaube Wissen und Erkenntnis, die durch Predigt und Unterricht weitergegeben werden, „wie man eine Kerze an der anderen anzündet oder wie man Wein aus einem vollen Gefäß in ein leeres füllt“. Inhaltlich ist dieser Glaube nach Hebräer 11,1 ein Ausharren in Demut und Geduld, „d. h. ein Hoffen auf das, was man nicht sieht. Die Hoffnung nämlich bewahrt, was der Glaube predigt und lehrt“. Quelle des Glaubens, der das Ausharren ermöglicht (*fides facit subsistere*), ist Christus, denn auf sein Wort geht alle Glaubenslehre und Glaubensverkündigung zurück. So entsteht eine lineare Ordnung des Glaubensvollzugs: Am Anfang steht das Wort Christi, dann werden seine Boten ausgesandt, es wird gepredigt, die Predigt wird äußerlich gehört, der innere Sinn der Predigt wird verstanden, ihm wird zugestimmt, Christus wird angerufen, der Anrufende wird geheilt.<sup>51</sup> Diese Heilung kann aber nach dem zuvor Gesagten nichts anderes sein als die Befähigung, in der Anfechtung hoffend auszuharren. Unanfechtbarer Trost und verbindliche Heilsgewißheit sind mit diesem Glaubensverständnis noch nicht gegeben.

Während seines Theologiestudiums wurde Luther gründlich in die Schulauseinandersetzungen zwischen der sogenannten *via moderna* und der älteren

<sup>49</sup> GERHARD BOTT (Hg.), Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers, Frankfurt/Main 1983, 129 (Bernhard Lohse).

<sup>50</sup> M. BRECHT, M. Luther, 1,88-96. „Will man Person und Werk Luthers verstehen, so ist es wichtig, daß man auf die Zusammenhänge achtet: Der Mönch Luther brachte die Fragen, die ihn umtrieben, an die Schrift heran in Erwartung einer Antwort. Dieses Hören zeitigte neue Erkenntnisse und Einsichten. Damit veränderte sich die theologische Theorie, und dies hatte gleichzeitig Konsequenzen für die Situationsbestimmung des Menschen, konkret gesagt: des angefochtenen Mönchs. Auf diese Weise kam etwas Neues in Gang.“ (96).

<sup>51</sup> „Unde pulchre ponit ordinem apostolus. Fides i. e. assensus fit ex auditu i. e. apprehensione (perceptione) significationis seu sensus verborum. Qui est interior auditus. Et ipse per verbum Christi i. e. praedicationem Christi qui est auditus exterior de Christo. Verbum autem Christi ex praedicante, praedicans ex missione. Et quod primo loco ponendum erat: Invocatio fit de fide. Unde per contrarium est iste ordo: mittitur, praedicatur, auditur exterius, intelligitur praedicationis sensus interius, assentitur, invocatur, salvatur etc.“ (WA 9, 92,28-36).



scholastischen Theologie eingeführt. Bald stand er mit einigen seiner Lehrer entschieden im Lager der Kritiker am aristotelisch geprägten Realismus der thomistischen Schule. Doch es spricht vieles dafür, daß diese Parteinahme im Schulstreit nicht so sehr positiv zur Heranbildung des reformatorischen Neuansatzes beigetragen hat, sondern eher einer negativen Abgrenzung von anderen möglichen theologischen Denkwegen diente. Ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluß findet diese Auseinandersetzung mit den Disputationsthesen *Contra scholasticam theologiam* vom September 1517, von denen mit Leif Grane gesagt werden kann: „Es ist völlig sinnlos, eine Beurteilung der Disputation gegen die scholastische Theologie von irgendeiner Definition des ‚Reformato- rischen‘ aus zu versuchen, wenn man darunter einen bestimmten dogmatischen Inhalt versteht, von dem man behauptet, er sei ‚das Eigentliche‘ bei Luther. Was Luther mit seinen Thesen wollte, ist völlig klar ... Die Thesen sollen einige notwendige Abgrenzungen vornehmen, einen falschen Weg aufweisen und sich von ihm distanzieren, einem Weg, der nicht zu einem Evangelium führen kann.“<sup>52</sup> Der zu einer Lösung der Gewißheitsproblematik führende Neuanatz ging aus Luthers Schriftstudium hervor. Wie Gerhard Ebeling bereits 1951 gezeigt hat, ist es vor allem die christologische Interpretation der Psalmen gewesen, die Luthers Hermeneutik und Schriftauslegung früh auf selbständige Wege führte.<sup>53</sup> In den Vorlesungen der Jahre 1513 bis 1516 – vor allem in der Römerbrief-Vorlesung – wird die christologische Interpretation ausgeweitet und auch auf die Gerechtigkeit Gottes *extra nos in Christo* ausgedehnt; die Frage nach der Zuordnung von Gesetz und Evangelium erhält besonderes, ja das entscheidende Gewicht.<sup>54</sup>

Die Thesenreihe über den Ablass vom 31. Oktober 1517 war jedoch ganz wesentlich durch seelsorgerisch-praktische Erfahrungen und Beobachtungen veranlaßt worden. Implizit stellte Luther hier die Frage nach dem Schriftbeweis für die dem Bußsakrament als Appendix zugefügte kirchliche Ablasslehre. Jedenfalls verrät keine der 95 Thesen, daß Luther zu diesem Zeitpunkt bereits eine Antwort auf das ihn seit Jahren bedrängende Problem der Gewissensgewißheit gefunden hätte. Aber in den wenige Monate später niedergeschriebenen *Resolutionen zu den Ablassthesen* klingt ein ganz neuer Ton an. Luther beschreibt die Rechtfertigung des Sünders als einen Prozeß, der den gedemütigten und zerknirschten Menschen an das autoritativ gesprochene Absolutionswort des Priesters heranführt und ihm in diesem Wort den Gewissensfrieden schenkt – ohne jede Vorleistung oder nachfolgende Bedingung. Der Beichten-

<sup>52</sup> L. GRANE, *Modus loquendi theologicus* (s. Anm. 3), 135.

<sup>53</sup> S. Anm. 6. – SIEGFRIED RAEDER, *Grammatica Theologica. Studien zu Luthers Operationes in Psalmos*, Tübingen 1977 (= BHTh 51).

<sup>54</sup> WA 56, 334-388. – Vgl. die Einzelhinweise bei J. ROGGE, *Der junge Luther* (s. Anm. 1), 119-129, insbesondere 126f.

de müsse sich nur mit Eifer davor hüten, an der Gewißheit der Sündenvergebung zu zweifeln, die ihm vom Priester im Namen Christi zugesagt wird. Die Gewißheit der Vergabung gründet allein im Wort Christi, der nicht lügen kann. „Der Glaube an dieses Wort wird den Frieden des Gewissens schaffen ... Du wirst nämlich so viel Frieden haben, wie viel du dem Wort der Zusage glaubst.“<sup>55</sup> Auf diese Aussage folgt sodann die entscheidende christologische Begründung: „Pax enim nostra Christus est, sed in fide“. Wer diesem Wort nicht glaubt, wird niemals Ruhe finden, auch wenn er vom Papst selber vieltausendmal Absolution empfinde. „So werden wir durch den Glauben gerechtfertigt und durch den Glauben finden wir Frieden, nicht durch Werke noch durch Bußleistungen oder Beichten“.<sup>56</sup>

Der völlig neue, sichere Ton solcher Sätze verrät, daß Luther jetzt eine Antwort auf die Frage gefunden hat, die ihn seit seinem Eintritt in das Kloster umtrieb. Eine Antwort auf die Frage, wie der unter seiner Sündenschuld leidende, im Gewissen zutiefst beunruhigte Mensch Vergabungsgewißheit erlangen könne. Die reformatorische Wende in Luthers Theologie besteht in der Entdeckung, daß Gott uns in Christus seine Gerechtigkeit schenkt, im Wort der gepredigten Absolution die Vergabung bedingungslos zusagt und durch die Annahme dieses Wortes aus der *confusio conscientiae* den Frieden des Herzens werden läßt. Das vom Priester in Christi Auftrag gesprochene deklaratorische<sup>57</sup> Vergabungswort steht als *verbum externum* souverän über allen subjektiven inneren Anfechtungserfahrungen. Gewißheit des Glaubens ist Gewißheit aus dem Wort, nicht Gewißheit aus dem Tun oder der Erfahrung. Das Gesetz fordert das Handeln; das Evangeliumswort ermöglicht das zustimmende Hören.

Luther war sich bewußt, daß er mit seiner neuen Erklärung des Rechtfertigungsgeschehens die kirchliche Tradition herausforderte. So heißt es im Schlußsatz der *Resolutio* zur siebten These: „Ich warte mit Spannung darauf,

<sup>55</sup> „Tantum enim habebis pacis, quantum credideris verbo promittentis: quodcunque solveris &c. Pax enim nostra Christus est, sed in fide. Quod si quis huic verbo non credit, etiam si milies milies absolvatur a Papa ipso et toti mundo confiteatur, nunquam erit quietus“ (WA 1, 541,7-11).

<sup>56</sup> „Igitur fide iustificamur, fide et pacificamur, non operibus neque poenitentis aut confessionibus“ (WA 1, 544,7-8).

<sup>57</sup> „Non ergo prius solvit Petrus quam Christus, sed *declarat* et ostendit solutionem. Cui qui crediderit cum fiducia, vere obtinuit pacem et remissionem apud deum (id est, certus fit se esse absolutum) non rei sed fidei certitudine propter infallibilem misericorditer promittentis sermonem“ (WA 1,542,14-18). – „Cum sit impossibile sacramentum conferri salubriter nisi iam credentibus et iustis et dignis (Oportet enim accedentem credere, deinde non sacramentum sed fides sacramenti iustificat): ideo quicquid blatterent opiniosi sophistae, verisimilius est, quod sacerdos novae legis *declarat* duntaxat et approbat solutionem dei (id est ostendit) et hac ostensione et iudicio suo quietat conscientiam peccatoris, qui eius iudicio tenetur credere et pacem habere“ (WA 1,544,39-545,4; Hervorhebungen vom Vf.).



wie die Verteidiger des katholischen Glaubens die Schlüsselgewalt anders als ich erklären wollen, ohne daß sie in häretische Verzerrungen verfallen“.<sup>58</sup> Dennoch konnte im Frühjahr 1518 niemand ahnen, wie viel und wie tiefreichenden Widerspruch Luthers Entdeckung der christologisch begründeten Freiheit des Vergebungswortes auslösen sollte. Im *Sermon von der doppelten Gerechtigkeit* hat Luther die alles bestimmende christologische Mitte seines neuen Wort- und Glaubensverständnisses in die eindrucksvollen Worte gefaßt: „So wird durch den Glauben an Christus die Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit, und alles, was sein ist, ja er selbst, wird unser“.<sup>59</sup> Die kühne theologische Grundsatzklärung reformatorischer Theologie im Freiheitstraktat von 1520 kündigt sich an.<sup>60</sup> Erst die leidvollen Erfahrungen der kommenden Jahre und Jahrhunderte sollten zu Tage bringen, warum eine gesetzlich denkende und handelnde Christenheit dieses von Christus herkommende freie Vergebungswort mit seinen Auswirkungen auf das Leben der Glaubenden nicht erfassen, ja nicht ertragen kann.

### Literaturnachtrag

BERNHARD LOHSE (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, Stuttgart 1988 (VIEG 25). – LENNART PINOMAA, *Noch einmal: Der reformatorische Durchbruch Luthers*, in: *Luther* 61 (1990) 77-80. – MARTIN BRECHT, *Art. „Luther, Martin (1483-1546). I. Leben“*, in: *TRE* 21 (1991) 513-530; bes. 516f.; 526 (Lit.). – KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, *Art. „Luther, Martin (1483-1546). II. Theologie“*, in: *TRE* 21 (1991) 530-567; bes. 531-533; 562 (Lit.).

<sup>58</sup> „Et expecto hos Catholicae fidei defensores, quomodo sine pravitate haeretica aliter possint exponere clavium virtutem“ (WA 1, 545,7f).

<sup>59</sup> „Igitur per fidem in Christum fit iustitia Christi nostra iustitia, et omnia, quae sunt ipsius, immo ipsemet, noster fit“ (WA 2, 146,8f).

<sup>60</sup> E. JÜNGEL, *Zur Freiheit eines Christenmenschen* (s. Anm. 24), 55.

## Forma Christianismi

Die theologische Bewertung eines kleinen katechetischen Lehrstücks durch  
Luther und Erasmus von Rotterdam

James K. Cameron zum 65. Geburtstag

### 1. Das Problem

Erasmus von Rotterdam hat seine *Diatribē*<sup>1</sup> für einen weiten Leserkreis bestimmt. Der *lector imperitior* soll angesprochen werden, also nicht in erster Linie der Theologe, sondern vor allem der Laie, denn – so betont Erasmus – *crassulis scribimus crassuli* (IIa 13; W 32, 1). Schon durch eine klare und überschaubare Disposition des Werkes will Erasmus diesem Leser und seinen Verstehensmöglichkeiten entgegenkommen. So folgt auf eine zweiteilige Einleitung erst im Hauptteil die ausführliche *Diatribē sive collatio*, in der Erasmus zunächst jene Bibelstellen behandelt, die für, danach jene, die gegen den freien Willen sprechen. Durch den Widerstreit von Schriftstellen und Beweisen soll die Wahrheit einsichtiger gemacht werden (*hac collisione scripturarum et argumentorum fiat evidentior veritas*; Ia 3; W 3, 5f). Angesichts der bei diesem Arbeitsgang aufgedeckten Vielfalt der biblischen Stimmen – die doch allesamt als Mitteilungen des *einen* Heiligen Geistes gehört sein wollen – stehen Autor und Leser dann vor einem hermeneutischen Problem, das Erasmus in die Worte faßt: *Quoniam autem spiritus sanctus, quo auctore prodita sunt haec, non potest pugnare secum, cogimur velimus nolimus aliquam sententiae moderationem quaerere* (IV 1; W 77, 5-7). Erasmus will bei der Behandlung aller dieser Fragen den Disputator hervorkehren, er will nicht richten und entscheiden, sondern nur prüfen (Ia 6; W 5, 10f.); ihm geht es um den Vergleich, nicht um den Streit (Ib 9; W 18, 12). Das gesuchte „maßvolle Urteil“ (*moderatio sententiae*) wird

<sup>1</sup> Außer den üblichen Abkürzungen für die Editionen der Werke des Erasmus werden hier folgende Sigel verwendet: W = JOHANNES v. WALTER (Hg.), *De Libero Arbitrio Sive Collatio per Desiderium Erasmus Roterodamum*, Leipzig 1910 (QGP 8); Lc = Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in acht Bänden. Lateinisch und Deutsch, hg. v. WERNER WELZIG, Bd. 4 (übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von WINFRIED LESOWSKY), Darmstadt 1969. – Zu den anderen Erasmus-Ausgaben und generell zur Erasmus-Bibliographie sei verwiesen auf CORNELIS AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*, München 1986, 177-194; DERS., Art. „Erasmus, Desiderius“, in: TRE 10 (1982), 1-18 (Lit.).

dann im Schlußabschnitt des Werkes vorgetragen. Erasmus meint, nun zur Genüge aufgezeigt zu haben, „daß der Beschaffenheit unseres Problems wegen ein unnötig tiefes Eindringen, zumal vor ungeschulten Lesern (*praesertim apud idiotas*), der Frömmigkeit nicht dienlich“ sein könne. Diese Ansicht werde durch mehr und einleuchtendere Schriftstellen gestützt als die entgegengesetzte. Wo die Heilige Schrift dunkel oder bei oberflächlicherer Betrachtung sogar sich selbst widersprechend erscheine, da müsse man notgedrungen (*velimus nolimus*) vom buchstäblichen Wortsinne abgehen und durch Interpretation zu einem gemäßigten Urteil kommen (*interpretatione moderandam esse sententiam*; IV 17; W 91, 4-12). Noch einmal versichert Erasmus, daß er nicht die Rolle eines Richters übernommen habe, sondern die eines Disputators. Er sei jedoch mit jener Gewissenhaftigkeit vorgegangen, die man einst von den Geschworenen gefordert habe, die in einem Gerichtsprozeß über Leben und Tod entscheiden mußten (*me in disputando eam servasse religionem, quae olim in causis capitalibus a iuratis iudicibus exigebatur*, IV 17; W 91, 26-29). Das Werk endet dann mit der berühmten Konklusionsformel: *CONTULI, penes alios esto iudicium* (IV 17; W 92, 8).

Der rhetorische Charakter des gesamten Textes ist evident; er wurde in der neueren Erasmus-Forschung wiederholt beschrieben.<sup>2</sup> Erasmus folgt mit seiner *Diatribae sive collatio* einer aus der Aristotelischen Rhetorik hervorgegangenen philosophisch-literarischen Gattung, deren Formprinzipien für sein eigenes Werk nicht bloß ornamental, sondern wesensbestimmend sind. „While it could signify a discourse, ethical treatise, or lecture, an occasion for dwelling on a subject as in Aristotelian rhetoric, specifically a *διατριβή* was a classical mode of philosophical disputation, one with a tradition of literary adaptation. It was this precise meaning which Erasmus indicated with the Greek title.“<sup>3</sup> Solche Einsichten in die von Erasmus bewußt gestaltete formale Struktur seiner Schrift über die Willensfreiheit sind für die Interpretation des Werkes von großer Bedeutung. Sie verbieten es, die theologischen Einzelaussagen dieses Textes ohne Berücksichtigung ihrer jeweiligen rhetorischen Prägung zu lesen und zu deuten. Textimmanente semantische Relationen und Gliederungssignale müssen durch eine entsprechende Textanalyse<sup>4</sup> sichtbar gemacht werden und sind dann bei der Interpretation zu berücksichtigen.

<sup>2</sup> MARJORIE O'ROURKE BOYLE, *Rhetoric and Reform. Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Mass./London 1983; GÜNTER BADER, *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*, Tübingen 1985; JAMES D. TRACY, *Two Erasmusses, Two Luthers: Erasmus' Strategy in Defense of De Libero Arbitrio*, in: ARG 78 (1987) 37-59.

<sup>3</sup> MARJORIE O'ROURKE BOYLE, *Erasmus and the „Modern“ Question: Was He Semi-Pelagian?*, in: ARG 75 (1984) 59-77; 60.

<sup>4</sup> ALEX STOCK, *Umgang mit theologischen Texten. Methoden – Analysen – Vorschläge*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1974.

Unter dem hiermit skizzierten Interpretationsaspekt wenden wir uns der zweiteiligen *Einleitung* der *Diatriben* zu. Sie enthält ein bisher nicht zureichend beachtetes kleines Textstück (Ia 8; W 6, 11-22), auf das bei der Auslegung und theologischen Deutung besondere analytische Sorgfalt angewendet werden sollte. Denn bei dieser Passage im Werk des Erasmus handelt es sich um jene Sätze, die den höchsten, fast atemlosen Zorn Luthers herausgefordert haben (WA 18, 609-615). Eine bloß inhaltsbezogene Analyse der theologischen Einzelaussagen dieses Textstückes vermag allein nicht zu erklären, warum es bei Luther zu dieser überaus heftigen Reaktion gekommen ist. Die reiche Literatur zum Streit zwischen Luther und Erasmus bietet hier bislang keine überzeugende Erklärung an. So ist es durchaus charakteristisch für die Forschungslage, daß man das kleine Textstück entweder beiläufig übergang<sup>5</sup> oder zu einem bloß psychologischen Moment der Deutung Zuflucht nahm. Damit begnügte sich etwa der sonst so souveräne Kenner der Kontroverse Karl Zickendraht, indem er die schwache Erklärung anbot, Luther habe sich an dieser Stelle „von den über seinen Gegner umlaufenden Verleumdungen zur Unbilligkeit fortreißen lassen“.<sup>6</sup> Träfe dies zu, dann wäre eine der bedeutsamsten und tiefgreifendsten Auseinandersetzungen über die spezifische Differenz zwischen humanistischer und reformatorischer Theologie durch einen bloßen Zufall ausgelöst worden! Mit der nachfolgenden kleinen Studie, die von den formalen Eigentümlichkeiten des Textes ausgeht, hoffe ich zeigen zu können, daß es sich anders verhält – und warum es sich anders verhält.

## 2. Der Text

Die Zweiteilung der *Einleitung* der *Diatriben* hat schon der aufmerksame Leser Martin Luther klar erkannt. Er bezeichnet die erste der beiden Einleitungen (Ia 1-Ia 11; W 1, 4-11, 21) als *praefatio*, die zweite (Ib 1-Ib 10; W 11, 22-19, 10) als *prooemium* (WA 18, 638, 12.18). Von der *praefatio* sagt Luther, sie umfasse fast schon die ganze Sache (*ferme totam causam*), und er fügt hinzu: *magis pene quam corpus libelli* (WA 18, 638, 13). In der Literatur zur *Diatriben* ist wiederholt versucht worden, für beide Einleitungen summierende und zugleich qualifizierende Inhaltsangaben zu formulieren. Hier seien nur zwei Beispiele ange-

<sup>5</sup> Hier nur wenige Beispiele: OSKAR J. MEHL, Erasmus' Streitschrift gegen Luther: *Hyperaspistes*, in: ZRGG 12 (1960) 137-147; 142; JEAN BOISSET, *Le Christianisme d'Érasme dans la Diatribe sur le libre arbitre*, in: *Colloquia Erasmi Turonensia II*, Paris 1972, 657-666; 660; GEORGES CHANTRAINE, *Érasme et Luther libre et serf arbitre. Étude historique et théologique*, Paris 1981, 137f.; 162f.

<sup>6</sup> KARL ZICKENDRAHT, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, Leipzig 1909, 66 (vgl. auch 29).

führt: Otto Schumacher nennt das Thema der ersten Einleitung „Wahrheit im Verhältnis zum erkennenden und handelnden Subjekt“; das der zweiten „die Frage nach einem objektiven Kriterium der Wahrheit“.<sup>7</sup> Cornelis Augustijn sieht in den beiden Einleitungen folgende Fragen behandelt: (1.) „Ist es sinnvoll, ein so tiefgehendes Problem aufzugreifen?“ (2.) „Wie kann man zu einer Antwort kommen, wenn Luther nur die Heilige Schrift als Norm anerkennen, aber bei deren Auslegung anderen nicht zuhören will?“<sup>8</sup>

Derartige auf den Inhalt bezogene Kurzbeschreibungen der beiden Einleitungen zur *Diatribē* können im Grunde nur der Information eines Lesers der Sekundärliteratur dienen; zur Interpretation des Textganzen tragen sie wenig aus. Berücksichtigt man jedoch den rhetorischen Charakter der *Diatribē*, dann wird folgendes deutlich: *Praefatio* und *prooemium* geben dem Autor Gelegenheit, vor der eigentlichen Behandlung des Themas mit einer gewissen subjektiven Unbefangenheit das zu sagen, was den Sachverhalt auszeichnet. Dabei ist die Zweiteilung einer derartigen Einleitung (*exordium*) durchaus traditionell. Auf das „normale *exordium*“, das in die Thematik einführt (*principium*, hier die *praefatio*), folgt das „besondere *exordium*“, dessen Aufgabe es ist, „die Sympathie des Richters (oder im weiteren Sinn: des Publikums) für den (parteimäßig vertretenen) Redegegenstand zu gewinnen“. Solche proömialen Bemerkungen dürfen periphrastisch sein, und sie sind ein „insinuatorisches Mittel der Erregung des Informationsbedürfnisses und der Aufmerksamkeit“.<sup>9</sup> Keinesfalls enthalten sie bereits abschließende Urteile. Sie wollen die später folgende Verhandlung – wie im römischen Gerichtsverfahren – nicht vorwegnehmen, sondern sollen sie als *exordium* in Gang setzen. Der Richter wird sich nach Anhören dieser Einleitung auf das argumentative Für und Wider der Verhandlung konzentrieren, und er ist bei seinem abschließenden Urteilsspruch nicht an diese im *prooemium* geäußerte Sicht der Dinge gebunden.

Überträgt man dieses forensisch-rhetorische Modell auf die *Diatribē* des Erasmus, so wird verständlich, warum der Autor dieses Werkes ausdrücklich auf ein eigenes apodiktisches Schlußurteil verzichtet. Erasmus trägt das Material in der diskursiven Hauptverhandlung der *collatio* zusammen; anderen – den Lesern – überläßt er schließlich das Urteil. Im *prooemium* hingegen darf der Autor das Interesse seines Publikums wecken, indem er eigene Ansichten vorträgt. Derartige exordiale Bemerkungen nehmen das *iudicium* aber noch nicht vorweg. Diese formale Eigentümlichkeit im Aufbau der *Diatribē* wird auch durch den oft zitierten – und meist als „Definition“ mißverstandenen –

<sup>7</sup> Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen. Verdeutscht v. OTTO SCHUMACHER, Göttingen 1956, 7.

<sup>8</sup> C. AUGUSTIJN, Erasmus von Rotterdam (s. Anm. 1), 123.

<sup>9</sup> HEINRICH LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960, 156 (vgl. insgesamt 150-163).

Schlußsatz des Einleitungsteiles bestätigt. Er lautet: *Porro hoc loco liberum arbitrium sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere* (Ib 10; W 19, 7-10). Marjorie O'Rourke Boyle hat überzeugend nachweisen können, daß dieser Satz nicht im voraus – also schon vor dem dialogischen Arbeitsgang des *conferre* – eine theologisch verbindliche „Definition“ aussprechen will, mit deren Hilfe dann die biblischen Texte zu beleuchten wären. „Erasmus' statement was no definition in the sense of a standard by which he would adjudicate the pericopes he was about to examine. It was simply a premise, a supposition, a conversational opener ... for that exercise of comparison ... It was rather a Socratic premise which would be inductively enlarged, clarified, and even altered in the very process of comparison.“<sup>10</sup> Der zitierte Schlußsatz des Einleitungsteiles der *Diatriben* kann bei der Interpretation des gesamten Werkes nicht dazu verwendet werden, die vermeintliche semi-pelagianische Tendenz des Erasmus zu belegen. Der Satz ist „Sokratische Prämisse“, nicht These oder gar eine die eigene Meinung des Autors abschließend und verbindlich aussprechende Definition. Die rhetorische Gattung des *prooemium* erlaubt es dem Autor, vor der eigentlichen Verhandlung eine unvoreingenommene Ansicht, im besten Sinne von „Vor-Urteil“<sup>11</sup>, auszusprechen, die den Dialog über die Sache hilfreich in Gang setzt. Erasmus bringt dies auch durch die offene, elliptische Einleitung des Satzes zum Ausdruck: *Porro ... hoc loco sentimus* (Ib 10; W 19, 7f). Jedes dieser Worte signalisiert Offenheit zum Diskurs hin; eine These oder „Definition“ hätte Erasmus mit anderen stilistischen Mitteln in den Argumentationsgang eingebracht – gerade dies zeigt das Textstück, dem unser Hauptaugenmerk gilt.

Ziemlich genau in der Mitte der ersten der beiden Einleitungen zur *Diatriben* steht ein auffälliges kleines Textstück, in dem Erasmus uneingeschränkt thetisch, affirmativ und urteilend spricht. Es handelt sich um den Abschnitt Ia 8. Mit unüberschbarer Deutlichkeit bezeichnet Erasmus einen Teil dieser Sätze als ein eigenes Urteil, das er durch sein Schriftstudium gewonnen habe: *Ergo meo quidem iudicio, quod ad liberum arbitrium attinet, quae didicimus e sacris litteris* (Ia 8; W 6, 10f). Auf diese Präsentationsformel folgt die zentrale Sachaussage (W 6, 11-22), dann wird die Affirmation noch einmal wiederholt: *haec, inquam, tenere meo iudicio satis erat ad Christianam pietatem* (Ia 8; W 6, 22f). Durch die rhetorische Figur der Inklusion (zweimaliges *meo iudicio*; W 6, 10.22) sind die dazwischen liegenden Sätze als eine in sich geschlossene besondere Einheit kenntlich gemacht. Weitaus energischer als bei der vermeintlichen „Definition“ zur Willens-Thematik nutzt Erasmus an dieser Stelle die Mög-

<sup>10</sup> M. O'ROURKE BOYLE, Erasmus and the „Modern“ Question (s. Anm. 3), 64-66.

<sup>11</sup> Über Sinn und Funktion des „Vor-Urteils“ vgl. HANS-GEORG GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 41975, 250-275.



lichkeit, im *exordium* die Aufmerksamkeit des Lesers durch freimütige Äußerung einer persönlichen Überzeugung zu wecken. Nach den Regeln der Rhetorik wird durch diese Sätze die nachfolgende Hauptuntersuchung nicht überflüssig. Das überraschende Aufdecken der eigenen Parteilichkeit ist vielmehr ein rhetorisch-psychologischer Kunstgriff, mit dessen Hilfe die Anteilnahme, ja die Spannung des Lesers herausgefordert werden soll. Die Einsicht in die rhetorische Funktion des kurzen Textabschnittes im Ganzen der *Diatribē* unterstreicht nun aber auch zugleich, daß wir es hier mit einer für Erasmus außerordentlich wichtigen – auf ein eigenes Urteil gegründeten – Aussage zu tun haben. Die Bemerkung, dieses Urteil sei durch das Studium der Heiligen Schrift zustande gekommen, gibt den Sätzen im Dialog mit Luther von Erasmus aus gesehen besonderes zusätzliches Gewicht.<sup>12</sup>

Das durch rhetorische Gestaltungsmittel so deutlich hervorgehobene Textstück Ia 8 der *Diatribē* ist in sich selber höchst auffällig geformt: Vier jeweils mit *si* eingeleitete Kurzbeschreibungen religiöser bzw. allgemein-menschlicher Grundbefindlichkeiten werden durch einen oder mehrere *ut*-Sätze gedeutet, ja geradezu mit einer Antwort versehen. Das *si-ut*-Schema signalisiert eine dialogische Korrespondenz der einzelnen Aussageeinheiten. Zwei weitere, wiederum parallel zueinander angeordnete Textstücke wiederholen das gleiche, an Frage und Antwort erinnernde Formprinzip. Innerhalb des Textganzen gibt es mehrere Parallelismen und Chiasmen, Entsprechungen und Verschränkungen. So werden etwa die letzten beiden Aussageeinheiten ganz deutlich von zwei Gottesprädikaten her bestimmt; sie geben Auskunft, was der Mensch *a deo natura iusto* und *a deo natura clementissimo* zu gewärtigen habe (W 6, 20.22).

Die Beobachtungen zur Form des Textes legen die Vermutung nahe, daß Erasmus an dieser Stelle mit bereits vorgeprägtem Material arbeitet, daß er also zumindest auszugsweise zitiert. Ein schon von Johannes von Walter bemerkter Konstruktionsbruch in der Rahmung des Textstückes (vgl. W 6 Anm. 5) macht zusätzlich darauf aufmerksam, daß innerhalb des Rahmens eine eigenständige Überlieferung zu Wort kommt, die sich mit ihrem eigenen Sprachduktus nicht ohne weiteres der hinzugesetzten Rahmung fügen wollte. – Man kann den Text nach den in ihm enthaltenen Gliederungssignalen in folgende Sinn-einheiten oder Sequenzen aufteilen:

*si in via pietatis sumus*  
*ut alacriter proficiamus ad meliora relictorum obliti*  
*si peccatis involuti*  
*ut totis viribus enitamur*  
*adeamus remedium paenitentiae ac*  
*domini misericordiam modis omnibus ambiamus*

<sup>12</sup> Der gesamte Abschnitt enthält allerdings nur eine Anspielung auf eine Schriftstelle: *proficiamus ... relictorum obliti* (nach Phil 3, 13).

*sine qua nec voluntas humana est efficax nec conatus*  
*si quid mali est*  
*nobis imputemus*  
*si quid boni*  
*totum ascribamus divinae benignitati*  
*cui debemus et hoc ipsum quod sumus*  
*quicquid nobis accidit in hac vita sive laetum sive triste*  
*ad nostram salutem ab illo credamus immitti*  
*nec ulli posse fieri iniuriam*  
*a deo natura iusto*  
*qua nobis videntur accidere indignis*  
*nemini desperandum esse veniam*  
*a deo natura clementissimo*

Unter theologisch-inhaltlichen Gesichtspunkten betrachtet handelt es sich bei dieser Beschreibung der *via pietatis* um eine Zusammenstellung von Aussagen, wie sie im Werk des Erasmus vor 1524 vielfach anzutreffen sind. Das *via*-Motiv begegnet unter den Bezeichnungen *via Christi*, *via virtutis*, *via pietatis*, *via perfectae vitae* oder *via ad beatitudinem*.<sup>13</sup> Schon an zwei Stellen des *Enchiridion* bringt Erasmus den Heilsweg durch derartige Kurzformeln zur Sprache: Einmal wird ein zweistufiger Tugendweg beschrieben (H 46, 22-24), an einer anderen Stelle werden drei Stationen aufgezählt, auf denen die trotz der Taufe verbleibenden Reste der Erbsünde (*ignorantia*, *caro* und *infirmetas*) zu überwinden seien (H 56, 16-30). Die Aussage, daß der Christ alles, was er hat, *deo auctori ferat acceptum*, wird im *Enchiridion* als erstes der *veri Christianismi paradoxa* bezeichnet (H 99, 14-17). Zusammenfassend kann von dem Heilsweg, den Erasmus mit immer neuen Formulierungen beschreibt, gesagt werden: „Am Beginn und Ende des Heilsweges ... ist der Mensch ausschließlich auf Gottes Gnade angewiesen, im Verlauf des Heilsweges aber ist Gottes Gnade die erste Ursache, der menschliche Wille jedoch die zweite (LB IX 1244 AB).“<sup>14</sup> Eine unserem Textstück in den Einzelformulierungen besonders nahe verwandte Aussage findet sich im Brief des Erasmus an Johann Slechta vom 1. November 1519, wo es heißt: *Porro philosophiae Christianae summa in hoc sita est, ut intelligamus omnem spem nostram in Deo positam esse, qui gratis nobis largitur omnia per Filium suum Iesum. Huius morte nos esse redemptos, in huius corpus nos insitos esse per baptismum, ut mortui cupiditatibus huius mundi ad illius doctrinam*

<sup>13</sup> Vgl. MANFRED HOFFMANN, Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam, Tübingen 1972, 211-220. Wichtige Fundstellen für das *via*-Motiv: H 57, 34; 60, 8; 61, 10.16; 69, 3; 111, 5; 135, 35; ASD V/1, 342, 51 (man beachte dort die Erläuterungen in Anm. 51 zum Stichwort *Viatores*).

<sup>14</sup> C. AUGUSTIJN, Erasmus von Rotterdam (s. Anm. 1), 127; vgl. auch FRIEDHELM KRÜGER, Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen, Tübingen 1986, 185-198.



*et exemplum sic viuamus, ut non solum nihil admittamus mali verumetiam de omnibus bene mereamur; et, si quid inciderit aduersi, fortiter toleremus ... ut ita semper progrediamur a virtute in virtutem, ut nihil tamen nobis arrogemus, sed quicquid est boni Deo transscribamus* (A IV, 118, 228-237).

Die Briefstelle belegt, daß für Erasmus der christologische Ausgangspunkt des Heilsweges eine Selbstverständlichkeit ist. Die christologische Begründung der Theologie dieser Formel sollte also – auch wenn sie in unserem Textstück in der *Diatriben* nicht explizit vorgetragen wird – vorausgesetzt werden. Auch der Kontext spricht für eine solche Interpretation: Unmittelbar vor der Beschreibung der *via pietatis* zitiert Erasmus 1.Kor 13,12 (Ia 7; W 6, 8f), wie er auch im Slechta-Brief die *summa philosophiae Christianae* im Horizont der Wiederkunft Christi darstellt (A IV, 118, 235f). Was schließlich die Gliederung eines Frage- und Antwort-Schemas mit Hilfe von *si* und *ut* angeht, sei auf die *Dilucida et pia explanatio Symboli* des Erasmus von 1533 verwiesen (ASD V/1, 177-320), wo dieses Stilmittel für den katechetischen Dialog über die Hauptinhalte des Glaubensbekenntnisses eingesetzt wird.<sup>15</sup>

Über derartige werkimmanente Verweise hinaus wäre zu fragen, ob in den katechetischen Traktaten des Spätmittelalters<sup>16</sup> und in der reichen vorreformatorischen *Speculum*-Literatur<sup>17</sup> formal und inhaltlich vergleichbare Beschreibungen einer solchen *via pietatis* zu finden sind. Johannes von Walter hat das kleine Textstück aus der Einleitung der *Diatriben* – das „nicht so schlicht“ sei, „als es scheinen möchte“ – der skotistischen Gnadenlehre zugeordnet (W 6 Anm. 5). Diesem Hinweis müßte in einer umfassenderen Untersuchung weiter nachgegangen werden, wobei auch auf bernhardinische, franziskanische und quietistische Elemente in der Theologie dieser Formel zu achten wäre, die insgesamt das Verhältnis des Erasmus zur *Devotio moderna* auf eigene Weise wieder zur Frage macht.<sup>18</sup> Für unseren – auf bescheidenere Ziele ausgerichte-

<sup>15</sup> Vgl. RUDOLF PADBERG, Erasmus als Katechet, Freiburg/Br. 1956 (= UTS 9).

<sup>16</sup> Zum Forschungsstand vgl. NORBERT RICHARD WOLF (Hg.), Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung, Wiesbaden 1987; darin insbesondere: CHRISTOPH BURGER, Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken, 103-122 (als Definition für derartige katechetische Traktate: „Sie müssen katechetische Stücke ausführlich darstellen und sie müssen durch eine erkennbare Disposition zu Einheiten zusammengeschlossen sein“; 103 Anm. 1); DERS., Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter, in: Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Hg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit ... Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987, Göttingen 1989 (AAWG.PH 3.179), 358-378.

<sup>17</sup> Vgl. die große Sammlung von PETRONELLA BANGE, Spiegels der Christenen. Zelfreflectie en ideaalbeeld in laat-middeleeuwse moralistisch-didactische traktaten (Proefschrift Nijmegen), Nijmegen 1986.

<sup>18</sup> Vgl. die Problemskizze bei REINHOLD MOKROSCH, Art. „Devotio moderna. II. Verhältnis zu Humanismus und Reformation“, in: TRE 8 (1981) 609-616, bes. 612.

ten – Frageansatz bleibt festzuhalten: Seine Dialogstruktur und die Elementarisierung der theologischen Sachaussagen kennzeichnen den hier hervorgehobenen Text als ein kleines katechetisches Lehrstück, bei dessen Niederschrift Erasmus vorgegebene und literarisch möglicherweise bereits geprägte Traditionselemente verarbeitete. Innerhalb des Proömiums zur *Diatriba* hat der Text die Funktion, vorab eine grundsätzliche Aussage zum Problem der menschlichen Willensfreiheit bereitzustellen, die den Leser auf die Relevanz des Themas aufmerksam machen soll. Das im Hauptteil der *Diatriba* später folgende Verfahren des ausführlichen Schriftvergleichs wird durch diese proömiiale oder exordiale Aussage nicht vorweggenommen und schon gar nicht überflüssig gemacht.

Im Blick auf den Leser, für den Erasmus vor allem schreibt, enthält das Textstück noch eine zusätzliche Information, die über das bisher Gesagte hinausgeht: Ein Mensch, der sich diesen Frage- und Antwortsätzen konform verhält, tut – nach Ansicht des Erasmus – der christlichen Frömmigkeit bereits Genüge (*satis ad Christianam pietatem*; Ia 8; W 6, 23). Alles, was inhaltlich über die katechetische Grundaussage zur *via pietatis* hinausgeht, lehnt Erasmus nicht etwa an sich ab, sondern er hält es für den von ihm zunächst angesprochenen Leserkreis für unnötig. Durch den nachfolgenden, wohl exemplarisch gemeinten Hinweis auf die fachtheologische Diskussion des Kontingenzproblems (Ia 8; W 6, 24-7, 5) will Erasmus zusätzlich sichtbar machen, daß es einen Trennstrich zwischen einer elementarisierbaren katechetischen Theologie und der wissenschaftlichen Theologie nicht nur gibt, sondern im Interesse der *crassuli* auch geben müsse. Wer als Laie für Laien schreibt, sollte Auskunft über den Verlauf dieser Grenzlinie zwischen den Genera der theologischen Reflexion und Vermittlung geben können. Es ist der rhetorischen Struktur der *Diatriba* gemäß, daß Erasmus diese für ihn wichtige Auskunft<sup>19</sup> im Proömium seines Buches gibt und sie nicht in die *collatio* hineinträgt. Es ist nahezu ein seelsorgerisches – in jedem Falle aber zumindest ein pädagogisches – Anliegen, das Erasmus dazu drängt, den Leser der *Diatriba* gleich zu Beginn des Werkes darüber zu informieren, welche Bedeutung die zu verhandelnde Sache für dessen eigene theologische Existenz habe.

### 3. Die Kontroverse

Martin Luther hat sofort mit Sicherheit erkannt, daß jenes kleine katechetische Lehrstück in der ersten Einleitung zur *Diatriba* des Erasmus eine besondere

<sup>19</sup> Vgl. ALFONS AUER, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam, Düsseldorf 1954, 187-200; ROBERT STUPPERICH, Das Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter, in: ARG 69 (1978) 5-22; HEINZ HOLECZEK, Erasmus deutsch, Bd. 1, 1983, 138f.; 169-181.

literarische Form besitzt. Luther war es, der diesem Textabschnitt einen eigenen Namen gab, den Erasmus später (im *Hyperaspistes I*) ganz selbstverständlich und nur mit leicht variierenden Tonverschiebungen übernahm. Luther nannte jene Sätze zunächst eine *forma* (WA 18, 609, 17), dann eine *forma Christianismi* (WA 18, 610, 14; 611, 1; 614, 22; 656, 3). Nach Ausweis des Tübinger Registers zur Weimarer Luther-Ausgabe wird das lateinische Wort *forma* von Luther in drei verschiedenen Bedeutungsbereichen eingesetzt: 1. Gestalt, Schönheit; 2. Form, Urbild (mit den Unterbereichen a. philosophisch, b. theologisch) und 3. Ordnung.<sup>20</sup> Mit dem absolut gesetzten Begriff *forma* will Luther an der hier betrachteten Stelle also offenkundig zum Ausdruck bringen, daß der kleine Textabschnitt in der *Diatriben* nach einer besonderen Ordnung gestaltet sei, daß es sich um eine geprägte, „geformte“ literarische Einheit handle. Das von Luther recht oft benutzte lateinische Wort *Christianismus* (in WA 132 mal!<sup>21</sup>) stellt er nur in *De servo arbitrio* mit *forma* zu der Wortverbindung *forma Christianismi* zusammen. Man darf aus diesem einmaligen und erstmaligen Vorkommen der Formel aber nicht folgern, Luther habe sie erst an dieser Stelle sprachschöpferisch entdeckt. Zumindest durch Melanchthons *Loci communes* von 1521 mußte Luther dieses Begriffspaar bekannt sein; denn Melanchthon schreibt im programmatischen Widmungsbrief der *Loci* an Tilemann Plettenber: *Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit quam e scriptura canonica* (CR 21, 82f; StA II, 1<sup>2</sup>, 18, 1f). Melanchthon bezeichnet mit den Worten *forma christianismi* das Gesamtvorhaben seiner *Loci communes*, nämlich die Darlegung „der christlichen Hauptartikel“ (*rerum theologiarum ... capita*; CR 21, 83; StA II, 1<sup>2</sup>, 19, 15).

Indem Luther diesen sehr weiten und generalisierenden Begriff auf das kleine Textstück bei Erasmus anwendet, setzt er für den eigenen Interpretationsansatz bereits einen folgenreichen Akzent: Er wird diese *forma Christianismi* daraufhin befragen, ob sie tatsächlich – wie Bruno Jordahn übersetzt hat<sup>22</sup> –

<sup>20</sup> Der Verf. dankt an dieser Stelle den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Tübinger Register zur Weimarer Luther-Ausgabe für die Erlaubnis, das noch nicht veröffentlichte Forschungsmaterial einsehen zu dürfen.

<sup>21</sup> Diese Zählung korrigiert frühere Schätzungen; vgl. ROLF SCHÄFER, Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu suchen?, in: ZThK 65 (1968) 329-347; 333: „Viel seltener greift Luther zu dem nichtbiblischen Wort. Indessen kann auch er – falls man der Nachschrift der Jesaja-Vorlesung trauen darf – das Wesentliche am Glauben so beschreiben: ‚*christianismus ... verissime est auditus verbi et ruminatio eius, ut semper nobis loquatur Christus*“ (WA 31/II, 22, 3). Vgl. DERS., Art. „Christentum, Wesen des“, in: HWP 1 (1971) 1008-1016; HANS WAGENHAMMER, Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1973, 40-49.

<sup>22</sup> Martin Luther, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, in: Ausgewählte Werke, hg. v. HANS HEINRICH BORCHERDT/GEORG MERZ, Erg.R., Bd. 1, München 1954, 19.

das „Wesen des Christentums“ zulänglich zum Ausdruck bringe. Luther nimmt die Formulierung des Erasmus beim Wort, daß der kleine katechetische Lehrtext *satis ad Christianam pietatem* (Ia 8; W 6, 23) sei. Und hier lautet nun Luthers erster, bereits sehr erregt vorgetragener Einwand: Der *forma Christianismi* des Erasmus fehle jeglicher christologische Bezug (*nam Christi ne uno quidem iota mentionem facis*; WA 18, 609, 18f). Jeder Jude oder Heide könne in dieser Weise von dem *deus natura clementissimus* sprechen und einen ethischen Imperativ deklaratorisch über die Beschreibung des Heilsweges setzen. Es sei unfaßlich, wie ein christlicher Theologe und Lehrer der Kirche den Christen eine solche *forma Christianismi* vorschreiben könne, in der „weder Gott noch Christus, noch Evangelium, noch Glaube, noch überhaupt etwas, nicht einmal vom Judentum, viel weniger vom Christentum übrig“ bleibe (WA 18, 610, 17-19). Erasmus rede *more Sceptico* und gegen sein eigenes *ingenium*, er gerate in Widersprüche und verrate mit diesen Worten eine völlige Unkenntnis der Heiligen Schrift und des Glaubens (*tantam ignorantiam scripturae et pietatis hic verbis tuis confiteris*; WA 18, 610, 21f).

Nach diesem Ausbruch der Emotionen erklärt Luther, er wolle nun auf die Worte des Erasmus im einzelnen zu sprechen kommen. Tatsächlich bietet er dann seinen Lesern eine Paraphrase der *forma Christianismi* an, die deren Inhalt etwas gedrängt, aber vollständig wiedergibt (WA 18, 611, 1-4). Das kurze Referat zu den Sätzen des Erasmus erregt Luther jedoch erneut so sehr, daß er zunächst wieder nur mit einem Schwall von Vorwürfen argumentieren kann: Die *forma Christianismi* sei ohne Christus und ohne Geist, sie sei kälter als Eis (*Haec verba tua, sine Christo, sine spiritu, ipsa glacie frigidiora*; WA 18, 611, 5); selbst der Glanz der Beredsamkeit des Erasmus nehme hier Schaden, und das Ganze sei wohl nur aus Furcht vor den „Papisten und Tyrannen“ niedergeschrieben worden, vor denen Erasmus nicht als völliger Atheist dastehen wolle (*ne prorsus Atheos videris*; WA 18, 611, 7). Erst auf diesen unerhörten Vorwurf folgt die alles entscheidende argumentative Rückfrage: Die *forma Christianismi* des Erasmus setze voraus, daß die in ihr enthaltenen Sachaussagen dem Sprecher dieser Sätze in einem theologisch qualifizierten Sinne bewußt und gewiß seien. Was aber wolle Erasmus sagen und lehren, wenn dies nicht der Fall sei? Wenn der Nach-Sprecher des katechetischen Textes eben *nicht* wisse, „was jene Kräfte sind, was sie vermögen, was ihnen widerfährt, was ihre Anstrengung ist, was ihre Wirksamkeit, was ihre Unwirksamkeit, was soll jener tun?“ (*Si quis igitur ignoret ... quid tu illum facere docebis?* WA 18, 611, 10-12). Mit dieser Frage wird von Luther das theologische Zentrum der Kontroverse aufgedeckt. Es geht um das Problem, ob bei der katechetischen Vermittlung von Glaubenswissen die Einzelinhalte so weit elementarisiert werden dürfen, daß dem Verstehen dessen, was da geglaubt werden soll, unbeabsichtigt – und doch wirksam – Grenzen gesetzt werden. Gegen alle rhetorischen und didaktischen Bemühungen des Humanisten bringt Luther mit schroffer Einseitigkeit die

Frage nach der Glaubensgewißheit in die Diskussion über die Willensfreiheit ein.<sup>23</sup>

Luthers maßloser Angriff gegen die *forma Christianismi* ist an vielen Punkten schwach oder gar nicht begründet. Daß Erasmus die Christologie sowie die Soteriologie und die Lehre vom Heiligen Geist einfach ausklammere, kann nur behaupten, wer den Kontext, in dem die *forma* steht, überliest. Daß Erasmus diese katechetische Kurzformel irgendwelchen „Papisten und Tyrannen“ zuliebe in die *Diatriba* aufgenommen habe, ist eine verletzende Behauptung, der jeglicher Beweis fehlt. Und der böse Vorwurf der „Gottlosigkeit“ trifft Erasmus in dieser nicht näher begründeten Kurzfassung überhaupt nicht. Luther gibt sich gar nicht die Mühe, die Einzelaussagen der *forma Christianismi* theologisch-kritisch zu interpretieren. Seine Auseinandersetzung mit diesem Text stürmt auf ein einziges theologisches Argument zu, das allerdings hoch bedeutsam ist. Es ist die Frage, was der im Glauben zu unterrichtende Mensch lernen *solle* und was er wissen *müsse*. Genügen elementarisierte theologisch-ethische Basisinformationen, die dem Katechumenen eindeutige Verhaltensformen und überschaubare Handlungsanweisungen für die *via pietatis* vermitteln? Oder hat *jeder* zum Glauben zu führende Mensch einen Anspruch auf ein umfassendes verstehendes Lernen, das bei kritischen Rückfragen (*si quis ignoret*) nie auf eine durch die katechetische Methode errichtete Schranke stoßen darf? Luther behauptet, die Lehrweise der *forma Christianismi* bleibe in einer gefährlichen und unzulässigen Weise oberflächlich, weil sie leere Räume im Glaubenswissen nicht nur hinnehme, sondern diese geradezu schaffe. Durch die pädagogische Reduktion der Lehraussage auf ein ganz einfaches System von theologischen Hauptsätzen werde der Katechumene gerade im Vollzug des Unterrichts zu einem „Unwissenden“ gemacht. Luthers Vorwurf gegen Erasmus gipfelt in den Worten: *Facturus ignaros ... eo ipso, quo doces* (WA 18, 611, 20f).

Die Reaktion des Erasmus auf den Angriff Luthers bestätigt, daß die Kontroverse über die *forma Christianismi* in der Tat in der Frage nach dem Lernprozeß des Glaubens ihr substantielles Zentrum hat. Erasmus bezeichnet das umstrittene Textstück im *Hyperaspistes I* zunächst als *formula Christianae mentis* (LB X 1265 B; Le 288), dann nennt er es wiederholt bloß *forma*, gelegentlich *forma totius Christianismi* (LB X 1266 B; Le 294) und noch oft *formula*.<sup>24</sup> Erasmus erkennt somit die durch Luther erfolgte Qualifizierung des Textes als einer selbständigen literarischen Einheit an. Mit der zuerst vorgenommenen leisen Veränderung (*formula* statt *forma*; *Christianae mentis* statt *Christianismi*) will Erasmus wohl zum Ausdruck bringen, daß dieser kurze Text nicht verall-

<sup>23</sup> Vgl. HANS JOACHIM IWAND, Glaubensgewißheit, in: M. Luther, Daß der freie Wille nichts sei (s. Anm. 22), 268-270; vgl. WA 18, 614, 1-8.

<sup>24</sup> LB X 1265 D; 1266 A; 1267 E; 1270 DF; 1273 B; 1282 C.



gemeinernd verstanden werden dürfe und im Blick auf den Umfang seiner Lehraussagen auch nicht absolut gesetzt werden könne. Nicht von einem „Wesen des Christentums“ ist nach seiner Ansicht in der *formula Christianae mentis* die Rede, wohl aber von Mitteilungen zur Glaubenslehre, die zumindest partiell eine rechte „christliche Gesinnung“ (Le 289) zum Ausdruck bringen können. Doch diese Abschwächung des inhaltlichen Geltungsanspruchs der *forma* ist für Erasmus keineswegs schon die Hauptsache seiner Erwiderung. Vielmehr betont er, nachdem er die Formel für die Leser des *Hyperaspistes I* noch einmal wörtlich zitiert hat (LB X 1265 CD; Le 290), daß man auf die Adressaten des Textes achten müsse: *haec forma datur idiotis Christianis* (LB X 1265 D; Le 290). Erasmus erinnert an den Leserkreis, für den die *Diatriben* verfaßt wurde: die Laien. Sodann wehrt er sich gegen Luthers Interpretation des zweimaligen *meo iudicio*, das nicht als Widerspruch zwischen erkenntnistheoretischer Skepsis und gleichzeitiger assertorischer Redeweise mißverstanden werden dürfe. Dieses *meo iudicio* war Gliederungselement in der proömialen Rede, nicht theologischer Programmsatz (LB X 1265 E; Le 292). Hier kommt erstmals die von Luther nicht gewürdigte rhetorische Struktur der *Diatriben* als bestimmender Faktor der Kontroverse zur Sprache. Wenig später beruft sich Erasmus dann sogar ausdrücklich auf den rhetorischen Charakter des Einleitungsabschnitts der *Diatriben*. Die hier gemachten Aussagen zur Freiheit des menschlichen Willens gehörten noch nicht in die eigentliche Disputation hinein; die Auseinandersetzung zum Thema werde erst noch folgen: *sed haec occurrent suis locis. Nondum enim disputamus* (LB X 1266 A; Le 292). Luther verdrehe den Sinn der Worte, so als ob Erasmus an dieser Stelle eine Wesensbestimmung des *ganzen* Christentums für *alle* Menschen habe verbindlich vorschreiben wollen (*Tu huc torques mea verba, quasi formam totius Christianismi praescripserim omnibus*; LB X 1266 AB; Le 294). Das sei nicht die Absicht der *forma*. Sie wolle sagen, was für „einfache Leute“ angesichts der strittigen und beinahe unerklärlichen Schwierigkeiten des Themas „Willensfreiheit“ zu wissen ausreichend sei (*quod satis esset simplicibus*; LB X 1266 B; Le 294).

Die katechetische Elementarisierung des Stoffs wird im Blick auf den Leserkreis und auf den Schwierigkeitsgrad der theologischen Sachfragen von Erasmus verteidigt. Ausführlich geht Erasmus dann auf die einzelnen Vorwürfe Luthers ein – bis hin zu der schlimmen Unterstellung, er habe aus Furcht vor den „Papisten und Tyrannen“ die *forma Christianismi* in den Text der *Diatriben* eingefügt.<sup>25</sup> Doch so deutlich Erasmus erkennen läßt, daß ihn diese Vorwürfe verletzt haben, und so gründlich er sich Mühe gibt, sie zu entkräften, so kommt er doch zielstrebig auf das von Luther bezeichnete Zentrum der Kontroverse zu sprechen. Wie gut er Luther verstanden hat, zeigt er dadurch, daß er den

<sup>25</sup> Zu diesem Argument und dem Vorwurf des „Atheismus“ vgl. JAMES D. TRACY, Erasmus. The Growth of a Mind, Genf 1972, 200-202.

Differenzpunkt nun aus seiner Sicht äußerst präzise beschreibt. Luther hatte nach der Glaubensgewißheit gefragt und die Notwendigkeit einer begründeten Heilsgewißheit zum Maßstab und Ziel allen kirchlichen Lehrens gesetzt. Erasmus fragt demgegenüber – als Anwalt der Laien – nach dem „katechetischen Minimum“. Es müsse doch möglich sein, daß schwierige Fragen des christlichen Glaubens „von einfachen Christen auch einfach geglaubt werden können“ (... *possunt a simpliciter Christianis simpliciter credi*; LB X 1267 B; Le 300). Eine Glaubensaussage werde durch Reduktion auf ihren Wesenskern keineswegs verfälscht. Reduktion sei vielmehr einer pädagogisch verantwortlichen Theologie geboten.

Noch zweimal verweist Erasmus auf den Stellenwert der *forma Christianismi* innerhalb der rhetorischen Struktur der *Diatribae*. Sie sei keine abschließende Definition der Valenz des menschlichen Willens und der göttlichen Barmherzigkeit; die Explikation dieser Begriffe erfolge erst im Hauptteil (*At in forma non definitio ... at explico satis, opinor, in ipsa disputatione*; LB X 1267 E; Le 302. *Sed non definitio ... in formula, quasi non satis fuerit in disputatione ubi oportebat id esse factum*; LB X 1279 F; Le 320). Die *forma* sei auch kein Teil der fachtheologischen Auseinandersetzung, sondern sie sei als Hilfe für den „einfachen Christen“ gedacht (*doceat simplicem Christianum*; LB X 1271 B; Le 322; vgl. LB X 1273 B; Le 332 u.ö.). Die Frage, die Erasmus schließlich geradezu beschwörend an Luther richtet, lautet: Wird das Wort Gottes gebunden (nach 2.Tim 2,9), wenn man die katechetische Lehre (*doctrina*) in dieser Weise an das Verständnis und die Verstehensmöglichkeiten der Hörer (*ad utilitatem auditorum*) anpaßt? (LB X 1280 D; Le 372). Unter Hinweis auf Hebr 6, 1 betont Erasmus, daß man den Katechumenen zunächst die *rudimenta Philosophiae Christianae* mitteilen müsse, ehe sie zu den verborgeneren Dingen fortschreiten könnten (LB X 1280 F-1281 A; Le 374). Oder wolle Luther den Katechumenen dasselbe lehren wie einen künftigen Bischof? *Eadem docebis catechumenum, quae jam futurum Episcopum?* (LB X 1282 F; Le 386).

#### 4. Die theologische Differenz

Erasmus hatte mit der *forma Christianismi* ein auf die Praxis bezogenes, undogmatisches Reden und Lehren über den Glauben als möglich und notwendig erweisen wollen. Schon Hans Joachim Iwand hat dazu bemerkt: „Erasmus formuliert hier sein in gewisser Weise überaus modernes Verständnis vom praktischen Christentum, wonach der christliche Glaube ein unentbehrliches Moment der praktischen, religiös-sittlichen Lebensgestaltung ist.“<sup>26</sup> Eras-

<sup>26</sup> HANS JOACHIM IWAND, Das Dogma vom unfreien Willen und die christliche Existenz, in: M. Luther (s. Anm. 22), 273-277; 274.

mus verfolgte mit seiner theologischen Arbeit das Ziel, den Anschluß zwischen der Theologie und der zeitgenössischen Kultur wieder herzustellen. Ein Text wie die schlichte *forma Christianismi* sollte dazu beitragen, „Glauben und Erfahrungswelt wieder in Einklang zu bringen“.<sup>27</sup> Dogmatische Fragen und scholastische Distinktionen – zumal so schwierige wie die über die Freiheit des menschlichen Willens – sollten den Gelehrten überlassen bleiben. Der einfältige, nach der Einheit von Glaube und Erfahrung suchende Mensch, der Christ als *crassulus*, sollte in seiner schlichten Frömmigkeit nicht durch derartige Fragen belastet und verwirrt werden. Indem Erasmus diese Überlegungen und den Entwurf einer solchen überschaubaren katechetischen Kurzformel in den Einleitungsteil der *Diatriben* einbrachte, wollte er Kennern der Rhetorik zu verstehen geben, daß es sich bei alledem noch nicht um die gelehrte Disputation zum Thema handele, sondern um allgemeine, proömiale Vorausbemerkungen, die den notwendigen Diskurs und dessen Ergebnis nicht vorwegnehmen. Zugleich wollte er den Hauptadressaten seines Werks sagen, worauf sie sich im Glauben stützen dürften, wenn der gelehrte Disput der Fachtheologen ihre Verstehensfähigkeiten überfordere und sie in Verwirrung stürze.

Luther hat die rhetorische Struktur der *Diatriben* und insbesondere die Funktion der beiden Vorreden im Gesamtaufbau des Werkes sehr genau erkannt; er war aber nicht bereit, Konsequenzen aus dieser Einsicht zu ziehen. Gerade die Bemühung des Erasmus, die Glaubenslehre und die katechetische Formel „an die verschiedenen Hörer anzupassen“ (*variis auditoribus attemperare*; WA 18, 639, 9), wird von ihm brüsk abgelehnt. Luther gibt ferner zu verstehen, daß er auch die rhetorischen Feinheiten der Darstellungsweise des Erasmus wohl sieht. Er will aber nicht über „grammatische Figuren“ verhandeln: *Grammatica enim ista sunt et figuris verborum composita, quae etiam pueri norunt. Nos vero de dogmatibus, non de grammaticis figuris agimus in hac causa* (WA 18, 639, 10-12). Es sind also gerade diese grammatischen bzw. rhetorischen Differenzierungsversuche des Erasmus, die Luthers Zorn provozieren. Weil Erasmus mit der zur Verhandlung anstehenden theologischen Sachfrage so distanziert und überlegen umgeht, weil er als Theologe mit den Mitteln der Reduktion meint arbeiten zu können, deshalb spricht Luther von der „Eiseskälte“ der *forma Christianismi*. Luther weigert sich damit zugleich, das religiöse Anliegen anzuerkennen, das hinter den Akkommodationsversuchen und dem katechetisch-didaktischen Bemühen des Erasmus steht. Diese Weigerung, Erasmus dorthin zu folgen, wo dessen Theologie ihre wichtigste Aufgabe und Zielsetzung sieht, gibt der Art, wie Luther den Konflikt austrägt, ihre verletzende Schärfe.

<sup>27</sup> CORNELIS AUGUSTIJN, Erasmus und seine Theologie: Hatte Luther Recht? Colloque Érasmien de Liège, Paris 1987 (= Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Bd. 247), 49-68; 65.



Luther hält der Vorrede der *Diatriben* entgegen, sie sei sich über den Unterschied zwischen *verbum Dei* und *verbum hominum* nicht im klaren. Denn wenn die Vorrede – und mit ihr die *forma Christianismi – de verbis hominum* handele, sei sie vergeblich geschrieben worden. Sollte Erasmus die Absicht gehabt haben, in der Vorrede *de verbis Dei* zu handeln, dann müsse dieser Abschnitt der *Diatriben* „völlig gottlos“ genannt werden (*tota impia*; WA 18, 638, 16). Es wäre sinnvoller gewesen, zunächst einmal eine Entscheidung darüber herbeizuführen, ob die gesamte Auseinandersetzung zur Frage der menschlichen Willensfreiheit über „Gottes Worte oder über menschliche Worte“ geführt werde (*an essent verba Dei vel hominum, de quibus disputamus*; WA 18, 638, 17f). Erasmus hat Luther im *Hyperaspistes I* die geforderte Auskunft gegeben. Er unterscheidet gleich drei Sprachebenen bzw. Redeformen: *Menschenwort*, *Gotteswort* und *Auslegungen des Wortes Gottes* (LB X 1290 A; Lc 424). Demgegenüber hat Luther nur zwischen Menschenwort und Gotteswort unterschieden, wobei er allerdings stets betonte, daß man im Wort Gottes *Gesetz* und *Evangelium* auseinanderhalten müsse, also zwischen Gebot und Forderung auf der einen Seite und Verheißung und Gnadenwort auf der anderen Seite sorgfältig unterscheiden müsse (vgl. WA 18, 680, 28-31).

Eine Unterscheidung zwischen Gott und Heiliger Schrift fallen beide, Luther wie Erasmus. Umstritten ist der Ort, an dem die Grenze zu ziehen ist. Erasmus unterscheidet innerhalb der Schrift und innerhalb der Sprache; Luther unterscheidet „zwischen Schrift (= Sprache insgesamt) und Gott“.<sup>28</sup> An dieser Differenz scheidet sich Luthers assertorische Theologie von allem, was die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Erasmus bestimmte. Eberhard Jüngel hat darauf hingewiesen, daß Luther mit der Unterscheidung von verborgenem Gott und offenbarem Gott verhindern wollte, „daß über den offenbaren Gott geredet wird wie über einen gleichwohl verborgenen Gott, daß also der offenbare Gott in seiner Offenbarung nicht ernst genommen wird. Genau das ist ja nach seinem Urteil in der *Diatriben* der Fall“.<sup>29</sup> So läßt sich der Konflikt, der zwischen Luther und Erasmus wegen der *forma Christianismi* ausgebrochen ist, auf eben diese theologische Differenz zurückführen. Es geht auch hier um die unterschiedliche Grenzziehung zwischen „Gott selbst“, „Gotteswort“ und „Menschenwort“. Erasmus konnte aufgrund seines Wort- und Sprachverständnisses den Versuch unternehmen, „einfache Christen auf einfache Weise“ über das Wort Gottes zu belehren. Nun schließt ein „einfaches“ (reduktives) Reden stets bestimmte Inhalte aus der Mitteilung aus. Zu-

<sup>28</sup> G. BADER (s. Anm. 2), 155.

<sup>29</sup> EBERHARD JÜNGEL, *Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenem Gott – im Anschluß an Luther interpretiert* (1972), in: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München <sup>2</sup>1986 (= BEvTh 88), 202-251; 229.

gleich muß die „einfache“ Redeweise Verstehenshilfen bereitstellen, das heißt: Akkommodationen vornehmen. Erasmus erscheinen sowohl die Reduktion wie die Akkommodation möglich. Fortfallende theologische Sachaussagen, die nach Ansicht des Erasmus in einem solchen Lehrtext für den Laien nur ein Hindernis für das Verstehen wären, werden dem Bereich der (stets strittigen) „Auslegungen des Wortes Gottes“ zugewiesen (*interpretationes verbi Dei*; LB X 1290 A; Le 424). Zugleich rücken sie aber – und das ist das Entscheidende – dicht an jene Grenze heran, die Erasmus innerhalb des Offenbarungswortes der Heiligen Schrift zwischen dem *Deus revelatus* und dem *Deus absconditus* zu erkennen meint. Diese Grenzlinie will er in frommer theologischer Selbstbescheidung demütig achten und sie nicht bis ins einzelne ausforschen (Ia 7; W 5, 17-6, 9). Zur Akkommodation der katechetischen Lehraussage an den Bildungsstand des einzelnen Menschen fühlt sich Erasmus berechtigt, weil schon „die göttliche Weisheit“ selbst in der Heiligen Schrift „ihre Redeweise an unsere Gefühle und unser Fassungsvermögen angepaßt“ habe (LB X 1290 E; Le 428).

Für Luther ist ein solches ausgrenzendes und akkommodierendes „einfaches“ Reden über den Glauben unerträglich. Wer so lehrt, führe in die Unwissenheit hinein (*Facturus ignaros ... eo ipso, quo doces*; WA 18, 611, 20f). Man könne aus dem einen Wort Gottes, der Offenbarung in Gesetz und Evangelium, keine Teile oder Einzelinhalte ausgrenzen, um „einfach zu einfachen Menschen“ zu sprechen. Der in seinem Wort offenbare Gott ist für Luther in eben diesem Wort ganz und unteilbar offenbar. Die Scheidewand zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott ist nicht innerhalb der Heiligen Schrift aufgerichtet. Das der menschlichen Sprache und Rede anvertraute *verbum Dei* ist hell und klar; in seinem Wort hat Gott sich eindeutig für den Menschen definiert: *Relinquendus est igitur Deus in maiestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo. Sed quatenus indutus et proditus est verbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus* (WA 18, 685, 14-17). Auch gegenüber der vom Unglauben oder vom „einfachen“ Glauben gestellten Frage: „Wo ist Gott?“ gibt es „keine doppelte, sondern nur eine Antwort: Gott ist in Gottes Wort.“<sup>30</sup>

Erasmus hatte mit der *forma Christianismi* ein gemeindepädagogisches, seelsorgerliches Ziel verfolgt, das gerade heute in den zahllosen Bemühungen um eine katechetische Elementarisierung und Aktualisierung von Glaubensaussagen immer wieder angestrebt wird.<sup>31</sup> Luthers vehementer Widerspruch ge-

<sup>30</sup> EBERHARD JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1992, 268.

<sup>31</sup> Vgl. die Situationsbeschreibung der Fachdisziplin und die Skizze zur Aufgabe der Katechetik heute bei CHRISTOPH BIZER, Art. „Katechetik“, in: TRE 17 (1988) 686-710; 699-706.

gen das kleine katechetische Lehrstück im Eingangsteil der *Diatriba* macht auf die tiefgreifenden theologischen Probleme aufmerksam, vor denen alle derartigen Versuche stehen. Hier wäre auch an den schlichten Sachverhalt zu erinnern, daß Luther seine eigenen Katechismen ausdrücklich für die Prediger, die Hausväter, die Kinder und das Gesinde zugleich geschrieben hat.<sup>32</sup> Wer in der Art des Erasmus in gemeindepädagogischer Absicht eine reduktive *forma Christianismi* für den Laien verfaßt, der stellt das allgemeine Priestertum der Glaubenden in Frage – auch wenn dem Autor diese Konsequenz seines Tuns völlig fern liegt.

Luthers Zorn über die kleine *forma* mag auch dadurch angefacht und verstärkt worden sein, daß er hinter den der Tradition verpflichteten Einzelformulierungen dieses Textes jene alte kirchliche Lehre wahrnahm, die zwischen „Laien“ und „Priestern“ in der Weise unterschied, daß sie diese dem göttlichen Geheimnis näher sein ließ als jene.<sup>33</sup> Der Katechismus einer Kirche der Reformation darf – wenn er sich zu Recht auf Luther berufen will – diese Unterscheidung nicht einmal im leisesten Ansatz treffen. Der Katechismus einer Kirche der Reformation muß für alle Christen umfassend das Gleiche lehren, so wie es in dem von James K. Cameron so meisterhaft edierten *First Book of Discipline* heißt: „To wit, the knowledge of Gods Law and Commandments, the use and office of the same; the chiefe Articles of the beleefe, the right forme to pray unto God; the number, use and effect of the Sacraments; the true knowledge of Christ Jesus, of his Office and Natures and such others, without the knowledge whereof *neither any man deserves to be called a Christian.*“<sup>34</sup>

### Literaturnachtrag

CORNELIS AUGUSTIJN, Le dialogue Erasme-Luther dans l'„Hyperaspistes II“, in: Jacques Chomarat (Hg.), Actes du Colloque International Érasme, Genf 1990, 171-183. – JOHN F. TINKLER, Erasmus' Conversation with Luther, in: ARG 82 (1991) 59-81. – GUNTHER WENZ, Luthers Streit mit Erasmus als Anfrage an protestantische Identität, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992, 135-160; 275-281 (Lit.). – CHRISTOPH BURGER, Erasmus' Auseinandersetzung mit Augustin im Streit mit Luther, in: Leif Grane/Alfred Schindler/Markus Wriedt (Hg.), Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century, Mainz 1994, 1-13 (Lit.).

<sup>32</sup> BSLK 553, 34-554, 33. Vgl. auch WA 7, 204, 8-11; 30/I, 27 und CHRISTOPH WEISMANN, Eine Kleine Biblia. Die Katechismen von Luther und Brenz, Stuttgart 1985.

<sup>33</sup> Auf eine bedeutsame Sonderentwicklung verweist KNUT SCHÄFERDIEK, Das Heilige in Laienhand. Zur Entstehungsgeschichte der fränkischen Eigenkirche, in: Henning Schröter/Gerhard Müller (Hg.), Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. FS für Gerhard Krause, Berlin/New York 1982, 122-140.

<sup>34</sup> JAMES K. CAMERON (Hg.), The First Book of Discipline. With Introduction and Commentary, Edinburgh 1972, 133f.

## Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches

### I

Die Verhandlungen auf dem Regensburger Reichstag vom 5.-13. Mai 1541

Das Religionsgespräch auf dem Regensburger Reichstag von 1541<sup>1</sup> ist nach der überraschenden Einigung der Kollokutoren in der Rechtfertigungslehre über der Frage nach dem Verständnis des Abendmahls ernstlich ins Stocken geraten und mußte schließlich ohne jeden greifbaren Erfolg beendet werden. Die Transsubstantiationslehre wurde von den Verhandlungspartnern als unaufgebbare bzw. unannehmbare Deutung des Abendmahlsgeschehens angesehen. Zieht man in Betracht, daß noch 1551 in Trient einige Konzilsväter nachdrücklich davon abrieten, den Begriff *transsubstantiatio* in die Lehrformulierung aufzunehmen<sup>2</sup>, und daß andererseits gesagt werden kann, Luther habe diese Lehre nur gelegentlich bekämpft, „und meist nur so, daß er sie für unnötig erklärt“, so drängt sich dem Betrachter des Regensburger Religionsgesprächs die Frage nach den tieferliegenden Ursachen für das Scheitern dieses Vergleichs-

---

<sup>1</sup> Zum Regensburger Religionsgespräch vgl. insgesamt: WILHELM H. NEUSER, Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg, Neukirchen-Vluyn 1974. – GERHARD MÜLLER (Hg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit, Gütersloh 1980 (SVRG 191); hieraus sei besonders hingewiesen auf folgende Beiträge: CORNELIS AUGUSTIJN, Die Religionsgespräche der vierziger Jahre, 43-53; VINZENZ PFNÜR, Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41 eine Täuschung?, 55-88. – MARION HOLLERBACH, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./Bern 1983. – HORST RABE, Reich und Glaubenspaltung. Deutschland 1500-1600, München 1989, 247-255. – JOCHEN REMY, Die Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg (1540/41) als Ausgangspunkt für die Kölner Reformation, in: MEKGR 43 (1994) 29-49 (Lit.). – CORNELIS AUGUSTIJN, Art. „Regensburger Buch“, in: TRE 28 (1997) 432-437 (Lit.).

<sup>2</sup> Concilii Tridentini Actorum, pars IV, I, ed. Societas Goerresiana (tom. VII.), 125, 9f. „Firmiter de ipsa transsubstantiatione fiat mentio, tamen illa non videtur pertinere ad fidem“; 183, 5f. „Deleatur ... quia non semper ecclesia ea voce transsubstantionis usa est“; vgl. 184; 188. HANS JORISSEN, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, Münster 1965; EDOUARD POUSSET, L'Eucharistie. Présence Réelle et Transsubstantiation, in: RSR 54 (1966) 177-212; JOHANNES HAVEROTT, Transsubstantiation, in: ThGl 57 (1967) 361-368; EDWARD SCHILLEBEECKX, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967 = Leipzig 1969 (Lit.); JOSEPH RATZINGER, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: TThQ 147 (1967) 129-158 = ThJB 12 (1969) 281-301.

versuchs auf<sup>3</sup>, der von Karl V. mit großen Hoffnungen in Gang gesetzt worden war und der nicht zuletzt auf Grund der wohlüberlegten Auswahl der Gesprächspartner die besten Prognosen für eine Union zu rechtfertigen schien. Hubert Jedin und Ernst Bizer haben darauf hingewiesen, daß es bei den vom 5. bis zum 13. Mai 1541 dauernden Regensburger Verhandlungen über das Abendmahl in der Tat „nicht in erster Linie um den materiellen Inhalt“ der Transsubstantiationslehre ging, „sondern um das Formalprinzip, das kirchliche Lehramt. Und da öffnet sich die Kluft“.<sup>4</sup> „Aber für die Katholiken handelte es sich um die Anerkennung einer definierten Glaubenswahrheit; hinter dieser Speziallehre steht die ganze Frage der kirchlichen Autorität!“<sup>5</sup>

Diese besondere, aus der konkreten Abendmahlsproblematik herausführende Zuspitzung des Regensburger Abendmahlsgesprächs ist auf das Wirken des Kardinals Gasparo Contarini zurückzuführen, der auf Wunsch Karls V. von Papst Paul III. als *legatus a latere* für Deutschland zum Regensburger Reichstag entsandt worden war, allerdings ohne im Besitz der vom Kaiser und von König Ferdinand wiederholt verlangten Vollmacht zum Abschluß einer Konkordie mit den Protestanten zu sein; sein Auftrag bestand darin, an den Verhandlungen teilzunehmen, sie wo immer möglich zu fördern und über das Ergebnis an den Papst zu berichten.<sup>6</sup> Wenige Tage vor Beginn des Religionsgesprächs legte Granvella dem Legaten das vom Kaiser zur Verhandlungsgrundlage bestimmte Ergebnis der Wormser Geheimverhandlungen zwischen Gropper, Veltwyk, Bucer und Capito – das sogenannte *Wormser Buch*<sup>7</sup> – zur Prüfung vor. Zusammen mit dem Nuntius Giovanni Morone und in Anwesenheit Gropplers sah Contarini die Artikel dieses Entwurfs sorgfältig durch und veranlaßte Gropper,

<sup>3</sup> PAUL SCHEMPF, Das Abendmahl bei Luther. Gesammelte Aufsätze, hg. v. E. Bizer, München 1960, 96. Vgl. KARL RAHNER, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis im Gegenüber zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis, in: ders., Schriften zur Theologie 4 (1964) 357-385.

<sup>4</sup> HUBERT JEDIN, An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert?, in: ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge I, Freiburg 1966, 361-366. DERS., Geschichte des Konzils von Trient, Bd. I Freiburg<sup>2</sup> 1951, 310.

<sup>5</sup> ERNST BIZER, Reformationsgeschichte 1532 bis 1555, in: KiG 3 K (1964), 122 (dort die wichtigste Lit.).

<sup>6</sup> FRANZ DITTRICH, Gasparo Contarini 1483-1542, Braunsberg 1885, 565f. DERS., Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini, Braunsberg 1881, 153ff.; 601ff. HEINZ MACKENSEN, Contarini's Theological Role at Ratisbon 1541, in: ARG 51 (1960) 36-57; vgl. auch KLAUS GANZER, Art. „Contarini, Gasparo (1483-1542)“, in: TRE 8 (1981) 202-216 (Lit.).

<sup>7</sup> ROBERT STUPPERICH, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen, Leipzig 1936, 75ff. Zur Begriffsbestimmung: Wir bezeichnen als „Wormser Buch“ die den Kollokatoren präsentierten 23 Artikel ohne die Zusätze Contarinis (rekonstruierbar mit Hilfe von MAX LENZ, Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmüthigen von Hessen mit Bucer, Bd. 3 Leipzig 1891, 32ff.), als „Regensburger Buch“ die dem Kaiser nach Abschluß der Beratungen

an etwa zwanzig Stellen in margine des Textes Änderungen einzutragen. Gegen die folgenreichste Erweiterung der Vorlage, nämlich die Eintragung der Transsubstantiationslehre in den Artikel XIV *de sacramento eucharistiae*, scheint Gropper keinen Einwand erhoben zu haben. Contarini ließ dem Kanzler anschließend mitteilen, er mißbillige das Buch nicht, behalte sich aber vor, nach erneuter Prüfung weitere Änderungsvorschläge zu machen. Nach Abschluß der schwierigen und umfangreichen Vorverhandlungen über den *modus procedendi* kamen am 27. April 1541 die vom Kanzler ernannten Teilnehmer des Religionsgesprächs erstmals zusammen. Als Vertreter der Katholiken Eck, Gropper und Pflug; für die Protestanten Bucer, Melanchthon und Pistorius. Den Wunsch der Kollokutoren nach *praesides* und *testes* des Gesprächs hatte der Kaiser zuvor erfüllt, indem er den Pfalzgrafen Friedrich und Granvella zu Vorsitzenden ernannte und Graf Dietrich IV. von Manderscheid (Köln), Eberhard Ruden (Mainz), Kanzler Heinrich Haß (Pfalz), Kanzler Franz Burchard (Sachsen), Kanzler Johannes Feige (Hessen) und Jakob Sturm (Straßburg) zu Zeugen des Gesprächs berief. Contarini blieb nach außen hin den direkten Verhandlungen fern, doch stand er in allen Phasen des Gesprächs in intensivem Gedankenaustausch mit den katholischen Delegierten.<sup>8</sup>

In der Eröffnungssitzung wurde den Kollokutoren das *Wormser Buch* versiegelt und ohne Titel vorgelegt. Pfalzgraf Friedrich appellierte in einer Ansprache an den Einigungswillen der Versammelten und teilte ihnen mit, es stehe ihnen frei, Änderungen der vom Kaiser präsentierten Vorlage gemeinsam zu erarbeiten und in den Text einzutragen. Am Nachmittag desselben Tages erhielten zuerst die Protestanten und dann die Katholiken das Buch für je eine

---

übergebene Endredaktion mit den Zusätzen. Vgl. KARL THEODOR HERGANG, Das Religionsgespräch zu Regensburg i.J. 1541 und das Regensburger Buch, nebst andren darauf bezüglichen Schriften jener Zeit, Leipzig 1855, 76ff.

Zum Verlauf des Regensburger Religionsgesprächs sind folgende Quellen-Veröffentlichungen grundlegend: GEORG PFEILSCHIFTER (Hg.), *Acta Reformationis Catholicae* [= ARC]. Bd. VI: 1538-1541 (zweite Hälfte), Regensburg 1974. – Melanchthons Briefwechsel (= MBW). Bd. 3: *Regesten 2336-3420 (1540-1543)*, bearb. v. HEINZ SCHEIBLE, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979. – CORNELIS AUGUSTIJN/MARIJN de KROON (Bearb.), *Martin Bucers Deutsche Schriften* (= BDS). Bd. 9, 1: *Religionsgespräche (1539-1541)*, Gütersloh 1995, 323-501 (Lit.). – *Das Wormser Buch. Der letzte ökumenische Konsensversuch vom Dezember 1540 in der deutschen Fassung von Martin Bucer*. Hg.v. Richard Ziegert. Bearb. von CORNELIS AUGUSTIJN, Frankfurt/M. 1995 (Einführung und Lit.). Vgl. auch: KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, *Die Edition der Akten und Berichte der Religionsgespräche zu Hagenau und Worms 1540/41*, in: Heiner Faulenbach (Hg.), *Standfester Glaube*. FS J.F. Gerhard Goeters, Köln 1991 (SVRKG 100), 47-62.

<sup>8</sup> Das Regensburger Religionsgespräch, das in dem kleinen Ausschuß geführt wurde, begann am 27. April 1541. Am 31. Mai übermittelte der Ausschuß dem Kaiser sein Arbeitsergebnis „zusammen mit neun Gegenartikeln vonseiten der Protestantischen Mitglieder zu sieben der dreiundzwanzig Artikel; am 5. Juli lehnten die Katholischen Stände das Regensburger Buch ab, am 12. Juli folgten die protestierenden Stände demselben Vorbild“ (BDS 9, 1, 327).



Stunde zur ersten Einsichtnahme. Melanchthon erkannte sofort, daß es sich um dieselben Artikel handelte, die Joachim II. von Brandenburg im Februar Luther zur Begutachtung geschickt hatte.<sup>9</sup> Noch am 27. April 1541 begannen die Kollokutoren mit der gemeinsamen Prüfung der ersten vier Artikel<sup>10</sup>, die trotz einiger Einwände von beiden Seiten schließlich als „verglichen“ bezeichnet wurden. Die Verhandlungen über Artikel V *de iustificacione hominis* zogen sich vom 28. April bis zum 2. Mai hin; erst als eine völlig neue Formel erarbeitet worden war, kam es zu der von allen begrüßten Einigung.<sup>11</sup> Eck und Melanchthon machten nun den Vorschlag, das vom Kaiser präsentierte Buch ganz beiseite zu legen „und nach Ordnung der Confessio [Augustana] fort [zu] schreiben“.<sup>12</sup> Granvella wies den Antrag zurück, den auch Gropper und Bucer nicht guthießen. So begannen am 3. Mai die Beratungen über die Kirchen-Artikel<sup>13</sup> *de ecclesia et illius signis ac autoritate* (VI), *de nota verbi* (VII), *de autoritate ecclesiae in discernenda et interpretanda scriptura* (IX). Vor allem über den letztgenannten Artikel kam es zu heftigen Auseinandersetzungen. Melanchthon erklärte, „daß er eher sterben, denn ichts wider sein Gewissen und Wahrheit einräumen wollte“.<sup>14</sup> Pfalzgraf Friedrich verhinderte den hier bereits drohenden Abbruch der Verhandlungen, indem er die Protestanten aufforderte, ihre eigene Auffassung „nit zänkisch“<sup>15</sup> formuliert schriftlich niederzulegen; danach wurde Artikel IX für suspendiert erklärt.

<sup>9</sup> CR 4, 252; 254. WA Br 9, 322, Nr. 3573; 329, Nr. 3576; 332ff., Nr. 3578; zum gesamten Verlauf vgl. MBW 3, 2695; 2705; 2740; 2754.

<sup>10</sup> De conditione hominis et ante lapsum naturae integritate (I); de libero arbitrio (II); de causa peccati (III); de originali peccato (IV).

<sup>11</sup> R. STUPPERICH, Humanismus 99f.; DERS., Der Ursprung des „Regensburger Buches“ von 1541 und seine Rechtfertigungslehre, in: ARG 36 (1939) 88-116; H. JEDIN, Konzil I, 308ff.; KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 – eine verpaßte Chance?, in: ZThK 76 (1979) 331-359; ATHINA LEXUTT, Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Göttingen 1996 (=FKDG 64), 236-260 (Lit.).

<sup>12</sup> CR 4, 582; 414; 421; MBW 3, 2754; 2738; 2740. – F. DITTRICH, Contarini, 627f.

<sup>13</sup> Granvella bestand auf Einhaltung des vereinbarten *modus procedendi*; dennoch scheinen die Kollokutoren die Artikel nicht der Reihe nach und einzeln, sondern in größeren Abteilungen vorgenommen zu haben: „Also kamen wir wiederum in das Buch, und nahmen vor den Artikel von der Kirchen, der seltsam zerhackt ist. Und wiewohl ich Mißfallen hatt an viel Punkten, nahm ich doch vornämlich den letzten vor, darin das Buch ihm eine Kirch, wie ein weltlich Regiment, nach menschlicher Weisheit dichter“ (Melanchthon an Johann Friedrich, CR 4, 582; vgl. MBW 3, 2754). Zu Contarinis Einflußnahme auf die Themenstellung s. LUDWIG PASTOR, Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation (1541), in: HJ I, 3 (1880), 321ff.; 379ff. – LUDWIG CARDAUNS, Nuntiaturberichte aus Deutschland, I, 7, Gotha 1912, Nr. 23ff.; 53ff.; 555ff. (Beilagen).

<sup>14</sup> CR 4, 255.

<sup>15</sup> CR 4, 583. Der Text dieser Eingabe CR 4, 349-352; MBW 3, 2685.

Die Verhandlungen über die Sakramentenlehre fanden also in einer schon recht gespannten Atmosphäre statt. Dennoch gelang es erstaunlich schnell, über die Artikel *de sacramentis* [in genere] (X), *de sacramento ordinis* (XI), *de sacramento baptismi* (XII) und *de sacramento confirmationis* (XIII) Einigung zu erzielen. Zunächst schienen auch die Aussichten auf eine Vergleichung des Abendmahlsartikels keineswegs ungünstig zu sein. In einer Vorbesprechung mit Contarini machten einige katholische Theologen den Vorschlag, man solle sich mit den Protestanten auf die Formel „ibi est realiter et personaliter Christus“ einigen und die Entscheidung über die umstrittene Transsubstantiationslehre dem Generalkonzil übertragen. Contarini verweigerte diesem Vermittlungsvorschlag seine Zustimmung. Es gebe für die Transsubstantiationslehre nicht nur klare Schrift- und Väterbelege, sondern auch die lehramtliche Bestimmung des IV. Laterankonzils<sup>16</sup>; er werde keiner Vergleichsformel zustimmen, die den Eindruck erwecke, als sei an dieser Lehre noch irgend etwas zweifelhaft. Die katholischen Unterhändler wurden aufgefordert, die definierte Glaubenswahrheit aufrecht zu verteidigen und alles Weitere der Güte und Weisheit Gottes zu überlassen, „*quae novit tempora et momenta*“.<sup>17</sup>

Nach diesem Einspruch des päpstlichen Legaten war der Spielraum für weitere Vermittlungsvorschläge aufs äußerste eingengt. In den zahlreichen Gruppen- und Einzelverhandlungen der folgenden Tage<sup>18</sup> wurde der ganze Umfang der nun vorliegenden Schwierigkeiten vollends sichtbar, als Eck, der die Verhandlungen von Anfang an unwillig und mit Mißtrauen verfolgt hatte, die Diskussion auf die praktischen Konsequenzen der Transsubstantiationslehre lenkte: *adoratio*, *repositio* und *circumgestatio* der konsekrierten Elemente. Wäh-

<sup>16</sup> DH 802: „Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro.“

<sup>17</sup> HJ I, 377f.: „Jo risposi risolutamente che il nostro fine era di salvare la verità et di far concordia nella verità, la quale essendo in questo articolo così chiara dichiarata per parole di Christo et di St. Paulo, esplicata da tutti li dottori antichi et moderni ... determinata dichiarata per un concilio celeberrimo sotto Innocenzo terzo, dove intervennero li patriarchi di Costantinopoli et di Alessandria et molti archiepiscopi ... Jo per modo alcuno non voleva assentire che la si differisse come dubia, si che quando si potesse procedere alla concordia esplicata questa verità io l'abbracierei volentieri, quando non si potesse farla, che bisognava conservare la verità appresso noi et riportarsi alla divina bontà et sapientia, quae novit tempora et momenta.“ Vgl. L. CARDAUNS, Nuntiaturbereichte I, 7, 53f.

<sup>18</sup> Für die Verhandlungen in Regensburg zwischen dem 5. und 10. Mai 1541 liegt eine detailreiche Analyse vor: PIERRE FRAENKEL, Les protestants et le problème de la transsubstantiation au Colloque de Ratisbonne. Documents et arguments, du 5 au 10 mai 1541, in: Oec 3 (1968) 70-116; vgl. DERS., Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Zwei Wege – zwei Motive, Wiesbaden 1965 (VIEG 41).



rend man im protestantischen Lager über den Verweis auf das IV. Laterankonzil einigermaßen gelassen hinwegging<sup>19</sup>, erhob sich über der Frage nach der Verwahrung der Elemente *extra usum* heftiger Widerspruch gegen die katholische Position.<sup>20</sup> Auf einer am 8. Mai 1541 in der Wohnung des Landgrafen stattfindenden Versammlung der Schmalkaldischen Stände gaben 19 protestantische Theologen in Einzelvoten ihre Stellungnahme zur Transsubstantiationslehre ab. Calvin berichtete über die Sitzung an Farel: „Iussi sumus omnes ordine dicere sententias: fuit una omnium vox, transsubstantiationem rem esse fictitiam, repositionem superstitiosam, idolatricam esse adorationem, vel saltem periculosam, cum fiat sine verbo Dei.“<sup>21</sup> Ein von Aitingen angefertigtes kurzes Protokoll über die Gutachten der einzelnen Theologen bestätigt Calvins zusammenfassende Bemerkung. Gegen die Transsubstantiationslehre wurde immer wieder geltend gemacht, „das in keiner schrift diß wort begriffen; weil es dann ein newer terminus, so sei er nit zu leren.“<sup>22</sup> Von „verschließung und umbhertragen des sacraments“ heißt es, hier „hab Christus kein cultum anzurichten bevolhen“<sup>23</sup> und von der „anbettung“ sei „das der recht verstand, Christum im sacrament anzubetten, aber dise volg nicht zuzelassen: man soll Christum im sacrament anbetten, darumb auch das sacrament; dann das sei abgöttisch. Es müeßst auch volgen: Christus ist im himel, darumb soll man den himel anbetten; dergleichen auch den menschen, der das sacrament entpfiegt“ (Brenz).<sup>24</sup> Bucer, von dem Calvin sagt, „totus ardet studio concordiae“<sup>25</sup>, gab zwar zu bedenken: „Lutherus hat nicht gewöllt die transsubstantiation genzlich hinweg zu werfen“, kam dann aber vor allem im Hinblick auf die gegenwärtige Verhandlungssituation auch zu dem Schluß „das die transsubstantiation nicht zu bewilligen [sei]“.<sup>26</sup>

Als Ergebnis dieser internen Beratung, an der Granvella erheblichen Anstoß nahm, da die protestantischen Kollokutoren mit ihr die Verpflichtung zur Ge-

<sup>19</sup> CR 4, 274; 277; MBW 3, 2693. – K. T. HERGANG, a.a.O., 233.

<sup>20</sup> CR 4, 275-278; MBW 3, 2693; CR 262f.; MBW 3, 2696.

<sup>21</sup> CR 39, 215f. – Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, übers. und hg. v. RUDOLF SCHWARZ I, Neukirchen <sup>2</sup>1961, Nr. 68, 190-192; Nr. 69, 192f.; Nr. 71, 195f; Zitat 191.

<sup>22</sup> M. LENZ, Briefwechsel 3, 23.

<sup>23</sup> A.a.O.

<sup>24</sup> A.a.O.

<sup>25</sup> CR 39, 215; vgl. CR 4, 281; 290. – Zu Bucers Anteil an den Verhandlungen vgl. CORNELIS AUGUSTIJN, Bucer und die Religionsgespräche von 1540/41, in: Christian Krieger/Marc Lienhard (Hg.), Martin Bucer and sixteenth century Europe, Leiden/New York/Köln 1993, II, 671-680; vgl. ferner KARL-HEINZ ZUR MÖHLEN, Martin Bucer und das Religionsgespräch von Hagenau und Worms, in: Chr. Krieger/M. Lienhard (Hg.), a.a.O., 659-669; IRENE DINGEL, Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch“, in TRE 28 (1997) 656-661.

<sup>26</sup> M. LENZ, Briefwechsel 3, 21. – Vgl. die „Einleitung“ zum „Wormser Buch“ von C. AUGUSTIJN/M. de KROON in: BDS 9, 1, 323-336.

heimhaltung des Gesprächsganges grob verletzt hätten, wurde dem Pfalzgrafen Friedrich und Granvella am 10. Mai 1541 eine Erklärung über den Abendmahlsartikel überreicht<sup>27</sup>, in der es heißt: „Wir haben mit klaren Worten bekannt, daß wir halten und vertheidigen die gemeine Lahr der Catholicken Kirchen, daß in dem Nachtmahl des Herren, so das Brot und Wein consecrirt wird, wahrhaftig und wesentlich sey und genommen werde der Leib und Blut Christi.“<sup>28</sup> Man verweist darauf, daß die Transsubstantiationslehre „nur am Rand“ des vom Kaiser vorgelegten Buches vermerkt sei und fügt hinzu: „Dieweil wir die Lehr behalten, daß der Leib Christi zugegen sey, was ists noth zu forschen von der Weise, ob das Brot zu nichten werde?“ Die Transsubstantiationslehre sei „gar ein neu Speculatio, die da dichtet accidentia sine subiecto, aus welchem viel furwitzig Fragen gefolgt ... daß man billig verursacht ist, reine Lahr zu suchen; besonder dieweil man allein von solchen unnöthig Fragen disputirt, und nichts von dem Nutz und Brauch dieses Sacraments gelehrt hat.“<sup>29</sup>

Zur gleichen Zeit versuchte Gropper, Contarinis Zustimmung zu einer neuen Abendmahlsformel zu gewinnen, in der das Wort *transsubstantiatio* fehlte; wiederum erzwang der Legat den entscheidenden Zusatz.<sup>30</sup> Auch bei einer am 11. Mai 1541 stattfindenden Zusammenkunft von Granvella, Gropper und Pflug bei Contarini, in deren Verlauf der Kanzler auf die weitreichenden politischen Folgen eines Abbruchs des Religionsgesprächs warnend hinwies und nun seinerseits vorschlug, die Entscheidung über die Transsubstantiationslehre dem Konzil zu überlassen, berief sich der Legat erneut auf das IV. Lateranense und verweigerte jegliche Konzession.<sup>31</sup> Noch einmal verhandelten am 12. und 13. Mai Gropper, Pflug, Melanchthon und Bucer<sup>32</sup> über eine neue Formel. Als Contarini die beiderseitigen Entwürfe vorgelegt wurden, mußte er zu seiner Enttäuschung feststellen, daß Pflug und Gropper wiederum die von ihm geforderten Worte „*quae transformatio postea appellata est transsubstantiatio*“ ausgelassen hatten; auf der anderen Seite erweckten die von den Protestanten ausgearbeiteten Formulierungen bei Contarini den Eindruck, „*che vogliono star nel senso loro erroneo, che in eucharistia remaneat substantia panis post consecrationem*“.<sup>33</sup> Einer derartigen „Scheinkonkordie“ verweigerte der Legat

<sup>27</sup> CR 4, 275-278 (deutsche Fassung 271-275); MBW 3, 2693; vgl. auch 2694. Granvella weigerte sich, die an ihn gerichtete Eingabe (MBW 3, 2693, 170) anzunehmen.

<sup>28</sup> CR 4, 272.

<sup>29</sup> CR 4, 273.

<sup>30</sup> HJ I, 382. – Über einen dem Landgrafen vertraulich unterbreiteten Vermittlungsvorschlag (Granvellas?) s. M. LENZ, Briefwechsel 3, 24.

<sup>31</sup> HJ I, 382f.

<sup>32</sup> Nach dem Ausscheiden Ecks wegen einer plötzlichen Erkrankung wurde auch Pistorius aus Paritätsgründen aus dem Gesprächskreis ausgeschlossen; s. F. DITTRICH, Contarini, 634f.

<sup>33</sup> HJ I, 384f.

endgültig seine Zustimmung. Granvellas eifrige Bemühungen, einen Abbruch des Religionsgesprächs zu verhindern, hatten nun nur noch insofern Erfolg, als man übereinkam, auch den Abendmahlsartikel als „nicht verglichen“ zu suspendieren und die Erörterung der übrigen Artikel der Vorlage aufzunehmen. Wie schon bei Artikel IX, so wurde auch für Artikel XIV den Protestanten der Auftrag erteilt, ihre eigene Lehre dem Kaiser noch vor Abschluß des Reichstags schriftlich vorzutragen. „Damit ist das Regensburger Gespräch zu Ende, obwohl es noch ein paar Tage (bis zum 22. Mai) weiterdauert“.<sup>34</sup>

Contarini hatte vor allem in diesem Abschnitt der Regensburger Verhandlungen seine wesentlichen Interessen klug zu wahren und zu verteidigen gewußt: Weder konnte dem Einspruch des päpstlichen Legaten ein Scheitern des Vermittlungsversuchs angelastet werden, da die katholischen Gesprächspartner die vom Kaiser vorgelegte Formel akzeptierten, noch hatte er den zu einem Ausgleich bereiten Theologen seiner Seite zu sehr nachgegeben und „auch nur im geringsten an einer definierten Glaubenswahrheit deuteln ... lassen ... Nun hieß es für ihn nur: das Glaubensgut wahren (*conservare la verità*)“.<sup>35</sup>

Diese knappe Skizze des Gesprächsganges macht sichtbar, daß die Teilnehmer des Regensburger Abendmahlsgesprächs von 1541 gar nicht erst dazu gekommen sind, die wesentlichen Differenzen der katholischen und reformatorischen Abendmahlsauffassung aufzudecken und einander gegenüberzustellen. Der Einspruch Contarinis hatte zur Folge, daß an die Stelle kontroverser Abendmahlsfragen das Problem des Verständnisses der Kirche und damit die Frage nach der Autorität konziliarer Lehrbestimmungen trat. Als durchaus folgerichtige Begleiterscheinung dieser Akzentverschiebung muß angesehen werden, daß die katholischen Unterhändler in ihren verschiedenen Eingaben zwar auf den patristischen Beweis für das hohe Alter der Transsubstantiationslehre großen Wert legten<sup>36</sup>, aber gar nicht erst den Versuch unternahmen, die mit dem Terminus *transsubstantiatio* gegebene besondere Auslegung der von Protestanten wie Katholiken generell bejahten „Realpräsenz“ interpre-

<sup>34</sup> H. JEDIN, *Gegensätze*, 54.

<sup>35</sup> H. JEDIN, *Konzil I*, 310.

<sup>36</sup> CR 4, 273f. – Gropper berichtet in: *Warhafftige Antwort und gegenberichtung H. Johan Gröpffer ... uff Martini Buceri Freuenliche Clage und angegebene wider im D. Gröpffer in eynem jüngst außgangen Truck beschehenn* (Köln, J. Gennepaeus) 1545 (zit.: „Warhafftige Antwort“), fol. 40 recto: „dz wir domals eynen grossen hauffen der ältisten heiligen Vätter, beide der Occidentalischen und Orientalischen Kirchen sprüch, umb zu erweisen, das die Transsubstantiation im Sacrament von zeiten der heiligen Apostell in Catholischer Kirchen biß uff unsere zeite gleichhellich geglaubt und gelehret were, zusammen getragen und Annotiert hatten“. Diese voluminöse Sammlung veröffentlichte GROPPER 1556: *Vonn Warer, Wesenlicher und Pleibender Gegenwertigkeit des Leybs und Bluts Christi nach beschener Consecration, und derselben Anbettung im Hochwirdigsten Heiligen Sacrament des Altars ... Wider jetziger zeyt entstandene und weith verpreite Ketzereien und Secten. Durch Johannem Gropperum ...*, Jaspas Gennep, Cöllen M.D.LVI, 4°, 448 Bl. (zit.: *Gegenwertigkeit*).

tierend zu entfalten. Ebenso wenig kam es zu einer Besinnung auf die dem strittigen Begriff zugrunde liegende Substanzmetaphysik. Ähnlich wie offensichtlich noch 1551 in Trient wurde auch 1541 in Regensburg der Begriff *transsubstantiatio* primär auf Grund seiner durch das Laterankonzil von 1215 gesichert erscheinenden lehramtlichen Autorität zur „Parteifahne des rechten Glaubens“<sup>37</sup> erhoben, nicht aber infolge theologisch begründeter Einsicht in seine unaustauschbare Prägnanz zur Verdeutlichung der katholischen Abendmehlsauffassung. Gerade die von Contarini geforderte Formulierung: „*quae transformatio postea appellata est transsubstantiatio*“ zeigt, wie unbesorgt man die geschichtliche Relativität der kirchlichen Tradition dieses Begriffs zugeben konnte.<sup>38</sup>

Angesichts des skizzierten Tatbestandes gewinnt in einer Zeit wachsender Verständigungsbereitschaft zwischen den Konfessionen<sup>39</sup> die ursprüngliche Abendmahlsformel des *Wormser Buches* an Interesse, die in der reformationsgeschichtlichen Forschung bisher ganz im Schatten des Streites um die Trans-

<sup>37</sup> E. SCHILLEBECKX, *Die eucharistische Gegenwart*, 26; eine historische und theologische Analyse der Entstehung und Entwicklung der tridentinischen Eucharistie-Formel, a.a.O., 18ff.

<sup>38</sup> HJ I, 348. – In den CR 4, 261f. abgedruckten Thesen der Katholiken „*de transsubstantiatione*“ (deren genaue Einordnung in den Gesprächsgang hier aus Raumgründen nicht geschehen kann) heißt es ebenfalls: „*Convenit, quod ad exprimendam hanc mirificam transformationem verbum transsubstantiationis non sit inconveniens aut improprium*“ (262). Gropper geht in: *Gegenwertigkeit*, fol. 247 verso ff. nur beiläufig auf das IV. Laterankonzil ein und bemerkt zur dort gefundenen Formulierung: „... uff dz sie anzeigten, dz nur die einige Substantz des Leibs Christi im Sacrament anwesend were, in welche (wie die Alten sagen) die Substantz des Brots verwandelt, Transelementiert und übersetzt wirdt, damit des Herrn Christi wort, Das ist meyn Leib etc., war bestehe“ (fol. 247 verso). In der unmittelbar in den Umkreis des Regensburger Religionsgesprächs gehörenden zeitgenössischen Literatur findet sich ein erster Ansatz, die Transsubstantiationsvorstellung von dem Substanzbegriff aus zu verteidigen, bei ALBERT PIGHIUS, *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum ... diligens et luculenta explicatio* (Köln, Melchior Novesianus 1545), fol. O 4 recto ff. „*Fieri non posse, ut sint aliqua essentialiter et substantialiter diversa, atque eadem simul, essentialiter et substantialiter eadem*“ (fol. O 5 verso). Doch nimmt auch bei Pighius der patristische Beweis großen Raum ein; hier heißt es dann: „*Quod posteriores haud insignificanter transsubstantiari dixerunt, novo quidem vocabulo, sed antiqua catholica fidei sententia*“ (fol. P I recto). In seiner gegen Bucer gerichteten Streitschrift: *Ratio Componendorum Dissidiorum et Sarciendae in religione concordiae* (Köln, Melchior Novesianus 1545, 4°, 16 Bl.) stellt Pighius den Protestanten die Frage, „*num certum sit, post consecrationem aliquandiu in eucharistia permanere veritatem corporis et sanguinis Christi in eucharistia [!]. Imo cum hoc certum sit (si modo verum est, Christi fideles vere sumere corpus et sanguinem Christi in eucharistia) an ex aliquo ... definire possint, quamdiu, et quousque ibi maneant, et quando primum illic esse desinant. Istiusmodi quaestionibus ita inexplicabiliter constringuntur adversarii, ut non habeant, quod contra possint hiscere*“ (fol. c 3 verso).

<sup>39</sup> Vgl. u.a. KARL LEHMANN/WOLFHART PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i.Br./Göttingen 1986 (= DiKi 4), 89-124; WOLFHART PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg i.Br./Göttingen 1990 (= DiKi 6).

substantiationslehre gestanden hat und keine Beachtung fand. Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß sich Gropper, Pflug, Bucer und Melanchthon in Regensburg auf den von Contarini noch nicht redigierten Text des Artikels XIV hätten einigen können. Schon in der Eingabe der protestantischen Kollokutoren an Pfalzgraf Friedrich vom 10. Mai 1541 heißt es: „Es ist auch in dem Buch, so uns durch Kais. Maj. zu besehen zugestallt, nichts mehr denn in itzt gemeldten unser Bekenntnus ... Derhalben haben wir billig Verwunderung, daß obgedachte verordnete Herren an unserm einfältigen klaren Bekenntnus nicht zufriden, dieweil es je zur Concordia nicht undienstlich. Denn es je darin begriffen, was von diesem Artikel nöthig zu lehren“.<sup>40</sup> Bucer schreibt rückblickend: „Demnach wir dann jnn Artickel vom h. Sacrament der dancksagung komen sind, weren wir desselben artickels, wie er zuvor im Buch gestellet, wol bederseits zufriden gewesen, wie dann auch die warheit Christi in demselbigen gnugsam ausgedruckt ware“.<sup>41</sup> Solche Bemerkungen lassen es lohnend erscheinen, Herkunft und theologische Eigenart dieser Formel genauer zu untersuchen.

## II

### Der Text der Abendmahlsformel

Der Wortlaut des Artikels XIV, wie er den Kollokutoren in Regensburg zu Beginn des Gesprächs vorgelegen hat, läßt sich mit Hilfe der Angaben bei Max Lenz<sup>42</sup>, Georg Pfeilschifter<sup>43</sup> und unter Heranziehung der zeitgenössischen Aktenveröffentlichungen von Melanchthon, Bucer, Gropper und Eck zuverlässig rekonstruieren.<sup>44</sup> Wir setzen den von Gropper auf Contarinis Verlangen eingetragenen entscheidenden Zusatz in Klammern und geben im ersten Appa-

<sup>40</sup> CR 4, 272f.; MBW 3, 2693.

<sup>41</sup> K. T. HERGANG, a.a.O., 231.

<sup>42</sup> M. LENZ, Briefwechsel 3, 66f.

<sup>43</sup> Die von Pfeilschifter rekonstruierte Fassung des Abendmahlsartikels im Regensburger Buch bestätigt die Richtigkeit meiner älteren Rekonstruktion; vgl. ARC VI, 69, 4-23. Ebenso verhält es sich bei einem Vergleich mit der kommentierten, textkritischen Edition des entsprechenden Abschnittes im *Wormser Buch* in: BDS 9, 1, 437, 11-22. 439, 1-9.

<sup>44</sup> Zur Kollation wurden verwandt: [MELANCHTHON:] Acta in conventu Ratisbonensi continentia haec quae sequuntur (!). Librum propositum de lectis collocutoribus. Articulos oppositos certis locis in libro. Responsionem coniunctorum Augustanae confessioni, de libro. Praefationes quasdam, quae indicant causas, cur articuli quidam reprehensi sint. Responsionem ad Contareni scriptum. Caetera quae de emendatione abusuum exhibita sunt, et historica quaedam, in alio volumine complectemur. [Auf dem letzten Blatt fol. S 4 recto der Eintrag:] Impressum Vitebergae per Iosephum Klug. Anno M.D.XLI. (Dies ist Melanchthons erste Ausgabe der Akten.) – [BUCER:] Acta colloquii in comitiis Imperii Ratisponae habiti, hoc est, Articuli de Religione conciliati, et non conciliati omnes, ut ab Imperatore, Ordinibus Imperii ad iudicandum et deliberandum propositi sunt. Consulta et deliberata de his actis Imperatoris,

rat die Varianten an, die das dem Kaiser nach Abschluß der Verhandlungen überreichte *Regensburger Buch* gegenüber der ursprünglichen Vorlage aufweist.

*De sacramento eucharistiae*

*Eucharistiae sacramentum verbum habet, quod<sup>a</sup> est omnipotens Christi sermo, cuius virtute hoc sacramentum conficitur et quo fit, ut post consecrationem verum corpus et verus sanguis domini vere<sup>b</sup> substantialiter adsint et fidelibus sub specie panis et vini [illis nimirum, hoc est pane et vino, in corpus et sanguinem domini transmutatis et transsubstantiatis.] distribuatur<sup>c</sup>, qui habet in hunc modum: Accipite et manducate ex hoc omnes, hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur; et ad calicem: Bibite ex hoc omnes, hic est enim<sup>d</sup> sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum.*

*Elementum vero est panis et vinum, ad quod accedit verbum et fit sacramentum<sup>e</sup>; duobus enim hoc sacramentum conficitur, visibili elementorum specie et invisibili domini Jesu Christi carne et sanguine<sup>f</sup>, quae in<sup>g</sup> hoc sacramento vere<sup>h</sup> et realiter participamus.*

*Vis huius sacramenti est, ut per vivificatricem carnem salvatoris nostri Jesu Christi ei nedum spiritualiter, sed et corporaliter iungamur et efficiamur os de ossibus eius et caro de carne eius, accipientes in eo<sup>i</sup> remissionem peccatorum et<sup>k</sup> virtutem restringendi<sup>l</sup> concupiscentiam in membris nostris haerentem. Dulcissimum certe pignus remissionis peccatorum, vitae aeternae et societatis cum Deo nobis in Christo promissae et exhibitae.*

(B = Bucer, fol. 30; M = Melanchthon, fol. F 3 verso f.; G = Gropper, fol. 66 recto f.; E = Eck, fol. F I verso f.)

<sup>a</sup> BMGE qui (quod CR 4, 216 [unde?])    <sup>b</sup> BMGE + et    <sup>c</sup> BGE distribuatur    <sup>d</sup> BGE > enim

<sup>e</sup> ad quod – sacramentum] ad quae cum accedit verbum fit sacramentum BMGE

<sup>f</sup> invisibili – sanguine] invisibili domini nostri Jesu Christi carne et sanguine BGE, invisibili corpore et sanguine M

<sup>g</sup> BMGE > in    <sup>h</sup> Lenz 3, 67 vero (?), BME vere, G quae hoc sacramento vera, vere et ...

<sup>i</sup> accipientes – eo] certificati, quod in ipso Christo Jesu acceperimus BMGE    <sup>k</sup> BMGE + in sacramento    <sup>l</sup> BME restringendi, G restuingendi (restringendi = CR 4, 217 [unde?])

---

singulorum Ordinum Imperii, et Legati Romani. Et quaedam alia, quorum Catalogum statim post Epistolam dedicatorem invenies. Per Martinum Bucrum. Argentorati Mense Septembri M.D.XLI. (s. R. STUPPERICH, Bucer-Bibliographie [1952], 55f., Nr. 69). – [GROPPER:] Warhafftige Antwort (s.o. Anm. 36). – [ECK:] Apologia pro Reverendis et Illustris Principibus Catholicis, ac aliis ordinibus Imperii adversus mucrores et calumnias Buceri, super actis Comiciorum Ratisponae ... Iohan Eckio Authore. Coloniae (Melchior Novesianus), M.D.XLIII. Mense Maio. – CR 4, 216f. wurde auch dann berücksichtigt, wenn offenkundig Versehen vorliegen; s. Apparat.



## III

## Die Herkunft der Abendmahlsformel

Wie weit läßt sich die Herkunft dieser Formel erhellen? Walter Lippens hat darauf aufmerksam gemacht, daß Groppers *Warhafftige Antwort* außer dem Abdruck des *Liber ab Imperatoria Maiestate Vestra pro conciliandis Religionis controversiis Ratisbonae propositus* (fol. 56 verso ff.), also dem *Regensburger Buch*, noch einem weiteren, in denselben Zusammenhang gehörenden Vergleichsentwurf enthält; Lippens bezeichnet ihn als die „Urform des Regensburger Buches“ und nimmt an, es handle sich um „ein dogmatisches Handbüchlein“, das Gropper zu Beginn der Wormser Geheimverhandlungen am 15. Dezember 1540 seinen Gesprächspartnern vorgelegt habe.<sup>45</sup> Lippens führt jedoch weder einen Beweis dafür, daß die von Gropper abgedruckten „Artikell Catholischer lehr nit ungemeyß“<sup>46</sup> auch von Gropper verfaßt sind, noch gibt er eine Begründung für seine These, daß die Artikel den Ausgangspunkt des Wormser Gesprächs abgegeben haben sollen.<sup>47</sup> Aus einem Brief an Joachim II. geht zwar eindeutig hervor, daß ihm und Capito in Worms eine „schriff ... von den furnemsten streittenden artikeln“ vorgelegt worden ist.<sup>48</sup> Wie schwierig es jedoch ist, den Gang der Wormser Verhandlungen aus den bisher bekannt gewordenen Quellen zu rekonstruieren, zeigt ein Brief Bucers an den Landgrafen, in welchem Bucer die Bilanz des geheimen Gesprächs zieht und im Blick auf die soeben gemachten Erfahrungen die „Anstöße“ aufzählt, die bei neuerlichen Vermittlungsversuchen im Wege liegen dürften. Zur Sakramentenlehre schreibt Bucer: „Das fierde, so im weg ligen wirdt, ist von der transubstantion ... Das macht, das etliche alte vetter etwas zu hefftig hievon geredt haben“.<sup>49</sup> Zu dieser Besorgnis gäbe das von Gropper abgedruckte „dogmatische Handbüchlein“ mit seinem Abendmahlsartikel keinen Anlaß. Schließlich muß beachtet werden, daß Gropper selbst in seiner *Warhafftigen Antwort* den Eindruck zu erwecken versucht, als seien besagte Artikel nicht Ausgangspunkt sondern Ergebnis der Verhandlungen gewesen: „Zu Worms und Regensburg hat der Bucer gegen den Hochgelehrten und Hochachtparn Herren Gerharten Veltweich ... und mir inn angebung seyns simülierten fleiß zu Christlicher vergleichung ...

<sup>45</sup> WALTER LIPPENS, *Kardinal Johannes Gropper 1503-1559 und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Münster 1951, 124. Vgl. MECHTHILD KÖHN, *Martin Bucers Entwurf einer Reformation des Erzstiftes Köln*, Witten 1966, 35, Anm. 1.

<sup>46</sup> *Warhafftige Antwort*, fol. 7 recto (nicht, wie Lippens angibt, 8 recto) bis 20 recto.

<sup>47</sup> W. LIPPENS, a.a.O. Zur Beurteilung der Arbeit von Lippens s. G. PFEILSCHIFTER, *ARC* 2 (1960), 121, Anm. 9; HEINRICH LUTZ, *Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Groppers*, in: *QFIAB* 37 (1957), 222-310.

<sup>48</sup> M. LENZ, *Briefwechsel I*, 532; R. STUPPERICH, *Humanismus*, 91.

<sup>49</sup> M. LENZ, *Briefwechsel I*, 289.