

Berndt Hamm

Das Evangelium des Ablasses und das Evangelium der Reformation: die Geschichte einer erstaunlichen Kohärenz

Der folgende Text bietet das zusammenfassende Schlusskapitel eines Buches, das 2016 unter dem Titel „Ablass und Reformation – Erstaunliche Kohärenzen“ im Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, erschienen ist. Das Buch ist der Versuch, das Verhältnis von mittelalterlichem Ablasswesen und Reformation nicht nur in der gewohnten Weise als Konfrontationsgeschichte darzustellen, sondern vor allem auch als einen erstaunlichen historischen Zusammenhang tiefgehender Gemeinsamkeiten zu verstehen. Erstaunlich sind diese Kohärenzen deshalb, weil sie das übliche Bild von Ablass und Reformation grundlegend revidieren. Ich skizziere eine Reform- und Innovationsdynamik, die vom ausgehenden Mittelalter in die Reformation hinein weiterlief und doch zugleich den radikalen Bruch der Reformation mit der Kirche der Ablässe bewirkte. Im Thema „Ablass und Reformation“ lag für mich daher die Herausforderung, sowohl die Geschichte eines frappierenden Zusammenhangs als auch die eines fundamentalen Zerwürfnisses zu schreiben und so zwei Seiten derselben Medaille zu zeigen.

1 Das Verhältnis der Reformation zum ‚Spätmittelalter‘: religiöse Revolution, Reformkontinuität, Emergenz

Geht man vom gegenwärtigen Forschungsstand aus, dann müsste man sagen: Die tiefen Gegensätze zwischen dem spätmittelalterlichen Ablasswesen und der einmütigen reformatorischen Fundamentalkritik am Ablass verbieten es, die spätmittelalterliche Ablassverkündigung und die reformatorische Verkündigung des biblischen Gotteswortes in einem Atemzug durch den Oberbegriff des ‚Evangeliums‘ zu verbinden, wie es in der Themenstellung dieses Beitrags geschieht. Selbst solche Reformationsdarstellungen, die etwa den fließenden Übergang zwischen Spätmittelalter und Reformation betonen und daher nicht von ‚Umbruch‘ oder ‚Systembruch‘ sprechen wollen, sondern den weicheren und vieldeutigen Transformationsbegriff bevorzugen,¹ sehen doch in der Ablassproblematik nur den tiefen Gegensatz der Po-

¹ Vgl. meine Darstellung dieser Reformationstheorien, insbesondere der Volker Leppins, in: Berndt Hamm, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: Zeitschrift für historische Forschung 39 (2012), S. 373–411, hier S. 394–397; vgl. zuletzt auch Volker Leppin, Trans-

sitionen und keine Kohärenzlinien. Umso deutlicher – und dies mit Recht – werden hingegen aus derselben Blickrichtung die Kontinuitätslinien zwischen der Ablasskritik Luthers und bestimmten Formen einer mittelalterlichen Reformtheologie und -spiritualität wahrgenommen. „Luther und die Mystik“ ist aus dieser Perspektive ein zentrales Thema,² so wie früher bereits die Verbindungslien zwischen Luther und der nominalistischen *via moderna*,³ dem pointierten Augustinismus seines Ordens⁴ und einer monastischen Erfahrungstheologie in der Tradition Bernhards von Clairvaux⁵ starke Beachtung gefunden haben. Dagegen sah und sieht man im Verhältnis Luthers zum Ablass nur Fremdheit, Dissens und schroffe Feindseligkeit.

Meine Darstellung eines höchst innovativen Vorgangs, der das mittelalterliche Ablasswesen zu immer neuen Entschrankungen der Gnadenvorstellungen und -angebote führte, dürfte aber gezeigt haben, dass diese Wahrnehmung, die nur den Gegen- satz zwischen Ablassbefürwortern und -gegnern sieht, der historischen Komplexität nicht gerecht wird. Lässt sie doch die Gemeinsamkeiten, die beide Seiten über die Zäsur hinweg verbinden, außer Acht – so wie umgekehrt eine Reformationsdarstellung, die nur die weiterlaufenden und allmählich transformierenden Kontinuitäten wahrnimmt, ebenfalls die Doppelseitigkeit des Reformationsgeschehens übersieht, indem sie den revolutionären Charakter der Reformation ausblendet. In der Tat war die Reformation in religiös-kirchlicher und religionsgeschichtlicher Hinsicht – in Teilbereichen wie der bäuerlichen Reformation darüber hinaus auch mit einer auf die Gesamtgesellschaft und die obrigkeitliche Macht zielenden Programmatik – eine Re-

formationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86).

2 Vgl. Berndt Hamm/Volker Leppin (Hg.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), darin insbesondere die Beiträge von Volker Leppin, *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*, S. 165–185, sowie Sven Grosse, *Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie*, S. 187–235. Vgl. auch Berndt Hamm, *Ablass und Reformation – Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016, Anm. 404.

3 Vgl. Heiko Augustinus Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, S. 126–130.

4 Vgl. Heiko Augustinus Oberman (Hg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin-New York 1981 (Spätmittelalter und Reformation 20), darin besonders Manfred Schulze, *Via Gregorii in Forschung und Quellen*, S. 1–126.

5 Vgl. Reinhard Schwarz, *Luthers unveräußerte Erbschaft an der monastischen Theologie*, in: Gerhard Ruhbach/Kurt Schmidt-Klausen (Hg.), *Kloster Amelungsborn 1135–1985*, Hermannsburg 1985, S. 209–231; Ulrich Köpf, *Monastische Traditionen bei Martin Luther*, in: Christoph Marksches/Michael Trowitzsch (Hg.), *Luther – zwischen den Zeiten*, Tübingen 1999, S. 17–35; Theo Bell, *Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, Mainz 1993 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 148).

volution, d. h. ein revolutionärer Umbruch der bisherigen theologischen, devotionalen, rituell-kultischen und kirchenrechtlichen Strebepfeiler der *societas christiana*.⁶ Das gilt auch für das gesamte Ablasswesen mit seinem Verständnis des christlichen Heilsweges und der hierarchischen Kirchenautorität, dem die Reformation den Boden entzog.

Der Blick auf die Innovationskräfte der Ablassentwicklung und der frühen Reformation zeigt aber exemplarisch, wie sinnvoll es ist, das traditionelle Epochendenken in den Ordnungskategorien ‚Spätmittelalter‘ und ‚Reformation‘ zu relativieren und ein epochenübergreifendes Innovationsmodell anzuwenden, das beides miteinander verknüpft: die Darstellung von Kontinuitäts- und Kohärenzlinien, die vom Spätmittelalter in die Reformation weiterlaufen, und die Beschreibung der gleichzeitigen revolutionären Sprünge und Brüche. Mit einem Bild aus der Geologie könnte man sagen: Es findet eine tektonische Verwerfung statt, die dieselben Gesteinsschichten in eine neue Position bringt. Bestimmte innovative Antriebskräfte des spätmittelalterlichen Ablasswesens setzen sich mit ihrer Reformdynamik in der Reformation fort, gewinnen hier aber eine Position, die so grundlegend neu ist, dass sie mit dem traditionellen Gefüge von Theologie, Frömmigkeit, Kirche und Kirchenrecht nicht mehr vereinbart werden kann. Das Raffinierte an dieser Art von Neuartigkeit der Reformation erweist sich aber gerade darin, dass die religiösen Antriebskräfte, die eine derartige ‚systemsprengende‘ Neuartigkeit generieren, selbst nicht völlig neu sind, sondern eine erstaunliche Vorgeschichte im bisherigen religiösen ‚System‘ des ausgehenden Mittelalters haben. Erstaunlich ist das allerdings nicht mehr, wenn man die Reformation generell als Emergenzvorgang versteht,⁷ in dem alle Innovationskräfte in spätmittelalterlichen Antriebskräften verankert sind, sodass man Spätmittelalter und Reformation als gemeinsame Reformära kirchlicher Erneuerung begreifen kann.

2 Die Gnadendynamik des ausgehenden Mittelalters und die missionarische Evangelisation der Ablassverkündigung

So gesehen, lässt sich die spätmittelalterliche Ablassverkündigung doch mit der reformatorischen Christus-, Gnaden- und Gaubensverkündigung durch den Oberbegriff

⁶ Zum Verständnis der Reformation als Revolution vgl. Hamm, Abschied vom Epochendenken (wie Anm. 1), S. 388–391 mit Literatur in Anm. 67. Die Verwendung des Revolutionsbegriffs für die Reformation ist dann legitim, wenn man ihn nicht unnötig auf einen gewaltsamen Umsturz politischer Machtverhältnisse einengt. Was die tradierten obrigkeitlichen Machtverhältnisse anbelangt, wurden sie, aufs Ganze gesehen, von der Reformation eher stabilisiert als geschwächt.

⁷ Vgl. Berndt Hamm, Die Emergenz der Reformation, in: ders./ Michael Welker, Die Reformation – Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008, S. 1–27.

,Evangelium‘ verbinden, ohne dass dieser Begriff zu einer nur äquivoken Worthülse verblasst. Wenn man – durchaus im Sinne Luthers und der Reformation – unter ‚Evangelium‘ die Frohbotschaft von der vollkommenen Sündenvergebung um Christi willen und aus purer göttlicher Gnade und Barmherzigkeit versteht, dann kann man die Ablassangebote des Spätmittelalters und besonders die Jubiläumskampagnen Raimund Peraudis und seiner Nachfolger sowie die gleichzeitige Publikationsoffensive der Ablass-Einblattdrucke als eine Art von missionarischem Evangeliumsangebot verstehen, das in einem Wirkungszusammenhang zum Evangelium der Reformation steht.

Die forcierte Akzentuierung des *sola gratia*, *sola misericordia*, *solus Christus* und *sola fide* durch die Frühreformation setzt generell einen eminenten Gnadenhub in der Religiosität des 14. bis frühen 16. Jahrhunderts voraus: In einer Ära gesteigerter Sünden-, Teufels-, Gerichts- und Todesängste und forciertter Versicherungsbedürfnisse traten in Theologie, Frömmigkeit, Kirchlichkeit und religiöser Kunst neuartige Qualitäten und Quantitäten von Erbarmen, Gnade, Schutz, Entlastung, Stellvertretung und Fürsprache hervor. Eine besondere gnadentheologische, den Primat und die Dominanz des göttlichen Gnadenwirkens gegenüber jeder guten Eigentätigkeit des Menschen hervorhebende Verdichtung und Zuspitzung erfuhr diese Dynamik in Luthers Orden der Augustinereremiten in der Zeitspanne von Gregor von Rimini (gest. 1358) bis zu Luthers Ordensvorgesetztem, Lehrer und Seelsorger Johannes von Staupitz (gest. 1524).⁸ Parallel dazu geschah in der Ausgestaltung des Ablasswesens eine vergleichbare Verdichtung und Zuspitzung der Gnadendynamik. Und es ist bezeichnend, dass auch auf diesem Feld der Augustinereremiten-Orden in der Gestalt des Jubiläumskommissars und -predigers und Ablasstheologen Johannes von Paltz, der theologischen Stimme Peraudis, eine besondere Prominenz erlangte. Das kam nicht unvorbereitet, sondern setzte eine enge Affinität von Augustinertheologen zum Ablasswesen im 15. Jahrhundert voraus. Der Erfurter Augustinereremitt und Theologieprofessor Johannes von Dorsten (gest. 1481),⁹ der großen Einfluss auf seinen Schüler Paltz ausübte, hatte sogar einen eindrücklichen Ablassstraum.¹⁰ Er

8 Siehe oben Anm. 4 (Literatur zur Wirkungsgeschichte Gregors von Rimini), im dort genannten Aufsatzband Oberman (Hg.), Gregor von Rimini (wie Anm. 4) besonders S. 195–240; Christoph Burger, Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das ‚auxilium speciale dei‘ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini; vgl. auch Adolar Zumkeller, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, Würzburg 1984 (Cassiciacum 35); ders., Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre, Würzburg 1994 (Cassiciacum 45); Eric L. Saak, High Way to Heaven. The Augustinian Platform between Reform and Reformation, 1292–1524, Leiden u. a. 2002 (Studies in Medieval and Reformation Thought 89).

9 Zu Dorsten vgl. Zumkeller, Erbsünde (wie Anm. 8), S. 307–389; zu seinen auf das Jubiläumsjahr 1475 bezogenen Schriften „Quaestio quodlibetalis de iubilaeo et de ceteris peregrinationis indulgentiis“ (1474) und „Tractatus de indulgentiis“ (1475) vgl. das Personenregister in Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2).

10 Zur folgenden Geschichte vgl. Berndt Hamm, Die Einheit der Reformation in ihrer Vielfalt. Das

berichtet, wie er einen Gelehrten, der die Wirksamkeit der Ablässe anzweifelte, von dieser ‚Anfechtung‘ befreien wollte. Als er eines Nachts darüber grübelte, mit welchen Argumenten er ihn am besten überzeugen könne, sei er eingeschlafen und habe geträumt, wie er an der Tür der Erfurter Pfarrkirche St. Johannes¹¹ ein Schriftstück des ranghöchsten Erfurter Theologieprofessors mit schlagenden Argumenten zur Verteidigung des Glaubens an den Ablass („pro fide indulgentiarum suscipienda“) angeheftet gefunden habe – und an der Tür des gegenüberliegenden Gebäudes eine weitere Verteidigung des Ablasses, die der ranghöchste Erfurter Jurist verfasst und ebenfalls selbst angeschlagen hatte. Paltz übernahm diese Traumgeschichte aus Dorstens ungedrucktem Ablasstraktat von 1475¹² und veröffentlichte sie 1504 in seinem „Supplementum Coelifodinae“.¹³

Johannes von Staupitz und Johannes von Paltz führten auf unterschiedlichem Wege die spätmittelalterliche Steigerung der Gnadenreligiosität bis an die Schwelle zur Reformation heran; und diese Gnadendynamik wirkte in die Reformation hinein – sowohl im Staupitzschen Modus, die mystische Unmittelbarkeit des begnadeten Menschen zum Erbarmen Gottes zu betonen und dabei auf kritische Distanz zur Ablasspraxis zu gehen,¹⁴ als auch im Paltzschen Modus, die äußere kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung hervorzuheben. Beide Augustinereremiten repräsentieren auf ihre je eigene Weise eine gnadentheologische Zuspitzung der Evangeliumsverkündigung, ohne die Luthers Neufassung des Evangeliums mit ihrer charakteristischen Verknüpfung von ‚mystischer‘ Heilsunmittelbarkeit aller Glaubenden zu Christi Evangelium und institutioneller Bindung der Evangeliumszusage an das ‚äußere Wort‘ des Pfarrers und der Gemeinde nicht zu verstehen ist.¹⁵

Freiheitspotential der 95 Thesen vom 31. Oktober 1517, in: ders./Welker, Die Reformation (wie Anm. 7), S. 29–66, hier S. 32–34.

11 Die alte Pfarrkirche St. Johannes, von der heute nur noch der Turm erhalten ist, stand in der Nachbarschaft des Erfurter Klosters der Augustinereremiten.

12 Dorsten, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 9), fol. 212r.

13 Johannes von Paltz, Werke, Bd. 2: Supplementum Coelifodinae, hg. und bearb. von Berndt Hamm unter Mitarbeit von Christoph Burger / Venicio Marcolino, Berlin-NewYork 1983 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 3), S. 19 Z. 23–S. 22 Z. 13 (mit Kommentierung). Der ranghöchste Theologe war Johannes Gudermann aus Waltershausen (ebd., S. 21 Anm. 1), der ranghöchste Jurist war wahrscheinlich Hermann Steinberg aus Duderstadt (ebd., S. 21 Anm. 2).

14 Zu Staupitz’ Ablasskritik in den Jahren 1516 und 1517 vgl. Wolfgang Breul, Luthers Visitation im Augustinerkloster Grimma und seine frühe Ablasskritik – „Nun will ich der Pauke ein Loch machen“, in: Herbergen der Christenheit 32/33 (2008/2009 [erschienen 2011]), S. 22–24.

15 Durch die Auffassung von einer instrumentalen Gnaden- und Heilsmedialität des äußeren, sinnlich gesprochenen und lesbaren Evangeliumswortes und der Sakramente Taufe und Abendmahl unterscheiden sich Luther und die Wittenberger Richtung der Reformation deutlich sowohl von den oberdeutsch-schweizerischen Richtungen Martin Bucers, Huldrych Zwinglis und Johannes Calvins als auch erst recht von den unterschiedlichen Strömungen eines reformatorischen Spiritualismus, die durch Thomas Müntzer, Hans Denck, Hans Hut, Ludwig Hätzer, Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian

Die für das ausgehende Mittelalter charakteristische Gnadendynamik, die in die Reformation hineinwirkte und ohne die sie wurzellos in der Luft hing, erfuhr im Ablasswesen eine besonders frappierende und spektakuläre Kulmination. Die hier zur Wirkung kommenden religiösen Kräfte fasste ich komprimierend mit dem Terminus „Evangelium des Ablasses“ zusammen, weil sie mit einem noch nie dagewesenen Verkündigungs-, Publikations- und Popularisierungsaufwand eine gegenüber früheren Jahrhunderten immens gesteigerte Gnaden- und Sündenvergebungsbotschaft an die Menschen herantrugen und in vielen Städten, Regionen und Ländern möglichst alle erreichen wollten. Es ist eine Art von missionarischer Evangelisation, die an die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts erinnert.¹⁶ Paltz betont, dass erst mit der Verkündigung des päpstlichen Jubiläumsablasses das Heilspotenzial ausgeschöpft werde, das im Übergang vom Alten zum Neuen Bund, d. h. im stellvertretenden Leiden und Sterben Christi, liege. Im Alten Bund seien nur sehr wenige Menschen aufgrund der Intensität ihrer persönlichen Frömmigkeit gerettet worden; im Neuen Bund aber könne kraft der Passion Christi, die jetzt in den Jubiläumsgnaden ihre volle, uneingeschränkte Fruchtbarkeit erweise, die große Masse der sündigen und schwachen Menschen trotz ihrer gravierenden Frömmigkeitsdefizite von Schuld und Strafe befreit und vor Hölle und Fegefeuer bewahrt werden. Wäre es anders und würde auch im Neuen Bund nur eine Elite spiritueller Alpinisten, die auf steilstem Pfad den Berg der Frömmigkeitstugenden zu erklimmen vermag, gerettet werden, dann wäre Christus umsonst gestorben.¹⁷

Franck repräsentiert werden. Vgl. den Überblick bei Berndt Hamm, Augustins Auffassung von der Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und die reformatorische Medialitätsproblematik, in: Johanna Haberer/Berndt Hamm (Hg.), *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation*, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 70), S. 45–64, hier S. 56–64.

16 Vgl. Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit“. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991.

17 Vgl. Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (Beiträge zur historischen Theologie 65), S. 153f. Vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 2.2 mit Anm. 154–157. Urparadigma für die Bergmetaphorik, insbesondere im Bereich der Mystik, war der auf den Berg Sinai zu Gott emporsteigende Mose; vgl. besonders Gregor von Nyssa (335/40–394/95), *De vita Moysis*, hg. von Jean Daniélou, Paris 1987 (Sources chrétiennes 1). Zum Motiv der geistlichen Bergbesteigung im Mittelalter vgl. Berndt Hamm, *Der Weg zum Himmel und die nahe Gnade. Neue Formen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit am Beispiel Ulms und des Mediums Einblattdruck*, in: Ulrike Hascher-Burger/August den Hollander/Wim Janse (Hg.), *Between Lay Piety and Academic Theology. Studies Presented to Christoph Burger on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden-Boston 2010 (Brill's Series in Church History 46), S. 453–496, hier S. 459 mit Anm. 24.

3 Sechs Kohärenzlinien zwischen Ablassverkündigung und reformatorischem Evangeliumsverständnis

In dieser Gnadeninnovation der *plenissima remissio*, der totalen Vergebung von Sündenschuld und -strafe, kamen, wie ich zeigte, verschiedenartige Wirkfaktoren des 13. bis 15. Jahrhunderts zusammen. Durch ihre Interaktion brachten sie im Ergebnis das hervor, was unter den kirchlich-theologischen Rahmenbedingungen vor der Reformation als unerhörtes ‚Evangelium‘ angepriesen werden und gelten konnte, von kritischen Zeitgenossen aber auch als maßlose Anmaßung der Kirchenhierarchie und Syndrom von Gnadeninflation und Geldabschöpfung angeprangert werden konnte. Die wesentlichen Komponenten oder Antriebskräfte dieser Entwicklung wirkten unter stark veränderten kirchlich-theologischen Rahmenbedingungen in der Reformation weiter und bildeten daher die Kohärenzlinien zwischen der spätmittelalterlichen Ablassverkündigung und dem Evangeliumsverständnis der Frühreformation. Die Hauptthese meines Buches ist, dass es diese Kohärenz, diesen Wirkungszusammenhang und diese Kontinuität der Gnadenmaximierung gab und dass in ihr folgende sechs Wirkungslinien und Innovationskräfte gebündelt waren:

3.1 Totale Gnade – vollkommene Sündenvergebung

Die Geschichte des mittelalterlichen Ablasswesens von seinen Anfängen bis zu den letzten Jubiläumskampagnen vor der Reformation war die Geschichte einer sich über viele Etappen erstreckenden Entgrenzungsdynamik. Rückblickend geurteilt tendierte sie geradezu unaufhaltsam zu einem maximalen, vollkommenen, totalen und lückenlosen Gnadenangebot, wie es im päpstlichen Jubiläumsablass vor und nach 1500 angepriesen wurde: ein Gnadenangebot, das mit seiner *plenissima remissio* die Sündenschuld, die ewige Sündenstrafe und die zeitlichen Sündenstrafen umfasste,¹⁸ die Sünder und Sünderinnen auf Erden wie die Verstorbenen im Fegefeuer, die Befreiung von der sündhaften Vergangenheit und Sicherungen für die vollkommene Sündenvergebung in der Zukunft bis zur Todesstunde. Die reformatorische Entschränkung und Totalisierung der Gnade erscheint wie die konsequente Fortsetzung der mittelalterlichen Entschränkungs- und Totalisierungstendenz. Zielte das Jubiläumsangebot auf die Bewahrung möglichst aller Lebenden vor dem Fegefeuer und auf die Befreiung möglichst vieler ‚armer Seelen‘ aus dem Fegefeuer, so gingen die Reformatoren den letzten Schritt, indem sie das Fegefeuer abschafften.

¹⁸ Die von Gott auferlegten zeitlichen Sündenstrafen allerdings nur in ihrer satisfaktorischen und kompensatorischen und nicht in ihrer medizinalen und erzieherischen Funktion; vgl. dazu Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 4.17.

Dass ihre Art der totalen Entschränkung der göttlichen Vergebungsgnade allerdings den qualitativen Sprung auf eine neue Ebene des Vergebungsverständnisses bedeutete, dürfte am Ende meines Buches deutlich geworden sein. Das reformatorische Heilsverständnis löste die Zueignung der vollkommenen Vergebung aus einer doppelten Bedingungsstruktur, die für den Gewinn der Jubiläumsgnaden charakteristisch war: Zum einen machte es die Heilsgabe der *plenissima remissio culpe et poenae* unabhängig vom Monopol der päpstlichen und priesterlichen Schlüsselgewalt, was zugleich bedeutete: unabhängig vom sakralen Weihestatus der römischen Kirchenhierarchie. Zum andern löste das reformatorische Heilsverständnis die Rechtfertigung des Sünder, die Vergebung der Sünden und die Zueignung der Seligkeit von der reziproken Gabe- und Tauschstruktur, die für das gesamte Ablasswesen charakteristisch ist. Die Gnaden- und Heilsgabe ist nun pure Gabe Gottes ohne – noch so minimale und symbolische – Gegengabe des Menschen. Darauf wird unter Punkt 3.4 zurückzukommen sein.

Wenn ich hier von einem qualitativen Sprung auf eine neue Ebene des Heilsverständnisses spreche, dann ist damit zugleich anvisiert, wie es zu verstehen ist, wenn ich den historischen Zusammenhang zwischen der Entgrenzungsdynamik des spätmittelalterlichen Ablasswesens und der reformatorischen Entgrenzung der Gnaden-gabe Gottes als „konsequente Fortsetzung“ charakterisiert habe. Damit ist lediglich ausgedrückt, dass es dem rückblickenden Betrachter aus seiner Perspektive *a posteriori* so erscheinen mag, als sei hier ein konsequenter, historisch geradezu logischer Entwicklungsprozess hin zur letzten Gnadensteigerung der Reformation im Gange. Die Begriffe ‚Entwicklung‘ und ‚Prozess‘ sind aber trügerisch. Sie suggerieren teleologische Zielgerichtetheit, Determinierung und Notwendigkeit, wo es um kontingent-ereignishafte und emergente, also keineswegs zwangsläufige, Vorgänge und Zusammenhänge geht. Die Situation um 1500 mit ihren immensen Gnadenangeboten innerhalb eines allgemeinen Verlangens nach Kirchenreform war völlig zukunftsoffen: Es musste nicht die *reformatio* folgen, wie sie in Wittenberg von Luther, Karlstadt, Melanchthon und anderen in Gang gesetzt wurde. Und schon gar nicht ist das spezifische Rechtfertigungsverständnis dieser Reformatoren mit seinem „Quantensprung zum Nichts“ eines menschlichen Beitrags zum Heilsgewinn¹⁹ aus den vorausgegangenen gnadentheologischen Zentrierungen eines *sola gratia*, *sola misericordia* und *solus Christus* als zwingende Konsequenz herleitbar. Emergente Sprünge sind nicht mit kausaler Stringenz deduzierbar. Gleichwohl aber können wir hier als rückblickende Betrachter frappierende Wirkungszusammenhänge zwischen einer spätmittelalterlichen Innovationsgeschichte und der Innovation der Reformation wahrnehmen; wir können insbesondere auf dem Gebiet des Ablasswesens Vorgänge einer eminenten Forcierung der Gnadenzuwendung Gottes an den sündigen

¹⁹ Zur Metapher des „Quantensprungs vom Minimum zum Nichts“ vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 4.11.

Menschen beobachten und sagen: Die Radikalisierung des reformatorischen Sünden- und Gnadenverständnisses seit den frühen Vorlesungen Luthers ist ohne diese vor ausgegangene frömmigkeitstheologische Dynamik nicht vorstellbar. In diesem und nicht in einem deterministischen Sinne verstehe ich den Zusammenhang zwischen dem Evangelium des Ablasses und dem Evangelium der Reformation als eine Abfolge von geschichtlicher Logik, Konsequenz und Weiterführung.

3.2 Seelsorgeoffensive – Ideal und Realität

Eine zweite Kohärenzlinie zwischen Ablasswesen und Reformation sehe ich in der pastoralen Dimension der Seelsorge. Die religiöse Hauptmotivation für die päpstlichen und bischöflichen Ablassbewilligungen war – neben der Zweckbestimmung, materielle Hilfsmittel zum Schutz und Wohl der Christenheit zu beschaffen – erklärtermaßen die seelsorgerliche Absicht, den Gläubigen in ihrer Heilssorge und Heils vorsorge zu Hilfe zu kommen. Vor allem in den schriftlichen Zeugnissen der Jubiläumskampagnen Raimund Peraudis, seiner Nachfolger als Jubiläumskommissare und von Jubiläumspredigern wie Johannes von Paltz und Johann Tetzel trat sehr pioniert die Programmatik hervor, dass der immense Gnadenschatz der Passion Christi mit seiner vollkommenen Sündenvergebung allen belasteten Seelen der Christenheit, gerade auch den größten Sündern und auch den materiell Armen, die keinen Geldbeitrag aufbringen können, heilsam zugute komme.²⁰ Dieselbe Zielsetzung stand hinter der – in ihren Quantitäten kaum zu überblickenden – Produktion von illustrierten Einblattdrucken mit Ablassbewilligungen nach der Mitte des 15.. Blickt man auf das Medienereignis der Jubiläumskampagnen mit ihren massenhaften Druckerzeugnissen und auf die breite Diffusion der gedruckten und nicht gedruckten Ablassbilder, dann kann man ohne Übertreibung von der Symbiose einer Publikations- und Seelsorgeoffensive sprechen, die sich dann in der Seelsorgepublizistik der Reformation fortsetzte. Die Kulmination des Ablasswesens hat, wenn man es salopp formulieren möchte, die Datenautobahn geschaffen, die dann das reformatorische Medienereignis mit seinem Impetus der popularisierenden Seelsorge und Heilszueignung an die geistlich Elenden und heillos Sündigen weiter verwenden und ausbauen konnte.

Die seelsorgerlichen Intentionen, die in den Willensbekundungen, Argumentationen und apologetischen Ausführungen der Ablassverkünder und Ablasstheologen eine so dominante Rolle spielten, wurden bekanntlich auf oft desaströse Weise durch die kommerziellen Realitäten der Ablasspraxis konterkariert. In vergleichba

20 Diese Seelsorge-Intention der Jubiläumsverkündigung richtete sich durch Peraudis Initiative auch auf die ‚armen Seelen‘ im Fegefeuer, die zu Lebzeiten nicht genug für ihre satisfaktorische Befreiung von den zeitlichen Sündenstrafen vorgesorgt hatten. Vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 2, Abschnitt 7.

rer Weise wurden die Seelsorgeideale der reformatorischen Verkündigung, d. h. die Seelsorgedimension von Christusglaube, Rechtfertigung, Heiligung, Lebenszucht und gemeinnützigen guten Werken, durch die Realität der *condicio humana*, durch Macht- und Gewinnstreben, Fanatismus und Anwendung von Gewalt konterkariert.²¹ Gleichwohl ist es historiographisch legitim und notwendig, die Reformationsbewegungen nicht auf diese Phänomene zu reduzieren, sondern immer wieder den Blick auch auf die intentionale und normative Ebene und deren eigene Problematik²² zu lenken und zu fragen: Was waren erklärtermaßen die religiöse Motivation, die genuine Zielsetzung und der normative Orientierungskanon der reformatorischen Theologen und Akteure? Denselben nicht-reduktionistischen Interpretationszugang verdient auch das spätmittelalterliche Ablasswesen mit seinen religiösen Motiven und normativen Koordinaten. Und nur dann, wenn man – frei von der traditionellen konfessionellen Polemik – diese Aufgabe einer seriösen Geschichtswissenschaft ernst nimmt, ist auf der intention-normativen Ebene die intensive Kohärenz zwischen der Seelsorgedynamik der Ablassverkündigung und der seelsorgerlichen Programmatik der Reformation zu erkennen.

Ganz am Ende dieses Buches wird allerdings gezeigt werden, dass die kommerziellen und fiskalischen ‚Missstände‘ des Ablasswesens, die das seelsorgerliche Anliegen der Ablassbewilligungen und Jubiläumskampagnen in Misskredit brachten, auch auf die normative Ebene der päpstlichen Erlasse übergriffen. Die realhistorische Wirklichkeit der Verquickung vielfältiger und oft ‚unerquicklicher‘ Interessen und die Ebene der Werte, Normen und Maximen lässt sich nicht reinlich auseinanderhalten, weder im spätmittelalterlichen Ablasswesen noch in der Reformation.

3.3 Die nahe Gnade

Die seelsorgerliche Intention der Ablass- und Jubiläumsverkündigung in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation richtete sich inhaltlich auf die Zueignung einer

21 Vgl. bereits die zeitgenössische Kritik eines Hans Sachs in Nürnberg am Mainstream der lutherischen Reformation und sein Plädoyer für eine soziale, friedliche und duldsame Reformation aus dem Geist der ‚brüderlichen Liebe‘; dazu Berndt Hamm, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, Kapitel 3 (S. 179–231) „Ein Handwerker als Theologe: soziale und friedliche Reformation bei Hans Sachs (1494–1576)“.

22 Die Problematik der Reformation auf der normativ-intentionalen Ebene zeigt sich z. B. in der Bilderfrage, insbesondere bei den Phänomenen theologisch reflektierter und obrigkeitlich angeordneter und durchgeführter Entfernungen religiöser Bilder aus Kirchenräumen und ihrer Zerstörung. Vgl. exemplarisch Gudrun Litz, Die reformatorische Bilderfrage in den schwäbischen Reichsstädten, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 35). Auch die unduldsame Feindseligkeit und Anwendung von Gewalt gegenüber Angehörigen einer anderen Glaubensrichtung gehört häufig nicht auf die Seite der Perversion reformatorischer Ziele und Ideale, sondern zum Grundsätzlichen der obrigkeitlich geförderten Reformationsrichtungen, ihrer Normen, Werte und Intentionen.

,nahen Gnade‘. In den feierlichen Proklamationen und liturgischen Inszenierungen der Jubiläumsablässe, in der massenhaften Verbreitung gedruckter Ablassbriefe und in der Druckproduktion von Ablassbildern erfand man nach der Mitte des 15. Jahrhunderts neue Mittel und Wege, um aus einer fernen, schwer zu erreichenden Vergebungsgnade die nahpräsente Gnade in unmittelbarer Reichweite für alle zu machen. An jedem beliebigen Ort wurde nun der Gnadenreichtum Roms und in jedem Beichtpriester und Beichtbrief die Schlüsselgewalt des Papstes gegenwärtig – bis hin zur Parole: Hier ist mehr als Rom!²³ Dieser Drang nach Nahvergegenwärtigung und unmittelbarer Zugänglichkeit des Heils wurde von der typisch reformatorischen Immediatisierung des Gnadenreichtums Christi aufgenommen und weitergeführt²⁴ – in der Weise, dass nun die autoritative Schlüsselposition des fernen Rom und des fernen Papstes vollends verschwindet, ebenso wie die Heilsmittlerschaft Marias und der himmlischen Heiligen durch den Glauben an die heilsame Nahpräsenz Christi völlig absorbiert wird.

Die Kohärenzlinie der nahen Gnade kann man als eine Abfolge von Innovationen sehen, deren religiöse Reformenergie seit dem 13. Jahrhundert darauf zielt, die rettende göttliche Gnade immer näher an die sündigen, besorgten, geängstigten Menschen heranzubringen, nicht nur an eine spirituelle Elite, sondern an alle Christenmenschen; und innerhalb dieser Dynamik gesteigerter Gnadenpräsenz bildet das popularisierende, antihierarchische und präsentisch-eschatologische Heilsverständnis der Reformation eine nochmalige Steigerung, eine weitere Innovation und revolutionäre Fortführung der spätmittelalterlichen Reformen des kirchlichen Gnadengefüges.

3.4 Entlastung der sündigen Menschen

Je näher die Ablassgnade der Vergebung zeitlicher Sündenstrafen an die Gläubigen herangetragen wurde und je umfassender diese Gnade war, desto größer war die Entlastung ihrer Empfänger von den Anforderungen an ihre eigene Bußleistung. Der Maximierung und Totalisierung der nahpräsenten Gnade in den Jubiläumskampagnen Raimund Peraudis entsprach die Tendenz zu einer Absenkung der Anforderungen bis auf ein flexibles Minimum, das auf die moralischen, geistigen, physischen und ökonomischen Schwächen der Gläubigen Rücksicht nahm. Man kann hier geradezu von einem ‚Gradualismus nach unten‘ sprechen.²⁵ Indem der Jubiläumsablass auch die

²³ Vgl. Paltz, Supplementum Coelifodinae (wie Anm. 13), S. 38 Z. 34 – S. 39 Z. 1: Hier, in Deutschland, sind die Beichtbriefe zu einem weit günstigeren Tarif als in Rom zu erwerben, obwohl sie hier ein größeres Gnadenangebot enthalten.

²⁴ Vgl. den Tagungsband Haberer/Hamm (Hg.), *Medialität* (wie Anm. 15).

²⁵ In diesem Sinne sagt Petra Seegets über die Lehre und Anleitung für angefochtene Menschen des

Absolution des Bußsakraments, also die Vergebung der Schuld und ewigen Sündenstrafe, in das Gnadenangebot integrierte, erstreckte sich dieses Minimalprogramm nicht nur auf die Absenkung der persönlichen Satisfaktionsleistung, sondern auch auf Beichterleichterungen und auf die Ermäßigung des vom Pönitenten aufzubringenden Reueschmerzes.²⁶ Nach vorherrschender theologischer Meinung genügte eine unvollkommene Reue, die *attritio*. Üblich war es auch, nach Art des Jubiläumstheologen Johannes von Paltz den erforderlichen Reueschmerz sogar bis zu dem Punkt zu minimieren, dass ein schwacher Mensch, insbesondere ein Sterbenskranker, nur noch darüber Schmerz zu empfinden braucht, dass er keinen echten Schmerz über seine Sünden empfinden kann: „*doleo quod non doleo*“.²⁷

Für das gesamte Gefüge der Jubiläumsgnaden ist diese Dynamik der forcierten Entlastung und Minimierung charakteristisch. Ihr entspricht die Mahnung der Jubiläumsprediger und Beichtväter, sich nicht auf die dubiose Tragfähigkeit des eigenen Satisfaktionsvermögens und der eigenen Reue zu verlassen, sondern der sicheren Tragfähigkeit der Jubiläumsgnaden Glauben zu schenken. Denn wer kann wissen, wie viel Genugtuung Gott von ihm verlangt und ob er sich wirklich im Zustand einer wahren Reue aus Liebe zu Gott befindet?²⁸

Es ist genau diese spätmittelalterliche Dynamik der tröstenden Gewissensentlastung, der Minimierung des menschlichen Eigenbeitrags, der Warnung vor dem Vertrauen in die Tragfähigkeit eigener Frömmigkeit und der Betonung des Glaubens

Franziskanertheologen Stephan Fridolin, dass sie „die Stufen der an den Menschen gestellten religiösen Anforderungen immer weiter nach unten schreitet und schließlich vor dem absoluten Minimum steht“; Petra Seegets, *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter*. Der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt, Tübingen 1998 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 10), S. 133 Anm. 51. Zum mittelalterlichen religiösen Gradualismus, der insbesondere als „Gradualismus nach oben“ in Erscheinung tritt, vgl. Berndt Hamm, Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte, in: ders./ Bernd Moeller/ Dorothea Wendebourg, *Reformarionstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über ein Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, S. 57–127, hier S. 69f.: „Der Gradualismus, der sich uns im mittelalterlichen Rechtfertigungsverständnis als Stufung vom Natürlich-Zeilichen bis zum Himmlisch-Ewigen zeigt – der Mensch als *viator*, der über Stufen der Heiligung (der göttlich-kirchlichen Gnadenzuwendung ebenso wie seiner Moralität der Liebe) emporsteigt –, dieser Gradualismus bestimmt die gesamte spätmittelalterliche Kirchlichkeit und Frömmigkeit mit ihrer Hierarchie der Ämter und Frömmigkeitsformen.“ Die Dynamik eines „Gradualismus nach unten“ wird im Mittelalter seit dem 12. Jahrhundert vor allem durch das theologische Grundmotiv der Kondesenz Gottes stimuliert: dass sich der trinitarische Gott aus Gnade und Erbarmen stufenweise zum kreatürlichen und sündigen Menschen herablässt und dabei Rücksicht auf die *condicio humana* nimmt.

26 Der folgende Textabschnitt bietet eine Zusammenfassung von Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 3.8.

27 Vgl. ebd., Anm. 244.

28 Zur Ungewissheit über den eigenen Gnaden- und Liebesstand vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 6.2 bei Anm. 386.

an die angebotene Gnadenhilfe, die von Luther und der Frühreformation fortgeführt und radikalisiert wird. Die Art der Weiterführung und Kohärenz ist revolutionär, weil Luther die Zweiseitigkeitsstruktur von göttlichem Gnadenwirken und menschlichem Eigenwirken, die das gesamte mittelalterliche Gnaden- und Heilsverständnis durchdringt,²⁹ preisgibt. Auch die Jubiläumsverkündigung hielt bei aller Entlastung des hilfsbedürftigen Menschen und bei aller Minimierung des von ihm Geforderten daran fest, dass er einen gewissen affektiven, operativen und möglichst auch pekuniären Eigenbeitrag zum Gnaden- und Heilsgewinn leisten muss; auch sie setzt immer noch eine subjektive Gabefähigkeit des Menschen voraus und sieht die Heilsgabe Gottes in einer notwenigen Relation zum Minimum eines genugtuenden und verdienstlichen menschlichen Gabehandelns. Luther aber vollzieht den Quantensprung vom Minimum zum Nichts, indem er dem Menschen prinzipiell diese heilsrelevante Gabefähigkeit abspricht und das Gnaden- und Heilshandeln Gottes von jeder noch so minimalen Gabeaktivität des Menschen unabhängig macht. Den Glauben, der das Heil empfängt, sieht er im Zustand der puren Passivität. Zwar schreibt er dem Glauben zugleich auch höchste Aktivität zu: die Gabedynamik eines liebenden, vertrauenden, dankbaren Herzens. Doch diese operative Seite des Glaubens hat nach Luthers Verständnis mit dem Heilsempfang des Sünders nichts zu tun. In dieser soteriologischen Hinsicht ist das Empfangen des Glaubens „mere passive“ (ganz und gar passiv).³⁰ Eine satisfaktorische und meritorische Eigenbewegung des Menschen auf das Heil zu schließen Luther und mit ihm die diversen Richtungen der Reformation kategorisch aus. So neuartig diese gabetheologische Einseitigkeit war, so deutlich ist doch im historischen Rückblick auch, dass sie der spätmittelalterlichen Gnadendynamik, die zu einer größtmöglichen soteriologischen Entlastung des armseligen Menschen tendierte, ihre letzte Konsequenz gab.³¹

An diesem Punkt lässt sich besonders schön jener Innovationscharakter der Reformation veranschaulichen, der nicht einfach nur Außerkraftsetzung und Abbruch des Bisherigen bedeutet, sondern Fortsetzung einer Veränderungsrichtung bei gleichzeitigem Sprung und Bruch³² bis hin zu einer neuen Dimension des Glaubens – des Glaubens an den Radikal-Ablass‘ Christi.

²⁹ Zu dieser Zweiseitigkeitsstruktur vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 4.5.

³⁰ Vgl. die Textbelege und -interpretationen bei Ingolf U. Dälfert, Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011, S. 50–91 (Teil C: Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther). Zur grundlegenden Unterscheidung Luthers zwischen der Passivität und der Aktivität des glaubenden Empfangens – auch im Empfangen kann eine Art von Aktivität, ein aktiv-kreatives ‚Entgegennehmen‘, liegen – vgl. Berndt Hamm, Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation, in: Jahrbuch für biblische Theologie 27 (2012), S. 241–276, hier S. 266f.

³¹ Zum nicht-teleologischen Verständnis von „Konsequenz“ siehe oben S. 524 bei Anm. 19.

³² Zu diesem Modell von reformatorischer Innovation vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 1, Abschnitt 2.

3.5 Stellvertretende Sühne Jesu Christi

Indem Luther in den Jahren 1513 bis 1516 zur Auffassung kam, dass Gottes Heilsgabe eine pure Gabe ohne jede Gegengabe des Menschen sei, zog er, wie ich sagte, die ‚letzte Konsequenz‘ aus einer spätmittelalterlichen Gnadendynamik, die vor allem in seinem eigenen Orden stärkste Unterstützung und deutlichste Profilierung fand, um 1500 namentlich durch die Professoren und Prediger Johannes von Paltz und Johannes von Staupitz. Diese letzte Zuspitzung des *sola gratia* durch Luther war die eminent christologische Konsequenz aus der ihm bereits vorgegebenen Zusammenschau von *sola gratia* und *solus Christus*³³. Die nahpräsente Gnade, deren Schutzwirkung sowohl das spätmittelalterliche Ablasswesen als auch die Reformation in neuartiger Weise proklamierte, war eine von außen beschirmende Gnade. Der hilfsbedürftige Mensch fand sie nicht in der Innendimension seiner eigenen seelischen Spiritualität, sondern in jener *Extra-nos*-Dimension stellvertretender Sühne, die in den Jubiläumskampagnen Peraudis eine auffallende monozentrische Ausrichtung auf Christus hin erfuhr: Sie wurde hier mit dem Gnadenschatz der Passion Christi identifiziert, durch das Jubiläumsangebot als Christusgnade des Bußsakraments und des Plenarablasses verobjektiviert und so dem Ungenügen subjektiver Frömmigkeit gegenübergestellt.

Je mehr in der Geschichte des Ablasswesens die Sündhaftigkeit und Insuffizienz des menschlichen Subjekts akzentuiert wurde, desto größeres Gewicht gewann die objektive Schutzmacht des kirchlichen Gnadenschatzes – eine Entwicklung, die in den Jubiläumskampagnen Peraudis und seiner Nachfolger kulminierte und hier die stellvertretende Sühnekraft des Kreuzesopfers Christi maximierte, ohne die satisfaktische Beteiligung Mariens, der Heiligen und der ganzen *communio sanctorum* auszuschließen. Deren Beteiligung wurde in die Objektivität des *Extra nos* integriert, aber zugleich christozentrisch dominiert. Deshalb stand in der von Peraudi eingeführten und allerorts praktizierten Jubiläumsliturgie die feierliche Kreuzaufrichtung, die rituelle Vergegenwärtigung Golgathas, im Mittelpunkt des Zeremoniells.³⁴

Diese spätmittelalterliche Konzentration auf die Außendimension der schützenden und rettenden Gnadenkraft des Heilsmittlers Jesus Christus erfuhr im Christusevangelium der Reformation ihre Fortsetzung und Steigerung und dabei eine tiefgreifende Umformung. Im Christusevangelium der Jubiläumsverkündigung wurde die Gnadenwirkung Christi auf zwei Ebenen zerlegt, die zwei Ebenen der menschlichen Mitwirkung entsprachen: die Ebene der völligen Vergebung von Schuld und ewiger Sündenstrafe, die mit der christologischen Wirkung des Bußsakraments verknüpft wurde, und die Ebene der völligen Vergebung aller zeitlichen, genugtuenden Sündenstrafen, die durch die christologische Wirkung des Plenarablasses gewährt

33 Zur Frage, wie das *solus* / *sola* im ausgehenden Mittelalter zu verstehen ist, vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 5.4 mit Anm. 334 und 335.

34 Vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 5.7 mit Anm. 364–369.

wurde. Da Luther die Heilswirkung des allgenugsamen Mittleramtes Jesu Christi von jeder Mitwirkung des Sünders löste, von Reueschmerz, Beichte, Wiedergutmachung, genugtuenden und verdienstlichen Werken, konnte er die vollkommene Sündenvergebung in einem Punkt, dem Punkt der Rechtfertigung des Gottlosen, zusammenfallen lassen. Es gab nach der Vergebung der Schuld nichts mehr abzubüßen; sie schloss nun die Vergebung aller Sündenstrafen ein. Fegefeuer und Ablass verloren damit ihre Funktion. Und da Luther diese vollkommene Vergebung zugleich von jeder sakralen Mittlerrolle der Kirchenhierarchie löste, verlor auch das Bußsakrament mit der Schlüsselrolle des Beichtpriesters seine Notwendigkeit und Legitimität: Jesus Christus selbst, der alleinige Mittler, eignet dem sündigen Menschen durch die Zusage seines Evangeliums die Fülle von Gnade und Heil zu. Der priesterliche Dienst, den jeder Mensch – vor allem ein berufener Diener der Kirche – seinem Mitmenschen erweisen kann, besteht darin, dass er ihm diese biblische Zusage (*promissio*) Christi als Absolutionswort zuspricht: „Dir sind deine Sünden vergeben.“ So findet die ‚äußere‘, rechtfertigende Gerechtigkeit Christi durch das äußere, gesprochene bzw. geschriebene, Vergebungswort ihre Adressaten, die der Zusage glauben und vertrauen, so wie sie früher ihr Glaubensvertrauen auf die Absolutionsversprechen der Jubiläumsprediger und Beichtbriefe setzten.

3.6 Glaubensgewissheit

Aus der Sicht der Reformation begründet das von Sündenschuld und -strafe befreiende Evangeliumswort Glaubens- und Heilsgewissheit. Es befreit von jeder Heilssorge und Heilsvorsorge, weil es das Heil des Sünders völlig von der subjektiven Dimension seiner eigenen Frömmigkeit ablöst und in der transsubjektiven Dimension der Alleinwirksamkeit Gottes, der Erwählung des Menschen zum Heil, des Heilswerks Christi, des Wirkens des Heiligen Geistes und der Vergegenwärtigung der biblischen Heilsusage verankert. So der Lehrtenor der Reformatoren, die damit eine tiefe Zäsur zwischen ihrer eigenen Frohbotschaft und der in Furcht, Kleinmütigkeit und panischer Ungewissheit befangenen Heilsvorsorge-Religiosität der Vergangenheit begründet sahen. Dieses Bild einer ‚tiefen Zäsur‘ mit seiner Kontrastbildung einer Ära der Angst und einer neuen Ära getroster Heilsgewissheit, wie es dann auch von der Reformationsforschung bis in die Gegenwart hinein übernommen wurde, ist in zweifacher Hinsicht zu relativieren:

Zum einen schuf die Reformation mit ihrer Verankerung des Heils in Gottes prädestinierender Erwählung, ihrer Betonung der Heilsnotwendigkeit des Glaubens und ihrem Festhalten an der Lehre von der ewigen Verdammnis derer, die nicht zu einem lebendigen Heilsglauben kommen, neue Potenziale von Ängstigung, Anfechtung,

Skrupulösität, Verunsicherung und Heilsungewissheit. Die Seelsorge-Briefe Luthers geben vielfältige Einblicke in diese Problematik.³⁵

Zum anderen wird das Konstrukt einer epochalen Zäsur relativiert, wenn man die Sicherheits- und Gewissheitsangebote der spätmittelalterlichen Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit beachtet. In der Frömmigkeitstheologie vom ausgehenden 14. bis zum beginnenden 16. Jahrhundert gab es – vor allem unter dem Einfluss Johannes Gersons – die mystische Lehre von einem Gottvertrauen der Seele, das ihr über alle Kleinmütigkeit, Skrupulösität und Furchtsamkeit hinweg eine getrostte Hoffnungsgewissheit schenkt.³⁶ Blickt man auf den weniger mystisch orientierten, dafür umso sakralinstitutioneller ausgerichteten Bereich der spätmittelalterlichen Ablassfrömmigkeit und insbesondere der Jubiläumsverkündigung seit den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts, dann wird man vor allem von der Glaubensgewissheit sprechen können, die den Gläubigen zugesagt und abverlangt wurde, indem ihnen die Ablassprediger versicherten: „Gottes überreiche Barmherzigkeit würdigt auch die größten Sünder der Einladung an den Tisch wahrer Bekehrung.“³⁷ Ihr müsst an eurer Sündenlast nicht verzweifeln und in eurer spirituellen Schwäche und Nachlässigkeit nicht resignieren. Die Christusgnade des Bußsakraments gibt euch die Sicherheit und Gewissheit, dass euer schwacher, kleiner Reueschmerz in eine vollkommene Reue gewandelt wird. Ihr müsst nur daran glauben. Und der vollkommene Jubiläumsablass, den ihr mit einem Minimalaufwand erwerben könnt, gibt euch die Sicherheit und Gewissheit, dass Christus euch durch seinen Stellvertreter von allen Sündenstrafen

³⁵ Vgl. Matthieu Arnold, *La correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique*, Mainz 1986 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 168), S. 515–590; Gerhard Ebeling, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen 1997; Ute Mennecke-Haustein, *Luthers Trostbriefe*, Göttingen 1989 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 56). – Im Übrigen setzten die reformatorischen Prediger die traditionelle Verknüpfung von Bruch der Gebote Gottes und strafender Strenge Gottes (durch Heimsuchungen wie Kriege, Seuchen und Hungersnöte) fort; vgl. Berndt Hamm, *Die Dynamik von Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Religiosität*, in: *Lutherjahrbuch* 81 (2014), S. 133f.

³⁶ Vgl. Sven Grosse, *Heilsungewissheit und Scrupulosity im späteren Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Tübingen 1994 (Beiträge zur historischen Theologie 85), S. 106–111; Michael Basse, *Certitudo Spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewissheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre*, Göttingen 1993 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 69); Berndt Hamm, *Der frühe Luther – Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, S. 71–74.

³⁷ „... magnificam dei misericordiam, qua dignatur invitare etiam maximos peccatores ad mensam verae conversionis.“ Paltz, *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 13), S. 5 Z. 1–4, mit Verweis auf Apok. 3,20 („coenabo cum eo“).

befreit. Ihr müsst nur daran glauben und euch den Sicherheiten der Kirche anvertrauen.³⁸

Indem das Gnadenangebot der Jubiläumsverkündigung in dieser Weise den Unsicherheitsfaktor der persönlich-subjektiven Frömmigkeit minimierte, konnte es den Versicherungsfaktor der objektiven kirchlichen Gnaden- und Heilsgarantien und damit zugleich des stellvertretenden Sühneopfers Christi bis zu einem Maximum steigern. Diese Grundvorstellung, dass die Tragfähigkeit für Gnaden- und Heilsgewissheit nicht in der subjektiven Qualität und Moralität des Menschen liegt, sondern letztlich in der ‚von außen‘ zugeeigneten Gerechtigkeit und Sühnekraft des Gottessohnes, deren rettende Schutzwirkung glaubwürdig ist, wurde von der Reformation aufgenommen und in der bekannten Weise umgestaltet.

4 Die Dynamik der Gnadenentgrenzung und die Gegendynamik einer Glaubwürdigkeitskrise des Ablasswesens

In sechs Anläufen versuchte ich zu zeigen, welche Kohärenzen das reformatorische Evangeliumsverständnis mit dem ‚Evangelium des Ablasses‘ verbinden. Diese sechs Linienführungen bildeten sechs verschiedene Ansichten desselben historischen Zusammenhangs und desselben Verlaufsmodells: Sie präzisieren, wie die religiösen Innovationskräfte des spätmittelalterlichen Ablasswesens innerhalb eines großen Reformzusammenhangs eine Dynamik bildeten, die von den innovativen Antriebskräften der Reformation nicht einfach abgebrochen, sondern aufgenommen und revolutionär umgestaltet wurde. Bereits das spätmittelalterliche Ablasswesen führte in Schüben zu einer Totalentgrenzung der Vergebungsgnade Christi, die auch das Fegefeuer einbezog. Gegenüber diesen Veränderungen war zwar die reformatorische Verkündigung der bedingungslos geschenkten Heilsgabe der Sprung in eine neue, sowohl von der römischen Kirchenhierarchie als auch von der menschlichen *co-operatio* abgelöste Gnaden- und Gabedimension; doch war es der Sprung in eine Veränderungsrichtung, die als Tendenz zu einer Totalisierung der Gnade und der vollkommenen Sündenvergebung bereits vor der Reformation eingeschlagen war.

Der Dynamik der Gnadenentgrenzung vom ausgehenden 11. Jahrhundert bis in die Gnadenbotschaft der Reformation hinein, wie ich sie in diesem Buch beschrieben habe, stand, vor allem seit der Mitte des 15. Jahrhunderts und nochmals verstärkt nach 1500, die Antidynamik einer Glaubwürdigkeitskrise des Ablasswesens gegenüber. Während die Ablassprediger an die Gläubigen appellierten, dem überreichen Gnadenangebot der Jubiläumsablässe Glauben und Vertrauen zu schenken, wurde

38 Zu diesem Glaubensvertrauen vgl. Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 6.4 mit Anm. 396 und 397.

von vielen kritischen Zeitgenossen dem Ablassbetrieb das Glaubensvertrauen entzogen. Dies wurde in der Forschung bereits so ausführlich dargestellt, dass ich auf eine nochmalige Skizzierung des Phänomenbündels der Ablasskritik im ausgehenden Mittelalter verzichten und mich auf wenige Schlussbemerkungen beschränken kann.

Entscheidend für diesen Schub der Kritik und des Glaubwürdigkeitsverlustes der Ablässe, insbesondere der Jubiläumsablässe, war zweierlei: dass 1. eine skandalöse Häufung sogenannter ‚Missstände‘ des Ablassvertriebs, d. h. vor allem die massive, ungebremste und offen zur Schau gestellte Kommerzialisierung und Fiskalisierung der Ablassgnade, 2. auf eine anspruchsvoller und kritischer werdende Wahrnehmungsweise der Öffentlichkeit, besonders in den Kreisen des wohlsituierteren, gebildeten Bürgertums, stieß. Dieses wachsende kritische Bewusstsein, das durch die humanistische Bildungsbewegung verstärkt wurde, war nicht kirchenfeindlich und auch nicht prinzipiell antiklerikal eingestellt; es war vielmehr Ausdruck einer intensiven Kirchlichkeit, gesteigerten Reformfrömmigkeit und verstärkten *cura religionis*, d. h. eines intensiven Verantwortungsgefühls für die Pflege der Religion. Die Kritik an den Ablässen und Jubiläen war daher generell systemkonform und kirchenfromm. Sie wurde in der Regel von reformgesinnten Kräften getragen, die nach einer frömmeren, gebildeteren, sittenstrenger und pflichtbewussteren Kirchenhierarchie verlangten. Sie riefen nach einem Papsttum und einem Klerus, dessen Hauptantriebskraft nicht ‚Geldgier‘, Verschwendungssehnsucht, Pracht- und Machtentfaltung sei, sondern die Konzentration auf die wesentliche Aufgabe der geistlichen Hirten: eine wahre Seelsorge, die den Bedürfnissen des Kirchenvolks nach Glaubensorientierung und Gnade, Schutz vor den Verführungsmächten des Bösen und Heilssicherung gerecht wird.

Die Ablasskritik ist daher auch nicht, wie es Winterhager darstellt, der „rationale“ und „emanzipatorische“ Aufbruch eines „mündigen Bürgergeistes“ und „nüchternen Bürgersinns“, der sich mit seinem „reflektierenden Zweifel“ gegen eine „archaisch-dingliche Frömmigkeit“, eine „magische“ Religiosität, einen „Hang zum Wunderbaren“ und einen „naiven Traditionsglauben“ wendet.³⁹ Ebenso wenig kann man die ablasskritische Haltung mancher Humanisten, das Glaubensverständnis und die Ablasskritik Luthers und die religiöse Mentalität der protestantischen Reformationsbewegungen auf solche Rationalitäts- und Emanzipationsformeln bringen, die den Eindruck eines ‚frühneuzeitlichen‘ und voraufklärerischen Mentalitätswandels um 1500 erwecken.

Eher wird man sagen können, dass sich die Ablasskritiker gegen eine bestimmte ‚Rationalität‘ der Kirchenhierarchie wandten, die mit kalkulatorischer Raffinesse

³⁹ Wilhelm Ernst Winterhager, Ablaßkritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 90 (1999), S. 56–64.

und ausgeklügelten Finanzmethoden die Ablassreligiosität konsequent kommerzialisierte. Auch das theologische Ablassdenken, wie es sich im 13. Jahrhundert entfaltete, hat wenig mit einer „naiven“, „archaisch-dinglichen Frömmigkeit“ zu tun; dafür aber ist es umso mehr durchdrungen von scharf reflektierenden und genau abwägenden Vorstellungen über Gerechtigkeit, Satisfaktion, Kompensation und Verträgen, von einer rational konstruierenden, berechnenden und bilanzierenden Mentalität, wie sie für die aufblühenden Städte des 12. und 13. Jahrhunderts als Plätze des Geld- und Bankwesens, der Buchhaltung, des Wechselbriefs und des Giroverkehrs, der gehäuften Kapitalien und der Kreditwirtschaft charakteristisch war.⁴⁰ Diese ‚moderne‘ Denkform, die mit Vorgängen der Verrechtlichung und Verschriftlichung einherging, verband sich als Ablasstheorie und -praxis eng mit den massiven Jenseitsängsten der Zeitgenossen. Das Hauptproblem aus der Sicht der Ablasskritiker war daher in der Regel nicht ein ‚archaisches‘ Rationalitätsdefizit des Ablasswesens, sondern es waren die – aus ihrer Wahrnehmungsperspektive – hemmungslose ‚Geldgier‘ des Papstes, der Kurie und ihrer Agenten, deren raffinierte Methoden der Geldabschöpfung und die offensichtliche Zweckentfremdung der Gelder für wenig fromme, verschwenderische Ausgaben.

Diese Finanzpraktiken der Kirche und – wie man betonen muss – auch der weltlichen Herren, die sich ihren Anteil an den Ablassgeldern zusichern ließen oder sich gewaltsam ihrer bemächtigten, mussten die Gläubigen nicht unbedingt an ihrem Vertrauen auf die Ablassgarantien irre machen, solange sie gewiss sein konnten, dass sie kraft päpstlicher Autorität für ihre Gabe auch wirklich die Jubiläumsgnaden empfangen würden, die ihnen von Amts wegen zugesichert worden waren. Das galt insbesondere für die Ablass- oder Beichtbriefe, die den Besitzerinnen und Besitzern vollkommenen Schuld- und Straferlass bis zur Todesstunde garantierten. Die göttliche Milde selbst, erklärte Johannes von Paltz, habe nämlich mit uns in diesen Briefen einen Vertrag geschlossen, dass sie uns entsprechend dem Wortlaut der Briefe ganz gewiss (*certissime*) erhören wolle. Habe uns doch Christus selbst durch den Papst diese Briefe mit ihrer Absolutionszusage gegeben. Das müsse man mit größter Gewissheit glauben; denn das Christuswort von Lukas 10,16: „Wer euch hört, hört mich“ sei über den Papst gesagt.⁴¹ Wenn wir in den Jubiläumsbullen und Beichtbriefen die Worte des Papstes vernehmen, hören wir also die Stimme Christi, der

40 Literatur zu diesem ökonomischen Wandel des 12. und 13. Jahrhunderts und zur neuen Kaufmannsmentalität bei Berndt Hamm, Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. von Reinhold Friedrich / Wolfgang Simon, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 306f.

41 „Facit enim divina clementia pactum nobiscum in istis litteris, quod velit nos certissime exaudire secundum tenorem litterae. Quamvis enim papa dicatur dedisse istas litteras, tamen certissime credi debet, quod Christus dederit eas, qui dicit de papa: ‚Qui vos audit, me audit.‘ [Lk 10,16].“ Paltz, Supplementum Coelifodinae (wie Anm. 13), S. 48 Z. 17–21.

uns zusichert: „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen“ (Mt 24,35).⁴²

Man meinte zu wissen, dass es Päpste gab, die in Todsünde lebten und starben. Auf vielen spätmittelalterlichen Bildern wurden Päpste im Höllenrachen gezeigt. Aber man wusste zwischen dem persönlichen Lebenswandel des Papstes und seiner Amtsheiligkeit zu unterscheiden – ebenso wie die Gläubigen im Normalfall nicht an der Gültigkeit der Sakramente zweifelten, auch wenn sie unter Umständen erhebliche Zweifel an der persönlichen Lebensheiligkeit der Priester hegten. Dass Jubiläumsgelder missbraucht wurden, musste also nicht unbedingt eine Glaubwürdigkeits- und Vertrauenskrise gegenüber dem einzigartigen Gnadenmedium des Jubiläums und seiner Plenarablässe selbst auslösen.

Anders war es hingegen, wenn die Päpste kraft ihrer besonderen Amtsvollmacht die Abstände zwischen den Jubiläumsbewilligungen aus finanziellem Kalkül verkürzten und dann bei einem neuen Jubiläum die Geltung der früher erworbenen Beichtbriefe außer Kraft setzten:⁴³ In dem Verkündigungsgebiet der neuen Jubiläumskampagne und während ihrer Dauer sollten die älteren Beichtbriefe nicht mehr gelten. Wer sie bei einem Beichtpriester, etwa im Fall einer lebensbedrohlichen Krankheit, einlösen wollte, musste die Erfahrung machen, dass sie wertlos waren, obwohl sie ihm als sakrosanke Urkunden eines unverbrüchlichen himmlischen Gnadenversprechens angepriesen worden waren. Wenn sich die Jubiläumsablässe häuften und zudem jeweils eine mehrjährige Laufzeit hatten – der St. Petersablass unter Kardinal Albrecht von Mainz von 1516 war auf acht Jahre bemessen –, kam die befristete Suspension der Beichtbriefe ihrer Annulierung gleich.

42 „Et Christus respondebit tibi, qui dixit: ‚Qui vos audit, me audit.‘ [Lk 10,16]. Hoc maxime habet locum in papa. Et claudit sigillo suo dicens: Coelum et terra transibunt, verba mea autem non transibunt.“ Johannes von Paltz, Werke, Bd. 1: Coelifodina, hg. von Christoph Burger / Friedhelm Stasch unter Mitarbeit von Berndt Hamm / Venicio Marcolino, Berlin-New York 1983 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 2), S. 401 Z. 11–13. Vgl. auch Hamm, Ablass und Reformation (wie Anm. 2), Kap. 3, Abschnitt 6.4 mit Anm. 398–401.

43 Zu dieser Praxis vgl. Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 39), S. 38–40. Sie ist nicht zu verwechseln mit der seit dem 13. Jahrhundert üblichen Aufhebung früher bewilligter Ablässe durch Bischöfe und Päpste zugunsten neuer Ablassausschreibungen; vgl. Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses, Bd. 3: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Paderborn 1923 (Darmstadt 2000), S. 397–401. In diesen Fällen wurde beispielsweise ein Ablass, der allen Besuchern einer bestimmten Kirche gewährt worden war, aufgehoben, sodass er künftig an dieser Kirche nicht mehr zu gewinnen war. Was die Gläubigen aber dort bis dahin an Sündennachlass erworben hatten, behielt für sie selbst Gültigkeit. Anders war es hingegen bei den bereits verkauften Ablass- oder Beichtbriefen, die im Nachhinein suspendiert wurden, sodass die Gläubigen nicht mehr in den Genuss der von ihnen bereits erworbenen Gnade kamen. Pflegte schon früher „die öfters wiederholte Aufhebung von Ablässen tiefen Unwillen zu erregen“ (Paulus, Geschichte des Ablasses (wie Anm. 43), S. 397), so schlug die Kritik im Fall der suspendierten Beichtbriefe offensichtlich in vehemente Erbitterung um.

Dieser Umgang der Kurie mit den Beichtbriefen, der spätestens gegen Ende des 15. Jahrhunderts aufkam,⁴⁴ bedeutete nichts weniger, als dass der bisherigen Dynamik immer weiter gehender Entschränkungen der Ablassgnaden nun durch päpstliche Autorisierung eine Antidynamik der Beschränkung und Annulierung entgegengrat: Ein persönlicher, auf den Namen eines Empfängers bzw. einer Empfängerin ausgestellter und päpstlich besiegelter Gnadenvertrag wurde wider Treu und Glauben einseitig aufgekündigt – und dies aus durchsichtigen Interessen an maximalem Geldgewinn. Man fühlte sich durch diesen Vertrauensbruch persönlich betrogen. Das bedeutete aber, dass nun die Glaubwürdigkeitskrise des Ablasswesens nicht mehr nur auf das Ärgernis bestimmter ‚Missstände‘ begrenzt blieb, sondern zu einer tiefen, glaubenserschütternden Vertrauenskrise wurde, die auf das Papstamt selbst und auf seine Vollmacht der Ablass- und Jubiläumsbewilligungen übergriff. Hatte doch der Papst selbst seine eigene Vergebungszusicherung desakralisiert, delegitimiert und wertlos gemacht und so – in den Augen der konsequent Weiterdenkenden – die Wertlosigkeit des gesamten römischen Gnaden-Vertriebssystems offengelegt.

Es war daher auch nur konsequent, dass Luther in seinen 95 Ablassthesen diesen ‚Sündenfall‘ der päpstlichen Jubiläumsverordnungen aufgriff: „Wenn nun also der Papst durch die Ablässe mehr nach dem Heil der Seelen als nach Geldern trachtet, warum setzt er dann die schon früher bewilligten Ablassbriefe außer Kraft, die doch ebenso wirksam sind [wie die neuen]?“⁴⁵ In seinen Erläuterungen zu den Ablassthesen fügt er noch hinzu, dass es diese Suspendierung der einmal gewährten Gnadenbriefe sei, was die Leute „mehr als alles andere erbittert und ihren Unmut erregt“, und dass sie „der Hauptgrund (*unica causa*) für die Geringschätzung der Ablässe“ sei.⁴⁶ Von dieser Diagnose her kommt Luther geradewegs zur Schlussfol-

44 Das früheste Beispiel, das Paulus Geschichte des Ablasses (wie Anm. 43), S. 401 erwähnt, betrifft das Jubiläum von 1500: „Beim Herannahen des großen Jubeljahres 1500 ließ Alexander VI. bereits am Gründonnerstag 1498 öffentlich kundgeben, dass alle vollkommenen Ablässe, auch jene, die auf Grund der Beichtbriefe den Sterbenden gespendet werden konnten, aufgehoben sein würden. Die Suspension sollte beginnen nach der Osteroktave 1498 und dauern bis zum Schluß des Jubiläums.“ Paulus erwähnt ebd. auch die irritierte Reaktion des Straßburger Predigers Johannes Geiler von Kaysersberg, der in einer Predigt vom 26. März 1499 fragt, ob es wirklich der Wille des Papstes sein könne, dass „inzwischen die Sterbenden ohne ihre Schuld der Ablaßgnade beraubt bleiben“, und das Ärgernis bedauert, „das daraus entsteht, daß über das Vorgehen des Papstes allerhand Klagen laut werden“ wie etwa die: Es sei „ein Betrug, die Ablässe zu widerrufen und den Leuten das Geld, das sie dafür ausgeben, nicht zu erstatten“.

45 „Ex quo papa salutem querit animarum per venias magis quam pecunias, cur suspendit literas et venias iam olim concessas, cum sint eque efficaces?“; Martin Luther, 95 Thesen (31. Okt. 1517), These 89, in: Martin Luthers Studienausgabe, hg. von Hans-Ulrich Delius, Bd. 1, Berlin-Ost 1979, S. 184 Z. 21–23; D. Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff. (= WA), hier Bd. 1, S. 238 Z. 6–9.

46 „Haec maxime omnium urit et displicet, et, fateor, magna cum specie; illa enim suspensio unica est causa, quod vilescent indulgentiae.“ Martin Luther, Resolutiones disputationum de indulgen-

gerung, dass die Kirche eine *reformatio* brauche, die aber nicht die Aufgabe eines einzigen Menschen wie des Papstes oder vieler Kardinäle sei, sondern des ganzen Erdkreises, vielmehr Gottes allein. Die Zeit aber für eine solche Reform wisse allein Gott, der die Zeiten geschaffen habe.⁴⁷

Indem Luther in seinen 95 Thesen und ihren Erläuterungen die Autorität des Papsttums grundsätzlich ‚horizontalisierte‘, d. h. auf das Diesseits seiner eigenen kirchenrechtlichen Sanktionen beschränkte, ihm jede Lösegewalt im Bereich der von Gott auferlegten Strafen absprach, die Heilsgabe Gottes von jeder menschlichen Vorleistung löste und den Leuten sagte, dass sie ihr Geld nicht für so Wertloses wie Ablässe, sondern nur für Gottgefälliges ausgeben sollten, transformierte er das während der zurückliegenden Jahrzehnte verschärfte Glaubwürdigkeitsproblem der Ablässe in den Zusammenbruch des Ablassglaubens und Ablassmarkts. Damit wurde die mittelalterliche Gnadendynamik der Ablässe durch die schon im späten 15. Jahrhundert einsetzende Gegendynamik der Ablassentwertung aufgehoben. Zugleich aber wurde diese Dynamik der immer weiter ausgreifenden Vergebungsgnade der Ablässe durch die Gnadenbotschaft der Reformation im zweiten (Hegelschen) Sinne des Wortes ‚aufgehoben‘, d. h. auf die neue Ebene einer vollends entgrenzten Gnade gehoben und weitergeführt. Darin lag die List der Ablassgeschichte, die sich hinter dem Getöse des Ablassstreits verbarg.

tiarum virtute (1518), resolutio 89, in: WA 1 (wie Anm. 45), S. 627 Z. 22f. Winterhager, Ablaßkritik (wie Anm. 39), S. 38 Anm. 94), dürfte wohl Recht haben, wenn er bemerkt: „Der Begriff ‚unica‘ ist hier offenkundig rhetorisch zugespitzt im Sinne von ‚einzigartig, alles überragend‘ zu verstehen.“.

47 „Ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis pontificis nec multorum cardinalium officium, sicut probavit utrumque novissimum concilium, sed totius orbis, immo solius dei. Tempus autem huius reformationis novit solus ille, qui condidit tempora.“ Luther, Resolutiones (wie Anm. 46), S. 627 Z. 27–31. Es ist offensichtlich die früheste Stelle, an der Luther, anachronistisch formuliert, von einer ‚Reformation‘ (korrekt: ‚Reform‘) der Kirche spricht (während er schon in einer früheren Predigt eine *reformatio* des Predigtwesens fordert); vgl. Bernhard Lohse, Was heißt Reformation?, in: ders., Lutherdeutung heute, Göttingen 1968, S. 5–18 (mit Anmerkungen auf S. 61f.), hier S. 13f. Vgl. Johannes von Paltz, der 1504 über die Säkularklöster (also die Priester, die keine Ordensleute sind) schreibt, es bliebe nur ein geringer Rest von Weltpriestern übrig, wenn alle schlechten ausgerottet würden. Anders als bei den Bettelorden sei eine Reform der Weltpriester beim gegenwärtigen Stand der Dinge so gut wie unmöglich, „es sei denn, es steige vielleicht eine große Macht Gottes herab und käme seiner Kirche auch in diesen [Weltpriestern] zu Hilfe.“ („Sed hoc est quasi impossibile in sacerdotibus saecularibus, quod reformatur stantibus rebus ut nunc, nisi forte magna potentia dei descenderet et ecclesiae suaet etiam in talibus subveniret.“). Paltz, Supplementum Coelifodinae (wie Anm. 13), S. 282 Z. 10–13, 19–24.