

Volker Leppin

Das ganze Leben Buße

Der Protest gegen den Ablass im Rahmen von Luthers früher Bußtheologie

„Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte, als er sprach: ‚Tut Buße‘ usw., dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.“¹ Diese Mahnung steht am Beginn der Ablassthesen, deren Versendung durch Martin Luther am 31. Oktober 1517 symbolisch als Beginn der Reformation gilt. Dass dieses Datum durch seine Feier vielfach überfrachtet ist, ist mittlerweile allgemein bewusst – und doch scheint es wenigstens kontraintuitiv, wenn man es im Horizont spätmittelalterlicher Frömmigkeit kontextualisiert.² Der Mönch und Professor Martin Luther brachte am Vorabend von Allerheiligen im Jahre 1517 nichts anderes zur Kenntnis als eine Zusitzung von Überlegungen, die sich ihm im langen Ringen um die spätmittelalterliche Bußtheologie als unausweichlich erwiesen hatten.

1 Die erste Psalmenvorlesung im Horizont der spätmittelalterlichen Scholastik

In der Druckfassung seiner „Enarratio Psalmi LI [quinquaginti primi]“, des vierten Bußpsalms, blickte Luther auf sein frühes Ringen um das Verständnis der Buße zurück:

„Wir lehren wirklich, dass man im Gebrauch der Sakramente und in der Beichte auf das Wort acht haben muss, damit wir alles von unseren Werken auf das Wort zurückführen ... In der Beichte oder, wie wir sie richtiger nennen sollten, in der Absolution und dem Gebrauch der Schlüssel, gilt das Hören der Freude: ‚Glaube, deine Sünden sind dir durch den Tod Christi vergeben‘. Auch wenn wir also zu den Sakramenten und zur Absolution mahnen, lehren wir

¹ Luther, Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 127 Bde., Weimar 1883–2009 (Weimarer Ausgabe = WA), hier Bd. 1, 1883, S. 233 Z. 1f.: „Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo ‚Penitentiam agite &c.‘ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.“

² Dass selbst noch in jüngeren Qualifikationsschriften mit bestimmtem Artikel die Rede von „Kritik am Bußverständnis und an der Bußfrömmigkeit des späten Mittelalters“ bei Luther ist (Andreas Stegmann, Luthers Auffassung vom christlichen Leben, Tübingen 2014 [Beiträge zur historischen Theologie 175], S. 257), deutet an, dass eine weitergehende Rezeption der Einsichten der vergangenen drei Jahrzehnte in die Differenziertheit spätmittelalterlicher Frömmigkeit streckenweise noch immer ein Desiderat ist.

dennoch nicht irgendetwas über die Würde unseres Werkes, das aus dem objektiven Gebrauch selbst (*ex opere operato*) Kraft hätte, wie es die Papisten vom Herrenmahl oder ihrem Opfer zu sagen pflegen. Sondern wir rufen die Menschen zum Wort zurück, auf dass das Haupt des ganzen Geschehens die Stimme Gottes und das Hören selbst sei... Dagegen disputiert der Papst unter Fortlassung des Wortes über die Gestalt und Wirkkraft der Sakramente, ferner über Reuen und Zerknirschungen (*de contritionibus et attritionibus*). Durch diese Lehre bin ich freilich in den Schulen so sehr verdorben worden, dass ich nur mit großer Mühe, durch Gottes Gnade, mich zum Hören der Freude allein bekehren konnte.“³

Die Abgrenzung von spätmittelalterlichen scholastischen Debatten, die Luther hier vornimmt, gibt eine Konfrontation wieder, die er schon 1518, im Nachgang zu den Ablassthesen, sehr deutlich formuliert hatte. Wohl in der Fastenzeit 1518⁴ hielt Luther eine Predigt über die Buße, in welcher er erklärte:

„Du sollst dein Vertrauen gar nicht darauf setzen, dass du wegen deiner Reue (*contritio*) von den Sünden frei gesprochen würdest (so würdest du nämlich noch auf dich und deine Werke vertrauen, das heißt, die schlimmsten Ansprüche stellen), sondern wegen des Wortes Christi, der zu Petrus gesagt hat: ‚Was immer du auf Erden löst, das soll im Himmel gelöst sein‘.“⁵

Luther interpretierte also hier wie in seiner späteren Äußerung die Betonung der Reue im Bußgeschehen als Ausdruck einer letztlich auf die Eigentätigkeit beziehungsweise die eigene Haltung des Menschen vertrauenden Position. Ihr stellte er eine solche gegenüber, in der im Mittelpunkt die Tätigkeit Gottes steht, wie sie sich durch das Absolutionswort vollzieht.

Die Erforschung der spätmittelalterlichen Hintergründe dieser Debatte wurde dadurch eher ver stellt, dass man sie recht pauschal mit der Alternative von „Kontritionismus“ und „Attritionismus“ gedeutet hat.⁶ Erstere Haltung bezeichnet demnach

³ Luther, Ennarratio Psalmi LI, in: WA 40/2, S. 411 Z. 21–23, 28–38: „Quin in Sacramentorum usu et confessione docemus ad verbum potissimum respiciendum esse, ut omnia revocemus a nostris operibus in verbum ... In Confessione seu, ut rectius appellemus, in Absolutione et clavium usu est Auditus gaudii: Crede, remissa sunt tibi peccata tua per Christi mortem. Etsi igitur hortamur ad Sacra menta et ad absolutionem, tamen non docemus aliquid de dignitate nostri operis, quod ex opere operato valeat, sicut Papistae de Coena Domini seu suo sacrificio solent. Sed revocamus homines ad verbum, ut caput totius actionis sit ipsa vox Dei et ipse auditus ... Contra Papa obmissio verbo de forma et virtute sacramentorum disputat, Item de contritionibus et attritionibus. Hac doctrina sane ita sum ego in scholis corruptus, ut vix magno labore, Dei gratia, me ad solum Auditum gaudii potuerim convertere.“

⁴ Luther, Sermo de poenitentia, in: WA 1, S. 317.

⁵ Ebd., S. 323 Z. 23–26: „Secundum vide, ne ullo modo te confidas absolvi propter tuam contritionem (Sic enim super te et tua opera confides, id est, pessime praesumes), sed propter verbum Christi, qui dixit Petro: Quodcumque solveris super terram, solutum erit et in caelis.“

⁶ Zum forschungsgeschichtlichen Hintergrund und der Entstehung dieser Vorstellungen bei August Wilhelm Dieckhoff und, wirkungsmächtiger, Adolf von Harnack, 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. 18–23.

eine Deutung des Bußgeschehens, die die vollkommene Reue auf Seiten des Menschen, die *contritio*, zur Vorbedingung der Wirksamkeit der Buße macht.⁷ Der Attritionismus hingegen halte die durch bloße Furcht vor Gott und seinen Strafen bewirkte Zerknirschung, die *attritio*, für zureichend, welche durch das Bußsakrament zur wahren *contritio* gewandelt und so in den wirksamen Bußprozess einbezogen wird.⁸

Luthers Rekurs auf die Begriffe *contritio* und *attritio* lässt erkennen, dass ihm eine solche Unterscheidung tatsächlich vor Augen stand. Dennoch erfasst die Bezeichnung als Kontritionismus und Attritionismus das theologische Phänomen und vor allem seine Entwicklung nur zum Teil beziehungsweise in historischer Hinsicht recht undifferenziert. Eine solche Konzeptualisierung nämlich verwendet die Vorbedingung des Bußsakramentes für die Nomenklatur, nicht aber den jeweils mitgedachten Funktionsvorgang der Buße insgesamt.⁹ Für die meisten unter die Begriffe gefassten Theorien ist aber eben dieser Gesamtzusammenhang entscheidend. Will man ihn in den Blick nehmen, so wird man jedenfalls bestimmte Auffassungen, die gewöhnlich unter Kontritionismus gefasst werden, eher als eine subjektive Bußtheorie zu beschreiben haben: Im Zentrum des gelungenen Bußaktes steht insbesondere im Frühmittelalter das Geschehen im Innern des Menschen. Im Spätmittelalter kam es dann zu einer doppelten Verschiebung. Einerseits wurde die subjektive Haltung so eng an das Sakrament gebunden, dass man nun von einer sakramental-subjektiven Bußtheorie sprechen kann. Andererseits führte eben die Subjektbindung im Spätmittelalter – hieran setzte dann auch Luthers Kritik an – zu einer Selbstprüfung und -betrachtung, welche ganz darauf gerichtet war, ob der Reueakt auch zureichend sei, also im ausreichenden Maße die Demütigung vor Gott und die Kritik am eigenen

⁷ Eva-Maria Faber, Kontritionismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (³1997), S. 333. Der Begriff der *contritio* selbst für die Reue kam erst mit Anselm im Anschluss an Ps 50,19 („Cor contritum et humiliatum Deus non spernet.“) auf. Davor war eher *compunctio* gebräuchlich. Vgl. Bernhard Poschmann, Buße und Letzte Ölung, Freiburg 1951 (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3), S. 87.

⁸ S. Anton Ziegenaus, Attritionismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche 1 (³1993), S. 1168–1170. Diese Frage hat auch deswegen große Bedeutung erlangt, weil sich die Auseinandersetzungen in der Neuzeit fortsetzen. Das Tridentinum hatte eine attritionistische Haltung akzeptiert – Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum ..., übers. und hg. von Peter Hünermann, Freiburg-Basel-Wien ⁴⁴2014 (= DH), Nr. 1678 –, wenn auch nicht unbedingt sich dafür entschieden (vgl. Ziegenaus in dieser Anm., S. 1169). Im 17. Jahrhundert brandete der Streit dann neu auf und wurde durch Papst Alexander VII. in einem Dekret vom 5. Mai 1667 ausdrücklich unter Vorbehalt einer späteren Entscheidung durch den Heiligen Stuhl als offen deklariert: DH Nr. 2070.

⁹ In diesem Zusammenhang ist auch zu bedenken, was, freilich etwas übertreibend, Reinhold Seeger, Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockhamismus und der deutschen Mystik, Berlin-Leipzig 1931 (Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte 6), S. 5, festgehalten hat: „Das abendländische Christentum hat sich stets um den Begriff der Buße konzentriert. In der Buße ließen ja alle religiösen Grundbegriffe zusammen, die Sünde und ihre Schuld, Gott mit seiner Strafe und Gnade, der Glaube, die Reue und die Rechtfertigung, die kirchliche Autorität und die guten Werke.“

Selbst integrierte, oder von der bloßen Furcht vor Strafe geleitet war. Diese massive Introspektion kann dann unter bestimmten Umständen angemessen als Kontritionismus bezeichnet werden.

Die traditionell als Attritionismus bezeichnete Haltung wiederum wird man in ihrem hochmittelalterlichen Ursprung angemessen erfassen, wenn man sie als sakramental-objektive Bußtheorie bezeichnet. Theologisch nämlich zielt das Anliegen der Vertreter einer solchen Auffassung zunächst auf die Sicherung der Buße als eines objektivierbaren Aktes, der dem Menschen die Gewissheit gibt, auch ohne entsprechende Leistungen auf seiner Seite das Heil zu erlangen. Je stärker allerdings die seelsorgliche Perspektive eingenommen wird, desto mehr verlagert sich der Blick auf die subjektive Disposition des Büßenden und das Zugeständnis, dass auch dem bloß Zerknirschten die Heilmittel nicht versagt werden, sodass insbesondere im Horizont der Frömmigkeitstheologie des ausgehenden 15. Jahrhunderts die Rede vom Attritionismus sinnvoll wird.

Die subjektive Bußtheorie wurde im 12. Jahrhundert durch Petrus Lombardus geradezu zur repräsentativen Normaltheorie der Scholastik¹⁰ und gewann bei ihm eine sakramentenskeptische Ausrichtung: In Sent IV d. 17 c. 1 verhandelte er die Frage, „ob die Sünde ohne Beichte erlassen werden kann“.¹¹ Nach der Aufführung von Autoritäten für die eine wie die andere Antwort auf diese Frage kam er zu dem Ergebnis,

„dass die Sünden ohne Beichte und Ableistung der äußereren Strafe zunichte gemacht werden, durch Reue (*contritio*) und Demut des Herzens. Aufgrund dessen, dass einer mit gequältem Sinn sich vornimmt zu beichten, erlässt Gott [die Schuld], weil dort die Beichte des Herzens, wenn auch nicht des Mundes ist, durch welche die Seele innerlich von der Befleckung und Ansteckung durch die begangene Sünde gereinigt wird.“¹²

¹⁰ Vgl. zu diesem repräsentativen Charakter Berndt Hamm, Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, S. 7. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (wie Anm. 7), S. 84f., weist auf den Hintergrund dieser Theorie bei Abaelard hin, der „die Sündenvergebung einseitig dem subjektiven Faktor“ zuschreibe. Dieser hatte in seiner Ethik zwar Buße allgemein als *contritio* und *satisfactio* bestimmt (Peter Abaelard, Ethics. An Edition with Introduction, English Translation and Notes, hg. von David E. Luscombe, Oxford 1971, S. 76 Z. 20), sie dann aber auf den „dolor animi super eo in quo deliquit“ enggeführt (ebd., S. 76 Z. 22f.). Zu Abaelards Bußverständnis Tobias Georges, Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard, Leipzig 2005 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 16), S. 248–253.

¹¹ Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae, Bd. 2, Grottaferrata 1981 (Spicilegium Bonaventurianum 4), S. 342 Z. 15f. (Petrus Lombardus, Sent IV d. 17 c. 1 „[A]n sine confessione dimittatur peccatum.“).

¹² Ebd., S. 345 Z. 19–23 (Petrus Lombardus, Sent IV d. 17 c. 1 „.... quod sine confessione oris et solutione poenae exterioris peccata delentur, per contritionem et humilitatem cordis. Ex quo enim proponebit, mente compuncta, se confessurum, Deus dimittit; quia ibi est confessio cordis, etsi non oris, per quam anima interius mundatur a macula et contagio peccati commissi.“). Zum Charakter der Buße

Dieser bußtheoretische Ansatz brachte eine enorme Destabilisierung der priesterlichen Heilsvermittlung mit sich. Ausdrücklich setzte Petrus Lombardus im zweiten Kapitel derselben Distinktion hinzu, dass er hinsichtlich der Frage, ob es reiche, allein Gott die Sünden vorzutragen, denjenigen Autoritäten zuneige, „die behaupten, dass es ausreiche Gott die Sünden zu bekennen, ohne Priester“.¹³ Deren Binde- und Lösegewalt war demnach eine ausschließlich deklarative: die Gewalt, „zu zeigen, dass die Menschen gebunden oder gelöst sind“.¹⁴

Dieses Problem musste virulent werden, als das Vierte Lateranum die Beichtpflicht und mithin das Bußsakrament samt seiner priesterlichen Durchführung einschärfte. Ausdrücklich wurde angeordnet, „dass jeder Gläubige beiderlei Geschlechts ... mindestens einmal im Jahr einzeln alle seine Sünden vertraulich dem eigenen Priester beichte.“¹⁵ Das brachte eine Objektivierung in das Bußgeschehen, die bald theoretisch durch Thomas von Aquin aufgegriffen und entfaltet wurde.

Dies tat er in der „Summa theologiae“ (ST) charakteristischerweise ohne Gebrauch der *attritio*-Begrifflichkeit, vielmehr ganz auf die Wirksamkeit des Sakraments durch das priesterliche Wort konzentriert: In ST III q. 84 a. 3 behandelt er die Frage nach der Form, also dem wesengebenden Teil der Buße und teilt definitorisch auf, dass alle Vorbedingungen auf Seiten des Büßenden Materie seien, die *forma* aber in dem Wort des Priesters „Ego te absolvo“ bestehe.¹⁶ Zentrum des Bußgeschehens also sollte – quer zu der üblichen Einteilung in *contritio*, *confessio* und *satisfactio* – das Absolutionswort des Priesters sein, analog zum Tauf- und zum Abendmahlssakrament,

als Geistestugend bei Petrus Lombardus vgl. Lothar Vogel, „Per tutti i giorni della vita“. Il concetto di penitenza nei testi dei barba valdesi tardo medievali, in: Protestantesimo 64 (2009), S. 1–20, hier S. 8.

13 Lombardus, Sententiae (wie Anm. 11), Bd. 2, S. 348 Z. 9f. (Petrus Lombardus, Sent IV d. 17 c. 2: „... qui sufficere contendunt Deo confiteri peccata, sine sacerdote.“).

14 Ebd., S. 361 Z. 3f. („... potestatem ligandi et solvendi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos.“). Zu Recht hebt Anton Ziegelaus, Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Freiburg u. a. 1975, S. 113, hervor, dass diese Auffassung „durch die ständige Kommentierung der Sentenzen nicht in Vergessenheit fiel“.

15 DH Nr. 812: „Omnis utriusque sexus fidelis ... omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti.“

16 S. Thome Aquinatis Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita cura et studio fratrum Praedicatorum, Romae 1882ff. (= Editio Leonina), hier Bd. 12, Rom 1906, S. 289. In seinem 1507 bis 1522 verfassten Kommentar (vgl. hierzu Harm Klüting, Cajetan, Thomas de Vio, in: David Berger / Jörgen Vijgen [Hg.], Thomistenlexikon, Bonn 2006, S. 71–78; S. 74) präzisierte Cajetan dies in dem Sinne, dass es hier ausschließlich um einen sakralen Vorgang gehen dürfe, indem er ausführte, gemeint sei: „Sacramentaliter absolvo te“ (Editio Leonina 12, S. 290). In systematisch-theologischer Perspektive macht Giuseppe Perini, La „penitenza interiore“ in S. Tommaso d’Aquino, in: Jörgen Vijgen (Hg.), Indubitanter ad veritatem. Studies offered to Leo J. Elders ..., Budel 2003, S. 322–339, hier S. 325, deutlich, dass in dieser Hinsicht die sakmentale Buße das innere Geschehen als Materie mit dem äußeren verbindet.

in welchen nach Thomas gleichfalls das jeweilige Wort die Form des Sakraments ausmachen sollte.¹⁷

Vor diesem Hintergrund konnte die Wirksamkeit des Sakramentes gar nicht an einer besonderen *contritio* hängen. So präsentierte Thomas auch in seinem Sentenzenkommentar eine Lehrauffassung, die man im dogmenhistorischen Sinne als sakralmental-objektive Bußtheorie bzw. als Attritionismus bestimmen kann.¹⁸ In Sent IV d. 22 q. 2 a. 1 ad 3. nämlich erklärte er:

„Die Vergebung der Sünden ist auf jede Weise der Gehalt (*res*) das Sakraments der Buße selbst, welcher gelegentlich der Zeit nach dem äußerlichen Sakrament vorausläuft, gelegentlich aber im Sakrament selbst bewirkt wird. Denn wenn irgendeiner bloß zerknirscht (*attritus*), nicht vollständig reuig (*contritus*) zur Beichte geht, so wird ihm, wenn er nicht einen Riegel vorschiebt, in der Beichte und Absolution selbst die Gnade und Vergebung der Sünden gegeben.“¹⁹

Hier also findet sich der Gedanke einer Wandlung von *attritio* in *contritio* unter dem Sakrament, verbunden mit einer gewissen, begrenzten Disposition des Zerknirschten, die freilich lediglich im mangelnden Widerstand liegt. Wie in der „Summa“ liegt der eigentliche Akzent auf dem von außen kommenden Absolutionswort, die Aktivität des Büßenden wird erheblich reduziert.

Bei Duns Scotus verschob sich die Akzentsetzung der Argumentation gegenüber Thomas insofern, als er die bußtheologischen Überlegungen ganz von der Frage nach der Disposition her entfaltete – insofern gaben seine Reflexionen einen stärkeren Anhalt zu einer Fokussierung auf die *attritio* und damit zu einer begrifflichen Fassung als Attritionismus. In seinem ausgearbeiteten Sentenzenkommentar, der um 1300

¹⁷ Editio Leonina (wie Anm. 16), Bd. 12, S. 289; vgl. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (wie Anm. 7), S. 91. Vor diesem Hintergrund hat es durchaus etwas für sich, die Absolution als viertes Element der mittelalterlichen Bußlehre aufzuführen: Charles More rod, *Le manque de clarté de Gabriel Biel et son impact sur la Réforme*, in: Nova et Vetera 75 (2000), S. 15–32, hier S. 21. Die Entsprechung der Betonung der Absolution zur späteren reformatorischen Theologie liegt auf der Hand. Bei ihrer Deutung ist allerdings zu bedenken, dass die Frage, ob und inwieweit Luther Thomas kannte, noch durchaus strittig ist: vgl. hierzu Stefan Gradl, *Inspektor Columbo irrt. Kriminalistische Überlegungen zur Frage: „Kannte Luther Thomas?“*, in: Luther 77 (2006), S. 83–99. Ohnehin kann die obige Darstellung nicht den Anspruch erheben, die Bußlehre des Thomas vollständig darzustellen, von der Poschmann, Buße und Letzte Ölung (wie Anm. 7), S. 90, festhält, dass sie ein „ziemlich kompliziertes Gebilde“ darstelle und zudem „auch mit gewissen Unklarheiten und Unstimmigkeiten behaftet“ sei.

¹⁸ Vgl. zur Bußlehre des Thomas Ziegenaus, Umkehr (wie Anm. 14), S. 110f.

¹⁹ S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, hg. von Maria Fabian Moos, Bd. 4, Paris 1947, S. 1097 (Sent IV d. 22 a. 1 ad 3): „Remissio peccatorum utroque modo est res ipsius poenitentiae sacramenti: quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur; quia quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione, sibi gratia et remissio peccatorum datur.“

entstandenen *Ordinatio*,²⁰ behandelte er in Sent IV d. 14 q. 2 die Frage, „ob ein Bußakt, wie er zur Beseitigung der Todsünde erforderlich ist, der Akt irgendeiner Tugend sei.“²¹ Hier kam er auf die *attritio* zu sprechen, die er im Rahmen seines gnadentheologischen Schemas als ein *meritum de congruo*, ein Billigkeitsverdienst einordnete,²² also ein solches, welches Gott als Verdienst anerkennen könne, obwohl es in sich keines ist. Eine solche Zerknirschung, *attritio*, aber wird nun durch die Gnade in *contritio* gewandelt.²³ Indem aber die *attritio* in *contritio* gewandelt wird, ist dann, der Fragestellung folgend, die Sünde beseitigt.²⁴ Ja, die Objektivität des Sakramentes besaß für Duns Scotus sogar ein solches Gewicht, dass er erklärte, selbst wenn die *attritio* nicht in Gestalt eines *meritum de congruo* vorliege, sondern als bloßer Wille, „das Sakrament der Buße so zu empfangen, wie es in der Kirche ausgeteilt wird“,²⁵ könnte Gott aufgrund seines Bundes, mit welchem er das Sakrament dazu unterstützt, dass es die Wirkung vollbringen kann, zu welcher er eingesetzt ist, diesem Zerknirschten die Wirkung der Buße zukommen lassen.²⁶ Auffällig ist wie bei Thomas die Konzentration des sakralen Aktes auf das Absolutionswort: „Buße als Sakrament ist jene sakrale Absolution, die durch bestimmte Worte vollzogen wird.“²⁷ Duns teilte also bei aller Zuspruchung mit Thomas jenes Interesse an einer sakralen Objektivierung, wie es durch die Vorschriften des Vierten Lateranums gestärkt worden war.

Die neue Konzentration auf die *contritio* reagierte unter Rückgriff auf die frühmittelalterliche Lehre auf diese Äußerungen des Duns Scotus: Wilhelm von Ockham referierte dessen Position in seinem Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen ausführlich.²⁸ Dass es in diesen Debatten keineswegs um einen Gegensatz von „Kontritionismus“ und „Attritionismus“, sondern um die Frage der Wirksamkeit von Gottes

20 Zu den verschiedenen Fassungen des Sentenzenkommentars vgl. Mary B. Ingham, Johannes Duns Scotus, Münster 2006 (Zugänge zum Denken des Mittelalters), S. 19–23.

21 Ioannis Duns Scoti Opera omnia, iussu et auctoritate Pacifici M. Perantoni, Civitas Vaticana 1950ff., hier Bd. 13 (2011), S. 21 Z. 527f. (Ordinatio IV d. 14 q. 2: „Utrum actus poenitendi requisitus ad deletionem peccati mortalis, sit actus alicuius virtutis?“).

22 Ebd., S. 34 Z. 886–889 (Ordinatio IV d. 14 q. 2 Nr. 134).

23 Ebd., S. 35 Z. 910–914 (Ordinatio IV d. 14 q. 2 Nr. 137).

24 Ebd., S. 37 Z. 963f. (Ordinatio IV d. 14 q. 2 Nr. 146: „... sic debet concedi in sensu divisionis, quod per actum, qui est contritio, deletur peccatum.“).

25 Ebd., S. 54 Z. 391f. (Ordinatio IV d. 14 q. 4 Nr. 218: „... recipere Sacramentum poenitentiæ sicut dispensator in Ecclesia“).

26 Ebd., S. 54 Z. 395–397 (Ordinatio IV d. 14 q. 4 Nr. 218). Zu der starken Betonung des Bußsakramentes bei Duns Scotus vgl. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (wie Anm. 7), S. 100.

27 Duns Scotus, Opera (wie Anm. 21), Bd. 13, S. 136 Z. 151f. (Ordinatio IV d. 16 q. 1 Nr. 25: „Poenitentia-sacramentum est illa ‚absolutio sacerdotalis facta certis verbis‘“).

28 Guilelmi de Ockham Opera Theologica. Bd. 7: Quaestiones in librum quartum sententiarum [Reportatio], hg. von Rega Wood/Gedeon Gál, St. Bonaventure NY 1984, S. 216 Z. 19–218 Z. 8 (Sent IV q. 10–11).

Gnade und ihrer sakramentalen Bindung ging, zeigt schon Ockhams erste Antwort auf Duns Scotus: Es sei allein *de potentia absoluta*²⁹ möglich, dass Gott einen Ungläubigen „ohne jede gute Willensregung und ohne Reue (*contritio*) oder Zerknirschung (*attritio*) über die Sünden“ rechtfertige.³⁰ Faktisch aber entspreche eben dies nicht der Auffassung der Heiligen.³¹ Die Antwort Ockhams bestand nun in einer Einschärfung der *contritio*, die er betont als neu charakterisierte: „Und daher sage ich ohne jedes Beispiel anderer, dass eine Todsünde durch kein Sakrament ohne jegliche allgemeine oder spezielle Reue (*contritio*) erlassen werden kann.“³² Dass ein mittelalterlicher Denker eine eigene Auffassung als präzedenzlos bezeichnet, ist durchaus ungewöhnlich.³³ Aber es ist in diesem Falle nicht unzutreffend. Was Ockham nämlich hier konzeptionell zusammenführte, war die sakramentale Seite, wie sie seit dem Vierten Lateranum das Bußverständnis prägte, mit der subjektivitätsorientierten Ausrichtung der frühmittelalterlichen Bußlehre. Die subjektiv-sakramentenskeptische Bußlehre des Lombarden aber, auf den er sich an dieser Stelle mehrfach explizit berief,³⁴ überführte er nun in eine subjektiv-sakramentale Theorie, in deren Mittelpunkt ein Verständnis der Buße als „Akt des Büßenden“ (*actus poenitentis*) stand:³⁵ Die Wirksamkeit des Sakraments wurde nicht, wie bei Petrus Lombardus potentiell durch die subjektiven Gegebenheiten des Büßenden substituiert, sondern war vielmehr ganz durch diese bedingt. Ockham bestimmte auch die Bedingungen für diese Disposition näher: Volljährigkeit, Kenntnis der Umstände und freier Wille.³⁶ Für eine solche Person gilt: „Ihr wird keine Sünde vergeben ohne eine gute Bewegung des eigenen Willens.“³⁷

29 Zu Ockhams Verständnis der *potentia absoluta* vgl. Klaus Bannach, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung, Wiesbaden 1975 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 75); Volker Leppin, Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?, in: Franciscan Studies 55 (1998), S. 169–180; Hubert Schröcker, Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham, Berlin 2003 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 49).

30 Ockham, Opera Theologica (wie Anm. 28), Bd. 7, S. 218 Z. 10–12 (Sent IV q. 10–11: „... sine omni bono motu voluntatis et sine contritione vel attritione de peccatis“).

31 Ebd., S. 218 Z. 14, S. 220 Z. 18, S. 222 Z. 11 (Sent IV q. 10–11).

32 Ebd., S. 220 Z. 6–8 (Sent IV q. 10–11: „Et ideo dico sine omni praetudicio aliorum quod per nullum sacramentum potest remitti peccatum mortale sine omni contritione in generali vel speciali.“).

33 Ockham selbst hat eine solche Selbstdeutung als Neuerer allerdings in einem anderen prominenten Fall vorgenommen: bei der Universalienlehre. Vgl. Volker Leppin, Wilhelm von Ockham. Gelehrter – Streiter – Bettelmönch, Darmstadt 2012, S. 66–68.

34 Ockham, Opera Theologica (wie Anm. 28), Bd. 7, S. 218 Z. 12f. (Sent IV q. 10–11).

35 Ebd., S. 221 Z. 7f. (Sent IV q. 10–11).

36 Ebd., S. 220 Z. 8–10 (Sent IV q. 10–11).

37 Ebd., S. 220 Z. 14f. (Sent IV q. 10–11: „Non remittitur sibi peccatum sine motu bono propriae voluntatis.“).

Wie generell in seinem „Collectorium“, so führte Gabriel Biel auch an dieser Stelle Überlegungen Ockhams weiter, argumentierte allerdings in einer doppelten Weise, die Heiko Augustinus Oberman durch die Unterscheidung von Buße „als Tugend und Sakrament“ treffend zusammengefasst hat;³⁸ Biel führt die Unterscheidung aspektiv ein: Es gehe einerseits um die Buße als Akt oder Habitus des Büßenden, andererseits um einen Akt des absolvierenden Priesters.³⁹

Im Sinne der *poenitentia* als Tugend, also im ersten Sinne, führt Gabriel Biel in Sent IV d. 14 q. 1 aus, dass für einen Menschen, der nach der Taufe in eine Todsünde gefallen ist, *de potentia ordinata* ein formaler oder auch virtueller Bußakt erforderlich sei.⁴⁰ Unter dem virtuellen Bußakt aber sei ein Akt eindringlicher Gottesliebe zu verstehen, durch welchen aufgrund göttlicher Akzeptation auch ohne formale Buße die Sünde vergeben werden könne.⁴¹ Das Besondere hieran ist, dass Biel diese Möglichkeit ausdrücklich als ein Geschehen *de potentia ordinata* vorsieht.⁴²

Obwohl dieses Geschehen also in den Bereich ordentlicher Vollzüge Gottes hineingehört, hält Biel doch in erkennbarer Spannung zu seinem Verständnis von *poenitentia* als Tugend⁴³ als opinio communis fest, dass das Sakrament der Buße die Schuld tilge – Streit bestehe nur über die Weise, wie dies geschehe.⁴⁴ In Auseinandersetzung mit Duns Scotus, Thomas und anderen kommt er dann zu dem Ergebnis, dass eine bloße *attritio*, sofern sie von *contritio* unterschieden werde, zur Eingie-

³⁸ Heiko Augustinus Oberman, Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965 (Spätscholastik und Reformation 1), S. 149. Obermans Übersetzer sprechen hier freilich irreführend von „Beichte“ (im Englischen verwendet Heiko Augustinus Oberman, The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism, Cambridge 1963, S. 157, korrekt „penance“). Das wäre im Lateinischen *confessio*, gemeint ist aber offenkundig *poenitentia*. Eben diesen Doppelcharakter „as both virtue and sacrament“ schreibt Maria C. Morrow, Reconnecting Sacrament and Virtue. Penance in Thomas’s Summa Theologiae, in: New Blackfriars 91 (2010), S. 304–320, hier S. 306, allerdings auch der Bußlehre des Thomas zu; zur Betonung der „Bußtugend“ bei Biel vgl. auch Reinhard Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, Berlin 1968 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 41), S. 125.

³⁹ Gabrieles Biel, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, 4 Bde., hg. von Wilfried Werbeck/Udo Hofmann, Tübingen 1973–1984, hier Bd. 4,1 (1975), S. 418 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 1 Notabile 1 A, Z. 8–11); zur Bedeutung der Absolution für Biels Bußverständnis vgl. Morerod, Manque de clarté (wie Anm. 17), 22.

⁴⁰ Biel, Collectorium (wie Anm. 39), Bd. 4,1, S. 428 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 2 concl. 3 M, Z. 1–3).

⁴¹ Ebd., S. 430 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 2 concl. 3 M, Z. 50–54).

⁴² Ebd., S. 427 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 2 concl. 2 L, Z. 15f.).

⁴³ Genauer ebd., S. 441–443 (Collectorium d. 14 q. 1 a. 3 dubium 3). Nach ebd., S. 443 (AA, Z. 17–19) ist die *poenitentia* als Tugend anzuschauen, und zwar hinsichtlich der Gottesliebe als theologische Tugend, hinsichtlich der Verschmähung der Sünde als moralische Tugend.

⁴⁴ Ebd., S. 449 (Collectorium d. 14 q. 2 a. 1 Notabile 2 D, Z. 1f.); insofern ist zu fragen, ob Oberman, Herbst (wie Anm. 38), S. 147, zu Recht Biels Sympathien eher bei einem Verständnis der Buße als Tugend sieht.

ßung der Gnade nicht ausreichend sei.⁴⁵ Die erforderliche *contritio* aber sei nicht eine bloße Disposition auf die Gnade, sondern wirke mit dieser zusammen.⁴⁶ Man kann diese Position durchaus im klassischen Sinne als synergistisch bezeichnen: Die sakramentale Gnade der Buße, die in der „Verkündung bestimmter Worte über einen Menschen, der seine Sünde bekennt, durch einen geeigneten Priester“,⁴⁷ also in der Absolution,⁴⁸ besteht, verbindet sich mit einem subjektiven Geschehen im Menschen. Eben dies aber bedeutet in der Konsequenz: Wie bei Ockham wird die Gnadenhandlung von menschlichen Vorbedingungen abhängig, die ihrerseits darin bestehen, dass der Mensch tut, was in ihm ist („*facere quod in se est*“).⁴⁹ Im Gesamtablauf der Argumentation, in welcher diese sakramententheologischen Überlegungen auf die tugendtheoretischen folgen, gewinnt damit die Argumentation von Biel eine Zuspiitung auf die sakramentale Deutung – und in reinster Form den Charakter einer subjektiv-sakramentalen Bußtheologie.

So wie Gabriel Biel bedeutsam für den Verstehenshorizont Luthers ist, ist es auch Johannes Paltz, der gewöhnlich dem Attritionismus zugerechnet wird, gleichwohl aber, insbesondere was den Gedanken des „*facere quod in se est*“ angeht, auffällige Ähnlichkeiten mit Biel aufweist.⁵⁰ In seiner „Coelifodina“, die er, ausgehend von der für Kurfürst Friedrich und Herzog Johann verfassten „himmlischen Fundgrube“ zwischen 1490 und 1502 aus mehreren Stücken kompilierte,⁵¹ ging er ausführlich auf das Verhältnis von *attritio* und *contritio* ein und rekurrierte hierbei auf ein umfassendes technisches Vokabular: Die *attritio* sei eine unvollkommene Abscheu über die Sünde (*detestatio peccati*), welche aus knechtischer Furcht (*timor servilis*), nämlich der Angst vor Tod und Hölle, röhre.⁵²

In Radikalisierung von Aspekten, die man bei Duns zumindest erahnen konnte,⁵³ vertrat er nun forciert die Position, dass eine solche *attritio* auch vor dem Gang zum Priester von Gott in *contritio* gewandelt werden könne – die Grundlage für diese gött-

⁴⁵ Biel, *Collectorium* (wie Anm. 39), Bd. 4,1, S. 465 (*Collectorium* d. 14 q. 2 a. 1 *Notabile 2 L*, Z. 9f.).

⁴⁶ Ebd., S. 465 (*Collectorium* d. 14 q. 2 a. 1 *Notabile 2 L*, Z. 14–16).

⁴⁷ Ebd., S. 449 (*Collectorium* d. 14 q. 2 a. 1 *Notabile 1 C*, Z. 47f.).

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 445 (*Collectorium* d. 14 q. 2 a. 1 *Notabile 1 A*, Z. 11–15).

⁴⁹ Ebd., S. 437 (*Collectorium* d. 14 q. 1 a. 2 *Concl. 5 U*, Z. 32).

⁵⁰ Vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 6), S. 277. Zu den Hintergründen seiner Lehre vom „*facere quod in se est*“ im „Compendium theologicae veritatis“ des Hugo Ripelin von Straßburg vgl. Adolar Zumkeller, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, Würzburg 1984 (*Cassiciacum 35*), S. 408.

⁵¹ Zur Entstehung vgl. 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. XV–XXI.

⁵² Ebd., S. 260 Z. 7f. Paltz folgte mit seinen entsprechenden Unterscheidungen und Ausführungen wiederum seinem Lehrer Johannes von Dorsten: Zumkeller, Erbsünde (wie Anm. 50), S. 416–418; Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 6), S. 275.

⁵³ Zum Bezug von Paltz auf Duns Scotus ebd., S. 276.

liche Anerkennung ist, dass die Sünder tun, was in ihnen ist („*facere quod in se est*“):⁵⁴ Hier also erscheint jener Begriff, den auch Biel zentral verwendet hat – eine Nähe, auf die schon Adolar Zumkeller hingewiesen hat.⁵⁵ Und hier nun liegt die Differenz vor allem in den Begriffen *contritio* und *attritio*. Während Biel dem Menschen grundsätzlich ersteres zutraut, gesteht Paltz die Möglichkeit des letzteren zu. Er bestimmt sogar genauer, worin dieses Tun bestehe: in der Anrufung Christi und der Heiligen, dem Vertrauen auf die Fürbitte anderer und dem Almosengeben⁵⁶ – die *attritio* wurde also aus einer bestimmten Form der Haltung in ein bestimmtes Verhalten und Agieren umgedeutet, das es ermöglichte, den Anweisungen zu folgen und so trotz der Einsicht in die eigene Mangelhaftigkeit eine von Gott akzeptierte Reuegestalt zu erlangen. Die Sicherung ging noch weiter: Für diejenigen, denen es nicht gelang, alles zu tun, was in ihnen ist, sondern nur *aliquo modo*, stand das Bußsakrament bereit, um durch die Absolution die *attritio* in *contritio* zu wandeln.⁵⁷ Und selbst noch diejenigen, die nicht einmal *aliquo modo* tun, was in ihnen ist, durften nach Paltz auf sakramentale Rettung hoffen: Sie waren auf die letzte Ölung verwiesen, um Rettung vor der ewigen Verdammnis zu erfahren.⁵⁸ Trotz seiner starken poimenischen Orientierung an der subjektiven Disposition zeichnete Paltz das Heilsgeschehen also letztlich in einen massiv sakramentalen Horizont ein, in welchem es bei zureichender Beachtung der sakramentalen Lebensbegleitung noch möglich war, das Heil durch die Sakramente ohne entsprechende subjektive Disposition zu erlangen.⁵⁹

Löst man sich also von dem vereinfachenden dogmengeschichtlichen Gegenüber von Kontritionismus und Attritionismus, so kann man feststellen, dass es in der Bußtheologie des ausgehenden 15. Jahrhunderts eine doppelte Bewegung gab, die zum einen das Verständnis von Buße als priesterlich vermitteltem Sakrament einschärfte und zum anderen ein hohes Gewicht auf das subjektive Vermögen des Menschen, zu tun, was in ihm ist, legte. Beides ist als prägender Horizont für die Entwicklung von Luthers Bußtheologie vorauszusetzen. Die Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen Positionen, wie sie sich vor allem bei Ockham und bei Gabriel Biel zeigt, kann demgegenüber in seiner Relevanz hintangestellt werden. Die entscheidende Herausforderung für Luther war die mit der Bußtheologie, vor allem in der Gestalt, die ihr Biel gegeben hatte, transportierte hohe Gewichtung der inneren Gegebenheiten im Menschen. Las man Biels Theorie eines Zusammenwirkens von

⁵⁴ Paltz, Werke (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 260 Z. 23–26.

⁵⁵ Zumkeller, Erbsünde (wie Anm. 50), S. 411.

⁵⁶ Paltz, Werke (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 260 Z. 31–36.

⁵⁷ Ebd., S. 261 Z. 9–13.

⁵⁸ Ebd., S. 262 Z. 31 – S. 263 Z. 12.

⁵⁹ Zu dieser Betonung der „Garantiefunktion der Sakramente“ bei Paltz vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 6), S. 275.

contritio und Absolution streng, so war das Gelingen der sakramentalen Buße von der inneren Haltung des Menschen und seinem natürlichen Vermögen abhängig.

Luthers Aufzeichnungen für die Kommentierung des vierten Buches der Sentenzen sind ausgesprochen knapp ausgefallen.⁶⁰ Eine nennenswerte Auseinandersetzung mit der Bußthematik findet sich daher erst in seiner ersten Psalmenvorlesung, den „*Dictata in Psalterium*“, die er von 1513 bis 1515 in Wittenberg hielt. Wenigstens für die Bußtheologie wird man wohl Leif Granes Urteil aufnehmen können, dass Luther „hier als ein Theologe der *via moderna* spricht“.⁶¹ Noch in einem der spätesten Scholien, zu Ps 115 (113), erklärte er:

„Hierzu sagen die Doktoren zu Recht, dass Gott dem Menschen, der tut, was in ihm ist, unfehlbar Gnade gibt. Und wenn er sich auch nicht würdigerweise auf die Gnade vorbereiten kann, weil sie unverhältnismäßig ist, kann er sich doch aufgrund dieser Verheißung Gottes und des Bundes der Barmherzigkeit billigerweise vorbereiten.“⁶²

60 Martin Luther, Erfurter Annotationen 1509–1510/11, hg. von Jun Matsuura, Köln u. a. 2009 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen [= AWA] 9), S. 557f.

61 Leif Grane, *Contra Gabrielem*. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517, Gyldendal 1962 (*Acta Theologica Danica* 4), S. 309; aufgenommen bei Berndt Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977 (Beiträge zur historischen Theologie 54), S. 377. Bei Grane steht das entsprechende Urteil im Horizont einer Spätdatierung von Luthers „Durchbruch“. Diese Sicht der Dinge ist erheblich zu differenzieren: Die Beobachtungen zur Bußlehre sind nur ein kleiner Baustein in einer Gesamtsicht der Entwicklung Luthers, die sich von einem solchen „Wende-Konstrukt“ (Berndt Hamm, *Naher Zorn und nahe Gnade*: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, in: Christoph Bultmann / Volker Leppin / Andreas Lindner [Hg.], *Luther und das monastische Erbe*, Tübingen 2007 [Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39], S. 111–151, hier S. 113) wird verabschieden müssen, wie es für Grane noch prägend war. Tatsächlich ist mit einer allmählichen Entwicklung zu rechnen, die an unterschiedlichen theologischen Punkten unterschiedliche Geschwindigkeiten, ja, vielfach auch ein Hin und Herr aufwies und sich insgesamt eher als Transformation der vorgegebenen Auffassungen denn als radikaler Bruch mit ihnen darstellt. Vgl. hierzu Volker Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2010, S. 107–117.

62 Luther, *Dictata in Psalterium*, in: WA 55/2, S. 876 Z. 92–877 Z. 95: „*Hinc recte dicunt Doctores, quod homini facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam preparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordie.*“ Insofern wird man auch für die späten Phasen der Ersten Psalmenvorlesung den Gedanken der Disposition nicht so schroff abweisen können, wie dies Erich Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der Ersten Psalmenvorlesung insbesondere in ihren exegesischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik* dargestellt, Berlin-Leipzig 1929 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 15), S. 124, tut. Luther füllt das *facere* keineswegs, wie Hamm, *Promissio* (wie Anm. 61), S. 380, meint, ausschließlich durch „Selbstgericht“ und „Bittgebet“, sondern spricht von „iuste et sobrie et pie vivere“ und „sancte vivere“ – über all dies sagt er zwar, es sei „vix“ eine *dispositio*. Diese Abwertung dient aber dazu, herauszustreichen, dass es sich um Verdienste *de congruo*, nicht *de condigno* handelt (Luther, *Dictata*, S. 877 Z. 95–98), – dass das *facere* Lebensvollzüge der Heiligung umfasst, ist davon gerade nicht tangiert. Allerdings lässt sich eine spe-

In knapper, klarer Form fasst er so den Heilsweg zusammen wie er ihn in der Bußtheorie Gabriel Biels vorfinden konnte, einschließlich der Vorstellung von einem *pactum*, den Gott mit den Glaubenden geschlossen hat, um seine *potentia absoluta* heilbringend zu binden.⁶³ Dass das für die spätere Entwicklung so wichtige Schlüsselwort *promissio*⁶⁴ bereits in diesem Kontext erscheint, macht deutlich, wie vielfältig und facettenreich die Transformationen sind, die Luthers Denken im Laufe der Jahre erfuhr. Auch in Luthers näherer Fassung des Bußverständnisses schlägt sich die Prägung durch Gabriel Biel durch. Dieser hatte Buße als Tugend vor allem als willentliches Erleiden der Strafe definiert⁶⁵ und in fünf Schritte untergliedert: 1. den Willen, die Sünde zu strafen („vindicare seu punire peccatum“), 2. *contritio* als Verschmähung (*detestatio*) der Sünde oder Hass auf sie, 3. Trauer und Schmerz (*dolor*), 4. Annahme von Trauer und Schmerz und darin Wiedergewinnung eines Wohlgefalens, 5. äußere Strafsatisfaktion und ihre Annahme.⁶⁶ Dieses Schema macht deutlich, wie sich nach Biel das Zusammenspiel von *contritio* und Gnade gestalten sollte – und bei Luther begegnen die Begriffe dann, wenn auch nicht so klar geordnet, zum Teil wörtlich wieder in der Beschreibung der Buße im Zusammenhang von Schilderungen der Aussagen der „nostri theologi“ oder „nostri scholastici“ über die Buße, die er mit dem biblischen Befund zusammenführte. Was die Bibel *iudicium* nenne, so erklärte er im Scholion zu Ps 1,5 („ideo nun resurgent impii in iudicio“), seien die Akte der Buße: „Über sich zürnen, Schmerz empfinden (*dolere*), sich schämen, verschmähen (*detestari*), strafen (*vindicare*).“⁶⁷ Und all dies fasste er wiederum biblisch zusammen mit einer Zitation von Prov 18,17: „Justus enim in principio est accusator sui.“⁶⁸ Entsprechend war für ihn nach den „Dictata“ die unmittelbare Folge von Christus-

zifische Transformation Biels beobachten, wenn Luther erklärt: „Totum tempus gratie preparatio est ad futuram gloriam“ (ebd., S. 877 Z. 103f.). Hamm, *Promissio* (wie Anm. 61), S. 381, betont sehr stark den hierin liegenden „Neuansatz“ – tatsächlich hat Luther hier den Bielschen Gedanken, dass der als *dispositio* verstandene *actus diligendi* der Gnade zwar der Natur nach, aber nicht der Zeit nach vorangehe (Biel, *Collectorium* [wie Anm. 39], Bd. 3 [1969], S. 506 R Z. 1–3 [*Collectorium III d.* 27 a. und a. 3 *Dubium 2*]), zu einer zeitlichen Dauerhaftigkeit transformiert.

⁶³ Heiko Augustinus Oberman, *Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation*, in: ders., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, S. 90–112, hier S. 101–112.

⁶⁴ Hierzu Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt 1989.

⁶⁵ Biel, *Collectorium* (wie Anm. 39), Bd. 4,1, S. 419 (*Collectorium d. 14 q. 1 a. 1 Notabile 1 A*, Z. 35–37).

⁶⁶ Ebd., Bd. 4,1, S. 419 (*Collectorium d. 14 q. 1 a. 1 Notabile 1 B*, Z. 1–12).

⁶⁷ Luther, *Dictata in Psalterium* (wie Anm. 62), S. 32 Z. 21–25: „[Irasci sibi | dolere | vt pudere | detestari | vindicare“; vgl. auch ebd., S. 36 Z. 10–14: „Item, Quod nostri Scolastici theologice vocant actus penitentie, scil. displicere sibi, detestari, condemnare, accusare, velle vindicare, punire seipsum, castigare et cum effectu odire malum et irasci sibi, vno verbo appellat Scriptura Iudicium.“.

⁶⁸ Ebd., S. 33 Z. 1.

erkenntnis die Selbstverschmähung.⁶⁹ Luther scheint mithin, auf das Gesamte seiner ersten Psalmenvorlesung gesehen, eine Position im Sinne Biels favorisiert zu haben, in welcher das Vertrauen in die Kräfte des Menschen – als „*faciens quod in se est*“ – sich mit einer selbstkritisch negativen Deutung des *contritio*-Begriffs verband.

2 Die Alternative zur scholastischen Debatte: Luthers Bußentdeckung

Vor diesem Hintergrund einer Prägung durch das Bielsche Bußverständnis muss man einen Bericht hören, den Luther 1518 in dem Widmungsschreiben an seinen Beichtvater Staupitz gab, welches die Veröffentlichung der „*Resolutiones*“, der ausführlichen Erläuterung der Ablassthesen begleitete:

„Ich erinnere mich, ehrwürdiger Vater, dass bei Deinen so anziehenden und heilsamen Gesprächen, mit denen mich der Herr Jesus wunderbar zu trösten pflegt, zuweilen das Wort ‚Buße‘ gefallen ist. Es erbarmte uns des Gewissens vieler und jener Henker, die mit unerträglichen Geboten eine Beichtvorschrift (wie sie es nennen) vorlegen. Dich aber nahmen wir auf, als ob Du vom Himmel herab redetest: dass wahre Buße allein mit der Liebe zu Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, das sei vielmehr der Anfang.“⁷⁰

Entscheidend also war die Wendung im Bußverständnis: von der negativen Perspektive zur positiven – konkret für das Bußverständnis: Luther „klingt nun nichts süßer (*dulcior*) oder angenehmer als Buße“.⁷¹ Aus Gründen, die ich an anderer Stelle ausgeführt habe,⁷² lässt sich wahrscheinlich machen, dass Luther das neue Bußverständnis, zu

⁶⁹ Ebd., S. 75 Z. 27f.: „Omnis qui cepit agnoscere Christum et veritatem, mox incipit detestari suam vanitatem.“

⁷⁰ Luther, Widmungsschreiben zu den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, in: WA 1, S. 525 Z. 4–14: „Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutares fabulas tuas, quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis ‚poenitentia‘, ubi miserti conscientiarum multarum carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e caelo sonantem exceperimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iusticiae et Dei incipit, Et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.“ Auch wenn die Bedeutung der Bußlehre zunehmend durch die Rechtfertigungslehre aufgesogen wurde, kann Jack E. Brush, Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms, Tübingen 1997 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 36), S. 126, noch für die Auslegung des 51. Psalms von 1532 auf die zentrale Bedeutung der Buße für Luthers Theologieverständnis hinweisen.

⁷¹ Luther, Widmungsschreiben (wie Anm. 70), S. 525 Z. 20f.: „... nunc nihil dulcior aut gratius ... sonet quam ‚poenitentia‘.“

⁷² Volker Leppin, „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: Archiv für Reformationsgeschichte (= ARG) 93 (2002), S. 7–25.

welchem ihn Staupitz angestoßen hatte, unter dem Einfluss der Lektüre Johannes Taulers entwickelte, die in die Zeit der Römerbriefvorlesung fällt.⁷³ Tatsächlich lässt sich hier ein gewisses Interesse an der Bußthematik nachvollziehen.⁷⁴

Johannes Tauler bewegte sich selbst nicht innerhalb des scholastischen Diskurses. Dennoch oder gerade deswegen konnte bei ihm ein Bußverständnis begegnen, in dem sich die subjektiv-sakramentenskeptischen Töne eines Petrus Lombardus wiederfinden. Am Tag der Kreuzeserhebung kam er in einer Predigt auf den ständigen Rückfall des Sünders zu sprechen:

„ob du des tags zü sibentzig mal fallest als offt soltu wiederkeren vnd kommen wider zü got. vnd dring dich wider in got also schwindiglichen dz dir dein sunde zü mal entpfallen. so du da mit zü der beicht kommest. das du jt nitt wissest zü sagen. Dis sol dich nit entsetzen. es ist dir nit aufgefallen zü schaden. sunder zü ainer bekentnuß deines nichthes. vnd zü ainer verschmehunge dein selber mitt ayner gelassenhayt. nicht mitt ainer schwärmütikait ... Sant paulus spricht. Alle die got lieben den kommt alle ding zü güt. Nu di gloß spricht. Auch dy stünd. Sunder schweig vnd fleühe zü got vnd sihe auf dein nicht. Vnd bleib innen. nit lauf zü hant da mit zü dem beichtiger.“⁷⁵

Scheinbar ist dieser Text nahe an jener negativen Bußvorstellung, wie sie Biel vertreten hatte. Dennoch ließ sie Luther offenbar unmittelbar aufmerken: Zu der Rede von der Selbstverschmähung notierte er: „Merk dir das!“⁷⁶, und wenige Zeilen darunter zu dem Ratschlag, mit den Sünden nicht gleich zum Beichtvater zu laufen, schrieb er an den Rand: „ein überaus nützlicher Ratschlag!“⁷⁷

Die Lektüre war also offenbar inspirierend – warum, erschließt sich, wenn man sieht, dass beide Randnotizen Luthers im Tauler-Text den Paulusvers Röm 8,28 rahmen: „Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“. Tatsächlich ist hier von der positiven Gottesbeziehung zu Beginn der Buße die Rede:

⁷³ Zur genaueren Datierung siehe unten.

⁷⁴ Vgl. hierzu Leppin, *Omnem vitam* (wie Anm. 72), S. 13–20. Stegmann, Auffassung (wie Anm. 2), S. 190–193, widmet sich auch Luthers Randbemerkungen zu Tauler; die jüngere Forschung hierzu hat er nur selektiv wahrgenommen, schließt sich allerdings deren Pointe an, dass sich bei Luther die „konsequente Fortführung“ des „spätmittelalterlichen Hintergrund(es)“ finde (S. 192). Dass allerdings die Nachordnung der „rechtfertigungstheologische(n) Horizontaldimension“ gegenüber „der Vertikaldimension, d. h. der im Glauben an das Wort geschenkten fremden Gerechtigkeit Christi“ darstelle (S. 193), stellt eine ahistorische Engführung „der Vertikaldimension“ dar, die zudem rezeptionshistorisch unreflektiert ist.

⁷⁵ Johannes Tauler, *Sermones: des hoch|geleerten in gnaden erleuchten do|ctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächsten waren weg im | gaist zü wanderen durch überswe|bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschenn zü | säliger fruchtarkaitt*, Augsburg: Hans Otmar, 1508, fol. 192v.

⁷⁶ Luther, Randbemerkungen zu Taulers Predigten, in: WA 9, S. 104 Z. 11: „Hoc nota tibi“.

⁷⁷ Ebd., S. 104 Z. 12): „Utilissimum consilium“.

Die Selbstverschmähung ist gewissermaßen die eine Seite einer Medaille, auf deren anderer Seite die tiefe Liebe zu Gott steht.

Luther wurde durch Staupitz und die wohl von diesem vermittelte Taulerlektüre⁷⁸ zu einer Umwendung seines Bußverständnisses geführt. Dies betraf zum einen die Orientierung an einer positiven Grundeinstellung als Grundlage der Buße, zum anderen wohl auch die schleichende Desakralisierung des Bußgeschehens. Diese zeigt sich fundamental in dem Gedanken, dass bei rechter vor Gott getaner Reue die äußere Beichte nicht mehr nötig sei, zum anderen aber auch an der Vorstellung einer das ganze Leben umfassenden Buße, wie sie Tauler wenig vorher, im von Luther benutzten Druck am Seitenübergang, formuliert hat. Auch wenn sich an dieser Stelle keine Randbemerkungen befinden, ist davon auszugehen, dass Luther die gesamte Predigt intensiv studiert, mithin auch diese Zeilen wahrgenommen hat: „Diß sol nichtt sein aines tages. vnd des anderen nicht. Sunder es sol one vnderloß sein alltzeit. vnd nymm dein selb war in allen dingen.“⁷⁹

Diese zweifache Desakralisierung hat Luther zwar noch nicht in der Römerbriefvorlesung aufgegriffen beziehungsweise fortgeführt, aber er hat sein bisheriges, auf der *Via moderna* aufruhendes Bußverständnis in bemerkenswerter Weise korrigiert. Nun stand nicht mehr der Gedanke eines „facere quod in se est“ am Beginn der Buße, sondern eine radikale Selbstverschmähung, gerade darin aber in dialektischem Zusammenhang ein ebenso radikales Vertrauen in Gott – das dann sogar das Bußsakrament vergleichgültigen konnte. Die tief empfundene *contritio* war nun nicht als erste Stufe der Trias von *contritio*, *confessio* und *satisfactio* gedacht, sondern sie stand für sich und begründete einen unmittelbaren kommunikativen Zusammenhang mit Gott, für dessen Vermittlung der Priester – wie schon einst bei Petrus Lombardus – nicht nötig war.

Nach Luthers eigenem Bericht festigte er seine neue Bußauffassung noch durch philologische Begründungen:

„Später kam hinzu, dass ich durch das Bemühen und die Gunst sehr gelehrter Männer, die uns das Griechische und das Hebräische eifrig nahebringen, gelernt habe, dass dieses Wort auf Griechisch μετάνοια heiße, von μετά und νοῦ, d. h. von ‚post‘ und ‚mentem‘. Also bedeutet Buße oder μετάνοια ein Wiederzureckkommen und die Einsicht in das eigene Übel, nachdem man die Strafe erlitten und den Irrtum eingesehen hat. Das aber kann unmöglich ohne Änderung des Sinnes und der (Ausrichtung der) Liebe geschehen. Dies alles entspricht der Theologie des Paulus so genau, dass – wenigstens nach meinem Dafürhalten – nichts den Paulus passender erläutern kann.“⁸⁰

⁷⁸ Henrik Otto, Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 75).

⁷⁹ Tauler, Sermones (wie Anm. 75), fol. 192r–v.

⁸⁰ Luther, Widmungsschreiben (wie Anm. 70), S. 525 Z. 24–30: „Post haec accessit, quod studio et gratia eruditissimorum virorum, qui nobis graeca et hebraea officiosissime tradunt, didici, idem ver-

Geht man von einer Taulerlektüre im Jahre 1515/16 aus, so passt diese Aussage sehr gut mit dem Umstand zusammen, dass Luther im Jahre 1516 das „Novum Testamentum“ des Erasmus kennenlernte.⁸¹ Zum ersten Aufkommen des Aufrufs μετάνοεῖτε in Mt 3,2 als Ruf Johannes des Täufers erklärte Erasmus:

„μετάνοεῖτε ... Aber das Volk bei uns meint, Buße zu tun bestehe darin, durch irgendeine vorgeschriebene Buße begangene Verfehlungen abzuwaschen ... Im Übrigen wird μετάνοια von μετάνοεῖν so genannt, das heißt, vom Verstehen im Nachhinein (*a posterius intelligendo*), wenn irgendein Gefallener nach vollzogener Tat so schließlich seine Verirrung erkennt ... Meinem Urteil nach kann es angemessen mit: ‚Seid aufmerksam‘ oder: ‚Kehrt zu eurem Geist zurück‘ (*ad mentem reddite*) wiedergegeben werden.“⁸²

Es ist offenkundig, dass Luther mit seiner Erinnerung auf diese durch Erasmus vermittelte Erkenntnis rekurrieren will, die in noch deutlicherer Weise die Abwendung von dem scholastischen, vor allem durch Biel vermittelten einseitigen Verständnis der Buße von der Strafe her signalisierte und die Wendung der *mens* zum eigentlichen Inhalt der Buße machte. Auch wenn es unangemessen wäre, Luthers frühen Bericht als exakte Ablaufsschilderung zu deuten,⁸³ so lässt sich doch erkennen, dass die von Luther darin aufgeführten Elemente einen Anhalt in seinen eigenen Auseinandersetzungen mit der Literatur des späten Mittelalters und des Humanismus besitzen. Er selbst hat dann die philologischen Überlegungen noch weiter entwickelt, indem er die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten von μετά analysierte und neben *post* auch ein *trans* erwog, was ihn zu einer Gesamtbedeutung der μετάνοια als *transmutatio*, Wandlung des Geistes, führte.⁸⁴ In einem allmählichen Prozess also, so seine

bum graece ‚Metanoea‘ dici a ‚meta‘ et ‚noyn‘, id est a ‚post‘ et ‚mentem‘, ut sit poenitentia seu metanea resipiscientia et post acceptum damnum et cognitum errorem intelligentia sui mali, quod sine mutatione affectus et amoris fieri est impossibile, quae omnia Paulinae Theologiae ita respondent apte, ut nihil ferme aptius Paulum illustrare possit, meo saltem iudicio.“.

81 Erstmals erwähnt Luther, Römerbriefvorlesung, in: WA 56, S. 400 Z. 15, Erasmus mit Bezug auf die Annotations zu Röm 9,19.

82 NOVVM IN-|strumentum omne, diligenter ab ERASMO ROTERDAMO | recognitum et emendatum non solum ad græcam ueritatem, ue-|rumetiam ad multorum utriusque linguæ codicum, eorumque ue-|terum simul et emendatorum fidem ..., Basel: Froben, 1516, [Annotationes] 241: „μετάνοεῖτε ... At nostrum uulgus putat esse poenitentiam agere, præscripta poena quapiam luere commissa ... Alioqui μετάνοια dicta est a μετάνοεῖν, hoc est, a posterius intelligendo, ubi quis lapsus, re peracta, tum de-mum animadvertis erratum suum ... Meo iudicio commode uerti poterat, Respice, siue ad mentem reddite.“; auch Martin Brecht, Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004), S. 281–291, hier S. 284, hält die Erläuterung zu Mt 3,2 für den entscheidenden Referenzpunkt Luthers. Diese Erklärung fasste Erasmus dann zum Bußruf Jesu in Mk 1,15 knapp zusammen (ebd., S. 286).

83 Zu seinem Charakter als autobiographische Stilisierung Leppin, Omnam vitam (wie Anm. 72), S. 12.

84 Luther, Widmungsschreiben (wie Anm. 71), S. 526 Z. 1–4: „Denique profeci et vidi, ‚Metanoean‘

spätere Darstellung, habe er einen Bußbegriff entwickelt, der ausgehend von Anstößen seines Beichtvaters Staupitz mit heutiger Begrifflichkeit wohl als ganzheitlich, jedenfalls als mentales an Stelle eines sakramentalen Geschehens begriffen werden kann.

So kompliziert der Bezug der Erinnerung auf die tatsächlich nachvollziehbare Entwicklung Luthers ist, so auffällig ist es doch, dass man die Angaben, die Luther hier macht, mit der nachzeichbaren Entwicklung jedenfalls besser zeitlich korrelieren kann, als dies in der bisherigen Forschung für Luthers späte Erinnerung an einen vermeintlichen *iustitia*-Durchbruch, sein sogenanntes „Großes Selbstzeugnis“ gelungen ist.⁸⁵ Seine Lektüre Taulers ist spätestens von der Scholien-Auslegung von Röm 8,26 an nachweisbar, da er ihn hier erstmals explizit erwähnt; zeitlich würde man damit in das Frühjahr 1516 gelangen.⁸⁶ Die Editoren des Römerbriefes haben Tauler beziehungsweise Luthers Annotationen zu ihm allerdings schon sehr viel früher – sogar schon zum Scholion zu Röm 1,1⁸⁷ – vergleichend herangezogen. Tatsächlich ist es möglich, dass Luthers Begegnung mit Tauler schon früher stattgefunden hat, Sicherheit gewinnt man aber eben erst ab dem Frühjahr 1516. Und im Laufe des Jahres kam es nun zu einer auffälligen Selbstkorrektur seiner Bußauffassung: Gegen Ende der Vorlesung, zu Röm 14,1 notierte er in sein Kollegheft – allerdings ohne dies in den Vortrag seiner Vorlesung zu übernehmen:⁸⁸

„Daher ist die übliche Auffassung, mit welcher gesagt wird: ‚Gott gibt dem Menschen, der tut, was in ihm ist, unfehlbar Gnade.‘ überaus unsinnig und ein Schirm

non modo a ‚post‘ et ‚mentem‘, sed a ‚trans‘ et ‚mentem‘ posse deduci (sit sane violentum), ut ‚Metania‘ transmutationem mentis et affectus significet, quod non modo affectus mutationem, sed et modum mutandi, id est gratiam dei, videbatur spirare.“

⁸⁵ Vgl. zur Problematik Leppin, *Omnem vitam* (wie Anm. 72). Der späte Charakter der Erinnerung und die Parallele in der früheren Erinnerung an eine poenitentia-Entdeckung lassen den Bericht von 1545 (WA 54, S. 185 Z. 12–186 Z. 20) in noch höherem Maße als das Widmungsschreiben an Staupitz von 1518 als ahistorisch erscheinen. Die Erfahrungen mit seiner Deutung allerdings lassen skeptisch gegenüber einer allzu einlinigen Deutung auch der frühen Erinnerung werden. Luther mag hier zeitlich und auch inhaltlich näher am Geschehen sein – ein Bericht über reale Ereignisse ist auch er nicht.

⁸⁶ Zur Datierung der Vorlesung vgl. WA 56, S. XXIX, Kap. 8; hiernach fällt sie in die Endphase des Wintersemesters. Meine früher im Anschluss an Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972 (Beiträge zur historischen Theologie 46), S. 97, vorgenommene Datierung der Tauler-Lektüre auf das Frühjahr 1515 (vgl. Leppin, *Omnem vitam* [wie Anm. 72], S. 14; ders., Tauler, Johannes, in: ders./Gury Schneider-Ludorff [Hg.], *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014, S. 675f, S. 675), muss ich also insofern korrigieren, dass ich nun meine, diese eher auf das Frühjahr 1516 ansetzen zu müssen. Freilich dürfte der ersten Erwähnung Taulers schon eine Zeit der Lektüre vorausgegangen sein, wie insbesondere das oben zu Röm 8,7 Ausgeführte nahelegt.

⁸⁷ Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 157 Anm. zu Z. 3.

⁸⁸ Luther, Römerbriefvorlesung. Mitschriften, in: WA 57, S. 228 Z. 7–12.

für den pelagianischen Irrtum, wenn man unter ‚tun, was in ihm ist‘ versteht, irgend etwas zu tun oder zu wollen.“⁸⁹

Die Veränderung gegenüber dem oben angeführten Zitat aus Ps 115 (113) ist offenkundig, ohne dass man deswegen in die verbreitete Wenderhetorik⁹⁰ verfallen muss – und ohne dass man die neue Haltung ausschließlich mit Augustin verbinden muss. Die Wendung gegen Pelagius ist so gemeinmittelalterlich, dass man hieraus keinen eigenen Verweis auf die antipelagianischen Schriften des Kirchenvaters ableiten muss, auch wenn Luther zu diesem Zeitpunkt selbstverständlich „De spiritu et littera“ bereits kannte.⁹¹

Mindestens mit Augustin zusammen wirkte hier auch Johannes Tauler nach, wie sich an einer weiteren Wendung beobachten lässt: Zu Röm 13,13 erklärte Luther: „Buße ist süßer Schmerz und schmerzhafte Süße“⁹² – eben das also, was er zwei Jahre später im Widmungsschreiben an Staupitz als Entwicklung beschrieb, wodurch ihm Buße süß geworden sei, findet sich nun also in der Römerbriefvorlesung, und damit ein typisch mystisches Element: Die Süße ist seit dem frühen Mittelalter mit mystischer Frömmigkeit eng verbunden.⁹³ Blickt man auf die Entwicklung der Bußfrömmigkeit und -theologie bei Luther, so zeigt sich, dass es fehlerhaft ist, paulinischen Augustinismus in einen Gegensatz zum Mittelalter zu bringen. Zusammen mit mystischer Frömmigkeit, wie sie ihm durch Staupitz vermittelt war, bildete deren Theologie vielmehr den Hebel, den Luther gegen die spezifische Form scholastischer Bußtheologie ansetzen konnte, wie er sie bei Biel kennengelernt hatte. Der hierdurch vermittelte freudige Ton zeigte sich denn auch an anderen Stellen des Römerbrief-

⁸⁹ Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 503 Z. 1–4: „Ideo absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona Sententia Vt sitata, Qua dicitur: ,Facienti, quod in se est, Infallibiliter Deus infundit gratiam‘, Intelligendo per ,facere, quod in se est‘, aliquid facere vel posse.“.

⁹⁰ Zur Kritik hieran vgl. Hamm, Naher Zorn und nahe Gnade (wie Anm. 62).

⁹¹ Zum Gebrauch von „De spiritu et littera“ in der Römerbriefvorlesung vgl. Bernhard Lohse, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, in: ders., Evangelium in der Geschichte. Studien zu Luther und der Reformation, hg. von Leif Grane / Bernd Moeller / Otto Herrmann Pesch, Göttingen 1988, S. 11–30, hier S. 22–30. Strittiger ist der frühere Gebrauch. Für die Erfurter Zeit hat man keinen eindeutigen Beleg (vgl. Luther, Erfurter Annotationen [wie Anm. 60], S. CIIIf.), und auch für die Erste Psalmenvorlesung gesteht Lohse, ebd., S. 18, selbst zu, dass direkte Belege fehlen; vgl. zu weiteren Belegen, die aber gleichfalls nicht in die allerersten Jahre verweisen, Hans-Ulrich Delius, Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung, Berlin 1984, S. 171–174. Insofern ist wohl mit Gerhard Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: ders., Lutherstudien, Bd. 1, Tübingen 1971, S. 1–68, hier S. 16, davon auszugehen, dass Luther „De spiritu et littera“ erst „nach der ersten Psalmenvorlesung kennengelernt“ hat.

⁹² Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 491 Z. 18f.: „Penitentia est dulcis dolor et dolens dulcendo“.

⁹³ Friedrich Ohly, Geistige Süße bei Otfried, in: ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, S. 93–127; ders., Süße Nägel der Passion. Ein Beitrag zur theologischen Semantik, Baden-Baden 1989.

kommentars, sogar vor der ersten Erwähnung Taulers: Im Zusammenhang von Röm 8,7 betonte Luther, dass den Büßenden nicht Furcht und Schrecken gepredigt werden solle, sondern die Freude am Jüngsten Tag:⁹⁴ durch Liebe entgehe man dem Zorn Gottes⁹⁵ – eine Vorstellung, die mit der Staupitz-Erinnerung wenigstens kompatibel ist und genau das betont, was Luther dort ins Zentrum stellt.

Die Entwicklung, die Luther nun im Miteinander von Tauler-, Paulus- und Augustinilektüre durchmachte, führte zu einer weiteren folgenschweren Änderung seiner Bußlehre: In Auslegung von Röm 11,29 erklärte er:

„Denn durch niemandes Verdienst oder Verfehlung wird der Ratschluss Gottes geändert. Ihn reut nämlich seine Gabe und die verheiße Berufung nicht, weil jene jetzt unwürdig sind und ihr würdig. Er ändert sich nicht, weil ihr euch ändert. Daher kehren sie sich um und werden schließlich zur Wahrheit des Glaubens zurückgebracht ... Also bezieht sich [der Vers] nicht auf unsere Buße, sondern auf Gott, den das reut, was er ändert und vernichtet.“⁹⁶

Mit dieser Auslegung des Verses „Sine penitentia enim sunt dona eius“ („Denn Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen“) wird die absolute Abhängigkeit des Heilsgeschehens von Gott ausgedrückt. Dem korrespondiert eine ebenso absolute Passivität auf Seiten des Menschen, der keine Verdienste zu erlangen vermag und ganz auf den Glauben zurückgeworfen ist. Wiederum sticht die Parallele zu den Tauler-Annotationen ins Auge. In der vierten Predigt hatte dieser ausgeführt: „got hate sich des beraten, das er nicht lone dann seinen augen wercken. in dem himelreych krönet er nichts in der ewikait. dann sein werck. vnnd nit die deinen. Was er nit in dir würckt, da helte er nicht von.“⁹⁷

Luther fühlte sich hiervon – ein weiterer Ausdruck des mystisch-augustinischen Gesamtkomplexes, den er nun entwickelte – offenbar an einen gängigen Spruch zur Zusammenfassung Augustins erinnert, den er schon in seinem Sentzenkommentar zu d. 27 c. 7 verwandt hatte⁹⁸ und nun erneut niederschrieb: „Was immer du an

⁹⁴ Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 365 Z. 12–20.

⁹⁵ Ebd., S. 365 Z. 18f.

⁹⁶ Ebd., S. 440 Z. 1–8: „Nullius meritis neque demeritis mutatur consilium Dei. Non enim penitet eum sui doni et vocationis promisse, Quia illi nunc sunt indigni et vos digni. Non mutatur vobis mutatis, ideo reuertentur et adducentur tandem ad veritatem fidei ... Non ergo ad nostram penitentiam refertur, Sed ad Deum, quem penitet eius, quod mutat ac perdit.“

⁹⁷ Tauler, Sermones (wie Anm. 75), fol. 10r.

⁹⁸ Luther, Erfurter Annotationen (wie Anm. 60), S. 470 Z. 10f. Der Spruch findet sich ähnlich schon bei Albertus Magnus (*Summa theologiae* II tr. 16 q. 100 membr. 1, in: *Alberti Magni Opera Omnia*, hg. von Stephan Caes. Aug. Borgnet, Bd. 33, Paris 1895, S. 246: „Quidquid habes meriti praeventrix gratia donat. Nil Deus in nobis praeter sua dona coronat.“) und beruht wohl auf augustinischen Sentzen, insbesondere S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae, recensuit et commentario critico instruxit A[lois] Goldbacher, Wien 1895–1981 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* = CSEL), hier CSEL 57 (1911), ep. 194, S. 190 Z. 12–15: „Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia et, cum

Verdienst hast, schenkt die zuvorkommende Gnade, nichts krönt Gott in uns außer seinen Gaben.“⁹⁹

Hatte diese Bestreitung einer Eigenverdienstlichkeit menschlicher Werke Luther von früh an beeindruckt und geprägt, so ist die Konsequenz, die er nun in der zitierten Passage des Römerbriefkommentars wie auch in den Randbemerkungen zu Tauler zieht, offenbar neu für ihn: Ähnlich wie zu Röm 11,29 hatte Luther in seinen Randbemerkungen zu Tauler notiert: „Also besteht das ganze Heil in der Aufgabe des Willens in allen Dingen, wie er hier lehrt, den geistlichen wie den weltlichen. Und im nackten Glauben an Gott.“¹⁰⁰

Der mystisch-augustinisch-paulinische Gedankenkomplex also, den Luther in diesen Jahren bewegte, führte zu einer völligen Passivität des Menschen und einer Ausschließlichkeit Gottes in Heilsdingen und machte zum entscheidenden Scharnier zwischen beiden den Glauben. Diese Glaubenstheologie ist nicht ohne Weiteres mit einer voll ausgebildeten *Sola fide*-Theologie zu identifizieren, aber sie macht doch deutlich, in welchem spirituellen und theologischen Kontext Luther solche Transformationen entwickeln konnte. Im Römerbriefkommentar zeichnet sich eine mystisch gefärbte Neuinterpretation des Bußverständnisses gegenüber der Psalmenvorlesung ab, deren Hauptakzent auf der Bestreitung der bei Biel wie bei Paltz zu findenden Betonung des „facere quod in se est“ des Menschen ist.¹⁰¹ Diese Einsichten führten Luther in dieser Zeit dann auch zur Annäherung an die paradoxale Formulierung christlicher Existenz im „Simul iustus et peccator“, die er im Römerbriefkommentar

deus coronat merita nostra, nihil aliud coronet quam munera sua?“ Diesen Vers hatte Biel zur fraglichen Stelle aufgenommen: „Cum Deus coronat nostra merita, sua coronat munera.“ (Gabrielis Biel Collectorium [wie Anm. 39], Bd. 2 [1984], S. 508 Z. 11); noch näher an dem Vokabular des Spruches ist allerdings S. Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV, hg. von Radbodus Willems, Turnhout 1954 (Corpus Christianorum. Series Latina 36), S. 25 Z. 25f. (In Johann 3,10): „Coronat autem in nobis Deus dona misericordiae suea.“.

99 Luther, Randbemerkungen zu Taulers Predigten (wie Anm. 76), S. 99 Z. 28f.: „Quicquid habes meriti praeventrix gratia donat, nil deus in nobis praeter sua dona coronat.“

100 Ebd., S. 102 Z. 34–36: „Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum.“ Für den Hintergrund dieser Aussage ist zu bedenken, dass *fides* für Luther zunächst, aufgrund der Gegenüberstellung zur *visio* ein erkenntnis-theoretisch defizienter Begriff war: hierzu Leif Grane, Christus finis omnium. Eine Studie zu Luthers erster Psalmenvorlesung, in: Oswald Bayer (Hg.), Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. Festschrift für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag, Helsinki 1997, S. 170–191, hier S. 186, unter Verweis auf Luther, Dictata super Psalterium, in: WA 3, S. 469 Z. 3: „Que visio excedit fidei claritatem septies et amplius.“.

101 Zumkeller, Erbsünde (wie Anm. 50), S. 411, arbeitet heraus, dass Paltz und Biel in der Tat ein vergleichbares, keineswegs allgemein zwingendes Verständnis des „facere quod in se est“ vorlag, das nämlich die Gnadenbeteiligung an diesem Tun sehr gering veranschlagte, sodass diese Deutung „Martin Luther schon 1515/1516 in seiner Römerbriefvorlesung zum scharfen Protest veranlaßte, weil er darin ein pelagianisches Element erblickte.“.

als Umschreibung des Bußvorgangs einführt: „Wenn wir also beständig Buße tun, sind wir immer Sünder, und dennoch sind wir im selben Geschehen auch Gerechte und werden gerechtfertigt, zum Teil Sünder, zum Teil Gerechte.“¹⁰² Die Entwicklung der Bußtheologie führt mithin in mystisch-augustinisch geprägter Transformation jene Grundkonzepte herauf, die später zu den entscheidenden Charakteristika reformatorischer Theologie wurden. Dass sich diese neuen Aussagen eher im letzten Drittel der Römerbriefvorlesung finden, dürfte darauf hinweisen, dass Luther sie erst spät und wohl unter dem Eindruck seiner spätestens 1516 anzusetzenden Tauler-Lektüre entwickelt hat, zumal die Kongruenzen zwischen dem Vorlesungstext und seinen Randbemerkungen zu dem spätmittelalterlichen Mystiker hoch sind.

3 Die Radikalisierung des mystischen Bußverständnisses und ihre Anwendung auf die Ablassfrage in den Predigten

Auch in der Ablassfrage lässt sich in der Römerbriefvorlesung eine gewisse Entwicklung nachzeichnen. Neben einigen Verwendungen von *indulgentia* im Singular als Parallelbegriff zu *gratia*¹⁰³ gibt es gelegentlich auch die technische Verwendung im Plural für Ablässe. Im Zuge der Auslegung von Röm 4,7 geschieht dies noch ganz sachlich-neutral: Luther überträgt hier die Aussage des Augustin über die umfassende Wirksamkeit der Liebe¹⁰⁴ von der Taufe auf die Buße und die Ablässe.¹⁰⁵ Ganz

102 Vgl. etwa Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 442 Z. 20–22: „Si ergo semper penitimus, semper peccatores sumus, et tamen eoipso et iusti sumus ac iustificamur, partim peccatores, partim iusti i. e. nihil nisi penitentes.“

103 Ebd., S. 112 Z. 18; S. 262 Z. 13.

104 Augustin, Epistulae (wie Anm. 98), CSEL 44 (1904), ep. 167, S. 603 Z. 4–6.

105 Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 289 Z. 12f. An dieser Stelle scheint mir daher der sonst in vielerlei Hinsicht wichtige und weiterführende Beitrag von Lothar Vogel, Zwischen Universität und Seelsorge. Martin Luthers Beweggründe im Ablassstreit, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 118 (2007), S. 187–212, ergänzungsbedürftig. Ebd., S. 194 Anm. 27, weist er auch auf einzelne ablasskritische Stellen in der Psalmenvorlesung hin, denen es aber noch an Schärfe fehlt. Vgl. hierzu auch David Bagchi, Luther's Ninety-Five Theses and the contemporary criticism of indulgences, in: Robert N. Swanson (Hg.), Promissory Notes on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe, Leiden-Boston MA 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition 5), S. 331–355, hier S. 332. Luther, Dictata in Psalterium (wie Anm. 62), S. 384 Z. 15–19, kritisiert die allgemeinmenschliche („nos“!) Haltung, sich durch leichte Lehren und eben auch Ablässe den Weg zu Gott zu erleichtern: „Et hoc fit totum, quia putamus nos aliquid esse et sufficienter agere, ac sic nihil conamur et nullam violentiam adhibemus et multum facilitamus viam ad celum, per Indulgentias, per faciles doctrinas, quod vnu gemitus satis est.“ Ebd., S. 395 Z. 338–343, stellt eine Kritik an der Praxis der Bettelorden dar, keine grundsätzlich angelegte Kritik an den Ablässen: „Talis etiam prodigalitas meritorum Est etiam in religiosis, Qui suas fraternitates et indulgentias per omnes angulos spargunt, tantum vt victum et amictum habeant. Quem si haberent, talia nihil

anders aber ist der Zungenschlag im Scholion zu Röm 10,4, also zu einem Zeitpunkt kurz vor dem ersten definitiven Nachweis einer Taulerlektüre bei Luther, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit also im zeitlichen Zusammenhang mit dieser. Luther greift hier die mystisch-augustinische Opposition mit ihrer positiven Konzentration auf den Glaubensbegriff auf, indem er als Intention des Apostels definiert, „dass die gesamte Gerechtigkeit des Menschen zum Heil am Wort durch den Glauben hängt und nicht am Werk aufgrund von Wissen“.¹⁰⁶ Die mangelhafte Erkenntnis dieser Verhältnisse aber habe dazu geführt, dass viel zu viel von den Taten der Heiligen erzählt worden sei¹⁰⁷ und dass die Ablasslehre irregeleitet worden sei: „Daher röhren so viele Versprechungen Zugeständnisse für die Errichtung und Ausschmückung von Tempeln und die Vervielfachung von Zeremonien.“¹⁰⁸

Wie schon Gabriele Schmidt-Lauber hervorgehoben hat, hat Luther Kritik an den kirchlichen Zuständen seiner Zeit in der Regel nicht in den Vortrag übernommen.¹⁰⁹ So hat er auch diese Bemerkung, die offenkundig auf den im Jahre 1515 ausgerufenen Petersablass zielte,¹¹⁰ nicht in den mündlichen Vortrag seiner Vorlesung übernommen. Jedenfalls fehlt sie in den vorhandenen studentischen Mitschriften.¹¹¹

Dennoch drängte es den jungen Theologen bald mit seiner Kritik am Ablass an die Öffentlichkeit. Der Prediger Luther wagte sich rasch weiter hinaus als der Exeget auf dem Katheder – bereits in einer Predigt vom 21. September 1516¹¹² machte er deutlich,

molirentur. Horribilis furor et cęca miseria, Quod nunc non nisi ex neccessitate euangelisamus, et non ex voluntate, et copiosissimus talium numerus! O mendicantes, mendicantes, mendicantes!“.

106 Luther, Römerbriefvorlesung (wie Anm. 81), S. 415 Z. 22f.: „Quod tota iustitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem. Et non ex opere per scientiam.“

107 Ebd., S. 417 Z. 20–23.

108 Ebd., S. 417 Z. 23–25: „Inde veniunt tot indulgentiarum promissa et permissa pro templis edificandis, ornandis, ceremoniis multiplicandis.“ Diese Art der Ablasskritik bewegte sich durchaus im Rahmen des Verbreiteten, wie insbesondere die Kritik des Erasmus an denen zeigt, die wie mit dem Rechenschieber die Zeiten im Fegefeuer aufgrund der Ablässe berechnen: „Nam quid dicam de iis, qui sibi fitis scelerum condonationibus, suavissime blandiuntur, ac Purgatorii spatia veluti clepsydris metiuntur, saecula, annos, menses, dies, horas, tamquam e tabula mathematica, citra ullam errorem demetientes.“ (Erasmus, Laus stultitiae 40, in: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, 8 Bde., hg. von Werner Welzig, Darmstadt 1967–1975, hier Bd. 2 [1975], S. 94).

109 Gabriele Schmidt - Lauber, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften, Köln u. a. 1994 (AWA 6), S. 156.

110 Vgl. hierzu Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Darmstadt 1923, S. 149f.

111 Die Polemik gegen ein Vertrauen in bloße Werke als theologisch entscheidende Aussage findet sich hier aber im Scholion zu Röm 10,6 durchaus; vgl. Luther, Römerbriefvorlesung. Mitschriften (wie Anm. 88), S. 208 Z. 22 – S. 209 Z. 4.

112 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), S. 7–27, führt Luther, Decem praecepta, in: WA 1, S. 424 Z. 1–10, als Predigt von Ende Juli 1516 an – es handelt

dass er sich das Bußgeschehen als ein ganz von Gott gewirktes vorstellte: Die wahrhaft Glaubenden vertrauen nicht darauf, dass durch ihre Bußleistungen, sondern allein durch Gottes Gnade ihre Sünde gelöst wird¹¹³ – ganz so wie Tauler die Beichte vor Gott, unabhängig von der vor dem Priester, als vollgültiges Geschehen anerkannt hatte. Daher liegt es nahe, dass Luther den gesamten Vorgang dieser inneren Beichte auch schlicht als *contritio* zusammenfassen kann,¹¹⁴ und zwar eine solche echte *contritio*, die sich von der von Luther als „Galgen-Reue“¹¹⁵ bezeichneten *attritio* unterschied.

Diese kritische Haltung setzte er in einer Predigt fort, die wahrscheinlich am 16. Januar 1517 gehalten wurde.¹¹⁶ In ihr findet sich nun aber nicht nur die Anwen-

sich hierbei allerdings um eine von Luther 1518 für den Druck aufbereitete Fassung (vgl. WA 1, S. 394), die nur mit größter Vorsicht als Zeugnis seiner realen Predigtätigkeit 1516/17 genommen werden kann. **113** Luther, Sermo in Die sancti Mattheai, in: WA 1, S. 86 Z. 31f.: „Hi non sua poenitentia sed Dei gratia peccatum sanari confidunt.“ In einem Brief an Staupitz, vom 31. März 1518, hg. in D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Briefwechsel, 18 Bde., Weimar 1930–1985 (= WA.B), hier Bd. 1, S. 160 Nr. 66 Z. 10f. drückte Luther diese Passivität des Menschen auch als Hauptinhalt der „Theologia deutsch“ aus, aus welcher man lernen könne, „ne homines in aliud quicquam confidant quam in solum Ihesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua.“ Vgl. hierzu Heiko Augustinus Oberman, *Simul gemitus et raptus. Luther und die Mystik*, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung, Göttingen 1967, S. 20–59, hier S. 39; zur mystischen Kritik an *merita*: Bengt Hägglund, *Luther und die Mystik*, ebd., S. 84–93, hier S. 93.

114 Luther, Sermo de indulgentiis, in: WA 1, S. 98 Z. 26–29.

115 Ebd., S. 99 Z. 10; zur Verwendung von „galgen rew“ für *attritio* vgl. Luther, Grund und Ursach aller Artikel, in: WA 7, S. 365 Z. 34; Der Begriff „galgen rew“ hierfür findet sich so bereits bei Staupitz: Johann von Staupitzens sämmtliche Werke, Bd. 1: Deutsche Schriften, hg. von Joachim Carl Friedrich Knaake, Potsdam 1867, S. 16. Zu Luthers Kritik an Vorstellungen, eine *attritio* könne in *contritio* gewandelt werden, vgl. Steffen Kjeldgaard-Pedersen, *Gesetz, Evangelium und Buße. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther*, Leiden 1983 (Acta Theologica Danica 16), S. 245.

116 Luther, Sermo pridie Dedicationis, in: WA 1, S. 94–99. Die Herausgeber der WA gehen davon aus, dass es sich beim *dies Dedicationis* um das Kirchweihfest Allerheiligen handeln müsse, an dessen Vorabend die Predigt gehalten wurde, und korrigieren, da sie eine große zeitliche Nähe zu den Ablassthesen ausschließen, Löschers Angabe „1517“ auf 1516, kommen also auf den 31. Oktober 1516. Norbert Flörken, Ein Beitrag zur Datierung von Luthers *sermo de indulgentiis pridie Dedicationis*, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 82 (1971), S. 344–350, hier S. 349, hat demgegenüber unter anderem mit Verweis auf den zeitlichen Zusammenhang mit Tetzels Predigt mit guten Gründen eingewandt, dass es sich keineswegs zwingend um den Kirchweihtag der Allerheiligenkirche handeln müsse, für die zudem noch der 17. Januar in Frage komme. Plausibler sei hingegen ein Bezug auf Luthers üblichen Predigort, die Stadtkirche, deren Kirchweihtag der 31. Mai war. Dann kann man die Jahresangabe Löschers aufrechterhalten und eben den 31. Mai 1517 veranschlagen. Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1990, S. 478 Anm. 12 (ihm folgend: Volker Leppin, *Omnem vitam [wie Anm. 72], S. 20*), wendet hiergegen ein, dass die „Vaterunserpredigten aus der Fastenzeit 1517“ bereits einen klaren Verweis auf die Predigt „de indulgentiis pridie Dedicationis“ enthalte. Tatsächlich bezieht sich der Hinweis auf den „Sermon von Zacheo“ (WA 9, S. 133 Z. 8), den Brecht anführt, klar auf die genannte Predigt. Aber dieser Hinweis findet sich in einer von Johann Agricola mit einigen

dung der neuen Erkenntnisse auf die Ablassthematik, sondern diese verbindet sich mit einer zunehmenden Radikalisierung von Luthers eigener Bußtheologie im Sinne der von Tauler vertretenen nonsakramental-subjektiven Zuspitzung. Letztlich lässt sich Luthers zunehmende Wendung gegen den Ablass auch als Frucht seiner antiattritionistischen Haltung, wie er sie von Biel gelernt hatte, verstehen.¹¹⁷ Am 24. Februar 1517 erklärte er in einer Predigt zum Mattheiastag:

„Außerdem bringen die Ausgießungen der Ablässe auf erstaunliche Weise die knechtische Gerechtigkeit zur Vollendung. Durch sie wird nichts anderes erreicht, als dass das Volk lernt, die Strafe für die Sünden, nicht aber ebenso die Sünden selbst, zu fürchten, zu fliehen und

Hinzufügungen („quaedam [...] adieci addidique“ [WA 2, S. 74]) erst 1518 vorgenommenen Veröffentlichung der Vaterunserpredigten, nicht in einer unmittelbaren Mitschrift, ist also zur Datierung nicht heranzuziehen. Damit kommen also weiterhin frühere Termine in Frage. Von besonderer Bedeutung ist hierbei, dass Luther in seinem Rückblick in „Wider Hans Worst“ eine ablasskritische Predigt in der Schlosskirche erwähnt: „Als nu viel Volcks von Wittemberg lieff dem Ablas nach gen Juetterbock und Zerbest &c., Vnd ich (so war mich mein HERR Christus erloeset hat) nicht wuste, was das Abblas were, wie es denn kein mensch nicht wuste, fieng ich seuberlich an zu predigen, man koendte wol bessers thun, das gewisser were, weder Ablas loesen. Solche predigt hatte ich auch zuvor gethan hie auffm Schlosse, wider das Ablas, Und bey Hertzog Friderich damit schlechte gnade verdienet, Denn er sein Stift auch seer lieb hatte.“ (Luther, Wider Hans Worst, in: WA 51, S. 539 Z. 4–10). Nachvollziehbar hat Joachim Ufer, Luther und Tetzel, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 46 (1979), S. 166–176, hier S. 168, dies mit der Predigt „pridie Dedicationis“ verbunden – die Angabe Luthers selbst macht es ja unnötig, ihn nur in der Stadtkirche als Prediger vorzustellen; ebenso unnötig ist die Annahme einer weiteren Predigt zur Öffnung des Reliquienschatzes (Breul, Luthers Visitation [wie Anm. 112], S. 24 Anm. 83). Wenigstens einmal muss, sofern Luthers Angaben glaubwürdig sind, eine ablasskritische Predigt in der Schlosskirche stattgefunden haben. Nimmt man die Identifizierung potenzieller Kirchweihstage von Flörken auf und vermeidet die Entgegensetzung zu Löscher, ist der 16. Januar 1517 der plausibelste Termin, der auch zur Datierung vor Tetzels Auftreten in Jüterbog (wahrscheinlich am 10. April 1517; vgl. Nikolaus Paulus, Johann Tetzel, der Ablaßprediger, Mainz 1899, S. 41; Ufer, Luther und Tetzel, S. 169) passen würde – allerdings ist dann kein direkter Bezug der Kirchweihpredigt auf Tetzels Verkündigung des Petersablasses im Auftrag herzustellen, die ja erst wenige Tage später einsetzte. Zum Verständnis der Predigt ist allerdings ein direkter Bezug auf Tetzel nicht notwendig – und gleichwohl auch unter diesen Bedingungen nicht ausgeschlossen, da er als Vertreter Arcimboldis schon seit 1516 den Ablass verkündete (vgl. Paulus, Johann Tetzel, S. 29f.; Ufer, Luther und Tetzel, S. 168; zur Konkurrenz der Ablasskampagne Arcimboldis und der Albrechts von Mainz vgl. Breul, Luthers Visitation [wie Anm. 112], S. 12–14). Inhaltlich-theologische Zuordnungsmuster helfen hier zur Datierung nicht weiter: Ernst Bizer, *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen-Vluyn 1958, S. 43, ordnet diesen Sermon in seine Vorstellung von einer „Demutstheologie“ beim frühen Luther ein, was jedenfalls insofern bemerkenswert ist, als er auf diese Weise die tiefe Verankerung des Sermons in Luthers monastischer Prägung herausarbeitet.

¹¹⁷ Tatsächlich ist die leise Kritik am Ablass, die Staupitz zeitgleich übte, inhaltlich ganz anders gelagert: Er relativierte nicht die *satisfactio* angesichts der *contritio*, sondern erklärte im „Libellus de executione aeternae praedestinationis“, der auf seine Nürnberger Predigten 1516/17 zurückging: „hinc commendabilior et utilior est liberatio a peccatis per propriam satisfactionem quam per indul-

mit Schrecken zu betrachten. Daher wird die Frucht der Ablässe kaum verspürt, wohl aber große Sicherheit und die Erlaubnis zu sündigen, freilich so, dass niemand, wenn sie nicht die Strafe für die Sünden fürchteten, umsonst diese Ablässe erstreben wollte.“¹¹⁸

Die Grenzziehung zu dem, was man Attritionismus nennt, war also klar. Hinsichtlich anderer spätmittelalterlicher Optionen aber bewegte Luther sich zu diesem Zeitpunkt noch auf einer weniger eindeutigen Position. Den Umstand, dass er die innere Buße zwar, aber eben doch nur als *res* des Sakramentes einordnete und der äußerlich vollzogenen *confessio* und *satisfactio* doch noch den Stand als äußere Zeichen¹¹⁹ und mithin als konstitutive Bestandteile des Sakraments zugestand, kann man als Fortwirkung der subjektiv-sakumentalen Deutung Gabriel Biels verstehen. Genauer handelt es sich dann bei Luthers Predigt um eine Intensivierung der bei Biel ja – jenseits der dogmatischen Schematisierung als Kontritionismus – auch zu lesenden Betonung der *poenitentia* als Tugend. Diese hatte aber durch die Tauler-Lektüre nun offenbar eine Schlagseite hin zu einer nonsakumentalen Ausdeutung bekommen. Denn Luther wandte sich nun, in der Forschung bislang wenig beachtet, ausdrücklich gegen die Privatbeichte. Beichte sei nach Jak 5,16 das gegenseitige Sündenbekenntnis der Glaubenden, von einer Privatbeichte hingegen wisse die Schrift nichts.¹²⁰ Und auch die Wiedergutmachung bestehে nicht in einem mit der Privatbeichte verbundenen Akt, sondern sei eine Aufgabe des ganzen christlichen Lebens („totius vitae Christianae officium“).¹²¹ Die äußersten Akte also, die dem göttlich gewirkten Bußgeschehen folgten, wurden entsakumentalisiert, und das hieß auch: aus dem Kontext prieslicher Heilsvermittlung gelöst. Hierfür war Luther in seiner Predigt vom 24. Fe-

gentiam“ (Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften, Bd. 2: Lateinische Schriften, bearb. von Lothar Graf zu Dohna / Richard Wetzel / Albrecht Endriss, Berlin- New York 1979 [Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 14], S. 254; vgl. hierzu Breul, Luthers Visitation [wie Anm. 112], S. 22f.). Möglicherweise deutet sich hier auf sehr subtile Art die allmähliche Lösung Luthers von Staupitz an: So sehr Luther seine Bußlehre von Staupitz gewonnen hatte, so sehr waren doch seine Folgerungen durch die unterstützende Taulerlektüre radikaler als bei seinem Beichtvater selbst. Allerdings hat dieser sich in seinen Predigten aus der Fastenzeit 1517 nach der Mitschrift von Scheurl auch durchaus in einer Weise geäußert, die Luther als eine Bestätigung seiner Ansichten sehen konnte: „Ist auch gantz onzweifflich, das der mensch durch ain rechtgegrunde ordenliche rew, auch on allen ablas des er sich mocht geprauchen vergebung seiner missethat erlangen kann“ (Staupitz, Sämtliche Werke [wie Anm. 115], S. 18).

118 Luther, Sermo Die S. Matthiae A. 1517, in: WA 1, S. 141 Z. 22–26: „Adhuc servilem iustitiam mire perficiunt ipsae effusiones indulgentiarum, quibus nihil agitur quam ut populus discat timere, fugere, horrere poenam peccatorum, non autem ita et peccata. Ideo parum sentitur fructus indulgentiarum, sed magna securitas et licentia peccandi, ita sane ut, nisi timerent poenam peccatorum, nullus vellet optare gratis istas indulgentias.“

119 Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 99 Z. 8f.

120 Ebd., S. 98 Z. 30f.

121 Ebd., S. 98 Z. 34.

bruar 1517 durchaus bereit, Muster des Antiklerikalismus aufzugreifen, wenn er die „schnarchenden Priester“ („O stertentes Sacerdotes“¹²²) angriff.

Hier also schlug der Taulersche Impuls voll und ganz durch: jene Ausrichtung des Bußvorgangs auf das gesamte Leben, die Konzentration auf das innerliche Geschehen und auch die Überzeugung, dass die *fides* das anthropologische Zentralmoment der Buße sei.¹²³ All diese Momente, die Luther von Tauler, genauer: aus seiner Verarbeitung Taulers gewonnen hat, treten nun in der Predigt vom 30. Mai 1517 geballt auf. Und indem Luther sein Bußverständnis nonsakramental entfaltet, gewinnt es auch eine Spitze gegen die Ablässe, denn diese gehören nach der Systematik, die er entwirft, allein in den Bereich der Auflagen, wie sie bei der Privatbeichte für die *satisfactio* erfolgen,¹²⁴ sind mithin bloß äußerliche Zeichen, nicht aber wesentlicher Teil der Buße. Die Predigt zeigt Luther an einem Punkt der Entwicklung, an welchem er sich, was die mittelalterlichen Lehren angeht, von einem „Attritionismus“ abgrenzt und die Bedeutung der *contritio*, welche er bei Biel gelernt hat, aufgrund seiner Taulerlektüre nonsakramental zugespitzt hat. Die Kritik am Ablass ergibt sich als konsequente Folgerung hieraus.

Diese nun eingenommene Haltung, die sich in der Rekonstruktion der Abläufe als eine allmähliche Transformation des Bielschen Erbes durch die Taulerlektüre nachzeichnen lässt, hat Luther wenig später, schon im folgenden Jahr, in seinem Widmungsschreiben als eine abrupte Veränderung seiner Wahrnehmung des Bußverständnisses geschildert. Dass diese Erinnerung sachlich einen Grund in den beschriebenen Aussagen hat, zeigt sich an einer charakteristischen Wendung: Ein Jahr später sollte Luther an Staupitz schreiben, er habe von ihm gelernt, nichts sei wahre Buße, was nicht „mit der Liebe zu Gerechtigkeit und zu Gott beginne“ („*nisi quae ab amore iusticiae et dei incipit*“).¹²⁵ Eben diese Wendung aber begegnet auch bereits in der Predigt vom 30. Mai 1517: die wahre Buße sei die, die „durch die Liebe

¹²² Luther, Sermo Die S. Matthia (wie Anm. 118), S. 141 Z. 37; zum Problem des Antiklerikalismus vgl. Hans-Jürgen Goertz, Antiklerikalismus und Reformation, Göttingen 1995.

¹²³ Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 96 Z. 15: „Ecce fides distinguit inter Abel et Cain“; vgl. auch Luther, Sermo in die Purificationis Mariae, in: WA 1, S. 13 Z. 1f.: „[C]um tamen omnes Scriptura sanare videtur unico verbo de indulgentiis, quod est, credere in Christum.“.

¹²⁴ Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 98 Z. 37f.

¹²⁵ Luther, Widmungsschreiben (wie Anm. 70), S. 525 Z. 12. Der Gedanke des Ausgangs der Buße aus der Liebe findet sich schon im hohen Mittelalter: „Haec autem paenitentia tum ex amore Dei accedit et fructuosa est“ (Abaelard, Ethik [wie Anm. 10], S. 76 Z. 23f.). Zu entsprechenden Gedanken bei Paltz vgl. Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 6), S. 276; bei Biel Schwarz, Bußtheologie (wie Anm. 38), S. 130. Für Staupitz ist der Gedanke am besten aufgrund des „Büchlein[s] von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi“ nachzuzeichnen, wo Staupitz im neunten Kapitel zu den echten Kennzeichen der Buße zählt, „allein die ewige freude bey Christo suchen vnnd bitten.“: Staupitz, Sämmtliche Werke (wie Anm. 115), S.71; vgl. hierzu Schwarz, Bußtheologie (wie Anm. 38), S. 155; zur Bußlehre von Staupitz im Zusammenhang seiner Nürnberger Predigten vgl. Luthor Graf zu Dohna/Richard Wetzel, Die Reue Christi. Zum theologischen Ort der Buße bei Johann von Staupitz, in: Stu-

zur Gerechtigkeit und zur Strafe die Sünde hasst“ („amore iustitiae et poenarum odit peccatum“).¹²⁶ Diese Erkenntnis lässt sich nicht so momenthaft festmachen, wie Luther es später glauben machen will – aber inhaltlich findet sie sich wieder und demonstriert die Intensität, mit welcher Luther Staupitzsche und Taulersche Gedanken aufnahm.

4 Die akademische Konfrontation

Bis zum Frühsommer 1517 also hatte Luther seine Bußtheologie und mit ihr zusammenhängend seine Kritik am Ablass vor allem aus theologischem Interesse und in poimenischer Absicht entwickelt. In seinem – der Situation entsprechend defensiv-exkulpatorischen – Schreiben an Albrecht von Mainz vom 31. Oktober 1517 erklärte er:

„[Hinsichtlich des Petersablasses] klage ich nicht so sehr die Anpreisungen der Prediger an, welche ich nicht gehört habe, sondern ich bin betrübt über das völlig irrite Verständnis, welches das Volk hieraus begreift, die sie der Menge überall vorwerfen. Nämlich, dass die unglücklichen Seelen glauben, dass sie, wenn sie die Ablassbriefe erlöst, ihres Heiles sicher sein könnten.“¹²⁷

Diese Äußerung weist darauf hin, dass es eine seelsorgerliche Entwicklungsline gab, die auf die Ablassthesen vom 31. Oktober 1517 zuführte. Luther kannte zu

dien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 94 [1983], S. 452–482, S. 469–476.

126 Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 99 Z. 10f.; vgl. den Gedanken bereits in Luther, Sermo Die S. Matthiae (wie Anm. 118), S. 141 Z. 26f.: „Cum potius populus ad poenam amandam esset exhortandus et crucem amplectendam.“ Die Wendung vom *amor iustitiae* als Folge des Evangeliums begegnet dann auch in Luther, Operationes in psalmos, in: WA 5, S. 563 Z. 20; vgl. hierzu Kjeldgaard-Pedersen, Gesetz (wie Anm. 115), S. 240. 244. Angesichts dieser durchgängigen Belege von Mai 1517 bis Mai 1518 ist es nicht ganz unproblematisch an der wenig später entstandenen Thesenreihe „Pro veritate“ ein Auseinandertreten von Glaube als Gottesliebe und Reue festzumachen (so Hamm, Der frühe Luther [wie Anm. 10], S. 21). Die ebd., S. 20 Anm. 62, angeführten Sätze 8, 9 und 18 aus dieser Thesenreihe (WA 1, S. 631 Z. 3–6, 23f.) besagen lediglich, dass der Glaube nicht auf der *contrito* aufruhen solle. These 25 lässt aber gerade *contrito* und festen Glauben an das Absolutionswort als einen ununterschiedenen Akt verstehen: „Evidentia contritionis signa satis habet sacerdos, si peccatorem sentit petere et credere absolutionem.“ (Luther, Pro veritate, in: WA 1, S. 631 Z. 37f.). Bayer, Promissio (wie Anm. 64), S. 186, auf den Hamm (siehe oben in dieser Anm.) sich zum Verständnis von „Pro veritate“ beruft, deutet diese These lediglich unter der – auch berechtigten – Perspektive fehlender judikativen Funktion des Priesters.

127 Luther, Brief an Albrecht von Mainz, 31. Oktober 1517, in: WA.B 1, S. 111 Nr. 48 Z. 16–20: „In quibus non adeo accuso praedicatorum exclamaciones, quas non audiui, Sed doleo falsissimas intelligentias populi ex illis conceptas, quas vulgo vndique iactant. Videlicet, Quod credunt infelices anime, si literas indulgentiarum redemerint, securi sint de salute sua.“

diesem Zeitpunkt bereits die „Instructio Summaria“ des Kardinals Albrecht¹²⁸ und diese enthielt in der Tat den Passus, wonach der Erwerb eines Ablassbriefes nicht nur die Stationenwallfahrt nach Rom, sondern auch die Beichte ersetzen und zur Erlangung der Teilhabe an allen Gütern der Kirche genügen könne.¹²⁹ Es legt sich nahe, dass das, was Luther als „völlig irriges Verständnis“ benennt, eben diesen Passus meint, seine Kritik also verklausulierte durchaus direkt auf die „Instructio“ und ihren Urheber zielt. Zugleich machen die Bemerkungen deutlich, dass Luthers Kritik am Ablasswesen zwar einerseits „Ausdruck einer Wittenberger Universitästheologie“ war,¹³⁰ andererseits aber auch Reflex einer seelsorglich problematischen Situation, die Luther empfand.¹³¹

¹²⁸ Vgl. die Erwähnung ebd., S. 111 Nr. 48 Z. 47.

¹²⁹ Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521), 2 Bde., hg. von Peter Fabisch / Erwin Iserloh, Münster 1988–1991 (Corpus Catholicorum 41), hier Bd. 1, S. 269: „Declaramus etiam, quod pro dictis duabus gratis principalibus consequendis non est opus confiteri seu ecclesias aut altaria visitare, sed duntaxat confessionale redimere“. Da der Erwerb eines *confessionale*, eines Ablassbriefes, als zweite *gratia principalis* bezeichnet wird (ebd., S. 267), ist der Bezug der beiden Hauptgnaden – die erste ist die „remissio omnium peccatorum“ (ebd., S. 264), die dritte die „participatio omnium bonorum ecclesie universalis“ (ebd., S. 268) – unklar. Sie ergibt sich allerdings aus Albrechts Vorlage, den „Avisamenta“ des Giovanni Arcimbaldi: „Quas quidem duas principales gratias confessionalium & participationis omnium bonorum ecclesie pro maiori christi fidelium commodo prefatus dominus commissarius statuit, pro vna quota concedi debere, & in litteris confessionalibus comprehendit“ (Johann Erhard Kapp, Kleine Nachlese einiger, größten Theils noch ungedruckten, und sonderlich zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlichen Urkunden, Teil 3, Leipzig 1730, S. 186f.).

¹³⁰ Vgl. zu Recht Vogel, Zwischen Universität (wie Anm. 105), S. 196.

¹³¹ Ebd., S. 187f., 204–211, hebt Vogel allerdings zu Recht hervor, dass die seelsorgliche Situation nicht in der Weise auf konkrete Beichtvorgänge zu beziehen ist, wie dies Friedrich Myconius, Geschichte der Reformation, hg. von Otto Clemens, Leipzig 1915 (Voigtländer Quellenbücher 68), S. 20f., zum Jahre 1517 beschreibt: „Eodem anno kamen etliche mit den gelösten Ablaßbriefen zu Doctore Martino gen Wittenberg und beichten ihm auf ihre Gnad. Und als sie große Gruppen vorhaben und sich hören ließen, daß sie weder von Ehebruch, Hurerei, Wucherei, unrechtem Gut und dergleichen Sünd und Bosheit nicht ablassen wollten, da wollt sie, weil kein rechte Buß noch Besserung da angeben wurd, der Doctor nicht absolvieren.“ Der Verweis auf Luthers „Funktion als Beichtiger“ (Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, S. 120) ist insofern als Engführung zu betrachten (vgl. die Kritik hieran bei Vogel, Zwischen Universität [wie Anm. 105], S. 188 Anm. 4 u. S. 210f.; in Leppin, Martin Luther, 2010 [wie Anm. 61] habe ich die Formulierung daher gestrichen). Luther selbst aber betont noch in seinem späten Rückblick in „Wider Hans Worst“, dass ihn in der Tat das Laufen der Gläubigen aus Wittenberg zu den Ablasspredigern in Jüterbog und Zerbst zum Protest gegen den Ablass motiviert habe: Luther, Wider Hans Worst (wie Anm. 115), S. 539 Z. 4f. Tatsächlich ist die zeitliche Koinzidenz bemerkenswert, dass Luther die Ablassthesen kaum einen Monat, nachdem Tetzel am 16. September 1517 von Kurfürst Joachim I. die Zulassung zur Ablasspredigt in Brandenburg erhalten hatte, versandte: Paulus, Johann Tetzel (wie Anm. 116); Wilhelm Ernst Winterhager, Die Disputation gegen Luthers Ablaßthesen an der Universität Frankfurt / Oder im Winter 1518, in: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, N. F. 4 (1996/97), S. 129–167, hier S. 132. Noch wichtiger ist allerdings die Beobachtung von Wilhelm Ernst Winterhager, Ablaßkritik als Indikator historischen Wandels vor 1517. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: ARG 90 (1999), S. 6–71, hier S. 14, dass Luther

Dies erklärt allerdings nicht, wieso er zur Behandlung der Ablassfrage eine akademische Form, die der Disputationsthesen, wählte.¹³² Hierfür wird man auf einen anderen Gesprächsstrang zu achten haben: Als Luther am 30. Mai seine angeführte Predigt hielt, befand er sich seit wenigen Wochen im Besitz einer Sammlung von Disputationen Johannes Ecks, die sich um dessen 1516 in Wien gehaltene Disputation gruppierter.¹³³ Dieser Druck enthielt auch eine bislang in der Forschung wenig beachtete Reihe von Thesen aus dem Zusammenhang einer Disputation, die Eck am 12. Juli 1515 in Bologna gehalten hatte.¹³⁴ Aus diesem Zusammenhang hat bislang aufgrund ihres Bezuges auf den oberdeutschen Zinsstreit vor allem seine Disputation

sich wiederholt auf Kritik am Ablass aus der Bevölkerung beruft, mithin nach Luther selbst „[d]er ablaßkritische Diskurs schon vor seinen Ablaßthesen verortet“ ist. Nachvollziehbar kommt Winterhager zum Schluss: „Der volkstümliche, alle Gesellschaftskreise umspannende Ablaßverdruss war hiernach der entscheidende Nährboden für Luthers Erfolg.“ (ebd., S. 20). Winterhagers Überlegungen sind lediglich in dem Sinne auszuweiten, dass sich entsprechende Entwicklungen nicht erst vor 1517 zusätzlichen, sondern dass in den von ihm beschriebenen Gegensätzen Spannungen zum Ausdruck kamen, die das späte Mittelalter schon länger durchzogen. Zu diesem theoretischen Ansatz vgl. Volker Leppin, Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, Stuttgart-Leipzig 2008 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 140/4). Diese tiefe Verwurzelung zeigt sich etwa daran, dass Winterhager, Ablaßkritik, S. 34, die scharfe Ablasskritik im Narrenschiff von Sebastian Brant als Übertreibung kennzeichnet, weil gleichzeitig die Kampagne Peraudis noch Erfolg hatte – tatsächlich aber handelt es sich hier nicht um das Gegensatzpaar von Realität und Übertreibung, sondern um die große Spannbreite spätmittelalterlicher Frömmigkeitsformen, die gleichzeitig nebeneinander Bestand haben konnten (vgl. auch den Hinweis auf Kritik an Ablasskritikern bei Johannes von Paltz im Jahr 1490 ebd., S. 35).

132 Hierfür ist es irrelevant, dass nach dem jetzigen Stand der Diskussion die Form der Disputationsthesen missverstanden wäre, wollte man in ihnen eine Einladung zu einer akademischen Disputation in Wittenberg sehen, wie es immer wieder geschieht, um einen historischen Thesenanschlag zu begründen: vgl. zuletzt Bernd Moeller, Thesenanschläge, in: Joachim Ott / Martin Treu (Hg.), Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion, Leipzig 2008, S. 9–31. Tatsächlich handelt es sich ja, im Gegensatz zu den für die Universität vorauszusetzenden Gepflogenheiten, um eine Einladung, die sich nicht nur an Ortsansässige, sondern auch an Auswärtige mit der Bitte um schriftliche Teilnahme richtete. Vgl. Luther, Disputatio pro declaracione virtutis indulgentiarum (wie Anm. 1), S. 233 (dazu: Leppin, Martin Luther [wie Anm. 61], S. 5–7): „Quare petit, ut qui non possunt verbis presentes nobiscum disceptare agant id literis absentes.“ Auch diese schriftliche Teilnahme dürfte nach der entsprechenden Vorlage Luthers als akademische gedacht gewesen sein.

133 Disputatio Joan. Ec|kij Theologi Viennae Pannoniae ha|bita cum Epistola ad Reuerendis|simum Episcopum Ei|stettensem. | ..., Augsburg: Miller, 1517 (VD 16 E 314); vgl. Johannes Eck, Disputatio Viennae Pannoniae habita (1517), hg. von Therese Virnich, Münster 1923 (Corpus Catholicorum 6), S. XXII–XXIV; Christoph Scheurl hatte Luther wohl diesen Druck am 1. April 1517 zugesandt. Christoph Scheurl an Martin Luther, 1. April 1517, in: WA.B 1, S. 91 Nr. 36 Z. 2–4: „Amicum meum Iohannem Eckium de virtute tua feci certiorem, unde amicitiae tuae percupidus nedum ad te literas dedit, sed et libellum cum disputationibus suis mittit.“.

134 Diese Thesen waren freilich schon ein Jahr zuvor in anderem Zusammenhang erschienen; vgl. AVDI LECTOR | Johannes Eccij Theologi In|goldstadiens. orationes accipe tres non | inelegan-

zum Zinsnehmen Aufmerksamkeit gefunden.¹³⁵ Die anderen Thesen scheinen auch in der Tat eher eine zufällige Mischung darzustellen. Grob gliedert Eck sie auf eine Weise, die später, in Heidelberg, dann auch bei Luther wiederkehren wird: als zur Theologie gehörige Thesen einerseits, zur Philosophie gehörige andererseits.¹³⁶

Auch die Thesen zur Theologie aber behandeln keineswegs konzentriert ein Thema: Neben Fragen der Trinitätslehre¹³⁷ und des Verhältnisses von Glaube und Wissenschaft¹³⁸ kam Eck auch auf die Ablasslehre zu sprechen. Veranlasst war er hierzu durch einen anderen Disputator in Bologna:¹³⁹ Johannes Fabri war von der Frage des Zinsnehmens auf den Wucher gekommen und hatte hiermit die Problematik des Ablasses verbunden, zu welcher er folgende These formulierte:

„Zu behaupten, dass der Papst nicht um seines zu Lob und Ehre Gottes eingerichteten Beistands Willen in der Lage ist, den Seelen im Fegefeuer vollen Ablass zur Vergeltung für alle ihre Strafen nämlich fürbittwweise (*per modum suffragii*) zu gewähren, ist gottlos, verbrecherisch und allen heiligen Gelehrten ganz und gar zuwider. Vielmehr ist es in nichts dem Glauben zuwider, sondern eher fromm zu glauben, dass der Papst auch auf die Weise der Autorität den Seelen Ablässe zu geben, wenn das für sie geschieht, was in der Bulle ausgedrückt ist.“¹⁴⁰

tes ..., Augsburg: Miller 1515, fol. 2v–3v; vgl. hierzu Heinrich Schauerte, Die Bußlehre des Johannes Eck, Münster 1919 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 28/39), S. 2.

135 Heiko Augustins Oberman, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1979, S. 161–164, 174–196; Erwin Iserloh, Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe, Münster 1985 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 41), S. 21f; Johann Peter Wurm, Johannes Eck und der oberdeutsche Zinstreit 1513–1515, Münster 1993 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 137), S. 170–200.

136 Eck, *Disputatio Viennae habita* (wie Anm. 133), S. 46 Z. 6: „*Impertinentia theologica*“; *ebd.*, S. 47 Z. 29): „*Impertinentia philosophica*“.

137 *Ebd.*, S. 46 Z. 7–9: „*Sicut Pater genuit Filium, sic Deus genuit Deum. Essentia tamen divina nec generat, nec generatur; a Patre tamen essentia realiter non distinguitur, sed formaliter.*“ Die diffizilen Fragen der Trinitätslehre wurden dann prägend für die Wiener Disputartion im folgenden Jahre 1516: *ebd.*, S. 26–30.

138 *Ebd.*, S. 46 Z. 10f.: „*Fides scientiae non est incomprehensibilis; itaque fidem in aeterna beatitate manere cum visione, non est improbable.*“

139 Allerdings war Eck selbst auch schon länger an Fragen der Buße interessiert; 1512 veröffentlichte er einen Holzschnitt des „Schiffs des Heils“, welches er auch wiederholt das „schiff der rew“ nannte: Das schiff des heils | Auff das aller kürzest hie vß geleget | Nach der figur die doctor Johannes von Eck gemacht hat zù Ingoltstat. bewegt auf den predigten des wirdigen Herren doctor Johannes geiller von Keisersberg ...; Straßburg: Jo. Grüninger, 1512, fol. 1v u. ö.; vgl. hierzu Schauerte, Bußlehre (wie Anm. 134), S. 2f. Eck stellte, fußend auf Predigten von Geiler von Kaysersberg, in seiner allegorischen Deutung die verschiedenen Stufen der Reue vor. Diese bestand hiernach aus „Mißfalhaben von vergangener sünd“, „sich selber straffen vner die sünd“ und „fürsatz die sünde fürhin zù meyden“ (*ebd.*, fol. 4r); er hob dabei insbesondere die tröstliche Wirksamkeit der sakramentalen Buße durch den Priester hervor (*ebd.*, fol. 7r).

140 „*Asserere papam non esse pro temporali subsidio, ad laudem et honorem Dei ordinato, indulgentias plenarias pro expiatione omnium penarum suarum animabus in purgatorio, saltem per modum*

Die Bulle, auf die Fabri sich bezog, dürfte die eben erst, am 31. März 1515 ausgegangene Bulle Leos X. zur Ausschreibung des Petersablasses gewesen sein.¹⁴¹ Den weitern Kontext aber bildete die Lehre vom *modus suffragii*: Die Möglichkeit, auch Seelen im Fegefeuer den aus dem Schatz der Kirche resultierenden Gnadenvorrat zu kommen zu lassen hatte Papst Sixtus IV. am 3. August 1476 durch seine Bulle *Salvator noster* für die Petruskirche in Saintes eröffnet.¹⁴² Hier hatte der Papst „fürbittweise“ (*per modum suffragii*) einen vollkommenen Ablass unmittelbar den Seelen des Reinigungsortes gewährt.¹⁴³ Was hiermit gemeint war, war keineswegs klar, und so sah sich der Papst schon im folgenden Jahr genötigt, die Formel vom *modus suffragii* zu erläutern: Ein *per modum suffragii* erteilter Ablass gelte „auf die Weise, dass die Gläubigen selbst für dieselben Seelen die Fürbitte leisten, die die Seelen der Verstorbenen selbst nicht erfüllen können“.¹⁴⁴ Damit war aber keine volle Klarheit erlangt, und es legte sich weiter der Bezug auf eine durch den Papst zu leistende Fürbitte zumindest nahe. Fabri nutzte nun die Verkündigung des Petersablasses, um demgegenüber die Autorität des Papstes noch auszudehnen: Der unsichere *modus suffragii* wurde als Gewissheit aller Kirchenlehrer verkündet und eine Ausdehnung auf eine autoritative Geltung des Papstwortes noch im Fegefeuer als wahrscheinlich deklariert. Genau hieran knüpfte Eck nun an und erklärte: „So wie die Werke der Wiedergutmachung auch in Todsünde nutzbringend Wiedergutmachung leisten, so können auch die Ablässe den Toten vom Papst nicht allein fürbittweise, sondern mit Autorität gegeben werden.“¹⁴⁵

suffragii, concedere, impium, scelestum ac sanctis doctoribus omnino contrarium est. Immo nihil fidei contrarium, sed potius pie credendum Papam etiam per modum auctoratis animabus in purgatorio existentibus indulgentias posse dare, si id fiat pro eis quod in Bulla est expressum.“; zit. nach Nikolaus Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518–1563), Freiburg i. Br. 1903, S. 296 Anm. 4; vgl. auch Schauerte, Bußlehre (wie Anm. 134), S. 230 Anm. 2.

141 Text in: Dokumente zur Causa Lutheri (wie Anm. 129), Bd. 1, S. 212–224.

142 Zum Kontext dieser Bulle vgl. Bernd Moeller, Die letzten Ablaßkampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablaß in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: ders., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, S. 53–72, hier S. 59.

143 DH Nr. 1398: „... plenariam remissionem per modum suffragii ipsis animabus purgatoriis“.

144 DH Nr. 1406: „... ita tamen, ut fideles ipsi pro eisdem animabus suffragium darent, quod ipsae defunctorum animae per se nequeant adimplere“.

145 Eck, Disputatio Viennae habita (wie Anm. 133), S. 47 Z. 9–11: „Sicut opera satisfactoria etiam in peccato mortali utiliter satisfaciunt, ita et indulgentiae mortuis non tantum per modum suffragii sed autoritative a papa dari possunt“. Von dieser Aufassung ist Eck nach und nach abgerückt: In ENCHI|RIDION LOCO|RVM COMMVNIVM IOAN|nis Eckij, aduersus Martinum Lu|therum & asseclas eius ...|Interiecta sunt passim quaedam ha] ctenus impressa ... per ve|nerabilem virum F. Tilmannum Siber|gensem ..., Köln: Fuchs / Quentel, 1532, fol. I 4r, heißt es: „Applicat autem papa eis indulgentias non authoritate absoluendo, sed per modum suffragii“. Allerdings dürfte es sicher hier, wie Schauerte, Bußlehre (wie Anm. 134), S. 231 Anm. 1, vermutet, um Zusätze des auf dem Titelblatt genannten Bearbeiters, Tilman Smeling, eines Kölner Dominikanerpriors, handeln, da sich der entsprechende Satz

Eck führte diese radikal papalistische Abblasstheorie noch weiter aus: Die Insassen des Fegefeuers gehörten eigentlich zur pilgernden Kirche,¹⁴⁶ mithin in den Machtbereich des Papstes. So könne der Papst dann auch einem Menschen, der weder in der Tat noch seinem Vorhaben nach gebeichtet oder Reue geübt hat, Ablass erteilen.¹⁴⁷ In einer weiteren These schließlich entwickelt Eck als Gedanken eine These, die Luther bald aufs höchste provozieren sollte: „Daher kann der Papst aufgrund seiner Machtfülle das Fegefeuer zum größeren Teil leerräumen, freilich nicht ganz, wie Christus es in seiner Auferstehung tat. Dennoch kann er den übrigen fürbittweise nützlich sein.“¹⁴⁸

Als diese Thesen Mitte April 1517 eintrafen, mussten sie die schlimmsten Befürchtungen Luthers und seiner Gefährten bestätigen. Sie vertraten eben jene Lehre, die Luther als Irreführung gekennzeichnet hatte, und sie taten dies nicht als irregeföhrte populäre Meinung und auch nicht als übertrieben marktschreierische Botschaft, sondern als gelehrte akademische Position. Schon die ausführlich dargestellte Predigt vom 30. Mai 1517 stellt wohl eine Reaktion auf Ecks Thesen dar.

In akademischer Gestalt aber reagierte nun nicht zunächst Martin Luther selbst, sondern Andreas Karlstadt. Nur wenige Tage nach dem anzunehmenden Erhalt der Thesen als Anlage zu einem Schreiben Christoph Scheurlis, am 26. April 1517,¹⁴⁹ legte Karlstadt in Wittenberg 151 Thesen vor, die Fragen der Gnade und der Rechtferti-

in früheren Ausgaben (vgl. den Abschnitt in: De indulgentiis in Enchiridion locorum | communium aduersus Lutteranos. | joanne Eckio Autore, Landshut: [Weißenburger] [1526], fol. 12r–v) und auch noch in der 1533 erschienenen deutschen Ausgabe (Johannes Eck, Enchiridion. Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwedenden Neuwen leeren. Faksimile-Druck der Ausgabe Augsburg 1533, hg. von Erwin Iserloh, Münster 1980 [Corpus Catholicorum 35], S. 132–134), nicht findet. Schauerte verweist zwar zu Recht darauf, dass Eck die Anmerkungen Smelings in spätere Ausgaben nach eigener Durchsicht übernahm, aber auch hier macht er sie sich nur modifiziert zu eigen: Der zitierte Satz findet sich zwar auch in der Ausgabe von 1536 (ENCHIRIDION LOCORVM | communium adversus Lutherum & alios homines ecclesiae. | Ioan. Eckio authore. | AVTHUR IAM SEPTI-mo recognouit & pluribus locis illustravit, adnotationib. | P. Tilmanni acco-modatis, Augsburg: Weissenhorn, 1536, fol. 151v), hier aber ausdrücklich unter der Überschrift: „Appendix Tilmanni“. Man wird also von einer vorsichtigen Annäherung Ecks an die gängige Lehre, dass der Papst in das Fegefeuer nicht autoritativ eingreifen könne, sprechen können, Eck hat dieses Argument aber nicht forciert vertreten.

¹⁴⁶ Eck, Disputatio Viennae habita (wie Anm. 133), S. 47 Z. 15f.: „Existens in purgatorio est quodammodo viator et ita super terram, sicut et sanctus Paulus in raptu fuit viator simpliciter.“

¹⁴⁷ Ebd., S. 47 Z. 17–19: „Eadem ratione non confessio et non contrito actu vel proposito indulgentiae dari possunt, licet non nisi super contritis et confessis.“

¹⁴⁸ Ebd., S. 47 Z. 20–22: „Quare papa pro maiori parte de plenitudine potestatis purgatorium evacuare posset, non tamen totum, sicut Christus fecit in resurrectione, attamen residuis per modum suffragii prodesse potest.“ Die These wird als zehnte gezählt, obwohl eine siebte These fehlt.

¹⁴⁹ Zur Datierung auf diesen Termin (und nicht den 25. September, den Theodor Kolde, Wittenberger Disputationsthesen aus den Jahren 1516–1522, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 11 [1890], S. 448–471, hier S. 450f. Anm. 1, erwogen hatte) Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Bd. 1: Karlstadt und die Anfänge der Reformation, Nieuwkoop 1968, S. 463f.

gung behandelten. Von Eck war er offenkundig formal beeinflusst.¹⁵⁰ Wieweit man aber eine inhaltliche Reaktion insbesondere auf die Bologneser Thesen annehmen soll, ist fraglich. Auf die Ablässe kam er erst gegen Ende der Thesenreihe zu sprechen, und hier in einem eher ironischen Duktus: „Manche sagen, dass die Ablässe nichts nützen. Wir aber wundern uns, warum sie dies zu sagen wagen, wenn doch der Klang der Glocken (durch welche das Volk zur Kirche gerufen wird) nützt.“¹⁵¹ Karlstadt bewegt sich damit im Horizont der in Wittenberg offenbar immer weiter verbreiteten Verachtung der Ablässe, ohne sie aber aufgrund seiner scharf augustini-schen Rechtfertigungstheologie direkt anzugreifen. Ohnehin machte er sie nicht zum Hauptthema seiner Thesen, obwohl ihm auch die Thematisierung von *contritio* und *attritio* und die Bestreitung ihres disponierenden Charakters¹⁵² hierzu hätte bringen können.

Eine solche ausdrückliche Thematisierung erfolgte dann erst durch Luthers 95 Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517. Dem Schreiben an Kardinal Albrecht lagen nicht nur diese Thesen bei, sondern auch ein ausführlicher Traktat¹⁵³ „De indulgentiis“, in welchem Luther zum Teil unmittelbar auf Ecks Äußerungen einging.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu Volker Leppin, Luther und Eck – Streit ohne Ende?, in: Jürgen Bärsch / Konstantin Maier (Hg.), Johannes Eck. Scholastiker – Humanist – Kontroverstheologe, Regensburg 2014 (Eichstätter Studien 70), S. 131–160, hier S. 138–141.

¹⁵¹ INSIGNIVM THEOLOGORVM | Domini Martini Lutheri, domini Andree | Karolostadij, Philippi melanthonis & aliorum | conclu-siones varie, pro diuinis gratiæ defensione | ac commendatione, contra scolasticos & pelagianos | disputate in præ-clara academia. | Vvittembergensi ..., Paris: Pierre Vidoué, nach 1520, fol. D 3r: „Sunt qui dicunt indulgentias non prodesse. Nos autem miramur cur id dicere audient quando sonitus campanarum (quibus ad ecclesiam vocatur populus) prodest.“.

¹⁵² Ebd., fol. C 3v.

¹⁵³ Erwähnt werden „tractat vnd conclusion“ bzw. „tractat, conclusiones vnd andere schrieft“ im Schreiben Albrechts von Mainz an sein Hallenser Vikariatskollegium: Ferdinand Körner, Tezel, der Ablaßprediger. Sein Leben und sein Wirken für den Ablaß seiner Zeit, mit besonderer Rücksicht auf katholische Anschauungen neu untersucht und möglichst nach den Quellen, mehrfach nach bisher noch ungedruckten, dargestellt, Frankenberg 1880, S. 148f.; zu dem Schreiben ebd., S. 89. Der Text war von Löscher als eine Predigt vom 27. Juli 1516 identifiziert worden und wurde als solcher auch in WA 1, S. 65–69, abgedruckt. Die Erwähnung des Traktats und seiner Mainzer Überlieferung aber machen deutlich, dass es sich um eine eigenständige Schrift handelt. Dabei interessiert momentan weniger, dass man, wenn man für den Begleitbrief an Albrecht von Mainz eine gedruckte Fassung der Ablassthesen konjiziert (Bernd Moeller, Thesenanschläge, in: Ott/Treu, Luthers Thesenanschlag [wie Anm. 132], S. 9–31), mit dem Problem zumindest umgehen müsste, dass Luther gleichzeitig einen ausführlichen Traktat offenkundig nur handschriftlich beigelegt hat. Wichtiger ist der Umstand, dass man hiermit einen Text zur Verfügung hat, der in die Zeit unmittelbar vor dem 31. Oktober 1517 fällt. Die Datierung „between March and October 1517“ (Bagchi, Luther's Ninety-Five Theses [wie Anm. 105], S. 338), ist dabei wohl zu weit. Insbesondere der oben dargelegte Bezug auf Ecks Thesen lässt eine Entstehung erst nach dem Eintreffen von Scheurl's Brief vermuten. Es dürfte sich also um ein Produkt fruestens des Sommers 1517 handeln; am plausibelsten ist die Annahme von Hans Volz, Martin Luthers Thesenanschlag, Weimar 1959, S. 18, dass der Traktat gleichzeitig mit den Ablassthesen verfasst wurde.

Zugleich reagierte er hierin bereits auf Nachrichten, die er über Ablassprediger gehört hatte und beklagte, dass diese die Menschen zum Geldgeben aufforderten statt sie darüber zu belehren, was Ablass tatsächlich sei.¹⁵⁴

Luther griff nun vor dem Hintergrund seiner gesicherten und erweiterten Auffassung von Buße die Auseinandersetzung um *contritio* und *attritio* auf, freilich ohne letzteren Begriff zu verwenden: Vielmehr sprach er von *imperfecta contritio*.¹⁵⁵ Das Hauptargument aber, das er nun verwandte, war ein poimenisches: Weder könne der Mensch Gewissheit (*certus / certitudo*) darüber besitzen, ob er in würdiger Weise reuig sei,¹⁵⁶ noch könne man gewiss sein, ob eine unvollkommene Reue zur Vergebung der Sünden durch Ablässe ausreiche¹⁵⁷ – so müsse man darauf acht haben, dass die Ablässe die Gläubigen nicht in falsche Sicherheit wögen (*securitas*).¹⁵⁸ Beiden Haltungen setzte er eine Verschärfung der subjektiven Reuevorstellung mit Betonung der Nonsakralmentalität entgegen: Alle Linderungen der Strafe – also das, was im klassischen Bielschen Verständnis zunächst *poenitentia* ausgemacht hatte – stelle nur eine äußerliche Gnade dar und heile nicht den *morbus naturae*.¹⁵⁹ Eine solche Heilung könne hingegen nur durch die innere Gnade, nämlich eine wahrhaft würdige Reue

¹⁵⁴ Luther, Tractatus de indulgentiis, in: WA.B 12, S. 5 (Nr. 4212a Z. 7–11); vgl. Luther, Sermo habitus X. post Trinit. A. 1516, in: WA 1, S. 65 Z. 12–17. Ausdrücklich rekurriert Luther hier offenbar auf Nachrichten über die Predigt der Ablassverkäufer: „Nunquam enim commissarii et ministri aliud praedicant, quam quod commendent indulgentias et populum provocent ad dandum.“ Auf die Gerüchte von Ablasspredigten war Luther auch schon in seiner Predigt zu Mariä Lichtmess am 2. Februar 1517 eingegangen, in welcher er erklärt: „Ecce purgationis ordo atque praescriptio. Hactenus populo prae dicatum est de maximis indulgentiis, per quas homo ipse a seculi huius miseriis, passionibus laboribusque liberetur“ (Luther, Sermo in die Purificationis Mariae [wie Anm. 123], S. 130 Z. 27–29). Hieraus entsteht ein gewisser zeitlicher Zusammenhang mit dem Eintritt Tetzels in Albrechts Dienst am 22. Januar 1517 (Dokumente zur Causa Lutheri [wie Anm. 129], Bd. 1, S. 247f.); schon am 24. Januar predigte er in dieser Funktion in Eisleben (Volz, Thesenanschlag [wie Anm. 153], S. 11). Rund um die Ablassthesen sind Predigten in Berlin am 5. Oktober 1517 und in Halle am 12. und 14. Dezember belegt (Winterhager, Disputation [wie Anm. 131], S. 132). Einen aus einer Angabe bei Cochlaeus erschlossenen Aufenthalt Tetzels in Frankfurt (Oder) im November 1517 hält Winterhager hingegen für nicht zureichend belegt (ebd., S. 140).

¹⁵⁵ Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a, Z. 53); vgl. Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 26.

¹⁵⁶ Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 44f.); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 17–19.

¹⁵⁷ Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 53f.); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 25–27.

¹⁵⁸ Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 9 (Nr. 4212a, Z. 152f.); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 69 Z. 4f.

¹⁵⁹ Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 5f. (Nr. 4212a Z. 19–22); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 65 Z. 25–28 (hier: *morbus animae*).

erlangt werden, wie sie nur wenigen Menschen zuteil werde.¹⁶⁰ Diese schenke den Menschen sofort das Heil – ohne sie aber sei das Heil in keiner Weise zu erlangen.¹⁶¹

Luther zog hier also in aller Schärfe die Konsequenz aus seinen augustinisch-mystischen Erkenntnissen, wie er sie in der Zeit der Römerbriefvorlesung und in Auseinandersetzung mit dem biblischen Text entwickelt hatte: Er gelangte zu jener subjektiv-sakramentenskeptischen Haltung, wie man sie beim Lombarden und bei Johannes Tauler sehen kann: Nicht das Sakrament gab die eigentliche Wirksamkeit, sondern die *contritio*. Dies schärfte Luther nun in eben der Deutlichkeit ein, wie es die Vertreter des sogenannten Kontritionismus getan hatten – aber er löste seine Auffassungen aus dem sakralen Zusammenhang.

Die kritischen Töne reichten aber noch weiter. Luther hinterfragte angesichts der sich ausbreitenden Predigt nach den Grenzen der päpstlichen Macht und schränkte diese bereits jetzt klar ein: Sie könne sich allein auf die von ihm selbst beziehungsweise seinen Priestern auferlegte Buße beziehen. Luther berief sich hierfür auf die Bußformel, nach welcher der Sündenerlass so weit reiche „wie die Schlüssel der Mutter Kirche sich ausdehnen“,¹⁶² und er folgerte daraus, dass es „allzu verwegen ist zu predigen, dass durch diese Ablässe Seelen aus dem Fegefeuer erlöst würden, weil es unsinnig ist dies zu behaupten und sie nicht erklären, auf welche Weise sie es verstehen wollen“.¹⁶³ Andernfalls müsse man den Papst als grausam ansehen, weil er den armen Seelen nicht umsonst gewähre, was er ihnen für entsprechende Geldgaben zubillige.¹⁶⁴ – Betrachtet man den zeitlichen Zusammenhang, so legt es

160 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 38–42); Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 11–15.

161 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 7 (Nr. 4212a Z. 64–69); vgl. Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 37–67 Z. 4.

162 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 30f.). Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 3–5, zitiert als Text eine Bulle: „[I]n quantum claves sanctae matris Ecclesiae se extendunt, et de iniunctis poenitentiis misericorditer relaxamus.“ Dies bezieht sich offenbar auf die „Instructiones confessorum“ („... dando tibi plenissimam omnium peccatorum tuorum veniam et remissionem remittendoque tibi penas purgatorii, inquantum claves sancte matris ecclesie se extendunt“: Dokumente zur Causa Lutheri (wie Anm. 129), Bd. 1, S. 239, bzw. die „Instructio summaria“ Albrechts von Mainz („... remittendoque tibi penas purgatorii et restituendo te illi innocentie, in qua eras, quando baptizatus fuisti, in quantum claves sancte matris ecclesie se extendunt.“: ebd., S. 280); zur Lektüre der „Instructio“ durch Luther vgl. Voß, Thesenanschlag (wie Anm. 153), S. 17; Moeller, Ablaßkampagnen (wie Anm. 142), S. 69.

163 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 32f.). In Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 5–7, liest man: „Quare nimis temerarium est praedicare, per istas indulgentias redimi animas a purgatorio, cum hoc sit obscure dictum nec, quomodo intelligi velit, exponat.“

164 Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 6 (Nr. 4212a Z. 34f.); vgl. Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 66 Z. 7–9.

sich nahe, diese Äußerungen als einen Reflex auf Ecks Vorstellung, dass der Papst das Fegefeuer leer räumen könne, zu sehen.

Und auch in einer anderen Frage arbeitete sich Luther nun an Eck ab: bei der Lehre vom *modus suffragii*. Ecks Behauptung einer autoritativen Wirkung des päpstlichen Ablasses hatte für Luther offenbar die Frage nach diesem Thema überhaupt erst aufkommen lassen. Das entscheidende Problem war dabei für ihn die durch das *suffragium*, sei es durch den Papst in Stellvertretung der Kirche oder durch diese insgesamt vollzogen, eintretende Entfremdung zwischen dem sich Gott zuwendenden Objekt und dem Strafe leidenden Subjekt: Wenn jemand in Sünde gestorben sei, so könne ihm noch so viel übertragen werden, er habe nicht mit dem Herzen Buße getan.¹⁶⁵ Die extreme Betonung der subjektiven Fundierung der Reue, wie Luther sie vor allem bei Tauler gelernt hatte, wurde nun also zu einem zentralen Hebel der Kritik an der gängigen Bußpraxis, und in seiner Predigt vom 30. Mai 1517 setzt er dies fort, nun in christologischer Zusitzung:¹⁶⁶ In Auslegung der Perikope vom Zöllner Zachäus in Lk 19,1–10, stellte Luther schon an den Beginn der Predigt die *conclusio*: „Denen Christus etwas ist, denen ist alles nichts; denen aber Christus nichts ist, denen ist weiter alles bedeutsam.“¹⁶⁷ Hintergrund dieser radikalen Alternative von Christus und Welt aber war ein neues Bußverständnis, das, wie in der etwa ein Jahr zuvor gehaltenen Predigt, die Radikalität der innerlichen *contritio* dem äußerlich-sakramentalen Geschehen entgegenstellte. Der Bezug, den er zwischen beiden erstellte, basierte freilich auf der klassischen Sakramententheorie, wie man sie beim Lombarden lernen konnte: der augustinischen Unterscheidung von *res* und *signum*,¹⁶⁸ Sachgehalt und Zeichen. Beides verteilte Luther auf eigenwillige Weise: Die *res* der Buße seien die *contritio* sowie Beichte und Wiedergutmachung im Geiste.¹⁶⁹ Der eigentliche Sachge-

¹⁶⁵ Luther, Tractatus de indulgentiis (wie Anm. 154), S. 7 (Nr. 4212a Z. 93–95); vgl. Luther, Sermo habitus Domin. X. post Trinit. (wie Anm. 154), S. 67 Z. 28–30.

¹⁶⁶ Zu der durch Staupitz vermittelten Christozentrik vgl. Leppin, Martin Luther (wie Anm. 61), S. 74f.

¹⁶⁷ Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 94 Z. 8f.: „Quibus Christus aliquid est, illis omnia nihil sunt quibus autem Christus nihil est, continuo illis omnia grandia sunt.“

¹⁶⁸ Ebd., S. 98 Z. 24; zur Aufnahme dieser Unterscheidung in der mittelalterlichen Theologie vgl. Lombardus, Sententiae (wie Anm. 11), Bd. 2, S. 232 Z. 3 (Petrus Lombardus, Sententiae IV s. 1 c. 2).

¹⁶⁹ Luther, Sermo de indulgentiis (wie Anm. 114), S. 98 Z. 24–26. Luther spricht hier von der „*interior cordis et sola vera poenitentia*“ als *res* der Buße, definiert aber im Folgenden „*poenitentia interior*“ als „*vera contritio, vera confessio, vera confessio in spiritu*“ (ebd., S. 99 Z. 1f.). Meine unmittelbare Deutung allein auf die *contritio* in Leppin, Omnes vitam (wie Anm. 72), S. 21, ist demnach vereinfachend. Allerdings ist es auch verkürzend, wenn Perini, La „*penitenza interiore*“ (wie Anm. 16), S. 323, für die frühe reformatorische Lehre eine Entgegenstellung nicht nur zur *satisfactio*, sondern auch zur *contritio* behauptet – und sich hierfür nicht etwa auf reformatorische Quellen, sondern auf die Verurteilungen beruft. Das Verhältnis zu spätmittelalterlichen *contritio*-Lehren ist das einer spezifischen Transforma-

halt also besteht in einem inneren Geschehen, in welchem die Beichte als Beichte im Herzen und die *satisfactio* als Selbstverschmähung gedeutet werden.¹⁷⁰

Luther hat also im Laufe des Sommers 1517 mit diesem Traktat und in Auseinandersetzung mit Johannes Eck seine Bußlehre scharf ablasskritisch ausgebaut. Dies mündete dann im Oktober in die Thesen gegen den Ablass. Diese besaßen, obwohl sie zunächst nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren, akademischen Charakter. In ihnen summierte Luther seine bisherige bußtheologische Entwicklung.¹⁷¹ Das heißt: Er stellte nun die Folgerungen aus Taulers intensiviertem *contritio*-Verständnis für ein Verständnis der Ablässe und des Bußsakramentes insgesamt vor. Die Grundlinien hatte er dabei bereits vorher entwickelt, insbesondere die Doppelthese zu Beginn:

„1. Unser Herr und Meister Jesus Christus wollte, als er sprach: ‚Tut Buße‘ usw., dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.

2. Dieses Wort kann nicht in Bezug auf die sakramentale Buße (d. h. auf Sündenbekennnis und Genugtuung, die durch das Priesteramt vollzogen wird,) verstanden werden.“¹⁷²

Hier haben die von Tauler geprägten Aussagen der Predigt vom 30. Mai noch einmal eine Zuspitzung erfahren.¹⁷³ Nun wurden nicht *res* und *signum* des Sakraments

tion, die man mit schroffen Entgegensetzungen zur reformatorischen Lehre, seien sie affirmativ oder adversativ, nicht einholt.

¹⁷⁰ Luther, *Sermo de indulgentiis* (wie Anm. 114), S. 99 Z. 2–5.

¹⁷¹ Bagchi, *Luther's Ninety-Five Theses* (wie Anm. 105), S. 353f., bietet eine bemerkenswerte Synopsis von Luthers Aussagen in den 95 Thesen mit früheren Aussagen – tatsächlich bleibt nur wenig übrig, was er am 31. Oktober 1517 neu formuliert und bedacht hat (aufgelistet ebd., S. 355).

¹⁷² Luther, *Disputatio pro declaracione virtutis indulgentiarum* (wie Anm. 1), S. 233 Z. 10–13: „1 Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo ‚Penitentiam agite &c.‘ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit. 2 Quod verbum de penitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, que sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi.“ Die Aussage „Vulgaris autem tripartita scholasticorum poenitentia frigida est usque ad verae poenitentiae internitiem“ spitzt die Kritik an der klassischen Dreiteilung des Sakraments noch schärfer zu, weist aber noch nicht die neue Dreiteilung in Absolution, Gnade und Glaube auf wie Luther, *Sermon von dem Sakrament der Buße*, in: WA 2, S. 715 Z. 21–30, im Herbst 1519. Daher dürfte der knapp überlieferte Sermon „Nymmer thuen die höchste buß“ (WA 4, S. 612 Z. 31–613 Z. 5), wohl aus dem Verlauf des Jahres 1518 stammen; ihn in die Zeit der Erasmuslektüre zu setzen (Brecht, Luthers neues Verständnis [wie Anm. 82], S. 285), schiene mir jedenfalls deutlich zu früh.

¹⁷³ Eine grundsätzliche Konvergenz der Ablassthesen mit der spätmittelalterlichen Frömmigkeit konzentriert auch Hamm, *Der frühe Luther* (wie Anm. 10), S. 100, obwohl er sie am Ende dezidiert als reformatorischen Text einordnet. Vogel, *Per tutti i giorni* (wie Anm. 12), S. 16, begründet mit der Rede vom *odium sui* in der vierten These (Luther, *Disputatio pro declaracione virtutis indulgentiarum* [wie Anm. 1], S. 233 Z. 16), dass nicht so sehr Tauler, sondern eher die scholastische und bernhardinische Tradition hier prägend gewesen seien. Unbenommen die Überlegung, dass diese Traditionen gleichfalls wirksam waren, ist doch gerade an einer von Luther gelesenen und annotierten Stelle bei Tauler von „ainer verschmehunge dein selber“ die Rede (Tauler, *Sermones*, [wie Anm. 75], fol. 192v, was den Gedanken des *odium sui* hinreichend erklären dürfte. Ähnliche Gedankengänge finden sich auch bei

unterschieden. Vielmehr pointierte Luther deutlich, was er in der Predigt gesagt hatte: dass die äußerlichen, sakramentalen Bußvorgänge ohne Schriftgrundlage seien. Als biblisch geboten charakterisierte er allein das, was er zuvor als *poenitentia vera* bezeichnet hatte: die innere *contritio*.¹⁷⁴ Die nonsakramental-subjektive Bußtheorie auf Taulers Spuren war damit voll und ganz entfaltet – und die weitere Anwendung auf das System der Ablässe gab dem Ganzen zusätzliche, durch die Predigten allerdings vorbereitete Brisanz.

Inhaltlich konnte Luther weitgehend an das zuvor Entfaltete anknüpfen. Dass er dies nicht ohne Seitenblick auf Johannes Eck tat, zeigt die 82. These, die nach Luthers Einführung in der vorangehenden These mögliche Fragen von Laien wiedergibt:¹⁷⁵

„Warum macht der Papst das Fegefeuer nicht ganz leer um der heiligsten Liebe und der höchsten Not der Seelen willen, also aus dem zwingendsten Grund, wenn er doch unzählige Seelen erlöst um des verderblichsten Geldes willen für den Bau einer Basilika, also aus einem sehr geringfügigen Grund?“¹⁷⁶

Der Terminus „*evacuare purgatorium*“, den Luther hier für die Ausleerung des Fegefeuers gebrauchte, war zuvor bei Eck in der Bologneser Disputation begegnet. Wie schon im Traktat „*De indulgentiis*“, in welchem Luther gefragt hatte, warum der Papst denn seine Macht über das Fegefeuer nur aufgrund der Zahlungen nutze und nicht aus freien Stücken, formte er nun ein schlagkräftiges antipapales Argument, das er nur zur Verschleierung Laien in den Mund legte.

Staupitz, der erklärt, Christi Wort an den Schächer, dass er mit ihm im Paradiese sein werde, gelte jedem, „der sich selv vordampt, Christum in allem rechtfertiget, vnnd alle weldt vorachtet“: Staupitz, Büchlein von der Nachfolgung (wie Anm. 125), S. 71; vgl. hierzu Schwarz, Bußtheologie (wie Anm. 38), S. 157. Tatsächlich wird man im Allgemeinen an mehreren Punkten Luthers Anliegen auch als Rückkehr zu Positionen, wie sie in der Hochscholastik, etwa bei Petrus Lombardus, vertreten waren, verstehen können. Für den konkreten Fall ist allerdings zu bedenken, dass er selbst über die Ablassthesen an Staupitz schrieb: „Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christiano“ (Luther an Staupitz, 31. März 1518, in: WA.B 1, S. 160 Nr. 66 Z. 8f.). Nach seinem eigenen zeitnahen Verständnis also hat er die entscheidenden Impulse zu den Ablassthesen aus Tauler und der mit dem Buch gemeinten „Theologia deutsch“ erhalten.

¹⁷⁴ Insofern ist bei der inneren Buße weniger auf die *satisfactio* abzuheben (so Bizer, *Fides* [wie Anm. 116], S. 80); vgl. zur Betonung der inneren Buße Bayer, *Promissio* (wie Anm. 64), S. 165. Allerdings gibt es Auswirkungen der Buße im leidenden Glaubensvollzug; vgl. hierzu die interessanten Ausführungen von Ronald R. Rittgers, *Embracing the ‘True Relic’ of Christ: Suffering, Penance, and private Confession in the Thought of Martin Luther*, in: Abigail Firey (Hg.), *A New History of Penance*, Leiden-Boston 2008 (Brill’s Companions to the Christian Tradition 14), S. 377–393. Auf die Spitze einer Delegitimierung des Sakraments weist auch Vogel, „Per tutti i giorni“ (wie Anm. 12), S. 14, hin.

¹⁷⁵ Luther, *Disputatio pro declaracione virtutis indulgentiarum* (wie Anm. 1), S. 237 Z. 20f.

¹⁷⁶ Luther, *Disputatio pro declaracione virtutis indulgentiarum* (wie Anm. 1), S. 237 Z. 22–25: „Cur Papa non evacuat purgatorium propter sanctissimam charitatem et summam animarum necessitatem ut causam omnium iustissimam, Si infinitas animas redimit propter pecuniam funestissimam ad structuram Basilice ut causam levissimam?“.

Tatsächlich erscheint neben der nonsakralen Wendung die Kritik am Papst als hervorstechendes Merkmal der Ablassthesen. Dies erklärt sich wiederum aus der Konzentration auf den *modus suffragii*, wie sie sich aus Ecks Thesen ergab. Erst dessen Fabri folgende Behauptung einer autoritativ über die Todesgrenze hinausreichenden Binde- und Lösegewalt des Papstes macht die 26. These gegen den Ablass verständlich, in welcher Luther erklärte: „Der Papst tut sehr gut daran, dass er nicht aufgrund der Schlüsselgewalt (die er nicht besitzt), sondern fürbittweise (*per modum suffragii*) den Seelen Nachlass gewährt.“¹⁷⁷

Es waren gerade diese auf die päpstliche Macht zielenden Aussagen, die in dem Prozess gegen Luther eine große Rolle spielten. Entscheidend wurde hierfür Silvester Prierias, der Magister Sacri Palatii.¹⁷⁸ Er wurde mit der Abfassung eines Gutachtens zur *causa Lutheri* beauftragt, dessen Duktus aus dem im Frühjahr 1518 in drei Tagen hingeworfenen „Dialogus“¹⁷⁹ hervorgeht. Als sein wichtigstes Ziel gab Prierias an, die Kirche gegen Luthers Angriffe „gegen die Wahrheit selbst und diesen Heiligen Stuhl“ verteidigen zu wollen.¹⁸⁰ Er stellte seiner Schrift vier *fundamenta* voraus,¹⁸¹ welche die Debattenlage entscheidend verschoben. In ihnen ging es nicht um die Lehre von der Buße, sondern Prierias zielte nun auf die Ekklesiologie, insbesondere die Lehre vom Papst. Die allgemeine Kirche sei der inneren Kraft nach (*virtualiter*) die römische Kirche,¹⁸² der Papst sei, wenn auch auf andere Weise als Christus, das Haupt der Kirche.¹⁸³ Dementsprechend sei der Lehre der römischen Kirche und des Papstes als einer unfehlbaren Richtschnur („*regula fidei infallibilis*“) zu folgen.¹⁸⁴ Beide Gedankenkreise – Luthers bußtheologische Kritik an überzogenen päpstlichen Ansprüchen auf der einen, seine eigene jurisdiktionelle Behauptung einer papalisti-

¹⁷⁷ Ebd., S. 234 Z. 27f.: „Optime facit papa, quod non potestate clavis (quam nullam habet) sed per modum suffragii dat animabus remissionem.“.

¹⁷⁸ Zu der gesteigerten Machtfülle des Magister Sacri Palatii in Zensurfragen vgl. das Dekret *Inter sollicitudines*: „[S]tatuum & ordinamus, quod de cetero perpetuis futuris temporibus nullus liberum aliquem seu aliam quamcumque scripturam, tam in urbe nostra, quam aliis quibusvis civitatibus & dioecesis imprimere seu imprimi facere praesumat, nisi prius in Urbe per vicarium nostrum & sacri palatii magistrum, in aliis vero civitatibus & dioecesis per episcopum vel alium habentem peritiam scientiae libri, seu scripturæ hujusmodi imprimendæ ab eodem episcopo ad id deputandum, ac inquisitorem haereticae pravitatis civitatis sive dioecesis, in quibus librorum impressio hujusmodi fieret, diligenter examinentur, & per eorum manu propria subscriptionem, sub excommunicationis sententia gratis & sine dilatione imponendam, approbentur“ (Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, bearb. von Joannes Dominicus Mansi [et alii], 53 Bde., Florentiae-Venetiae 1759–1798, Paris-Leipzig 1899–1927, hier Bd. 32 Sp. 913).

¹⁷⁹ Zur Entstehung vgl. Dokumente zur Causa Lutheri (wie Anm. 129), Bd. 1, S. 38.

¹⁸⁰ Ebd., S. 52: „... in veritatem ipsam et sanctam hanc Sedem ...“.

¹⁸¹ Ebd., S. 53–56.

¹⁸² Ebd., S. 53: „Ecclesia vero universalis virtualiter est ecclesia Romana.“.

¹⁸³ Ebd., S. 53.

¹⁸⁴ Ebd., S. 55.

schen Kirchenstruktur auf der anderen – band Prierias in dem Satz zusammen: „Wer hinsichtlich der Ablässe sagt, dass die Römische Kirche das nicht tun könne, was sie tatsächlich tut, ist ein Häretiker.“¹⁸⁵ Konkret auf Luthers Hinweis in These 26, der Papst selbst habe zu Recht erklärt, dass seine Macht nur fürbittweise in das Jenseits reiche, wandte Prierias dies so an, dass er erklärte, der Papst verfüge sehr wohl auch im Fegefeuer über die Schlüsselgewalt im jurisdiktionellen Sinne.¹⁸⁶ In rasantem Tempo war damit die von Fabri formulierte, von Eck aufgegriffene und von Luther bestrittene Haltung zum *modus suffragii* zu der Auffassung des Magister Sacri Palatii geworden. Aus dem theologischen und poimenischen Bemühen um eine biblisch angemessene Auffassung von der Buße wurde so ein Streit, der die hierarchische Struktur der Kirche insgesamt tangierte.

Die nachgezeichnete Entwicklung umfasst rund ein halbes Jahrzehnt. In dieser Zeit wurde Martin Luther aus einem Anhänger spätmittelalterlicher scholastischer Bußlehre zu einem der Ketzerei angeklagten Abtrünnigen.

Tatsächlich ist er in der Bußlehre zunächst noch ganz und gar Vertreter jener „kontritionistischen“ bzw. subjektiv-sakramentalen Bußlehre, wie sie Gabriel Biel gelehrt hatte. Er greift sogar den Gedanken des „facienti quod in se“ affirmativ auf. Diese Haltung änderte sich im Laufe seiner Arbeit an der Römervorlesung – nach dem, was man sagen kann, wohl in engem Zusammenhang mit der Lektüre der Predigten Johannes Taulers, in welchen Luther eine subjektiv-nonsakramentale Bußlehre kennenernte und begierig aufgriff. Deren Radikalität machte sich allerdings noch nicht in der Vorlesung zum Römerbrief fest, auch wenn sich hier – insbesondere in der kritischen Stellungnahme zum „facere quod in se est“ – erste Spuren der Auseinandersetzung erkennen lassen. Bedeutsamer wurden dann die Predigten der Jahre 1516 und 1517, in denen Luther mehr und mehr die Bedeutung innerlicher Buße in den Vordergrund stellte. Diese subjektiv-nonsakramentale Theologie Taulerscher Prägung führte immer mehr auch zur Kritik am Ablass.

Verschärft und terminologisch zugespitzt wurde diese durch die Begegnung mit der Deutung des Ablasses durch Johannes Eck, die Luther im Frühjahr 1517 kennenernte. Von nun an entwickelte er eine scharfe Kritik am *modus suffragii* und damit verbunden an bestimmten papalistischen Formen des Ablasssystems. Diese neuen Überlegungen sandte er am 31. Oktober 1517 Bischöfen zu und stellte sie Freunden zur Diskussion. Seine bußtheologische Entwicklung war damit freilich noch nicht beendet: Ihre eigentliche Pointe gewann sie erst, als Luther seine eigene Theologie zunehmend worttheologisch reflektierte. Vor diesem Hintergrund kam er schließlich

¹⁸⁵ Ebd., S. 56: „Qui circa indulgentias dicit, ecclesiam Romanam non posse facere id quod de facto facit, hereticus est.“

¹⁸⁶ Ebd., S. 74: „[P]apa habet clavem iurisdictionis secundum sanctos, etiam in purgatorio applicative.“

zu der 1519 im „Sermon von dem Sakrament der Buße“ formulierten Auffassung, dass die Elemente der sakramentalen Buße Absolution, Gnade und Glauben seien.¹⁸⁷ Die Betonung des Glaubens lag auf der Linie seiner Entwicklung seit Tauler – mit der Konzentration auf die Absolution aber griff er einen Gedanken auf, der sich, wie oben gezeigt, schon bei Thomas und anderen mittelalterlichen Denkern findet. Freilich war die Absolution bei ihm durch die Betonung des promisionalen Charakters des Wortes neu konturiert. Die Bußtheologie wurde so zu einem Teil der sich herausbildenden reformatorischen Theologie mit ihrer Konzentration auf Rechtfertigungslehre und das Wort Gottes.

187 Luther, Sermon von dem Sakrament der Buße (wie Anm. 172), S. 715 Z. 21–30.