

Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers

|| Ein Beitrag zur Bußgeschichte*

Von Berndt Hamm

Zu den Prinzipien einer wirklich historisch arbeitenden Reformationsforschung gehört der Grundsatz, daß man die Reformation nur vom Mittelalter her verstehen kann, und zwar nicht nur von seinen letzten Jahrzehnten her, sondern im Rückblick auf Formen der Theologie, Frömmigkeit und Mentalität, die sich über Jahrhunderte hinweg ausgebildet haben. Vor allem ist dabei auf die Vielfalt im Mittelalter, auf seine Neuaufbrüche und Kontinuitäten zu achten. Erst sie können uns zeigen, inwiefern die Reformation in das Mittelalter eingebettet ist und in welchem Sinne sie als Umbruch verstanden werden kann. Um das an dem für die Religiosität des Abendlandes zentralen biblischen Begriffspaar »Liebe – Glaube« zu verdeutlichen, schlage ich einen großen Bogen vom 12. Jahrhundert bis in das erste Viertel des 16. Jahrhunderts zu den frühen Schriften Luthers.

Wer von der Liebe im Mittelalter sprechen will, egal ob von der erotischen Liebe zwischen den Geschlechtern oder von der Christusliebe der Mystiker und Mystikerinnen, stößt auf die Umbruchszeit des 12. Jahrhunderts.¹ Vorher ist Liebe in den Quellen kein Thema – und damit meine ich vor allem die Liebe als emotionelles Lebelement, als zentrale Trieb- und Motivkraft der Existenz. Dies mag verwundern, da es doch in der heidnischen und christlichen Antike bereits eine Gefühlskultur der Liebe von größtem Raffinement gegeben hat, sinnenfreudig in der Art des Catull (um 84 - um 54 v. Chr.) oder Ovid (43 v. Chr. - 17 n. Chr.) und alle Sinnlichkeit ins rein Geistige transzendierend wie die Gottesliebe Augustins (354-430), dazwischen alle möglichen Schattierungen natürlicher

* Für wertvolle Hilfe bei der Fertigstellung des Aufsatzes danke ich Dr. Petra Seegets und Jonas Wunderer.

PL Patrologiae cursus completus: series latina/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. 221 Bde. P 1844-1866.

¹ Vgl. Peter DINZELBACHER: Liebe II: Mentalitäts- und literaturgeschichtlich. Lexikon des Mittelalters. Bd. 5. M; ZH 1991, 1965-1968; DERS.: Über die Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter. Saeculum 32 (1981), 185-208 (mit Literatur).

und vergeistigter Neigungen wie Elternliebe, geschwisterliche Liebe, Freundschaft und Nächstenliebe.² Das abendländische Frühmittelalter jedoch, wie es uns vor allem in Gestalt des Frankenreiches seit den Tagen Chlodwigs (um 466-511), also seit etwa 500, begegnet, schuf völlig veränderte Bedingungen, die einer Kultur verfeinerter Gefühle den Boden entzog. An die Stelle der antiken Stadtkultur mit ihrem hohen Bildungsniveau trat eine vorwiegend unzivilisierte, agrarische Welt mit sehr urtümlichen, »archaischen«, um nicht zu sagen primitiven Verhaltens- und Denkformen.³ Dieser Mentalitätswandel zeigt sich z. B. darin, wie sich sowohl im Rechtsbereich als auch in der Religion der Schwerpunkt ganz auf die äußere Tatabene verlagert. Vorherrschend bei der Abwägung eines Rechtsfalls und einer Sünde ist die Frage, was tatsächlich passiert ist, z. B. ob jemand getötet hat oder nicht; völlig in den Hintergrund dagegen tritt die Frage nach den seelischen Regungen und persönlichen Intentionen, z. B. ob einer absichtlich töten wollte oder gegen seinen Willen durch eine unglückliche Verkettung von Umständen getötet hat. Unrecht und Sünde werden also einseitig von der Tatsphäre des Leibes her definiert, und entsprechend stark rückt das kirchliche Bußwesen der Zeit die äußeren Bußwerke, also die Genugtuung, die *satisfactio* des Körpers, ins Zentrum, nicht hingegen den innerseelischen Reueschmerz über die Verfehlung. Die irischen Bußbücher, die seit dem 7. Jahrhundert größten Einfluß auf das abendländische Bußsystem gewannen, sehen im Fasten die wichtigste Bußübung. Je nach Schwere der Sünde werden die Fastentarife abgestuft; und erst dann, wenn der Sünder die entsprechende Fastenleistung oder eine Ersatzleistung erbracht, also »genug-ge-tan« hat, kann ihm die Wiedereingliederung in die kirchliche Heilsgemeinschaft gewährt werden.⁴

2 Vgl. Leo POLLMANN: Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs: Versuch einer historischen Phänomenologie. F 1966, 11-32 (Die Liebe in den Literaturen Griechenlands und Roms). Zum Verhältnis der religiösen Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe (in dieser Rangfolge) bei Augustinus siehe John Kevin COYLE: Augustine's *De moribus ecclesiae catholicae*: a study of the work, its composition and its sources. Fribourg 1978, 267-302 (AUGUSTINUS: *De moribus ecclesiae catholicae et moribus Manichaeorum* [388-390]); vgl. auch DERS.: *De doctrina christiana* 1, 26 f (27 f) (Corpus christianorum: series latina 32, 21, 1 - 22, 15).

3 Vgl. Arnold ANGENENDT: Das Frühmittelalter: die abendländische Christenheit von 400 bis 900. 2. Aufl. S 1995.

4 Vgl. ebd., 210-212. 334 f; Arnold ANGENENDT: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. DA 1997, 630-639, mit der religionsgeschichtlichen Einordnung: »Für einfache Religionen ist die Tathaftung das Normale« (635). Cyril VOGEL: Buße (liturgisch-theologisch). D: Westkirche I: Bußdisziplin und Bußriten. Lexikon des Mittelalters. Bd. 2. M; ZH 1983, 1132-1135 (mit Literatur).

Der Blick auf das Bußwesen des Frühmittelalters ist deshalb für unsere Thematik so aufschlußreich, weil er an einem zentralen und exemplarischen religiösen Bereich erkennen läßt, wie dominant die Fixierung auf die wiedergutmachende Tat und das korrekte Ritual war, während offensichtlich kein Bedürfnis bestand, die inneren Motive des seelischen Schmerzes und der Liebe zu Gott hervortreten zu lassen. Dieses Verhältnis von Außen und Innen, von Tun und Fühlen, wurde aber während des 12. Jahrhunderts in einer geradezu atemberaubenden Weise verändert. Im Zuge einer verfeinerten, ethisierten ritterlichen Kultur, eines Reformaufbruchs im Klosterleben, eines rasch wachsenden Städtewesens und einer aufblühenden urbanen Kultur kam es zu ganz neuartigen Phänomenen der Verinnerlichung und Individualisierung.⁵ Und das bedeutete: Jetzt wurde die Liebe als zentrales Lebensgefühl entdeckt – genauer gesagt: wieder entdeckt.⁶ Denn das neue Gefühl für die sinnliche und geistliche Liebe war mit der intensiven Ovid- und Augustinrenaissance des 12. Jahrhunderts eng verbunden.⁷ Es ist das gleiche 12. Jahrhundert, in dem einerseits an den Höfen das weltliche Liebesideal der ritterlichen Minne kultiviert⁸ und z. B. ein Stoff wie Tristan und Isolde in die

5 Colin MORRIS: The discovery of the individual 1050-1200. LO 1972; Peter DINZELBACHER: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. S 1981, 243-250 (mit Literatur); John F. BENTON: Consciousness of self and perceptions of individuality. In: Renaissance and renewal in the twelfth century/ hrsg. von Robert L. Benson; Giles Constable. Cambridge, Mass. 1982, 263-295.

6 Vgl. den programmatischen Titel des Aufsatzes von Dinzelbacher oben Anm. 1.

7 Zur Ovid-Renaissance vgl. Franco MUNARI: Ovid im Mittelalter. ZH, S 1960; zum Weiterwirken Augustins vgl. auch Grete LÜERS: Die Auffassung der Liebe bei mittelalterlichen Mystikern. Eine heilige Kirche 22 [1940], 110-118, mit dem schönen, aber unzutreffenden Satz zu Beginn: »Seit Augustinus, dem die christliche Kunst in wahrer Erkenntnis seines Wesens ein brennendes Herz als Emblem beigab, hat den mittelalterlichen Denker wie den mittelalterlichen Frommen die Frage nach dem Wesen der Liebe nicht wieder losgelassen.« Sie hat denkende und fromme Christen des Frühmittelalters jahrhundertlang wieder losgelassen, so daß es im 12. Jahrhundert tatsächlich zu einer *Renaissance* der augustininischen caritas kam. Zum Begriff »Renaissance des 12. Jahrhunderts« vgl. das grundlegende Buch von Charles Homer HASKINS: The renaissance of the twelfth century. Cambridge, Mass. 1927, und die Literaturübersicht bei Hermann JAKOBS: Kirchenreform und Hochmittelalter: 1046-1215. 2. Aufl. M 1988, 123 f.

8 Zur ursprünglich provenzalischen Konzeption der verfeinerten, höfischen Liebe (»fins amors«, »fin amour«) vgl. Leslie T. TOPSFIELD: Troubadours and love. Cambridge 1975; THE MEANING OF COURTLY LOVE/ hrsg. von F. X. Newman. Albany, NY 1968; Herbert KOLB: Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik. TÜ 1958. Zur »höfischen Liebe« insgesamt vgl. auch den Überblick von Joachim BUMKE: Höfische Kultur: Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. Bd. 2. 3. Aufl. M 1986, 503-582.

Gestalt des höfischen Romans transformiert⁹ und in dem andererseits in den Klöstern der mystische Weg der intimen Jesusminne erstmals erfahren und beschrieben wurde.¹⁰ Das biblische Hohelied Salomonis, das bisher in der Kontinuität frühmittelalterlicher Auslegungstradition als Allegorie für die Beziehung zwischen dem Bräutigam Christus und der Kirche als Braut verstanden wurde, erfuhr nun eine entscheidende Umdeutung¹¹: Zwischen 1135 und 1153 verfaßte der Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux (1090-1153) seine berühmten, für das ganze weitere Mittelalter vorbildhaften Sermonen über das Hohelied. In diesen lateinischen Klosterpredigten ersetzte er die Rolle der Kirche durch die der einzelnen Seele.¹² Sie ist die Braut, die ihren göttlichen Bräutigam in stürmischer, glühender, alles vernünftige Maß vernachlässigender Leidenschaft umfängt.¹³ Diese Gottesliebe achtet nicht auf Ehre und Recht, Gewinn und Lohn, sondern hat ihre Erfüllung in sich selbst: »Ihr Genuß«, schreibt Bernhard, »ist ihr Gewinn. Ich liebe, weil ich liebe; ich liebe, um zu lieben.«¹⁴ Der Weg zum Heil ist der von der meditierenden Vergegenwärtigung des leidenden Christus ausgehende Aufstieg der liebenden Seele bis zur mystischen Vereinigung mit dem göttlichen Geist, eine unio, die Bernhard – wie so viele Mystiker und Mystikerinnen nach ihm – als Umarmung und Küssen sinnlich ausmalt.¹⁵ Mit dieser – zunächst ty-

9 Vgl. Françoise BARTEAU: *Les romans de Tristan et Iseut*. P 1972; Gerhard SCHINDELE: *Tristan: Metamorphose und Tradition*. S 1971; vgl. auch Denis DE ROUGEMONT: *Die Liebe und das Abendland (L'amour et l'occident [1939] <dt.>)* übers. von Friedrich Scholz. Köln 1966, 19-66.

10 Vgl. DINZELBACHER: *Vision und Visionsliteratur ...*, 150-155.

11 Zur Orientierung über die mittelalterliche Hoheliedauslegung vgl. Friedrich OHLY: *Hohelied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*. Wiesbaden 1958; Helmut RIEDLINGER: *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*. MS 1958.

12 Nach Ohly: AaO, 147, bedeutet das »eine Verlagerung von der kirchlichen Heilsgeschichte in den Bereich der seelischen Erfahrung«.

13 Die einschlägigen Stellen aus Bernhards Hoheliedauslegung sind zitiert bei Kurt RUH: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. M 1990, 258 f.

14 »Fructus eius usus eius. Amo, quia amo; amo, ut amem«; BERNHARD VON CLAIRVAUX: *Sermones super Cantica canticorum* 83, 2 (4) (BERNARDUS: *Opera*/ hrsg. von [Jean] Leclercq ... Bd. 2: *Sermones super Cantica canticorum* 36-86. Romae 1958, 300, 25 f).

15 Vgl. Ruh: AaO, 258. 265. Als einer der ersten hat – schon vor Bernhard – der Benediktiner Rupert von Deutz (1070-1129) das Christus-Umarmen und -Küssen als Erlebnis beschrieben; vgl. Dinzelbacher: *Über die Entdeckung der Liebe ...*, 197: »Wiederholt geschieht es ihm bei der Kreuzesandacht, daß der Kruzifixus seine Augen auf ihn richtet und seinen Gruß freundlich empfängt: »Doch das war mir nicht genug: Ich wollte mit Händen berühren, umarmen,

pisch klösterlichen – Theologie der geistlichen Erfahrung¹⁶ wurde Bernhard der große Bahnbrecher für die Zentralstellung der Liebe (*amor dei, dilectio, caritas*) in der Theologie und Frömmigkeit der folgenden Jahrhunderte. Der Bogen spannt sich von seiner grundlegenden Abhandlung »De diligendo Deo«¹⁷ bis zum 1517 verfaßten Traktat des Johannes von Staupitz »Von der lieb Gottes«¹⁸.

War Bernhard in dieser Hinsicht wegweisend, mit seiner gefühlsorientierten Liebestheologie ein moderner Mensch in seinem Jahrhundert, so stand er andererseits dem gleichzeitigen intellektuellen Neuaufbruch an den Kathedral- und Stiftsschulen Frankreichs abwehrend gegenüber. Das 12. Jahrhundert zeigt theologisch zwei Gesichter: einerseits den Typus einer frommen, demütig anbetenden Theologie, wie sie Bernhard repräsentierte,¹⁹ andererseits den Gegentypus der sich ausbildenden scholastischen Theologie, einer scharfsinnig-dialektischen Methodik, wie sie durch den von Bernhard erbittert verfolgten Bretonen Petrus Abaelardus (1079-1142) verkörpert wurde.²⁰ Abaelard steht für den neuen Typ des theologischen Intellektuellen²¹, für ein neues rationales Wissen- und Verstehen-

küssen ... Ich spürte, daß er wollte ... ich hielt ihn, umarmte ihn, küßte ihn lange. Ich spürte, wie zögernd er diese Liebkosungen zuließ – da öffnete er selbst seinen Mund, damit ich tiefer küssen könne. Natürlich deutete Rupert sein Erlebnis dann allegorisch auf Grund des Hohenliedes; aber was er schilderte, hat er so erlebt: Zungenküsse mit Gott. Und er ist dabei von einem Liebesverlangen getrieben, das man so, nach allem, was wir wissen, dem Gottessohn, der doch im Frühmittelalter viel mehr der »Rex tremendae maiestatis«, der schreckliche, weit über den Menschen wohnende Rächer ist, nicht entgegengebracht hat.« Zum mythischen Küssen vgl. auch unten Anm. 37.

- 16 Vgl. Ulrich KÖPF: Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux. Tü 1980.
- 17 Die Schrift ist typisch für das neue Programm selbständiger thematischer Untersuchungen der christlichen Liebe; BERNARDUS: Opera/ hrsg. von [Jean] Leclercq ... Bd. 3: Tractatus et opuscula. Romae 1963, 109-154, zweisprachig BERNHARD VON CLAIRVAUX: Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch/ hrsg. von Gerhard B. Winkler. Bd. 1. Innsbruck 1990, 57-151. Aus der gleichen Zeit vgl. etwa HUGO VON ST. VICTOR [† 1141]: De laude caritatis. PL 176, 969-976.
- 18 Johann VON STAUPITZ: Sämtliche Werke/ hrsg. von Joachim Karl Friedrich Knaake. Bd. 1: Deutsche Schriften. Potsdam 1867, 88-119. Staupitz widmete die aus Adventspredigten des Jahres 1517 hervorgegangene Schrift zum Neuen Jahr 1518 der Herzoginwitwe Kunigunde von Bayern (1465-1520); 1518 erschien sie dann auch im Druck.
- 19 Vgl. Jean LECLERCQ: Wissenschaft und Gottverlangen: zur Mönchstheologie des Mittelalters (L'amour des lettres et le désir de Dieu [1957] <dt.>)/ übers. von Johannes und Nicole Stöber. Düsseldorf 1963.
- 20 Vgl. den Kolloquiumssammelband PETRUS ABÆLARDUS: (1079-1142); Person, Werk und Wirkung/ hrsg. von Rudolf Thomas. Trier 1980.
- 21 Vgl. Jacques LE GOFF: Die Intellektuellen im Mittelalter (Les intellectuels au moyen âge [1957, 1985] <dt.>)/ übers. von Christiane Kayser. S 1986; zu Abaelard: 40-54 (»der erste große neuzeitliche Intellektuelle«).

Wollen. Freilich – man wird diesen intellektuellen Aufbruch des Denkens nicht nur als polares Gegenüber zum Gefühlsaufbruch der Liebe verstehen können, sondern auch als gemeinsamen Ausdruck der neuartigen Verinnerlichung und Individualisierung des 12. Jahrhunderts. Wie das drängende Verlangen der Liebe ist auch das drängende Fragen der Vernunft nach Gründen Ausdruck einer inneren Unruhe, die sich nicht mit dem gläubigen Empfangen der Glaubensinhalte begnügt und hinter die Vordergründigkeit des Faktischen zur Dimension der Motive und Gründe vorstoßen will. Dies erklärt auch, weshalb ein so rationaler, philosophischer Geist wie Abaelard nicht nur selbst ein großer Liebender war – Eloise (1101-1164) und Abaelard sind wohl das berühmteste Liebespaar der Kirchengeschichte –, sondern auch als systematischer Denker die Liebe als entscheidenden Motivimpuls für das gesamte Erlösungsgeschehen in der fröhscholastischen Theologie verankert hat.

Den wesentlichen Grund für die Menschwerdung Gottes und die Passion Christi sehen Abaelard und Bernhard nicht mehr wie wenige Jahrzehnte vorher Anselm von Canterbury (1033-1109) in der verletzten Ehre Gottes, die Genugtuung (*satisfactio*) verlangt,²² sondern in der sich schenkenden Liebe Gottes zum Menschen. Die Erfahrung dieser göttlichen Liebe entflammt das Herz des Menschen zur Gegenliebe.²³ Und so gelangt der Sünder zu einer wahren Reue über seine Verfehlungen, zu einem inneren Schmerz, einem Seufzen und Weinen des Herzens, das nicht der Angst vor Strafe entspringt, sondern aus der dankbaren Liebe zu Gott und dem liebenden Mitleiden mit dem leidenden Christus.²⁴ Sünde versteht Abaelard nicht mehr – wie das Frühmittelalter – von der äußeren Tat-

22 ANSELM VON CANTERBURY in seinem 1098 vollendeten Werk »Cur deus homo« (lateinisch-deutsche Ausgabe/ hrsg. von Franciscus Salesius Schmitt. DA 1965).

23 Zur Versöhnungslehre Abaelards vgl. bes. seinen Römerbriefkommentar (PL 178, 833 D - 836 D); dazu Reinhold SEEBERG: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3: Die Dogmengeschichte des Mittelalters. 6. Aufl. DA 1959, 239-243. Zur Versöhnungslehre des Bernhard von Clairvaux vgl. bes. ders.: *Sermones super Cantica canticorum* 43, 1 f (1-3) (Bernardus: Opera 2, 41, 5 - 43, 3); dazu Dinzelbacher: Über die Entdeckung der Liebe ..., 193 f. 195.

24 Zur Buß- und Reuelehre Abaelards vgl. bes. PETRUS ABAELARDUS: *Ethica seu liber Scito te ipsum*, cap. 17-25 (PL 178, 660 D - 673 C ≡ PETER ABAELARD: *Ethics*/ hrsg. von David E. Luscombe. Oxford 1971, 76-111); dazu Martin OHST: Pflichtbeichte: Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter. Tü 1995, 56-59. Zum Passionsbezug der menschlichen Gottesliebe vgl. Abaelards Römerbriefkommentar (PL 178, 836 B). Der Vorstellungsbereich des von der Passion Christi motivierten und sich nachvollziehend in sie einfühlenden Reueschmerzes (gemäß dem Wort Bernhards zu Ct 20, 8: »qui Christo passo compatitur,

ebene her, sondern allein von der inneren Beteiligung des Willens und Gemüts her: Nicht ob ich faktisch getötet habe, ist ausschlaggebend, sondern ob ich töten wollte und die Tötung hätte vermeiden können. Die Frage der Schuld (*culpa*), die in neuer Weise gestellt wird, hängt allein an der Intention des Handelnden und der Bewußtheit seines Tuns.²⁵ Ganz analog fällt nun im Bußverständnis das ganze Gewicht auf die Änderung der inneren Willensrichtung, auf die Liebesintention und das Schmerzempfinden der Reue, nicht wie früher auf die faktischen Bußleistungen. Wie in der Begründung der Menschwerdung und Passion Christi tritt auch in der theologischen Analyse des Bußvorgangs der Gesichtspunkt des Genugtuns, der *satisfactio*, völlig hinter das Motiv der Liebe zurück. Wir sehen an diesem Beispiel, wie intensiv im 12. Jahrhundert die mystisch-affektive Theologie eines Bernhard mit der intellektuell-scholastischen Theologie eines Abaelard zusammenhängt, wie stark das zentrale Liebesmotiv der einen Theologie auch im Lehrsystem der anderen dominiert. Reflektiert Bernhard als monastischer Theologe über die Erfahrung der Liebe, so Abaelard als theologischer Dialektiker über die Logik der Liebe.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß Abaelard ganz im frühscholastischen Trend seines Zeitalters liegt, gerade auch mit seinem verinnerlichenden Bußverständnis. Schon vor ihm hat die Schule Anselms von Laon (um 1050-1117) in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts den Akzent so sehr auf den inneren Bußaffekt der Reue verlagert, daß für die folgenden Generationen und Schulen der scholastischen Theologie das schwierige Problem aufgeworfen war, welche Wirkung eigentlich noch der äußeren Buße, der *poenitentia exterior*, bleiben sollte, also der Beichte vor dem Priester, der priesterlichen Absolution von den Sünden und der Genugtuung durch die vom Priester auferlegten Bußwerke.²⁶ Die Meinung schien naheliegend – und wurde um 1200 auch von manchen vertreten –, daß mit der

compungitur«) wird freilich im Bußverständnis der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts nur ansatzweise, danach bis zum Ende des 15. Jahrhunderts immer breiter entfaltet; vgl. Ruh: AaO, 242-244, und unten Seite 28-30.

25 Vgl. Benton: AaO, 271-274 (»Guilt, shame, and intention«), mit Literatur; Arnold ANGENENDT: Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit: ein »Grundsatz« der mittelalterlichen Bußgeschichte. In: Und dennoch ist von Gott zu reden = Festschrift für Herbert Vorgrimler/hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann. FR; BL; W 1994, 153 f.; Seeberg: AaO 3, 238 f.

26 Zur Bußlehre der Schule des Anselm von Laon vgl. Ludwig HÖDL: Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt. Teil 1: Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre. MS 1960, 6-45 (bes. 26. 28 f. 38 f. 44 f), zusammenfassend 376-380.

Liebesreue alle Schuld und Strafe abgetilgt sei, so daß weder diesseitige Satisfaktionswerke noch jenseitige Reinigungsstrafen im Fegefeuer mehr nötig seien.²⁷

Unter der Mehrzahl der fröhscholastischen Schultheologen des 12. und frühen 13. Jahrhunderts bildete sich folgender Konsens heraus: Das Entscheidende an der Buße geschieht bereits durch die wahre Liebesreue, die der Heilige Geist im Herzen des Sünders wirkt. Sobald der sündige Mensch diesen bitterlichen Schmerz der Liebe empfindet – wie Petrus nach seinem dreimaligen Verrat –, empfängt er unmittelbar durch Gott die Vergebung seiner Sünden, das heißt ihrer Schuld und der ewigen, höllischen Sündenstrafe.²⁸ Mit dem Liebesmotiv der Reue ist also bereits die vollgültige Rechtfertigung des Sünders gegeben. Wer einen derartigen Reueschmerz, eine solche »vera contritio« in seinem Gewissen empfindet, hat immer auch den demütigen Wunsch, das priesterliche Bußsakrament der Beichte und Absolution zu empfangen und sich der kirchlichen Bußdisziplin zu unterwerfen. Insofern ist jede echte Reue auf die Schlüsselgewalt der Kirche bezogen. Stirbt der Sünder aber in diesem seelischen Zustand der contritio, ehe der Kontakt zum Priester zustandekommt, dann ist er doch aufgrund der bereits vollzogenen inneren Versöhnung mit Gott gerettet. Das entscheidende Gewicht im Bußgeschehen liegt also nun, seit dem 12. Jahrhundert, nicht mehr auf der Tatenebene der satisfactio, sondern auf der Empfindungsebene der verwundenden, trauernden Liebe. Hier entscheidet sich Seligkeit oder Verdammnis. Hat doch Jesus, wie man bei L 7, 47 liest (und auf die Bußliebe hin deutet), zu der großen Sünderin gesagt: »Ihre vielen Sünden sind ihr vergeben, denn sie hat viel geliebt.«²⁹ Diese Schwerpunktverlagerung von der Satisfaktion auf die Liebesreue rechtfertigt zugleich eine schon seit längerem üblich gewordene Veränderung der kirchlichen Bußpraxis. Die priesterliche Lossprechung von der Sünde war vorverlagert worden. Sie setzt jetzt im Normalfall nicht mehr wie im Frühmittelalter den gesam-

27 Vgl. ebd., 281. 293 f.

28 Das »Sobald« begründet man mit der aus einer Kombination von Ez 33, 12 und 18, 21 f hervorgegangenen Sentenz: »In quacumque hora peccator ingemuerit, non recordabor iniquitatum eius« (Gott spricht: »Zur Stunde, in welcher der Sünder aufseufzt, will ich [all] seiner Vergehen nicht mehr gedenken«). Vgl. DECRETUM GRATIANI: De poenitentia, dist. 1, cap. 32 (CORPUS IURIS CANONICI/ begr. von Aemilius Ludovicus Richter. 2. Aufl./ bearb. von Aemilius Friedberg. Bd. 1. L 1879, 1165); Hödl: Die Geschichte ..., 81. 87. 96; Ohst: AaO, 56 mit Anm. 32. Diese Sentenz bleibt auch im Spätmittelalter einer der klassischen Belege für die unmittelbare Verbindung von Reue und Sündenvergebung.

29 Zur Verwendung dieser Stelle in der Fröhscholastik vgl. z. B. Hödl: Die Geschichte ..., 226, und Ludwig HÖDL: Buße (liturgisch-theologisch). D: Westkirche II: Scholastische Bußtheologie. Lexikon des Mittelalters 2, 1139.

ten Bußprozeß des Sünders einschließlich der genugtuenden Bußwerke voraus, sondern lediglich die Bekundung der Reue und die Beichte. Die durch den Priester auferlegte Satisfaktionsleistung bezieht sich dann nur noch auf ein gewisses Restquantum an zeitlicher Sündenstrafe. Wer dieses Quantum nicht zu Lebzeiten abbüßt, muß es unter verschärften Bedingungen im jenseitigen Fegefeuer tilgen, ehe er ins Paradies gelangt.³⁰ Entscheidende Bedingung aber dafür, daß ein Sünder und eine Sünderin überhaupt die ewige Seligkeit empfangen werden, sind nicht irgendwelche Bußleistungen und Verdienste, sondern der Zustand ihres Herzens im Moment des Todes: ob sie im Stand der Liebe zu Gott und damit der Reue über ihre Sünden sind, sozusagen in der emotionalen Umlaufbahn um Gott, oder ob sie durch die Dominanz der Selbstliebe in der Umlaufbahn um sich selbst befangen bleiben.

An dieser entscheidenden Zentralstellung der Gottesliebe ändert sich im Prinzip während des ganzen Mittelalters nichts. Den spätmittelalterlichen Menschen wird z. B. in einprägsamer Weise vor Augen gestellt, daß Gottvater ihre Seelen im Moment des Todes, jede für sich in einem persönlichen Gericht, nach dem Grundsatz beurteilen wird: »Barmherzigkeit will ich all denen erzeigen, die mit wahrer Reue von hinnen scheiden.«³¹ Das war und bleibt für römisch-katholisches Verständnis seit dem 12. Jahrhundert der heilsentscheidende Punkt. Die guten Werke haben dann »nur« noch den Effekt, daß sie die zeitliche Strafe verringern und die paradiesische Glückseligkeit vermehren.

Was sich in der Hoch- und Spätscholastik des 13. bis 15. Jahrhunderts und in der seelsorgerlichen Frömmigkeitstheologie des Spätmittelalters verändert, wird uns deutlich, wenn wir nun vom 12. Jahrhundert her einen großen Sprung machen und auf die vier letzten Jahrzehnte vor der Reformation, auf den Zeitraum zwischen 1480 und 1520, blicken. Folgende Aspekte erscheinen mir besonders wichtig, um die heilsentscheidende Liebesreue im Vergleich mit der Theologie des 12. Jahrhunderts angemessen zu verorten und zu charakterisieren:

30 Zur früh- und hochscholastischen Theorie des Fegefeuers, wie sie sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ausbildete, vgl. Jacques LE GOFF: Die Geburt des Fegefeuers (*La naissance du purgatoire* [1981] <dt.>)/ übers. von Ariane Forkel. S 1984.

31 So der Text eines Spruchbandes auf einem von Hans Holbein d. Ä. 1508 gemalten Bild des göttlichen Individualgerichts; vgl. Berndt HAMM: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland. ARG 84 (1993), 36 f. Der gleiche Text war auch auf einem Grabstein im Chor der Kirche des Nürnberger Franziskanerklosters zu lesen; siehe Ulrich SCHMIDT: Das ehemalige Franziskanerkloster in Nürnberg. Nürnberg 1913, 18.

1. Die Gottesliebe, die *caritas*, wird nicht mehr, wie z. B. bei Petrus Lombardus (1095/1100-1160), dem einflußreichsten Lehrer der Frühscholastik, mit dem Ankommen des Heiligen Geistes in der Seele des Menschen identifiziert.³² Sie ist nicht mehr in dieser Art von Gottunmittelbarkeit einfach ein Bewegtwerden der Seele durch die Kraft des göttlichen Geistes, sondern sie ist nun – als Gabe des Heiligen Geistes – eine eigene geschaffene Qualität der Seele, ihre grundlegende habituelle Tugendform, die allen anderen Tugenden ihre liebende Ausrichtung auf Gott hin gibt.³³ Damit aber wird die Gottesliebe stärker in die Psyche des Menschen hineingenommen, ja sie kann sogar, bei Wilhelm von Ockham (um 1285-1347) und seinen Schülern, völlig vom gnadenhaften Wirken des Heiligen Geistes abgekoppelt werden. Ockhamisten wie Gabriel Biel († 1495) können sagen, daß der Mensch aus natürlichen Kräften Akte der reinen Gottesliebe und wahren Reue hervorzubringen vermag.³⁴ Die meisten Theologen um 1500 bestritten diese Möglichkeit, sahen also in der Gottesliebe stets eine Wirkung der in die Seele des Menschen hineingegossenen und sie umformenden rechtfertigenden Gnade Gottes. Aber auch sie betonten in der Regel, daß der Sünder sich durch Anstrengung seiner natürlichen Seelenkräfte auf den Empfang dieser Gnade und damit auf die wahre Gottesliebe und Reue vorzubereiten hat.

2. Wie im ausgehenden Mittelalter überhaupt das Bild des leidenden Christus, des erbärmlichen Schmerzensmannes, ins Zentrum der Theologie und Frömmigkeit rückt,³⁵ so wird nun auch die Gottesliebe des Menschen noch intensiver und

32 PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. 1, dist. 17, cap. 1: Quod spiritus sanctus est caritas, qua diligimus deum et proximum (dass. Bd. 1. 3. Aufl. Grottaferrata [Romae] 1971, 141, 25 - 143, 20); zu dieser Art augustinischer Gnadenlehre, die sich in der Frühscholastik des 12. Jahrhunderts nicht durchsetzen konnte, aber ein Indiz dafür ist, daß erst in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Vorstellung vom habituellen Formcharakter der rechtfertigenden Gnade und Liebe ausgebildet wurde, vgl. Artur Michael LANDGRAF: *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Bd. 1 I. Regensburg 1952, 220-237.

33 Vgl. Ebd. I I, 141-219; Johann AUER: Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta. Teil 1: Das Wesen der Gnade. FR 1942; Charles BAUMGARTNER, Paul TIHON: *Grâce. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Bd. 6. P 1967, 701-750.

34 Vgl. Leif GRANE: *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517/ übers. von Elfriede Pump. København 1962, 223-261; Heiko Augustinus OBERMAN: Spätscholastik und Reformation. Bd. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie [The harvest of medieval theology 1963] <dt.>/ übers. von Martin Rumscheid und Henning Kampen. ZH 1965, 139-146.*

35 Vgl. Hamm: Von der spätmittelalterlichen reformatio ..., 24-41.

in einer fast ausschließlichen Weise auf die irdische Gestalt des Passionschristus bezogen. Die auf seine leidende Liebe antwortende Liebe erweckt die Seele zur ganzen Tiefe ihres Reueschmerzes; und diese wahre Reue samt allen genugtuenden Werken des Sünders soll nichts anderes sein als Mitleiden mit dem leidenden Christus, Nachfolge seines Kreuzweges und Gleichförmigwerden mit seiner Passion.³⁶

3. Diese unlösbare Verbindung von Gottesliebe, Reueschmerz und innerem Nachvollzug des Leidens Christi signalisiert eine wesentliche Veränderung gegenüber der Stellung der Gottesliebe in der Mystik des 12. bis 14. Jahrhunderts. Für mystische Theologen wie Bernhard von Clairvaux war die Liebe zu Jesus, zum menschengewordenen und leidenden Gottessohn, nur die erste Stufe in einem mystischen Aufstieg, der – über alles Irdische und Sinnenhafte hinausführend – die Seele unmittelbar mit der jenseitigen Geistigkeit des ewigen Wortes vereint.³⁷ Die Liebe steigt über die reinigende, purgative Bußebene des geistlichen Seufzens empor. Im ausgehenden Mittelalter hat man hingegen, wenn ich recht sehe, von einer derartigen Mystik spiritueller »Alpinisten« Abschied genommen. Man kennt zwar immer noch Stufen der Gottesliebe, einen Gradualismus ihrer Intensität,³⁸

36 Vgl. Martin ELZE: Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther. In: Geist und Geschichte der Reformation = Festschrift für Hanns Rückert/ hrsg. von Heinz Liebing und Klaus Scholder. B 1966, 127-134; Petra SEEGETS: Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter: der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt. Tü 1998.

37 Vgl. Ruh: AaO, 234-275; z. B. 242: »Die Vergegenwärtigung von Christi Leiden ist für Bernhard immer nur Ausgangspunkt, hat kaum Eigenwert.« Zu den Stufen der Liebe bei Bernhard vgl. ebd., 229-234. 258 (der Aufstieg der bräutlichen Seele vom Fußkuß über den Handkuß zur Vereinigung mit dem himmlischen Bräutigam im Mundkuß [vgl. oben Anm. 15]). Der Fußkuß entspricht der demütigen Reuehaltung: »Zuerst fallen wir zu Füßen und beweinen vor dem, der uns geschaffen hat, das, was wir [Übles] getan haben« (Bernhard von Clairvaux: *Sermones super Cantica canticorum* 3, 3 [5]; Bernardus: *Opera* 1: *Sermones super Cantica canticorum*: 1-35. Romae 1957, 17, 6-8). Vgl. z. B. auch den Stufenweg der »ungestümen« Gottesliebe in der Schrift »De quattuor gradibus violentae caritatis« des mystischen Theologen Richard von St. Victor († 1173), nach Ruh: AaO, 387-395, zur ersten Stufe 389 f.: »Die erste Stufe, die der verwundenden Liebe, verrät am deutlichsten das ovidische Vorbild. Sie durchbohrt das Herz, der feurige Liebespfeil durchdringt den Geist bis ins Mark. Dieser »brennt vor Sehnsucht, erglüht in der Inbrunst, er lodert, er lechzt, er stöhnt aus Herzensgrund, und langgedehnte Seufzer brechen aus ihm.«

38 Zu dem für die mittelalterliche Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit charakteristischen Gradualismus – ein gegenüber der Alten Kirche und ihre neuplatonischen Impulse noch verstärktes Denken in ab- und aufsteigenden Stufen und Graden – vgl. Günther MÜLLER: Gradualismus. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschich-

doch bezieht man alle Grade der Liebe auf die innere Beziehung des schmerzvollen Herzens zum leidenden Christus und auf eine lebenslange Existenz des Gleichgestaltetwerdens mit dem gemarterten Menschensohn. Eine solche Reduktion und Konzentration der mystischen Gottesliebe auf die »via purgativa« des aneignenden Mitvollzugs der Passion dürfte wohl besonders charakteristisch für die Anleitungen zur Frömmigkeit vor und nach 1500 sein. Die bildende Kunst dieser Jahrzehnte ist ihrer Intention nach affekterregende und anleitende Veranschaulichung dieses passionsbezogenen Heilsweges (vgl. Abb.).

4. Bei allem Gewicht, das auch im Spätmittelalter nach wie vor auf das entscheidende Kriterium der Liebesreue fällt, verlagert sich doch – verglichen mit dem 12. Jahrhundert – der Akzent wieder stärker auf die äußere Dimension der Buße, auf das Bußsakrament mit Beichte und Absolution durch den Priester und auf die satisfaktorischen Werke. Das hat verschiedene Gründe. Die wachsende Bedeutung des Gesichtspunkts der ausreichenden Satisfaktion und damit der vollständigen Tilgung aller zeitlichen Sündenstrafen war wohl vor allem eine Reaktion auf die seit Ende des 12. Jahrhunderts ausgestaltete Lehre vom Fegefeuer.³⁹ Die Furchtbarkeit der Fegefeuerstrafen wurde während des Spätmittelalters in exzessiver, detaillierter und angsterregender Weise ausgemalt⁴⁰ – und die Folge war ein angeheiztes Bemühen der Gläubigen, entweder durch eigenes Genugtuun, vor allem durch Fasten, Gebetsleistungen, Almosen und Stiftungen, oder durch den Kauf von Ablässen vor dem Fegefeuer bewahrt zu werden und sofort nach dem Tode ins Paradies zu gelangen. Je stärker sich das Fegefeuer – nicht als heilsames Läuterungsgeschehen, sondern als schreckenerregender Strafort – der Vorstellungskraft der Priester und Laien bemächtigte, desto größere Bedeutung gewann die genugtuende Tat. Allgemein ist in der Religiosität des ausgehenden Mittelalters die Auffassung virulent, daß der Heilserwerb von der in Werken verwirklichten Gottes- und Nächstenliebe abhängig ist, das heißt von den guten Werken in ihrer Strafe abbüßenden und Lohn verdienenden Wirkung. Eine merkantile Mentalität kreist weniger um den Himmelsschatz der gottliebenden Seele als um den »Schatz der guten Werke«.

te 2 (1924), 681-720; Berndt HAMM: Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte. In: Berndt Hamm; Bernd Moeller; Dorothea Wendebourg: Reformationstheorien: ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation. GÖ 1995, 69-71.

³⁹ Vgl. oben Anm. 30.

⁴⁰ Vgl. Aufsätze und Bilder in dem Ausstellungskatalog HIMMEL, HÖLLE, FEGEFEUER: das Jenseits im Mittelalter/ hrsg. von Peter Jezler. ZH 1994.



Lukas CRANACH D. Ä.: Das Herz der dreieinigen Gottesliebe, 1505 (Holzschnitt, 38,6 × 28,5 cm); Martin Luther und die Reformation in Deutschland: Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers/veranst. vom Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zsarb. mit dem Verein für Reformationgeschichte. F 1983, 376-378 (500).

Das Bild ist ein Beispiel für die spätmittelalterliche Zentrierung auf die rettende Gottesliebe, die heilvolle Passion Christi und die erbarmungsreiche »Virgo Mater Maria«. Die durch das Herz symbolisierte Liebe Gottvaters, die sich im Leiden des gekreuzigten Sohnes den hilfesuchenden Menschen schenkt, soll ihr Herz durch die Wirkung des Heiligen Geistes (die erdwärts züngelnden Flammen in der rechten Herzhälfte) zur Gegenliebe entzünden (vgl. R 5, 5).

5. Aber auch die priesterliche Schlüsselgewalt in Gestalt der Absolution gewann seit dem 13. Jahrhundert quer durch alle scholastischen Lehrrichtungen eine enorme Aufwertung.⁴¹ Vor allem in der Schule des Johannes Duns Scotus (um 1265-1308) erhielt eine Theorie der Absolutionsvollmacht großes Gewicht, die, kurz formuliert, folgendes besagt: Die meisten Menschen sind aufgrund ihrer emotionellen Schwäche nicht dazu in der Lage, ohne Hilfe des Bußsakraments zu einer wahren Liebesreue, zur *contritio*, zu gelangen. Wenn sie zum Priester kommen und ihm ihre Sünden beichten, haben sie nur einen unvollkommenen Reueschmerz, die sog. *attritio*. Der Priester aber kann dann durch die sakramentale Absolution, also durch seine Worte »Ego te absolvo a peccatis tuis« (Ich spreche dich los von deinen Sünden) die unvollkommene zu einer vollkommenen, wahren Reue wandeln. Kraft der Absolutionsworte kommt in das Herz des Sünders die rechtfertigende Gnade, durch die aus der *attritio* die *contritio* wird; und damit wird dem Sünder zugleich die Sündenvergebung, die *remissio peccatorum*, geschenkt, das heißt die Befreiung von Schuld und ewiger Verdammnis.⁴² Es liegt also in der Vollmacht des Priesters und in der Wirkungskraft des Bußsakraments, die innere Reueschwäche des Menschen durch einen Impuls von außen auszugleichen und ihn sozusagen durch die Magie des kirchlichen Rituals im Nu auf

41 Vgl. Herbert VORGRIMLER: Buße und Krankensalbung. FR, BL; W 1978, 131-138 (Handbuch der Dogmengeschichte; 4 III); Vorgrimler spricht im Blick auf die höhere Einschätzung der priesterlichen Absolution von einer »Wende der scholastischen Bußtheologie« im 13. Jahrhundert (etwa bei Bonaventura, Thomas von Aquino und Johannes Duns Scotus). Das Neue liegt z. B. darin, daß man dem sakramentalen Vollzug eine Wirksamkeit auf die Gnade der *contritio* zuschreibt.

42 Zur Reulehre der mittelalterlichen Skotistenschule vgl. vor allem die Arbeiten von Heynck, z. B. Valens HEYNCK: Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts. Franziskanische Studien 24 (1937), 18-58. Vgl. auch Ohst: AaO, 117-138, der zeigt, wie diese Theorie der durch die Absolution sakramental überformten und überhöhten unvollkommenen Reuebemühung des Sünders offensichtlich mit Wilhelm von Auvergne († 1249) beginnt. Daß die Reue im 13. Jahrhundert zum Problem wird, sieht Ohst in einem unmittelbaren Zusammenhang mit einem rechtlich verfeinerten, für Laien zunehmend unübersichtlich werdenden Normgefüge (ebd., 118): »Wie soll ein Mensch jemals wirklich spontan-unmittelbare Reue über eine Tat empfinden, die zwar objektiv, gemessen an den geltenden Normen, sündhaft ist, die er aber als solche von sich aus gar nicht erkennen kann, weil diese Normen jenseits seines Horizonts liegen?« Ob zwischen dieser Problematik eines rechtlich komplizierter werdenden Sündenverständnisses einerseits und der sakramentalen Umdeutung der Absolution samt der entsprechenden *attritio/contritio*-Theorie andererseits wirklich ein unmittelbarer Zusammenhang besteht, wie Ohst in seiner perspektivenreichen Studie annimmt, bedarf noch weiterer Klärung an den Quellen.

die Ebene der rettenden wahren Liebesreue emporzuliften. Seit dem 13. Jahrhundert entstand so ein massiver Sakramentalismus, der um so größeres Gewicht gewinnen konnte, je weniger man der innerlichen Spiritualität des Menschen zutraute.⁴³ Das deutliche, aber auch vieldeutige Interesse mancher Theologen und Priester, die effektive Vollmacht des kirchlichen Amtes in ihrer Geltung gesteigert zu sehen, verband sich mit dem Sündenbewußtsein, den Ängsten und Sicherheitsbedürfnissen der Gläubigen. Damit gewann die äußere Buße – des Bußsakraments, der Bußwerke und der Ablässe – wieder eine zunehmende Bedeutung, während gleichzeitige Tendenzen zur Verinnerlichung der Buße ungebrochen vom 12. Jahrhundert bis zum Ende des Mittelalters weiterliefen und durch die Mystik des 14. Jahrhunderts verstärkt wurden.

6. Eine typische Frage der Theologen des ausgehenden Mittelalters war, wozu der erkennende, fühlende, wollende und handelnde Mensch als religiöses Subjekt in der Lage ist, wenn er die – ihm nach dem Sündenfall verbliebenen – natürlichen Seelenkräfte bis zum Äußersten anspannt.⁴⁴ Zu welcher Art von Liebe und Reue ist der Mensch ohne das Ziehen des Heiligen Geistes und ohne die in das Herz hineinströmende Gnadenkraft Gottes fähig? Die Fragestellung zeigt wohl, wie sehr man den natürlichen, irdischen Lebensraum des Menschen als seine eigene, selbständige Gestaltungssphäre wahrzunehmen lernt und den Blick auf sein weltliches Subjekt-Sein richtet. In der Beurteilung der religiösen Fähigkeiten des natürlichen, sündigen Menschen gehen die Meinungen der Theologen um 1500 aber völlig auseinander.

7. Blicken wir auf die Spannweite dieser Meinungen! Von der Auffassung der Ockhamisten war bereits die Rede. Sie trauen dem natürlichen Vermögen des Menschen in seiner moralischen Freiheit zu, Gott über alle Dinge zu lieben und so zu einer wahren Reue zu gelangen.⁴⁵ Also ein moralischer Optimismus, der eigentlich nicht mehr plausibel machen kann, wozu der Mensch noch einer inne-

43 Ihre extremste Gestalt hat die Maximalisierung der Sakraments- und Ablasswirkung im Kontrast zum minimalen Reuevermögen des Menschen bei dem Augustinereremiten Johannes von Paltz († 1511) erhalten, der genau zu der Zeit Mitglied des Erfurter Klosterkonvents war, als ihm Luther im Juli 1505 beitrat; vgl. Berndt HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tü 1982, 266-291.

44 Es ist die für die spätmittelalterliche Theologie so typische Frage nach dem »facere quod in se est« (was kann der Sünder vor Gott erreichen, wenn er tut, was in seinen Kräften steht?); vgl. z. B. Heiko A. OBERMAN: *Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam*: Robert Holcot, O. P. and the beginnings of Luther's theology. HThR 55 (1962), 317-342.

45 Vgl. oben Seite 28 mit Anm. 34.

ren Gnadenwirkung Gottes bedarf.⁴⁶ Die schärfste Gegenposition gegenüber diesem ockhamistischen Bußverständnis vertraten vor allem Theologen des Ordens der Augustinereremiten, also des Ordens, in dessen Erfurter Kloster der junge Luther im Jahre 1505 eintrat. Von den Schultheologen und geistlichen Lehrern seines Ordens konnte Luther erfahren, daß der sündige Mensch aus natürlichem Vermögen nur zu selbststüchtigen Herzensregungen fähig ist.⁴⁷ Er kann also nicht zu einem Gefühl der Gottesliebe und einer wahren Reue im liebenden Mitvollzug mit dem Leiden Christi gelangen, sondern nur zu einem Sündenschmerz aus dem egoistischen Motiv der Angst vor Bestrafung. Ihm ergeht es wie einem Verbrecher, der zum Galgen geführt wird und seine Untaten nicht aus Einsicht und innerem Abscheu bereut, sondern nur aus Angst vor dem Galgen. So ist jeder Sünder ohne die rechtfertigende, ihn zurechtrückende Gnade Gottes nur zu einer schäbigen »Galgenreue« (galgenrew) imstande. Erst die in seinem Gemüt ankommende barmherzige Liebe Gottes bringt ihn zurück in die Umlaufbahn um Gott. Erst ihre geistliche Gnadenkraft verwandelt ihn zu einem wahrhaft liebenden und reuigen Menschen, der in die Fußstapfen Christi tritt.

Es war unmittelbar vor der Reformation vor allem der Augustinereremit Johannes von Staupitz (um 1468-1524), der die völlige Gnadenhaftigkeit der Buße des Sünders von Anfang bis Ende hervorhob.⁴⁸ Staupitz war nicht nur der Ordensvorgesetzte und Lehrer Luthers, sondern auch sein Seelsorger und väterlicher Freund.⁴⁹ Später hat Luther wiederholt in Briefen an Staupitz und in erinnernden

46 Die Notwendigkeit des eingegossenen Gnadenhabitus begründet die ockhamistische Schule daher nicht vom sündhaften Defekt der menschlichen Natur, sondern von der freien Selbstbindung Gottes her: Gott hat in seiner absoluten Freiheit beschlossen, nur solche Akte der Gottes- und Nächstenliebe als verdienstvoll und genugtuend zu akzeptieren, die durch den übernatürlichen Habitus der eingegossenen Gnade und Liebe formiert sind. An der Liebesfähigkeit des Menschen ändert sich aber durch dieses Eingießen nichts qualitativ-ethisch Wesentliches. Vgl. Berndt HAMM: *Promissio, pactum, ordinatio: Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*. Tü 1977, 361-365.

47 Vgl. Adolar ZUMKELLER: *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters*. Würzburg 1984; vgl. DERS.: *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*. ZKTh 81 (1959), 265-305.

48 Vgl. Lothar Graf zu DOHNA; Richard WETZEL: *Die Reue Christi: zum theologischen Ort der Buße bei Johann von Staupitz*. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 94 (1983), 457-482.

49 Zur Orientierung (mit Literaturangaben) über Staupitz und das Thema »Staupitz – Luther« vgl. Wolfgang GÜNTHER: *Johann von Staupitz (ca. 1468-1524)*. In: *Katholische Theologen der Reformationszeit*/ hrsg. von Erwin Iserloh. Bd. 5. MS 1988, 11-31; Lothar Graf zu DOHNA:

Aussagen über ihn hervorgehoben, welche wegweisenden Einsichten er dem Älteren verdankte, der dann doch nicht seinen eigenen Bruch mit der Papstkirche mitvollzog.⁵⁰ Wir wollen uns die theologische Nähe der beiden und den Schritt Luthers über Staupitz hinaus etwas genauer anschauen, denn hier wird uns der entscheidende Übergang von der soteriologischen Zentralstellung der Gottesliebe im Mittelalter zur Zentralstellung des allein rechtfertigenden Glaubens in der Reformation vor Augen geführt. Dies ist ein Stück theologischer Mikrohistorie mit weltgeschichtlichen Konsequenzen.

Als Luther im Frühsommer 1518 die ausführlichen Erläuterungen zu seinen knappen 95 Ablassthesen publizierte, stellte er dem Druck ein Begleitschreiben an Staupitz voraus, in dem er beschreibt, wie der verehrte Pater ihm vor Jahren zu einem völlig neuen Bußverständnis verholfen habe.⁵¹ Durch seine Unterweisung sei ihm das bittere Wort »Buße« (poenitentia) zu einem süßen geworden. Früher habe er nämlich – offensichtlich unter ockhamistischem Einfluß⁵² – Buße als

Staupitz und Luther: Kontinuität und Umbruch in den Anfängen der Reformation. Pastoraltheologie 74 (1985), 452-465; Richard WETZEL: Staupitz und Luther. In: Martin Luther: Probleme seiner Zeit/ hrsg. von Volker Press und Dieter Stievermann. S 1986, 75-87; eine revidierte Fassung siehe DERS.: Staupitz und Luther: Annäherung an eine Vorläufer-Figur. BLPfKG 58 (1991), 369-395 = Ebernburg-Hefte 25 (1991), 41-67; Markus WRIEDT: Gnade und Erwählung: eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther. MZ 1991.

50 Vgl. z. B. Luthers letzten Brief an Staupitz vom 17. September 1523 (WA Br 3, 155, 6 - 156, 8 [659] = DOKUMENTE ZU LUTHERS ENTWICKLUNG/ hrsg. von Otto Scheel. 2. Aufl. Tü 1929, 30 [74]): Staupitz ist derjenige, »per quem primum cepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris« (vgl. 2 K 4, 6); Luther an Graf Albrecht von Mansfeld am 23. Februar 1542 (WA Br 9, 627, 21-25 [3716] = Dokumente zu Luthers Entwicklung, 167 [461]): »Jnn disen gedancken oder anfechtungen ... ich etwa [einst] auch drinnen gesteckt, Vndt wo mihr D. Staupitz, oder viel mehr Gott durch Doctor Staupitz, nicht heraus geholfen hette, so were ich darinn ersoffen vndt langst in der helle.«

51 Luther an Staupitz am 30. Mai 1518 (WA 1, 525-527 = Dokumente zu Luthers Entwicklung, 9-11 [18]); dazu Wetzels: Staupitz und Luther: Annäherung ..., 374-385.

52 Da Luther bekanntlich auf seinem theologischen Ausbildungsweg stark durch den Ockhamismus Gabriel Biels geprägt worden ist, bezieht sich der folgende Rückblick aus seiner »Enarratio Psalmorum LI »Misere mei Deus« et CXXX »De profundis clamavi« von 1538 offensichtlich auf den Kontritionismus der Biel-Schule (vgl. oben Anm. 34): »Hac doctrina [scil. de contritionibus et attritionibus] sane ita sum ego in scholis corruptus, ut vix magno labore, Dei gratia, me ad solum Auditum gaudii [Ps. 51, 10] potuerim convertere. Nam si expectandum eo usque est, donec sufficienter conteraris, nunquam pervenies ad auditum gaudii. Id quod in monasterio magno cum dolore saepissime expertus sum, sequebar enim hanc doctrinam de contritionibus« (im Gegensatz zur skotistischen doctrina de attritionibus); WA 40 II, 411, 36 - 412, 17 = Dokumente zu Luthers Entwicklung, 95, 11-16 (241).

etwas Erzwungenes und mühsam Abgerungenes verstanden, als Anstrengung und Leistung mit dem Ziel der wahren Liebesreue, der Beichte und der genugtuenden Werke. Staupitz aber habe ihm die Augen dafür geöffnet, was echte Buße wirklich ist: (1.) daß die Liebe zu Gott und seiner Gerechtigkeit nicht ihre Vollendung bildet, sondern ihren Ausgangspunkt, eine Liebe, die nichts Angestregtes hat, sondern sich der Begegnung mit dem Leiden des »süßesten Erlösers« verdankt; (2.) daß Buße im biblischen Sinne nicht vom Tun des Menschen her zu verstehen ist, sondern eine grundlegende Umkehr der Gesinnung und der Gefühle des Menschen meint, eine »transmutatio mentis et affectus«; (3.) daß diese existentielle Richtungsveränderung nicht Leistung des Menschen ist, sondern Gnade Gottes, genau gesagt: nicht ein Sich-Verändern, sondern ein Verändertwerden.

Vieles, was Luther hier als eine ihm durch Staupitz geschenkte freudige Entdeckung der wahren, biblischen Buße beschreibt, mag uns an bestimmte Züge der Umorientierung des Bußverständnisses im 12. Jahrhundert erinnern: wie damals der Akzent von der äußeren Tatebene der Genugtuung auf den inneren Bußaffekt der Reue verlagert wurde, wie diese Reue vom Impuls der Liebe Gottes und der erwidernenden Liebe des Menschen her verstanden und im Geschehen der Menschwerdung und Passion Christi verankert wurde. Der Wandel des 12. Jahrhunderts hing ebenso mit einer Augustinrenaissance zusammen, wie man die theologischen Einsichten eines Staupitz und Luther von der Augustinrenaissance ihres Zeitalters her verstehen muß.⁵³ Auch sie hatten sich in ihrer Zeit mit Formen einer »archaischen«, tat- und tariffixierten Frömmigkeit auseinanderzusetzen. Wie nach 1100, so war auch um 1500 der »wahre«, biblische Sinn von »poenitentia« wieder zu entdecken. Aber das hieß doch im Spätmittelalter etwas anderes als zu Abaelards und Bernhards Zeiten. Zieht man nämlich Staupitzens Predigten und Traktate aus den Jahren vor der Reformation zum Vergleich heran, dann ist der große Abstand zum Aufbruch des 12. Jahrhunderts unübersehbar.

Für die Theologen des Hochmittelalters war es überhaupt keine Frage, daß die durch Gottes Geist im Herzen des Sünders geweckte Liebe seinem Leben Kräfte der geistlichen Wandlung und Vervollkommnung zuführt und daß daher auch ein unmittelbarer innerer Kausalzusammenhang zwischen Liebesreue, Sündenvergebung und Rechtfertigung besteht. Staupitz dagegen hat als aufmerksamer Seelsorger die spirituelle Desillusionierung des ausgehenden Mittelalters besonders

⁵³ Vgl. Heiko A. OBERMAN: Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf. Tü 1977, 82-140 (Augustinrenaissance im späten Mittelalter); zur Augustinrenaissance des 12. Jahrhunderts vgl. oben Anm. 7.

intensiv in sich aufgenommen und in seinem radikalen Augustinismus gnaden-theologisch verarbeitet. Der völligen Erbärmlichkeit und geistlichen Armut des Menschen stellt er das überreiche Erbarmen Gottes in Jesus Christus gegenüber.⁵⁴ Zwar ist auch er der Meinung, daß die Seele des sündigen Menschen durch das Geschenk der verwandelnden Gnade zu einer wirklichen Liebesreue geführt wird. Ja, jedem Menschen, der in das Kraftfeld der Passion Christi gezogen wird, widerfährt die geistliche Wiedergeburt zu wahrer Gottesliebe und echtem Reueschmerz. Aber diese Menschenreue ist, wie Staupitz im gleichen Atemzug betont, stets so erbärmlich klein, daß sie aufgrund ihrer eigenen Gefühlsqualität überhaupt nicht an eine Sündenvergebung heranreichen kann.⁵⁵ Nur weil der unendlich wertvolle stellvertretende Reueschmerz Christi im Garten Gethsemane, das seelische Leiden seiner Passion (das den leiblichen Schmerz am Kreuz bei weitem überboten habe), alle Unzulänglichkeit unserer menschlichen Reue ausgleicht, gibt es den Kausalzusammenhang zwischen der Liebesreue des Sünders und der Sündenvergebung. Allein durch Christi Passion wird die menschliche Liebe zu Gott emporgehoben. Nur so kann sie eine rechtfertigende und rettende Liebe sein.⁵⁶ Völlig abwegig ist in den Augen von Staupitz die zeitgenössische Vorstellung, daß durch

54 Vgl. den Anfang 1517 gedruckten (aus den Nürnberger Adventspredigten von 1516 hervorgegangen) Traktat des Johann von STAUPITZ: *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis*/ hrsg. von Lothar Graf zu Dohna; Richard Wetzel. B; NY 1979, 150 (§ 64): »Ego admiror coniunctionem summae misericordiae cum summa miseria.«

55 Vgl. Johann von STAUPITZ: *Salzburger Predigten* 1520, Codex St. Peter b V 8, Pr. 6, 96^v-97^r; zit. nach zu Dohna; Wetzel: *Die Reue Christi*, 466: »O mein got, wie ain klaine reu ist es umb mich [bei mir], das ich ain missfallen umb mein sündt hab und traur darüber.«

56 Vgl. die Fortsetzung des Staupitz-Textes von Anm. 55: Christus antwortet diesem Sünder, der gewiß eine echte Reue aus Liebe zu Gott hat, aber um die lebenslange Armseligkeit und Unzulänglichkeit seines Reueschmerzes weiß, indem der Gottessohn auf seine eigene Reue im Garten Gethsemane verweist. Sie soll dem Sünder – als vollkommene, unendlich wertvolle, stellvertretende Reue – zugeeignet werden, wenn er nur seinen eigenen Schmerz auf diesen Schmerz Christi bezieht: »Nain, nain, fleuch nuer zu meinem herzenlaid und zeuchs in dich, so ist die sündt schon volkömen pereut«, zitiert nach zu Dohna; Wetzel: *AaO*, 466. Vgl. auch den theologisch noch ergiebigeren Text einer Predigt über die Reue, die Staupitz während der Fastenzeit 1517 in Nürnberg gehalten hat und die in einer Aufzeichnung des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler (1479-1534) überliefert ist, von Staupitz: *Sämtliche Werke* 1, 15-19, bes. 16 (daß der Mensch seine Reue in die Reue Christi »ergründen«, das heißt in ihr den Grund für die Vergebung der Sünden finden muß). Zum Verhältnis von Reue des Menschen und Reue Christi bei Staupitz – wie zum analogen Verhältnis von Verdienst des Menschen und Verdienst Christi – vgl. generell zu Dohna; Wetzel: *AaO*, passim, und Hamm: *Frömmigkeitstheologie ...*, 238-243.

die Kraft des Bußsakraments ein so egozentrischer Sündenschmerz wie die angstvolle Galgenreue in eine echte Liebesreue umgewandelt werden könne.⁵⁷ Eine Gesinnung, die den Namen »Buße« verdient, kann nur in der herzlichen Gottesliebe ihr zentrales Ausgangsmotiv haben; aber es ist die Kraft des stellvertretenden Leidens Christi, die diese wahre Liebesreue des Menschen erst – wie Staupitz sagt – zu einer »genugsamen« Reue macht, das heißt zu einer Reue, die dazu ausreicht, »genügend« ist, um die göttliche Vergebung für alle Sündenschuld und -strafe zu empfangen.⁵⁸ Bildlich gesprochen: Nur weil wir Menschen uns mit unserem kleinen Liebesaffekt auf die Schultern der großen Liebe und des großen Leidens Christi stellen können, kann unsere – an sich so ungenügende – Reue doch zu einer sündentilgenden Reue werden. Auf den Schultern des Riesen Christus kann die zwergenhafte Menschenreue den Himmel erreichen.⁵⁹

Genau hier liegt nun aber auch der entscheidende Punkt, an dem Luther über den typisch spätmittelalterlichen Horizont eines Johannes von Staupitz hinausgeht.

Typisch spätmittelalterlich ist die Frage nach der ausreichenden Buße: Welche Art und welches Quantum an Reue, Beichte, Satisfaktionsleistung bzw. Ablasserwerb ist notwendig und »genugsam« für die Tilgung von Sündenschuld und ewiger wie zeitlicher Sündenstrafe? Welcher Hilfen bedarf der Sünder, damit in ihm zumindest ein Funke jener wahren Gottesliebe, jenes Liebesschmerzes der wahren Reue aufglimmt, ohne die am Ende niemand zum Heil gelangt? Und

57 Von Staupitz: Nürnberger Predigt über die Reue (wie oben Anm. 56); ders.: Sämtliche Werke 1, 16: Die Galgenreue, deren Eigenart darin besteht, daß sie nur auf »des menschen nutz und schaden« bezogen ist, »ist gantz unnutz und on alle frucht«.

58 Ebd 1, 16: Durch die »schmerzen, rew und traurigkeit unsers seligmachers« wird die rechte Liebesreue des Menschen »allererst angezündet und lebendig gemacht und dan zu abtilgung unnser sonden mer dann genugsam«. Staupitz denkt hier, wie aus dem Kontext und seinen anderen Schriften hervorgeht, an eine zweifache Wirkung des Reueleidens Christi: Zum einen entflammt es als innere Gnadenwirkung die erwidernde Reue des Sünders; zum andern ergänzt es durch seinen unendlichen Wert von außen alle Unvollkommenheit dieser menschlichen Reue, so daß sie dann im Blick auf die Vergebung der Sündenschuld und -strafe »mehr als genugsam« ist. Die sündentilgende Valenz der Reue ist also eine von außen – um Christi willen – von Gott zuerkannte Wertigkeit. Vgl. Hamm: Frömmigkeitstheologie ..., 240-243, und auch die unten folgende Anm. 59.

59 Das »Genügende« der Reue ist somit die zugeeignete Reue Christi, von der Staupitz (Sämtliche Werke 1, 16) sagt: »Dieser schmerz und berewung Christi, wo wir unser rew darein ergrunden, ist zu abwaschung aller unser missthat genugsam und so vellig [voll ausreichend], wo es möglich were, das tausent welt weren, das sie durch diese engstliche plutschwaissung Christi [Luk. 22, 44] irer sonden entledigt wurden.« Der Vergleich mit den Schultern des Riesen ist nicht aus den Quellen genommen.

wodurch wird diese echte Reue eine rettende Reue? Als Luther Ende Mai 1518 seinen Brief an Staupitz über die wahre Buße schrieb, stellte sich für ihn überhaupt nicht mehr die Frage nach der ausreichenden, »genugsamen« Buße und Reue.⁶⁰ Auch er war einst von dieser Frage ausgegangen,⁶¹ aber die Radikalität seiner Sündenerfahrung und Begegnung mit der Souveränität des freien göttlichen Erbarmens hatten ihn zu der Erkenntnis geführt, daß es nie und nimmer die Qualität der inneren Gottesliebe und des Reueaffekts sein kann, die den Menschen der Sündenvergebung teilhaftig werden läßt und ihn vor der Verdammnis bewahrt. Buße – in welcher Form auch immer und auf welcherlei Schultern auch immer (also auch die Liebesreue, die sich auf die Reue Christi stützt) – kann im Blick auf Sündenvergebung und himmlisches Heil nie ausreichende und rettende Buße sein. Der Friede des angefochtenen Gewissens ist daher auch nicht auf sie zu gründen.⁶²

Freilich: Gerade weil Luther die lebenslange sündhafte Perversion des Menschen so ernst nimmt, kann er sich auch kein Christenleben ohne den Schmerz echter Buße vorstellen; und damit meint er, daß der Mensch an das Ende seiner eigenen religiösen Möglichkeiten, Sicherungen und Gewißheiten kommt, daß er sich demütig als Bettler mit leeren Händen vor Gott wahrnimmt⁶³ und daß ihm seine Sünden herzlich leid sind. Der Brief an Staupitz zeigt, wie wichtig Luther

60 Vgl. Luthers Polemik gegen die Fragerichtung des »satis contritum esse« – der »genugsamen« Reue – in seiner (geraume Zeit vor dem Brief an Staupitz geschriebenen) Erläuterung der 38. Ablassthese. Nicht auf den »fervor contritionis« komme es bei der Rechtfertigung des Sünders an, sondern auf die »fides absolutionis«. Wie auch immer es um deine Reue stehen mag (»quicquid sit de contritione tua«), wie »ungenügend« sie auch ist, es kommt allein auf den Glauben an das Vergebungswort Christi (durch den Priester) an; WA I, 594, 37 - 595, 5. 21-34 ≙ Cl I, 105, 5-16; 105, 37 - 106, 14.

61 Vgl. den bereits oben in Anm. 52 zitierten Rückblick Luthers aus dem Jahre 1538, der ansetzt bei der ihn einst quälenden Frage: »Utrum fuerit contritio sufficiens«; WA 40 II, 411, 10 f ≙ Dokumente zu Luthers Entwicklung, 94, 27 (241).

62 Vgl. die (wohl im Frühsommer 1518 entstandenen) Thesen Luthers »Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis conclusiones«, WA I, (629) 630-633, z. B. These 18 (631, 23 f): »Super contritionem edificantes remissionem super arenam, id est super opus hominis, fidem dei edificant« und Thesen 8 und 9 (631, 3-6): »8 Remissio culpe non innititur contritioni peccatoris, nec officio aut potestati sacerdotis, 9 Innititur potius fidei, que est in verbum Christi dicentis: Quodcunque solveris etc.« Vgl. dazu die Interpretation von Oswald BAYER: Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. GÖ 1971, 164-202, bes. 182-202.

63 Vgl. die berühmten Worte des einstigen Bettelmönchs Luther auf seinem letzten Zettel und dazu Heiko A. OBERMAN: Wir sein pettler. Hoc est verum: Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation. ZKG 78 (1967), 232-252.

eine solche Herzensbuße ist, so wie es ihm auch in seinen berühmten 95 Thesen um eine derartige wahre Buße und wahre Reue ging.⁶⁴ Aber das Entscheidende im Vergleich mit dem Mittelalter ist doch, daß dieser echte, aus der Liebe zu Gott kommende Bußschmerz in seinen Augen keine rechtfertigende und rettende, also gerade keine »genugsame« Buße ist.⁶⁵ Ist sie doch gerade das Eingeständnis des Menschen, absolut nichts zum Heil beitragen zu können, nicht einmal das minimale Fünkchen eines Liebes- und Reueaffekts. Das ist für Luther nicht nur subjektive demütige Frömmigkeitsattitüde eines seufzenden Ich, sondern objektiv-lehrhaft zu formulierende Realität: Der Mensch, so groß seine Gottesliebe und sein Sündenschmerz auch sein mag, kann wirklich mit seinen frommen Affekten ebenso wenig wie mit seinen moralischen Aktivitäten irgend etwas zu seiner Rettung beisteuern. »Hoc est verum!«⁶⁶

Luther hat das während der Jahre 1513 bis 1518 in einer allmählichen Ablösung von der mittelalterlichen Spiritualität der Gottesliebe und Liebesreue theologisch so auf den Punkt gebracht, daß er die mittelalterliche Zentralstellung der Liebe durch die Zentralstellung des Glaubens ersetzte.⁶⁷ Dabei treten bei ihm seit 1516 Glaube und Reue mehr und mehr auseinander.⁶⁸ Der Glaube bleibt zwar mit der

64 Vgl. aus der »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum« vom 31. Oktober 1517 z. B. These 4: »Manet itaque pena, donec manet odium sui [id est penitentia vera intus], scilicet usque ad introitum regni celorum« und These 40: »Contritionis veritas penas querit et amat, veniarum autem largitas relaxat et odisse facit, saltem occasione«, WA 1, 233, 16 f; 235, 16 f = Cl 1, 3, 26-28; 5, 37 f = StA 1, 176, 12 f; 180, 12 f. Bei der Deutung der 95 Thesen ist zu beachten, daß sie nicht von der Rechtfertigung (und daher auch nicht vom Glauben), sondern vom Ablass (und daher von Buße und Reue) handeln. Das heißt: Luther will in ihnen nicht tröstlich darlegen, wie der Sünder in die Gnade und Gerechtigkeit Christi kommt, sondern provokativ und scharf aufleuchten lassen, wie sich der Sünder – aufgrund der geschenkten Gnade und in der Nachfolge Christi – dem Ernst des Bußlebens mit seiner Destruktion menschlicher Möglichkeiten und Sicherheiten aussetzt und sich daher dem Fluchtweg einer trügerischen Gnaden- und Heilssicherheit verweigert.

65 Vgl. die Zitate aus »Pro veritate ... conclusiones« oben Anm. 62 und unten Anm. 69.

66 Vgl. oben Anm. 63. Schon in Luthers erster Psalmenvorlesung fallen die Aussageebenen der subjektiv-existentiellen Gebetshaltung vor Gott (der humilitas) und der lehrhaft verobjektivierten Wahrheit in ein und denselben modus loquendi zusammen; vgl. Berndt HAMM: Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens? In: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch: wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte/ hrsg. von Stephen E. Buckwalter; Bernd Moeller. GÜ 1998, 103-127.

67 So bereits in den »Dictata super Psalterium« 1513-1515; vgl. Hamm ebd.

68 Diese Entwicklung ist erstmals in der zweiten Hälfte von Luthers Römerbriefvorlesung zu

Reue verbunden – es gibt keinen Glauben an Christus ohne den Schmerz der Buße⁶⁹ –, aber der Glaube selbst verliert nun den Schmerzcharakter und gewinnt für Luther den Charakter des getrosten, freudigen Vertrauens, das sich an das Verheißungswort des Evangeliums klammert, an jene biblische Verheißung, die mir persönlich verspricht: Dir sind deine Sünden vergeben. Luther ersetzt also die mittelalterliche Verknüpfung von Liebesreue und Sündenvergebung durch die Verbindung des Glaubens mit dem Vergebungswort. Was heißt das aber? Ist nicht Glaube im Sinne Luthers eine Art von radikaler Gottesliebe, wenn auch nicht mehr schmerzliche Liebesreue, so aber doch freudige, getroste Liebe zu Gott? Glaube ist doch, wie er immer wieder sagt, ein herzliches Vertrauen auf Gottes rettende Güte, auf sein bedingungsloses Erbarmen um Jesu Christi willen. Kann dann dieser Glaube anders verstanden werden als ein Durchwärmwerden des Gemüts durch die Kraft des Heiligen Geistes und so als eine vertrauensvolle Liebe, die gerade darin ganz und gar Liebe ist, daß sie alles von Gott erwartet und alles von ihm empfängt?⁷⁰

beobachten, vgl. Matthias KROEGER: Rechtfertigung und Gesetz: Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther. GÖ 1968, 152-163. Zum Abschluß ist diese Entwicklung in den »Pro veritate ... conclusiones« (vgl. oben Anm. 62) gekommen. Dies wahrzunehmen, muß keineswegs bedeuten, daß man – mit Oswald Bayer – erst in dieser Thesenreihe den ersten reformatorischen Text Luthers sieht.

69 Vgl. »Pro veritate ... conclusiones«, These 40: »Finge casum (per impossibile) sit absolvendus non contritus, credens tamen sese absolvi, hic est vere absolutus« (WA 1, 632, 28 f). Luther kann sich also keinen Rechtfertigungsglauben ohne gleichzeitige, mit dem Glauben unlösbar verbundene echte Liebesreue vorstellen (»impossibile!«); doch will er mit der These sagen, daß nicht die Reue, sondern der Glaube die rechtfertigende Vergebung der Sünden empfängt. Kein Glaube ohne Reue, aber keine contritio iustificans!

70 Zum Bild des »Durchwärmwerdens« vgl. Luthers Predigt vom 9. Juni 1532 über die Liebe Gottes zum Menschen: »Denn es nicht möglich ist, wer solch fewr seiner liebe fület, das er nicht auch solt ein wenig davon erwermet und entzündet werden«, WA 36, 429, 28-30 (allerdings ohne Erwähnung des Glaubensbegriffs). Vgl. gelegentliche Formulierungen Luthers, die das Wesen des Glaubens und seine »Lust« als Gottesliebe charakterisieren, z. B. im Traktat »Von der Freiheit eines Christenmenschen«, § 21: »die seel durch den glauben reyn ist / vnd gott liebet«, § 27: »also fleusset auß dem glauben die lieb vnd lust zu gott«, § 20: »vnd stett alle seyn [des Glaubens] lußt darynn / das er widderumb mocht gott auch vmbsonst dienen ynn freyer lieb« (da Glaube selbst dankbare Gottesliebe ist, besteht seine Lust darin, Gott – und dem Nächsten – in Liebe zu dienen); StA 2, 287, 24 f; 299, 14 f; 287, 9 f ≙ WA 7, 30, 36 f; 36, 3; 30, 21 f. Zum Charakter des Glaubens als Liebe zu Gott vgl. auch Luthers Predigt-postille WA 10 I 1, 73, 8 f; 102, 11; 260, 15 f; 10 I 2, 187, 25. Vgl. auch unten Anm. 73 (Elert) und Peter MANNS: Fides absoluta – Fides incarnata: zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galater-Kommentar. In: Reformata Reformanda = Festgabe für Hubert Jedin/ hrsg.

Obwohl es sich in der Tat so verhält, zeigt Luther größte Zurückhaltung, ja eine Art von Scheu davor, Glaube als Gottesliebe zu beschreiben.⁷¹ Er spricht in überschwenglicher Weise von der sich schenkenden, rettenden Liebe Gottes⁷² und von der höchsten Liebe des Bräutigams Christus zu seiner Braut, dem glaubenden Menschen,⁷³ so wie er auch das lebendig-aktive Wesen des Glaubens als Nächstenliebe charakterisiert.⁷⁴ Die Liebe fließt von Gott zum Glaubenden und vom Glaubenden zu seinem Nächsten.⁷⁵ Aber für die vertrauensvolle Rückbeziehung des Menschen zu Gott verwendet Luther eben bezeichnenderweise als Grundterminus nicht mehr den traditionellsten Spitzenbegriff der Liebe, sondern ausgerechnet den Glaubensbegriff, der in der scholastischen Theologie die affektschwächste und frömmigkeitsfernste Dimension des Christseins bezeich-

von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. Bd. 1. MS 1965, 288-312. Herrn Kollegen Reinhard SCHWARZ danke ich die Einsichtnahme in sein Typoskript »Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation: ein Beitrag zum Verständnis von Luthers Schrift ›Von der Freiheit eines Christenmenschen‹« (erscheint in dem oben Anm. 66 erwähnten Sammelbd., 128-148); knapp und treffend bemerkt Schwarz zu Luther: »Versehen mit einer starken affektiven Komponente, enthält der Glaube in sich selbst die Affektion der Gottesliebe.«

- 71 Vgl. z. B. Luthers Auslegung des Ersten Gebots im Großen Katechismus; BSLK, 560-572. Der Glaube, der das Erste Gebot erfüllt, wird hier von Luther als Vertrauen und herzliche Zuversicht beschrieben, nicht aber Liebe genannt – im Unterschied zur berühmten Auslegung des Ersten Gebots im Kleinen Katechismus: »Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen« (ebd, 507, 42 f), wo aber Luther nicht den Glauben erwähnt. Vgl. Christoph BURGER: Gottesliebe, Erstes Gebot und menschliche Autonomie bei spätmittelalterlichen Theologen und bei Martin Luther. ZThK 89 (1992), 280-301, bes. 297 f. Zur Scheu Luthers vor der Verwendung des Liebesbegriffs im Sinne der Gottesliebe des Glaubenden vgl. die Überlegungen von Otto Hermann PESCH: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. MZ 1967, 548 f. 746 f.
- 72 Das göttliche Wesen als »feur offen und brunst solcher liebe, die himel und erden füllet«, WA 36, 424, 18 f (Predigt vom 9. Juni 1532); vgl. auch 429, 1-5. 13-24.
- 73 Vgl. Werner ELERT: Morphologie des Luthertums. Bd. 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. M 1931, 147-154. Elert zeigt, wie nach Luthers Verständnis in diesem »Liebesverhältnis« das »Moment der Wechselseitigkeit« enthalten ist, das heißt, »daß Gottes Liebe unsre Liebe zu ihm erzeugt« (mit Verweis auf WA 10 III, 157, 9 ff); für Luther sei Glaube also »das Verhältnis einer Wechselliebe zwischen dem Du und Ich im allerpersönlichsten Sinne« (ebd, 151).
- 74 Vgl. Rudolf MAU: Liebe als gelebte Freiheit der Christen: Luthers Auslegung von G 5, 13-24 im Kommentar von 1519. LuJ 59 (1992), 11-37.
- 75 Vgl. Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, § 29; StA 2, 305, 1-11 ≙ WA 7, 37, 32-38, 5.

nete.⁷⁶ Indem Luther gerade diesen Begriff zum Zentralbegriff der Rechtfertigung des Gottlosen macht, will er sagen, daß der Mensch nicht durch seine geistlichen Affekte, nicht durch fromme Gefühle wie Gottesliebe und Liebesreue, gerechtfertigt und gerettet wird, sondern allein durch sein passives Empfangen von außen her. Glaube ist für ihn die Weise des reinen Empfangens, das Beschenktwerden mit der Gerechtigkeit Jesu Christi;⁷⁷ sie wird dem Glaubenden zuteil, indem er dem Evangelium vertraut, das heißt, sich selbst nichts, aber alles dem rettenden Handeln Gottes zutraut.

In Luthers Augen war hingegen der Begriff der Gottesliebe höchst problembehaftet. Von der theologischen Tradition her verband sich damit leicht die Vorstellung von einer geistlichen Qualität, die das affektive und aktiv-operative Vermögen des Menschen steigert. Gerade aber eine solche Auffassung von religiöser Qualität und Aktivität wollte Luther unbedingt aus der Gottes- und Heilsbeziehung des Sünders heraushalten. Dies entsprach auch seiner eigenen Ausgangs- und Grunderfahrung, daß er als sündiger Mensch zu Affekten reiner Gottesliebe unfähig ist⁷⁸ und verloren wäre, sollte er auf seine Liebesfähigkeit irgendwie den Zugang zum Heil gründen – und sei es auch eine Liebesfähigkeit, die ihm erst durch Gottes Gnade und Geist geschenkt wird. Der Glaubensbegriff soll daher jede Assoziation von Qualität, Tugend, Gutsein und Guthandeln verbannen und »nur« eine *Beziehung* des Sich-Beschenken-Lassens bezeichnen. Glauben heißt dann: von allen Heilsbedingungen des Fühlens und Handelns befreit sein. Gewiß, der Glaube ist eine Art des liebenden Fühlens, ja die radikalste Form des Liebens, weil er sich allein auf Gott verläßt; aber rechtfertigend und rettend ist er nicht durch sein Gefühl, nicht durch seine affektive Glut und Wärme, sondern allein durch sein Empfangen. Der Glaube ist Liebe zu Gott, aber immer eine durch die Grundsünde der Lieblosigkeit gebrochene Liebe, radikale Liebe in der Anfechtung durch die radikale Sünde. So rechtfertigt und rettet der Glaube nicht durch sein Lieben, sondern durch sein Empfangen; nicht der liebende, sondern der sündige Mensch wird freigesprochen. Genau das will Luther sagen, wenn er die rettende

76 Frömmigkeit (pietas, devotio) hier im Sinne von Lebensvollzug und Lebensgestaltung der Gottesbeziehung. Zum mittelalterlichen Glaubensbegriff vgl. Hamm: Warum wurde für Luther der Glaube ...?

77 »Ingressus in Christum est fides, quae nos colligit in divitias iustitiae dei«; WA 5, 408, 4 f.

78 Die Erfahrung des »semper peccator« (Dictata super Psalterium) und des »simul iustus et peccator« (Römerbriefvorlesung) wirft Luther zurück auf jene Haltung des Glaubens, in der er sich selbst als heillos verdorbenen, liebesunfähigen Sünder wahrnehmen und zugleich im Lichte der Gerechtigkeit Christi sehen kann.

Beziehung zwischen Mensch und Gott nicht Liebe, sondern Glauben nennt.⁷⁹ Diese Ablösung des rechtfertigenden Charakters des Glaubens von der Liebe und Liebesreue hängt unmittelbar damit zusammen, daß Luther seit 1516 mit zunehmender Klarheit den Glauben von der schmerzvollen Reue und seufzenden Demut unterscheidet und ihn als empfangenden, rechtfertigenden und rettenden Glauben allein in Beziehung zum freisprechenden Wort Gottes setzt.

Das Hauptergebnis meines Beitrags sei kurz zusammengefaßt: Für die Theologie des 12. Jahrhunderts war es eine bahnbrechende Entdeckung, die Fixierung auf das äußerlich registrierbare religiöse Tun in der Hinwendung zum inneren Gefühl der Gottesliebe zu überwinden. Luther hingegen wandte sich knapp 400 Jahre später nicht nur gegen eine Religiosität der guten Werke. Für ihn war es befreiend, sowohl die Fixierung auf das fromme Tun als auch die Fixierung auf die Innerlichkeit wahrer Gottesliebe im Hören auf das freisprechende Wort des Evangeliums und damit durch das Empfangen der heilvollen Gerechtigkeit außerhalb von uns – extra nos – zu überwinden.⁸⁰ Das war seine Entdeckung des Glaubens. Luther nahm damit eine Position jenseits der spätmittelalterlichen Tendenzen zur Veräußerlichung und Verinnerlichung der Buße ein.

79 Für Zwingli ist im Unterschied zu Luther die Unbefangenheit charakteristisch, mit der er – innerhalb der Existenzbewegung des Vertrauens zu Gott – Glaube und Liebe identifiziert; vgl. Berndt HAMM: Zwinglis Reformation der Freiheit. NK 1988, 76-78.

80 Vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik. Tü 1972; Wilfried JOEST: Ontologie der Person bei Luther. GÖ 1967.