

Spätmittelalterliche Wege der Immediatisierung und ihre Bedeutung für die reformatorische Entwicklung Martin Luthers

Dass alles, was aus der Taufe gekrochen ist, Priester, Bischof oder Papst sei¹: Diese plastische Aussage aus Luthers Adelschrift ermöglichte, dass aus einer theologischen Botschaft politische Umgestaltung wurde². Wo Gott jedem Christen und jeder Christin unmittelbar nahe war, konnte, so der gedankliche Zusammenhang, die Aufgabe der Reform auch den weltlichen Würdenträgern zukommen und musste dem Klerus nicht überlassen werden, ja, als Stand hatte der Klerus seine Zeit gehabt – es galt nun kein Unterschied mehr als „des ampts halben“³.

Metaphorisch war der Gedanke, dass es ein Priestertum gebe, das nicht durch sakramentale Weihe gestiftet wird, sondern auch die erfasst, die kirchenrechtlich als Laien einzuordnen sind, schon im späten Mittelalter präsent. In der Adelschrift wurde aus der Sozialmetaphorik ein sozialer Appell mit großer Veränderungsdynamik – aufgegriffen von städtischen Räten⁴ und regierenden Fürsten⁵, legiti-

¹ WA 6, S. 408, 11f.

² Vgl. VOLKER LEPPIN: Wie reformatorisch war die Reformation?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 99 (2002), S. 162–176, hier S. 175f.; DERS.: Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte in der Reformation, in: Mitteilungen des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 58 (2007), S. 103–107; DERS.: Das Zeitalter der Reformation. Eine Welt im Übergang, Darmstadt 2009, S. 67f. Diesen Gedanken hat jetzt auch THOMAS KAUFMANN: Geschichte der Reformation, 2. Aufl., Frankfurt/M. 2010, S. 300f., aufgegriffen.

³ WA 6, S. 407, 14f.

⁴ Vgl. zur städtischen Reformation: BERND MOELLER: Reichsstadt und Reformation, 3. Aufl., Tübingen 2011; BERNDT HAMM: Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996.

⁵ Zur fürstlichen Reformation: ENNO BÜNZ/STEFAN RHEIN/GÜNTHER WARTENBERG (Hg.): Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation, Leipzig 2005; VOLKER LEPPIN/GEORG SCHMIDT/SABINE WEFERS (Hg.): Johann Friedrich I. – der lutherische Kurfürst, Gütersloh 2006 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 204); MANFRED RUDERSDORF: Die Generation der lutherischen Landesväter im Reich. Bausteine zu einer Typologie der deutschen Reformationsfürsten, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7. Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, Münster 1997 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 57), S. 137–170; GURY SCHNEIDER-LUDORFF: Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim, Leipzig 2006 (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20); MANFRED SCHULZE: Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991 (= Spätmittelalter und Reformation 2); GOTTFRIED SEEBASS: Die deutschen Fürsten und die Reformation. Kontext und Hintergrund des kirchlichen Wirkens Johann Friedrichs von Sachsen, in: Leppin u. a. (Hg.): Johann Friedrich I., Gütersloh 2006, S. 9–2; CHRISTOPH VOLKMAR: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525, Tübingen 2008 (= Spätmittelalter, Hu-

mierte er die Transformation der spätmittelalterlich erstarkten Beteiligung von Laien an kirchenleitenden Funktionen zu reformatorischem Neuaufbau.

In diesem Vorgang verdichtet sich die Vielschichtigkeit des Vorgangs der „Immediatisierung“, deren Spuren bereits im hohen Mittelalter zu beobachten sind, deren Dynamik sich aber im späten Mittelalter erheblich erhöhte und schließlich mit der Reformation in die Neuformierung der kirchlichen Landschaft mündete. Hintergrund dieses Prozesses ist die im frühen Mittelalter vollzogene Konstitution einer klaren Ständegesellschaft, der eine kirchenpolitische Hierarchisierung und ein durch Stellvertretungsmodelle – man könnte entsprechend von einem Vikariatsprinzip sprechen –, zunehmend aber auch durch Abstufung religiöser Partizipation subjektiv ausgeformter Gradualismus⁶ entsprachen.

1. Voraussetzungen der Immediatisierung im Mittelalter

In sozialhistorischer Hinsicht konstituierte sich im Zuge von Völkerwanderung und Ethnogenese⁷ im frühen Mittelalter eine Gesellschaft, in der Macht und Machtpartizipation jeweils nur vermittelt vorkamen: Die einseitigen und interdependenten Abhängigkeitsverhältnisse, die durch das Koordinatennetz von Freiheit bzw. Unfreiheit einerseits, Landbesitz und Landlosigkeit andererseits bestimmt waren, konstituierten eine Gesellschaft, in der die zentrale Königsmacht bei den Untertanen in der Regel nicht spürbar präsent, sondern nur durch mediate Instanzen gegenwärtig war. Wie wichtig dabei nicht zuletzt die äußere, räumliche Nähe für die Verwirklichung von Herrschaft war, zeigt das System der Pfalzen, die es ermöglichten, dass königliche Macht vor Ort sichtbar wurde. Wie dies genutzt werden konnte, zeigen die Königsumritte, durch die insbesondere die salischen Herrscher ihren Machtantritt begingen und den Untertanen merklich machen wollten⁸.

Gegenentwicklungen hierzu finden sich zunächst in den Städten, die im frühen Mittelalter jedenfalls im nordalpinen Bereich keine nennenswerte Bedeutung hatten, aber mit der vermehrten Stadtentwicklung im 10. und 11. Jahrhundert eine solche gewannen. Hier entwickelten sich Politikformen von unmittelbarer Partizipation, in denen das Grundmodell der Interaktion nicht das hierarchische der Herr-

manismus, Reformation 41); GÜNTHER WARTENBERG: Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546, Gütersloh 1988 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 55); EIKE WOLGAST: Formen landesfürstlicher Reformation in Deutschland, in: Leif Grane/Kai Horby (Hg.): Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund, Göttingen 1990 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte), S. 57–90.

⁶ BERNDT HAMM: Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte, in: ders./Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, S. 57–127, hier besonders S. 69–71.

⁷ Zu diesem Konzept vgl. REINHARD WENSKUS: Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes, Köln u. a. 1961.

⁸ Vgl. hierzu STEFAN WEINFURTER: Herrschaft und Reich der Salier. Grundlinien einer Umbruchzeit, 3. Aufl., Sigmaringen 1992, S. 30f.

schaft war, sondern die Ausrichtung auf prinzipielle Gleichrangigkeit unter Freien. Wichtiger für eine Immediatisierung der Herrschaftsstrukturen wurde aber die Entstehung des Beamtentums. Erste Ansätze zur Konstitution von Trägern der Königsmacht auf unterer Ebene im Grafenamt waren letztlich gescheitert, insofern das Grafenamt zu einer herrschaftlichen Verselbständigung tendiert hatte, die im Zuge gewohnheitsrechtlicher Entwicklungen auch die Grafen zu eigenständigen Trägern der Macht auf der unteren Stufe des hierarchisiert-vermittelnden Systems machten und ihre zunächst intendierte volle Abhängigkeit vom König relativierten. Als vorbildlich für die Entwicklung eines Beamtenstaats gilt hingegen das Sizilien Friedrichs II. Hier entwickelte sich eine relativ straff geleitete Organisationsform, in der Träger der Macht diese ausschließlich der Einsetzung durch den König verdankten. Sie waren als Amtsträger nicht mehr als die Repräsentanten dieser königlichen Macht vor Ort. Im Zuge des späten Mittelalters wurden entsprechende Amtsstrukturen zunehmend in den Territorien Europas eingeführt und können als geradezu klassischer Ausdruck dessen gesehen werden, was Peter Moraw als spätmittelalterlichen Prozess der Verdichtung von Herrschaft beschrieben hat⁹. Dies benennt treffend den herrschaftspolitischen Vorgang. Blickt man in semiotischer Perspektive stärker auf die Veränderungen des mentalen Zeichengefüges, die sich hiermit verband, ist von einem fundamentalen Vorgang der Immediatisierung zu sprechen, der dafür sorgte, dass der jeweilige Territorialherrscher mit höherer Unmittelbarkeit auf seine Untertanen einwirken konnte und diese umgekehrt seine Präsenz in höherem Maße erfuhren. Dass dies auch eine Einschränkung zahlreicher tradierter Rechte mit sich brachte, ist etwa in der Bauernkriegsforschung umfassend diskutiert worden¹⁰. Tatsächlich lässt sich nicht nur diese Auseinandersetzung im Sinne eines Protests gegen die Folgen einer Immediatisierung und damit verbundenen Intensivierung von Machtausübung lesen, sondern auch andere reformatorische Entwicklungen werden in ein neues Licht gesetzt, wenn man sie unter der Perspektive der Immediatisierung von Macht beziehungsweise des noch mangelnden Ausbaus solcher Immediatisierung betrachtet. Besonders signifikant ist hierfür wohl der Fall Thomas Müntzer, der sich auch deswegen in der bekannten Weise entfalten konnte, weil sein Wirkungsort Allstedt von den Prozessen der Verdichtung noch unzureichend erfasst war und insofern auch jene Immediatisierung fehlte, die unmittelbar vor Ort die Präsenz weltlicher Macht hätte spüren lassen – obwohl das Schloss durchaus symbolischer Ausdruck einer solchen Präsenz vor Ort war. Auch administrativ war für eine Immediatisierung gesorgt, insofern die Administration und Durchsetzung territorialer Macht in den Händen eines lokalen Funktionsträgers, des Schössers Hans Zeyß, lag, der aufgrund der isolierten Lage der Enklave vielfach eigenständig agierte. Daher wird in der Forschung gelegentlich sogar von Allstedt als einem „eigenstaatlichen Gebilde“ gesprochen¹¹.

⁹ PETER MORAW: Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490, Frankfurt am Main/Berlin 1989.

¹⁰ Vgl. grundlegend PETER BLICKLE: Die Revolution von 1525, München 1993.

¹¹ ERICH HARTUNG: Die äußere Geschichte des Amtes Allstedt 1496–1575, Jena 1931, S. 24.

Diese Quasi-Eigenstaatlichkeit liegt freilich weniger an der Begründung eigener Macht als an einem Kompetenzwirrwarr, der sich gerade aus dem spätmittelalterlichen Bemühen um Immediatisierung der Machtausübung ergeben hatte. Dieses Bemühen hatte im Kurfürstentum Sachsen zu der verfassungsrechtlichen Konstruktion der Mutschierung von 1513 geführt¹². In ihr hatte Kurfürst Friedrich der Weise aufgrund seiner Überlastung und zunehmend angegriffenen Gesundheit eine Vereinbarung mit seinem Bruder Johann über eine konditionierte Herrschaftsteilung getroffen. Sie sah, grob gesprochen vor, dass die Oberhoheit des Landes, insbesondere seine Vertretung nach außen und die Kurwürde, in den Händen Friedrichs bleiben sollten, intern aber eine ganze Anzahl von Ämtern unter einer sehr eigenständigen Verwaltung Johanns stehen sollten. Diese Mutschierung war, wie Ernst Müller festgestellt hat, „dazu angetan [...] Regierungstätigkeit schwerfällig zu gestalten, wenn nicht sogar zu schwächen“¹³. Diese Folge war sicher nicht intendiert, im Gegenteil erhoffte man sich von der Mutschierung wohl sogar eine größere Verwaltungsnähe der einzelnen Herrscher. Doch gerade Allstedt zeigt, welche Unklarheiten hieraus entstanden waren: Nach den Vereinbarungen der Jahre 1513/4 gehörte es eigentlich zu dem Friedrich dem Weisen unterstehenden Landesteil¹⁴, faktisch aber hat der Kurfürst viele Verwaltungsvollzüge, unter anderem die Müntzersache zu großen Teilen an den Weimarischen Hof abgegeben. Wenn irgendwo der Mangel an Herrschaftsverdichtung spürbar war, dann in diesem eigentümlichen Mischgebilde Allstedt – und so versagte gerade hierdurch auch die intendierte Immediatisierung der Herrschaft. Dies zeigt sich auf geradezu kuriose Weise daran, dass Friedrich der Weise, dem das Präsentationsrecht für St. Johannis in Allstedt zustand, im September 1523, ein halbes Jahr nach Müntzers Anstellung, erstaunt beim Schösser nachfragte, wer diese Einweisung ins Amt eigentlich vollzogen habe¹⁵. Er war schlicht nicht gefragt worden, die unmittelbare Lenkung der Geschicke durch den Landesherrn war gerade nicht erfolgt. Auch sonst zeigen die weiteren Entwicklungen in Allstedt, dass die Repräsentanz des Herrschers durch seinen Schösser nur begrenzt gegeben war, die Verunmittelbarkeit der Machtausübung durch einen Amtsträger also gleichwohl noch erkennbar unter der Vermittlung durch eben diesen und seine Interessen litt. So reagierte der Schösser in dem Moment, in dem die begeisterte Aufnahme von Müntzers endzeitlicher Predigt in Gewalt umschlug, gewiss nicht im Sinne des Kurfürsten. Am 24. März 1524 ging in Mallerbach die Marienkapelle des Klosters Neuendorf in Flammen auf, das schon lange ein Gegenstand der Kritik Müntzers

¹² Zu diesem Vorgang vgl. grundlegend ERNST MÜLLER: Die Mutschierung von 1513 im ernestinischen Sachsen, in: *Jahrbuch für Regionalgeschichte* 14 (1987), S. 173–183.

¹³ MÜLLER: Mutschierung (wie Anm. 12), S. 174.

¹⁴ Zur Zugehörigkeit Allstedts zum Territorium Friedrichs vgl. MÜLLER: Mutschierung (wie Anm. 12), S. 179. Grundlage für diese Zuweisung sind die Abrechnungen der Ämter, die Friedrich unterstanden, aus den Jahren 1513/4 im Haupt- und Staatsarchiv Weimar Ernestinisches Gesamtarchiv Reg. Bb 138, wo auch Allstedt verzeichnet ist (f. 236–241).

¹⁵ Quellen zu Thomas Müntzer, bearb. von Wieland Held/Siegfried Hoyer, Leipzig 2004 (= *Thomas-Müntzer-Ausgabe* 3), S. 128 (Nr. 80).

gewesen war¹⁶ – und es entstand bald der Eindruck, dass der Schösser zum Aufgreifen der Täter nicht den Ehrgeiz entwickelt hat, den man sich gewünscht hätte¹⁷. Anders ausgedrückt: Die sich im Zuge der Verdichtung steigernde Stärkung unmittelbarer territorialer Machtdurchsetzung hat an dieser Stelle noch nicht zureichend gegriffen. Es muss aber bei diesem einen Beispiel für die machtpolitischen Aspekte der Frage der Immediatisierung bleiben – die folgenden Ausführungen konzentrieren sich stärker auf die religiöse Immediatisierung im Zusammenhang von Theologie und Frömmigkeit.

Freilich zeigt sich an dem politischen Aspekt der hohe Grad an Verflechtung zwischen der religiösen Immediatisierung im engeren Sinne und sozialen und politischen Faktoren. Hierzu gehört nicht zuletzt auch die zunehmende Immediatisierung im Bereich der Kirchenstruktur. Was sich in der evangelischen Perspektive sehr leicht als ein problematischer Zug papaler Machtansprüche und –steigerung ausmacht, ist durchaus auch Ausdruck einer zunehmenden Modernisierung papaler Führungsstrukturen im Interesse der überregionalen Bedeutung des Bischofsamtes von Rom. Hochproblematische Texte wie der „*Dictatus papae*“ Gregors VII. oder *Unam Sanctam* von Bonifaz VIII. erscheinen in diesem Lichte als Entfaltungen eines theoretischen Konzeptes universeller allgemeiner Leitung der Kirche. Wenn Gregor VII. etwa darüber reflektiert – um mehr als eine letztlich nicht verwirklichte Notizensammlung handelt es sich beim *Dictatus papae* ja nicht¹⁸ –, dass seine Legaten in jeder Synode den Vorsitz auch gegenüber solchen Kirchenprälatten hätten, die als Bischöfe unter Umständen über einen höheren Weihegrad verfügten¹⁹, so setzt dies genau das Prinzip verbeamteter Machtausübung um, in dem sich Leitungsfunktionen nicht aus einer bestimmten Ebene innerhalb einer in sich gestuften Hierarchie begründen, sondern unmittelbar aus der obersten Leitungsfunktion, in diesem Falle der des Papstes. Kaum anders ist es zu verstehen, wenn bereits bei Aegidius Romanus der Gedanke der *potestas* bzw. *iurisdictio directa* des Papstes erscheint²⁰ – in diesem Zusammenhang spricht Aegidius auch, passend zum Thema der vorliegenden Darlegungen von einer *iurisdictio immediata*²¹! Diese Begriffe sind zwar nicht explizit in *Unam Sanctam* aufgegriffen worden, aber der gedankliche Zusammenhang zwischen den Theorien des Aegi-

¹⁶ EIKE WOLGAST: Thomas Müntzer. Ein Verstörer der Ungläubigen, Berlin 1988, S. 31 f.; HANS-JÜRGEN GOERTZ: Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär, München 1989, S. 101.

¹⁷ Quellen zu MÜNTZER (wie Anm. 15), S. 161–164 (Nr. 104 f.).

¹⁸ Vgl. hierzu UTA-RENAE BLUMENTHAL: Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform, Darmstadt 2001, S. 9–11, einschließlich der in den Fußnoten angesprochenen Diskussion.

¹⁹ Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae 2,1: Das Register Gregors VII., hg. von Erich Caspar, Buch I–IV, Berlin 1920, S. 203,1–2: „Quod legatus eius omnibus episcopis praesit in concilio etiam inferioris gradus.“

²⁰ AEGIDIUS ROMANUS: De ecclesiastica potestate III,7 (Ausgabe von Richard Scholz, Weimar 1929 [Aalen 1961], S. 181); vgl. MICHAEL J. WILKS: Sovereignty in the Later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the publicists, Cambridge 1963 [Cambridge 2008] (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. New Series 9), S. 313; WILHELM KÖLMEL: Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8.–14. Jahrhundert), Berlin 1970, S. 336–340.

²¹ AEGIDIUS ROMANUS: De ecclesiastica potestate III,7 (Scholz [wie Anm. 20], S. 180).

dius Romanus und Unam Sanctam ist doch so eng, dass man ihn in den weiteren Horizont der Bulle einbeziehen muss²². Vor allem aber ist dann der folgende Ausbau des avignonesischen Fiskalsystems, dessen historische Wahrnehmung in moralisierenden Betrachtungen verkürzt zu werden droht, auch Ausdruck eben dieser gestiegenen Unmittelbarkeit. Dass Johannes XXII. vor Beginn seines Pontifikates bzw. seiner Tätigkeit als Bischof von Avignon als Kanzler Karls II. in Neapel tätig war, zeigt die enge Verzahnung zwischen der politischen Verbeamtungstendenz und diesen neuen Lenkungsformen, in denen neben dem schlichten Interesse an Finanzierung auch die Tendenz dazu, diverse Stellenbesetzungsverfahren direkt an den päpstlichen Stuhl zu binden, leitend war. Vor diesem Hintergrund erscheinen die Gravamina nationis Germanicae des späten Mittelalters²³ auch als Kampf gegen die Zentralisierungstendenzen auf Seiten des Papstes, die in ihrer Umsetzung eine Immediatisierung der Macht, d. h. eine Überbrückung der Mittelinstanzen der Bischöfe, mit sich brachte. So erklärt, muss es nicht verwundern, dass die Beschwerden der deutschen Nation vor allem von den geistlichen Ständen vorgebracht wurden²⁴: Sie waren es ja, deren Funktion am stärksten durch diese Immediatisierung tangiert und in Frage gestellt war.

Blickt man auf diese Traditionslinie, so erscheinen auch die bekannten Zusammenhänge zwischen Luthers eingangs zitierter Adelsschrift und den Gravamina²⁵ in einem neuen Licht. In ihnen spiegelt sich dann wider, dass Luther hier auch das Erbe einer gegen die kirchenpolitische Immediatisierung gerichteten Traditionslinie transformiert. Freilich ist dies nicht, wie bei den geistlichen Ständen auf dem Reichstag als Ausdruck eines Bemühens um Stärkung der organisatorischen Mittelinstanzen zu verstehen. Diese greift er zwar in ihrer kritischen Wendung gegen den Papst und die römische Zentrale auf. Aber der Protest ist bei ihm von einer ganz anderen Linie bestimmt, die ihrerseits Unmittelbarkeit beansprucht, ja, für eine höhere Unmittelbarkeit votiert. Schon innermittelalterlich war es zur frappanten Konfrontation zwischen der papstorientierten Immediatisierungstendenz und einer sich unmittelbar auf Gott berufenden Linie gekommen, die gerade deswegen in Konflikt mit dem Papst geriet.

Gerade zu Beginn des avignonesischen Exils lässt sich dies signifikant an einer Konstellation am Papsthof beobachten²⁶: Johannes XXII., eben der Papst, dessen Name sich eng mit der Immediatisierung und Fiskalisierung der Herrschaft ver-

²² Zur Debatte im Kontext von „Unam Sanctam“ insgesamt vgl. JÜRGEN MIETHKE: *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000 (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 16).

²³ Vgl. hierzu EIKE WOLGAST: *Art. Gravamina nationis germanicae*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 14, Berlin/New York 1985, S. 131–134; BERND CHRISTIAN SCHNEIDER: *Art. Gravamina nationis Germanicae*, in: *Religion in für Geschichte und Gegenwart* 3, 4. Aufl., Tübingen 2000, Sp. 1253.

²⁴ WOLGAST: *Gravamina* (wie Anm. 23), S. 131.

²⁵ HEINZ SCHEIBLE: *Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521*, in: DERS.: *Melanchthon und die Reformation*, hg. von Rudolf May/Rolf Decot, Mainz 1996 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beiheft 41), S. 393–409.

²⁶ Vgl. hierzu VÖLKER LEPPIN: *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Darmstadt 2003, S. 156–172.

bindet, hatte es hier parallel mit zwei Gelehrtenprozessen zu tun, deren Protagonisten man auf den ersten Blick nicht unmittelbar einanderzuordnen würde: Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham. Beide waren aus unterschiedlichen Gründen angeklagt worden, und ebenso war es aus unterschiedlichen Gründen dazu gekommen, dass ihr Prozess den lokalen Instanzen entzogen und nach Avignon verlagert wurde. Gleichwohl ist allein schon die Tatsache dieser Zentralisierung von Häresieverfahren, wie sie für das beginnende 14. Jahrhundert durchaus typisch ist²⁷, Ausdruck des zunehmenden Bemühens der Päpste um unmittelbare Lenkung der Kirche in Fragen der rechten Lehre. Vor allem aber zeigt sich in einer genaueren Betrachtung der Prozesslage, dass für Johannes XXII. Eckhart und Ockham durchaus an einem Punkt nahe verwandt schienen: In einem groben Missverständnis der Ockhamschen *potentia*-Lehre ordnete er diese jenen Auffassungen von einer unmittelbaren Berührung durch Gott zu, wie er sie zeitgleich auch bei südfranzösischen Beginen verfolgte und verurteilte²⁸. Dies legt die sehr offenkundige Spur zur Verbindung mit Meister Eckhart. Tatsächlich konnte Johannes XXII. in all diesen Positionen solche religiösen Haltungen erkennen, die auf die eine oder andere Weise die Vermittlungsfunktion sakramentaler Art in der spätmittelalterlichen Kirche übersprangen – und hatte darin, bei aller theologischen Verkürzung, die sich im einzelnen monieren lässt, durchaus recht. Dies wird gleich noch im Einzelnen zu zeigen sein.

In jedem Falle ist damit angesprochen, dass es neben der politischen und der kirchenorganisatorischen Immediatisierungstendenz auch und gerade eine religiöse gab, die sich als Protest gegen die sakramentale Heilsvermittlung oder doch wenigstens als ihre Überbrückung durch andere Formen von Religiosität beschreiben lässt²⁹. Die sakramentale Heilsvermittlung hatte sich in dem angesprochenen Vikariatsprinzip des frühen Mittelalters etabliert. Dieses drückte sich zum einen in der Stellvertretung des Priesters für die Glaubenden beim Handeln am Altar aus³⁰, zum anderen aber auch in jenen Formen frühmittelalterlicher Transformation der Buße, die aufgrund des Einflusses der iroschottischen Mission aus einem einmaligen, auf die Reintegration des ausgeschlossenen Mitglieds in die Gemeinde ausgerichteten Akt ein vielfach wiederholbares Geschehen machten³¹. Die hiermit verbundene Objektivierung und Quantifizierung der Bußleistung

²⁷ Vgl. WILLIAM J. COURTENAY: Inquiry and Inquisition. Academic Freedom in Medieval Universities, in: Church History 58 (1989), S. 168–181.

²⁸ Vgl. hierzu VOLKER LEPPIN: Geglaupte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham, Göttingen 1995 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63), S. 127–135.

²⁹ Vgl. einen ersten Versuch hierzu in: VOLKER LEPPIN: Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsvermittlung im späten Mittelalter, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 112 (2001), S. 189–204.

³⁰ JOSEF ANDREAS JUNGMANN: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. 2. Opfermesse, Freiburg 1962 (= Bonn 2003), S. 103f.

³¹ ARNOLD ANGENENDT: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, 2. Aufl., Stuttgart u. a. 1995, S. 210–212; DERS.: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 4. Aufl., Darmstadt 2009, S. 630–632; HUBERTUS LUTTERBACH: Die Bußordines in den iro-fränkischen Paenitentiaien. Schlüssel zur Theologie und Verwendung der mittelalterlichen Bußbücher, in: Frühmittelalterliche Studien 30 (1996), S. 150–172.

brachte auch ein neues System der Stellvertretung mit sich: Kommution und Redemption ermöglichten es, dass ein Gläubiger, dem Bußleistungen auferlegt waren, diese durch einen anderen, bevorzugt einen Mönch, ableisten lassen konnte³². Das Verhältnis zu Gott war damit dreifach gebrochen: Nicht nur, wie schon in der alten Kirche, war der bischöfliche bzw. priesterliche Amtsinhaber eine Instanz, die im Auftrag Gottes Strafe aufzuerlegen hatte, sondern diese wurde auch versachlicht, zu einem Schuldbetrag, dessen Einlösung allein an dem objektiven Vorgang nicht aber an der subjektiven Leistung durch den Büßenden hing – und dies hatte drittens zur Folge, dass die Ableistung dann in der Tat durch einen anderen erfolgte als den, der Schuld und Strafe auf sich geladen hatte. Der schroffste und bekannteste Ausdruck dieser Vikarisierung des Gottesverhältnisses ist das Ablasssystem, in dem die Vermittlung der Strafableistung gar über den Schatz der Kirche erfolgen sollte³³ und nach der Bulle *Salvator noster* vom 3. August 1476 *per modum suffragii* gar den Toten zukommen sollte³⁴. Die Beispiele zeigen, dass das Vikariatsprinzip in erheblichem Maße auch die spätmittelalterliche Frömmigkeit prägte, ja, es erlebte im 14. und 15. Jahrhundert eine besondere Blüte, nicht nur im Bereich der Buße, sondern auch in dem der Eucharistie: Die vielfach gegründeten Bruderschaften und andere Messtiftungen vervielfältigten das System der Stellvertretung an den Altären vor allem der Stadtkirchen und sorgten so für seine enorme Verbreitung.

Freilich wird man diese Erscheinungen nicht zum alleinigen Ausdruck spätmittelalterlicher Frömmigkeit stilisieren dürfen, so wie insgesamt einlinige Erklärung der spätmittelalterlichen Frömmigkeit sei es im Sinne einer zunehmenden Missbräuchlichkeit und damit Entfernung vom wahrhaft katholischen Verständnis³⁵, sei es im Sinne einer Intensivierung einer nicht weiter qualifizierten Frömmigkeit³⁶ zu kurz greifen. Tatsächlich hat man es im späten Mittelalter mit einer Fülle von Polaritäten zu tun, die ein weites Feld divergierender Möglichkeiten der Frömmigkeit aufspannten³⁷. So ist neben der starken Veräußerlichung auch eine

³² ANGENENDT: Frühmittelalter (wie Anm. 31), S. 211.

³³ Vgl. hierzu NIKOLAUS PAULUS: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, 2. Aufl., Darmstadt 2000, Register s. v.

³⁴ Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, begr. von Heinrich Denzinger, hg. von Peter Hünermann, 38. Aufl., Freiburg u. a. 1999, Nr. 1398; vgl. PAULUS: Geschichte des Ablasses (wie Anm. 33), S. 323f.

³⁵ Vgl. JOSEPH LORTZ: Die Reformation in Deutschland, Freiburg 1939/40; ERWIN ISERLOH: Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525), in: Hubert Jedin (Hg.): Handbuch für Kirchengeschichte, Bd. 4, Freiburg u. a. 1967, S. 3–114, hier besonders S. 3–10.

³⁶ BERND MOELLER: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: DERS.: Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 1991, S. 73–85, hier: S. 74; DERS.: Spätmittelalter, Göttingen 1966 (= Die Kirche in ihrer Geschichte 2H), S. 40.

³⁷ BERNDT HAMM: Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter, in: Gerhard Müller u. a. (Hg.): Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern, Bd. 1: Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, St. Ottilien 2002, S. 159–211, hier besonders S. 188–190; jetzt auch in: DERS.: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, Tübingen 2011 (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), S. 244–300, hier S. 273–275; VÖLKER LEPPIN: Von der Polarität zur Vereindeutigung. Zu den Wandlungen in Kirche und

Tendenz zur Verinnerlichung und Subjektivierung zu beobachten – und eben dies ist der Ansatzpunkt zur religiösen Immediatisierung im späten Mittelalter, der im folgenden nachzugehen sein wird.

2. Die Unmittelbarkeit Gottes zum Heil

Die religiöse Immediatisierung findet sich in der akademischen Theologie wie auch in der Frömmigkeit des späten Mittelalters. Dies festzustellen, heißt, sich von Klischees über eine abstrakt gewordene scholastische Theologie zu entfernen und dem Rechnung zu tragen, dass die spätscholastische Theologie über weite Strecken eine Transformation des Gottesbildes mit sich gebracht hat, die man unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten kann: In der Reflexion des späten 13. und des 14. Jahrhunderts lässt sich eine zunehmende Dynamisierung und mit ihr verbunden, eben eine Immediatisierung des Gottesbildes beobachten³⁸.

Den Hintergrund hierfür bildete die in der Forschung zunehmend mit Aufmerksamkeit bedachte Lehrverurteilung von 1277. Sie reagierte auf den konsequenten Aristotelismus³⁹ an der Pariser Artistenfakultät, der sich mit Namen wie Boetius von Dacien und Siger von Brabant verbindet. In diesen Kreisen wurde mit besonderer Nachhaltigkeit die Entdeckung gemacht, dass aus Aristoteles als wahr ableitbare Aussagen nicht mit der biblischen Wahrheit übereinstimmten. Auch wenn sich die konsequenten Aristoteliker im Ergebnis dafür entschieden, dass allein die biblische Wahrheit im Recht sein könne, führte die Weise der Präsentation dieser Befunde zu dem Eindruck, als wollten sie zwei unterschiedliche Wahrheiten lehren, und eben dieser Eindruck wurde tragend für die Verurteilung ihrer Thesen, die der Pariser Bischof Etienne Tempier, seinerzeit noch ganz auf der Ebene der Diözese, veranlasste. Im Vorwort hieß es:

„Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrariae veritates.“⁴⁰

So sehr sich diese Auffassung heute als Fehldeutung der Anliegen der konsequenten Aristoteliker aufweisen lässt⁴¹, so wirkungsvoll war sie doch, wie andere Eti-

Frömmigkeit zwischen spätem Mittelalter und Reformation, in: Gudrun Litz/Heidrun Munzert/Roland Liebenberg (Hg.): *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm*, Leiden/Boston 2005 (= *Studies in the History of Christian Traditions* 124), S. 299–315; DERS.: *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).

³⁸ Vgl. zum Folgenden VOLKER LEPPIN: *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007, S. 128–147.

³⁹ Zum Begriff vgl. LEPPIN: ebd., S. 118–120.

⁴⁰ Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von KURT FLASCH, Mainz 1989, S. 89: „Sie sagen nämlich, sie seien der Philosophie gemäß wahr, nicht aber gemäß dem katholischen Glauben, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.“

⁴¹ Vgl. FERNAND VAN STEENBERGHEN: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München u. a. 1977, S. 364–366; LUDWIG HÖDL: „... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.“, in: Jan P. Beckmann u. a. (Hg.): *Philosophie im Mittelalter. Festschrift für Kurt Kluxen*, Hamburg 1987, S. 225–243.

ketten auch, die den Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts entstammen und den konsequenten Aristotelikern bis in die moderne Forschung hinein den Ruf eintrugen, „lateinische Averroisten“ zu sein⁴².

Wirkungsvoll war aber nicht nur diese häresiologische Chiffre, sondern auch, was im Einzelnen verboten wurde: Neben der Lehre vom Monopsychismus und der Ewigkeit der Welt wurden ihnen auch Auffassungen unterstellt, die die Wissenschaftlichkeit der Theologie gänzlich in Frage stellten⁴³. Für den vorliegenden Zusammenhang entscheidend ist aber die Lehre von einer durchgängigen Kausalität der Welt, die im Ergebnis einen unausweichlichen Nezessitarismus mit sich brachte, in dessen Rahmen die Freiheit Gottes so wenig Platz hatte wie die des Menschen⁴⁴ – und es ist tatsächlich hier der Ort, an dem ausdrücklich die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens an den Geschöpfen bestritten wird. Die den konsequenten Aristotelikern zugeschriebene 54. These lautete

„Quod primum principium non potest immediate producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novus exigit causam immediatam, quae potest aliter se habere.“⁴⁵

All dies war eine schlagende Anwendung der mit Aristoteles entdeckten Denkgesetze – bot theologisch aber eine schwer akzeptable Problemlösung. Entsprechend lässt sich ein Großteil der traditionell mit der Vorstellung eines Übergangs von der Hoch- zur Spätscholastik verbundenen Denkbewegungen der Zeit um 1300 auch als Reaktion auf die durch die Verurteilung festgehaltene – und zu guten Teilen durchaus fiktive⁴⁶ – konsequent aristotelische Position verstehen. Das gilt selbstverständlich schon für Heinrich von Gent, der selbst an der Lehrverurteilung beteiligt war und insbesondere durch seinen starken Rückgriff auf Augustin zu neuen Modellen der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie kam⁴⁷. Aber es gilt auch für die folgende Generation und darin so unterschiedliche Namen wie Meister Eckhart, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham.

Charakteristisch für das Bemühen Meister Eckharts, zugleich das Gottesbild zu dynamisieren und das Gottesverhältnis zu immediatisieren, sind die *Quaestiones Parisienses* aus seinem ersten Pariser Lehraufenthalt 1311–1313. Die erste hier

⁴² Maßgeblich hierfür: PIERRE MANDONNET: Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle, 2 Bde., 2. Aufl., Löwen 1908/1911 (= Les Philosophes Belges 6f.).

⁴³ Hierzu und zur Wirkungsgeschichte vgl. VOLKER LEPPIN: Die Folgen der Pariser Lehrverurteilung von 1277 für das Selbstverständnis der Theologie, in: Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Hg.): Geistesleben im 13. Jahrhundert, Berlin/New York 2000 (= Miscellanea Mediaevalia 27), S. 283–294.

⁴⁴ Vgl. z. B. These 53: „Quod Deum necesse facere, quicquid immediate fit ab ipso“ (FLASCH: Aufklärung [wie Anm. 40], S. 152).

⁴⁵ FLASCH: Aufklärung (wie Anm. 40), S. 153: „Das erste Prinzip kann Dinge, die erzeugt werden, nicht unmittelbar hervorbringen, weil es sich hierbei um neue Wirkungen handelt. Eine neue Wirkung aber erfordert eine unmittelbare Ursache, die sich auch anders verhalten kann.“

⁴⁶ Vgl. ROLAND HISSETTE: Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Löwen 1977 (= Philosophes Medievaux 22), der in seiner sehr gründlichen Untersuchung nur einen Teil der verurteilten Thesen tatsächlich auf Aussagen der konsequenten Aristoteliker zurückführen konnte.

⁴⁷ VOLKER LEPPIN: Augustinus im Spätmittelalter. Heinrich von Gent, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, in: Volker Henning Drecoll (Hg.): Augustinus Handbuch, Tübingen 2007, S. 600–608, hier besonders S. 603f.

verhandelte Frage lautete: *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*. Aber ein Großteil der Diskussion dieser *quaestio* ging nicht auf diese Fragestellung selbst ein, sondern war der Frage der Ursprungsrelation der beiden Begriffe *esse* und *intelligere* in Gott gewidmet, also der Frage, ob Gott ist, weil er erkennt oder umgekehrt. Die Antwort lautete für Eckhart sehr klar: Gott ist, weil er erkennt. Eckhart ordnete also den Handlung und Objektbezug implizierenden Aspekt des Verstehens dem ganz selbstbezüglichen, von jeder Aktivität freien Begriff des Seins vor. Der exakte geistesgeschichtliche Ort dieser Verhältnisbestimmung war nicht allein die Rezeption der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg⁴⁸, sondern der sehr konkrete Debattenhorizont an der Pariser Universität⁴⁹, insbesondere mit dem Franziskaner Gonsalvus⁵⁰, bei dem sich die später auch bei Duns Scotus wahrnehmbare Orientierung der Freiheit Gottes am Willensbegriff niederschlug, während Eckhart auf der Verbindung von Freiheit und Vernunft beharrte. Dem Konflikt lag aber eben das gemeinsame Bemühen zugrunde, Gott von Zwängen freizustellen, denen er in einem zu eng aristotelisch gedachten System zu unterliegen schien.

Akzentuiert Eckhart in dieser Antwort auf den verurteilten konsequenten Aristotelismus besonders den Aspekt der Freiheit und Dynamik Gottes, so brachte die Weiterentwicklung seiner Überlegungen im *Opus tripartitum*, das er bereits kurz nach seiner Rückkehr aus Paris in Erfurt begonnen hat⁵¹, eine besondere Betonung der Immediatisierung. Insbesondere im Prolog zum *Opus Tripartitum* kam er hier auf schöpfungstheologische Reflexionen des Seinsbegriffs: Der zentrale Ge-

⁴⁸ Vgl. zu diesem wichtigen Deutungsansatz BURKHARD MOJSISCH: Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit, Hamburg 1983, S. 138 f.; JENS HALFWASSEN: Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, in: Theologie und Philosophie 72 (1997), S. 337–359; ANDRÉS QUERO-SANCHEZ: Sein als Freiheit. Die idealistische Metaphysik Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichtes, Freiburg/München 2004, S. 38–52, sowie jüngst umfassend KURT FLASCH: Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie, München 2006.

⁴⁹ Vgl. zum theologischen Kontext EMILIE ZUM BRUNN: Les premières „Questions Parisiennes“ de Maître Eckhart, in: Kurt Flasch (Hg.): Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart, Hamburg 1984 (= Corpus philosophorum Teutonicorum Medii Aevi. Beihefte 2), S. 128–137; EDOUARD-HENRI WÉBER: L'argumentation philosophique personnelle du théologien Eckhart à Paris en 1302/1303, in: Klaus Jacobi (Hg.): Meister Eckhart: Lebensstationen – Redestationen, Berlin 1997 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge 7), S. 95–114, hier besonders S. 97–100; VOLKER LEPPIN: Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts, in: ders. / Hans-Jochen Schiewer (Hg.): Meister Eckhart aus theologischer Sicht, Stuttgart 2007 (= Meister-Eckhart-Jahrbuch 1), S. 97–110.

⁵⁰ EDOUARD WÉBER: Eckhart et l'ontothéologisme. Histoire et conditions d'une rupture, in: Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart. Études, textes et traductions, Paris 1984 (= Bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences religieuses 86), S. 13–83, hier besonders S. 69 f.; ALAIN DE LIBERA: Les „raisons d'Eckhart“, in: ebd. S. 109–140, hier besonders S. 109 mit Anm. 1.

⁵¹ LORIS STURLESE: Meister Eckhart in der Bibliotheca Amploniana. Neues zur Datierung des „Opus Tripartitum“, in: Andreas Speer (Hg.): Die Bibliotheca Amploniana. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus, Berlin/New York 1995 (= Miscellanea Mediaevalia 23), S. 434–446.

danke, den Eckhart hier vertritt, ist, dass allein Gott im wirklichen Sinne Sein hat und Sein ist, ja, dass man diesen Satz sogar so umkehren kann, dass gilt: „Esse est deus.“⁵² Alles andere, das heißt: die gesamte Schöpfung, hat kein eigenes Sein aus sich heraus, sondern hat sein Sein in Gott:

„Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se. Ipse enim est esse.“⁵³

Damit war ein Modell des Verhältnisses von Gott und Schöpfung und damit letztlich auch von Gott und Mensch entworfen, das auf unmittelbar erhellende Weise die Probleme löste, die sich durch das aristotelische Denken gestellt hatten: Hatte dieses Gott nur mittelbar, durch eine Reihe von sekundären Ursachen, mit den einzelnen Geschöpfen verbunden sehen können, so war nun eine unmittelbare Beziehung Gottes zu den Geschöpfen ontologische Voraussetzung aller Reflexion, das Verhältnis hatte eine Immediatisierung erfahren. Insofern die Schöpfung ontologisch kein wirkliches Gegenüber zu Gott mehr darstellte, war ein frei in ihr wirkender Gott unmittelbar denkbar. Auf den Zusammenhang mit seinen weiter unten zu reflektierenden mystischen Konzeptionen braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden; wichtiger ist, dass Eckhart wie mit der Freiheit, so auch mit der Immediatisierung eine Denkbewegung entfaltete, die Parallelen bei ganz anderen Denkern hatte – insbesondere bei solchen, die die weitgehend an Ordens-traditionen orientierte traditionelle Beschreibung der Geistesgeschichte des Mittelalters nicht in großer Nähe zu ihm suchen würde: bei den Franziskanern Duns Scotus und Wilhelm von Ockham.

Wo Eckhart, jedenfalls in seiner frühen Phase, die Freiheit Gottes gegenüber dem Nezessitarismus der konsequenten Aristoteliker zu gewinnen suchte, war der Leitbegriff, der sich vor allem bei Johannes Duns Scotus findet, der des Willens – hierfür hat sich geradezu die Rede von einem „Voluntarismus“ des Duns Scotus eingebürgert⁵⁴. Seiner Intention kommt man freilich näher, wenn man sich deutlich macht, was den Gewinn der Vorrangstellung der *voluntas* im Gottesverständnis ausmacht: Der Intellekt folgt grundsätzlich bestimmten Regeln und ermöglicht von sich aus kein Abweichen hiervon. Der Wille ist demgegenüber nicht an Regeln gebunden und insofern frei. Anselm von Canterbury hat diese Zuordnung schlagend ausgedrückt, als er erklärte: „Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non

⁵² In: Prologus Generalis in opus tripartitum; MEISTER ECKHART: Die deutschen und lateinischen Werke: Lateinische Werke, Bd. I,2: Prologi in opus tripartitum et expositio libri Genesis (Recensio L). Lieferung 1–2, Stuttgart 1987, S. 29, 16 (Nr. 12); vgl. hierzu REINER MANSTETTEN: *Esse est Deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg 1993.

⁵³ ECKHART: Lateinische Werke 1/2 (wie Anm. 52), S. 35, 5–8 (Nr. 17): „Gott hat nämlich alles geschaffen, nicht dass es nach Art anderer, die etwas herstellen, außerhalb, neben oder anderwärts von ihm Bestand hätte, sondern er hat es aus dem Nichts, nämlich aus dem Nichtsein zum Sein gerufen, damit es hineinkomme, es annehme und in ihm habe.“

⁵⁴ Vgl. etwa zusammenfassend MARY B. INGHAM: Johannes Duns Scotus, Münster 2006, S. 40 f.

possim non intelligere.“⁵⁵ In einer solchen Bestimmung wird der zwingende und damit Freiheit unterbindende Charakter des Intellekts deutlich. Während also bei Eckhart der Intellekt in Unterscheidung vom *esse* die Dynamik Gottes ermöglicht, weil er eine Beziehung auf ein anderes mit sich bringt, differenziert Duns Scotus den Willen ungeachtet solcher externer Bezüge als spontanes Vermögen vom Intellekt und bestimmt durch seine Betonung Gott – und auch den Menschen – als im Grundsatz freies Wesen. Hierin folgt ihm der Sache nach Wilhelm von Ockham, der die Vorordnung des Willens vor den Intellekt vor allem im Bereich der Ethik zu nachgerade anstößigen Beispielen von der Möglichkeit konstraintativer Beschlüsse Gottes weiterentwickelt hat – wie dem, dass unter Umständen Gotteshass oder Ehebruch, wenn Gott sie geböte, verdienstliche Handlungen sein könnten⁵⁶.

Beiden Denkern reicht aber die Zuordnung von Intellekt und Willen nicht, um die Freiheit Gottes zu begründen, sondern sie benutzen hierzu eine weitere Begriffsunterscheidung, die erst jene Dimension der Immediatisierung begründet, um die es im vorliegenden Zusammenhang geht: die Unterscheidung von *potentia ordinata* und *potentia absoluta*. Sie war um 1300 keineswegs neu, wurde nun aber immer intensiver und extensiver gebraucht, wobei Duns und Ockham sich in Nuancen der Bestimmung unterscheiden: Duns charakterisierte die Unterscheidung in seinem Sentenzenkommentar anhand einer Gegebenheit, die grundsätzlich für jedes Wesen, das mit Vernunft und Willen handelt, gilt:

„[agens per intellectum et voluntatem] potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam; ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, – vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura.“⁵⁷

Duns Scotus unterscheidet also im Handeln Gottes – wie jeden handelnden Wesens – zwei Stränge: einen gesetzmäßigen und einen absoluten, darüber hinausgehenden.

⁵⁵ ANSELM VON CANTERBURY: Opera Omnia, hg. von Franz S. Schmitt, Bd. 1, Seckau 1938 (Neudruck Stuttgart Bad Canstatt 1968), S. 104,5–7: „Dank dir, guter Herr, Dank dir, dass ich das, was ich früher durch dein Geschenk glaubte, nun durch deine Erleuchtung so verstehe, dass ich, selbst wenn ich nicht glauben wollte, dass du existierst, nicht anders könnte als es zu verstehen.“

⁵⁶ Vgl. hierzu SIGRID MÜLLER: Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham, Tübingen/Basel 2000 (= Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 18), S. 77–82.

⁵⁷ Ordinatio 1 d. 44 q. un. Nr. 3 ([...] Ioannis Duns Scoti [...] Opera omnia, hg. von Karl Balić, Bd. 6, Vatikan 1963, S. 363,20–364,10): „Einerseits kann es in Übereinstimmung mit dem rechten Gesetz handeln, und das tut man dann aufgrund seiner geordneten Macht (geordnet ist sie nämlich, insofern sie das Prinzip ist, etwas gemäß dem rechten Gesetz auszuführen). Auf der anderen Seite kann man aber auch ohne oder sogar gegen das Gesetz handeln. Das ist dann die absolute Macht, die über die geordnete hinausgeht. Deshalb muss man nicht nur bei Gott, sondern bei jedem freien Wesen, das auf Geheiß der rechten Vernunft oder des rechten Gesetzes, aber auch ohne oder sogar gegen ein solches Gesetz handeln kann, zwischen der geordneten und der absoluten Macht unterscheiden. Deshalb sagen die Juristen, dass man etwas de facto tun kann, d. h. aufgrund der absoluten Macht, und de iure, d. h. aufgrund der geordneten Macht gemäß den Gesetzen.“

So kann er einerseits die philosophisch feststellbare Normalordnung in sein System integrieren und auch die damit verbundene naturwissenschaftliche Welterklärung in ihrer grundsätzlichen Gültigkeit bejahen. Zugleich bindet er Gott nicht an diese Ordnung, sondern ermöglicht ihm eine Durchbrechung, etwa in Gestalt eines Wunders. Ausdrücklich betont er an anderer Stelle auch, dass damit nicht etwa der Gedanke verbunden ist, dass Gott irgendwann *inordinate*, ungeordnet, handeln könne⁵⁸.

Dies greift auch Ockham auf⁵⁹, führt es aber zu einer anderen Lösung des Gesamtproblems: Während der *Doctor subtilis* von zwei unterschiedlichen Handlungsreihen ausgegangen war, präzisierte Ockham dessen Aussage, dass Gottes Handeln niemals *inordinate* erfolge, dadurch, dass er ein *ordinate* erfolgreiches Handeln mit einem *de potentia ordinata* Handelnden gleichsetzte. Das bedeutete aber im Umkehrschluss, dass es kein aktuelles Handeln *de potentia absoluta* gab: Alle Aussagen zur *potentia absoluta* dienten ausschließlich dazu, den Möglichkeitsraum Gottes auszuloten, nicht aber dazu, sein tatsächliches Handeln zu erklären.

In der Konsequenz waren damit auch Wunder streng genommen Ereignisse *de potentia ordinata*, die freilich zugleich ihre Bedeutung darin besaßen, dass an ihnen aufschien, was bei Gott *de potentia absoluta* noch alles möglich sein könnte, auch wenn er es nicht in Handlungen umsetzte. Im Unterschied zu Duns verfügte Ockham damit über kein Modell, durch das Normalität, etwa das Wirken der Naturgesetze, eigens erklärbar war. Es gab keine unterschiedlichen Handlungsreihen innerhalb und außerhalb der Normalität, sondern lediglich die eine Handlungsform Gottes, die sich jeder Berechenbarkeit zu entziehen schien.

In welcher Variante auch immer sie ausformuliert wird: Die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* hat Folgen auch für die Beschreibung des Gottesverhältnisses, und dies bei beiden Theologen in einem Sinne, der die sakramentale Heilsvermittlung zugunsten einer unmittelbaren Gnadenbegabung durch Gott wenigstens in den Hintergrund treten lässt.

So galt nach Duns Scotus der den Menschen durch Jesus Christus eröffnete ordentliche Heilsweg nur *de potentia ordinata*. Blickte man hingegen auf den Vorgang der Heilszueignung unter dem Gesichtspunkt der *potentia absoluta*, so war Gott prinzipiell frei, den Menschen so anzunehmen, wie er ihm auch vor und jenseits dieser normalen Heilsordnung gegenüber trat:

„Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem – acceptatione speciali [...] – existentem in puris naturalibus; et similiter, actum eius ad quem esset inclinatio mere naturalis, potuisset acceptare ut meritum.“⁶⁰

⁵⁸ Ordinatio 1 d. 44 q. un. Nr. 3 (Scotus: Opera 6 [wie Anm. 57], S. 364,11–19; 366,8–19).

⁵⁹ Quodlibet 6 q. 1 (GUILLELMI DE OCKHAM: Opera Theologica, Bd. 9, hg. von Joseph C. Wey, St. Bonaventure, N. Y. 1980, S. 586,20f.); vgl. hierzu KLAUS BANNACH: Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham, Wiesbaden 1975 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 75), S. 19.

⁶⁰ Ordinatio 1 d. 17 q. 2 Nr. 160 ([...] Ioannis Duns Scoti [...] Opera omnia, hg. von Karl Balić, Bd. 5, Vatikan 1959, S. 215,10–14): „Gott möchte durchaus aufgrund seiner absoluten Macht eine zum Empfang der Seligkeit grundsätzlich befähigte Natur – durch eine [...] spezielle Annahme – annehmen können, auch wenn sie nur in rein natürlichem Zustand existiert; und ähnlich möchte er einen Akt von ihr, zu dem sie allein aufgrund natürlicher Bedingungen gelangt, als verdienstlich anerkennen können.“

Diese Erklärung steht im Kontext von *Ordinatio* I d. 17, wo nach der Notwendigkeit des eingegossenen Liebeshabitus als Voraussetzung der Annahme durch Gott gefragt wird. Da dessen Eingießung in der Taufe erfolgt, bedeutet die Verneinung dieser Frage, dass Gott grundsätzlich, *de potentia absoluta*, die Möglichkeit besitzt, einen Menschen auch dann zu erlösen, wenn er nicht am normalen Sakramentenvollzug partizipiert. Im Rahmen eines Denkens, das die Freiheit Gottes betonen wollte, war dieser Gedanke auch ganz konsequent, denn jede Bindung Gottes an die Vorgabe sakramentaler Vollzüge bedeutete ja auch, Gott in gewisser Weise von Bedingungen auf menschlicher Seite abhängig zu machen – wenn diese Bedingung nicht, wie es Duns sah, ganz daran geknüpft war, dass Gott sich selbst in seiner *potentia ordinata* an sie gebunden hatte und damit als Gesetzgeber frei war, sich wieder von ihr zu lösen.

Damit trat aber ein Gedanke in die Theologie, der den von Berndt Hamm in vielen Zusammenhängen beobachteten und beschriebenen Gradualismus⁶¹ deutlich überschritt und ein unmittelbares Gott-Mensch-Verhältnis und eine Annahme des Menschen im sündigen Zustand wenigstens als Möglichkeit in den Horizont theologischen Denkens hineinnahm. Das bedeutete in der von Duns so nicht ausgesprochenen – und wohl auch nicht gewollten – Konsequenz auch eine Relativierung der kirchlichen Heilsvermittlungsgewalt überhaupt, insofern diese zwar als Normalfall anerkannt wurde, aber nicht als einzige Möglichkeit des Handelns Gottes an den Menschen.

In dieser Tendenz, Gottes Wirken von der sakramentalen Heilsvermittlung freizusetzen, folgte im Grundsatz auch Wilhelm von Ockham, dessen komplexes Verhältnis zu Duns Scotus allein schon mangels persönlicher Begegnung⁶² mit dem früher üblichen Begriff der Schülerschaft kaum zureichend zu fassen ist. Dabei hatte die sakramentale Heilsordnung zunächst durchaus eine deutliche Gewissheit auf ihrer Seite, denn Ockham plädierte keineswegs für eine schrankenlose „Willkürfreiheit“ Gottes⁶³. Zwar war es nicht ausgeschlossen, dass es auch in der Heilsgeschichte zu fundamentalen Änderungen kommen konnte, wie etwa der Wechsel vom alten zum neuen Bund belegen sollte, aber die gegenwärtige Heilsordnung war ihm Rahmen des *potentia*-Denkens doch durch eines ganz verlässlich, dass nämlich Gott sie als eine ewige verheißen hat⁶⁴: Nicht weil Gott die Heilsordnung von Ewigkeit her erlassen hat, ist auf sie Verlass, denn selbstverständlich erlässt Gott alles, was er anordnet, von Ewigkeit her – und er könnte auch wie ein König handeln, der anordnet, dass eine bestimmte Handlung am Montag verboten ist und am Dienstag erlaubt⁶⁵. Andernfalls hätte man es ja angesichts des mit Jesus Christus offenkundig verbundenen Wechsels der Heilsbedingungen mit einem verän-

⁶¹ Siehe oben Anm. 6.

⁶² LEPPIN: Wilhelm von Ockham (wie Anm. 26), S. 31–33.

⁶³ HANS BLUMENBERG: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil, 2. Aufl., Frankfurt 1983, S. 171.

⁶⁴ Vgl. hierzu LEPPIN: Geglaubte Wahrheit (wie Anm. 28), S. 50 Anm. 197.

⁶⁵ Sentenzenkommentar I d. 17 q. 1 (GUILLELMI DE OCKHAM: Opera Theologica, Bd. 3, hg. von Girard I. Etzkorn, St. Bonaventure/New York 1977, S. 459, 23–460, 23).

derlichen Gott zu tun. Aber dass er bestimmte Verheißungen ihrem Inhalt nach als ewige erlassen hat, gibt den Menschen die Möglichkeit, sich auf diese Verheißungen und damit auf Gott selbst zu verlassen.

Doch diese Sicherung des Heils durch Gottes Verheißung auf Ewigkeit hin, war nur die eine Seite von Ockhams soteriologischen Reflexionen – eine solche freilich, die von größter Bedeutung für die weitere Entwicklung war, insofern sie die Grundlage für die *pactum*-Vorstellungen in der Via moderna der Spätscholastik darstellte⁶⁶. Im Horizont der Frage nach der *potentia absoluta* aber führte Ockham die Dunssche Akzeptationslehre ungebrochen fort: Wenn der Mensch tatsächlich die Gnade allein durch die freie Akzeptation Gottes erfuhr, so bedeutete dies auch, dass er in einem Stand seiner reinen Naturausstattung der Gnade teilhaftig werden konnte. Mit anderen Worten: Die dem Menschen als Habitus zugeeignete Taufgnade war keine notwendige Voraussetzung, um das Heil zu erlangen, sondern Gott konnte auch unmittelbar wirken und dem Menschen das Heil gewähren, ohne dass die üblicherweise erforderlichen Voraussetzungen auf seiner Seite vorlagen. Dieses im Kern scotische Modell war grundlegend missverstanden, wenn man es vor dem Horizont pelagianischer Theologie als ein solches verstand, das die natürlichen Kräfte des Menschen zur Heilerlangung hervorheben sollte, sollte es doch im Gegenteil gerade alles Handeln zum Heil bei Gott belassen und jede Bedingung auf Seiten des Menschen verneinen. So hat Ockham selbst sich in seinen vermutlich während der Gefangenschaft in Avignon entstandenen *Quodlibeta* ausdrücklich von Pelagius distanziert.

Für den vorliegenden Denkkontext entscheidend ist aber, dass Ockham damit jenes Modell der unmittelbaren Akzeptation von Duns Scotus an die nachfolgenden Theologengenerationen weitergab, das die Möglichkeit eröffnete, sich Gott so vorzustellen, dass er dem Menschen unmittelbar Heil zukommen ließ und dabei sämtliche Vermittlungsinstanzen übersprang. Der kulturelle Horizont, der es ermöglichte, dass solche Gedanken im frühen 14. Jahrhundert besonderes Gewicht erlangten und einen stark innovativen Zug in die Theologiegeschichte hineinbrachten⁶⁷, war dabei durch ein doppeltes bestimmt: In Auseinandersetzung mit den konsequenten Aristotelikern wurde das komplexe System einer abgestuften Kausalität, das für Thomas tragend gewesen war und in dem Gott als Primär- von den Sekundärsachen unterschieden wurde⁶⁸, neu akzentuiert: Die Vorstellung, dass die Erstursache jederzeit auch die Zweitursachen überspringen könne,

⁶⁶ Vgl. BERNDT HAMM: *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977 (= Beiträge zur historischen Theologie 54), S. 340–390; HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN: *Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation*, in: ders. (Hg.): *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, S. 90–112, hier besonders S. 101–112.

⁶⁷ Zur Vorstellung von der Innovation vgl. BERNDT HAMM: *Wie innovativ war die Reformation?*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 27 (2000), S. 481–497.

⁶⁸ Vgl. die Belege bei LUDWIG SCHÜTZ: *Thomas-Lexikon. Sammlung. Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunsausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, 2. Aufl., Paderborn 1895, S. 107, s. v. *causa prima* und *causa secunda*.

eröffnete die Möglichkeit, dass Gott in unmittelbaren Kontakt mit dem Gläubigen treten konnte. Anders und mit aller radikalen Zuspitzung gesagt: Wenn Gott alle Zweitursachen überspringen konnte, so war er *de potentia absoluta* auch an die sakramentale Heilsvermittlung nicht gebunden, sondern konnte den Sünder in seinem natürlich-sündlichen Zustand unmittelbar zu sich selbst erheben, wie es das Paradebeispiel des Paulus zeigte, der in seinem *raptus* nach 2 Kor. 12,1–4 der direkten Schau Gottes gewürdigt wurde⁶⁹. Ein Gott, der so handelte, konnte jederzeit bei den Gläubigen sein – auch wenn diese unmittelbare Nähe nicht zu einer berechenbaren Größe wurde und so die Gewissheit der Gläubigen weiter durch den von Gott gewollten und bestätigten Sakraments-*ordo* aufrechterhalten wurde. Die neue Unmittelbarkeit trat also nicht im Grundsatz in Konkurrenz zur sakramentalen Ordnung, sondern stellte einen exorbitanten Sonderfall dar. Dass er allerdings für die normale Ordnung zur Gefahr werden konnte, hat Johannes XXII., wie oben geschildert, deutlich wahrgenommen.

Diese Gefährdung kann man sogar noch im Blick auf das Papstamt wieder zuspitzen. Denn hier ergab sich ein eigenartiges Verhältnis von Nähe und Distanz: Einerseits konnte Ockham durchaus zu Recht das papale Herrschaftssystem als Analogie zum göttlichen Handeln *de potentia absoluta* anführen⁷⁰ und damit dem Ausdruck gaben, dass schon die Zeitgenossen einen Bezug zwischen der sozialen Immediatisierung vor allem der päpstlichen Herrschaft und den neuen Gotteskonzepten sahen, andererseits aber lag die papstkritische Pointe ja gerade darin, dass nun in der Vorstellung von einer Immedialität Gottes auch noch der Papst selbst übersprungen und damit bis zu einem gewissen Grade depotenziert wurde – eine Depotenzierung freilich, die nicht prinzipiell galt, sondern nur soweit und insofern außerhalb des üblichen *de potentia ordinata* gesicherten *ordo* gedacht wurde. Allein schon die Möglichkeit einer solchen Immediatisierung aber reichte für Johannes XXII. aus, diese Konzepte abzuwehren.

Denkerisch waren sie freilich auch durch die Verurteilung nicht vollends zu beseitigen – und in der Folgezeit wurden sie noch weiter entwickelt, vor allem auch durch die explizitere Verbindung mit augustinischem Denken. Hatte Ockham noch eher defensiv auf seine Ablehnung des Pelagius verweisen müssen, so gab es gerade in Auseinandersetzung mit der Möglichkeit pelagianisierender Anwendung seines Denkens in der Folgezeit eine verstärkte explizite Aufnahme Augustins und mit ihr auch eine gedankliche Zuspitzung der Vorstellung von einer Immedialität Gottes. Dies zeigt sich in dem kritischen Umgang Thomas Bradwardines mit den möglichen pelagianischen Folgen der *potentia*-Lehre sowie der neuen Prädestinationslehre Aureolis⁷¹. Bradwardine sah den Pelagianismus geradezu als überall verbreitet an und zog nun gegen ihn zu Felde mit einer großen Schrift *De causa Dei contra Pelagium*: der Rechtsstreit Gottes gegen Pelagius. Er argumentierte dabei

⁶⁹ Quodlibet VI q. 1 (OCKHAM: Opera Theologica 9 [wie Anm. 59], S 587,53–58).

⁷⁰ Ebd. S. 586,29f.

⁷¹ Vgl. JAMES L. HALVERSON: Peter Aureol on Predestination. A challenge to late medieval thought, Leiden u. a. 1998 (= Studies in the History of Christian Thought 83).

durchaus auf der Basis, die Duns und Ockham teilten und die auch bei Eckhart zu erkennen ist, wenn er Gottes herausragende Stellung vor allem anderen betonte:

„Philosophi et theologi non ignorant, quod quaelibet creatura facta a Deo, semper essendo dependet ab eo, tamquam a suo necessario conservante; quae et similiter faciendo, nec per se sufficit aliquid agere sine Deo, idem specialiter coagente, immo et principaliter praeagente.“⁷²

Bradwardine klärt in diesen Sätzen das Verhältnis von *causa prima* und *causa secunda* eindeutig zugunsten der ersten: Diese ist nicht mehr, wie im aristotelischen Schema der Zweitursachen nur mittelbar auf die innerweltlichen Wirkungen bezogen, sondern unmittelbar. Bradwardine spricht selbst die damit ausgedrückte Immediatisierung explizit an: „Dass keine Entität irgend etwas machen kann, wenn nicht Gott selbst und unmittelbar (*immediate*) dasselbe macht“⁷³. Das bedeutete, dass grundsätzlich jeder Vorgang innerhalb der Schöpfung durch Gott, und zwar, wie Bradwardine offenbar in Anknüpfung an Duns betont, durch Gottes Willen selbst gelenkt wurde. Dies ist zwar kein klassischer Determinismus, aber es ist die konsequente Negierung der Möglichkeit der Entscheidungsfreiheit alles innerweltlich Seienden und damit auch des Menschen: Wenn Gott letztlich alles in allem wirkt, ja sogar vorauswirkt, bleibt kein eigener Wirkungsraum für den Menschen als eben der der Mitwirkung an dem von Gott selbst bewirkten Geschehen. Hierzu muss Bradwardine die Existenz eines *arbitrium liberum*, eines freien Willens nicht bestreiten, aber er definiert dies so, dass es nicht eine Wahlfreiheit zwischen zwei entgegengesetzten Alternativen bedeutet, sondern die Freiheit, das vernünftig zu Wollende tatsächlich zu wollen⁷⁴ – und hierzu wird der menschliche Wille von Gott veranlasst⁷⁵.

Auf diese Weise hat Bradwardine in Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie, zumal in dem Gewand, in dem sie 1277 verurteilt worden war, ein Denkmodell entwickelt, das es ermöglicht, eine starke Prädestinationslehre zu formulieren: Prädestination ist eine ewige Bereitung (*aeterna praeparatio*) des Menschen für die ewige Seligkeit (*beatitudo sempiterna*)⁷⁶. Sie bewirkt Rechtfertigung und gute Werke, die allein auf den Heilsratschluss Gottes zurückgehen⁷⁷: „Keiner wird prädestiniert oder verworfen wegen der Werke, die er tut“⁷⁸. Diese starke

⁷² THOMAS BRADWARDINE: De causa Dei 1.1 c. 1 Corollarium p. h40 (Thomae/Bradwardini/ Archiepiscopi olim/cantuariensis/de causa dei;/ contra Pelagium,/et de virtute causarum,/ [...] libri tres, London: Johannes Billius 1618 [= Neudruck Frankfurt am Main 1964], S. 131C–D): „Die Philosophen und Theologen wissen, dass jedes Geschöpf, das von Gott gemacht wurde, immer in seinem Sein von ihm abhängt als von dem, der es notwendigerweise erhält, und daher und ähnlicherweise auch in seinem Tun. Und es reicht aus sich nicht aus, irgend etwas ohne Gott zu tun, der auf besondere Weise mitwirkt, ja, der grundlegend vorauswirkt.“

⁷³ De causa Dei 1.1 c. 3 Corollarium p. 2 (BRADWARDINE: De causa Dei [wie Anm. 72], S. 171D): „quod nulla res potest aliquid facere, nisi Deus per se et immediate faciat illud idem“.

⁷⁴ Ebd. S. 448E.

⁷⁵ Ebd. S. 370C.

⁷⁶ Ebd. S. 421E.

⁷⁷ Ebd. S. 422A.

⁷⁸ Ebd. S. 427A: „Nullus praedestinator aut reprobatior propter opera quae faceret“.

Prädestinationslehre gewinnt ihre Pointe, wie sich schon in dieser Formulierung andeutet, aus der gnadentheologischen Zuspitzung, die Bradwardine aus einer intensiven Lektüre der paulinischen und augustinischen Schriften gewinnt: Wenn Gott alles in allem wirkt, dann kann von Seiten des Menschen kein Werk eingebracht werden, das als Verdienst angerechnet würde. Und so heißt es in aller Schärfe:

„Bene igitur apostolus fidem praedicans gentibus, ut ostenderet non merito bonorum operum perveniri ad fidem, sed fidem sequi bona opera, dicit, hominem iustificari per fidem sine operibus legis; [...] sola fide sine operibus praecedentibus sit homo iustus.“⁷⁹

Diese Gegenüberstellung von Glauben einerseits, Verdienst und Werken andererseits, ging deutlich über das hinaus, was bislang in der mittelalterlichen Theologie gelehrt worden war, wobei der Gegensatz sich ausschließlich auf Werke in heilskonstitutivem Sinne richtete. Begründet wurde das Heil allein durch die Gnade Gottes und den Glauben, durch den der Mensch diese Gnade ergreift, bis hin zu der wörtlichen Formulierung „*sola fide*“. Der so allein durch den Glauben Gerechtfertigte aber erfährt eine tatsächliche Wandlung: Die Liebe Gottes ändert sein Verhalten fundamental, und er tut nun antwortend die guten Werke, die zum Heilsgewinn gar nichts auszurichten vermöchten. Damit war ein bemerkenswerter Bezug der gewonnenen Immediatisierungslehre auf eine glaubensorientierte Rechtfertigungslehre hergestellt. Die Rechtfertigung durch den Glauben als Folge des unmittelbaren Handelns Gottes am Menschen erscheint hier in der Schrift eines Gelehrten und späteren Erzbischofs. Dies ist nur ein Strang innerhalb der spätmittelalterlichen Theologie, in der wie auch in der Frömmigkeit von durchaus unterschiedlichen, gelegentlich einander polar entgegenstehenden Entwicklungen auszugehen ist – aber er zeigt Denkmöglichkeiten an, deren theologischer und gesellschaftlicher Plausibilitätshorizont in Immediatisierungsvorstellungen schon auf eine längere Entwicklung zurückgreifen konnte. Wie deutlich anders, hiermit auch umgegangen werden konnte, zeigt freilich gerade auch der andere große Gegner des „neuen Pelagianismus“, Gregor von Rimini, der seinerseits viel stärker an Denkvoraussetzungen seiner Gegner in der Unterscheidung der *potentia* anknüpft als Bradwardine, aber im Ergebnis zu einer Gnadenkonzeption kommt, in der das Vertraute, gewiss Machende des göltigen *ordo* in einer Weise im Vordergrund steht, die gerade nicht an Unmittelbarkeit göttlichen Wirkens denken lässt, sondern an eine vielfache Vermittlung.

⁷⁹ Ebd. S. 394A–B: „Zu Recht also sagt der Apostel, indem er den Heiden den Glauben predigt, um zu zeigen, dass man nicht durch das Verdienst guter Werke zum Glauben gelange, sondern die guten Werke dem Glauben folgen: Der Mensch wird durch den Glauben ohne Werke des Gesetzes gerecht, [...] allein durch den Glauben ohne vorangehende Werke sei der Mensch gerecht.“

3. Der Mensch in Gottes Heilsgeschichte – und Gott in mir

Schon die Erwähnung Meister Eckharts im Kontext der Entwicklungen scholastischer Theologie ließ anklagen, dass die Immediatisierungstendenzen sich nicht allein in der akademischen Theologie finden, sondern auch in mystischen Traktaten und Predigten. Dabei waren aufgrund der Verurteilung in der Bulle *In agro dominico* vom 27. März 1329 Meister Eckharts eigene Schriften weniger wirkungsvoll als die der nachfolgenden, wiederum schwer als „Schüler“ identifizierbaren Generation, d. h. vor allem Johannes Tauler und Heinrich Seuse. Die Dreiergruppe aus ihnen und Meister Eckhart wurde traditionell als „Deutsche Mystik“ zusammengefasst – ein Begriff, der nicht nur wegen seiner Missbräuchlichkeit in nationalideologischen Zusammenhängen, sondern schlicht aus der Einsicht in die weitreichende Vernetzung der spätmittelalterlichen Mystik heute in der internationalen Forschung zugunsten einer neutraleren Beschreibung wie etwa „rheinische Mystik“ in den Hintergrund getreten ist.

Wie hier Immediatisierung weniger konzeptuell als narrativ-metaphorisch evociert wird, zeigt möglicherweise am deutlichsten die erste Predigt aus der Sammlung von Predigten Johannes Taulers. Diese Sammlung, die möglicherweise noch zu Lebzeiten Taulers selbst entstand⁸⁰ und um 1500 in mehreren Drucken verbreitet wurde, von denen einer auch zu Martin Luther kam, ist nach dem Kirchenjahr geordnet und beginnt entsprechend mit der Thematik von Advent beziehungsweise Weihnachten. Diese Predigt ist freilich nicht nur aufgrund der liturgischen Ordnung ein außerordentlich passender Einstieg für die Sammlung, gibt sie doch Tauler die Gelegenheit, ein Grundthema der rheinischen Mystik: die Gottesgeburt in der Seele des Glaubenden zu entfalten. Doch Tauler bettet diese Vorstellung in einer Weise in seine Predigt ein, die charakteristisch für die Möglichkeiten einer mit mehreren Schriftsinnen rechnenden Hermeneutik ist. Sinn des Predigttextes ist nämlich nach ihm, dass es eine dreifache Geburt des Sohnes aus dem Vater gibt: eine vor aller Zeit und innertrinitarisch, eine in der Zeit im Stall von Bethlehem und schließlich jene in der Seele des einzelnen Glaubenden. In der einen Metapher von der Gottesgeburt werden damit Gotteslehre, Heilsgeschichte und individuelle Erlösung zusammengefasst, denn die drei Ebenen stehen nicht nebeneinander, sondern liegen ineinander⁸¹. Unabweisbar ist dies trinitätstheologisch beim Zusammenhang der innertrinitarischen Geburt des Sohnes mit der Jesu von Nazareth in Zeit und Raum. So wie, mit der modernen Diskussion gesprochen, ökonomische und immanente Trinität einander bedingen, sind jene immanente Geburt und die in die Heilsgeschichte hinein nicht voneinander zu lösen, sondern als ein die Zeitgrenzen sprengender Vorgang zu verstehen, in dem eben jener Sohn,

⁸⁰ LOUISE GNÄDINGER: Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993, S. 112f.

⁸¹ Vor diesem Hintergrund ist die Mahnung, den Gedanken der Heilsgeschichte in mystischen Predigten nicht als „bloß metaphorisch“ in ihrem Sachgehalt zu reduzieren (vgl. SUSANNE KÖBELE in diesem Band S. 285–305), gerade auch aus Sicht einer theologiehistorisch orientierten Forschung nachdrücklich zu unterstreichen!

der in Gott geboren wurde, in die Welt eingeht. Wenn aber schon die ersten beiden Geburten in dieser Weise nicht nur gedanklich, sondern auch dem Sein der göttlichen Natur Christi nach, ineinander verschlungen sind, wäre es innerhalb von Gedanken und Metaphorik Tauler schwer nachvollziehbar, die dritte Geburt, in der Seele des Glaubenden, schroff hiervon zu unterscheiden. Tatsächlich macht Tauler den Bezug deutlich, indem er die Glaubenden in die Hoffnung hinein nimmt, wie die Jungfrau Maria zu werden⁸², eine Metapher, die doppelt bemerkenswert ist: Die Identifikation mit einer Frauengestalt, Maria, gilt für die Hörer unabhängig vom Geschlecht, wobei die Predigt vermutlich aus dem Kontext der *cura monialium* stammt, mithin sich an eine weibliche Adressatenschaft richtet. Durch die schriftliche Verbreitung aber schuf sie für die männlichen Leser eine metaphorische Zustimmung, die unter umgekehrter Perspektive sehr viel stärker verbreitet ist: die eigene religiöse Existenz mit einer Gestalt des anderen Geschlechts zu identifizieren. Diese markante gender-Offenheit von Taulers Metaphorik dürfte auch mit dem anderen Aspekt des Ausdrucks zu tun haben: Die Rede von der Jungfrau Maria ist im mystischen Kontext mehr als nur ein Zugeständnis an den Glaubensbestand, der sich zur Jungfräulichkeit der Gottesmutter bekennt. Die Jungfräulichkeit drückt auch eine Unberührtheit aus, die Voraussetzung für die Empfängnis Gottes ist: Dass der Glaubende leer von allem werden müsse, gehört zu den Grundüberzeugungen der rheinischen Mystik und drückt sich in eben diesem Bild aus.

Damit ist freilich auch eine Doppelaspektivität angesprochen, denn eine streng ausgelegte Jungfräulichkeitsmetapher müsste auch in Rechnung stellen, dass Jungfräulichkeit nicht herstellbar beziehungsweise eine einmal verlorene Jungfräulichkeit nicht wieder herstellbar ist. Wenn also Tauler den Gedanken formuliert, Jungfrau Maria zu werden, nimmt er eine Entwicklung in den Blick, die so auf der metaphorisierenden Realitätsebene nicht denkbar ist. Hierin äußert sich, dass in der Tat die rheinische Mystik den Zentralvorgang der Mystik, die *unio*, sowohl in statischer als auch in dynamischer Weise schildern kann. Die Geburtsmetapher drückt eben diese Dynamik aus, ein Werden der Gottesnähe – daneben aber steht die bei Eckhart wie bei Tauler immer wiederkehrende Vorstellung von einem im Grund – oder Wipfel – der Seele ruhenden Fünklein, das immer schon gegeben und nun also nicht herzustellen, sondern freizulegen ist.

Möglicherweise ist gerade auch diese in den unterschiedlichen Metaphern liegende Spannung ein Ausdruck dessen, dass beide letztlich nur Brücken sind, um zu der eigentlichen Botschaft zu kommen, nämlich der, dass jeweils momenthaft im Leben des Glaubenden eine Einung mit Gott möglich ist, deren ontologische Grundlage, durchaus kongruent mit den Ausführungen Eckharts im *Opus tripartitum*, die Rede vom Seelenfünklein ausdrückt, deren ereignishaften Charakter aber die Gottesgeburt in der Seele ins Bild rückt. In ihr ist die höchste Form von Nähe Gottes erreicht, in der die Schranken zwischen Mensch und Gott übersprungen

⁸² Die Predigten TAULERS aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. von Ferdinand Vetter, 2. Aufl., Berlin 1968 (Hildesheim 2000), S. 11,6–13.

werden. Gerade weil sie um diese Distanz wissen, betonen die rheinischen Prediger deren Überwindung und reden von der so erreichten Nähe Gottes, von einer Unmittelbarkeit, die dann in ähnlicher Weise wie bei den beschriebenen scholastischen Gedankengängen zur Gefahr für die sakramentale Heilsvermittlung werden kann. Diese Gefahr betraf grundsätzlich alle Sakramente. So war in der Verurteilung mystisch orientierter Beginen durch das Konzil von Vienne 1312 unter anderem die Rede davon, dass diese der Elevation der Hostie nicht die schuldige Ehrfurcht erwiesen⁸³, also ihr mystisches Bewusstsein sie in Konflikt mit dem priesterlich verwalteten eucharistischen Sakrament brachte.

Gerade wegen der auch sozialhistorisch großen Bedeutung wurde aber ein zentrales Feld, an dem die Spannung zwischen mystischem Bewusstsein und sakramentaler Heilsvermittlung wahrnehmbar wurde, die Buße. Ihre Etablierung als seelsorgliche Begegnungsmöglichkeit wie als auf Internalisierung christlicher Normen ausgerichtete Kontroll- und Disziplinierungsinstrument hatte durch die Einführung der einmal jährlichen Beichtpflicht auf dem Vierten Lateranum einen kräftigen Schub erfahren. Gerade im Zuge eines Bemühens um die Reduktion von Devianz, sei es durch das Verbot neuer Ordensgründungen, sei es durch das massive Vorgehen gegen die Katharer, war damit eine sakramentale Basis geschaffen, um die Gemeindeglieder an ihren Pfarrer zu binden, wobei die einseitige Betonung des Pflichtcharakters nicht den Blick dafür verstellen sollte, dass die gleichzeitige deutliche Einschärfung des Beichtgeheimnisses auch der Schaffung einer seelsorglich orientierten Vertrauensbasis diene.

Damit war in jedem Fall der Hintergrund dafür geschaffen, dass das Bußsakrament seine hohe Wirkung in der Alltagswelt der spätmittelalterlichen Gläubigen entfalten konnte – um so bemerkenswerter ist es, wenn sich bei mystischen Predigern Aussagen finden, die eine Entkoppelung zwischen dem Vorgang der Buße und der sakramentalen Heilsvermittlung in den Blick nahmen. Eben dies war aber bei Tauler der Fall. Im Blick auf Sündenerkenntnis und -bekenntnis riet er seinen Hörerinnen:

„[...] so ile und tring dich in Got als swintlich das dir die sunde zemole enphallent, ob du der mitte zuo der bichte kumest, das du ir nut enwissest ze sagende. Dis ensol dich nut entsetzen; es enist dir nut uf gevallen ze schaden, sunder zuo eine bekentnisse dines nictes und zuo einer vermehunge din selbes in einer gelossenheit, nut in einer swermuotikeit.“⁸⁴

Die Beichte als ein Ort, an dem unter Umständen die Sünden schon in Vergessenheit geraten sind: Dies bedeutet, sakramententheologisch gesprochen, ein Verschlingen der auf den Priester angewiesenen Elemente der Buße – *confessio oris* und, ihr folgend *satisfactio operis* – durch den Elementarvorgang der *contritio* als einem innerlichen Geschehen, das gerade indem es innerlich ist, vor Gott geschieht. Diese Verbindung ist ja keineswegs ohne weiteres plausibel oder zwingend: dass dort, wo ich im Innersten bin, mir Gott begegnet. Im mystischen Den-

⁸³ Enchiridion symbolorum (wie Anm. 34), Nr. 898.

⁸⁴ TAULER: Predigten (wie Anm. 82), S. 355,36–356,2.

ken gewinnt es höchste Plausibilität und zugleich höchste Brisanz: Es entstand so ein Konzept der Gottesbegegnung, das auf den Priester und überhaupt jede Vermittlung im Gottesverhältnis verzichten konnte.

Tauler bewegte sich dabei in einer eigenartigen Spannung: Einerseits war er ganz offenkundig bemüht, diejenigen Spitzen zu vermeiden, die dazu geführt hatten, dass Meister Eckharts Theologie in der spätmittelalterlichen Kirche keine Anerkennung gefunden hatte und Sätze aus ihr verurteilt worden waren, andererseits benannte er durchaus auch die kritischen Folgen, die sich aus der mystischen Theologie für die Kirche seiner Zeit ergeben mussten. So erklärte er über den mystisch andächtigen Menschen, ausdrücklich mit Bezug auf Frauen wie auf Männer⁸⁵: „Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin“⁸⁶. Das war zwar noch nicht jene radikale Forderung nach einem in der Taufe begründeten allgemeinen Priestertum, wie es fast zwei Jahrhunderte später bei Luther begegnet, aber wenigstens metaphorisch⁸⁷ erschien hier der Gedanke, dass das Priestertum nicht an eine bestimmte Weihe und einen durch diese konstituierten rechtlichen und sozialen Stand gebunden war, sondern grundsätzlich für jeden Christen und jede Christin durch entsprechende Frömmigkeit erlangbar war. Damit aber wurde aus einem das Heil vermittelnden Stand eine unmittelbar durch das Gottesverhältnis konstituierte Stellung vor Gott – Immediatisierung im charakteristischsten Sinne.

Ebenso charakteristisch ist auch die noch aufrecht erhaltene Bindung an Voraussetzungen im Verhalten der Menschen, die auf ihre Weise einer anderen Weise der Verunmittelbarung des Christusverhältnisses entsprach: jener Ausgestaltung der mittelalterlichen Repräsentationsfrömmigkeit⁸⁸, die den einzelnen Gläubenden zu einer Repräsentationsfigur Christi macht. Was zunächst dem sakramentalen Geschehen und damit dem priesterlichen Handeln vorbehalten ist: Christus zu repräsentieren⁸⁹, kann auch zu einer jenseits der Amtstheologie unmittelbar begründeten Frömmigkeitsgestalt werden, am markantesten in dem Geschehen in den Alvernerbergen, das man von Franz von Assisi erzählte und in dem dieser selbst die Stigmata Christi an seinem Leib erhalten und erfahren haben sollte⁹⁰. Die Formen einer solchen Vergegenwärtigung Christi im frommen Leben

⁸⁵ Ebd., S. 165, 15–17; vgl. THOMAS GANDLAU: Trinität und Kreuz. Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers, Freiburg im Breisgau 1993 (= Freiburger theologische Studien 155), S. 146 f., mit der Unterscheidung von sakramentalem und geistlichem Priestertum.

⁸⁶ TAULER: Predigten (wie Anm. 82), S. 164, 34–165, 1.

⁸⁷ Aufgrund der eindringlichen Hinweise von SUSANNE KÖBELE auf die erschließende Wirkung der Metapher in ihrem Beitrag in diesem Band (vgl. S. 285–305) sei ausdrücklich betont, dass der metaphorische Charakter einer solchen Aussage diese dem Sachgehalt nach keineswegs entschärft.

⁸⁸ Vgl. zu diesem Terminus VOLKER LEPPIN: Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation, in: Mario Fischer/Margarethe Drewsen (Hg.): Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für Gerd Haeflner, Freiburg/München 2006, S. 376–391.

⁸⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae III q. 73 a. 5 responsio (Sancti Thomae Aquinatis [...]) Opera omnia [Editio Leonina], Bd. 12, Rom 1906, S. 143a).

⁹⁰ Gründlich hierzu: HELMUT FELD: Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, S. 256–277.

waren aber vielfältiger, und wenn man im Bereich der rheinischen Mystik bleibt, so ist gewiss Heinrich Seuse mit seiner Passionsmystik ein Vertreter einer Frömmigkeitspraxis, die das eigene Leben zum Nachvollzug des Lebens Christi werden ließ. Für das Frömmigkeitsleben des ausgehenden Mittelalters ist es dabei durchaus typisch, dass Seuse seine frommen Erfahrungen gelegentlich anhand eines Bildnisses des Gekreuzigten machen konnte: Die rheinische Mystik gilt als ein Resonanzraum, der die Entstehung von Andachtsbildern wie dem Vesperbild begünstigte, wenn nicht ermöglichte⁹¹. Diese Bilder ihrerseits aber hatten einen ästhetischen Appell, der Jesus Christus selbst in das Leben der Menschen hinein-zog, und es erscheint vor diesem Hintergrund durchaus plausibel, mit Henry Thode wenigstens einen Strang der Entstehung der Renaissance auch mit der mendikantisch inspirierten Demutsfrömmigkeit zu verbinden⁹², denn zu den großen Leistungen der Renaissancekunst gehört es ja auch, die Heilsgeschichte in ein natürliches Szenario zu setzen, das der Alltagsumwelt der Rezipienten dieser Kunst entsprach.

4. Die Transformation der spätmittelalterlichen Immediatisierungstendenzen in der Theologie des jungen Luther

Für das Verständnis der Wirkung dieser Immediatisierungstendenzen auf den jungen Luther ist entscheidend die Beobachtung, dass zu den frühen wegweisenden spirituellen Erfahrungen, die Martin Luther machte, ein Neuverständnis der Buße gehört. Martin Luther berichtet hierüber ausführlich und anschaulich in seinem an Staupitz gerichteten Begleitschreiben zu den *Resolutiones*, mit denen er die Ablassthesen erklärte:

„Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutare 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 excepimus, 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.

Haesit hoc verbum tuum in me sicut sagitta potentis acuta, coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre. Et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut, cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam ‚poenitentia‘ [...], nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam ‚poenitentia‘. Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus.“⁹³

⁹¹ Vgl. HEINRICH und MARGARETHE SCHMIDT: *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst*, München 2007, S. 214–216.

⁹² HENRY THODE: *Giotto*, 3. Aufl., Bielefeld 1926.

⁹³ WA I, S. 525,4–23: „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 zur Gerechtigkeit und zu Gott

An anderer Stelle habe ich ausführlicher dargelegt, dass es sich bei diesem Erinnerungstück um die wohl wichtigste und bedeutend frühere Parallele zu Luthers Rückblick auf seine reformatorische Entdeckung in der Vorrede zu den lateinischen Werken von 1545 handelt⁹⁴. Ohne die Argumentation im einzelnen zu wiederholen, sei darauf verwiesen, dass die strukturelle Ähnlichkeit so hoch ist, dass man schwerlich beiden Berichten im selben Maße Glauben schenken kann – zumal die von Oswald Bayer und anderen Gelehrten vertretene Datierung der „reformatorischen Entdeckung“ zeitlich in die unmittelbare Nähe jenes Begleit-schreibens an Staupitz fällt⁹⁵. Der Versuch, beide Erinnerungen als letztlich identisch zu erweisen⁹⁶, müsste also jedenfalls auf diesen Termin verzichten, denn alles in der *poenitentia*-Erinnerung von 1518 weist auf ein Datum, das weiter zurückliegt⁹⁷. Ohnehin gibt es gute Gründe, auf ein solches „Wende-Konstrukt“ zu verzichten, wie es Berndt Hamm identifiziert hat⁹⁸: Die Entwicklung Luthers ist leichter vorstellbar, wenn man die von niemandem bestrittene Allmählichkeit nicht nur zu einem Aspekt neben einem psychologischen Durchbruch macht⁹⁹, sondern geradezu zum Schlüssel des Verständnisses. Dann verweist die Erinnerung im Schreiben an Staupitz ihrerseits auch nicht auf einen bestimmten Moment, sondern verdichtet eine allmähliche Entwicklung anekdotisch.

In dieser Verdichtung aber fließen Stränge zusammen, die aus unterschiedlichen spätmittelalterlichen Wurzeln gespeist werden: Der im Schreiben an Staupitz formulierte Gedanke der Buße ist ja in sich noch nicht ein Ausdruck von Immedia-

beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, das sei vielmehr nur deren Anfang. Dieses dein Wort haftete in mir ‚wie der scharfe Pfeil eines Starken‘ (Psalm 120,4 Vulgata), und ich fing an, es der Reihe nach mit Schriftstellen zu vergleichen, welche von der Buße lehren. Und das war eine überaus angenehme Beschäftigung. Denn von allen Seiten kamen Worte auf mich zu, fügten sich ganz dieser Auffassung ein und schlossen sich ihr an. Das Resultat war: wie es früher in der ganzen Schrift nichts Bittereres für mich gab als das Wort ‚Buße‘ [...] kann mir jetzt nichts süßer und angenehmer in den Ohren klingen als das Wort ‚Buße‘. Denn dann werden die Gebote Gottes süß, wenn wir erkennen, dass sie nicht bloß in den Büchern, sondern in den Wunden des geliebten Heilands gelesen werden müssen.“

⁹⁴ VOLKER LEPPIN: „*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*.“ Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002), S. 7–25.

⁹⁵ OSWALD BAYER: *Promissio*. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, 2. Aufl., Darmstadt 1989, S. 182–202; zur Debatte vgl. BERNHARD LOHSE (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968 (= Wege der Forschung 123); DERS. (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen, Stuttgart/Wiesbaden 1988 (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 25).

⁹⁶ MARTIN BRECHT: Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004), S. 281–291.

⁹⁷ Vgl. die Nachweise in LEPPIN: *omnem vitam* (wie Anm. 94).

⁹⁸ BERNDT HAMM: Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, in: ders./Volker Leppin (Hg.): Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007 (= Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), S. 111–151, hier besonders S. 112–117, jetzt auch in: DERS.: Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, S. 25–64, hier S. 26–31.

⁹⁹ Vgl. OTTO HERMANN PESCH: Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, *Fides ex auditu*, in: Lohse (Hg.): *Durchbruch 1968* (wie Anm. 95), S. 445–505, hier besonders S. 498.

lität, sondern wird zu einem solchen erst, wenn man beobachtet, dass Luther in den Jahren seiner frühen Entwicklung zusehends einen asakramentalen, auf das innere Geschehen im Angesicht Gottes fokussierten Bußbegriff entwickelt hat, dessen negative anthropologische Folie wiederum sein radikalisiertes Sündenverständnis ist, das sich spätestens in der Römer-Vorlesung fassen lässt¹⁰⁰ – und damit in eben jener Zeit, auf die auch die Staupitz-Erinnerung verweist¹⁰¹.

Allerdings hatte sich das radikalisierte Sündenverständnis schon lange vorbereitet. So griff Luther schon in seiner Kommentierung zu den Sentenzen des Lombarden Aspekte einer Intensivierung des Sündenverständnisses auf, wie man sie bei Gabriel Biel finden konnte, wenn er von einer *virium rebellio*¹⁰² sprach, wendete sie allerdings schon sehr früh auffällig kritisch. Er folgte der von Gregor und Biel bestimmten Linie, nach der die Sünde vor allem eine Befreiung vom *reatus* darstellt¹⁰³. Aber vor allem betonte er, dass die von der Ursünde unterschiedene *concupiscentia* der Ungehorsam des Fleisches gegenüber dem Geist ist¹⁰⁴. Wie bei Biel dominierte schon hier gegenüber einer privativen Deutung der Ursünde die paulinische Rede von der Auseinandersetzung zwischen Fleisch und Geist, und Luther erklärte, dass diese Begrifflichkeit besser sei als die des Lombarden¹⁰⁵.

Diese biblisch fundierte Ausgestaltung der Anthropologie arbeitete Luther in den folgenden Jahren, vor allem auch in seinen exegetischen Werken, weiter aus. So hat Luther, als er 1513¹⁰⁶ mit den *Dictata super Psalterium* begann, immer wieder die sündliche Verfasstheit des Menschen reflektiert. In Auslegung von Ps. 51 (50), 6 („tibi soli peccavi et malum coram te feci ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris“) betonte Luther den relationalen Aspekt und entwickelte damit schon im Sündenverständnis eine zugespitzte Unmittelbarkeit: Es gehe hier um Sünden an Gott, im Unterschied zum Vergehen gegen das Gesetz, wobei freilich die Beispiele, die Luther aus dem Gesetz nahm – Totenberührungen und andere Formen der Befleckung – lediglich das Zeremonialgesetz betreffen, so dass der von ihm angedeutete Gegensatz nicht etwa die moralischen und erst nicht die eigentlich auf Gott bezogenen Gebote des Alten Testaments betreffen muss. Eben mit dieser mittelalterlich bekannten Unterscheidung argumentiert Luther aber nicht, sondern mit der grundlegenden Beziehung auf Gott, an dem allein der Sünder sich nach seinem Bekenntnis versündigt hat¹⁰⁷. Der Alleinigkeit des Vergehens an Gott entspricht auf Seiten des Menschen der Vorgang der Selbstanklage: „Tunc

¹⁰⁰ Vgl. zum Folgenden VOLKER LEPPIN: Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.): Sünde, Leipzig 2008 (= Marburger Jahrbuch Theologie 20), S. 45–73.

¹⁰¹ Zur Datierung des erinnerten Geschehens (als erinnertes, nicht unbedingt reales Datum der beschriebenen Entwicklung) vgl. LEPPIN: *omnem vitam* (wie Anm. 94).

¹⁰² GABRIEL BIEL: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber secundus*, hg. von Wilfrid Werbeck/Udo Hofmann, Tübingen 1984, S. 581, 11.

¹⁰³ AWA 9, S. 481, 30f.

¹⁰⁴ AWA 9, S. 480, 25f.

¹⁰⁵ AWA 9, S. 480, 34f.

¹⁰⁶ WA TR 4, S. 223, 32 (Nr. 4323).

¹⁰⁷ WA 55/2, S. 269, 30.

finis peccatores, quando tales nos esse agnoscimus, quia tales coram deo sumus.“¹⁰⁸ Die Reflexionen auf Sünde gewinnen also, ganz entsprechend dem literarischen Genus des Psalms ihre Spitze durch die Selbstanklage, mit der allein Gott Recht gegeben wird: Sich nicht als Sünder zu erkennen und anzuerkennen, hieße zu leugnen, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist¹⁰⁹, bedeutet als Christusleugnung letztlich Gottesleugnung: Selbstbekenntnis als Sünder wird so zur indirekten Anerkennung Gottes und zum eigentlichen Ausdruck der rechten Haltung gegenüber Gott, so dass Luther sogar zugespitzt sagen kann: „Deus in seipso non Iustificatur, sed in suis sermonibus et in nobis.“¹¹⁰ Sünde ist damit Ausdruck der Relation zwischen Mensch und Gott – und betrifft diese eben direkt und unmittelbar. Diese Unmittelbarkeit geht so weit, dass Luther erklären kann, das Gericht, das der Sünder in der Selbstanklage an sich vollziehe, sei so gestaltet, dass Gott dieses im Menschen erfolgende Gericht aufgrund der vollzogenen Selbstbindung¹¹¹ notwendigerweise („*necesse est*“; WA 55/2, S. 271,98) anerkennen müsse: Das externe, auf Ewigkeit gültige Gericht Gottes wird so proleptisch internalisiert, der Glaubende in aller Unmittelbarkeit auf den richtenden Gott bezogen. In der Römerbrief-Vorlesung allerdings formt Luther den Gedanken der Externalität weiter aus, indem er gerade auch die Diskrepanz zwischen dem tatsächlichen Geschehen im Sünder und dem noch zu vollziehenden Gericht Gottes hervorhebt und so nun die ersten Ansätze zu einer Formulierung des *simul* entwickelt, und zwar im Anschluss an die eben anhand der Psalmenvorlesung ausgeführten Überlegungen: Im Scholion zu Röm 4,7 greift Luther auf Ps 50/1 zurück, differenziert aber nun das dort beschriebene paradoxe Geschehen. Hatte die Psalmenvorlesung gerade den Sünder, weil er seine Sünde bekennt, zu dem gemacht, der Gott die Ehre gibt, so heißt es nun:

„Ergo sibiipsis et in veritate Iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti Iusti; Re vera peccatores, Sed reputatione miserentis Dei Iusti; Ignoranter Iusti et scienter iniusti; peccatores in re, Iusti autem in spe.“¹¹²

Die Paradoxie wird also, durchaus konsequent aufgrund der relationalen Ausrichtung von Luthers Denken, aspektiv aufgelöst. Während die das Gerechthein begründende Relation in Gott fundiert ist, hat die das Sündersein begründende Relation ihren Grund im Menschen, und zwar gerade in dessen radikaler Verweigerung der Relation zu Gott: Die Natur des Menschen ist so *in seipsam incurva*, dass die ihr eigentlich zuträgliche Relation der *fruitio* zu Gott unmöglich ist und der Mensch eine Relation des *uti* zu Gott errichtet, die letztlich als Ziel aller Bewegungen nicht Gott selbst setzt, sondern sich selbst¹¹³. Sünde ist also ihrem Wesen

¹⁰⁸ WA 55/2, S. 269,21f.

¹⁰⁹ WA 55/2, S. 269,23–26.

¹¹⁰ WA 55/2, S. 269,19f.

¹¹¹ Vgl. zur Wirkung der *pactum*-Vorstellungen auf Luther bei HAMM: Promissio (wie Anm. 66), S. 377–390.

¹¹² WA 56, S. 269,27–30.

¹¹³ WA 56, S. 304,25–29.

nach Gottabkehr, Relationsverweigerung zu Gott und damit als Gebrauch Missbrauch Gottes. Und sie ist in dieser Gestalt *peccatum radicale*¹¹⁴, also eine Wurzelsünde¹¹⁵, von der sich alle anderen Einzelsünden ableiten: Schon begrifflich zeigt sich hier die „Radikalisierung“, von der Gerhard Ebeling¹¹⁶ und Karl-Heinz zur Mühlen¹¹⁷, aber auch Otto Hermann Pesch¹¹⁸ sprechen. Diese Radikalität aber ist Ausdruck jener unmittelbaren Stellung des Menschen vor Gott, die ihn im Angesicht seines Schöpfers und Erlösers auf seine Nichtigkeit verweist.

Was bleibt, ist die innere Anerkennung der eigenen Sündigkeit, also letztlich das Geschehen, das mit Buße beschrieben wird. So ist es kein Zufall, dass Luther schon in der ersten Psalmenvorlesung intensiv über das Bußverständnis reflektiert hat – und diesem Interesse auch dadurch Ausdruck gegeben hat, dass er 1517 seine Auslegung der Sieben Bußpsalmen in den Druck gab.

In den parallel zu den Vorlesungen laufenden Sermonen lässt sich nun nachzeichnen, wie Luther immer intensiver seine Bußtheologie entfaltet und so zugespitzt hat, dass deutlich wurde, dass sein Bußverständnis in Gegensatz zu einer im Sakrament der Buße fokussierten sakramentalen Heilsvermittlung stand. Das neue Bußverständnis, zu dem Luther nach dem oben zitierten Schreiben den Anstoß von Staupitz erfahren hatte, drang ebenfalls auf eine neue Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses hin und transformierte dabei die hierauf zulaufenden Entwicklungen der mystischen Theologie des späten Mittelalters. Wie eng Luther mit dieser verbunden war, lässt sich an seinen Randbemerkungen zu den Predigten Johannes Taulers nachvollziehen. Mit der Marginalnotiz: „Hoc nota tibi“ hob Luther eben jene oben zitierte Aufforderung Taulers hervor, nach der der in Reue zerknirschte Mensch in Gott eilen und dringen solle und dabei nicht fürchten solle, bei der Beichte die eigenen Sünden vergessen zu haben¹¹⁹ – und die folgende Aufforderung Taulers, mit solcher inneren Zerknirschung nicht sofort zum Beichtvater zu laufen, versah Luther mit der Bemerkung: „utilissimum consilium“.¹²⁰

¹¹⁴ WA 56, S. 277,12; zu traditionsgeschichtlichen Hintergründen dieses Begriffs vgl. GERHARD EBELING: Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild, in: DERS., Lutherstudien, Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, S. 74–107, hier besonders S. 78.

¹¹⁵ Diesen besonderen Charakter des *peccatum originale* kann man auch als „Personalsünde“ fassen; vgl. TOM KLEFFMANN: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns, Tübingen 1994 (= Beiträge zur historischen Theologie 86), S. 109.

¹¹⁶ GERHARD EBELING: Disputatio de homine. Dritter Teil: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40, Tübingen 1989 (= DERS.: Lutherstudien. Bd. 2), S. 114.

¹¹⁷ KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN: Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, Tübingen 1972 (= Beiträge zur historischen Theologie 46), S. 117.

¹¹⁸ OTTO HERMANN PESCH in seiner Kommentierung von: Thomas von Aquin, Die Sünde. Kommentiert von Otto Hermann Pesch. I–II 71–89, Wien 2004 (Die deutsche Thomas-Ausgabe 12), S. 962–987. Pesch verweist zugleich mit Recht darauf, dass diese Rede von „Radikalisierung“ in eine Schiefelage gerät, wenn man die mittelalterlichen Denker – er blickt hier, im Kontext eines Thomas-Kommentars, nur auf die Scholastiker – einfach an den Fragestellungen Luthers misst (ebd. S. 963). Recht verstanden, enthält der Begriff der Radikalisierung ja nicht nur das Moment der Abgrenzung, sondern auch das der Kontinuität und ist insofern ein Sonderfall des Vorgangs der Transformation.

¹¹⁹ Vgl. oben S. 328.

¹²⁰ WA 9, S. 104,12.

Hier ist mit Händen zu greifen, wie der junge Luther an die bußtheologische Relativierung der priesterlichen sakramentalen Heilsvermittlung durch die Mystik anknüpfte, und er verband das auch mit der Vorstellung eines unmittelbaren Einwirkens Gottes auf das Innere des Menschen:

„Et si sciamus, quod deus non agat in nobis, nisi prius nos et nostra destruat (i. e. per crucem et passionem), tamen adeo stulti sumus, ut eas velimus tantum suscipere passiones quas nos elegimus vel quas in aliis factas vidimus vel legimus.“¹²¹

Wie stark sich hier schon das formiert, was später Luthers Rechtfertigungstheologie ausmachen sollte, lässt die prononcierte Einführung des Glaubensbegriffs im selben Zusammenhang erahnen:

„Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum.“¹²²

Der von Tauler beschriebene Vorgang innerer Buße wird für Luther also, ineins mit dem Glauben an Gott, zum Zentrum des Heils: „tota salus.“ Damit wird deutlich, dass es bei der unmittelbaren Wirkung Gottes in der Zerknirschung des Menschen nicht um einen rein destruktiven Vorgang geht – vielmehr steht das Heil im Mittelpunkt, das Jesus Christus eröffnet hat¹²³. Diese Verbindung von Buße und Heil passt zu jener Verbindung von Liebe und Buße, die Luther in seinem Widmungsschreiben an Staupitz mit dessen Anregung verbunden hat. Das Bewusstsein eines Umschlagens von Destruktion zu heilvoller Auferbauung, wie es durch die mystische Bußtheologie vorgeprägt war, zeigt sich auch in der Auslegung der sieben Bußsalmen:

„als Ro. 1 Paulus sagt, das im evangelio gottis gnaden und tzorn offenbart wird. Wer das heret recht, der wirt demutig und erschrecket [...] Wann das gescheen ist, so ists tzeit und eben, das got kome.“¹²⁴

Wie zentral dieser Zusammenhang mit Luthers Mystiklektüre verbunden war, zeigt auch seine Edition der „Theologia Deutsch“. Kennzeichnend ist die Konzentration auf den Tod Adams in dem Text, den Luther 1516 auf das Titelblatt setzen ließ:

¹²¹ WA 9, S. 102, 10–13: „Und wiewohl wir wissen, dass Gott nur dann an uns handelt, wenn er zuvor uns und das Unsere zerstört hat (nämlich durch Kreuz und Leid), sind wir doch noch so töricht, dass wir nur solche Leiden auf uns nehmen wollen, die wir ausgewählt haben und von denen wir lesen oder sehen, dass sie anderen geschehen sind.“

¹²² WA 9, S. 102, 34–36: „Also besteht das ganze Heil in der Aufgabe des Willens, und zwar, wie er hier lehrt, bei allen Dingen, geistlichen wie weltlichen. Und im bloßen Glauben an Gott.“ Schon Ende des Jahres formulierte Luther etwas vorsichtiger in einer Predigt am 21. 12.: „*initium salutis est nosse morbum et principium sapientiae timor Dei.*“ WA 1, S. 114, 40f.

¹²³ Dieser positive Zusammenhang wird schon allein daraus deutlich, dass Luther ja die Tauler-Predigten ausdrücklich als Darreichung der Süße Christi verstanden wissen wollte.

¹²⁴ WA 1, S. 201, 14–18 (Die sieben Bußsalmen); vgl. auch WA 1, S. 85, 20f. (Predigt vom 21. 9. 1516): „Igitur veritas et iustitia, i. e. Christus, non venit, nisi ubi non est“, oder ebd. S. 115, 2f., nach Ausführungen zur Erkenntnis der eigenen Sündigkeit, der die Gnade folgt: „*Gratia autem infundit amorem*“ (Predigt am 21. 12. 1517).

„Ein geistlich, edles Buchlein von rechter underscheid und vorstand, was der alt und neu mensche sei. Was Adams und was Gottes kind sei. Und wie Adam inn uns sterben unnd Christus ersten soll.“¹²⁵

Den Tod des alten Adam und die Auferstehung Christi in uns beschreibt der anonyme Autor vor allem – nach heutiger Zählung – im 15. und 16. Kapitel.¹²⁶ Gemeint ist bei ihm die Abkehr von der Selbstbezüglichkeit; die nämlich ist nach der „Theologia Deutsch“ die Zentralsünde, weil sie die Abkehr vom Schöpfer bedeutet.¹²⁷ Und die Abkehr von diesem selbstbezüglichen Ungehorsam bedeutet, so sagt der Autor wörtlich im 16. Kapitel, dass sie „gebusset“ werde¹²⁸: Das Titelblatt des Erstdrucks, das wohl auf Luther selbst zurückgehen dürfte¹²⁹, zeigt an, dass in der Tat im Zentrum dieses Buches ein Vorgang stand, den der Autor selbst als Buße bezeichnet hatte – und den Luther nun ganz für seine Theologie aufnehmen konnte.

Damit war ein gedanklicher Zusammenhang von mystischer Unmittelbarkeit und Heilsgewinn geschaffen, den Luther in den folgenden Jahren immer wieder bedachte. Eine erste deutliche Außenwirkung entfaltete er in den Ablassthesen, die eben auf der neu entwickelten Bußtheologie aufbauten. Die folgenden Debatten aber brachten eine immer weitere theologische Klärung mit sich. Dabei hat sich zwar die Reflexion Luthers aufgrund des Prozesses und der darin an ihn herangetragenen Fragen immer stärker auf die Frage nach der Kirchenautorität ausrichten müssen – aber auch dies war letztlich nur eine Debatte über die kritisch-negative Perspektive der neuen Unmittelbarkeit. Dass Johannes Eck in Leipzig Luther vorhielt, letztlich auf jede kirchliche Vermittlungsinstanz zur Bestimmung der wahren christlichen Lehre zu verzichten, bedeutete eine Anerkennung der Unmittelbarkeit Gottes in der Autoritätenfrage. Auch die damit angeschlagene Perspektive war nicht grundsätzlich neu: Schon das Restkirchenmodell der spätmittelalterlichen Kanonistik kannte die Vorstellung, dass die wahre Kirche nur in einzelnen, gar nur in einem einzigen Menschen erhalten bleibe – und damit keine kirchliche Autoritätsinstanz mehr in der Lage sei, über wahr oder falsch zu entscheiden, weil die in ihr handelnden Menschen eben nicht mehr Gott folgten. Luther griff dieses Modell wohl nicht bewusst auf. Aber indem er, von Eck getrieben, erklärte, dass auch ein Konzil irren könne, war der einzelne Gläubige in einen unmittelbaren Verantwortungsbezug zur Wahrheit gestellt.

Dieser Hinterfragung autoritativer Bindungen aber entsprach eine, durchaus nach wie vor als mystisch erkennbare Entfaltung der Unmittelbarkeit Gottes in

¹²⁵ WA 1, S. 153. Vgl. zum Tod des inneren Adam als durch das *opus alienum* herbeigeführte Verzweiflung in WA 1, S. 112,33–35 (Predigt vom 21. 12. 1516). Im folgenden führt Luther aus, dass das *opus alienum* des „Poenitentiam agite“ unmittelbar mit der Ankündigung des Gottesreiches als *opus proprium* verbunden ist, WA 1, S. 113,28ff.; Predigt vom 21. 12. 1517. Dieses ist das Vokabular, mit dem er sich Staupitz' bußtheologischen Hinweis erhellen konnte.

¹²⁶ Beide Kapitel waren in Luthers Erstdruck enthalten, der Kapitel 7–28 umfasste.

¹²⁷ ‚Der Franckforter‘ (Theologia Deutsch), hg. von Wolfgang v. Hinten, München 1982, S. 91,26.

¹²⁸ Ebd. S. 91,28. 32 und S. 92,35.

¹²⁹ Luther vermerkt in der Vorrede ausdrücklich, das Buch sei „an titell unnd namen“ (WA 1, S. 153).

der Heilszueignung. Charakteristisch hierfür sind die Schriften des Jahres 1520. Es gibt kaum ein Bild von größerer Unmittelbarkeit als jenes berühmte Brautbild in der Freiheitsschrift, dessen Vorbilder bei Bernhard von Clairvaux und Staupitz sich unmittelbar nahelegen:

„Nit allein gibt der glaub sovil, das die seel dem gottlichen wort gleych wirt aller gnaden voll, frey und selig, sondern voreynigt auch die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam.“¹³⁰

Wie eng soteriologische Unmittelbarkeit, wie sie in der unio-Metapher überdeutlich ausgedrückt wird, und Hinterfragung der kirchlichen Gegebenheiten ineinander liegen, zeigt die Tatsache, dass die Rede vom allgemeinen Priestertum sich im Jahr 1520 nicht allein in jener oben zitierten Stelle aus der Adelsschrift findet, sondern auch in der Freiheitsschrift:

„Ubir das seyn wir priester, das ist noch vil mehr, denn künig sein, darumb, das das priesterthum uns wirdig macht fur gott zu treten und fur andere zu bitten, Denn fur gottis augen zu stehen und bitten, gepürt niemant denn den priestern.“¹³¹

Vor Gott zu treten: Man könnte im vorliegenden Kontext hinzufügen: unmittelbar vor Gott zu treten, das ist das Privileg, das den Christinnen und Christen durch Taufe und Glaube gegeben ist – sie haben eben jene Unmittelbarkeit erlangt, die im Mittelalter einem Stand vorbehalten war.

Die Lehre vom allgemeinen Priestertum war der zentrale Gedanke, der überhaupt erst Reformation ermöglichte. Er motivierte die Träger bürgerlicher und herrschaftlicher Macht, eine reformatorische Umgestaltung auch ohne kirchliche Autorität anzugehen – genau hierzu hatte Luther ihn in der Adelsschrift verwendet.

Insofern man hier von „Umsturz“ reden kann¹³², zeigt sich, wie verschlungen die Stränge reformatorischer Entwicklung waren: der Gedanke der Unmittelbarkeit, bis hin zum Aufgreifen des Priesterbegriffs für Glaubende jenseits des geweihten Klerus, entstammt einer mittelalterlichen Traditionslinie der Immediatisierung. Im 14. und 15. Jahrhundert aber war diese, wenn auch, wie das Schicksal Meister Eckharts oder vieler Beginen zeigt, gefährdet, doch im Großen und Ganzen Teil einer kirchlichen und gesellschaftlichen Welt geblieben, die gelernt hatte, mit weitreichenden Polaritäten zu leben. In der sich steigernden Dynamik von Luthers theologischer Entwicklung und der kirchenamtlichen Bewältigung der „Causa Lutheri“ Anfang des 16. Jahrhunderts aber gewann sie eine Kraft, die letztlich zu einer Absage an die bisherige Kirche und dem Aufbau neuer, reformatorischer Kirchen führte.

¹³⁰ WA 7, S. 25,26–28.

¹³¹ WA 7, S. 28,6–9.

¹³² VOLKER LEPPIN: Martin Luther, 2. Aufl., Darmstadt 2010, S. 156.