

Zwischen Spätmittelalter und Reformation –
Buße bei Johannes von Staupitz

Dem Fachbereich Theologie

der Friedrich-Alexander-Universität

Erlangen-Nürnberg

zur

Erlangung des Doktorgrades Dr. theol.

vorgelegt von

Julia Illner aus Nürnberg

Als Dissertation genehmigt
vom Fachbereich Theologie
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Tag der mündlichen Prüfung: 27.02.2018

Vorsitzende/r des Promotionsorgans: Prof. Dr. Anselm Schubert

Gutachter: Prof. Dr. Berndt Hamm

Prof. Dr. Anselm Schubert

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

- I. Aufbau und Zielsetzung der Arbeit 7
- II. Zum Begriff „Buße“ 12

KAPITEL 1:

STELLUNG UND FUNKTION DES SPÄTMITTELALTERLICHEN BUßWESENS

- I. Formal-historische Perspektive 14
 - 1. Private und öffentliche Buße 14
 - 2. Ort und Auswahl des Beichtvaters 18
 - 3. Häufigkeit und Regelmäßigkeit der Buße 20
 - 4. Zwischenergebnis 24
- II. Mentalitätsgeschichtliche Perspektive 25
 - 1. Verinnerlichung und Veräußerlichung im Bußwesen 26
 - 2. Verrechtlichung im Bußwesen 29
 - 3. Disziplinarische Funktion und gesellschaftsstabilisierende Wirkung der Buße... 33
 - 4. Gesteigertes Heilsverlangen und Heilsunsicherheit im Bußwesen 42
- III. Resümee: Das spätmittelalterliche Bußwesen als Quelle der Heilsunsicherheit und Möglichkeit der Heilssicherung 53

KAPITEL 2:

BUßE BEI JOHANNES VON STAUPITZ

- I. Zu den Quellen und der angewandten Methodik 56
 - 1. Die chronologische Perspektive auf die Staupitz'sche Theologie 56
 - 2. Überblick über die relevanten Schriften 58

II.	Das Staupitz'sche Bußverständnis in chronologischer Perspektive	61
1.	Der Mensch in der Buße.....	61
1.1	Die geistlichen Kräfte – Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade und menschliches Ungenügen	62
1.2	Gute Werke und Verdienste – Unfähigkeit des Menschen und Gründung auf Christus	68
1.3	Demütige Bußgesinnung – Mitwirkung des Menschen und Gefahr der Selbstgewissheit.....	75
1.4	Die Frage nach der Heilsgewissheit – Heilvolle Ungewissheit und unzweifelhafte Hoffnung in Christus	83
2.	Die Bußgesinnung	88
2.1	Buße als durch Demut geprägte und permanente Gesinnung	88
2.2	Die Reue Christi als stellvertretende Wirkung für den Menschen	92
2.3	Die Erwählung als Grundlage der Rechtfertigung	99
3.	Der sakramentale Akt der Buße	103
3.1	Bekentnis der eigenen Sündhaftigkeit.....	103
3.2	Heilsvergewisserndes Zeichen der auf Christus gründenden Sündenvergebung	106
3.3	Beichtgottesdienste und Einzelbeichte.....	111
3.4	Satisfaktorische Werke und Ablass.....	116
4.	Das Verhältnis von Buße und Glauben	122
4.1	Glaube als Vertrauen in die Verheißungen Gottes.....	122
4.2	Glaube und Reue als Grundhaltungen der Bußfrömmigkeit	126
III.	Resümee: Das Verständnis von Buße bei Staupitz: Entwicklung oder Kontinuität?.....	133
1.	Methodische Vorbemerkung: Die Problematik einer chronologischen Perspektive auf die Staupitz'sche Theologie	133
2.	Kontinuität und Neuakzentuierung: Die entscheidende Phase zwischen 1511 und 1517.....	134
3.	Grundlinien des Staupitz'schen Bußverständnisses	141
4.	Methodische Nachbemerkung: Folgerungen für eine chronologische Perspektive auf die Staupitz'sche Theologie	144

KAPITEL 3:

BUßE BEI JOHANNES VON STAUPITZ IM KONTEXT DES SPÄTMITTELALTERS

I.	Einordnung in das Spannungsfeld des spätmittelalterlichen Bußwesens.....	148
1.	Der Mensch als handelndes Subjekt im Bußgeschehen	148
2.	Der Hoffungsgrund im Bußgeschehen	151
2.1	Buße als durch die Gnade Gottes bestimmter Prozess	151
2.2	Extrinsische und intrinsische Elemente in Buße und Rechtfertigung	153
3.	Gütergemeinschaft der Seele mit Christus - Wechselseitigkeit oder Verinnerlichung?	157
4.	Relevanz und Funktion der sakramentalen Buße	163
5.	Das Verständnis von Glauben und Gewissheit	165
II.	Zwischenergebnis: Das Staupitz'sche Bußverständnis und seine Antwort auf das Dilemma des spätmittelalterlichen Bußwesens	168
III.	Vergleich mit spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologen: Johannes von Paltz und Gabriel Biel	170
1.	Zur Auswahl der Theologen: Die Frage nach einer Augustinerschule und der frömmigkeitstheologische Ansatz	171
2.	Die Rolle des Menschen im Bußgeschehen	175
2.1	Geistliche Kräfte des Menschen und Möglichkeit zur Vorbereitung auf die Gnade	175
2.2	Fähigkeit zu Werken und Verdiensten	180
3.	Das Verständnis des Geschehens der Buße	184
3.1	Menschliche Reue und Passionsmeditation	184
3.2	Rechtfertigung, Erwählung und Heilsgewissheit	188
4.	Die Relevanz der sakramentalen Buße	193
4.1	Wirkung des Sakraments und Verhältnis zur persönlichen Bußfrömmigkeit	193
4.2	Satisfaktion und Ablässe	198
5.	Die Stellung des Glaubens im Bußgeschehen	201

5.1	Das Verhältnis von Glauben und Liebe	201
5.2	Glauben, Nachfolge und Christugemeinschaft.....	203
IV.	Resümee: Konsequente Akzentuierung der Alleinwirksamkeit Gottes - Das Profil des Staupitz'schen Bußverständnisses	207

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK:

***BUßE BEI JOHANNES VON STAUPITZ
UND DAS VERHÄLTNIS ZU MARTIN LUTHER***

I.	Zusammenfassung: Das Staupitz'sche Bußverständnis in Kontinuität und Neuakzentuierung	213
1.	Innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie: ‚Typisch spätmittelalterlich‘ mit Potential darüber hinaus.....	213
2.	In der chronologischen Perspektive: Die Herausbildung des Potentials durch Ausformulierung der Demuts-Theologie und christologische Profilierung	218
II.	Ausblick : Buße bei Staupitz und Luther – eine Dynamik des Zusammenwirkens?	222
1.	Im Rückblick auf die entscheidende Phase zwischen 1511-1517	222
1.1	Beistand in Luthers Anfechtungen: Phase der Profilierung und Konkretisierung.....	222
1.2	Deutehorizont für Luthers Anfechtungen: Demuts-Theologie an ihrem genuinen Ort	226
2.	Demuts-Theologie und christologische Profilierung bei Staupitz und Luther im Spiegel von Luthers Schriften.....	229
2.1	Die Aufnahme der Ausformulierung der Demuts-Theologie bis zur Grenze	229
2.2	Mit der christologischen Profilierung zum Durchbrechen des Staupitz'schen Bußverständnisses.....	234
	Literaturverzeichnis	244

Einleitung

I. Aufbau und Zielsetzung der Arbeit

Der Themenstellung dieser Arbeit, das Verständnis von Buße bei Johannes von Staupitz, wohnt das außergewöhnliche Potential inne, entweder Aufgeregtheit, Ermüdung oder die seltene Kombination von beiden Emotionen beim Gegenüber hervorzurufen. Schließlich wurden in der Forschungsdiskussion sowohl die spätmittelalterliche Buße als auch Johannes von Staupitz zugleich ausführlich wie auch höchst emotional diskutiert.

Daher mag es scheinen, als träfen zwei bereits im Übermaß bearbeitete Felder zusammen. Sind doch beide Themen des Öfteren behandelt worden und das nicht nur in neuester Zeit, sondern schon seit mehreren Jahrzehnten. Nur wenig kann es da austragen, beides zusammen zu bedenken – so könnte man meinen. Doch so scheint es nur auf den ersten Blick. Auf den zweiten Blick wird deutlich, dass es durchaus an vielen Stellen von Nöten ist, noch einmal genauer hinzusehen. Um dem möglicherweise aufkommenden Eindruck entgegenzutreten, als drehe sich die Diskussion über die spätmittelalterliche Buße und Johannes von Staupitz nur im Kreis, sieht sich die vorliegende Arbeit dementsprechend zuerst einer differenzierten und damit auch konstruktiven Darstellung verpflichtet.

Überblickt man die einschlägige Literatur, dann zeigt sich, dass aus verschiedenen Gründen eine detaillierte Darstellung des Bußverständnisses bei Johannes von Staupitz ein Forschungsdesiderat ist. Da gibt es kenntnisreiche Darstellungen über das mittelalterliche Bußwesen, in denen jedoch der Schwerpunkt weder auf dem Zeitraum des sogenannten Spätmittelalters¹ liegt, noch auf dem Typus von Schriften, die der frommen Lebensführung dienen² und für die Berndt Hamm die

¹ Der Begriff „Spätmittelalter“ wird in dem Bewusstsein verwendet, dass eine Einteilung in Kategorien wie „spätmittelalterlich“ oder „reformatorisch“ stets ein Konstrukt ist, mit denen im Nachhinein Geschichtsverläufe periodisiert werden. Aus pragmatischen Gründen und der Eindeutigkeit halber soll im Folgenden dennoch an diesen Formulierungen festgehalten werden. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Berndt HAMM über den „Abschied vom Epochendenken“.

² Hier ist etwa die sorgfältige Untersuchung über die „Pflichtbeichte“ von Martin OHST zu nennen. Das grundlegende Werk über die „Religiosität im Mittelalter“ von Arnold Angenendt bietet zwar im Kapitel über die Buße wertvolle Einblicke, kann aber als Überblickswerk nicht in die Tiefe gehen.

Bezeichnung Frömmigkeitstheologie geprägt hat.³ Entsprechend ist die Aussagekraft dieser Literatur in Bezug auf Johannes von Staupitz begrenzt, der schließlich ein Frömmigkeitstheologe des Spätmittelalters war. Zudem gehen auch diejenigen Monographien, welche den entsprechenden Zeitraum und das entsprechende Schrifttum berücksichtigen, entweder gar nicht oder nur äußerst knapp auf Johannes von Staupitz ein.⁴

Was Werke über Staupitz selbst betrifft, so liegt trotz aller Qualität und Detailliertheit der vorhandenen Darstellungen keine vor, die sich dem Bußverständnis zuwendet.⁵ Zwar bieten einige Aufsätze und einzelne Beiträge hochinteressante Erkenntnisse zu dieser Thematik.⁶ Jedoch werden jeweils lediglich einzelne Schriften bzw. Aspekte ausgewertet. Entsprechend gibt es bislang keine Darstellung, die das Staupitz'sche Bußverständnis systematisch und über die ganze Breite seines Schaffens untersucht.

Der Absicht der eingangs erwähnten differenzierten Wahrnehmung soll dadurch Rechnung getragen werden, dass das Staupitz'sche Bußverständnis möglichst umfassend in seinem spätmittelalterlichen Kontext wahrgenommen wird. Hinter dieser Vorgehensweise steht die Überzeugung, dass die Betrachtung der Stellung von Staupitz innerhalb des Spätmittelalters obligatorisch für eine weitere Darstellung ist. Nur wenn man sich um dieses Verständnis bemüht, kann man damit beginnen, über sein Verhältnis zur reformatorischen Theologie nachzudenken. Wählt man ausschließlich die umgekehrte Blickrichtung, also von Luther herkommend, zäumt man das sprichwörtliche Pferd von hinten auf. Lässt man jedoch Staupitz als spätmittelalterlichen Theologen zu Wort kommen und sieht ihn bewusst im spätmittelalterlichen Kontext, dann kann hervortreten, ob

³ Vgl. hierzu grundlegend HAMM, Frömmigkeitstheologie, und besonders das Kapitel „Im Umkreis der Frömmigkeitstheologie“, S. 132-215.

⁴ So findet Staupitz in der ausführlichen Untersuchung zu „Sin and confession on the eve of the Reformation“ von Thomas N. TENTLER leider keine Erwähnung. Reinhard SCHWARZ geht in seiner „Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie“ zwar auf Staupitz ein, jedoch nur äußerst knapp, und unter Ausklammerung der Salzburger Predignachschriften, siehe dazu unten S. 54-55 m. Anm 204.

⁵ Adolar ZUMKELLER etwa widmet in seiner grundlegenden Darstellung über „Johannes von Staupitz und seiner christlichen Heilslehre“ der Buße kaum mehr als zehn Seiten.

⁶ Von Berndt HAMM ist neben weiteren Veröffentlichungen vor allem auf die Habilitationsschrift über „Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts“ sowie auf den Beitrag über „Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge“ hinzuweisen. Von Lothar zu DOHNA und Richard WETZEL liegt eine gründliche Untersuchung der „Reue Christi“ in den *Salzburger Predigten* vor. Markus WRIEDTS ausführliche Darstellung zu „Gnade und Erwählung“ konzentriert sich auf den Traktat *De Executione*.

und inwiefern seine Theologie sich von diesem zeitlichen Kontext abhebt und geeignet war, an der Schwelle zur Reformation Sprengkraft zu entwickeln.

Gleichsam als Hintergrundfolie für die Untersuchung des Staupitz'schen Bußverständnisses wird im ersten Kapitel Stellung und Funktion des spätmittelalterlichen Bußwesens betrachtet. Die Berücksichtigung sowohl der formal-historischen als auch der mentalitätsgeschichtlichen Perspektive ermöglicht dabei eine Annäherung an dieses vielgestaltige Phänomen gerade eingedenk seiner Ausdifferenziertheit.

Dieses Vorgehen versteht sich als Gegenentwurf zu der in der Forschungsdiskussion immer wieder vertretenen These, die formal-historische Perspektive zeige die geringe Relevanz des Bußwesens im Spätmittelalter.⁷ Von solchen Forschungstendenzen, die das Bußwesen eindimensional entweder als irrelevant für die spätmittelalterliche Gesellschaft oder aber als relevant, jedoch angstverursachend klassifizieren,⁸ will sich die vorliegende Untersuchung abgrenzen. Stattdessen soll mit der Bewertung sowohl aus formal-historischer als auch aus mentalitätsgeschichtlicher Perspektive der Blick auf die Mehrdimensionalität des Phänomens des Bußwesens ermöglicht werden.

Das Ergebnis des ersten Kapitels bildet die Grundlage für die Untersuchung des Staupitz'schen Bußverständnisses. Als Methode der Darstellung wurde dabei im Unterschied zur bisherigen Forschung ein chronologischer Ansatz gewählt: Jedes der einzelnen Elemente des Bußverständnisses wird chronologisch anhand der Abfolge der Schriften betrachtet. Hierdurch wird es ermöglicht, das Staupitz'sche Gedankengut in größtmöglicher Unvoreingenommenheit in seiner historisch chronologischen Genese zur Geltung kommen zu lassen, ohne durch eine selbst vorgenommene Sortierung schon mögliche interpretatorische Vorgaben vorzunehmen. Dabei steht das Bemühen im Vordergrund, die Quellenbasis möglichst umfassend zu berücksichtigen.

Leider liegt keine durchgehende Edition der Staupitz'schen Schriften vor. In der Gesamtausgabe der Staupitz'schen Schriften wurden neben den *Gutachten und Satzungen die Tübinger Hiob Predigten* und *De Executione* veröffentlicht. Zudem erschienen in einer Einzelausgabe die *Salzburger Predigten 1512* als kritische

⁷ Vgl. v.a. John BOSSY, *Christianity in the West*; W. David MYERS, *Poor, sinning folk*; sowie den Beitrag von Lawrence G. DUGGAN über „Fear and confession on the eve of the Reformation“.

⁸ Hier ist neben der Untersuchung von Peter DINZELBACHER über „Angst im Mittelalter“ auch Susi HAUSAMMANN, *Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft* zu nennen.

Edition. Weitere Predigtstücke, sowohl undatiert, als auch aus dem Jahr 1523, liegen zumindest in gedruckter Form vor.⁹

Bei den ungedruckten Quellenstücken war der angenehme Kontakt mit der Bibliothek der Erzabtei St. Peter sehr hilfreich, die durch Zusendung von Kopien aus der Handschrift eine unkomplizierte Einsicht möglich machten. Zudem wurden in anderen Forschungsarbeiten bereits Inhalte aus den ungedruckten Handschriften dargestellt, so dass sich auch über diesen Weg ein Einblick in die Quellen bot.¹⁰ Daher ist es angemessen, davon auszugehen, dass der chronologische Ansatz, auch bei momentanem Stand der kritischen Edition des Staupitz'schen Werks, zu aussagekräftigen Ergebnissen kommt.

Ebendieser chronologische Ansatz bei der Untersuchung eröffnet einen neuen Blickwinkel auf die Genese des Staupitz'schen Bußverständnisses. Anstelle einer in der bisherigen Forschungsdiskussion oft vorgenommenen statischen Einordnung entweder im Sinne einer Entwicklung oder einer Kontinuität, legt sich vielmehr ein dynamisches Verständnis von Kontinuität und Neuausrichtung nahe. Denn die Demuts-Theologie, die von Beginn an in Staupitz'schem Bußverständnis angelegt ist, wird im Laufe der Zeit weiter ausformuliert. Dies geschieht in wechselseitiger Abhängigkeit mit der Bewegung der christologischen Profilierung.

Im dritten Kapitel erfolgt die Auswertung des Staupitz'schen Bußverständnisses im Kontext des Spätmittelalters. Zunächst wird der Bezug zu den Ergebnissen des ersten Kapitels hergestellt, wobei Staupitz innerhalb des Bußwesens des Spätmittelalters betrachtet wird und seine Argumentationslinien zwischen Heilssicherung und Heilsunsicherheit herausgearbeitet werden. Ist solcherart das Staupitz'sche Bußverständnis und seine Antwort auf das Dilemma des spätmittelalterlichen Bußwesens charakterisiert, schließt sich die Frage an, ob ein solcher Ansatz innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie eine herausgehobene Stellung einnimmt. Um dies zu ermitteln, wird das Staupitz'sche

⁹ Vgl. für Salzburger Predigten aus dem Jahr 1523: AUMÜLLER, Die ungedruckten Staupitz-Predigten in Salzburg, sowie AUMÜLLER, Predigten von Staupitz in Salzburg. Auch bei KOLDE, Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, S. 152-456, findet sich der Abdruck einer undatierten Predigt. Leider fehlt bei diesen Abdrucken eine wissenschaftliche Auswertung. Salzburger Predigten aus dem Jahr 1520 sind immerhin in einer kommentierten englischen Übersetzung erschienen bei MARKWALD, A Mystic's Passion. Vgl. zur Quellenlage auch den Überblick bei HAMM, Johann von Staupitz, 16-25.

¹⁰ Hierbei ist besonders die Aufarbeitung der ungedruckten Quellen bei ZUMKELLER, Heilslehre (mit detailliertem Register) und DOHNA/WETZEL, Reue Christi zu nennen.

Bußverständnis in Bezug zu anderen spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologien gesetzt und dazu ein Vergleich mit Johannes von Paltz und Gabriel Biel angestellt.

Im abschließenden Kapitel werden zunächst die Ergebnisse der Untersuchung gebündelt, und eine zusammenfassende Charakterisierung des Staupitz'schen Bußverständnisses vorgenommen. Diese Zusammenfassung wiederum bildet die Grundlage für den sich anschließenden Ausblick. Das Ziel dieses Ausblickes ist dabei nicht, den Themenkomplex der theologischen Entwicklung des frühen Luther, die damit zusammengehörige Beurteilung seines Buß- bzw. Rechtfertigungsverständnisses und die Klärung der Frage, welchen Beitrag Johannes von Staupitz dazu leistete, umfassend zu behandeln. Eine solch umfassende Behandlung ist im Rahmen eines Ausblickes nicht zu leisten, sondern nur im Rahmen einer eigenen Darstellung. Dieser Aufgabe wurde sich bereits in der Vergangenheit in äußerst umfangreichen und kenntnisreichen Werke angenommen.

Daher soll in der vorliegenden Arbeit auf Grundlage der Ergebnisse zu Johannes von Staupitz und seinem Bußverständnis in einem Ausblick der Bogen zu Martin Luther und seinem Bußverständnis geschlagen werden. Den Ausgangspunkt bildet das Ergebnis, dass die Jahre zwischen 1511 und 1517, in denen sich die entscheidende Phase der Profilierung des Staupitz'schen Bußverständnisses zeigt, zugleich diejenigen sind, in denen er engsten persönlichen Austausch mit Martin Luther während dessen Klosteranfechtungen hatte.

Von diesem Ergebnis ausgehend, wird ein Perspektiv-Wechsel vorgenommen und rückblickend auf das Staupitz'sche Bußverständnis im Kontext seiner Begegnungen mit Martin Luther geblickt. Dabei wird zunächst mit Hilfe der Selbstzeugnisse Luthers die rückwärtsblickende Perspektive auf die entscheidenden Jahre zwischen 1511 und 1517 eingenommen. Daran schließen sich abschließende Überlegungen an, in welcher Weise sich Demuts-Theologie und christologische Profilierung bei Staupitz und bei Luther zeigen.

II. Zum Begriff „Buße“

Wenn wir in dieser Arbeit vom Verständnis von Buße bei Johannes von Staupitz sprechen, so ist es nötig, hierfür zuerst zu klären, von welchem Verständnis des Begriffs „Buße“ im Folgenden ausgegangen wird. Blickt man auf die Verwendung des deutschen Wortes „Buße“, stellt man fest, dass man dieses, zumindest umgangssprachlich, als Bezeichnung sowohl für die einzelnen Bestandteile oder auch für den ganzen Prozess der christlichen Buße finden kann. Seit der Scholastik werden bei diesem Prozess der Buße die drei Elemente Reue (*contritio*), Beichte und Absolution (*confessio/absolutio*) sowie Genugtuung (*satisfactio*) unterschieden. Die Dreiteilung macht deutlich, dass wir es mit einem umfassenden Prozess zu tun haben, dessen Elemente jedoch untrennbar miteinander verknüpft, also nicht ohne einander denkbar sind.

Gerade im ausgehenden 15. Jhd. als dem Zeitraum, der in dieser Untersuchung im Zentrum steht, ist die Buße von einer derartig zentralen Bedeutung für die persönliche Frömmigkeit, dass sie nahezu sämtliche Vollzüge der persönlichen Frömmigkeit umfasst. So gehört ja der ganze weite Bereich der Jenseitsvorsorge zum Handlungsfeld des Bußwesens. Auch in Bezug auf die Reue wird sich zeigen, dass hierzu ein weitgefächertes Spektrum von emotionalen und kognitiven Regungen gehört, die alle in den Prozess der Buße mit hineinzuzählen sind. Dieser Sachlage wird dementsprechend ein weitgefasster Begriff von Buße am ehesten gerecht, der den gesamten Bußprozess umschließt. Im Folgenden wollen wir uns daher einer von Martin Nicol getroffenen Definition anschließen, der christliche Buße „in möglichst allgemeiner Formulierung“ beschreibt „als eine Herz, Verstand sowie alle Lebensbezüge umfassende ‚Besserung‘ des Menschen in Abkehr von seinem durch die Sünde bestimmten Elend (*miseria*) und in Hinwendung zu Gottes Barmherzigkeit (*misericordia*).“¹¹

¹¹ NICOL, 102 (Herv. d. Verf).

KAPITEL 1:

STELLUNG UND FUNKTION DES SPÄTMITTELALTERLICHEN BUßWESENS

Im ersten Kapitel soll der Kontext des Staupitz'schen Bußverständnisses, nämlich die Stellung des Bußwesens im Spätmittelalter, untersucht werden. Von Interesse wird dabei sein, welche Relevanz dem spätmittelalterlichen Bußwesen im gesellschaftlichen und religiösen Leben der Gläubigen zukam. Daran schließt sich die Frage an, wie das Bußwesen wahrgenommen wurde. Kann man von einer negativ behafteten, unterdrückenden oder einer positiv behafteten, unterstützenden Funktion sprechen?

Dabei soll die Bewertung zunächst aus formal-historischer Perspektive erfolgen und anschließend der Blickwinkel der mentalitätsgeschichtlichen Perspektive eingenommen werden. Mit dieser Vorgehensweise wird der in der Forschungsdiskussion immer wieder auftauchenden Argumentation Rechnung getragen, eine formal-historische Betrachtungsweise, welche die äußeren Umstände wie Ort, Auswahl des Beichtvaters oder Häufigkeit der Beichte untersuche, zeige die geringe Relevanz des Bußwesens im Spätmittelalter.¹² Auf diese Argumentation soll in im ersten Schritt der Bewertung aus formal-historischer Perspektive eingegangen werden. Im zweiten Schritt werden dann die Ergebnisse durch die mentalitätsgeschichtliche Perspektive erweitert. Durch dieses Vorgehen sollen bewusst mehrere Perspektiven auf den Komplex des spätmittelalterlichen Bußwesens eingenommen werden, um diesen in seiner ganzen Bandbreite als umfassendes Phänomen in seiner ganzen Bandbreite in den Blick zu nehmen.

¹² Vgl. diesbezüglich etwa die Einschätzung von MYERS, 7: „What emerges from this wider view is a sacrament more conditioned by the time, place, and frequency of its reception than by the concerns of pastoral theology.“ Vor MYERS haben bereits u.a. BOSSY und DUGGAN in eine ähnliche Richtung argumentiert.

I. Formal-historische Perspektive

1. Private und öffentliche Buße

Bei der Bewertung aus formal-historischer Perspektive wenden wir uns zunächst dem Verhältnis von privater und öffentlicher Buße zu. Meist rückt bei einer Darstellung des Bußwesens im Spätmittelalter unmittelbar die private, sakramentale Buße in den Blick.¹³ Will man jedoch Stellung und Funktion umfassend wahrnehmen, tut man gut daran, zu berücksichtigen, wie vielgestaltig das Phänomen der Buße zum Ausgang des Spätmittelalters war und welche Bereiche zu diesem hinzuzuzählen sind. Daher soll hier nicht darauf verzichtet werden, in Kürze das Augenmerk auf den Bereich der öffentlichen Buße zu lenken.

Mit dem Kanon „*Omnis utriusque sexus*“ des IV. Laterankonzils war die jährliche geheime Beichte als Pflicht eingeführt worden. Dennoch blieb neben dieser privaten Form noch die der öffentlichen Buße bestehen. Hierbei ist es nötig, zwischen verschiedenen Formen zu differenzieren. Als *paenitentia publica* wurde im späten Mittelalter wohl die Bußwallfahrt in Büssertracht bezeichnet. Die liturgische öffentliche Buße, die für besonders schwere Sünden auferlegt wurde, wurde *paenitentia (publica) sollemnis* genannt.¹⁴

Für diese hatte sich seit dem 11. Jh. ein liturgisches Formular, die sogenannte „Offene Schuld“ herausgebildet.¹⁵ Zumindest im deutschen Sprachraum fand dieses Formular Verbreitung und wurde teils auch zu einem festen Bestandteil der Messe. Immer jedoch wurde der Unterschied zur sakramentalen Beichte hervorgehoben. Demgemäß wurden in der „Offenen Schuld“ nur lässliche Sünden vergeben, so dass sie keinesfalls als Ersatz für das Sakrament angesehen werden konnte.¹⁶ Vielmehr stellt zum Beispiel Johannes Geiler von Kaysersberg heraus, man solle die allgemeine Beichte eher als Zusatz zur Einzelbeichte verstehen und

¹³ Kritisch äußert sich hierzu NEUMANN, 21.

¹⁴ Vgl. POSCHMANN, 82, und VORGRIMLER, 112.

¹⁵ Vgl. hierzu HEINZ, 194-200. Demnach war die „Offene Schuld“ ein „allgemeines Sündenbekenntnis in der Volkssprache, das seinen Platz nach der Homilie der sonn- und feiertäglichen Messe hatte und mit der Vergebungsbitte des Priesters abgeschlossen wurde“, (ebd., 196).

¹⁶ Einschränkungen des Geltungsbereichs der im Rahmen der „Offenen Schuld“ gespendeten Absolution finden sich z.B. in der Benediktbeurer Beichte und im *Speculum Ecclesiae*, vgl. HEINZ, 200. Auch Biel beschränkt die Wirkung des Formulars auf lässliche Sünden, vgl. hierzu SCHWARZ, spätmittelalterliche Rechtfertigungslehre, 38, Anm. 50.

sie auch wahrnehmen. Denn auch wenn man selbst keine Sündenvergebung mehr nötig haben sollte, könnte sie womöglich anderen Sündern als Gliedern der Kirche zugutekommen.¹⁷

Es stellt sich die Frage, inwieweit im Spätmittelalter noch über das Formular der „Offenen Schuld“ hinaus Formen der öffentlichen Kirchenbuße für besonders schwere Vergehen verbreitet waren. Vor der Einführung der Privatbeichte waren in solchen Handlungen kirchliche Strafgerichtsbarkeit und kirchliches Bußwesen eng miteinander verknüpft gewesen. Der Sünder bzw. Täter wurde dabei meist eine festgelegte Zeit lang aus der Gemeinde ausgeschlossen, wobei er zum Tragen eines Bußgewandes bzw. zu Nacktheit und zum Fasten verpflichtet wurde. Nach Ablauf der Bußzeit fand die Rekonziliation und feierliche Wiederaufnahme in die Gemeinde statt.¹⁸

In der Forschung wurde häufig argumentiert, durch die Verpflichtung zur geheimen, privaten Buße hätten solche Bußformen bis zum Spätmittelalter an Bedeutung verloren.¹⁹ Dabei hatten öffentliche Bußformen durchaus Fortbestand, jedoch wird die Zuordnung dadurch erschwert, dass sie auch in weltlichen Kontext begegneten. Deutlich wird diese Zwischenstellung zum Beispiel in einer Bestimmung aus dem elsässischen Schlettstadt vom Beginn des 15. Jh., wonach Bürgermeister und Rat eine kirchliche Bußstrafe verhängen können.²⁰ Doch es finden sich auch Beispiele des Verhängens öffentlicher Bußstrafen durch kirchliche Instanzen.²¹ Dabei konnte die erfüllte Buße „gleichermaßen die Aufnahme in die kirchliche Heil- und weltliche Rechtsgemeinschaft“ bewirken.²² Solche Formen von öffentlicher Kirchenbuße können also nicht ohne weiteres vom kirchlichen Bußwesen getrennt werden. Sie bestanden neben der sakramentalen Buße weiter, ohne dieser die Bedeutung zu nehmen.

¹⁷ Vgl. DOUGLASS, 156. Die hier offenbar zugrundeliegende Vorstellung vom Heil als portionierbare und verteilbare Größe entspricht der Quantifizierung, wie sie sich innerhalb eines rechenhaften Zugangs zum Heil im Spätmittelalter fand. Vgl. hierzu ANGENENDT, *Gezählte Frömmigkeit*, 41-49.

¹⁸ Vgl. zu solchen frühmittelalterlichen öffentlichen Bußritualen SCHREINER, 65-68.

¹⁹ POSCHMANN, 82 und VORGRIMLER, 112 gehen davon aus, dass die öffentliche Buße seit dem 13. Jh. praktisch unbedeutend geworden ist. Dagegen NEUMANN, 21-25.

²⁰ Vgl. die Darstellung bei SCHREINER, 73.

²¹ So etwa 1467 in Erfurt, wo ein wegen Todschlages Verurteilter zur öffentlichen Buße der Geißelung durch den Priester, sowie Fasten- und Gebetsleistungen und Strafwallfahrten verurteilt wurde, vgl. SCHREINER, 70, dort auch weitere Beispiele.

²² SCHREINER, 71. Vgl. auch SCHMIDT, 187-195, die auf den zunehmenden Verlust des Charakters der Reintegration des Sünders und somit des Heilsgedanken der öffentlichen Kirchenbuße im Laufe des 17. und 18. Jh. zugunsten eines reinen Straf- und Demütigungsgeschehens hinweist.

Im Zusammenhang mit den expandierenden Ablasskampagnen hatten öffentliche Bußformen gerade im Spätmittelalter noch in anderer Weise Bestand. So weist Moeller auf öffentliche Bußen für besonders schwere Sünder bei Ablassverleihungen hin. 1489 etwa haben in Nürnberg bei einer solchen Gelegenheit 530 Personen an einer öffentlichen Buße teilgenommen.²³ Auch diese öffentliche Bußform war aufs engste mit dem kirchlichen Bußwesen verknüpft. Sie war jedoch kein Ersatz für die jährliche Pflichtbeichte, denn diese hatte ja noch zusätzlich zu erfolgen. Ohnehin blieb die geheime Einzelbeichte natürlich die kirchlich festgelegte Norm. Seit dem IV. Lateranischen Konzil wird nicht nur in legislativen Texten, sondern auch in solchen der persönlichen Frömmigkeit deutlich, dass mit einer Beichtsituation gerechnet wird, in der ein einzelner Beichtender dem Beichtvater gegenüber sitzt.²⁴

So wie sich private und öffentliche Buße keinesfalls ausschlossen, sondern sogar ineinander übergehen konnten, ist auch die sakramentale Beichte selbst nicht lediglich als privates Geschehnis anzusehen. Dies gilt vor allem für Reservatsfälle, jene schweren öffentlichen Sünden, deren Vergebung einem höhergestellten Amt, also Ordensoberen, Bischof oder Papst vorbehalten waren.²⁵ Auch bei den Reservatsfällen überschneidet sich das sittlich-religiöse mit dem juristisch-weltlichen Urteil, sie sind also „in einem Zwischenbereich zwischen Bußsakrament und Strafrecht zu verorten“²⁶. Dies weist schon darauf hin, wie stark die disziplinarische Funktion der Reservation bestimmter Vergehen sein konnte.²⁷

Welche nun solche vorbehaltenen Fälle wären und wie mit ihnen umzugehen sei, war jedoch keineswegs eindeutig definiert.²⁸ Entsprechend war die Behandlung der Reservationen ein stetiger Quell der Probleme und Unsicherheiten. So war es ja Bedingung für die Gültigkeit der Beichte, dass alle Sünden auf einmal vor der gleichen Person bekannt wurden. Diesen Grundsatz galt es nun mit demjenigen in Einklang zu bringen, dass reservierte Sünden an die höhere Instanz

²³ Vgl. hierzu MOELLER, Ablasskampagnen, 553-554, mit Anm. 84.

²⁴ Vgl. DUGGAN, 162-163, der dazu feststellt: „[...] the late medieval evidence overwhelmingly proves the practice of private confession”.

²⁵ Vgl. hierzu NEUMANN, 35-42.

²⁶ NEUMANN, 40.

²⁷ Vgl. das Urteil von TENTLER, 346.

²⁸ Vgl. hierzu NEUMANN, 35-38 und TENTLER, 304-318.

weitergemeldet werden mussten und erst dort die Absolution erteilt wurde.²⁹ Zudem wohnte durch die Reservatsfälle theoretisch jedem Beichtgespräch die Möglichkeit inne, sich von einer Vier-Augen Begegnung in eine quasi-öffentliche Behandlung des Vergehens zu wandeln.³⁰

Auch in anderer Hinsicht besaß die Privatbeichte einen gewissen öffentlichen Charakter: Bossy und Myers weisen darauf hin, dass die sakramentale Buße immer im öffentlichen Rahmen stattgefunden habe, da sie gut sichtbar im Kirchenraum durchgeführt worden sei.³¹ Entsprechend sei der Akt der Sündenvergebung bzw. dessen Ausbleiben öffentlich erkennbar gewesen.³² Somit sei die sakramentale Buße immer ebenso privat wie öffentlich gewesen.³³ Selbst wenn diese Formulierung überspritzt ist, lässt sich zumindest festhalten, dass der sakramentalen Buße durch den Ort ihrer Durchführung immer ein gewisses öffentliches Moment inne wohnte. Doch wird dieses, je nach den lokalen Gegebenheiten und der Person des Beichtvaters, unterschiedlich stark ausgeprägt gewesen sein.

Gerade für die spätmittelalterliche Frömmigkeit scheint es daher angemessen, von einem Nebeneinander und Ineinander der beiden Formen der Buße auszugehen, und sakramentale Einzelbeichte und Formen der öffentlichen Buße nicht gegeneinander auszuspielen. Im spätmittelalterlichen Bußwesen hatten wohl beide Formen Bestand, ergänzten sich und gingen ineinander über. Gerade wenn man wahrnimmt, welch starkes öffentliches Moment auch der sakramentalen Buße innewohnen konnte, wird deutlich, welches Gewicht sie wiederum für das Glaubensleben eines Einzelnen haben konnte. Auch schmälert es die Bedeutung der Einzelbeichte nicht, wenn man vom gleichzeitigen Bestehen öffentlicher Bußformen ausgeht. Diese waren letztlich wiederum auf die sakramentale Buße ausgerichtet. Zugleich muss die wachsende Bedeutung der Einzelbeichte für die

²⁹ Vgl. TENTLER, 304.

³⁰ Vgl. TENTLER, 310: „Sending an adulterous wife on a journey to find a priest with adequate power to forgive her is, in an oblique way, a revelation of her sin, a public confession.“ Zudem bestand auch die Möglichkeit, dass wegen der reservierte Sünde ein öffentliches Bußritual auferlegt wurde. Vgl. MYERS, 30.

³¹ Zum Ort der sakramentalen Buße vgl. unten S. 16.

³² Vgl. BOSSY, 45, ausführlicher MYERS, 52-60. Beide ziehen aus dieser formalen Beobachtung jedoch weitergehende Folgerungen über die Wirkung der sakramentalen Buße auf den Beichtenden. Vgl. zur Diskussion unten S. 33f.

³³ Vgl. MYERS, 52: „[...] distinctions between ‚private‘ and ‚public‘ penance do not adequately describe the late-medieval situation, which was, curiously, both.“

private Frömmigkeit nicht zwangsläufig darauf hinweisen, dass die öffentliche Buße ganz daraus verschwand.

Dementsprechend zeigt sich gerade, wenn man die private und öffentliche Dimension in ihrer gemeinsamen Wirkung sieht, statt sie zu vereinzeln, welche große Bedeutung das spätmittelalterliche Bußwesen für die Lebensführung in allen Bereichen hatte.³⁴

2. Ort und Auswahl des Beichtvaters

Für den Regelfall der sakramentalen Buße war der Ort seit dem 11. Jh. strikt festgelegt: Die Beichte hatte in der Kirche an offen einsehbarer Stelle zu erfolgen. Konkret wurde meist der Platz vor oder hinter dem Altar genannt. Ein Beichtstuhl war dabei zunächst nicht bekannt, dieser kam erst im 18. Jh. in Gebrauch. Der Beichtvater saß wohl meist auf einem Stuhl, der Beichtende kniete oder saß auf dem Boden. Während männliche Beichtkinder angewiesen wurden, sich in der Position vor dem Stuhl einzufinden, sollten Frauen ihren Platz daneben einnehmen, um allzu direkten Augenkontakt mit dem Beichtvater zu vermeiden.³⁵ Überhaupt haftete der Begegnung mit dem weiblichen Geschlecht in der Beichte ein gewisses Verdachtsmoment an. Dementsprechend wurde in synodalen Beschlüssen vor allem in Bezug auf Frauen immer wieder betont, dass die Beichte nicht zu Hause abgenommen werden dürfe.³⁶ Als Geste der Absolution war das Handauflegen zwar schon bekannt, jedoch umstritten. Besonders bei Frauen wurde diese Geste von manchen, wie Antoninus von Florenz, als ungehörig abgelehnt. Um die Absolution zu besiegeln, war es stattdessen möglich, die Geste des Kreuzschlagens durchzuführen.³⁷

In Bezug auf die Auswahl des Beichtvaters hatte das IV. Lateranum eigentlich festgelegt, dass die Beichte vor dem *proprius sacerdos*, also dem eigenen Pfarrer erfolgen sollte. Die sakramentale Buße wurde somit in den Rahmen der Ortsgemeinde gestellt. Diese Zuordnung wurde durch das Aufkommen der

³⁴ Daher ist es nicht überzeugend, wenn MYERS, 52-60 (und ähnlich auch BOSSY, 45-56), das Herausstellen des öffentlichen Charakters der sakramentalen Buße als Argument dafür nimmt, deren Bedeutung für das Glaubensleben des Einzelnen herabzusetzen.

³⁵ Vgl. TENTLER, 82-84, MYERS, 48-49.

³⁶ MYERS, 47-48, zählt Eichstätt 1465, Bamberg 1491 und Regensburg 1512 auf.

³⁷ Vgl. TENTLER, 86-87 und MYERS 50-52.

Bettelorden, die bald ebenfalls das Recht zur Spendung des Bußsakraments einforderten, infrage gestellt. Aus diesem Konfliktfeld entwickelte sich ein langwieriger Streit, der über mehrere Etappen geführt wurde. 1254 erhielten die Bettelorden durch Alexander IV. die Vollmacht zur Beichtseelsorge, die rechtliche Regelung erfolgte 1311 durch Papst Clemens V. in der Dekretale *Dudum*. Trotzdem dauerten in der Praxis die Konflikte noch an, letztlich jedoch setzte sich die freie Wahl des Beichtvaters durch.³⁸

Duggan beurteilt diesen Sachverhalt so, als stelle er eine Erleichterung des Bußsakraments dar. Die Gläubigen könnten sich schließlich aussuchen, bei wem sie die Beichte ablegen würden, und hätten so die Möglichkeit, einen laxen Beichtvater zu wählen. Als Reaktion darauf sei im 15. Jh. in synodalen Beschlüssen immer wieder die Anweisung zu finden, die Sakramente nur den eigenen Gemeindegliedern zu spenden.³⁹ Jedoch stellt sich die Frage, ob diese Anweisung nicht im Gegenteil für die wachsende Bedeutung der Beichte für die Frömmigkeit des Einzelnen spricht. Denn gerade die Tatsache, dass ein Einzelner sich über die Wahl des Beichtvaters Gedanken machte, deutet doch darauf hin, dass dies als persönlich relevant erachtet wurde.

Tatsächlich konnten die Gläubigen ja in Beichtsummen lesen, von wie großer Bedeutung es war, die Beichte bei einem fähigen Beichtvater abzulegen.⁴⁰ Davon, wie dieser die Beichte durchführte, ob er die richtigen Fragen stellte, Sünden korrekt beurteilte und angemessene Bußwerke auferlegte, hing letztlich die Gültigkeit der Beichte ab. Ob es vor diesem Hintergrund wirklich anzunehmen ist, dass die meisten Beichtenden danach strebten, die Beichte, wenn möglich, bei einem inkompetenten Amtsträger abzulegen, sei dahin gestellt. Schließlich ging mit einem solchen nicht unbedingt die Möglichkeit zu einer problemlosen Beichte einher.⁴¹ Vielmehr ist es doch gerade vorstellbar, dass ein Beichtvater, der Desinteresse oder Unkenntnis in der Bewertung der Sünden erkennen lässt, den Beichtenden unsicher oder zumindest unzufrieden zurücklässt.⁴²

³⁸ Vgl. MESSNER, 175 und OHST, Art. Beichte, 1222.

³⁹ Vgl. DUGGAN, 165-172, ihm folgt MYERS, 57: „Confession was too easy, not too hard.”

⁴⁰ Vgl. hierzu TENTLER, 95-104.

⁴¹ So argumentieren DUGGAN, 157-158 und auch MYERS, 56-57.

⁴² Vgl. RITTGERS, 37. Auch MYERS, 56, Anm. 130, muss einräumen: “At the same time, undisciplined and inept confessors could be even more dangerous than their learned counterparts, terrifying gullible penitents without providing commensurate consolation.”

Auch dass es im 15. Jh. sowohl für Kleriker als für Laien zunehmend üblich wurde, private Beichtväter anzustellen⁴³, spricht eher für die hohe Bedeutung der sakramentalen Buße als dagegen. Denn ein solches Bedürfnis danach, einen Ratgeber und Helfer zur Gewissensforschung bei sich zu Hause zu haben, deutet doch auf den Versuch hin, möglichst das ganze Leben in einer Bußfrömmigkeit auszurichten, und nicht etwa darauf, eine leichte und „billige“ Beichte zu bekommen.

Folglich deuten auch die Aspekte des Ortes der Beichte und der Auswahl des Beichtvaters, wenn man sie differenziert betrachtet, nicht zwingend auf eine geringe Relevanz des Bußwesens hin.

3. Häufigkeit und Regelmäßigkeit der Buße

Im IV. Laterankonzil war festgelegt worden, dass die Pflichtbeichte einmal jährlich zu erfolgen hatte. Die übliche Zeit für diese jährliche Pflichtbeichte war die Fastenzeit vor dem Osterfest. Denn die sakramentale Buße war eng verbunden mit dem Empfang der Kommunion, die am Ostersonntag erfolgte. Die Beichte wurde hierbei als Vorbereitung und Voraussetzung angesehen, war doch der Nachweis der Beichte nötig, um am Ostersonntag zur Kommunion zugelassen zu werden. Um diesen auch im Falle der Feststellung von reservierten Sünden oder der Notwendigkeit einer öffentlichen Buße noch rechtzeitig zu erlangen, galt die Empfehlung, möglichst schon vor dem Sonntag Lätare zu beichten.⁴⁴

Jedoch sah die Praxis wohl häufig anders aus. Von einer Synode in Brixen im Jahr 1449 ist die Klage überliefert, viele Beichtkinder schöben die Beichte so lange wie möglich auf und beichteten im letzten Moment, was einen sorgfältigen Umgang erschwere. Mancherorts sahen sich die Priester zu der Mahnung gezwungen, die Beichte doch wenigstens am Tag vor Empfang der Kommunion abzulegen und nicht bis zum selben Tag zu warten. Da in der Hochphase kurz vor der Oster-Kommunion mit einem solchen Ansturm zu rechnen war, wurde beispielsweise in der schwäbischen Stadt Biberach die Anzahl der Beichtväter erhöht.⁴⁵

⁴³ Vgl. DOUGLASS, 154-155, dort auch zur Kritik dieser Praxis durch Geiler von Kaysersberg.

⁴⁴ Vgl. hierzu MYERS, 39-41.

⁴⁵ Beispiele zitiert bei MYERS, 43-44.

Abgesehen von dieser jährlichen Pflichtbeichte, die sich auf die Fastenzeit konzentrierte, gab es keine kirchenjahreszeitlich festgelegten Beichtzeiten. Duggan und Myers schließen aus diesem Sachverhalt eine geringe Bedeutung der Beichte für die Mentalität des Spätmittelalters. Denn wenn die Gläubigen nur einmal im Jahr beichteten, könne man nicht von einer massiven Beeinflussung durch die Beichte reden.⁴⁶ Diese Argumentation berücksichtigt jedoch nicht das Phänomen des Bußwesens im Spätmittelalter in seinem gesamten Umfang.

Zunächst einmal ist einzubeziehen, dass es ja durchaus andere Gelegenheiten gab, an denen ein Mensch im Spätmittelalter beichtete. So zum Beispiel bei Krankheit, Geburt, vor einem Reiseantritt oder wenn der Tod drohte. Als wichtigster Punkt ist hier vielleicht der Erwerb eines Ablasses zu nennen, vor dem ja auch eine Beichte zu erfolgen hatte.⁴⁷ Phänomene wie Ablasskampagnen gehören untrennbar dazu, möchte man das Bußwesen im Spätmittelalter sachgemäß beurteilen.⁴⁸ So ist zum Beispiel aus Nürnberg berichtet, dass der Ablasskommissar Raimundus Peraudi, 1490 zur der Verkündigung eines Jubiläums Ablasses 43 Priester einstellen ließ, um Beichten abzunehmen.⁴⁹ Selbst wenn eine solche Beichte vor dem Erwerb eines Ablasses in öffentlicher Form geschah, lässt sich daraus nicht zwangsläufig auf eine geringere Bedeutung für den einzelnen Gläubigen schließen.

Doch es war nicht nur die Beichte Voraussetzung für einen Ablass. Auch die Ablässe selbst führten wieder hin zur sakramentalen Buße. So war eine von den vier Gnaden, die man nach Peraudis Lehre mit dem Jubiläumsablass erwerben konnte, die *gratia confessionalis*. Diese ermöglichte den Erwerb eines Ablass- oder Beichtbriefs, der immer bei Lebensangst das Recht zu einer Generalbeichte mit anschließendem Generalablass garantierte.⁵⁰

Dieselbe wechselseitige Durchdringung wie beim Ablasswesen findet sich bei anderen Erscheinungsformen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit wie

⁴⁶ Vgl. DUGGAN, 161: „Nevertheless, even if it be safe to say that most people did confess at least once a year, there is virtually no evidence that they confessed often enough to permit us to infer that a tangible degree of control existed.“ Ähnlich MYERS, 33-47.

⁴⁷ Vgl. OHST, Jubiläumsablass, 8, der in Bezug auf den ersten Jubiläumsablass im Jahr 1300 hervorhebt, dieser „hebelt das kirchliche Bußinstitut keineswegs aus, sondern setzt es voraus, ja, er stützt es ganz entscheidend“.

⁴⁸ Schon POSCHMANN, 112, urteilt: „Der Ablass, obwohl kein Bestandteil des Bußsakraments, steht doch in nächster Beziehung zu ihm.“

⁴⁹ Zitiert bei RITTGERS, 27-28.

⁵⁰ Vgl. hierzu MOELLER, Ablasskampagnen, 549.

Wallfahrten, Stiftungen, Bruderschaften, sowie der *ars moriendi*. Denn der ganze weite Bereich der Jenseitsvorsorge gehört ja zum Handlungsfeld des Bußwesens.⁵¹ Von dessen Bedeutung und Verbreitung im Spätmittelalter geben architektonische, ikonographische und literarische Quellen reiches Zeugnis.⁵² Der Auslöser all dieser menschlichen Bemühungen war die Sorge um das Heil, also der Wunsch nach der Bewahrung vor dem Fegefeuer und der Erlangung des ewigen Lebens.⁵³

Untrennbar damit verbunden war stets die Buße – sie war der Ausgangspunkt für alle genugtuenden Werke und Übungen der Frömmigkeit und zu ihr hin führten wiederum die literarischen und ikonographischen Anleitungen zu einem frommen Leben.⁵⁴ Es ist also sachgemäß, mit Slenczka davon auszugehen,

„dass die Jenseitsvorstellungen nicht nur den äußeren Rahmen des Bußsakraments darstellen, sondern dass das Jenseits mit seinen Schrecken und das Bußverfahren miteinander zusammenhängen – das Geschick der Seele nach dem Tod, der Schrecken und das Leiden im Purgatorium sind selbst eine Fortsetzung des Bußverfahrens.“⁵⁵

Betrachtet man das Bußwesen in seiner gesamten Bandbreite, anstatt von dem verengten Blickwinkel der jährlichen Pflichtbeichte aus, zeigt sich, in welchem Maße das gesellschaftliche Leben im Spätmittelalter davon durchdrungen war. Auch wenn ein Gläubiger nur einmal im Jahr die Pflichtbeichte ablegte, kam er dennoch in hoher Frequenz mit dem Bußwesen in Berührung.

Davon einmal ganz abgesehen ist es fraglich, ob eine Gleichgültigkeit gegenüber dem Sakrament wirklich die einzige Erklärung für eine relative Zurückhaltung beim Gang zur Beichte ist. Es ist ebenso zu beachten, dass durch das Beichtgeld auch eine finanzielle Belastung mit der sakramentalen Buße verbunden war, die für viele Gläubige eine Hürde darstellen konnte.⁵⁶ Somit rechtfertigt auch die Annahme, dass der Großteil der Gläubigen nur einmal im Jahr die Pflichtbeichte

⁵¹ Vgl. zum Beispiel LUSIARDI, 67-77, der unter der Überschrift „Büßen im Spätmittelalter – eine Skizze des Handlungsfeldes“ ein breites Spektrum von Phänomenen berücksichtigt.

⁵² Ausführliche Beispiele finden sich im Katalog zur Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums „Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter“, hg. v. Peter JEZLER, zur Jenseitsvorsorge, vgl. besonders 186-251. Für Beispiele zur Jenseitsvorsorge vgl. auch MOELLER, Frömmigkeit, 14 mit dem Urteil: „All dies waren hochgereeckte, angstvolle Gebärden der Hilfsbedürftigkeit und der Existenznot, wie sie in solcher Häufung und Intensität bis dahin nicht üblich gewesen waren.“

⁵³ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie, 216-221.

⁵⁴ Vgl. zur Verflechtung zentraler Leitthemen der spätmittelalterlichen Religiosität HAMM, Normative Zentrierung, 18-19. Zu literarischen und ikonographischen Anleitungen für ein frommes Leben, bei denen immer wieder die „Bußgesinnung“ im Zentrum steht, vgl. HAMM, nahe Gnade, 551-557.

⁵⁵ SLENCZKA, 108.

⁵⁶ Darauf verweist auch MYERS, 36. Vgl. hierzu auch TENTLER, 71-72.

wahrnahm, nicht zwangsläufig die Schlussfolgerung einer geringen Bedeutung des Bußwesens.⁵⁷

Zudem ist in Bezug auf die Häufigkeit der Beichte speziell die im Spätmittelalter veränderte Situation zu beachten. Denn gerade Ende des 16. Jh. lassen sich vermehrt Forderungen nach häufigerer Beichte finden.⁵⁸ Zwar kann man von diesem Appel nicht zwangsläufig daraus schließen, dass diesen Forderungen auch nachgekommen wurde. Entscheidend ist aber, dass der Anspruch an die Gläubigen herangetragen wurde. Bewusst oder unbewusst war jeder gezwungen, sich mit dem Ideal der häufigeren, besseren Beichte auseinanderzusetzen, das permanent im Hintergrund stand.⁵⁹

Die Aufforderung zum öfteren Beichten konnte sich durchaus auf die Frömmigkeitspraxis von Laien auswirken, auch wenn die größte Verbreitung wohl in den Orden anzunehmen ist.⁶⁰ Für Nürnberg hat zum Beispiel Rittgers gezeigt, dass es dort besonders fromme Bürger gab, die auch außerhalb der Fastenzeit mehrmals im Jahr beichteten. Auch für andere Städte lassen sich Belege für Beichten abseits von der Pflichtbeichte vor Ostern finden.⁶¹ Zwar sind es jeweils nur kleine Zahlen von Bürgerinnen und Bürgern, die genannt werden. Dennoch zeigen diese Beispiele, dass die sakramentale Buße durchaus auch außerhalb der Fastenzeit durchgeführt wurde, also keineswegs ausschließlich auf diese Zeit begrenzt war.⁶² Von einigen wohlhabenden Bürgern Nürnbergs ist zudem überliefert, dass sie Privat Altäre hatten, an denen die Messe gelesen wurde, so oft sie wünschten. Dass dies auch in engem Zusammenhang mit der Beichte stand, wird am Beispiel des Nürnberger Ratsmitglieds Sebald Schreyer deutlich. Ihm wurde ausdrücklich die Genehmigung erteilt, sooft er wolle, bei einem Beichtvater seiner Wahl die Beichte abzulegen und Absolution zu erlangen. 63

Hierzu passt es, dass die zu häufige Beichte ein verbreitetes Thema der

⁵⁷ Vgl. hierzu auch die Anmerkungen von TENTLER, 78-79, Anm. 20.

⁵⁸ Darauf hat bereits BROWE, 346-347, hingewiesen. Auch MYERS, 36-38, stellt Forderungen nach häufigerer Beichte von Predigern und Theologen des Spätmittelalters zusammen.

⁵⁹ Vgl. dazu TENTLER, 78-79: „The call to frequent confession at the end of the middle ages was loud and insistent.“

⁶⁰ Vgl. das Urteil von GROSSE, 177.

⁶¹ Vgl. RITTGERS, 27, für Nürnberg und MYERS, 37, für Eichstätt und Hilpoltstein.

⁶² Vgl. hierzu auch RITTGERS, 25-29, mit dem Urteil (28): „Scholars who maintain that confession was an annual event limited exclusively to Lent have overstated their case.“

⁶³ Vgl. RITTGERS, 27-28.

Beichtliteratur des Spätmittelalters ist. Exzessives, aus Furcht vor Ungenügen motiviertes Wiederholen der Beichte wird dabei durchaus als Problem angesehen. Gerson rät beispielsweise vom zu häufigen Gang zur Beichte ab, da dies nur Unruhe statt Ruhe hervorrufe.⁶⁴

Im Rahmen eines gemäßigten Bemühens um häufigere und intensivere Beichte entstand im 15. Jh. als weiteres Phänomen die *confessio bina*, der Brauch einer zweifachen Beichte zu Beginn und am Ende der Karwoche. Theologen und Synoden verwiesen besonders Gläubige, die nur wenig beichteten, auf diese Möglichkeit.⁶⁵ Dass die *confessio bina* überaus rasche und weitläufige Verbreitung fand, kann als weiterer Hinweis für den Stellenwert des Bußwesens für die spätmittelalterlichen Gläubigen stehen. All dies spricht dafür, dass selbst wenn die Beichte nur einmal im Jahr als Pflichtbeichte abgelegt wurde, stets das Bewusstsein einer möglicherweise mangelhaften Beichte und das Bedürfnis nach deren Verbesserung vorhanden waren.⁶⁶ Dementsprechend erscheint es nicht als sachgemäß von Häufigkeit der Pflichtbeichte aus Rückschlüsse auf eine geringe Relevanz des Bußwesens zu ziehen.

4. Zwischenergebnis

Eine formale Betrachtung des Bußwesens, die von den äußeren Umständen ausgeht, weist keineswegs auf dessen geringe Bedeutung im Spätmittelalter hin. Weder wird eine Verengung auf die jährliche Pflichtbeichte dem Phänomen des Bußwesens gerecht, noch lässt sich aus einer vermeintlich seltenen Teilnahme daran auf einen geringen Stellenwert schließen. Vielmehr weist auch eine Untersuchung der formalen Aspekte des Bußwesens darauf hin, wie vielfältig dieses mit dem religiösen und gesellschaftlichen Leben des Spätmittelalters verknüpft und ein wie unausweichlich Bestandteil der Frömmigkeit jedes Einzelnen es war.

Dementsprechend zeigen die Verflechtungen von öffentlicher und privater Buße die Bedeutung des Bußwesens nicht nur im individuell-religiösen sondern auch im

⁶⁴ Vgl. hierzu GROSSE, 178.

⁶⁵ Vgl. MYERS, 41-42.

⁶⁶ So urteilt MYERS, 56, selbst: „Infrequent confession did not, however, indicate religious decline or indifference.“ Zur Verbreitung der *confession bina* ebd. 41.

öffentlich-disziplinarischem Bereich. Ebenso ist das Urteil zu differenzieren, an der sakramentalen Buße sei lediglich gleichgültig und oberflächlich teilgenommen worden. Vielmehr weist etwa die Auswahlmöglichkeit bezüglich des Beichtvaters eher auf eine bewusste Wahrnehmung der Beichtpflicht hin, als dass sie dagegen spricht. Wer sodann das Bußwesen in seinem umfassenden Handlungsfeld der Jenseitsvorsorge wahrnimmt, für den wird auch die Prämisse der seltenen Teilnahme und somit geringen Bedeutung fraglich. Zudem ist eine Geringschätzung auch nicht die einzige Erklärung für eine seltene Teilnahme an der Pflichtbeichte. Ohnehin ist bei dieser Fragestellung das Spätmittelalter gesondert zu betrachten, da sich in dieser Zeit die Forderungen nach häufigerer Beichte mehren.

Eine Betrachtung der formalen Umstände macht zudem gerade die Vielgestaltigkeit des Bußwesens im Spätmittelalter deutlich. Jeder Versuch, dieses Phänomen einer eindimensionalen Beurteilung zu unterziehen, bringt demnach die Gefahr einer verkürzten und somit verfälschten Wahrnehmung mit sich. Hinzu kommt, dass auch wenn durch eine formale Untersuchung des Bußwesens eine gewisse Annäherung möglich ist, dadurch dennoch kein umfassender Einblick in dieses Phänomen zu erlangen ist. Wohl bietet die Betrachtung der äußeren Umstände bereits ein erstes Gerüst, das dazu dient, weitere Untersuchungen besser einordnen zu können. Um der Bedeutung des Bußwesens für die Frömmigkeit des Spätmittelalters wirklich nahe zu kommen, ist jedoch darüber hinaus auch eine mentalitätsgeschichtliche Betrachtung nötig, die im Folgenden vorgenommen werden soll.

II. Mentalitätsgeschichtliche Perspektive

Indem wir im Folgenden die formal-historische durch die mentalitätsgeschichtliche Perspektive ergänzen, entspricht dies dem Streben nach einem vollständigen Bild des Phänomens des Bußwesens im Spätmittelalter, das uns eine sachgemäße Beurteilung ermöglichen soll.⁶⁷ Die Buße will ja nicht nur

⁶⁷ Dagegen zieht MYERS, 56, allein von einer formalen Betrachtung der Beichte im Spätmittelalter ausgehend, Schlüsse auf eine mentalitätsgeschichtliche Bedeutung: „Because confession, as practiced in the early sixteenth century, was neither frequent nor private, most Christians were

ein äußerer Vorgang sein. Entsprechend soll sie im Spannungsfeld zwischen Verinnerlichung, Veräußerlichung und Verrechtlichung, zwischen disziplinarischer Funktion und gesellschaftsstabilisierender Wirkung, zwischen Heilsverlangen und Heilsunsicherheit wahrgenommen werden.

1. Verinnerlichung und Veräußerlichung im Bußwesen

Betrachtet man die Buße im Spätmittelalter aus einer mentalitätsgeschichtlichen Perspektive, so ist dabei zunächst zu beachten, wie sich seit dem Frühmittelalter das Verständnis von der Buße gewandelt hatte. Im Frühmittelalter nämlich war die Handlung ausschlaggebend für die Bewertung einer Sünde gewesen, entsprechend war der äußere Tatbestand entscheidend und nicht etwa Absicht oder Bewusstsein. Entsprechend standen bei den Werken, die der Mensch zur Buße ableisten musste, die äußeren Bußwerke im Zentrum, allen voran das Fasten. Werke also und nicht innere Gesinnung des Menschen waren für eine rechte Buße entscheidend.⁶⁸

Im 12. Jh. jedoch vollzog sich im Zusammenspiel von verschiedenen gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Umbrüchen ein Mentalitätswandel hin zu einer Verinnerlichung und Individualisierung.⁶⁹ Auf das kirchliche Bußwesen hatte dies weitreichende Folgen: Nicht mehr die Tat an sich, sondern die sündige Gesinnung, die Intention, war es nunmehr, an der die Schuldhaftigkeit des Tuns festgemacht wurde. Dementsprechend stand bei der Versöhnung des Sünders mit Gott stand die Änderung der inneren Willensrichtung im Zentrum. Entscheidend war, ob der Mensch sich willentlich vom Bösen losgesagt und sich wieder ganz auf Gott ausgerichtet hatte.

Die Reue über die Sünden, die zuvor als selbstverständlich angesehen worden war und die keine besondere Beachtung in der Bußlehre erfahren hatte, wurde nun zum Schlüsselbegriff.⁷⁰ Empfindet ein Sünder tiefe, innere, schmerzliche Reue

precluded from using it for regular counseling and moral correction. Although certainly available for some, ‚pastoral care‘ was not the central function of sacramental penance.” Es ist fraglich, ob der von ihm gewählte Ansatz wirklich etwas für ein Urteil dieser Art austrägt, zumal er nicht das Phänomen des Bußwesens in seiner gesamten Breite berücksichtigt.

⁶⁸ Vgl. die Darstellung bei ANGENENDT, *Religiosität im Mittelalter*, 630-644.

⁶⁹ Vgl. die Darstellung bei HAMM, *Bußgeschichte*, 2-8.

⁷⁰ Vgl. POSCHMANN, 84.

über sein Tun, dann empfängt er von Gott die Vergebung seiner Sünden.⁷¹ Nicht mehr wie zuvor die genugtuende Tat, die *satisfactio* war ausschlaggebend, sondern die Reue, die *contritio*.⁷² Durch diese nie vorher dagewesene Konzentration auf die inneren Gefühle des Menschen war der Gläubige und die von ihm empfundene Liebe und Reue ins Zentrum des Bußwesens gerückt.

Zugleich mit diesem Prozess der Konzentration auf die inneren Gefühle des Menschen stiegen auch die Ansprüche an die Qualität dieser Gefühle. Das wachsende Streben nach religiöser Vollkommenheit ist dabei vor dem Hintergrund der Popularisierung des klösterlichen Ideals der Perfektionierung zu sehen. Nun sah sich auch an der Laie dem strengen Anspruch an eine Lebensführung in der Hingabe gegenüber, wie sie an sich für das Klosterleben typisch gewesen war.⁷³ Innerhalb dieser Verflechtung verschiedener Anforderungen an die persönliche Frömmigkeit kam der Buße eine entscheidende Rolle zu. Denn in der Bußfrömmigkeit liefen all die Ansprüche an eine Haltung der Gottesliebe, der wahren Reue und der schmerz erfüllten Genugtuung zusammen und stellten sich jedem Einzelnen als konkrete Aufgabe, die er zu erfüllen hatte.⁷⁴

Mit dem Anspruch an die eigene geistige Leistung wuchs jedoch auch das Bewusstsein für die Defizite.

„Die zunehmende Interiorisierung in der Achtsamkeit auf den inneren Menschen leitete dazu an, die Sünde bis in die geheimsten Schlupfwinkel der Seelenregungen aufzuspüren und ebenso demütig wie besorgt das eigene geistige Unvermögen wahrzunehmen.“⁷⁵

Beide Tendenzen des extrem sensibilisierten Sündenbewusstseins und zugleich des intensiven Strebens nach Perfektion fachten sich gegenseitig immer weiter an und trieben sich auf die Spitze.⁷⁶ Unmittelbar damit konfrontiert wurde der Gläubige damit in der Beichte, dementsprechend bestand die Gefahr, dass das Bußwesen in eine Rolle der wechselseitigen Verstärkung geriet: Durch das Vollkommenheitsstreben wurde dann der Drang zur Beichte, durch die Beichte

⁷¹ Vgl. zur unmittelbaren Verbindung von Reue und Sündenvergebung HAMM, Bußgeschichte, 7 mit Anm. 28.

⁷² Welcher Grad der Reue erforderlich bzw. ausreichend war, wurde verschieden beurteilt, vgl. hierzu unten S. 42f.

⁷³ Zur Gewissensforschung im Mönchtum vgl. den Abschnitt über „Bräuche und Theologie der Gewissenspflege“ bei GROSSE, 17-26.

⁷⁴ Vgl. HAMM, Wollen und Nicht-Können, 356: „Die christlichen Lebensziele der wahren Buße, der Genugtuung und des Verdienstes waren von nun an eingebettet in diese anspruchsvolle, die tiefsten Seelenregungen auslotende Willens-, Liebes-, Schmerz-, und Süßigkeitskultur.“

⁷⁵ HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 35.

⁷⁶ Vgl. hierzu HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 34-35.

der Drang zur Vollkommenheit verstärkt. Um Vergebung der Sünden zu erlangen, war der Mensch gefordert, nicht nur in Perfektion seine Sünden aufzuspüren, sondern auch die wahre, tief empfundene Reue dafür zu erbringen.

Dem Verständnis, dass in der Reue die wesentliche Voraussetzung für die Erlangung der Absolution vorlag, entsprach die ohnehin bereits übliche Praxis, die Vergebung der Sünden direkt nach dem erfolgtem Bekenntnis zuzusprechen. Von der, in der Absolution bereits getilgten, Sünden-Schuld (*culpa*) unterscheidet man nunmehr die zeitliche Sünden-Strafe (*poena*), auf welche die Genugtuung bezogen wurde.⁷⁷ Die Dringlichkeit wiederum, mit der nach einer vollständigen Tilgung der zeitlichen Sündenstrafe gestrebt wurde, erklärt sich mit der seit dem 12. Jh. zunehmenden Ausformulierung und Verbreitung der Lehre vom Fegefeuer als Ort, an dem die zeitlichen Sündenstrafen nach dem Tod abgeübt werden mussten.⁷⁸

Je mehr den Christinnen und Christen die Schrecken des Fegefeuers zu Bewusstsein kamen, je mehr Gewicht wurde auf die Genugtuung gelegt, mit der man einen Aufenthalt dort zu vermeiden suchte. Wenn nun etwa nach der Beichte das Strafmaß des Bußwerkes auferlegt wurde, war dies für den Beichtenden von hoher persönlicher Relevanz. Denn wäre das Strafmaß zu klein, könnten die zeitlichen Sündenstrafen nicht vollständig getilgt werden, und es drohte nach dem Tod das Fegefeuer zur restlichen Ableistung. Wäre das Strafmaß jedoch zu groß, so dass es nicht bewältigt werden könnte, wäre dies eine Todsünde, die den Sünder in die Hölle brächte, wenn sie unvergeben bleiben sollte.⁷⁹

So knüpften sich gleich in zweifacher Hinsicht angestrengte Bemühungen der Gläubigen an das Bußgeschehen. Im Hinblick auf die wahre Reue war der Blick ängstlich nach innen gerichtet, auf die Qualität der eigenen Liebe und Reue, die entscheidend für ein Erlangen der Sündenvergebung war. Zugleich aber führte die Bedeutung der ausreichenden Satisfaktion hin zur Ebene der äußeren Werke und

⁷⁷ Darüberhinaus ist auch auf den „heilenden und versittlichenden Aspekt“ der Genugtuung hinzuweisen, vgl. ANGENENDT, *Religiosität im Mittelalter*, 646, sowie OHST, *Art. Buße*, 1914, und den Überblick über den „Wandel in der Bußpraxis“ bei WEHRLI-JOHNS, 50.

⁷⁸ Vgl. den Beitrag mit Abbildungen von WEHRLI-JOHNS zum „Fegefeuer als Sozialidee“, bes. den Abschnitt zu „Fegefeuer und Bußwesen seit 1200“, 50-53, sowie aus dem Ausstellungskatalog die Objekte zum Thema Fegefeuer (JEZLER, 284-322).

⁷⁹ Daher gibt etwa Gerson den Rat, eher ein zu geringes Strafmaß zu riskieren, welches das Fegefeuer nach sich zieht, als ein zu schweres, das in die Hölle führt. Vgl. hierzu HAUSAMANN, 59.

zu einem oftmals geradezu panischen Eifer um eine vollständige genügende Leistung, um dem Fegefeuer zu entgehen.⁸⁰

Diese eigentlich widerstreitenden erscheinenden Tendenzen der Verinnerlichung und Veräußerlichung konnten dann im konkreten Fall eine recht homogene Verbindung eingehen. So weist etwa der franziskanische Bußprediger Johannes Capestran eindringlich auf die Notwendigkeit einer gründlichen Gewissenserforschung hin, die sich am besten über mehrere Tage erstrecken soll.⁸¹ Zugleich hebt er die Bedeutung der Bußwerke hervor und fordert strenges Fasten, enthaltsame Lebensweise und heißt unter gewissen Voraussetzungen auch körperliche Bußen wie das Geißeln gut.⁸²

2. Verrechtlichung im Bußwesen

Zusätzlich zu dieser Spannung zwischen Verinnerlichung und Veräußerlichung gerät das ohnehin hochgradig aufgeladene Bußwesen im Spätmittelalter noch in ein Wechselspiel mit Phänomenen der Ökonomisierung und Verrechtlichung. Besonders in den Städten wurde im Zuge des aufkommenden Frühkapitalismus⁸³ auch die Frömmigkeit durch eine „Mentalität des Erwerbens und Kalkulierens“⁸⁴ geprägt. Vorstellungen von Verdienst und Profit aus dem kaufmännischen Bereich verschwammen mit den religiösen Begriffen Werke und Lohn. Entsprechend konnte der Nürnberger Propst Sixtus Tucher das christliche Leben als „glückselige Kaufmannschaft“ bezeichnen. Denn wie Kaufleute seien die Menschen „in die Pilgerschaft der Welt“ gekommen damit sie „mit dem zeitlichen Gut ewigen Gewinn und Wucher erobern.“⁸⁵

Demgemäß wurde das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bestimmt wie eine Geld-Ware-Beziehung. Gerade beim Bußwesen boten sich vielfältige Anknüpfungsmöglichkeiten und auch die Plausibilität der Buße konnte mit

⁸⁰ Vgl. hierzu die Darstellung bei HAMM, Bußgeschichte, 10-11.

⁸¹ Vgl. HOFER, 201.

⁸² Vgl. HOFER, 200-201. Auf die Geißelung verweist Capestran in Bezug auf Novizen und spricht dabei von einer Ausübung drei Mal in der Woche. Die gegenseitige Geißelung lehnt er jedoch ab, vgl. 248. Auch Capestran selbst trug nach eigener Aussage einen Bußgürtel, vgl. 39.

⁸³ Vgl. zu dieser Entwicklung BERNARD, 197-201.

⁸⁴ HAMM, Bürgertum und Glaube, 67.

⁸⁵ PFANNER, 35, 24-27 (Nr. 5). Vgl. zu diesem und weiteren Beispielen ausführlich den Beitrag von HAMM, Den Himmel kaufen. Zu Tucher und zur spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis in Nürnberg vgl. HAMM, Humanistische Ethik, 128-129.

wirtschaftsökonomischen Argumenten erklärt werden: Der Mensch muss seine Schuld abzahlen, Gott gibt die Vergebung. In einem Nürnberger Beichtspiegel aus dem Jahr 1510 wird erklärt, die Beichte sei nichts anderes als ein Abrechnen mit Gott mittels Reue und Leiden, um seine Schuld abzutragen. Gehäuft finden sich Begriffe aus der Wirtschaftssprache wie *abtilgen* und *abzalen* um den Vorgang der Sündenvergebung in der Beichte zu beschreiben.⁸⁶

Dieses ökonomisierte Verständnis hat seine Entsprechung im Ablasswesen, mit dem die „Arithmetik auf die Spitze getrieben“ wurde.⁸⁷ Die zugrundeliegende Logik der Tilgung noch nicht abgeleiteter zeitlicher Sündenstrafen entspricht dem Verständnis einer genauen Verrechnung von Gabe und Gegengabe. Gerade im Zuge dieser Bemühungen um exakte Berechenbarkeit des Zugangs zum Heil trat umso schmerzhafter die „Unbekannte“⁸⁸ hervor: dass eben keine Gewissheit über die vollständige Ableistung der zeitlichen Sündenstrafen erlangt werden konnte.

Mit dieser Problematik eng verknüpft war als weitere Unbekannte die geforderte Vollständigkeit bei der sakramentalen Buße.⁸⁹ Vollständig und genau sollte der Beichtende aufzählen, inwiefern er sich versündigt hatte. Hätte er eine Sünde vergessen, so wäre die Beichte ungültig und sein Seelenheil in Gefahr. Von besonders großem Gewicht waren die Todsünden. Bei diesen war die Privatbeichte unerlässlich, während bei lässlichen Sünden auch eine öffentliche Beichte im Gottesdienst als zur Tilgung ausreichend angesehen werden konnte.⁹⁰ Um die Vollständigkeit der Beichte zu sichern, kam der privaten Gewissenserforschung ein großer Stellenwert zu und die Gläubigen wurden dazu angehalten, die Beichte vorab zu üben.⁹¹

Hinzu kommt, dass diese geforderte Gewissenserforschung und Vollständigkeit im Spätmittelalter vor dem Hintergrund einer Ausdifferenzierung des kirchlichen Rechts zu sehen ist. Im Zuge eines umfassenden Drangs nach der Rationalisierung

⁸⁶ Vgl. RITTGERS, 32-33. Zur Verbreitung des rechenhaften Zugangs zum Heil im Spätmittelalter vgl. den Beitrag von LENTES über „Gezählte Frömmigkeit im späten Mittelalter“ in: ANGENENDT, *Gezählte Frömmigkeit*, S. 40-71.

⁸⁷ ANGENENDT, *Gezählte Frömmigkeit*, 42. Vgl. darüberhinaus den ganzen Beitrag von ANGENENDT für eine ausführliche Darstellung. Zur Spannweite des Ablasswesens vgl. die Abbildungen und Erläuterungen bei JEZLER, 234-247. Vgl. auch den Beitrag von HAMM über die „Pure Gabe ohne Gegengabe - die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation“.

⁸⁸ ANGENENDT, *Gezählte Frömmigkeit*, 43.

⁸⁹ Vgl. TENTLER, 109: „To exaggerate the importance of completeness seems hardly possible.“

⁹⁰ So lehrt z.B. Gerson, vgl. GROSSE, 179 mit Anm. 37.

⁹¹ Vgl. GROSSE, 178-179 und HAUSAMMANN, 51-53 mit den dort angegebenen Quellen.

aller Lebensbereiche war es zu einem Phänomen der Verrechtlichung gekommen, das Staat und Kirche erfasst hatte.⁹² Dabei hatte auch eine Differenzierung bei der Klassifizierung der Sünden Einzug gehalten, daher war für den Laien nicht mehr ohne weiteres durchschaubar, was als Todsünde, und was als lässliche Sünde anzusehen war.⁹³ Ja, gar war „die Frage danach, was für eine Handlung bzw. was an einer Handlung nun wirklich schuldhaft sei, [...] so kompliziert geworden, daß das sittliche Normalbewußtsein sie nicht mehr ohne weiteres beantworten kann.“⁹⁴ Dennoch blieb ja der Akzent auf das innere Gefühlsleben des Menschen bestehen und die persönlich empfundene Reue blieb Voraussetzung für die Erlangung der Vergebung. Die zunehmende Undurchschaubarkeit des kirchlichen Bußwesens allerdings erschwerte eine Reue über die begangenen Sünden.⁹⁵

Diese Kombination aus komplexer gewordenen Sündenbegriff einerseits und hohen Anforderungen an den Einzelnen andererseits war natürlich äußerst anfällig dafür, Unsicherheiten bezüglich der Buße zu wecken. Wenn der Beichtende selbst die Maßstäbe, nach denen er beurteilt wurde, nicht mehr vollständig überblicken konnte, fehlte ihm die letztliche persönliche Gewissheit, dass er den an ihn gestellten Anforderungen gerecht geworden war. Somit war der Weg für Zweifel geebnet.

Für jeden Einzelnen konkret wurde diese Skrupel hervorrufende Ungewissheit vor allem in der Situation der Beichte, wenn er sich fragen musste, ob er wirklich Anteil an der Sündenvergebung hatte erlangen können.⁹⁶ Nun waren sich dieser Problematik auch die Theologen und Seelsorger des Spätmittelalters bewusst und entsprechend wird sie in der Beichtliteratur reich behandelt. Dabei kann die Ausdifferenziertheit in der Klassifizierung der Sünden auch als entlastendes Moment gesehen werden, weil sie nämlich „konkretere Orientierungen und eine größere Sicherheit bei der Beurteilung der ethischen Qualität von Handlungen und

⁹² Vgl. zum Phänomen der Verrechtlichung im Mittelalter, OHST, Pflichtbeichte, 90, sowie die dort angegebene Literatur. Zum Phänomen der Normierung vgl. darüber hinaus auch ERTL, 378-388 mit besonderer Berücksichtigung der Franziskaner.

⁹³ Vgl. OHST, Pflichtbeichte, 90-91. Zur Problematik zur Unterscheidung von tödlichen und lässlichen Sünden vgl. auch GROSSE, 14.

⁹⁴ OHST, Pflichtbeichte, 91.

⁹⁵ Vgl. OHST, Pflichtbeichte, 117-118.

⁹⁶ Vgl. WERBECK, Voraussetzungen, 340, der darauf hinweist, dass „nämlich das Problem der Skrupel für den Einzelnen und für den Seelsorger dort akut wird, wo Gewissensforschung und Unterscheidung von schweren und leichten Sünden notwendig sind, also bei der Beichte und beim Sakrament der Eucharistie.“

Motiven“ bieten wollten.⁹⁷ Zur Unterstützung der Gläubigen bei der diffizilen Aufgabe der Beichte der Sünden wurden für die Beichtväter detailreiche Anleitungen zur Befragung des Beichtenden und zur Bewertung der Sünden gegeben.⁹⁸ Denn die Beichtväter hatten über eine vollständige Aufzählung der Sünde zu wachen und den aufgezählten Sünden das entsprechende Strafmaß zuzuteilen.

Bei all dem wurde die Gefahr der Hervorrufung von Skrupeln thematisiert und Strategien zur Vermeidung empfohlen. So ist in der Confessionale Jakob des Kartäusers die Anweisung zu lesen, das Beichtgespräch solle eingeleitet werden mit dem Hinweis darauf, dass die Beichte ein Erweis der Barmherzigkeit Gottes sei. Auch im Beichtgespräch selbst sollte dies die leitende Perspektive sein. In viele Beichtanweisungen findet sich die Anweisung, man solle *suaviter*, also sanft, mit dem Beichtenden umgehen und auf den Vergebungswillen Gottes hinweisen. Besonders bei Beichtenden, die von Skrupeln geplagt wurden, solle außergewöhnlich sanft und mit Verstehensbereitschaft agiert werden, lässt sich zum Beispiel bei Johannes Nider lesen. Insgesamt wird die Anweisung gegeben, der Beichtvater solle nicht so fragen, dass der Beichtende gequält wird, oder aber durch die Erwähnung von Sünden erst zu ihnen angeregt wird.⁹⁹

Zwar war es also das Ziel, eine gute Beichte zu erlangen, und im Interesse des Beichtenden selbst sollen keine Mittel gescheut werden, dies zu erreichen. Dabei sollte jedoch zugleich darauf geachtet werden, den Beichtenden nicht zu überfordern, und Skrupel oder Verzweiflung hervorzurufen.¹⁰⁰ Inmitten der zunehmenden Verrechtlichung und Ökonomisierung sollte die sakramentale Buße gerade als Ort der Gewissenserleichterung aufrechterhalten werden.¹⁰¹

Allerdings wurde versucht, dieses Ziel des Gnadenangebotes durch genau die Methoden zu vermitteln, die wiederum Zweifel hervorrufen konnten: durch genaue Befragungen und Klassifizierungen der Sünde. Diese sollten zwar an sich dazu dienen, dass der Beichtende in Vertrauen auf den Beichtvater daran glauben

⁹⁷ So die Bewertung bei HAHN, Identität und Selbstthematization, 21, der hervorhebt, so könne „angesichts neuer und nicht eindeutiger Lebenslagen Schuldangst reduziert werden“.

⁹⁸ Vgl. etwa die Beispiele bei WERBECK, Voraussetzungen, 331-332.

⁹⁹ Vgl. hierzu die Darstellung bei GROSSE, 194-195 und SLENCZKA, S. 102-103 mit den angegebenen Quellenbelegen.

¹⁰⁰ Vgl. GROSSE, 195.

¹⁰¹ Vgl. hierzu auch WERBECK, Voraussetzungen, 333, der am Beispiel Gersons hervorhebt, „in wie starkem Maße die Beichte eigentlich als Hilfe und Trost für den von der Last seiner Sünden bedrückten und von Furcht vor ihren Folgen geängstigten Menschen gedacht ist“.

konnte, dass seine Beichte ausreichend gewesen war. Doch die letzte Gewissheit blieb dem Beichtenden versagt:

„Je mehr sich aber an die Unterscheidung von läßlicher und schwerer Sünde eine Kasuistik anlagert, die im Laufe der Zeit immer weiter verästelt und psychologisch verfeinert wird, desto schwieriger wird die Beurteilungsmöglichkeit durch den Seelsorger, und desto mehr besteht für den Betroffenen selbst Anlaß zu Sorge und ängstlichem Zweifel.“¹⁰²

Die Verrechtlichung kulminierte also nicht dergestalt im Bußwesen, als ob dieses als Instrument gedient hätte, das zunehmend ausdifferenzierte Bußwesen in unterdrückender Weise als unerreichbaren Anspruch an den Menschen heranzutragen. Vielmehr sind Ansätze erkennbar, der zunehmenden Verrechtlichung die unheilvollen Folgen zu nehmen. Eine uneingeschränkt entlastende Funktion konnte sich aus diesen Ansätzen jedoch nicht entwickeln, da die Buße zu stark den bedrückenden Wechselwirkungen von Verinnerlichung, Veräußerlichung und Verrechtlichung unterlag.¹⁰³

3. Disziplinarische Funktion und gesellschaftsstabilisierende Wirkung der Buße

Als weitere Dimension des Bußwesens im Spätmittelalter ist auf die Frage nach der sozialdisziplinierenden Funktion einzugehen. Dabei ist von Interesse, ob im Bußwesen in steuernder oder dirigierender Weise Einfluss ausgeübt wurde, und ob dies gerade mit Methoden der Unterdrückung und Angstverursachung geschah. Ob durch das Bußwesen sogar eine Atmosphäre der Angst und Kontrolle geschaffen wurde, mit dem Ziel, die Menschen zu einem der Normen der Kirche konformen Leben zu bewegen.¹⁰⁴ Diese Fragestellung ergibt sich gerade dann, wenn man das Bußwesen in umfassender Perspektive betrachtet, also nicht nur die sakramentale Buße im Blick hat. Denn nimmt man das Bußwesen innerhalb des Handlungsfeldes der Jenseitsvorsorge wahr, dann ist ja nicht nur von einer

¹⁰² WERBECK, Voraussetzungen, 331-332.

¹⁰³ Vgl. WERBECK, Voraussetzungen, 332: „Wenn man sich vorstellt, wie genau der Seelsorger bei der Anwendung der Regeln vorgehen und wie viele Fragen er dem Pönitenten möglicherweise stellen muß, um eine Entscheidung treffen zu können, wird man es bezweifeln müssen, ob hier wirklich die Gefahr von Unsicherheit, Furcht und Gewissensangst auf beiden Seiten gebannt ist.“

¹⁰⁴ Eine so geartete Beurteilung etwa bei HAUSAMMANN, 91-92: „Die Buße wird im Laufe des Mittelalters immer mehr zu einem Instrument kirchlicher Herrschaft in geistlicher Gerichtsbarkeit und Seelenführung. Dabei werden die Gläubigen einer Gesetzlichkeit unterworfen, die kaum mehr Raum lässt für ein freiverantwortliches, situations- und sachgerechtes Handeln.“

möglichen Beeinflussung in der Situation der Beichte auszugehen, sondern im gesamten alltäglichen Leben eines Menschen.¹⁰⁵

In diesem Zusammenhang ist bereits von Interesse, wie allgegenwärtig der Bereich der Jenseitsvorsorge im spätmittelalterlichen Alltag war. Jenseits- und Gerichtsdarstellungen waren in der Ausstattung der Kirchen wie auch in den literarischen Werken persönlicher Frömmigkeit reichlich zu finden.¹⁰⁶ Dem Motiv des richtenden Christus etwa kam eine Spitzenfunktion im Bildprogramm spätmittelalterlicher Kirchen zu. Durch die Positionierung an beherrschenden Stellen im Kirchenraum begegnete dieses dem Gläubigen sofort beim Betreten oder beim Vorbeigehen an der Kirche. Doch nicht nur an religiösen, auch an Stätten weltlicher Gerichtsbarkeit fanden sich solche Darstellungen.¹⁰⁷

Hierdurch kann man die disziplinarische Funktion noch verstärkt sehen: Der Gläubige wird permanent auf die Notwendigkeit hingewiesen, sich um ein sündenfreies, also regelkonformes Leben zu bemühen, bzw. dieses durch Buße wiederherzustellen. Gelingt dies nämlich nicht, muss sich der Mensch nicht nur vor einem weltlichen Richter verantworten, sondern ihm droht auch das Endgericht. Und es waren nicht nur bildhafte Darstellungen, die den Gläubigen begegneten. Der Zorn Gottes und das nahe Gericht wurden ebenfalls von Bußpredigern verkündet, die zum Ziel hatten, die Hörer zur Umkehr zu bewegen.¹⁰⁸

Dass solche Darstellungen und Beschreibungen das Potential in sich trugen, viel mehr als nur Bilder und Worte zu sein, erklärt sich aus ihrer existentiellen Bedeutung heraus: Für den Gläubigen waren es ja keine fiktiven Szenen, sondern etwas, das ihn in der einen oder anderen Form in der Zukunft tatsächlich erwarten

¹⁰⁵ Vgl. das Urteil von DINZELBACHER, 280: „Furcht hatte zu walten vor dem Teufel, vor der Hölle und vor Gott. [...] Die Gläubigen wurden von Kindesbeinen an gezielt mit solchen Ängsten geimpft. Sie vor allem ermöglichten die Herrschaft der Religion bzw. der kirchlichen Hierarchie im `Zeitalter des Glaubens´.“

¹⁰⁶ Vgl. hierzu DINZELBACHER, 81-95 und auch die Objekte zum Thema „Weltgericht“ in JEZLER, 330-349. Bei diesen Beispielen ist allerdings zu beachten, dass jüngstens HAMM herausarbeiten konnte, wie bereits zum Ende des 14. Jhds. die Weltgerichtsikonographie „um neue Bildelemente des Erbarmens erweitert wurde“, vgl. HAMM, Dynamik, 104 m. Anm. 20.

¹⁰⁷ Vgl. SCHWARZ, spätmittelalterliche Vorstellung, 528-534.

¹⁰⁸ Ein bekanntes Beispiel ist für das Spätmittelalter natürlich Girolamo Savonarola, vgl. HAMM, Strenge und Barmherzigkeit, 396-405. Vgl. auch HAUSAMMANN, 80-83, die u.a. noch auf Antonius von Padua, Berthold von Regensburg oder Johannes Capestran hinweist. Zu weiteren Beispielen schreckensverursachenden Medien vgl. DINZELBACHER, 263-269.

würde.¹⁰⁹ So betrachtet war der Einzelne von einem ganzen System der Sozialdisziplinierung umgeben, dass ihn direkt zur Buße hinführte, dazu also, sich den Normen der Kirche zu unterwerfen.

Die konzentrierte Form dieser sozialen Kontrolle war die Situation der sakramentalen Buße. In der kirchenhistorischen Forschung taucht daher immer wieder das Bild auf, die Beichte habe den spätmittelalterlichen Menschen in eine komplexe Wechselbeziehung von Schuld und Kontrolle versetzt.¹¹⁰ Der Mensch wird mit einem ganzen Katalog von Sünden konfrontiert, so lautet die Argumentation. Daher ist er gezwungen, sich ständig zu reflektieren, ob er Sünden begangen hat und wenn ja, sich deswegen schuldig zu fühlen. In der Beichte hat diese Form der Sozialdisziplinierung dann ihre konkrete Form. Der Beichtvater nimmt kontrollierend und steuernd Einfluss auf den Beichtenden, indem er ihn zur Reue hinführt und sich vielleicht im Vorfeld um ein rechtes Bewusstsein von Sündhaftigkeit und dem drohenden Gericht bemüht. Er ist derjenige, der dazu verhelfen muss, dass die Sünden vollständig und angemessen benannt werden, und der das rechte Strafmaß festsetzt.¹¹¹

Von einer disziplinarischen Funktion kann in der Forschung auch dann gesprochen werden, wenn die Aufrichtung einer sozialen Kontrolle durch die Beichte als übertrieben abgelehnt wird.¹¹² So geht Myers davon aus, dass das kontrollierende Moment der Beichte nicht in der Angst vor der Sündhaftigkeit lag, sondern in der Befürchtung einer gesellschaftlichen Bloßstellung. Wenn überhaupt sei die sakramentale Buße nur wegen der Gefahr des bekannt werdens

¹⁰⁹ SLENCZKA geht darüber noch hinaus und spricht von einem gegenwärtigen Moment der Gerichtsdarstellungen, in dem „das Bild die Darstellung dessen [ist], was tatsächlich, und zwar schon in der Gegenwart der Betrachter, sozusagen in einer Parallelwelt geschieht“, vgl. 98-99.

¹¹⁰ So z.B. TENTLER, 345: „In theory and practice, sacramental confession provided a comprehensive and organized system of social control.“ Vgl. ausführlicher dazu 345-347. Neben dieser disziplinarischen Funktion sieht Tentler jedoch auch die Funktion des Trostes, vgl. dazu unten S. 52.

¹¹¹ Diese Deutung hat besonders Ozment immer wieder stark herausgestellt und betont, „confession could be a very tough inquisitorial process, and the confessor was manifestly not the penitent’s friend but his judge and jury“, vgl. z.B. OZMENT, 22-26, hier 26.

¹¹² Begründet wird diese Argumentation damit, das Bußwesen habe im Spätmittelalter nicht genügend Bedeutung gehabt, um eine sozialdisziplinarische Wirkung aufzurichten zu können. DUGGAN bezweifelt aus diesem Grund jegliche Möglichkeit der sozialen Kontrolle durch die Buße: „Under these circumstances it is dubious whether confession could function effectively as an agent of social control or as an incubator of overheated consciences.“ Zur vermeintlich geringen Bedeutung des Bußwesens vgl. oben S. 19.

der gebeichteten Sünden und einer damit verbundenen Schädigung des Ansehens mit Angst und Scham behaftet gewesen.¹¹³

Festzuhalten ist gewiss, dass man für die Situation der Beichte von einem, individuell mehr oder weniger stark ausgeprägten, Moment der Scham ausgehen kann. Überbewerten sollte man dieses wohl nicht, da die Situation der Beichte ja aller Misstände zum Trotz auf das Gegenüber von Beichtendem und Beichtvater begrenzt war und nur bei schwerwiegenden Fällen oder besonders unglücklichen lokalen Konstellationen davon auszugehen ist, dass die Sünden öffentlich wurden. Zudem spricht das Argument der Öffentlichkeit nicht gegen die Behaftung der Beichte mit religiöser Angst, sondern fügt der Angst vielmehr eine weitere mögliche Facette hinzu, nämlich die Scham vor der Bloßstellung wegen der Sündhaftigkeit.¹¹⁴

Dementsprechend wohnt der Sichtweise vom Bußwesens als Motor der religiösen Angst und Instrument der sozialen Kontrolle in mehrfacher Weise die Gefahr der Verzerrung inne. Ein Zerrbild besteht darin, das Bußwesen ausschließlich als von Momenten der Angst und Schreckens bestimmt zu sehen.¹¹⁵ Zwar gab es eine Bußseelsorge, die zum Ziel hatte, Angst bei den Menschen hervorzurufen, um sie zur Buße zu bewegen. Doch daneben gab es mindestens eine ebenso breite Strömung, die die Barmherzigkeit Gottes und die erreichbare Gnade hervorhob.¹¹⁶ Dabei ist ebenso zu berücksichtigen, dass die Motive des Schreckens und der Gnade durchaus bei ein und demselben Prediger begegnen können, dass sie in unterschiedlichen Intentionen miteinander vermengt sein und je nach Situation verschieden gewichtet sein können. Die Aussicht auf das Gericht kann ja gerade genutzt werden, um dem Beichtenden zu verdeutlichen, wie groß die Barmherzigkeit Gottes ist, der ihm im Sakrament der Buße die Gnade ganz nahe bringt. Die Aussicht auf das Gericht dient in diesem Fall eben nicht dazu, Angst

¹¹³ Vgl. die Darstellung bei MYERS, 52-60. Eine ähnliche Argumentation findet sich bereits bei BOSSY, 47-48.

¹¹⁴ Auch MYERS selbst räumt ein, seine als Beispiel herangezogene Quelle, „might bear out Ozment’s views about religious burdens“, vgl. 58, Anm. 132.

¹¹⁵ So z.B. bei HAUSAMMANN, 92, die ausführt, es komme „der Gnaden- und Geschenkcharakter der Buße im Mittelalter kaum zum Tragen. Zu sehr ist der Bußgedanke vom Gerichtsgedanken beherrscht. [...] So ergeben der göttliche Zorn und die menschliche Furcht die treibenden Kräfte für die Buße.“ Etwas differenzierter, aber mit ähnlicher Ausrichtung DINZELBACHER, 263-264: es gebe zwar „Heilsgewißheit, Himmelshoffnung und Freude an Gott“, doch würden „quantitativ und qualitativ die negativen, angstbesetzten Aspekte“ überwiegen.

¹¹⁶ Vgl. hierzu den grundlegenden Beitrag von HAMM, über die „Nahe Gnade‘ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit“.

und Verzweiflung beim Beichtenden hervorzurufen. Sondern dazu, ihn im Gegenteil, auf einen trost- und gnadenreichen Weg zu führen.¹¹⁷

Und doch waren es gerade die trostspendenden Worte, die auf diese Weise mit Forderung und Leistung in Verbindung gebracht wurden und so ihre eigene Wirkung gefährdeten.¹¹⁸ Nichtsdestotrotz stellt sich die Frage, ob es sachgemäß ist, prinzipiell von einer Bußseelsorge auszugehen, die *ausschließlich* von dem Motiv der Angstverursachung getragen wird.

Beispielsweise ruft zwar der franziskanischen Wanderpredigers Johannes Capestran durchaus in strengen Tonfall zu enthaltsamer Lebensweise und gründlicher Gewissenserforschung auf und fordert, auch geringste Vergehen zu beichten.¹¹⁹ Dennoch tut er das eben nicht mit ausschließlichem Drohen mit dem Zorn Gottes, dem Gericht etc. Sondern er weist ebenso auf die Barmherzigkeit Gottes hin, die in der sühnenden Kraft der Buße zum Ausdruck kommt.¹²⁰ Daher ist es zweifelhaft, ob tatsächlich die Furcht vor Gottes Zorn und seiner Strafe „das tragende Motiv“ der Bußpredigten Capestrans ist.¹²¹ Vielmehr spricht er durchaus von der Barmherzigkeit Gottes – nur eben im größeren Kontext seiner richtenden Gerechtigkeit. Ebenso thematisiert auch ein Schreckensprediger wie Savonarola die Barmherzigkeit, mit der Gott die Sünder zur Bekehrung einlädt – doch ist der Maßstab dieser Barmherzigkeit eben die richtende Gerechtigkeit Gottes.¹²² Entsprechend hat Hamm für Savonarola herausgestellt, nicht dass er „wie alle

¹¹⁷ Vgl. auch SCHÄUFELE, 504-512, der darstellt, dass gerade ein Medium wie die Weltgerichtsspiele genutzt wurden, um die gegenwärtige Barmherzigkeit Gottes herauszustellen. Dennoch hält der Autor daran fest, „die kirchliche Verkündigung und Praxis“ habe selbst „zum Aufkommen dieser Gerichtsängste beigetragen“ (ebd. 499).

¹¹⁸ Vgl. HAMM, Wollen und Nicht-Können, 368-369: "Die Gerichtsperspektive kann so die Barmherzigkeitsperspektive und das Entlastungsbemühen verstärken; zugleich aber kann sie dem rückblickenden Betrachter auch deutlich machen, wie wenig das spätmittelalterliche Angebot tröstlicher Gnadenhilfen einen prinzipiellen Gegensatz zu verbreiteten Idealen geistlicher Strenge und Vervollkommnung zum Heil bildete. [...] Minimalisierung nach unten schloß forciertes Bemühen nach oben nicht aus, da in der Jenseitserwartung die abgestufte Spannweite zwischen der Bewahrung vor der Hölle und den obersten Gnaden der paradiesischen Seligkeit sehr groß ist." (369).

¹¹⁹ Vgl. etwa eine Fastenpredigt 1453 in Breslasu: Auch wenn man den Mörder seiner Eltern nur nicht vor dem Ertrinken rette, sei man schon verdammt; Gewissenserforschung solle der Gründlichkeit halber auf mehrere Tage aufgeteilt werden; das Pferd eines Priesters am Zaum aufhalten sei bereits Verunehrung der priesterlichen Würde, dargestellt bei HOFER, 199-203.

¹²⁰ Vgl. HOFER, 202.

¹²¹ So HAUSAMMANN, 81.

¹²² Vgl. hierzu das Kapitel über Girolamo Savonarola bei HAMM, Strenge und Barmherzigkeit, 396-405.

Bußprediger des Mittelalters – vom Erbarmen Gottes spricht, ist also entscheidend für den Charakter seiner Predigt, sondern *wie* er es tut.“¹²³

Folglich gilt es bei der Bußseelsorge des Spätmittelalters darauf zu achten, wie die Perspektiven des strengen Gerichts und die der vergebenden Barmherzigkeit jeweils zueinander akzentuiert sind, und keine allgemeingültigen Urteile über „Angstpredigten“ zu fällen. Denn angesichts der Heterogenität der theologischen Strömungen ist es überhaupt schwierig, ein pauschales Urteil zu fällen. Jedenfalls aber ist es sachlich nicht zutreffend, das Gewicht ganz auf die Seite der schreckensverursachenden Momente zu legen, und die anderen dabei außer Acht zu lassen.¹²⁴

Ein anderes Zerrbild besteht darin, die Hervorrufung von Angst als genuinen und alleinigen Zweck des Bußwesens anzusehen.¹²⁵ Es steht außer Frage, dass das Bußwesen mit seiner Zentralstellung innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeit den Effekt haben konnte, bestehende Ängste und Schamgefühle zu verstärken. Dies legitimiert jedoch noch nicht die Schlussfolgerung, dies sei das erklärte Ziel des Bußinstituts an sich gewesen.

Es ist zu berücksichtigen, dass in einer beträchtlichen Zahl der spätmittelalterlichen Beichtliteratur zwar eine gewisse Unsicherheit in Bezug auf den eigenen Gnadenstand als durchaus heilsam angesehen wurde. Jedoch wurde dabei auch hervorgehoben, dass die Hervorrufung von Angst vermieden werden solle, da sie dem eigentlichen Ziel entgegenstünde.¹²⁶ Zur Buße sollte ermutigt werden, auch mit dem Hinweis auf Schrecken des Gerichts, doch war ja die Hervorrufung von Angst nicht das Ziel an sich und es wurde oftmals darauf hingewiesen, den Gläubigen nicht in der Atmosphäre der Angst zu belassen.

Wenn etwa Johannes Nider die Vorstufen zur Erlangung der *contritio* beschreibt, nennt er dabei den *timor servilis* vor der Höllenstrafe und weist zugleich darauf hin, dass der Mensch nicht darin bleiben solle. Der Schutz davor sei die

¹²³ Vgl. HAMM, *Strenge und Barmherzigkeit*, 403:

¹²⁴ Vgl. hierzu ausführlich HAMM, *Strenge und Barmherzigkeit*, 391-424

¹²⁵ Vgl. etwa HAUSAMMANN, 93: „Man versucht den Unbußfertigen umzustimmen, indem man ihm den göttlichen Zorn und die Hölle ausmalt, Furcht und Schrecken vor zeitlicher und ewiger Strafe hochspielt, dagegen Leiden und Tod Christi und der Märtyrer als Vorbild und Stimulans vor Augen stellt und ihn anleitet, die fleischlichen Begierden durch Askese, Gebet und Übungen in der Demut zu schwächen. Das alles verleiht der Buße den bitteren Geschmack der dauernden Selbstvergewaltigung.“

¹²⁶ Vgl. hierzu unten S. 49f.

Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes.¹²⁷ Ausdrücklich fügt Nider als Anweisung an denjenigen, der über diese Bedingungen predige, hinzu, man solle darauf achtgeben, keine Verzweiflung beim Volk hervorzurufen. Vielmehr solle man vorsichtig und wie ein kluger Arzt vorgehen, der, wenn nötig, erschrecke, die Kleinmütigen jedoch nicht an der Vergebung verzweifeln lasse.¹²⁸

Am Beispiel Niders wird deutlich, wie durchaus der Ausgangspunkt bei dem Gefühl der Angst genommen werden konnte. Dennoch steht aber das Bemühen im Vordergrund aus dieser Angst heraus gerade wieder Trost erwecken zu können. Der *timor servilis* wird als hilfreiche, aber zu überwindende Vorstufe angesehen, der dann von dem Glauben an die Barmherzigkeit und der Hoffnung auf Vergebung abgelöst wird.

Folglich lässt sich der Auffassung, der Zweck des Bußwesens sei die Hervorrufung von Angst gewesen, entgegensetzen, dass vielmehr die Intention war, durch die Buße die Erlangung des Heils zu ermöglichen. Zu Angst konnte es dann kommen, wenn entweder einzelne Seelsorger oder Prediger das Gewicht stark auf die schreckensverursachende Seite legten oder, und möglicherweise dazukommend, wenn die heilsversprechende Seite durch dem System inne liegende Konstellationen nicht die beabsichtigte Kraft entfalten konnten.¹²⁹ Die Hervorrufung von Angst als mögliche – und nicht zwingende – Folge anzunehmen, ist aber etwas gänzlich anderes, als die Angst als erklärten Zweck einer Institution anzusehen.¹³⁰

Zudem ist zu berücksichtigen, dass wohl Ängste und Skrupel der Gläubigen vor Ungenügen und Sünde, vor Gericht und Hölle, vor ewigen Strafen und Fegefeuer mit dem Bußwesen verbunden waren.¹³¹ Diese Gefühle konnten aber auch in der Beichte thematisiert und kanalisiert werden und ihnen konnte Trost entgegengesetzt werden.

¹²⁷ Vgl. die Darstellung von Exp. III, 8A, fol. 69a-71a bei GROSSE, 188-189.

¹²⁸ Vgl. Exp. III, 8N, fol. 71a: „Tamen qui de talibus, praesertim de prima, secunda et septima conditionibus, vult praedicare, caveat, ne populus scandalizet vel desperare faciat. Sed more prudentis medici et secundum pastorale Beati Gregorii caute loquatur, ita ut duros et dissolutos terreat et emolliat, pusillanimes autem desperare de venia non faciat.“, zit. bei GROSSE, 190-191.

¹²⁹ Vgl. hierzu unten S. 50f.

¹³⁰ Ein solches einseitiges Urteil z.B. bei DINZELBACHER, 94: „Die priesterlichen Bemühungen, durch Predigt und Beichtkontrolle das Schuldbewusstsein der Gläubigen zu intensivieren, fußten zu einem großen Teil auf bewusster Angsterzeugung durch die Verbreitung entsprechender Berichte in Wort und Bild über den Teufel, das Fegefeuer und die Hölle.“

¹³¹ Vgl. zu Heilsangst unten S. 40f.

„In der ‚Zerknirschung‘ des Bußverfahrens und in der Scham, die die Offenlegung des Lebens begleitet, wird ein zentrales Moment des Jüngsten Gerichts und der Hölle ins Leben gezogen und erfahren – aber eben unter dem Vorzeichen, dass Gericht und Hölle beseitigt werden.“¹³²

Gerade im Beichtgespräch konnten Bilder von Gericht und Hölle aufgenommen und Grunderfahrungen der Angst und Schmerzen benannt werden. Und der Zusprechung der Absolution wohnte zumindest der Grundgedanke inne, diesem Schrecken eine andere Wirklichkeit der Hoffnung und Erlösung zu setzen.¹³³ Die genuine, geradezu klassische Intention des Bußwesens besteht eben in der Vermittlung der Sündenvergebung. Entsprechend wird in der zeitgenössischen Beichtliteratur die Beichte als Ort des Trostes bezeichnet.¹³⁴

Ein Beispiel dafür, wie stark dieses Moment auch von Gläubigen empfunden wurde, die starkes Sündenbewusstsein und Unheilsangst hatten, findet sich in der Mitschrift einer Vision der Wiener Begine Agnes Blannbekin.

„Sie sah auch Dämonen in solcher Dichte und Menge die guten Religiösen umgeben, so wie Teilchen in einem Sonnenstrahl sind [...] wenn sie einige Zeichen von Ungeduld oder Stolz oder eines anderen Lasters an jemandem feststellen, ergreifen sie aufhüpfend jenes sogleich und ballen sich darin nach Art einer Kugel zusammen. So wie ein Stein von einer Maschine zur Mauer irgendeiner Burg hingeschleudert wird, so stoßen sie auf jenen hinab, sich immer abwechselnd [...] Aber sobald jener Versuchte [...] Buße tut, löst sich jene Kugel von Dämonen auf und sie fallen wie abtropfendes Wasser auf die Erde.“¹³⁵

Inmitten der Bedrohung durch dämonische Kräfte und der ständigen Gefährdung durch die Sünde fungiert die Buße als Ausweg. Sie ist gerade die Gegenwirklichkeit zu Teufel, Sünde und Verdammnis und stellt die Hoffnung auf Heil bereit.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass, auch wenn man von einer disziplinarischen Funktion der Buße ausgeht, dabei der heilsame Aspekt nicht

¹³² SLENCZKA, 111.

¹³³ Vgl. SLENCZKA, 112. Anders DINZELBACHER, 280: Wenn man in der Beichte einen „entlastende Faktor sehen will – Konkretisierung der Ängste als Hilfe zu ihrer Bannung –, dann sieht man nur eine Teilwahrheit.“

¹³⁴ Vgl. WERBECK, Voraussetzungen, 333-334, mit Anm. 19, und dem Hinweis auf Gersons *Opus tripartitum*, p. I c. 16 (DP I, 439f.). GROSSE, 176, m. Anm. 15, weist diesbezüglich auch auf eine entsprechende Stelle in der Confessionale Jakob des Kartäusers hin.

¹³⁵ „Vidit quoque daemones in tanta densitate et multitudine bonos circumdare religiosos, sicut sunt atomi in radio solis. Nec tamen ipsos attingunt, sed de prope volitantes quasi ad unum cubitum observant, si aliquid dicant vel faciant, unde sumant materiam tentandi eos, et cum perpendunt aliqua signa impatientiae vel superbiae vel alterius vitii in aliquo, mox exultantes illud suscipiunt et in illum ad modum globi conglomerant. Quasi lapis de machina projiciatur ad murum alicujus castris, sic in illum impingunt frequentantes vices, [...] Sed mox ut ille tentatus ad cor revertitur et poenitet, globus daemonum dissolvitur et quasi aquae distillantes cadunt super terram.“ Zitiert bei DINZELBACHER, 99, der allerdings ausschließlich auf die religiöse Angst hinweist, ohne das Gnadenangebot zu berücksichtigen.

außer Acht gelassen werden darf. Der Soziologe Alois Hahn hat herausgearbeitet, welche wichtige Funktion die rituelle Schuldbefreiung durch die Buße hatte. Es sei

„für die Geschichte des christlichen Abendlandes, für die Entstehung des hier geltenden Menschenbildes [...] von großer Bedeutung gewesen, dass Selbstthematisierung als verbindliche Aufgabe im Zusammenhang von Schuldbekennnissen institutionalisiert worden ist.“¹³⁶

Die Beichte war die Institution, bei der es für den Einzelnen möglich war, sich mit seiner Lebensführung und sich selbst als Individuum auseinanderzusetzen. In dieser Funktion der Selbstbeschreibung und Selbstkontrolle, sei die Beichte ein Moment gewesen, in dem eine individuelle Lebens-Biographie thematisiert wurde. Damit werde sie zum „Biographiegenerator“¹³⁷, so Hahn.

Darüberhinaus ist im Hinblick auf das Moment der Scham, das mit der Beichte verbunden ist, noch ein weiterer Aspekt zu berücksichtigen. Zwar war der Beichtende angehalten, sein Innerstes vor dem Beichtvater zu enthüllen. Da diese Enthüllung jedoch im geschützten Raum geschah, barg sie die Möglichkeit, sich von den eigenen, als schädlich erkannten Affekten zu isolieren. Je schonungsloser eine solche Selbstoffenbarung im Geheimen geschehen konnte, je wirksamer konnte die Selbstdisziplinierung sein, die dabei half, die eigenen Impulse zu kontrollieren. Hahn argumentiert, in Hinblick auf die Gesellschaft habe eine solche kollektive Selbstkontrolle entscheidend zum Werden der modernen Zivilisation beitragen können.¹³⁸

Dabei kann im Anschluss an die Ritualtheorie des 20. Jh. noch ergänzt werden, dass im spätmittelalterlichen Bußinstitut nicht nur die Thematisierung von Ängsten möglich war. In der sakramentalen Buße konnte zudem der Übergang von dem Status des Sünders in den des Absolvierten gestaltet und gesichert werden. Hierdurch kann die Beichte in der Funktion eines Übergangsrituals nach Arnold van Gennep gesehen werden: Sie unterstützte die Verarbeitung der Veränderung und zielte darauf ab, einen potentiell chaotischen Zustand zu ordnen. Beschreibt man die Beichte mit Kategorien der van Gennep'schen Theorie, dann zeigt sich ihre gesellschafts-stabilisierende Funktion: Zwar mussten „die jeweils Hauptbetroffenen die existentielle Verwandlung durchleben“, doch wird nicht „die Gesellschaft als ganze durch die Transformation gefährdet“. Entsprechend

¹³⁶ HAHN, Identität und Selbstthematisierung, 18.

¹³⁷ Vgl. hierzu HAHN, Identität und Selbstthematisierung, 18-19.

¹³⁸ Vgl. hierzu HAHN, Zur Soziologie der Beichte, 425-427 mit dem Urteil (426): „In der Beichte fallen also die für den modernen Zivilisationsprozeß entscheidenden Selbstdomestikationstechniken zusammen: Verhüllung und Enthüllung.“

konnte die Beichte zum gesellschaftlichen Zusammenhalt beitragen, weil sie „die Einzelnen in ihren wechselnden Lebensphasen immer wieder in den Zusammenhang aller integriert“. ¹³⁹ Dies trifft umso mehr zu, wenn man berücksichtigt, dass mit der sakramentalen Buße ja auch die Pflicht zur Versöhnung mit dem Nächsten einhergehen konnte. ¹⁴⁰

4. Gesteigertes Heilsverlangen und Heilsunsicherheit im Bußwesen

Das Bußwesen im Hinblick auf seine disziplinarische Funktion als angstverursachende und unterdrückende Instanz anzusehen, ist als verkürzt und dergestalt nicht zutreffend zu bewerten. Dennoch liegt eine enge Verknüpfung mit einem gesteigerten Krisenbewusstsein vor, wie es häufig als prägend für das 15. Jh. genannt wird.

Hierbei sind Momente der Krise in verschiedenen Lebensbereichen dieser Epoche mit einzubeziehen: politische Krisenerfahrungen in andauernden Kriegszuständen ¹⁴¹ wie dem 100-jährigen Krieg oder den Bürgerkriegen in Italien, im drohenden Krieg durch den Vormarsch des Islam; die Krise der Kirche durch die Erfahrungen des abendländischen Schismas, das Ringen um Reformen, sowie Spannungen zwischen säkularer und kirchlicher Macht; ob in individuell-existenzieller Dimension wie die Bedrohung durch Pestepidemien und Naturkatastrophen ¹⁴² oder in gesellschaftlich-ökonomischer Dimension wie dem Bevölkerungsrückgang ¹⁴³, der Agrardepression ¹⁴⁴ und der daraus resultierenden Verstärkung der gesellschaftlichen Gegensätze und zunehmendes Auseinanderklaffen zwischen Stadt und Land bzw. Reich und Arm; ¹⁴⁵ in Verbindung damit geistesgeschichtliche Entwicklungen wie einer Verlebendigung

¹³⁹ WAGNER-RAU, 117, über die van-Gennep'sche Ritualtheorie.

¹⁴⁰ BOSSY, 45-46 weist in diesem Zusammenhang besonders auf Beichten auf dem Totenbett hin.

¹⁴¹ Vgl. hierzu die Zusammenstellung bei PIRENNE, 186.

¹⁴² Vgl. hierzu ENGELSING, 58-59 und die Studie von ESSER über „Pest, Heilsangst und Frömmigkeit“.

¹⁴³ Zwischen dem Beginn des 14. und dem 15. Jh. ging die Bevölkerung in Europa schätzungsweise von 73 Millionen auf 45 Millionen Menschen zurück, vgl. ENGELSING, 58. Vgl. auch RUSSEL, 21-24.

¹⁴⁴ Vgl. zur Schrumpfung der Wirtschaft bis zur Mitte des 15. Jh.: BERNARD, 177-178. Ebd. auch der Hinweis, dass im selben Zeitraum bereits der Aufschwung des Handel- und Finanzwesens begann.

¹⁴⁵ Vgl. ENGELSING, 60-61 und 66-68.

der Teufels- und Dämonenvorstellung¹⁴⁶ und ein damit zusammenhängendes Abgrenzungs- und Schutzbedürfnis, das sich etwa in Hexenjagden oder Judenpogromen äußerte.¹⁴⁷ Im religiösen Bereich tritt diese Mentalität der Krise in einer gesteigerten Heilsangst und einer damit verbundenen „Suche nach Gnaden- und Heilsgarantien“¹⁴⁸ zutage.

Nun sind Ursachen und Ausmaße der sogenannten Krise des Spätmittelalters ebenso oft analysiert wie umstritten.¹⁴⁹ Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, dass auch andere Jahrhunderte von Kriegen, Katastrophen und politischen Krisen heimgesucht wurden, und es wurde in Frage gestellt, ob man im Spätmittelalter wirklich von einer außergewöhnlichen Dramatik sprechen kann.¹⁵⁰ Daher soll hier nicht undifferenziert von „der“ Krise des Spätmittelalters gesprochen werden, um dann die Reformation als Ausbruch aus der Krise entgegenzusetzen. Es soll hier vielmehr davon ausgegangen werden, dass sich im Spätmittelalter Phänomene des Krisenbewusstseins und der Heilsangst feststellen lassen, ohne dies von vorneherein mit einer Wertung in Bezug auf das Ausmaß zu verbinden.

Dabei soll in dieser Untersuchung das Augenmerk auf der Frage liegen, wie innerhalb des Bußwesens das Verhältnis von Ursache und Reaktion bei Krisenbewusstsein und Heilsangst zu beurteilen ist. Es sei aber auch im Hinblick auf die umfassende Fragestellung nach der Krisenzeit des 15. Jh. festgehalten, dass sehr genau unterschieden werden muss, zwischen Ursachen der und Reaktionen auf die Krise, zwischen Auslösern, Verstärkern und Dämpfern – und dass auf manches mehreres zugleich zutreffen kann und dann eine Unterscheidung der Ebenen angemessen ist.

Richten wir das Augenmerk auf das Bußwesen, so zeigt sich eine Auswirkung des Krisenbewusstseins darin, dass besonders das Bußinstitut mit einem gesteigerten

¹⁴⁶ Vgl. das Kapitel über die „Präsenz des Teufels“ im Hoch- und Spätmittelalter bei DINZELBACHER, 81-134.

¹⁴⁷ Vgl. HAMM, Normative Zentrierung, 6-7.

¹⁴⁸ Vgl. dazu grundlegend das gleichnamige Kapitel bei HAMM, Frömmigkeitstheologie, 216ff.

¹⁴⁹ DELUMEAU und HUINZINGA haben ausführlich das 15. Jh. als Krisenzeit behandelt. Vgl. die Monographie von DELUMEAU über „Angst im Abendland“, bes. 311-333 und von HUINZINGA über den „Herbst des Mittelalters“. Auch wenn dort wichtige Beobachtungen vorliegen, bedürfen diese der näheren Modifizierung. So hat MOELLER darauf hingewiesen, dass die sog. Krisenzeit nicht mit einem Verfall von Theologie und Frömmigkeit, sondern im Gegensatz mit einer Intensivierung einhergeht, vgl. MOELLER, Frömmigkeit, 6-10. HAMM hat in vielen Untersuchungen auf die Gnaden- und Trostperspektive hingewiesen, die zugleich mit der des Schreckens und der Angst zu finden ist, vgl. oben S. 34f.

¹⁵⁰ Zur differenzierten Auseinandersetzung mit der „Krise des Spätmittelalters“ vgl. den gleichnamigen Aufsatz von SCHUSTER.

Bemühen nach Heilsgarantien verknüpft wurde.¹⁵¹ Das Streben nach Gewissheit des Heils war naturgemäß mit der Buße verbunden, weil dies ja die Instanz war, die in der Sündenvergebung das Erlangen des Heils in greifbare Nähe stellte. In der sakramentalen Beichte versuchte der Gläubige mit allen in seiner Macht stehenden Mitteln sicherzustellen, dass ihm die Sündenvergebung auch wirklich zuteil wurde.

Doch befand sich ja gerade das Bußwesen im Spannungsfeld zwischen den Phänomenen der Verinnerlichung, Veräußerlichung und Verrechtlichung und war bereits aus diesem Grund potentiell mit widerstreitenden Anforderungen verbunden. Schon dies erschwerte das Erreichen der von den Menschen angestrebten Gewissheit. Hinzu aber kam, dass alle Schritte des Bußprozesses mit Unsicherheit verknüpft waren.

Eine besonders prekäre Situation stellte dabei der Versuch der Erlangung ausreichender Reue dar. Unzweifelhaft war dabei einzig der Grundsatz, dass wahre Reue zur Erlangung der Sündenvergebung unerlässlich war. Wie jedoch eine solche wahre Reue zu bestimmen sei, und in welchen Zusammenhang sie zum Geschehen der sakramentalen Buße zu stehen hatte, darüber gab es verschiedene Lehrmeinungen. So konnten die *attritio*, die nicht ausreichende Reue, und die *contritio*, die vollgültigen Reue, entweder etymologisch, nach ihrer Formierung durch die rechtfertigende Gnade oder nach ihren Motiven bestimmt werden.¹⁵² Seit dem Beginn der Unterscheidung beider Arten der Reue Mitte des 12. Jh. waren diese stetigen Interpretationen und Neudefinitionen unterlegen gewesen.

Die Charakterisierung der Reue nach Motiven entwickelte sich dabei erst im Laufe des 14. Jh. und die spezifische Unterscheidung einer ichbezogenen und einer wahren Herzens-Reue auch nur in der Skotistenschule.¹⁵³ Daher ist eine pauschale Bezeichnung der *attritio* als „Furchtreue“ und der *contritio* als aus der Gottesliebe motivierter Reue so nicht zutreffend.¹⁵⁴ Vielmehr lassen sich je nach

¹⁵¹ Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 216-219.

¹⁵² Vgl. GROSSE, 183-185. TENTLER, 250-251, weist mit POSCHMANN darauf hin, dass zum Beginn des 13. Jhds. die verschiedenen Grade der Reue noch nicht nach ihrer Formierung durch die Gnade bestimmt wurden und dies erst eine Entwicklung der Hochscholastik war.

¹⁵³ Vgl. VORGRIMLER, 138-139.

¹⁵⁴ Hierauf wurde bereits ebenso vielfach hingewiesen, wie es bei der Darstellung des spätmittelalterlichen Bußwesens ignoriert wurde. Vgl. POSCHMANN, 164, VORGRIMLER, 139, sowie das Urteil von TENTLER, 251: „[...] in our period theologians say that the difference between

theologischer Richtung verschiedene Interpretationen feststellen, welches die Funktionen von Furcht und Eigenliebe bei der Erlangung einer wahren Reue wären, ob diese in einem gewissen Grad schon vor der Eingießung der rechtfertigenden Gnade erlangt werden könnten, ob dies wiederum schon vor der sakramentalen Buße geschehen könnte oder nur in deren Vollzug und schließlich, was dann die Funktion der Absolution sei.¹⁵⁵

Die Bandbreite der Antwort-Möglichkeiten ist groß, daher soll für unsere Fragestellung festgehalten werden, dass es die wahre Reue war, die als notwendig für die Buße erachtet wurde. Somit gab es eine Voraussetzung, die der Beichtenden zwingend zu erfüllen hatte – auf welche Weise genau, wurde verschieden beantwortet. Dadurch hatte offenkundig eine Konstante bleibender Ungewissheit im Bußwesen Einzug gefunden.¹⁵⁶

Diese Problematik war nun auch im Spätmittelalter evident, und in der Beichtliteratur lässt sich deutlich das Bemühen feststellen, die Beichte in dieser Situation als „Instrument der Entlastung“ zur Geltung zu bringen.¹⁵⁷ Vor allem in der Literatur der Frömmigkeitstheologie war man hierbei bemüht, von allen komplexen Lehren abzusehen, und das Gewicht auf die Vermittlung des Heils zu legen.¹⁵⁸ Im Zentrum steht das Faktum, dass in der Beichte die *attritio* in die *contritio* umgewandelt wird. Auf den genauen Prozess wird etwa bei Antoninus von Florenz, Johannes Nider oder Johannes Gerson wenig Wert gelegt – von Bedeutung ist alleine die Tatsache an sich. Der Frankfurter Pfarrer Johann Wolff gar beschreibt in seinem Beichtspiegel die Umwandlung von einer ungenügenden in eine ausreichende Reue ohne den Begriff *attritio* überhaupt zu erwähnen.¹⁵⁹

attrition and contrition is not defined psychologically but theologically, according to its formation by grace.“

¹⁵⁵ Eine Darstellung verschiedener Positionen findet sich etwa bei TENTLER, 250-263 oder VORGRIMLER, 138-145.

¹⁵⁶ Auch die Aufwertung der priesterlichen Schlüsselgewalt, wie sie vor allem in der Schule des Duns Scotus verbreitet war, konnte diese Frage nicht befriedigend lösen oder gar auflösen. Zwar wird davon ausgegangen, dass der Mensch nur unvollkommene Reue empfinden kann und diese durch die Kraft der Absolutionsworte in vollkommene umgewandelt und zugleich die Sündenvergebung empfangen wird. Dennoch ist es ja bleibende Voraussetzung, dass der Beichtende einen gewissen Grad der Reue spürt. Somit aber ist der Beichtende zugleich auf sich selbst zurückgeworfen, wie auch im selben Maße auf die kirchliche Schlüsselgewalt angewiesen.

¹⁵⁷ Vgl. GROSSE, 192: „Man dosierte vorsichtig je nach Situation die Momente von Anforderung und Entlastung, so daß sie nicht in die Extreme auseinandertraten. [...] Das Bußsakrament war dabei gerade ein wichtiges Instrument der Entlastung.“

¹⁵⁸ Vgl. zu diesem für die Frömmigkeitsliteratur charakteristischen „Vereinfachungsprogramm“, deren Themen sich auf die rechte Lebensführung konzentrieren und die an abstrakten Fragestellungen nicht interessiert ist, HAMM, Frömmigkeitstheologie, 163-175.

¹⁵⁹ Vgl. die Darstellung bei TENTLER, 263-265.

Beachtenswert ist, wie in solcher Literatur das meiste Gewicht darauf gelegt wird, die Beichte als leichtesten und sichersten Weg zur Sündenvergebung herauszustellen.¹⁶⁰ Weit verbreitet ist dabei die Lehre vom Hindernis, die das nötige Maß der Reue so weit wie möglich mindert: Nicht auf ein ausreichendes Maß der Reue komme es an, sondern nur darauf, dem Wirken des Sakraments nicht entgegenzusetzen.¹⁶¹

Als Beispiel dieser für das Spätmittelalter typischen „Minimalisierung der menschlichen Bedingung“¹⁶² kann auch der Augustinereremit Johannes von Paltz dienen. In der *Coelifodina*, seinem Handbuch für Seelsorger, hebt er hervor, nur ein Minimum an Vorbereitung werde vom Menschen verlangt, nämlich der gute Wille und der Vorsatz sich zu bessern. Fehlt aber sogar dieser und ein Beichtender kann keinen guten Willen und kein wahres Missfallen an seinen Sünden haben, so ist die Antwort:

„Wenn du ihn [den Reueschmerz] nicht hast, dann habe Schmerz darüber dass du ihn nicht hast. Wenn du deine Sünden nicht vollkommen verabscheust, dann habe Schmerz darüber, dass du sie nicht verabscheust.“¹⁶³

Fehlt also sogar das Wollen dann genügt das Wollen des Wollens.¹⁶⁴ Zwar ist diese Dynamik der Minimalisierung der Ansprüche ist zwar bei Paltz besonders stark ausgeprägt. Dennoch ist sie exemplarisch für einen allgemeinen Trend in der Seelsorge im Spätmittelalter, bei dem der tröstende, entlastende Aspekt im Vordergrund steht.¹⁶⁵ Generell lässt sich feststellen, dass bei den theologischen und ikonographischen Innovationen des Spätmittelalters Erbarmen und Trost im Zentrum stehen. Die Erreichbarkeit und die Nähe der Gnade war es, die bei neuen Formen wie etwa der Gregorsmesse hervorgehoben wurde.¹⁶⁶

All die den unzählige Abstufungen, wie die Frage nach der ausreichenden Reue beantwortet wurde, machten natürlich einen Unterschied für den einzelnen Beichtenden aus. Dennoch bleibt festzuhalten: Den Gläubigen wurde auf die eine

¹⁶⁰ Vgl. TENTLER, 269-270 mit Anm 48, der besonders auf einschlägige Stellen in der *Angelica* des Angelus [Carletus] de Clavasio hinweist.

¹⁶¹ Vgl. TENTLER, 260-273.

¹⁶² HAMM, Wollen und Nicht-Können, 361.

¹⁶³ Coel., 221, 8-9: „Si non habeas, doleas te non habere. Si non perfecte odis peccata tua, doleas te non odire.“ Übersetzung nach HAMM, Wollen und Nicht-Können, 361.

¹⁶⁴ Vgl. HAMM, Wollen und Nicht-Können, 363.

¹⁶⁵ Vgl. hierzu HAMM, Wollen und Nicht-Können, 366-370. Zu der Verflechtung dieser „Entwicklungsdynamik der Entlastung und des Trostes“ mit Elementen von Schrecken und Zucht vgl. oben S. 34f.

¹⁶⁶ Zu den „Innovationsdynamik des Erbarmens“ vgl. HAMM, Dynamik, 102-111. Zur Gregorsmesse vgl. HAMM, Nähe des Heiligen, 484-507.

oder andere Weise vermittelt, dass es eine Voraussetzung gäbe, die sie für die Erlangung der Sündenvergebung erfüllen müssten. Folglich wird ihnen die Anforderung vermittelt, sie mögen diese Reue in sich spüren. Dass einer solchen Konzeption das Potential innewohnt, im Menschen ängstliches Nachgrübeln über die empfundene Reue hervorzurufen, liegt auf der Hand. Entsprechend lässt sich auch im Laufe des 14. und 15. Jh. eine deutliche Zunahme der Skrupelhaftigkeit erkennen, also der ängstlichen Genauigkeit, mit der über mögliche Sünden nachgegrübelt wird.¹⁶⁷

Neben der Reue waren auch die weiteren Schritte der sakramentalen Buße, die *confessio* und die *satisfactio* mit Unsicherheiten verknüpft. Gerade angesichts der Verrechtlichung stellte sich dem Beichtenden die Frage, ob er wirklich alle begangenen Sünden aufgespürt und gebeichtet hatte. Die vollständige Beichte aller Sünden war ja von größter Wichtigkeit.¹⁶⁸ Die bleibende Unsicherheit in Bezug auf die Vollständigkeit konnte den Drang hervorrufen, nach dem Erlangen der Absolution immer wieder erneut die Beichte zu verlangen, um unmittelbar alle Vergehen zu beichten, an die man sich zwischenzeitlich noch erinnert hatte.

Auch bezüglich dieser Problematik zeigen sich Bemühungen, die Beichte als Institution des Trostes zu konsolidieren. Häufig wird in der Beichtliteratur die Beichte als Ort der Heilung und der Priester als Arzt der Seele bezeichnet. Zudem lässt sich eine breite Strömung in der spätmittelalterlichen Bußseelsorge feststellen, die bemüht ist, Skrupulosität nicht hervorzurufen, sondern sie zu bessern.¹⁶⁹ Dementsprechend empfiehlt etwa Gerson, sich nach der verrichteten Beichte Gottes Barmherzigkeit anzuvertrauen. Von zu häufigen Beichten solle man Abstand nehmen, denn es verschaffe dem Gewissen nur Unruhe statt Ruhe.¹⁷⁰

Zwar gab es auch die andere Tendenz in der Bußseelsorge, bei der die Leichtigkeit hervorgehoben wurde, mit der Sünden begangen werden konnten. Doch lässt sich durchgehend das Bemühen erkennen, einen Mittelweg zwischen strenger Ermahnung und tröstender Zusage zu finden und Beichtende vor

¹⁶⁷ Vgl. WERBECK, Voraussetzungen, 340-341 und GROSSE, 32. GROSSE, 174 stellt hierzu fest: „Die Beichte ist wohl der wichtigste Sitz im Leben, den Scrupulositas und Heilungswissheit im späten Mittelalter hatten.“

¹⁶⁸ Vgl. hierzu den Abschnitt über „The complete confession“ bei TENTLER, 109-111, sowie oben S. 28.

¹⁶⁹ Vgl. hierzu TENTLER, 157-160 mit den angegebenen Beispielen.

¹⁷⁰ Vgl. De rem. C. pus., Gl. X,384B-385A, zit. nach GROSSE, 178.

Skrupeln und Verzweiflung zu schützen.¹⁷¹ Dieses Bemühen um Trost und Hilfe für die geängstigten Gewissen „bildete einen normativen Gegenpol zur traditionellen, nach wie vor gültigen Zentralstellung des göttlichen Gerichts und der in ihm waltenden Gerechtigkeit des Richters“.¹⁷²

Ebenso bietet der dritte Schritt der sakramentalen Buße, die *satisfactio*, eine Quelle der Unsicherheit feststellen. Diese lag in der Frage, ob die Genugtuung wohl angemessen auferlegt worden und zur Tilgung der Strafe ausreichend sein mochte. Gerade angesichts der zunehmenden Bedeutung der satisfaktorischen Werke gewann diese Fragestellung an Brisanz.¹⁷³ Auch bezüglich dieses Unsicherheitspotentials zeigen sich Tendenzen in der Bußseelsorge, darauf so weit wie möglich einzugehen. Demgemäß findet sich immer wieder die Anweisung, keine so schweren Werke aufzuerlegen, dass durch die Gefahr der Unerfüllbarkeit eine erneute Sünde verursacht wird. Auch wenn die Spannweite zwischen rigorosen und bewusst niedrig gehaltenen Forderungen groß war, finden wir gerade im Spätmittelalter zunehmend leichtere Satisfaktionsleistungen.¹⁷⁴

Allerdings verbreitete sich zur gleichen Zeit der Trend, die erbrachten Leistungen genau abzuzählen und zu beziffern, um möglichst große Gewissheit über deren Wirkung zu erlangen. So steht in einem Gebetbuch des Straßburger Dominikanerinnenklosters zu lesen:

„Wer den Psalter Unsrer lieben Frau mit Eifer täglich liest, [erhält] 24 Jahre, 30 Wochen und 3 Tage Ablass; und das ist in der Woche 174 Jahre und 80 Tage; und wer ihn täglich ein ganzes Jahr liest, der hat 8949 Jahre Ablass.“¹⁷⁵

Entsprechend trugen möglichst leichte Satisfaktionsleistungen nicht zwangsläufig dazu bei, potentielle Skrupel über das ausreichende Quantum zu beseitigen. Folglich trug die in Bezug auf die *satisfactio* bleibende Ungewissheit das Potential in sich, in ein fieberhaftes Kulminieren von genugtuenden Werken und Ablässen zu resultieren, um sich wenigstens eine gewisse Sicherheit zu verschaffen.¹⁷⁶

Bei all den potentiellen Unsicherheiten im Prozess der sakramentalen Buße kommt der Person des Beichtvaters enorme Bedeutung zu. Treibt man alle

¹⁷¹ Vgl. hierzu TENTLER, 161-162.

¹⁷² HAMM, Normative Zentrierung, 11. Vgl. ebd. Anm. 31 zu der Barmherzigkeits- und der Gerechtigkeitperspektive als den beiden Leitperspektiven der Religiosität um 1500.

¹⁷³ Vgl. oben S. 25.

¹⁷⁴ Vgl. GROSSE, 195-196 und ausführlich TENTLER, 318-340.

¹⁷⁵ Zitiert nach ANGENENDT, Gezählte Frömmigkeit, 42-43, weitere Beispiele vgl. ebd., 41-51.

¹⁷⁶ Vgl. etwa die Beispiele bei MOELLER, Frömmigkeit, 13-14: Kardinal Albrecht von Brandenburg hoffte sich mit seiner Reliquiensammlung 39 245 120 Jahre Ablass zu sichern etc.

bisherigen Gesichtspunkte auf die Spitze, so ist der Beichtvater derjenige, der zur Reue hinführt und sich vielleicht im Vorfeld um ein rechtes Bewusstsein von Sündhaftigkeit und dem drohenden Gericht bemüht. Er ist derjenige, der dazu verhelfen muss, dass die Sünden vollständig und angemessen benannt werden, und er ist derjenige, der das rechte Strafmaß festsetzen muss. Diese durchaus hohen Anforderungen werden in der Beichtliteratur auf das genaueste festgelegt, zuweilen kommt es dabei auch zu übertrieben hohen Ansprüchen. In jedem Fall sollte der Beichtvater freundlich, maßvoll, diskret, sanft und demütig vorgehen.¹⁷⁷

Jedoch musste im Interesse des Beichtenden auch möglichst so gefragt werden, dass alle Sünden aufgedeckt wurden. Somit war der Beichtvater angehalten, einen äußerst sensiblen Mittelweg einzuhalten, ohne in ein Extrem abzugleiten.¹⁷⁸

Wie gut nun dieses Ideal in der Praxis wirklich umgesetzt wurde, steht natürlich auf einem anderen Blatt, zumindest aber hatte es Bestand.¹⁷⁹ Jedenfalls lässt sich festhalten, dass die Konstellation zwischen Beichtendem und Beichtvater selbst dann eine äußerst Fragile war, wenn man vom Ideal-Zustand ausgeht. Erst recht war sie geeignet, Unsicherheiten beim Prozess des Beichtens aufkommen zu lassen, wenn der Beichtende Zweifel über die Kompetenz seines Beichtvaters hegte – auf den er ja trotz alledem angewiesen war.¹⁸⁰

Zweifel und Ungewissheit konnte jedoch auch auf Seiten des Beichtvaters entstehen. So berichtet Johannes Geiler von Kaysersberg über seine eigenen Skrupel als Beichtvater. Manchmal habe er Beichtende zwei oder drei Mal zurückgeholt, bevor er sein Gewissen ganz beruhigt hatte.¹⁸¹ Ob ein solches Vorgehen auf den Beichtenden vertrauensfördernd wirken konnte, sei dahingestellt. Jedenfalls illustriert die Episode das enorme Potential von Unsicherheiten, das die Konstellation zwischen Beichtvater und Beichtkind in sich trug.

Um trotzdem eine möglichst große Heilssicherheit für den einzelnen Beichtenden erreichen zu können, lässt sich im Spätmittelalter die Tendenz feststellen, die

¹⁷⁷ Vgl. dazu ausführlich TENTLER, 95-104.

¹⁷⁸ Vgl. GROSSE, 195: „Man kann also resümieren, daß die Tätigkeit des Beichtvaters durch zwei Determinanten bestimmt war. *Zum einen* wollte er etwas von dem Beichtenden – eine `gute Beichte´ als unverzichtbare Bedingung der Absolution – und sollte – im Interesse des Beichtkinds selbst – keine Mittel scheuen, um dazu zu gelangen. [...] *Zum anderen* durfte er das Beichtkind nicht überfordern.“

¹⁷⁹ So auch TENTLER, 103-104, und GROSSE, 195.

¹⁸⁰ Zur Frage nach der Kompetenz des Beichtvaters vgl. TENTLER, 124-128.

¹⁸¹ Zitiert bei DOUGLASS, 153-154.

Macht des Sakraments und der Kirche als Sakralinstitution zu steigern um Gewissheits-Ansprüche daran festmachen zu können. Ein besonders eindrückliches Beispiel für eine solche Theologie findet sich bei Johannes von Paltz, der nachdrücklich die objektive, heilsvermittelnde Rolle des Priestertums und damit verbunden die garantierte Wirksamkeit der Sakramente hervorhebt, zu der der Gläubige Zuflucht nehmen soll.¹⁸² So appelliert Paltz etwa in seiner Erbauungsschrift, der *Himmlischen Fundgrube*: „Du solt auch haben ein grosse hoffnung zu den sacramenten Cristi. Und wu du nit kanst genugsam reu und leid fur dein sund haben, so hab ein grosse hoffnung zu der hilf des priesters.“¹⁸³

Diese Bindung der gesteigerten Ansprüche an die Institution der Kirche trug nun wiederum Potential zur Verunsicherung in sich. Martin Ohst hat darauf hingewiesen, dass mit der Heilserwartung an die Kirche auch die Anforderungen an deren Glaubwürdigkeit stiegen. Dadurch aber bestehe die Gefahr, dass die Kirche Erwartungen an ihre Glaubwürdigkeit weckte, die unter Umständen schwer zu erfüllen waren. Dies sei „eine der wichtigsten systemimmanente Aporien“¹⁸⁴ des mittelalterlichen Bußverfahrens. Wurden nämlich die geweckten Erwartungen nicht erfüllt, so konnte dies zu Zweifeln oder Verzweiflung führen.

Abgesehen von dem weiterführenden Verunsicherungspotential konnte auch die Bindung an die Sakralinstitution der Kirche die grundlegende Problematik nicht auflösen: Es blieb dabei, dass der Beichtende eine Voraussetzung für das Gelingen der Beichte erbringen musste, mochte auch versucht werden, diese so gering wie möglich anzusetzen. Paradoxerweise bedeutete dies, dass der Gläubige für das Gelingen zugleich selbst verantwortlich wie auf die geistliche Führung durch den Beichtvater angewiesen war.¹⁸⁵ Mögliche Unsicherheiten bei der Abgrenzung der Pflichten und Kompetenzen von Beichtvater und Beichtenden liegen auf der Hand. Fragen, welches die erforderlichen Eigen- bzw. Mindestleistungen sind, drängen sich geradezu auf.¹⁸⁶ Auch wenn diese Fragen und Zweifel des Beichtenden kein zwingendes Resultat waren, sind doch mindestens die Grenzen fließend hin zu einem ernsthaften und ängstlichen in sich

¹⁸² Vgl. hierzu ausführlich HAMM, Frömmigkeitstheologie, 269-284.

¹⁸³ Fund. 244, 21-23.

¹⁸⁴ OHST, Pflichtbeichte, 262 und 287.

¹⁸⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von ILLNER, über „Seelenführung im kirchlichen Bußwesen“.

¹⁸⁶ Vgl. OHST, Pflichtbeichte, 287-288.

Hineinhorchen des einzelnen Beichtenden ob er selbst denn alle Dispositionen erfüllte.

Demzufolge lassen sich gerade bei der Buße, die von entscheidender Bedeutung für das Erlangen des Heils war, lassen sich mannigfaltige Ansatzpunkte der Ungewissheit ausmachen. Dies gilt sowohl im Großen für den ganzen Bußprozess, als auch im Kleinen für die einzelnen Elemente der Buße. Dabei muss beachtet werden, dass die bleibende Heilsunsicherheit nicht nur ein unbeabsichtigtes Nebenprodukt im Bußwesen war. Der Sachverhalt, dass auch und gerade im Prozess der Buße dem Gläubigen eine Gewissheit verwehrt blieb, ob er das Heil erlangt hatte, spiegelt vielmehr die Lehre von der Heilsunsicherheit wieder, die sich im Mittelalter ausgebildet hatte.

Dieser zufolge war das Heil des Menschen „in jedem Aspekt des Heilsweges ungewiß“¹⁸⁷. Für das Bußsakrament bedeutete dies, es blieb letztlich ungewiss, ob die Vorbereitung ausreichend gewesen war und ob die Gnade erlangt worden war.¹⁸⁸ Und im Bußsakrament war es, dass jeder einzelne Gläubigen dieser Lehre existenziell begegnete, entfaltet in den vielen einzelnen Unwägbarkeiten, die mit dem Prozess der Buße verknüpft waren.

Die Lehre von der Heilungewissheit hatte nun ein ganz bestimmtes Ziel: sie sollte zur Demut führen.¹⁸⁹ Diese Haltung der Demut schützt den Menschen davor, sich in einer falschen Sicherheit des Heils zu wagen, die ihn wiederum zum Sündigen verführen würde. Durch die Ungewissheit wurde Furcht begründet, die Furcht jedoch sollte zur Hoffnung führen. Zwischen Furcht und Hoffnung bestand dabei kein Widerspruch, vielmehr bedingen beide einander. Denn das Ziel war, dass der Mensch sich in keinem von beiden Gefühlen verliert: die Furcht verhindert falsche Sicherheit, die Hoffnung schützt vor Verzweiflung.

Gregor der Große prägte für diese Haltung das Diktum: „Zwischen Hoffnung und Furcht zittert der unruhig sich sorgende Geist.“¹⁹⁰ Dabei bedeutet diese Haltung kein ständiges Hin- und Herschwanken, sondern einen Zustand, in dem der Mensch sich befinden soll. Es kommt eben darauf an, sich in einer ständigen Mittelposition zwischen Furcht und Hoffnung zu halten. Dieser Zustand aber ist

¹⁸⁷ GROSSE, 35.

¹⁸⁸ GROSSE, 35. Zudem war auch das Bleiben im Stand der Gnade ungewiss, was sich letztlich auf die Prädestination bezog, vgl. ebd.

¹⁸⁹ Vgl. hierzu GROSSE, S. 40-42 und 192-193.

¹⁹⁰ „Inter spem ac formidinem sollicita [mens] trepidat“, zit. bei GROSSE, 41.

durch die Heilungsgewissheit gekennzeichnet, in der es keine Sicherheit der Vergebung gibt, doch eine stete Hoffnung darauf, die nicht von der Verzweiflung überdeckt wird.

Somit kennt das Spätmittelalter im Bereich des Affekts, des Gefühls, eine Gewissheit der Hoffnung.¹⁹¹ Diese kann der Glaubende dort erlangen, wo er seine eigene Niedrigkeit vor Gott bekennt und sein Vertrauen ganz in Gottes Gnade und Barmherzigkeit setzt. In diesem Bereich der persönlichen Gottesbeziehung ist es dem Menschen möglich, eine Hoffnungsgewissheit zu erlangen. Eine sichere, objektive Gewissheit über seinen Gnadenstand bleibt ihm allerdings verwehrt.¹⁹²

Die Buße ist naturgemäß der „Sitz im Leben“ dieses Zustandes. Hier ist die Bemühung des Menschen gefordert, denn ansonsten würde er sich in falscher Sicherheit wiegen. Doch alleine auf seine Bemühungen darf der Mensch nicht vertrauen, das würde ja der Demut widersprechen. In einer solchen demütigen Haltung soll der Glaubende, ganz seine eigene Unfähigkeit bekennd, sich völlig an die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit klammern. Entsprechend muss der Mensch also „tun, was er kann; danach soll er dem eigenen Tun mißtrauen und sich der göttlichen Barmherzigkeit überlassen, die durch ihre Gnade ergänzen wird, was der Mensch ohne Gnade nicht erreichen kann.“¹⁹³ Und der Ort der Gnade und der Sündenvergebung war die Buße. Gerade in den Jahren des ausgehenden Mittelalters gab es angesichts des Bewusstwerden des eigenen Schicksals nach dem Tod ein verzweifertes Bedürfnis diese Gewissheit der Sündenvergebung zu erlangen.¹⁹⁴

Es ist offenkundig, dass das System des Bußwesens in eine Konstellation geraten war, die höchst fragil und stets zum Zerreißen gespannt war. Auch wenn wir einen Traditionsstrom finden, der das Gewicht in der Bußseelsorge ganz auf die Seite des nahen und erreichbaren Heils legt. Auch wenn versucht wurde, den Ängsten und Skrupeln der Menschen zu begegnen, ihnen Trost nahezubringen und sie so weit wie möglich auf dem Weg zum Heil zu führen. Auch wenn wir die Buße in diesem Traditionsstrom ansehen, bleibt sie immer noch in der aufgezeigten Spannung zwischen Trost und Angst schweben. Ein vollständiger Trost war auch

¹⁹¹ Vgl. zur Hoffnungsgewissheit GROSSE, 106-111.

¹⁹² Vgl. hierzu HAMM, Zentralbegriff, 69-75

¹⁹³ WERBECK, Voraussetzungen, 338.

¹⁹⁴ Vgl. HAMM, Zentralbegriff, 74: In der hierdurch hervorgerufenen Anfechtungsproblematik zeige sich „die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, diese Divergenz psychisch und seelsorgerlich in den Griff zu bekommen“.

den zugewandtesten Predigern und Seelsorgern nicht möglich. Das Verlangen der Menschen nach Gnaden- und Heilsgewissheit richtete sich auf die Buße aus, und doch war gerade diese Gewissheit innerhalb des Bußsystems nicht zu erreichen.¹⁹⁵

III. Resümee: Das spätmittelalterliche Bußwesen als Quelle der Heilsunsicherheit und Möglichkeit der Heilssicherung

Bei der Untersuchung von Stellung und Funktion des spätmittelalterlichen Bußwesens wurde bewusst sowohl die Bewertung aus formal-historischer Perspektive als auch die Bewertung mentalitätsgeschichtlicher Perspektive vorgenommen. Die Berücksichtigung beider Perspektiven hatte zum Ziel, die Vielgestaltigkeit der Buße im Spätmittelalter wahrzunehmen und zu einer ausgewogenen Betrachtungsweise zu gelangen.

Die formal-historische Sichtweise öffnete den Blick dafür, auf wie vielfältige Weise das Bußwesen mit dem religiösen und gesellschaftlichen Leben des Spätmittelalters verknüpft war. Darüber hinaus erschien die Buße auch aus dieser Perspektive als unausweichlicher Bestandteil der Frömmigkeit eines spätmittelalterlichen Menschen. Darüberhinaus ist festzustellen, dass von dieser formal-historischen Betrachtungsweise herkommend die Ergebnisse der mentalitätsgeschichtlichen Bewertung erst recht an Brisanz gewinnen.

Dass sich angestrengte Heilsbemühungen an das spätmittelalterliche Bußwesen knüpften, entspricht der vielfältigen Einbindung in die spätmittelalterliche Gesellschaft. Gerade wenn man nicht einem vorurteilsbeladenen Bild von der Buße als Motor der religiösen Angst folgt, sondern auch die damit verbundenen Möglichkeiten der Heilssicherung ernst nimmt, zeigt sich jedoch die Fragilität des ganzen Systems der Buße. Verknüpft mit vielfältigen Unsicherheiten und durchdrungen von dem Grundsatz der Heilsunsicherheit stieß ausgerechnet das

¹⁹⁵ Vgl. HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 37: „Das gesamte religiöse Vollkommenheitsstreben um 1500 verlangte nach perfekter Sicherheit, die aber durch die bestehenden Sicherungsmechanismen trotz ihres vielseitigen und kumulativen Angebots nicht zu erreichen war [...]“, sowie die gesamte Darstellung über die „Antinomien der spätmittelalterlichen Frömmigkeit“ ebd., 34-38.

wesentliche und unumgängliche Element der spätmittelalterlichen Frömmigkeit bei der Forderung, dringend gewünschten Trost zu vermitteln, an seine Grenzen. Denn in der Buße vermischen sich die Dimension des Trostes und der Angst, ohne dass eine Überlagerung der gnadenreichen Wirkung der Buße beabsichtigt gewesen wäre. Vielmehr konnten oft gerade diejenigen Theologen und Seelsorger, welche die gnadenschenkende Barmherzigkeit Gottes besonders hervorhoben, zugleich die Dimension des Gerichts stark betonen. Die Angst vor dem Gericht konnte so als notwendige Stufe zur Erlangung des Heils und somit geradezu als Instrument der Gnade verstanden werden. Umgekehrt schwingt bei allen Minimierungstendenzen, bei aller Verstärkung des Trostes und der Gnade dennoch immer die Perspektive der Angst und der Leistung mit.

Thomas Tentler hat in diesem Zusammenhang verdeutlicht, wie das gesamte System der Beichte zwischen den Polen *consolation* (Trost) und *disciplin* schwebt.¹⁹⁶ Einen Niederschlag findet dieses auch in der Rolle des Beichtvaters, der zugleich tröstet und diszipliniert. Beide Pole stehen sowohl in Spannung als auch in Kompatibilität. Sie können sich zwar in Theorie und Praxis ergänzen, so Tentler, klare Anweisungen an den Beichtenden machten sie allerdings schwierig.¹⁹⁷

Dem entspricht, was bereits im 21. Kanon des vierten Lateranischen Konzils über den idealen Beichtvater ausgesagt wurde: Er sei einem Arzt gleich, der sorgfältig Wein und Öl in die Wunden eines Kranken gieße, und überlege, welches Mittel der Heilung am meisten förderlich sei.¹⁹⁸ Demgemäß zeigt sich die Spannung, die im Bußinstitut des Spätmittelalters vorlag, nicht zuletzt an der Spannung zwischen heilendem Arzt und urteilendem Richter, in der die Rolle des Beichtvaters stand.

Vor dem Hintergrund dieses Spannungsfeldes sind auch die Ergebnisse der formal-historischen Bewertung zu sehen. Vergegenwärtigt man sich etwa die diffizile Konstellation zwischen Beichtvater und Beichtenden, dann wird verständlich, dass ein Beichtvater unter Umständen genau ausgesucht wurde. Als Erklärung für diese Sorgfalt liegt dann eher der Wunsch nach einem gründlichen

¹⁹⁶ Vgl. hierzu zusammenfassend TENTLER, 345-349.

¹⁹⁷ Vgl. TENTLER, 235: „It should not be surprising, that the attempt both to discipline and to console made simple, clear instruction on the working of the Sacrament of Penance difficult to achieve.“

¹⁹⁸ Vgl. hierzu die Darstellung bei RITTGERS, 35, der die in Synoden oft wiederholten Mahnungen hervorhebt, dass Beichtväter sanft agieren sollten. Er merkt jedoch auch an: „Of course the fact that this legislation contained frequent exhortations to leniency suggests that confessors could act otherwise.“

als nach einem nachlässigen Beichtiger nahe. Ebenso verdeutlicht die Situation der bleibenden Heilungsgewissheit, warum öffentliche und private Bußformen durchaus nebeneinander Bestand haben konnten. War ein Gläubiger von Unsicherheit geplagt, nahm er beide Möglichkeiten zur Erlangung der Absolution gern nebeneinander in Anspruch, um sein Heilsverlangen zu befriedigen.

Will man zu einem angemessenen Urteil über das spätmittelalterliche Bußwesen gelangen, ist es von Bedeutung, dass man sowohl die schreckenverursachenden, als auch die trostspendenden Phänomene immer jeweils in diesem Spannungsverhältnis sieht. Der einzelne Beichtende befand sich im spätmittelalterlichen Bußsystem in einem Kreislauf zwischen Angst und Trost.¹⁹⁹

Ob diese beiden Elemente gleichwertig nebeneinander standen, oder ob die Angst oder der Trost mehr Gewicht gewannen, hängt dabei sowohl von der Person des Beichtvaters ab, von dessen Fähigkeiten, Überzeugungen und Persönlichkeit, als auch von der Person des Beichtenden, inwiefern er also diese Impulse der Angst und des Trostes aufnahm und verarbeitete. Demgemäß ist bei einer Diskussion darüber, ob das spätmittelalterliche Bußwesen nun angstverursachend war oder nicht, die Problematik nicht richtig benannt.

Unsere Untersuchung von Stellung und Funktion des spätmittelalterlichen Bußwesens hat vielmehr erwiesen, dass die Problematik darin liegt, wie das spätmittelalterliche Bußinstitut auf die Frage nach der Erlangung des Heils zugespitzt ist, doch genau diese Frage ist für den einzelnen Gläubigen innerhalb des Systems nicht beantwortbar ist. Die drängende Frage nach dem eigenen Seelenheil, die für jeden Einzelnen Beichtenden von so entscheidender Bedeutung ist und auf die die Situation der Beichte hinzielt, genau diese Frage muss offenbleiben, und der Einzelne wird damit alleine zurückgelassen. So ist das Bußinstitut, das auf einzigartige Weise die Möglichkeit zur Sicherung des Heils anbietet, zugleich mit der stetigen Quelle der Heilsunsicherheit verknüpft.

Dem entspricht, dass es zwar eine Strömung in der Bußseelsorge gibt, die bemüht ist, die Anforderungen an den einzelnen Beichtenden so weit wie möglich zurückzuschrauben und die somit bemüht ist, die Funktion der Möglichkeit zur Heilssicherung hervorzuheben. Dennoch bleibt mit der Reue immer eine Voraussetzung bestehen, die der Gläubige erfüllen muss, sei sie auch noch so

¹⁹⁹ Zur Bezeichnung des Bußprozesses als „Kreislauf“ vgl. CAMERON, 80, über den Penitential Cycle m. Abb. 1.

minimalistisch bemessen.²⁰⁰ Und diese wenn auch noch so kleine Anforderung konnte Quelle der Heilsunsicherheit sein, indem sie Einfallstor für den Zweifel wurde, ob man die Voraussetzung für den Erlang der Sündenvergebung hatte erfüllen können. Eine sichere Antwort darauf zu geben, das jedoch war innerhalb des Bußsystems nicht möglich.²⁰¹

KAPITEL 2:

BUßE BEI JOHANNES VON STAUPITZ

Das erste Kapitel über Stellung und Funktion des Bußwesens im Spätmittelalter bildet den Kontext, innerhalb dessen im zweiten Kapitel das Bußverständnis von Johannes von Staupitz untersucht werden soll. Demgemäß sollen die Ergebnisse des ersten Kapitels gleichsam als Folie dienen, die hinter der Darstellung liegt. Das Staupitz'sche Bußverständnis soll zunächst einmal für sich genommen untersucht und dargestellt werden, bevor es dann im dritten Kapitel ausdrücklich in den Kontext des spätmittelalterlichen Bußwesens gestellt wird.

I. Zu den Quellen und der angewandten Methodik

1. Die chronologische Perspektive auf die Staupitz'sche Theologie

Bei der Beschäftigung mit dem Staupitz'schen Schrifttum steht die Forschung vor verschiedenen Erschwernissen, die aus der Quellenlage, der Art der Überlieferung und der Form, in der diese momentan zur Verfügung stehen, resultieren. Den größten Anteil der literarischen Hinterlassenschaft von Staupitz nämlich machen die Predignachschriften aus, die von Hörerinnen und Hörern angefertigt und zum

²⁰⁰ Vgl. HAMM, Normative Zentrierung, 36: „Freilich – die Darbietung von Sühne, Interzession, Erbarmen und Schutz zielt immer auf die Reue des Herzens, die genugtuenden bzw. verdienstvollen Werke und ein Leben im wachsenden Gehorsam gegenüber Gottes Geboten und Räten.“

²⁰¹ Vgl. WERBECK, Voraussetzungen, 338, der hervorhebt, Gott fordere „durchaus das eigene Bemühen. Nur darf man sich nicht darauf stützen, als ob man deswegen würdig sei.“ Solche Abwägungen, „die um einen Ausgleich zwischen dem Anteil Gottes und des Menschen am Rechtfertigungsgeschehen bemüht sind, machen [...] deutlich, warum es keine evidente Gnadengewißheit gibt.“

Teil noch lange nach dessen Tod weiter abgeschrieben wurden.²⁰² Die Qualität einiger dieser Nachschriften wurde in der Forschung bis in die neuere Zeit hinein als gering eingestuft, so dass diese in Teilen keine Beachtung fanden.²⁰³ Mittlerweile jedoch konnte dieses Urteil durch vertiefte Forschungsarbeit revidiert werden und die Predignachschriften werden allgemein als zuverlässiges Zeugnis der Staupitz'schen Theologie angesehen.²⁰⁴ Dennoch steht eine ausführliche Auswertung der Predignachschriften noch aus, da sie zum Teil nur ungedruckt zur Verfügung stehen und dort, wo sie gedruckt zugänglich sind, von unterschiedlicher Qualität sind.²⁰⁵

Somit stehen wir bei der Betrachtung des Staupitz'schen Werks vor der Situation, dass ein beträchtlicher Teil in der älteren Literatur nicht berücksichtigt wird und auch der neueren Forschung nur mühevoll zugänglich ist. Umso mehr ist es daher das Ziel der vorliegenden Untersuchung, einen methodischen Ansatz zu wählen, der die Quellenbasis möglichst umfassend berücksichtigt, und sie zugleich in ihrer zeitlichen Abfolge wahrnimmt. Dabei sollen die einzelnen Aussagen nicht unverbunden nebeneinander gestellt und so die einzelnen Schriften gegeneinander ausgespielt werden. Vielmehr soll bei der Untersuchung des Staupitz'schen Bußverständnisses das Augenmerk gleichermaßen auf eine mögliche Entwicklung gelegt werden, als auch auf theologische Grundgedanken, die das ganze Werk durchziehen.²⁰⁶

Hierzu soll im Folgenden eine chronologische Perspektive gewählt werden. Dabei wird jedes der einzelnen Elemente des Bußverständnisses für sich untersucht. Dabei wird jeweils chronologisch anhand der Abfolge der Schriften vorgegangen. Diese Methodik soll es uns ermöglichen, das Staupitz'sche Gedankengut zum einen eingedenk seines inneren Zusammenhangs wahrnehmen zu können. Zum anderen soll es in größtmöglicher Unvoreingenommenheit in seiner historisch chronologischen Genese zur Geltung kommen, ohne dass durch eine selbst vorgenommene Sortierung schon mögliche interpretatorische Vorgaben vorgenommen werden. Auf diese Problematik wurde in der Forschung schon

²⁰² Vgl. HAMM, Johann von Staupitz, 16

²⁰³ So gesteht zum Beispiel SCHWARZ, Vorgeschichte, 150, Anm. 2, den Salzburger Predignachschriften nur einen geringen Quellenwert bei und berücksichtigt sie daher generell nicht.

²⁰⁴ Vgl. DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 457-458; HAMM, Johann von Staupitz, 16.

²⁰⁵ Vgl. hierzu oben S. 7f. m. Anm. 9 und 10.

²⁰⁶ Zur Auseinandersetzung mit möglichen problematischen Implikationen einer chronologischen Perspektive auf das Staupitz'sche Werk vgl. unten S. 131f.

hingewiesen,²⁰⁷ dennoch liegt bisher keine Untersuchung der Staupitz'schen Theologie vor, die einen konsequent chronologischen Ansatz verfolgt.

2. Überblick über die relevanten Schriften

Für die vorzunehmende chronologische Perspektive auf das Staupitz'sche Bußverständnis soll zunächst ein Überblick²⁰⁸ über die Werke gegeben werden, die nachfolgend untersucht werden.²⁰⁹ Betrachtet man das Staupitz'sche Werk insgesamt, so lässt es sich in zwei Gruppen unterteilen, die eng miteinander verwandt sind: Predigten und religiöse Traktate.²¹⁰ Für unsere Fragestellung sind Schriften aus beiden Gruppen gleichermaßen von Interesse.²¹¹

Das früheste Werk ist das Corpus der *Tübinger Predigten* über Hiob, das wahrscheinlich 1497/98 entstanden ist.²¹² Die 34 Predigten enden bei der Erklärung von Hiob 2,10 und besitzen noch eine andere Prägung, als die späteren, deutschsprachigen, ganz auf die persönliche Frömmigkeit ausgerichteten Schriften. So ist das in lateinischer Sprache verfasste Corpus streng lehrhaft untergliedert und es finden sich zahlreiche Autoritätenzitate. Daher mangelt es in der Staupitz-Forschung nicht an kritischen Urteilen²¹³ über die Hiob Predigten, und Schulze bemerkt hierzu lapidar: „Über dieses Quellencorpus vermochte in der Forschung bislang keine Freude aufzukommen.“²¹⁴

²⁰⁷ Vgl. etwa SCHULZE in seiner Rezension von ZUMKELLER, Heilslehre, in: ThRev 94, Bd. 6 (1998), 637 „Ohne daß der Vf. dem Leser über sein Vorgehen Rechenschaft gäbe, werden die verschiedenen Staupitzwerke nach einem dogmatischen Muster in ihre Bestandteile zerlegt, vermischt und ohne Rücksicht auf den je wechselnden Zeithorizont wieder neu zusammengefügt [...]“

²⁰⁸ Vgl. hierzu neben HAMM, Johann von Staupitz, 17-25 auch GÜNTHER, 20-24.

²⁰⁹ Dem Thema dieser Untersuchung entsprechend soll sich dabei auf frömmigkeitspraktische Schriften, also Predigten und Erbauungsschriften konzentriert werden. Gutachten und Satzungen (Sämtliche Schriften Bd. 5) bleiben daher außen vor.

²¹⁰ So unterteilt GÜNTHER, 21.

²¹¹ Diese Konzentration auf frömmigkeitsbezogene Gattungen ist typisch für Staupitz als Vertreter der Frömmigkeitstheologie vgl. unten S. 169. Zu Adressaten, Themen, Textgattungen und Stil der Frömmigkeitstheologie, vgl. HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie, 121-125.

²¹² Diese Datierung wird seit Buchwald und Wolf vertreten. Berücksichtigt man jedoch auch den möglichen Zeitpunkt einer Niederschrift lässt sich mit einiger Sicherheit nur der Zeitrahmen von 1495 bis 1498 eingrenzen, vgl. Einleitung zu den Tübinger Predigten (Sämtliche Schriften Bd. 1), 3-11.

²¹³ Vgl. STEINMETZ, Luther and Staupitz, 71: „The sermons on Job are more remarkable for their orthodoxy than for their originality.“ Ähnlich OBERMAN, Werden und Wertung, 98.

²¹⁴ SCHULZE, Hiob Prediger, 61.

Dennoch ist festzustellen, dass der eigene Stil, der Staupitz auszeichnet, in den Tübinger Predigten schon zu fassen ist.²¹⁵ Auch zieht sich das Thema der Barmherzigkeit Gottes, von Steinmetz zu Recht als zentral für die Staupitz'sche Theologie bezeichnet²¹⁶, von der ersten Predigt an durch das gesamte Corpus²¹⁷ und schwingt bei allen Ausführungen gleichsam als Subkontext mit.

Die Quellenlücke, die für die folgenden Jahre besteht, beurteilte noch Schwarz als „empfindlich“²¹⁸. Durch die Neubewertung und kritische Edition der *Salzburger Predigten* aus dem Jahr 1512 konnte sie zumindest verkleinert werden. Die Nachschrift der Benediktinerinnen des Petersklosters enthält einen Teil der Fastenpredigten, die Staupitz in der Salzburger Stadtpfarrkirche gehalten hat. Die volkssprachlichen Predigten über die Passion Christi bilden einen in sich abgeschlossenen Zyklus. Sie geben nicht nur wertvolles Zeugnis über die Staupitz'sche Passionstheologie, sondern auch darüber, wie er vor dem Volk gepredigt hat.²¹⁹ Dabei zielen die Predigten ganz auf das gehorsame, willige Leiden Christi, das der Mensch in der eigenen Nachfolge, besonders in der Reue, fruchtbar machen soll.

Einen ähnlichen Schwerpunkt legt der Traktat *Ein büchlein von der nachfolgung des willigen sterbens Christi*, der 1515 gedruckt wurde. Staupitz verbindet in der Schrift die *Ars moriendi*-Thematik mit dem übergreifenden Gedanken der Nachfolge. Hierbei steht weniger die aktive Vorbereitung des Christen im Zentrum, als dessen Hineingenommen-Sein in die Wirkung des Sterbens Jesu am Kreuz.²²⁰

In einem weiteren Traktat, *Libellus de executione aeternae praedestinationis*, verarbeitete Staupitz seine Nürnberger Adventspredigten von 1516. Eine deutsche Übersetzung fertigte der Nürnberger Gelehrte Christoph Scheurl an. Das Werk ist nicht eigentlich ein Prädestinations-Traktat, sondern „behandelt das Ganze dessen, was wir heute Rechtfertigung (und Heiligung) nennen“²²¹. Der Ansatzpunkt bei der Erwählung verdeutlicht indes, in welchem Maße Staupitz das gesamte

²¹⁵ Vgl. bereits STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 33-34. Auch HAMM, *Johann von Staupitz*, 18, weist darauf hin, dass „die Hinwendung zum neuen, nicht mehr scholastischen Stil seines späteren theologischen Wirkens“ bereits erkennbar ist.

²¹⁶ Vgl. die Monographie von STEINMETZ über Staupitz mit dem Titel „*Misericordia Dei*“.

²¹⁷ Vgl. SCHULZE, *Hiob Prediger*, 86.

²¹⁸ SCHWARZ, *Vorgeschichte*, 150.

²¹⁹ Vgl. hierzu DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 457-459.

²²⁰ Vgl. hierzu HAMM, *Johann von Staupitz*, 19 und POSSET, 156.

²²¹ Einleitung zu *De executione* (Sämtliche Schriften Bd. 2), 29.

göttlichen Wirken am Menschen von der Gnade bestimmt sein lässt. Hauptquelle ist nun die Bibel, wie Staupitz seit 1512 überhaupt nur noch diese als Bezugs- und Beweisebene dient. „Was Staupitz in *De Executione* vorlegt, ist ein Entwurf biblischer Theologie.“²²²

Weiteres Zeugnis der Staupitz'schen Predigtstätigkeit in Nürnberg²²³ geben die Nachschriften der Fastenpredigten von 1517. Diese verdanken sich den Aufzeichnungen des Nürnberger Stadtschreibers Lazarus Spengler, dessen Bildung und theologische Kompetenz gewährleisten, dass eine authentische Wiedergabe der Predigtweise von Staupitz vorliegt.²²⁴ Besonders ausführlich ist eine Predigt über die Reue Christi überliefert, welche wiederum ein lebendiges Bild der Staupitz'schen Passionstheologie zeichnet. Deren Schwerpunkt liegt ganz auf der Barmherzigkeit Gottes, wie sie sich im Leiden Christi zeigt, zu dem der Mensch in seiner Reue beständig Zuflucht nehmen soll.

Aus Adventspredigten in München im selben Jahr geht der Traktat *Von der lieb Gottes* hervor. Staupitz, inzwischen ohnehin ein gefeierter und geschätzter Prediger, gewann durch dieses Werk noch mehr an Popularität. Der Traktat ist vielleicht als dessen erfolgreichstes Werk anzusehen und wurde zu Lebzeiten seines Autors noch zwei weitere Male aufgelegt.²²⁵ Im Zentrum der populären Schrift steht die gnadenhafte Liebe, mit der sich Gott dem Menschen zuwendet und die in diesem wiederum Liebe hervorruft.

Die unermüdliche Predigt-Tätigkeit von Staupitz illustrieren weiterhin Nachschriften zahlreicher Predigten in Salzburg aus den Jahren 1518 bis 1523. Die beständigen Niederschriften der Petersnonnen zeigen, wie sehr die Staupitz'schen Fasten-, Passions- und Adventspredigten geschätzt wurden und wie groß das Bedürfnis war, diese zur persönlichen Erbauung festzuhalten. In unserem Kontext besonders hervorzuheben sind die Fastenpredigten aus dem Jahr 1523. In diesen entfaltet Staupitz, inzwischen Abt von St. Peter, eine Reuelehre, die ganz auf dem glaubenden Vertrauen auf Gottes Zusage gründet, wie Christus es ermöglicht hat.

²²² Einleitung zu *De executione* (Sämtliche Schriften Bd. 2), 35, vgl. auch GÜNTHER, 21.

²²³ In Nürnberg erwarb sich Staupitz als Prediger solche Achtung, dass sich dort nach humanistischen Vorbild ein Staupitz-Freundeskreis zusammenfand, die *Sodalitas Staupitziana*, vgl. HAMM, Johannes von Staupitz, 13.

²²⁴ Vgl. das Urteil von HAMM, Wollen und Nicht-Können, 379, Anm. 85.

²²⁵ Dazu POSSET, 199 sowie Einführung in die Staupitz-Gesamtausgabe (Sämtliche Schriften Bd. 2), 7.

Erst posthum herausgegeben wurde 1525 der Traktat *Von dem heiligen, rechten christlichen glauben*. Staupitz entfaltet hier sein Verständnis vom Glauben als Grundlage und Ausgangspunkt des menschlichen Weges zum Heil. Er schenkt Rechtfertigung und entzündet das Herz des Menschen, so dass gute Werke aus ihm heraus fließen. Somit sieht Staupitz Werke und Glauben eng verknüpft und wendet sich in den letzten Kapiteln explizit gegen den Standpunkt, dass zur Seligkeit keine Werke nötig seien. Der Herausgeber Wenzeslaus Link stellte allerdings diesen letzten Kapiteln die Bemerkung voran, Staupitz habe sie nicht aus eigenem Antrieb, sondern nur auf Drängen von Freunden geschrieben.²²⁶

II. Das Staupitz'sche Bußverständnis in chronologischer Perspektive

1. Der Mensch in der Buße

Bei der Untersuchung des Staupitz'schen Bußverständnisses soll der Ausgangspunkt beim Menschen liegen, der Buße tut. Denn wenn Staupitz von Buße spricht, hat er dabei in besonderem Maße den Menschen in der Buße im Blick. Was Staupitz für eine rechte Buße hält, hängt eng damit zusammen, wie er die geistlichen Kräfte des Menschen einschätzt. Innerhalb dieser Fragestellung, zu der die Vorbereitung auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade sowie das Tun von guten Werken und Verdiensten gehören, erweist sich die Demut als bestimmendes Element der Staupitz'schen Theologie. Hiervon ausgehend soll sich unser Blick auf die Notwendigkeit zu menschlichen Bemühungen und die Heilsgewissheit richten. Diese Themenkomplexe, die eng miteinander verknüpft sind, bilden die Grundlage für das Verständnis der Staupitz'schen Bußfrömmigkeit.

²²⁶ Zur Authentizität der letzten Kapitel vgl. unten S. 73 m. Anm. 322.

1.1 Die geistlichen Kräfte – Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade und menschliches Ungenügen

Wie Staupitz die geistlichen Kräfte des Menschen beurteilt, ist ausschlaggebend dafür, wie er dessen Möglichkeit, einen aktiven Beitrag zum Bußgeschehen zu leisten, einschätzt. Hierfür ist zunächst von Interesse, welches Verständnis Staupitz von der Sünde und von ihrer Auswirkung auf die menschliche Natur hat.²²⁷

In den *Tübinger Predigten*, kommt Staupitz mehrfach auf die Sünde und deren Auswirkungen auf den Menschen zu sprechen. Der Ursprung der Sünde liegt im Sündenfall Adams, von dem her der Mensch diese als Erbsünde hat.²²⁸ Prinzipiell (*peccati principium*)²²⁹ besteht die Erbsünde darin, dass der Mensch nicht mehr wie in der *iustitia originalis* in unmittelbarer Beziehung zu Gott²³⁰ und in völliger Übereinstimmung mit dem Schöpferwillen²³¹ lebt, sondern vielmehr in Selbstliebe verfällt und sich darin von Gott abwendet.²³² Die Folgen der Sünde für den Menschen beschreibt Staupitz als verheerend: Nicht nur die Verdunkelung des Verstandes und die Unbeständigkeit des Willens bringt sie nämlich mit sich, sondern eine Schwächung der ganzen Natur.²³³ Auf welche Weise nicht nur Affekt und Intellekt²³⁴ geschädigt sind, sondern darüber hinausgehend die gesamte menschliche Natur, beschreibt Staupitz noch öfter: So sei diese, wie er mit Gerson ausführt, unbeständig und anfällig zu stürzen,²³⁵ an seinen eigenen Kräften müsse der Mensch unvermeidlich verzweifeln.²³⁶

²²⁷ Im Folgenden soll auf den Staupitz'sche Sündenbegriff im Hinblick auf das Verständnis der Buße eingegangen werden. Eher lehrhaft-spekulative Aspekte etwa der Sündenfall Adams und dessen Situation vor dem Sündenfall sind hierbei weniger von Interesse und sollen daher nicht ausführlich dargestellt werden. Vgl. hierzu und zum Folgenden die Darstellung bei ZUMKELLER, Heilslehre, 30-54 und STEINMETZ, Misericordia Dei, 57-74.

²²⁸ Vgl. TüPr, S. 12, 174-178.

²²⁹ TüPr, S. 24, 196-197.

²³⁰ Vgl. TüPr, S. 30, 325-328.

²³¹ Vgl. TüPr, S. 3, 144-147.

²³² Vgl. TüPr, S. 24, 195-199.

²³³ Vgl. TüPr, S. 12, 174-176: „Sit, quidquid sit, de primis parentibus nos habemus intellectum obtenebratum, voluntatem flexibilem atque ita totam naturam infirmam [...]“

²³⁴ Vgl. TüPr, S. 9, 333. Vgl. zum kognitiven und affektiven Verständnis der Sünde auch STEINMETZ, Misericordia Dei, 69, dort allerdings mit Bezug auf Staupitz im Allgemeinen, nicht nur auf die Tübinger Predigten.

²³⁵ Vgl. Tü Pr, S. 4, 220-221.

²³⁶ Vgl. TüPr, S. 24, 298-300.

Auch von der *concupiscentia*, in deren Einflussbereich der Mensch seit dem Sündenfall steht, entwirft Staupitz ein umfassendes Bild.²³⁷ Zum einen ist durch sie der Wille fehlgeleitet: Nichts Gutes wohnt im Menschen und er tut nicht das Gute, das er will, sondern das Böse, das er nicht will, wie Staupitz mit Röm 6, 18-19 darlegt.²³⁸ Überhaupt hebt Staupitz das affektive Moment hervor, wenn er im Anschluss an Ägidius Romanus ausführt, eine Neigung zum Sündigen, sei noch keine Todsünde, solange man nicht willentlich darauf eingehe.²³⁹

Jedoch beschränkt sich für Staupitz die *concupiscentia* nicht auf den Affekt, sondern sie bringt eine bleibende Schädigung der gesamten menschlichen Natur mit sich. Denn die Regung zum Bösen habe den Menschen wie eine Krankheit ergriffen, wie eine „Fäulnis der Sünde des Fleisches“ sei sie ihm „gewissermaßen zur Natur“ (*connaturale*) geworden.²⁴⁰ Mit Augustin hebt Staupitz hervor, dass die *concupiscentia* auch noch im Getauften sei, und die Hoffnung, diese gleichsam mit der Wurzel ausreißen zu können, so dass nichts mehr zurückbleibe, sei vergebens.²⁴¹ Eine völlige Tilgung des Gesetzes der Sünde sei nur mit Gottes Gnade durch ein Wunder möglich.²⁴²

Deutet Staupitz in den *Tübinger Predigten* bereits an, dass der Mensch aus natürlichen Kräften keine Tugend haben kann, so vertieft er dieses Motiv in den Jahren ab 1512 weiter. Im Jahr 1512 ruft Staupitz bei der Betrachtung des Leidens Christi am Kreuz von der Salzburger Kanzel: „Haha, was ist unser tugent ain lautre hochfart; das ist dann nur gall und essich.“²⁴³ In *Von der Nachfolgung* finden sich Formulierungen, die an die *Tübinger Predigten* erinnern: Die ererbte Sünde verderbe den Menschen von Geburt an und werde ihm wie die Natur zu Eigen.²⁴⁴ Bei der Beschreibung der Verderbnis des Menschen durch die Sünde, verwendet Staupitz nun ein vergleichsweise drastischeres Bild: In den menschlichen Gliedern herrsche das Gesetz der Sünde und habe solche Gewalt,

²³⁷ Dies gilt freilich für die Beschreibungen der Auswirkungen der *concupiscentia*, lehrhaft genaue Aussagen über deren Wesen sind dagegen für Staupitz weniger von Interesse. Nach ZUMKELLER bleibt offen, ob die *concupiscentia* als Folge oder zum Wesen der Erbsünde gehörig zu verstehen sei (vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 36), während STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 69, sie als Folge der Sünde versteht.

²³⁸ TüPr, S. 27, 97-99. Dasselbe Zitat findet sich auch in *Nachfolgung* 56, 1-2.

²³⁹ Vgl. TüPr, S. 31, 60-65.

²⁴⁰ TüPr, S. 32, 127-128. Übersetzung mit ZUMKELLER, Heilslehre, 36.

²⁴¹ Vgl. TüPr, S. 32, 246-248: „[...] ille frustra decipitur qui saniem, id est: vitium naturae et consuetudinis, ita eradicare praesumit, ut nihil ibi maneat reliquiarum [...]“

²⁴² Vgl. TüPr, S. 32, 253-258.

²⁴³ SbPr 1512, S. 12, 159-160.

²⁴⁴ Vgl. *Nachfolgung*, 55, 12-17.

dass der Mensch nicht seiner eigenen Glieder Herr sei.²⁴⁵ Mit ebenso großer Vehemenz verweist Staupitz auf die Größe der Gnade Gottes. So hebt er hervor, auf dem Sterbebett solle man alleine auf die Gnade hoffen und um sie bitten, da man sonst nichts vorzuweisen habe.²⁴⁶ Wie die Schrift bezeugt, mache Gott Sünder und nicht Gerechte selig.²⁴⁷

In *De Executione* zeigt sich im Vergleich zu den vorherigen Schriften hinsichtlich der Fülle und der Radikalität der Aussagen eine Steigerung der Staupitz'schen Einschätzung von menschlicher Sünde und Gnade Gottes. Die Fähigkeit des Menschen zur Tugend beurteilt Staupitz nochmals kritischer: Nach dem Sündenfall sei der Mensch halb tot, schwach und verwundet. Weder Glaube, Liebe und Hoffnung sind ihm zu Eigen, er ist nicht einmal fähig zu Werken, die seiner Natur entsprechen. Erst recht über seinem Vermögen liegt es dann, Gott und Christus zu erkennen.²⁴⁸ Es sei schon vor Erschaffung der Welt beschlossen, dass niemand ohne Gottes Gnade etwas Gutes tun könne.²⁴⁹ Auch erhalte Gott den Menschen, wäre er sich selbst überlassen, würde er sofort ins *nihil* stürzen.²⁵⁰ Staupitz minimiert jegliche Möglichkeiten des Menschen gegenüber Gott, während er dessen Größe in aller Deutlichkeit herausstellt. Gottes Gnade erhält das Sein des Menschen und stellt auch sein Recht-Sein her, alles ist ein Geschenk von Gott.²⁵¹ So kann Staupitz sagen, dass die „*merito universa vita christiani gratiae tribuitur*“²⁵². Denn jeder Mensch ist unfähig zum Guten und die Sündhaftigkeit des Menschen hat den Tod und das ewige Feuer verdient.²⁵³

In *Von der Lieb Gottes* verdeutlicht Staupitz, dass es keine Grundlage gibt, auf der ein gutes Leben aufgebaut werden kann, da der Mensch so vollkommen verdorben ist. Folglich wird schon die Gottesliebe im Menschen durch die zuvorkommende Liebe Gottes geweckt, denn: „liben mogen wir mit nichte an einander leren, vil

²⁴⁵ Vgl. Nachfolgung, 56, 6-7.

²⁴⁶ Vgl. Nachfolgung 84, 11-15: „Oh Jesu, mein einiger selichmacher, [...] mache mich dein glid, deinen mit erben, deinen bruder, nicht aus meinem vordienen, der ich keine hab, sunder aus deinen gnaden, von den ich bin was ich bin.“

²⁴⁷ Vgl. Nachfolgung 86, 15-18.

²⁴⁸ Vgl. *De Executione* § 16.

²⁴⁹ Vgl. *De Executione* § 19.

²⁵⁰ Vgl. *De Executione* § 18.

²⁵¹ So das Urteil von STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 71-72: „Man's *sein* no less than his *recht sein* is a gift of God. He is not and cannot be autonomous vis-à-vis God.“

²⁵² *De Executione* § 52.

²⁵³ Vgl. *De Executione* § 101: „Veritas ostendit omnem hominem mendacem, inutilem, non facientem bonum et quod tales mortem meruerunt et ignem aeternum.“

mynder uber alle ding liben.“²⁵⁴ Es ist die Notwendigkeit zur Demut, die Staupitz hervorhebt. Dies ist „der Tenor der Sündenlehre im Kontext der Schöpfungsaussagen: Staupitz betont die völlige Abhängigkeit des Menschen von der Gnade Gottes“²⁵⁵.

In den *Salzburger Predigten* von 1520 und 1523 fokussiert Staupitz die Unfähigkeit des Menschen in stärkerem Maße auf das Kreuz Christi. Dorthin sollen die Menschen alle Ängste und Leiden bringen. Nicht mit der Liebe, die wir für Gott haben, sondern mit der Liebe, die er für uns hat, nimmt Gott unsere Bestrafung weg und löscht Hölle und Fegefeuer aus.²⁵⁶ 1523 finden sich diese Aussagen nochmals gesteigert: Nur auf Christi Verdienst und Macht soll der Sünder vertrauen, an sich aber verzweifeln und anerkennen, dass er unfähig zum Guten ist.²⁵⁷ Denn auch die Erwählten fallen täglich, aber Christus kommt zu ihnen und macht sie wieder lebendig.²⁵⁸ Eine andere Predigt passage zeigt, wie Staupitz sein ganzes Sündenverständnis christologisch ausrichtet. Er legt zunächst dar, wie die Sünde den Menschen so sehr krank macht, dass er nicht einmal in der Lage ist, seine eigene Verderbtheit zu erkennen.²⁵⁹ In einer Art heilsgeschichtlichem Abriss erläutert Staupitz daraufhin, wie Gott den Menschen zunächst zur Erkenntnis der Sünde das Gesetz gegeben habe, damit sie dann, verzweifelt und verlassen, ihre Hoffnung alleine auf die Barmherzigkeit Christi, des gütigen Samariters, richten.²⁶⁰

Wenn nun Staupitz so radikal die Unfähigkeit des Menschen herausstellt, wirft das für sein Verständnis der Buße die Frage auf, ob für ihn eine Vorbereitung auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade im Sinne eines *facere quod in se est*

²⁵⁴ Lieb Gottes 96, 6-7.

²⁵⁵ WRIEDT, Gnade und Erwählung, 90.

²⁵⁶ Vgl. SbPr 1520, S. 5, 93r. Zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre 94, jedoch bricht hier das Zitat vor der wichtigen Hervorhebung ab, mit der Staupitz die Unfähigkeit des Menschen herausstellt, vgl. hierzu bei MARKWALD, 130: „[...] I will quench your hell and purgatory with my love; not (with the love) that you have for me, but that which I have for you.“

²⁵⁷ Vgl. SbPr 1523, S. 22, 224r-225v, zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 195.

²⁵⁸ Vgl. SbPr 1523, S. 19, 181v, zitiert nach DOHNA/ WETZEL, Reue Christi, 477.

²⁵⁹ Vgl. SbPr 1523, S. 11, 98r-v: „Es ist alles menschlich geschlecht krank und tod krank gewesen und habent ir krankheit nit erkennt. Ja si haben auch nit hilf noch ertzney gesuecht.“ (zitiert bei STEINMETZ, Misericordia Dei, 69, Anm. 3).

²⁶⁰ Vgl. SbPr 1523, S. 11, 98v.: „Da si es aber nit erkennen wollen, da macht ich si so krank mit dem gesetz, das si nit westen, wo si aus sollen, [...] das si so krank und halbtod warn, das si von dein priester und leviten verlassen wärn, damit si allain zu der barmherzikeit des gütigen samaritan rüefen und pätten hilf.“ Zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 142, Anm. 909. Dadurch dass die Stelle weder bei Zumkeller noch bei Steinmetz im Zusammenhang gesehen wird, kann die christologische Ausrichtung bei beiden nicht zur Geltung kommen.

denkbar ist.²⁶¹ Blickt man auf die *Tübinger Predigten*, sieht es zunächst so aus, als müsse man die Frage positiv beantworten. Denn Staupitz zitiert in der fünften Predigt mehrfach Thomas von Aquin mit dem Diktum, wer das tue, was in seinen Kräften steht, dem werde Gott seine Gnade nicht verweigern.²⁶² Jedoch ist hierbei zu beachten, dass dieses Tun des Menschen für Staupitz immer schon Reaktion des Menschen auf die bereits empfangene Gnade ist.²⁶³ So verdeutlicht Staupitz, dass die Mitwirkung des Menschen immer abhängig von den Gnadengaben Gottes bleibt.²⁶⁴ Staupitz geht zwar davon aus, dass eine Disposition der Seele möglich ist. Jedoch ist diese immer ungenügend, solange nicht der Heilige Geist seine *qualificatio* eingießt und die Seele belebt.²⁶⁵ So behält Staupitz in den *Tübinger Predigten* also die Rede vom *facere quod in se est* bei, jedoch steht diese immer schon unter dem Primat der Gnade Gottes, die allem menschlichen Tun vorausgeht.²⁶⁶ Nur weil er es auf diese Weise in seine Theologie einpasst, ist die Verwendung des scholastischen Axioms für Staupitz möglich.

In diesem Sinne sieht Staupitz offensichtlich auch keinen Widerspruch mehr zwischen einem Wirken aus Gnade und einer Vorbereitung des Menschen. Da alles aus der Gnade kommt ist beides wahr: Dass allein die Gnade bewirkt, dass der Sünder sich wieder erheben kann, und dass jeder der will sich wieder erheben kann.²⁶⁷ Eine ähnliche Argumentationsstruktur findet sich in Bezug auf den guten Willen, durch den der Mensch das Böse meiden kann. Staupitz sieht diesen als Geschenk der göttlichen Gnade an. Da Gott diese jedem gewähre, der ihn darum

²⁶¹ Zum Folgenden vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, S. 151-154, sowie STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 93-96.

²⁶² Vgl. TüPr, S. 5, 207-211; S. 5, 226-228; S. 5, 241-242. Ähnlich in TüPr, S. 12, 518-520: „*Quamvis enim creavit nos deus sine nobis in esse naturae, gratiam tamen sine omni cooperatione de lege communi adultis et intellectu vel ratione utentibus non tribuit.*“

²⁶³ Vgl. HAMM, *Frömmigkeitstheologie*, 239: Staupitz „stellt das *facere* des Sünders [...] in einen anderen Zusammenhang als die traditionelle Schultheologie, indem er es nicht als Weg des noch nicht Gerechtfertigten zur rechtfertigenden Gnade versteht, sondern immer schon als Wirkung der zuvorkommenden Gnadenzuwendung Gottes [...]“.

²⁶⁴ Vgl. TüPr, S. 15, 193-195: „*Quia vero dona gratuita ad gratiam gratum facientem ordinatur suntque eiusdem quasi quaedam dispositiones praeviae, quoniam per eadem facimus quod in nobis est.*“

²⁶⁵ Vgl. TüPr, S. 23, 283-303.

²⁶⁶ Insofern kann POSSET, 47 zustimmen, wenn er über die *Tübinger Predigten* urteilt: Staupitz “saw no contradiction between the radical principle of ‘grace alone’ including the ‘prevenient grace’ and the concept of ‘doing what is in oneself’. For Staupitz, everything is done under God’s grace, as ‘the Lord has given it’ (Job 1,21)”.

²⁶⁷ Vgl. TüPr, S. 20, 264-273.

bitte, könne Thomas von Aquin sagen, keinem, der das Seinige tue, werde die Gnade von Gott versagt.²⁶⁸

Demzufolge lehnt Staupitz das menschliche Tun in den *Tübinger Predigten* nicht ab, wohl aber die Ansicht, dieses reiche aus, um sich die Gnade zu verdienen. Zwar soll der Mensch tun, was in seinen Kräften steht, doch, so verdeutlicht Staupitz, auch wenn der Mensch äußerlich vom Werk Christi bewegt ist und innerlich vom Geist, kann er dennoch nicht Gott lieben und Gutes tun. Das *facere quod in se est* des Menschen ist auch dann immer noch weit davon entfernt, genug zu sein. Wenn der Mensch aber traurig über die Untauglichkeit seines Handelns ist, dann zeigt sich gerade darin, dass Gott sein Tun als ausreichend angenommen hat.²⁶⁹ In dieser Passage wird deutlich, wie Staupitz das Axiom *facere quod in se est* beibehält, aber es zugleich loslöst von jeglichem Anspruch, menschliche Leistung könne ausreichend sein. Wenn sich der Mensch sein absolutes Unvermögen eingesteht, dann hat er das Seinige getan. Somit benutzt Staupitz die Lehre vom *facere quod in se est* gerade nicht, um zu verdeutlichen, welche natürlichen Kräfte der Mensch hat. Er drückt damit im Gegenteil aus, dass der Mensch nichts hat, womit er sich bei Gott die Gnade verdienen kann, Gott aber diesen aus Barmherzigkeit nicht zurückweist.²⁷⁰

Auch wenn Staupitz das Axiom in den *Tübinger Predigten* noch beibehält, hat er bereits eine radikale Umprägung vorgenommen, die dieses geradezu ins Gegenteil wendet.²⁷¹ In den späteren Schriften greift er dann auch kaum mehr auf den Ausdruck zurück.²⁷² Den Inhalt, mit dem er diesen geprägt hatte aber behält er bei: Der Mensch, der eingesteht, nichts vor Gott vorweisen zu können, aber

²⁶⁸ Vgl. TüPr, S. 5, 201-211.

²⁶⁹ Vgl. TüPr, S. 5, 298-310.

²⁷⁰ Vgl. STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 96: „The doctrine of *facere quod in se est* does not extol the natural powers of the man, but rather emphasizes his moral bankruptcy.“ Ihm folgt ZUMKELLER, *Heilslehre*, S. 154.

²⁷¹ Die Analyse von SCHULZE, *Hiob Prediger*, 70-77 bleibt unbefriedigend, weil sie den besonderen Ansatzpunkt der Demuts-Theologie von Staupitz nicht ernst nimmt. So stellt Schulze lediglich ein „eigenartiges Oszillieren“ (70) bei der Verwendung des Axioms und der Gnadenlehre von Staupitz fest. Staupitz greife „zwar auf den Appell an die freie menschliche Entscheidungskraft zurück,“ lasse „seine Theologie im ganzen davon aber nicht lenken“ (70-71). Leider geht der Autor diesem Ansatzpunkt nicht nach und kommt daher zu dem Schluss, Staupitz stütze sich „zwar immer mit Sicherungen, aber doch eindeutig auf die Lehre vom *facere quod in se est*“ (72). Aus dieser These, die den *Tübinger Predigten* in ihrer Gesamtheit nicht gerecht wird, zieht der Autor im Folgenden noch weiter reichende Schlüsse (vgl. hierzu S. 74f. m. Anm. 332 und 336).

²⁷² Vgl. ZUMKELLER, *Heilslehre*, 154.

gerade damit zu Gott läuft; diesen wird Gott nicht abweisen.²⁷³ Dieses Motiv findet sich in den *Salzburger Predigten 1512*²⁷⁴ und auch in *De Executione*²⁷⁵. In seinem Traktat lehnt Staupitz zudem ausdrücklich eine Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Gnade ab.²⁷⁶

In den *Nürnberger Predigten* von 1517 spitzt Staupitz seine Interpretation des *facere quod in se est* nochmals christologisch zu: Wenn wir „durch ein geordnete Reue hierin unser vermögen thun und uns der mitwirklichen kraft und erfüllung des blutes Christi underwerfen“ werde Gott sich geduldig erweisen und unsere fehlende Reue ergänzen.²⁷⁷ Durch die Verknüpfung mit der Christologie kann Staupitz ganz präzise formulieren, was er unter der Vorbereitung des Menschen versteht: einzig das Unterwerfen unter die mitwirkende Kraft des Blutes Christi ist möglich. Gott bürgt dafür, dass dann die ungenügende Reue ergänzt wird.²⁷⁸ Somit stellt Staupitz schließlich das vorbereitende Tun des Menschen ganz unter die Notwendigkeit des „christologischen Ausgleichs“²⁷⁹.

1.2 Gute Werke und Verdienste – Unfähigkeit des Menschen und Gründung auf Christus

Zu den geistlichen Kräften des Menschen gehört auch seine Fähigkeit, gute Werke zu vollbringen und sich Verdienste zu erwerben. Für uns ist diese Thematik insofern von Interesse, als sie mit dem Verständnis von Buße in Zusammenhang steht.²⁸⁰ Hierbei ist vor allem an die Frage nach der Möglichkeit einer Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Gnade bzw. der Notwendigkeit einer Mehrung derselben zu denken. Diese theoretische Erwägung wird im Zusammenhang mit Werken und Verdiensten für die Frömmigkeit des Einzelnen ganz praktisch relevant.

²⁷³ HAMM hat dies als die Infallibiler Struktur bezeichnet, vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 238-239.

²⁷⁴ SbPr 1512, S. 6, 162-163: „Die parmherzikait ist so gros und so süess, das si niemant verzeihen (zurückweisen) mag, der pitt umb genad.“, vgl. auch S. 4, 134-135.

²⁷⁵ Vgl. *De Executione* § 120: „[...] neque enim potest se nudus Christus negare nudis.“

²⁷⁶ Vgl. *De Executione* §§ 21, 33.

²⁷⁷ Vgl. NbPr 17, 32-37. Zum Begriff der „geordneten Reue“ vgl. unten S. 105.

²⁷⁸ Vgl. NbPr 17, 37: „[...] das solchs an ime als unserm erloser und purgen zugee und erstatet werd.“ Vgl. auch NbPr 19, 5-14.

²⁷⁹ HAMM, Wollen und Nicht-Können, 380. Ähnlich auch das Urteil von ZUMKELLER, Heilslehre, 154, Anm. 981.

²⁸⁰ Zur ausführlichen Darstellung vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 178-190 und STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 114-122.

Gerade der persönliche Glaubensvollzug ist es ja, der in der Staupitz'schen Lehre im Zentrum steht. Die Art und Weise wie Staupitz über Werke und Verdienste spricht, veranschaulicht daher auch sein Verständnis einer lebensumfassenden Gesinnung, welche die individuelle Frömmigkeit prägt, und für die Buße von entscheidendem Interesse ist.

Die Staupitz'sche Auffassung von Werken und Verdiensten wurzelt in seiner Beurteilung der menschlichen Fähigkeiten vor Gott. Sieht man beides im Zusammenhang, zeigt sich, dass in beiden Themenbereichen dieselbe Argumentationsstruktur vorliegt: Wie schon beim *facere quod in se est* spricht Staupitz zwar von Leistungen des Menschen. Dies dient ihm jedoch gerade zur Verdeutlichung ihrer Unzulänglichkeit und zur Herausstellung der Größe des göttlichen Erbarmens.

Bereits in seinem Frühwerk, den *Tübinger Predigten*, findet sich diese Struktur. So spricht Staupitz davon, dass die Gnade dem Erwachsenen nicht ohne Mitwirkung zugeteilt werde,²⁸¹ macht an anderer Stelle jedoch deutlich, dass ein Verdienst der Gnade *ex condigno* nicht möglich sei.²⁸² Er formuliert zusammenfassend: Zwar habe Christus schon für unsere Sünden genug getan, so dass wir auch „*sine nostris meritis salvari possimus*“, Gott jedoch „*voluit tamen nos habere cooperatores*“²⁸³. In ähnlicher Weise spricht Staupitz auch von den Werken des Menschen. Er hebt hervor, der Sünder werde nicht wegen seiner Werke, sondern wegen Gottes Barmherzigkeit gerechtfertigt.²⁸⁴ Dennoch heißt das nicht, man dürfe Werke ablehnen. Staupitz widerspricht in den *Tübinger Predigten* ausdrücklich Argumenten, die sich gegen das Tun von Werken überhaupt richten.²⁸⁵

Wenn also Staupitz der Begrifflichkeit nach an Werken und Verdiensten festhält, ist dabei stets der Zusammenhang zu beachten, in dem solche Aussagen stehen. So kann er sich durchaus auch dezidiert von dem Begriff des Verdienstes

²⁸¹ Vgl. TüPr, S. 12, 518-520 (vgl. S. 64, Anm. 262).

²⁸² Vgl. TüPr, S. 23, 311-312. Die Möglichkeit eines *meritum de congruo* lehnt Staupitz zwar in den *Tübinger Predigten* nirgendwo ausdrücklich ab. Doch lässt sich aus seine Argumentation schließen, dass auch dies für ihn ausgeschlossen ist (vgl. das Urteil bei ZUMKELLER, Heilslehre, 181).

²⁸³ TüPr, S. 27, 204-215.

²⁸⁴ Vgl. TüPr, S. 23, 248-252. Vgl. hierzu auch Z. 179-193, wo Staupitz im Anschluss an Gerson herausstellt, nur Gottes Vernunft und Willen machten den Menschen für ein gutes Werk oder Verdienst würdig.

²⁸⁵ Vgl. TüPr, S. 19, 223-228.

abgrenzen und ihm den der Gnade gegenüberstellen. Die Tugenden des Hiob etwa seien keine Verdienste, sondern Geschenke der Gnade.²⁸⁶

Auch wenn Staupitz die Möglichkeit des Verdienens der *prima gratia* ausdrücklich ausschließt, da diese ist vollkommen ungeschuldet ist,²⁸⁷ kennt er die Möglichkeit der Mehrung der Gnade durch Verdienste.²⁸⁸ Jedoch sei ein solches *meritum de condigno* nur möglich, wenn es von der *caritas* getragen wäre.²⁸⁹ In gleicher Weise bindet er die Möglichkeit des Erlangens eines ewigen Lohns an den Glauben (*fides*). So seien die Taten antiker Persönlichkeiten ohne ewigen Lohn geblieben, weil sie *extra fidem* geschehen seien. Taten, die aus einem durch die übernatürliche Liebesqualität vervollkommenen Glauben (*fides caritates formata*) geschehen, lassen dagegen mit Sicherheit auf ewige Belohnung hoffen.²⁹⁰

Darüber hinaus spricht er auch vom ewigen Leben als Gegenstand des Verdienstes. Der angefochtene Mensch solle zu Gott um Beharrlichkeit beten, mit der er den Teufel besiegen, die Gnade mehren und das ewige Leben verdienen könne.²⁹¹ Es fällt auf, dass Staupitz zwar auf die Möglichkeit des Verdienens des ewigen Lebens eingeht, nicht ohne diese jedoch sofort als Gabe Gottes zu kennzeichnen, die an das Gebet rückgebunden wird.²⁹²

In *Von der Nachfolgung* spricht Staupitz, dem Charakter des Traktats als *Ars-moriendi*-Literatur entsprechend, von der Möglichkeit, sich durch sein Sterben das ewige Leben zu verdienen. Wenn auch ein Mensch

„aller weldt sunde uff ym hette, gibt er gote ein begirigen willigen todt, er gewindt so vil do mit, das er alle pein, die er zu dulden umb sein sunde schuldig worden bezale, und die schatze des himlischen reichs uber kumme.“²⁹³

Ein williger Tod könne also ein Verdienst des ewigen Lebens sein.²⁹⁴ Am verdienstvollsten aber ist es, „umb gottes willen willig“²⁹⁵ zu sterben. Auch in

²⁸⁶ Vgl. TüPr, S. 6, 6-8.

²⁸⁷ Vgl. TüPr, S. 15, 244.

²⁸⁸ Vgl. TüPr, S. 15, 244-246: „Ego enim, etsi primam gratiam gratis do, augmentum tamen illius posui sub merito; nam qui habet gratiam, meretur agendo secundum et per gratiam eiusdem gratiae augmentum.“

²⁸⁹ Vgl. TüPr, S. 6, 275-276.

²⁹⁰ Vgl. TüPr, S. 28, 113-118. Vgl. zum Glaube unten S. 120ff.

²⁹¹ Vgl. TüPr, S. 11, 100-103. OBERMAN, *Werden und Wertung*, 117, weist darauf hin, dass die Lehre vom *donum perseverantiae* in der späteren Lehre Staupitz zurückgedrängt wird (ähnlich auch STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 123, Anm. 3). Ihm widerspricht ZUMKELLER, *Heilslehre*, 163, Anm. 1047.

²⁹² Vgl. auch SCHULZE, *Hiob Prediger*, 82, Anm. 100: „[...] in den Mittelpunkt solcher Passagen rückt nicht das Verdienst, sondern Gottes lenkendes Vorwissen und tätiges Vorherentscheiden.“

²⁹³ *Nachfolgung* 61, 23-26.

dem Traktat findet sich somit die schon bekannte Argumentationsstruktur. Denn Staupitz mahnt, man dürfe keinesfalls Vertrauen in seine Werke setzen und denken, man könne sich mit diesen etwas bei Gott verdienen.

„Es wer besser, der mensch sturbe, eh er wuste, was guter menschen werck weren, dan das er einig vortrauen in seine guten werck sezete, und uff seine gerechtikeit etwas bauete.“²⁹⁶

Diese Struktur wird in *De Executione* christologisch entfaltet und zugespitzt. Staupitz unterscheidet hier drei Arten von Werken.²⁹⁷ Den ersten beiden spricht er die Möglichkeit ab, einen unendlichen Verdienst auf sie zu gründen. Denn weder die natürlichen Werke sind hierzu geeignet, da sie außerhalb des durch die Liebe wirkenden Glaubens geschehen.²⁹⁸ Auch solche Werke, die erst durch die eingegossene Liebe entzündet werden und somit eigentlich als Gottes Werke anzusehen sind, werden nur von einem sterblichen Menschen gewirkt und sind somit keines unendlichen Verdienstes würdig.²⁹⁹ Dies ist nur durch die dritte Art von Werken möglich: die Werke Christi, die er um unseres Heils willen getan und erlitten hat.³⁰⁰ Nur diese, die der Gottgleiche vollbracht hat, haben den Anspruch auf das ewige Leben. An ihnen aber hat die erwählte Seele Anteil.³⁰¹

Diese Passage macht deutlich, wie Staupitz in seinem Verständnis von Werken und Verdiensten durch die Einbindung in die Christologie den Schwerpunkt vollkommen weg von der vom Menschen geforderten Leistung nimmt. Denn selbst die Werke, die durch den formierten Glauben geschehen, sind nicht als ausreichend für unendlichen Lohn anzusehen. Alles, was der Mensch wirkt, ist immer schon als von Gott gewirkt und somit als Teilhabe am Werk Christi anzusehen. Dieser Gesichtspunkt prägt das gesamte Staupitz'sche Verständnis der menschlichen Existenz *coram Deo* und wird von grundlegender Bedeutung für seine Reuelehre sein.

Die *Nürnberger Predigten* geben Zeugnis davon, wie Staupitz eine Theologie entwickelt hat, die von diesem Denken ganz durchdrungen ist. So spricht er zwar von der Möglichkeit eines Verdienstes durch tugendhafte Werke und einem Widerstehen der Anfechtung. Doch hebt er gerade in diesem Zusammenhang

²⁹⁴ Vgl. Nachfolgung 62, 6-7.

²⁹⁵ Nachfolgung 86, 36.

²⁹⁶ Nachfolgung 86, 13-15, ganzer Abschnitt vgl. Z. 7-15.

²⁹⁷ Vgl. hierzu DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 470-471.

²⁹⁸ Vgl. *De Executione* §§ 39, 42.

²⁹⁹ Vgl. *De Executione* §§ 40, 43.

³⁰⁰ Vgl. *De Executione* § 41.

³⁰¹ Vgl. *De Executione* § 44.

hervor, Gott wolle, dass all unser Wirken allein in seinem Gehorsam und nicht im Vertrauen auf unsere eigene Kraft geschehe.³⁰² Werde der Mensch sich

„understeen on sein (Gottes) krafft und gnad zuwurcken, so ist es ganz unnutz [...] so aber der Mensch seine werk wil lebendig und verdienlich machen, soll er die in gotes hilf und mitwirkung ergrunden“³⁰³.

Staupitz unterstreicht, es gebe keinen guter Gedanke oder ein gutes Werk, zu dem nicht Gottes Barmherzigkeit und Leiden bewege.³⁰⁴

Wie eine Zusammenfassung der bisherigen eingestreuten Bemerkungen wirkt ein Abschnitt der *Nürnbergger Predigten*: der Mensch solle gute Werke in seinem Leben tun „aber in dieselben seine gute werk ganz nit vertrauen oder ainich hoffnung haben, das ine die zur seligkait bringen werden“³⁰⁵. Denn die guten Werke seien nicht seine, sondern durch die Gnade mitgeteilt, „und dorumb sol der mensch an seinen guten wercken und tugendten ganz verzweiffeln“³⁰⁶. Alleine durch Gottes Werke und dadurch, alle seine guten Werke auf Gott zu gründen, könne er hoffen selig zu werden. Zwar wolle Gott den Menschen nicht ohne ihn rechtfertigen, aber „Got wil dannocht den menschen nit aus verdienstnus seiner aigen werck sonder aus volkomehait seiner gotlichen liebe, gnad und parmherzigkait selig machen“³⁰⁷.

Beachtenswert ist, wie Staupitz in diesem Abschnitt in großer Zahl Formulierungen mit „allein“ verwendet.³⁰⁸ Dies unterstreicht noch einmal, dass er gerade die Kontexte, in denen er über eine Leistung des Menschen spricht, dazu verwendet, auf die Ungenügsamkeit ebendieser Leistungen und auf die Alleinwirksamkeit Gottes hinzuweisen. In den *Nürnbergger Predigten* wird deutlich, wie die Umdeutung des Verdienst- und Werk-Gedankens direkt hineinführt in eine Demuts-Theologie, die dem Menschen nichts und Gott alles zutraut. In diesem Zusammenhang besonders hervorzuheben ist die Staupitz'sche Absage an ein möglicherweise zu starkes Vertrauen des Menschen in seine

³⁰² Vgl. NbPr 20, 33- 21, 9.

³⁰³ NbPr 21, 9-25. Zum „ergrunden“ (darauf gründen) der Werke vgl. unten S. 94f (über das „ergrunden“ der Reue).

³⁰⁴ Vgl. NbPr 28, 27-29.

³⁰⁵ NbPr 39, 21-25.

³⁰⁶ NbPr 39, 25-29.

³⁰⁷ NbPr 39, 31 – 40, 7.

³⁰⁸ „Allein in den gots wercken“ (39, 30-31), „alle seine gute werck allein got zuaignet“ (39, 32), „allein aus gots lieb und gnad“ (40, 8), „allain in die volkomehait der gnaden und parmherzigkeit Gottes, dodurch der Sünder allain gerechtfertigt werden mag“ (40, 25-26). Vgl. zu einer Zusammenstellung weiterer „solus“ – Formulierungen POSSET, 221.

eigenen Leistungen, dem er eine Haltung des demütigen Empfangens gegenüberstellt.³⁰⁹

Dasselbe Bild zeigen die in den nächsten Jahren folgenden Werke und Predigten. In *Von der Lieb Gottes* hebt Staupitz die Liebe Gottes als Ursprung der Werke hervor.³¹⁰ In den *Salzburger Predigten* in den Jahren 1518 bis 1523 verdeutlicht er immer wieder, dass sich alle unsere Werke auf das Verdienst Christi gründen.³¹¹ Auch die Frucht für das ewige Leben bringe der Christ nicht aus sich, sondern aus den Werken Christi und der Einwohnung des Heiligen Geistes hervor.³¹² Aber selbst dass solche Werke verdienstlich sind, nimmt Staupitz aus der Verfügbarkeit des Menschen heraus. Denn er begründet dies mit der freien Selbstbindung Gottes, der sich uns zum Schuldner³¹³ gemacht hat und die Werke als verdienstlich für das ewige Leben annimmt:

„alle unsre werch und unser gerechtikait aus uns selbs heraus ist garnits. Nur alain di werch, di Got mit uns, in uns und (*hinzugefügt: für*) uns würcht, di machen uns Got ainen schuldner.“³¹⁴

Wenn wir meinten, wir könnten aus uns heraus etwas Gutes tun, dann hat Christus umsonst gelitten, predigt Staupitz 1520 in Salzburg.³¹⁵ Daher ermahnt Staupitz die Menschen zur Demut.³¹⁶

Zeigt sich bis dahin im Staupitz'schen Werk ein recht homogenes Bild, so hebt sich die posthum erschienene Schrift *Vom dem heiligen, rechten christlichen glauben* hiervon ab. In seinem Traktat wendet sich Staupitz dem Verhältnis von Glauben und Werken zu und widerspricht in den letzten Kapiteln der Auffassung zur Seligkeit bedürfe man keiner Werke.³¹⁷ Vielmehr flössen gute Werke aus dem Glauben hervor, diese verdienen das ewige Leben und seien nützlich zur

³⁰⁹ Vgl. auch NbPr 34, 1-17 mit der Überschrift „Das wir alle unnsre tugend und gute werk nit unns sondern allain got zuaigen sollen“, ebd. Z. 8-11: „Dann des der dir die gnad geben hat guts zu wurcken des sind dieselben werck und gar nit dein, und mit diesem zuaigen in Got werden sie dir verdinlich und nit aus deiner selbs krafft und wurckung.“

³¹⁰ Vgl. Lieb 101, 1-4.

³¹¹ Vgl. SbPr 1519, S. 1, 73v; S. 3, 77r (zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 180, Anm. 1152), SbPr 1523, S. 14, 129v-130r (zitiert nach STEINMETZ, Misericordia Dei, 116); S. 16, 150v - 151r; S. 17, 154v-156r (zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 185-186).

³¹² Vgl. SbPr 1519, S. 4, 78v (zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 180).

³¹³ Vgl. zu dem Gedanken der Schuldnerschaft Gottes: HAMM, Promissio, 423-425.

³¹⁴ Vgl. SbPr 1518, 62v, vgl. auch SbPr 1519, S. 3, 76v-77r (beides zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 184).

³¹⁵ SbPr 1520, S. 6, 95v (zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 188). Vgl. ähnlich SbPr 1523, S. 21, fol. 201r (zitiert nach DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 469).

³¹⁶ Vgl. SbPr 1519, S. 4, 79r-v und ausführlich SbPr 1523, S. 21, 196v-207v (zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 188).

³¹⁷ Vgl. zum Folgenden ZUMKELLER, Heilslehre, 158-161.

Seligkeit.³¹⁸ Dabei unterscheidet Staupitz zwischen den inneren guten Werken (Glaube, Liebe, Hoffnung) und äußeren guten Werken, die von jenen abhängen. Da Glaube, Liebe und Hoffnung zusammengehörten, sei Glaube ohne Werke tot.³¹⁹ Jedoch seien nur Werke, die aus dem Glauben ausfließen gut, außerhalb des Glaubens dagegen fruchtlos und schädlich.³²⁰

Es ist der Auseinandersetzung mit Gegnern³²¹ geschuldet, dass Staupitz in seinem letzten Werk mehr die Zusammengehörigkeit von Glauben und Werken betont, anstatt, wie in den Jahren zuvor, die Notwendigkeit zur Demut. Trotz dieser Akzentverschiebung lassen sich in den seinen Ausführungen im Glaubens-Traktat Gedankengänge aus den Schriften und Predigten der vorherigen Jahre wieder erkennen.³²²

Denn er hat bereits ein Jahrzehnt zuvor in *De Executione* den Standpunkt vertreten, dass solche Werke, die von Gott ausgehen, Gott gefallen. Ohne solche Werke sei der Glaube tot, denn diese machten ihn lebendig und Gott nehme die Werke zur ewigen Belohnung an.³²³ Ebenso macht Staupitz deutlich, dass es zum lebendigen Glauben des Gerechtfertigten unweigerlich dazugehöre, gute Werke zu tun.³²⁴ Er spricht auch davon, dass Gott jedem die ewige Belohnung gemäß seiner Werke geben wird.³²⁵ Doch all dies geschieht stets aus der Gnade.³²⁶

Auch wenn Staupitz die Möglichkeit von Werken und Verdiensten beibehält, ist dabei zu beachten, wie eng sie in seine Demuts-Theologie eingebettet sind. Es wird deutlich, dass die Haltung der Demut, auf die Staupitz abzielt, nicht nur eine fromme Empfehlung ist, die er nebenbei einfließen lässt. Vielmehr ist sie Herzstück und Zentrum seiner Theologie, in die er auch traditionelle Lehrinhalte einfügt, dabei jedoch, wenn nötig, Umprägungen vornimmt. In dieser Haltung der

³¹⁸ Vgl. Glauben 132, 3-21.

³¹⁹ Vgl. Glauben 133, 9 – 135, 10.

³²⁰ Vgl. Glauben 135, 27 – 136, 12. Ähnlich Glauben 128, 1-19 und auch SbPr 1523, S. 17, 161r: „Da secht ir wol, das aller werch, süllen si anders guet sein, der anfang und das endt mueß der gelauben sein.“ (Zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 161).

³²¹ Zu den ungenannten Gegnern vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 159 mit Anm. 1028.

³²² Somit legt es sich nahe, den gesamten Traktat als authentisch anzusehen. Vgl. auch das Urteil bei HAMM, Staupitz, 24.

³²³ Vgl. *De Executione* § 50.

³²⁴ Vgl. *De Executione* § 45: „Nequaquam igitur sine bonis moribus et operibus sanctis vitam suam agit qui predestinatus est vocatusque et iustificatus.“

³²⁵ Vgl. *De Executione* § 37: „Fit autem magnificatio iustificatorum in glorificatione sanctorum, quando dat praemium aeternum liberalissimus deus unicuique iuxta opera sua, et unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.“

³²⁶ Vgl. *De Executione* § 52: „Cum autem iustificatio gratia est, non natura, acceptatio operum in gratia ad meritum gratia, et Christi merita nostra sunt facta gratia, merito universa vita christiani gratiae tribuitur [...]“

Demut ist auch bereits das Verständnis der Buße angedeutet, das Staupitz aus seiner Demuts-Theologie heraus entwickelt.

1.3 Demütige Bußgesinnung – Mitwirkung des Menschen und Gefahr der Selbstgewissheit

Ausgehend davon, wie Staupitz die geistlichen Kräfte des Menschen beurteilt, stellt sich die Thematik des Zusammenwirkens von Mensch und Gott äußerst facettenreich dar. Im Grunde genommen wohnt der Buße als Umkehr des Menschen zu Gott nach Verlust der rechtfertigenden Gnade per se schon der Moment einer menschlichen Mitwirkung inne. Bei Staupitz ist in diesem Zusammenhang speziell von Interesse, inwiefern er innerhalb seiner Demuts-Theologie von der Notwendigkeit menschlicher Bemühungen sprechen kann.

Bereits in den *Tübinger Predigten* haben wir die Anfänge dieser Demuts-Theologie festgestellt. Gerade in der frühen Staupitz-Schrift ist es von besonderer Wichtigkeit, diesen Zusammenhang zu beachten, da es sonst zu Fehlinterpretationen kommen kann. Ein Beispiel für eine Passage, bei deren Interpretation besondere Umsicht gefragt ist, ist ein fiktiver Dialog, den Staupitz Gott und Satan über die Tugendhaftigkeit des Hiob führen lässt. Satan fordert Gott mit der Behauptung heraus, Hiob sei nicht für seine Tugend zu loben, da sie nicht auf ihn, sondern auf Gott zurückgehe.³²⁷ Gott widerspricht, er habe vielen Menschen Gnadengaben gegeben aber sie hätten diese dennoch nicht recht gebraucht. Nicht die empfangenen Gnaden, sondern der rechte Gebrauch sei es, der tugendhaft und lobenswert mache.³²⁸ Gott zwingt durch seine Gnadengaben nicht zum guten Leben, stellt Staupitz heraus.³²⁹ Er lässt Gott weiter ausführen, er habe dem Menschen zwar die Gnade gegeben, doch die Freiheit, Gut und Böse zu wählen, bleibe ihm auch nach Empfang der Gnade.³³⁰

Staupitz verdeutlicht mit seinem fiktiven Dialog die Bedeutung des Bemühens um ein tugendhaftes Leben nach Empfang der rechtfertigenden Gnade. Jedoch ist zu beachten, dass Staupitz diese Fähigkeiten des Menschen ausdrücklich auf die

³²⁷ Vgl. TüPr, S. 15, 161-180.

³²⁸ Vgl. TüPr, S. 15, 181-188: „[...] Non enim faciunt dona recepta sed bonus eorum usus virtuosum et laudem dignum apud deum.“

³²⁹ Vgl. TüPr, S. 15, 189: „[...] quia non cogit suis donis ad bene vivendum.“

³³⁰ Vgl. TüPr, S. 15, 208-212.

Entscheidung zu gutem oder bösem Handeln bezieht. Er spricht hier über die ethische Entscheidungsfähigkeit des gerechtfertigten Menschen, nicht aber über die Möglichkeit des Sünders, sich durch sein Handeln auf den Empfang der Gnade vorzubereiten.

Davon zu trennen ist, wenn Staupitz in eben diesen fiktiven Dialog eine Bemerkung einschleibt, in der er die Gnadengaben näher charakterisiert. Diese seien auf die *gratia gratum faciens* hingeordnet und insofern Dispositionen für die rechtfertigende Gnade, als der Mensch dadurch das Seine tun könne.³³¹ Zwar spricht Staupitz hier von einer Vorbereitung des Menschen auf die rechtfertigende Gnade durch das *facere quod in se est*, bindet dies jedoch sogleich an die Gnadengaben zurück, die der Mensch von Gott empfangen hat. Nur durch diese Gnadengaben kann der Mensch gewisse Dispositionen leisten. Nach Empfang der Gnade allerdings hat der Mensch die Freiheit, bei einer ethischen Entscheidung die Gnadengaben zum Guten oder zum Bösen zu verwenden.³³²

Genau das gleiche Argumentationsmuster zeigt sich auch in den anschließenden Ausführungen. Zwar verdeutlicht Staupitz im Anschluss an Ägidius Romanus mit Sach 1, 3 die Notwendigkeit des Menschen zur Umkehr zu Gott: Wenn wir nicht durch den freien Willen zu ihm umkehrten, dann kehre er nicht zu uns um, indem er uns die Gnade einbebe.³³³ Jedoch schließt Staupitz wiederum mit Ägidius sogleich die Erklärung an, der Bekehrung des Menschen gehe stets eine göttliche Bewegung (*divina motio*) voraus. Staupitz spricht, weiter Ägidius zitierend, nur insofern von einem Zusammenwirken von Mensch und Gott, als der Mensch der göttlichen Bewegung zustimmt.³³⁴ Seine Argumentation abschließend kommt Staupitz wieder auf die ethische Ebene zurück und stellt fest: die Gnade entzieht uns nicht das Lob für die Tugend und raubt uns nicht die freie Entscheidung, es bleibt die Freiheit für das Gute oder das Böse.³³⁵

³³¹ Vgl. TüPr, S. 15, 193-195.

³³² Diesen Unterschied beachtet SCHULZE, Hiob Prediger, 74, nicht, wenn er urteilt: „Gott stellt seine Gnadengaben als `dispositiones praeviae´ sowohl dem menschlichen Brauch als auch dem Missbrauch anheim. Es hat jeder Gaben, also kann ein jeder mit ihnen nach Kräften haushalten, um – de congruo – die `gratia gratum faciens´ zu erlangen.“ Dagegen hebt ZUMKELLER, Heilslehre, 130 und 151, bei der Interpretation des entsprechenden Verses (TüPr, S. 15, 193-195) gerade hervor, dass bei Staupitz die Gnadengaben erst das *facere quod in se est* ermöglichen.

³³³ Vgl. TüPr, S. 15, 214-217. Es folgen weitere Schriftbelege für diese Aussage (Z. 217-222).

³³⁴ TüPr, S. 15, 222-227.

³³⁵ Vgl. TüPr, S. 15, 229-232.

Bei einer sorgfältigen Untersuchung der entsprechenden Passagen in den *Tübinger Predigten* wird demnach deutlich: Staupitz lehnt die Möglichkeit der freien Hinwendung des Sünders zum Empfang der gerechtmachenden Gnade ab. Vielmehr bindet er diese Hinwendung notwendigerweise an eine vorausgehende göttliche Bewegung. Dabei hebt er jedoch hervor, dass nach Empfang der rechtfertigenden Gnade der Mensch durchaus eine freie ethische Entscheidungskraft hat.³³⁶

Zieht man jedoch in Betracht, wie stark Staupitz die geistlichen Kräfte des Menschen einschränkt,³³⁷ stellt sich die Frage, warum er dennoch in den *Tübinger Predigten* so deutlich hervorhebt, dass der Mensch sich um korrektes moralisches Handeln bemühen soll. Wenn man den Kontext der Demuts-Theologie berücksichtigt, erschließt sich der Zusammenhang. Denn die demütige Gesinnung steht im Hintergrund aller Aussagen, die Staupitz für jegliches Handeln des Menschen vor Gott macht, weil sie für ihn die einzig mögliche Haltung ist, die dem Menschen Gott gegenüber zusteht.³³⁸

In den *Tübinger Predigten* führt Staupitz als Beispiel einer solchen demütigen Haltung Hiob an: Er weist alle Ehre von sich und sieht allein Gott als gerecht an.³³⁹ Demut sei geboten wegen der Unvollkommenheit des menschlichen Lebens und darum, weil man sich nie der Gnade und der Tugend gewiss sein könnte, verdeutlicht Staupitz.³⁴⁰ Er hebt hervor, dass man sich seiner Sündhaftigkeit stets bewusst sein solle, wie der Zöllner, der seine Vergehen bekannte und Gott dadurch lobte. Er schrieb sich selbst nichts Gutes zu, sondern richtete alles, was zu loben sei, auf Gott.³⁴¹

Demut ist somit grundlegend, wenn Staupitz die moralische Unfähigkeit des Menschen hervorhebt, der ohne die Gnade Gottes nichts vermag. Demut steht

³³⁶ Somit beachtet SCHULZE, *Hiob Prediger*, nicht die gesamte Argumentationsstruktur des vorliegenden Abschnittes, wenn er urteilt, die Gnade sei für Staupitz „nur ein freundliches Angebot, das der Begnadete jeweils auch ausschlagen kann“ (75). Dass die *divina motio* nicht lediglich als der „allgemeiner Heilswille“ (76) Gottes anzusehen ist, hat ZUMKELLER, *Heilslehre*, 137, Anm. 885, gezeigt. Diese sei vielmehr „ein übernatürlicher göttlicher Einfluß im Sinn der zuvorkommenden aktuellen Gnade, der dem Menschen absolut notwendig ist, damit er sich zur Rechtfertigung disponieren kann.“

³³⁷ Vgl. oben S. 60f.

³³⁸ Vgl. zur Demut bei Staupitz ZUMKELLER, *Heilslehre*, 192-195 und SCHULZE, *Hiob Prediger*, 77-81.

³³⁹ Vgl. *TüPr*, S. 3, 76-80.

³⁴⁰ Vgl. *TüPr*, S. 8, 199-204.

³⁴¹ Vgl. *TüPr*, S. 2, 214-219 mit dem abschließenden Urteil (Z. 218-219): „Quia ubi ille se ipsum condemnat, nihil sibi boni attribuit, sed totum in deum quod laudis est convertit.“

aber auch dann im Vordergrund wenn Staupitz darauf hinweist, dass es trotzdem vonnöten ist, dass der Mensch sich um korrektes ethisches Handeln bemüht. Aufgrund der angestrebten demütigen Gesinnung vor Gott ist es undenkbar, dass ein Mensch, nachdem er Gottes Gnade erfahren hat, sein Leben führt, ohne den Weisungen Gottes zu gehorchen. Ein anderes Verhalten wäre ja wieder eine Verneinung der Größe der Gnade Gottes. Und auch bei diesem Leben des Gerechtfertigten in der Nachfolge soll stets die Demut leitend sein. Auch der Gerechtfertigte soll stets gewahr sein, dass seine Werke allein nichts vermögen und mangelhaft sind.

Diese Demuts-Theologie ist es, in die auch das Verständnis der menschlichen Mitwirkung gänzlich eingeflochten ist. Von dieser Haltung der Demut ausgehend kann Staupitz die menschliche Mitwirkung fordern, da sie für ihn dann kein Widerspruch zur Alleinwirksamkeit der Gnade ist.³⁴² Die Mitwirkung des Menschen gehört im Gegenteil geradezu untrennbar zu der demütigen Anerkennung der Gnade Gottes. Zwar kann der Mensch nichts vollbringen, um die Gnade zu erlangen, auch seine Werke sind immer unvollkommen. Aber er macht die Gnade umso größer, wenn er Gott immer wieder seine unvollkommenen Bemühungen darbringt. Staupitz macht in den Tübinger Predigten deutlich, dass der Mensch, wenn er alles getan hat, sich nicht seiner Werke rühmen solle. Vielmehr solle er bekennen: „Ich bin ein unnützer Knecht.“³⁴³

Auch in *Von der Nachfolge* hebt Staupitz hervor, man solle, wie der Schächer am Kreuz, sich selbst verdammen und Christus in allem rechtfertigen. Dem Menschen, der sich selbst verdammt und Gott alleine rechtfertigt, komme alles zu.³⁴⁴ Staupitz veranschaulicht diese Haltung mit dem Bild vom Absterben des alten Menschen, der in Christus lebt. Dieser verzage an seiner Gerechtigkeit und hoffe allein auf Christus und die Gnade, suche Gott in allen Dingen und sich selbst in nichts.³⁴⁵ Dabei warnt Staupitz vor einem „zu unbescheidenen“

³⁴² STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 111, formuliert zusammenfassend: „Humble acknowledgement of the truth (humilitas) belongs to the proper disposition for grace, though it does not merit it. Justifying grace is always a gratuitous gift of god.“

³⁴³ Vgl. *TüPr*, S. 28, 48-50.

³⁴⁴ Vgl. *Nachfolge* 71,10-13.22-23.

³⁴⁵ Vgl. *Nachfolge* 59, 22-27. WOLF, 235 sieht das Bild vom Absterben des neuen Menschen als „Vorbedingung sozusagen `technischer Art“ für den Empfang der rechtfertigenden Gnade an.

Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit.³⁴⁶ Er bezeichnet es als eine der Anfechtungen auf dem Sterbebett, wenn Satan die Erforschung des Gewissens verhindert, denn: „nymand wirdt selig aus seiner gerechtickeit, umb seiner werk willen, sunder allein auß gotlicher barmherzickeit, auß gnaden, nicht auß unserm wolthuen werden wir selig.“³⁴⁷ Es sei falsch, wenn der Sterbende Trost im Leiden Christi suche, ohne ein Glied Christi zu sein.³⁴⁸

Diese Passage legt Missverständnisse geradezu nahe. Beachtet man jedoch den Kontext der Demuts-Theologie, die bereits in den *Tübinger Predigten* deutlich wird, so erschließen sich die Aussagen. Staupitz sieht eine Gefährdung nicht in einem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, sondern in der „Unbescheidenheit“ des Menschen, die Gott gegenüber undenkbar ist. Selbst in seinem Vertrauen auf Gott darf der Mensch seine demütige Haltung nicht verlieren und darüber selbstgewiss werden. Dass Staupitz nicht für ein Vertrauen auf Werke werben will, zeigt der Abschluss der Passage. Hier fordert er als Gegenbild gerade keine Taten des Menschen ein, sondern die Zugehörigkeit zu Christus.³⁴⁹ Auf diese Beziehung, die gerade wieder durch die demütige Gesinnung des Menschen geprägt ist, kommt es Staupitz an, aus ihr darf der Mensch nicht herausfallen.

Eine ganz ähnliche Argumentation wie in den früheren Schriften lässt sich auch in *De Executione* finden. Staupitz verdeutlicht, kein Erwachsener erlange die Seligkeit ohne die heilsame Entscheidung, welche die Predigt der Prädestination herausfordere. Wieder zeigt der Kontext dieser Aussage die Absage an ein törichtes Vertrauen zu Gott, das Bequemlichkeit zur Folge hat und Werke verhindert.³⁵⁰ Es fällt auf, dass Staupitz in seiner Ausführung gerade keine mahnenden Worte an die Menschen findet, sondern vielmehr angesichts der Predigt der Prädestination zur Freude auffordert. Denn der Mensch werde von der Knechtschaft der Sünde befreit zur wahren Freiheit. Dann könne er alle unfruchtbare Arbeit verwerfen und die guten und fruchtbaren Werke vervielfältigen. Gegen seinen Willen, verdeutlicht Staupitz, werde niemand

³⁴⁶ Vgl. Nachfolgung 66, 6-8.

³⁴⁷ Vgl. Nachfolgung 66, 8-12.

³⁴⁸ Vgl. Nachfolgung 66, 13-14.

³⁴⁹ OBERMAN, *Werden und Wertung*, 108, stellt heraus, das Vergehen des Menschen liege in „in dem teuflischen Versuch, ein zu großes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit für uns (pro nobis), vorbei an Christus in uns (in nobis), zu erzeugen“.

³⁵⁰ Vgl. *De Executione* § 170: „Dicunt aliqui, quod preadestinatio praedicata tollat arbitrium, damnet electionem, permittat otia et sit occasio stultae confidentiae in deum.“

gerettet. Doch dies dient ihm nicht zur Forderung, sondern zum Zuspruch der Freiheit.³⁵¹

Dass Staupitz hier keine freie Entscheidung des Menschen zum Heil fordert, wird auch in *De Executione* zweifellos deutlich, wenn man den Zusammenhang der Demuts-Theologie beachtet. Staupitz hebt hervor, man solle nicht seiner eigenen Gerechtigkeit vertrauen.³⁵² Vielmehr solle man sich selbst zunichte, Gott aber groß machen.³⁵³ Staupitz sieht die Haltung der Demut dabei ganz eingeflochten in die Barmherzigkeit Gottes. Denn das erste Zeugnis göttlicher Barmherzigkeit ist die Selbsterkenntnis als Sünder, darüber hinaus die Erkenntnis, dass die Barmherzigkeit Gottes unserer sittlichen Güter Anfang und Ziel ist.³⁵⁴ Dann, so kann man Staupitz fortführen, wird der Mensch befreit von allen falschen Vorstellungen seiner geistlich Kräfte vor Gott. Er kann Gott als Sünder gegenüberreten, alles von Gott empfangen und gerade dadurch das tun, was in seinen Kräften steht.

Vergleicht man die Staupitz'schen Predigten und Trakte im Verlauf seines Schaffens, so gewinnt man den Eindruck, dass Staupitz zunehmend mehr Gewicht auf die demütige Haltung des Menschen legt, als auf die ihr innewohnende Bereitschaft zur Mitwirkung. Auch in den *Nürnberger Predigten* behält Staupitz die schon bekannte Argumentationsstruktur bei: In einer längeren Passage verdeutlicht er, wenn der Mensch seine guten Vorsätze, der Sünde zu fliehen, ganz alleine auf seinen eigenen Willen gründe, so wäre dies „ain unordenlicher und unfruchtbarer fursatz“³⁵⁵. Denn damit setze der Mensch sein Vertrauen auf seine eigene Kraft, obwohl es doch Gott sei, der ihm die Sünden vergibt und sie zu einem guten Vorsatz bewegt.³⁵⁶ Daher müsse der Mensch

„an solchem freyen aigen krefftigen fursatz verzweiffeln und ime keins vertrauen, das er auch der minsten wollust, anfechtung oder verursachung zu den sonden fur sich selbs widerstandt thun kann oder wol, und sich demnach mit seinem willen und fursatz got dem almechtigen, aus des krafft und wurckung dise gnad allein fleust, gantzlich underwerffen [...]. Dis ist ain

³⁵¹ Vgl. *De Executione* § 170-172.

³⁵² Vgl. *De Executione* § 226: „Extrema sane iustitia in homine summa est iniquitas, extrema sapientia in homine summa dementia est.“ Vgl. auch §§ 214, 225, 242-245.

³⁵³ Vgl. *De Executione* § 4-5.

³⁵⁴ Vgl. *De Executione* § 143: „Inde procedit primum divinae misericordiae testimonium: quod quilibet se cognoscit peccatorum [...] et aliud: quod misericordia dei omnium bonorum moralium est primum principium et ultimus finis.“ Vgl. auch § 69.

³⁵⁵ Vgl. NbPr 19, 19 -24. Zu dem „geordneten Vorsatz“ vgl. unten S. 95.

³⁵⁶ Vgl. NbPr 19, 24-28.

rechter geordneter fursatz, den wir allein in die krafft, wurckung und den willen gottes on mittel und nit in unsern willen, krafft oder vertragen stellen.“³⁵⁷

Sogleich nimmt Staupitz den Einwand auf, ob der Mensch dann wohl gar nichts beitragen und selbst Widerstand gegen die Anfechtungen oder gute Werke leisten müsse.³⁵⁸ Er antwortet, zwar seien unsere Werke ohne Gottes Gnade und Mitwirkung unnütz, aber, so zitiert er Gregor den Großen, Gott will, „das wir auch diese frucht unser mitwurckung und Vleis auch darzuthun“³⁵⁹.

Auch in dem Traktat *Von der lieb Gottes* betont Staupitz die Notwendigkeit des Menschen zur Demut.³⁶⁰ Gott jage uns oft in die Erkenntnis unseres Unvermögens und damit in Verzweiflung über uns selbst, damit wir nur zu ihm flöhen und ihn alleine groß machten.³⁶¹ Er verdeutlicht in diesem Zusammenhang auch, der Mensch solle sich angesichts seiner eigenen moralischen Unfähigkeit kein Urteil über andere anmaßen. Wenn er vielmehr sich selbst täglich verdamme, „so ist on allen tzweyfel got in ym, und er stecket voller got“³⁶².

In den *Salzburger Predigten* bestätigt sich die Argumentationsstruktur erneut. Staupitz hebt hervor, es sei falsch, zu verkündigen, die Menschen müssten nichts mehr tun, denn Christus habe schon alles für sie getan. Obwohl das so sei, verlange Christus Dank, Glaube und Liebe, diese würden tätig in Fasten, Beten und anderen guten Werken.³⁶³ Dass Staupitz bei einem solchen Mitwirken des Menschen an eine rein passive Haltung denkt, wird an anderer Stelle deutlich. Wie Vater und Mutter bei der Entstehung eines neuen Menschen sollten Mann und Frau zusammenwirken bei Werken, die zur Seligkeit dienen. Der Mensch sei dabei der Empfänger, während Gott in ihm wirke.³⁶⁴

Auch in den spätesten *Salzburger Predigten* hebt Staupitz die Notwendigkeit zu Demut immer wieder hervor.³⁶⁵ Stärker als zuvor tritt nun auch eine christologische Argumentation in den Vordergrund. Der Mensch soll an seinen

³⁵⁷ NbPr 19, 29 – 20, 3.

³⁵⁸ Vgl. NbPr 20, 24-27: „Wann dann got fur unns streiten und mit seiner gnad in unns wurcken will so ist unnot unns mit vil widerstands gegen unsern anfechtungen und widerwertigkaiten zuhelligen oder vil tugentlicher wurckung zutun.“

³⁵⁹ Vgl. NbPr 20, 27-33.

³⁶⁰ Vgl. Lieb 110, 17-19: „Unserm heil ist uber ditz zu vil tzeyten zutreglicher, das wir an unsern krefftten verzagen, den [als] in unsern arbeiten vertrauen.“

³⁶¹ Vgl. Lieb 110, 19-23.

³⁶² Vgl. Lieb 118, 15-17. Vgl. zum Selbstgericht und Heilsgewissheit auch unten 82.

³⁶³ Vgl. SbPr 1523, S. 9, 80r, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 70.

³⁶⁴ Vgl. SbPr 1523, S. 17, 154v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 138.

³⁶⁵ Vgl. SbPr 1523, S.1, Aumüller 53, 22-23; S. 2, Aumüller 57, 25-33; S. 2, Aumüller 59, 15-23. Vgl. ähnlich auch SbPr 1519, S. 4, 79v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 193, Anm. 1247.

Tugenden verzweifeln und nur Christus als gerecht anerkennen.³⁶⁶ Durch diese christologische Profilierung wendet Staupitz die Demuts-Theologie in einen Zuspruch des Heils. So verdeutlicht er, der Mensch vermöge aus sich heraus nichts, aber in Christus alles, er sei in sich selbst verdammt, aber durch Christus ewig selig.³⁶⁷ Darüber hinaus treibt er in den *Salzburger Predigten* seine Demuts-Theologie auf die Spitze, indem er das Erkennen und Bekennen des Sünder-Seins als einzige Bedingung für den Empfang der Gnade herausstellt. Christus begehre nicht mehr vom Menschen, als das Bekenntnis, ein Sünder zu sein und nicht einmal im Leben das Gesetz gehalten zu haben.³⁶⁸ Die demütige Haltung setzt Staupitz nicht nur mit der Erkenntnis des Sünder-Seins in eines, sondern spitzt seine Aussage sogar auf den Aufruf zu, auch Sünder zu bleiben: „Darumb, meine kindt, pleibt in demüetkait, pleibt sunder um Gots willn [...] Pleibt ir nur sünder, so muess er euer gerechtmacher sein.“³⁶⁹

Somit zeigt sich die Demuts-Theologie als durchgängiges Element der Staupitz'schen Lehre von der Buße und als fruchtbarer Erklärungshintergrund für seine Aussagen über die Mitwirkungsmöglichkeiten des Menschen. Wie bereits Wolf herausgestellt hat, besteht dabei besteht zwischen den frühen und späten Schriften eine Kontinuität in der Beurteilung des Zusammenwirkens von Mensch und Gott. Jedoch sei beim späten Staupitz „die Betonung der Gnadenwirksamkeit und die Entwertung des eigenen Handelns stärker durchgeführt“, so Wolf.³⁷⁰ In der Tat tritt der Kontext der Demuts-Theologie im Laufe der Jahre seines Wirkens mehr in den Vordergrund und ist zunehmend bestimmend für die Aussagen zur menschlichen Mitwirkung. In den *Tübinger Predigten* ist dieses Denkmuster schon angelegt und zu erkennen, steht für Staupitz jedoch noch nicht im Zentrum. Dafür finden sich im Frühwerk im Kontext der Demuts-Theologie noch Ermahnungen zum sittlichen Handeln, die später zurücktreten. In den späten

³⁶⁶ Vgl. SbPr 1523, S. 22, 224v-225r, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 195.

³⁶⁷ Vgl. SbPr 1523, S. 2, Aumüller 57, 5-9. ZUMKELLER, Heilslehre, 194, Anm. 1249 weist darüber hinaus hin auf S. 2, Aumüller 57, 32-35 und S. 1, Aumüller, 53, 29-31.

³⁶⁸ Vgl. SbPr 1523, S. 14, 123v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 195.

³⁶⁹ Vgl. SbPr 1523, S. 2, Aumüller 59, Z. 15-23. ZUMKELLER, Heilslehre, 195, hebt hervor, Staupitz gehe es nicht „um ein Verharren im Sündigen, sondern um das Verbleiben in jener demütigen Bußgesinnung, mit der der Zöllner seine Sünde bekannte und Gottes Barmherzigkeit erflehte.“

³⁷⁰ Vgl. WOLF, 54, und weiterhin 54-58. Ihm stimmt ZUMKELLER, Heilslehre, 138 zu. Sein Befund, Staupitz betone nach wie vor „die Mitwirkung des menschlichen Willens, der durch die Gnade nicht gezwungen werde“ berücksichtigt jedoch zu wenig den Kontext der Demuts-Theologie, in dem die Aussagen zur menschlichen Mitwirkung zu sehen sind.

Jahren seines Wirkens führt Staupitz mehr und mehr eine christologische Profilierung durch, die besonders im letzten Corpus der *Salzburger Predigten* 1523 zu einer Zuspitzung der Demuts-Theologie führt.

1.4 Die Frage nach der Heilsgewissheit – Heilvolle Ungewissheit und unzweifelhafte Hoffnung in Christus

Die Frage nach den Möglichkeiten des Menschen zur Mitwirkung führt direkt hin zum Problem der Heilsgewissheit³⁷¹. Gerade im Zusammenhang mit der Buße gewinnt diese Thematik für den Einzelnen, der sich um die Vergebung seiner Sünde bemüht, an existentieller Bedeutung. Bei Staupitz erhält die Lehre von der Heilsgewissheit innerhalb seiner Demuts-Theologie ein besonderes Profil, das unmittelbar einwirkt auf das sein Verständnis von Buße.

Dies deutet sich bereits in den *Tübinger Predigten* an. Denn, so stellt Staupitz heraus, der Mensch werde umso bescheidener von sich denken, je weniger sicher er über seinen Besitz der Gnade und der Tugend sei. Für diese Aussage beruft er sich auf den für die Lehre von der Heilsgewissheit einschlägigen Bibelvers Eccl 9,1.³⁷² Die tägliche Erfahrung erweise, dass Christen, die sich ihrer Gerechtigkeit sicher seien, keinen Eifer mehr im Guten hätten. Die Schrift jedoch zeige, dass niemand eine solche Sicherheit für sich in Anspruch nehmen könne, solches würde lediglich zur Sünde führen.³⁷³ In diesem Zusammenhang widerspricht Staupitz auch der Lehre, *caritas* und *gratia* könnten nicht verloren gehen.³⁷⁴ Weil durchaus die Gefahr besteht, dass der Mensch zurück in die Todsünde fällt, gibt es ja das Sakrament der Buße.

In seiner frühen Schrift kommt Staupitz auch auf die Rolle des Glaubens im Zusammenhang mit der Heilsgewissheit zu sprechen. Die Worte des Römerbriefs „Du stehst fest durch den Glauben“ (Röm 11,20) seien zu verstehen als „Du glaubst zu stehen, aber du bist dir dessen nicht sicher“.³⁷⁵ Jedoch ist bei dieser Passage erneut die Einbettung in die Demuts-Theologie zu beachten. Denn Staupitz ist bemüht, die Aussage in Röm 11,20 gegen jegliche drohende

³⁷¹ Vgl. zu diesem Problem des Spätmittelalters oben S. 49ff. sowie HAMM, Frömmigkeitstheologie, 216-226.

³⁷² Vgl. TüPr, S. 8, 199-204.

³⁷³ Vgl. TüPr, S. 26, 108-114.

³⁷⁴ Vgl. TüPr, S. 12, 309-328.

³⁷⁵ Vgl. TüPr, S. 4, 189-202.

Selbstgefälligkeit zu schützen. Schließlich heißt es ja: „Du aber stehst durch den Glauben. Sei nicht stolz, sondern fürchte dich.“ Um diesen Duktus von Röm 11,20 hervorzuheben, der auch seiner eigenen Lehre entspricht, bringt Staupitz das Epistelwort mit Eccl 9,1 in Verbindung und warnt so vor einer möglichen Überheblichkeit aus einer falschen Glaubens-Sicherheit heraus. Diese Intention wird dadurch noch verdeutlicht, dass er in diesem Zusammenhang vor jeglicher Hochmütigkeit gegenüber den Mitmenschen warnt. Weil man sich seines eigenen Heils nicht sicher sein könne, solle man auch keinen anderen tadeln.³⁷⁶

In seinem Ars-moriendi Traktat *Von der Nachfolgung* wendet Staupitz die Lehre von der Heilungsgewissheit in eine tröstliche Zusprache für die Angefochtenen. Hier „erscheint es geradezu als ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes“³⁷⁷, wenn der Mensch sich seiner Unvollkommenheit bewusst wird und sich nicht leichtfertig darauf verlässt, vor Gott gerecht zu sein. Der leichteste Weg, eine solche Anfechtung zu überwinden sei es, angesichts des Kreuzes zu zweifeln, „ob du ye was got gefellig gethan und volbracht habst“³⁷⁸. Hier zeigt sich die Umdeutung der Lehre von der Heilungsgewissheit: Während diese „in der vorangegangenen Tradition [...] gerade die Selbstanalyse fördern sollte, betrachtet Staupitz das Vertrauen auf die Ergebnisse dieser Analyse als verfehlt, unmöglich und überflüssig“³⁷⁹. Somit stellt Staupitz die Logik der Heilungsgewissheit auf den Kopf: Wenn der Mensch erkennt, dass er von sich aus seines Heils nicht gewiss sein kann, hat er die Anfechtung überwunden, sich gegenüber dem Schöpfer hochmütig zu verhalten. Somit ist die Erkenntnis der Heilungsgewissheit geradezu ein Zeichen der Erwählung.³⁸⁰

Da Staupitz die Umdeutung hin zu einem tröstlichen Zuspruch vornimmt, wendet er sich auch explizit gegen eine zermürbende Selbstanalyse, die aus der Erkenntnis der Heilungsgewissheit resultieren könnte. Als letzte Anfechtung des Sterbenden nennt Staupitz die Verwendung von Eccl. 9,1 durch den Teufel. Dieser rufe damit „unordenliche forchte“ in dem Sterbenden hervor.³⁸¹

³⁷⁶ Vgl. hierzu auch die Darstellung der Passage bei ZUMKELLER, Heilslehre, 162.

³⁷⁷ OBERMAN, Werden und Wertung, 105.

³⁷⁸ Nachfolgung 70, 9-10. Vgl. auch den ganzen Abschnitt 69, 21 – 70, 10.

³⁷⁹ OBERMAN, Werden und Wertung, 106.

³⁸⁰ Vgl. hierzu auch STEINMETZ, Misericordia Dei, 128-129 und OBERMAN, Werden und Wertung, 106 mit Anm. 98.

³⁸¹ Vgl. Nachfolgung 66, 25-31. OBERMAN, Werden und Wertung, 106 bemerkt hierzu: „Die traditionelle Exegese hätte nicht effektiver widerlegt werden können, als das hier geschieht, indem sie dem Teufel in den Mund gelegt wird.“

Auch in *De Executione* bezieht sich Staupitz auf Eccl. 9,1.³⁸² Zu beachten ist hierbei, dass Staupitz die menschliche Unwissenheit über den Gnadenstand auf die Erwählungsgnade bezieht,³⁸³ wie es seinem neuen Verständnis der *gratia gratum faciens* entspricht.³⁸⁴ Wiederum tritt die bereits aus *Von der Nachfolgung* bekannte Umdeutung hervor. Denn Staupitz macht explizit deutlich, dass die Erkenntnis der Heilungsgewissheit ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes ist. Diese verweise den Menschen darauf, dass alle Tugend aus der Barmherzigkeit Gottes heraus und zu ihr zurückfließt.³⁸⁵

Als neuer Aspekt kommt der Hinweis auf gewisse Zeichen hinzu, die die Hoffnung auf ein Sein im Stand der Gnade begründen könnten. Staupitz wendet sich wieder gegen eine Selbstanalyse, durch die der Mensch keine Gewissheit finden kann. Die Sakramente aber könnten Hoffnung schenken, dass niemand von der Liebe Christi geschieden werde.³⁸⁶ Eine große Sicherheit über seine Seligkeit aber habe derjenige erlangt, dem stets seine eigene Sündhaftigkeit vor Augen stehe. Dieser verdamme sich selbst und rechtfertige die anderen.³⁸⁷ Durch diese Formulierung wird überdeutlich, wie sehr sich die Staupitz'sche Demuts-Theologie auf sein Verständnis von der Heilungsgewissheit auswirkt. Die größtmögliche Gewissheit erlangt der Sünder eben nicht dadurch, dass er sich um größtmögliche Gerechtigkeit vor Gott bemüht, sondern gerade durch das Eingeständnis seines Ungenügens.³⁸⁸

In den *Nürnberger Predigten* verknüpft Staupitz diesen Ansatz mit einer christologischen Argumentation. Ausgehend davon, dass der Mensch wegen eigener Leistungen keine Gewissheit des Heils haben kann, führt Staupitz aus, wie man dennoch eine tröstliche Hoffnung erlangen kann:

„Die hochste trostliche hoffnung der armen sunder konfftiger irer seligkait wirdet in dem leiden christi erlangt, dann welcher mensch ain starcke hoffnung ewiger belonung uber komen will, der wirdet die allain bey dem gekreuzigten christo funden.“³⁸⁹

³⁸² Vgl. *De Executione* § 142.

³⁸³ Vgl. hierzu im Apparat zu *De Executione* § 142, Anm. 37 (Sämtliche Schriften Bd. 2, 211-212)

³⁸⁴ Vgl. hierzu unten S. 98f.

³⁸⁵ Vgl. *De Executione* § 143.

³⁸⁶ Vgl. *De Executione* §§ 238-240.

³⁸⁷ Vgl. *De Executione* § 246 [...] *magnam certitudinem suae salutis consecutus est qui, bona aliorum, mala sua crebre intuens, se damnare, reliquos iustificare solitus est.*“

³⁸⁸ OBERMAN, *Werden und Wertung*, 108, weist auf den Zugehörigkeit dieser Aussagen zu der „auf Seelsorge ausgerichteten spätmittelalterlichen Trostliteratur“ hin, als die der zweite Teil von *De Executione* anzusehen sei.

³⁸⁹ Vgl. NbPr 31, 20-23.

Beim Blick auf den Gekreuzigten ist es für Staupitz möglich, eine starke Hoffnung auf das Heil zu erlangen. Denn dann kann der Mensch gewahr werden, dass Christi Leiden unendlich groß ist und ausreichend für unendlich viele Sünden. Wenn er auf das Leiden seine unvollkommenen Bemühungen gründet,³⁹⁰ kann der Mensch aufgrund der Tat Christi Hoffnung haben, dass auch ihm Heil zuteil wird.³⁹¹ Mit dem Blick auf Christus am Kreuz ist es Staupitz also möglich, eine Hoffnungsgewissheit³⁹² zu formulieren, die er sogar als „unzweifellich“ bezeichnen kann. Weil ihr Grund in Christi Erlösungstat liegt, kann der Mensch bei der Buße eine feste Hoffnung haben. Staupitz kann sogar über die Aussageebene der Hoffnung hinausgehen und davon sprechen, dass der Mensch keinen Zweifel haben solle, dass ihm Christus bei Reue und Bekenntnis seine Gnade nicht entziehen wolle.³⁹³ Gott habe einen „dieffen, vertrewlichen, unzweifellichen“ Willen, so dass er dem Menschen „das verdienst seines leiden und parmherzigkeit nit versagen kann oder will“.³⁹⁴

Die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit, die sich in Christus gezeigt hat, hat somit einen gewissen und sicheren Grund. Jedoch entspringt auch diese Hoffnung der Haltung der Demut, mit welcher der Mensch sich selbst nichts und Gott alles zutraut. Daher gehört zu dieser Hoffnungsgewissheit weiterhin die Heilungsgewissheit hinzu, aus welcher heraus der Mensch sein Ungenügen vor Gott bekennt.³⁹⁵ So ruft Staupitz 1518 in dem Traktat *Von der lieb Gottes*, wie schon in den *Tübinger Predigten*, im Zusammenhang mit der Heilungsgewissheit zur Demut auf.³⁹⁶

Auch in den späteren Schriften findet sich die Verbindung von Hoffnungsgewissheit und Heilungsgewissheit. So hebt Staupitz in den *Salzburger Predigten 1523* hervor, wenn wir uns unseres Heils gewiss wären, wären Glaube

³⁹⁰ Vgl. NbPr 31, 24-25: „So nun ein mensch sein leiden williglich tregt, und das mit dem leiden christi verpindet“ und Z. 29: „in das leiden seins seligmachers wurfft“.

³⁹¹ Vgl. NbPr 31, 27-29: „Welcher wolt dann nit ainen trost und unzweifelliche hoffnung haben, das er durch das willig leiden christi und sein leiden, so er in das leiden seins seligmachers wurfft, ewiger belohnung wurd gewertig sein?“

³⁹² Vgl. zur Hoffnungsgewissheit im Spätmittelalter GROSSE, 106-111, und HAMM, Zentralbegriff, 69-75.

³⁹³ Vgl. NbPr 22, 33-36: „dass er gantz nit zweiffel [...]“.

³⁹⁴ NbPr 22, 36-23, 2.

³⁹⁵ Vgl. HAMM, Zentralbegriff, 71: „Spes und humilitas sind [...] zwei Seiten der gleichen affektiven Haltung des Christen.“

³⁹⁶ Vgl. Lieb 113, 33-114, 2: „Demnach geburet unns allezeit in forchten zu handeln, so lang wir der seligkeit nit gewiss sein, und fouil demutiger, wievil wir der gaben gottes da von wir rechnung thun sollen mehr habenn.“

und Hoffnung umsonst. Wir aber sollen hoffen und glauben, in Christus erwählt zu sein, eine Gewissheit könne es erst geben, wenn sich Leib und Seele scheiden.³⁹⁷

In der posthum erschienenen Schrift *Vom Glauben* legt Staupitz das Gewicht wieder mehr auf den Hoffnungsgrund des Christen. In einem eigenen Abschnitt zur Frage nach der Heilsgewissheit (*Von der gewißmachung ewiger vernehmung*) hebt er hervor: „Wer in Christum glaubt, der gewart kainer verdamnüß, wirt gewisslich selig, ist der außerwelten einer, zu der seligkait vernehmen und verordnet“³⁹⁸. Die Passage zielt wiederum auf eine Absage an eine weitergehende Erforschung des Gewissens, denn „wir haben klaren beschayd, glauben wir in Christum, so haben wir Christum, werden nicht verloren“³⁹⁹.

Somit ist es Staupitz innerhalb seiner Demuts-Theologie möglich, eine Umdeutung des Verständnisses von der Heilungewissheit vorzunehmen, in die er auch eine starke Form der Hoffnungsgewissheit integriert. In Abgrenzung zu einer möglichen gefährlichen Selbstgewissheit des Menschen hält Staupitz jedoch innerhalb der Aufforderung zur Demut an der letztlichen Ungewissheit über den eigenen Gnadenstand fest. Gemeinsam ist beiden Argumentations-Strängen der Verweis weg von einer Leistung des Menschen hin auf Gottes Heilstat in Christus. In ihr kann der Mensch eine getroste Hoffnung finden, jedoch auch nur in dieser. Diese Hoffnung darf den Menschen jedoch nicht zu einer selbstgewissen Sicherheit verleiten, die ihn wieder weg vom Vertrauen auf Christus bringen würde.

Eine solche, durch die Demut bestimmte Haltung ist es, zu der Staupitz den Christen führen will. Dies ist verbunden mit einer zunehmenden Ablehnung einer skrupulösen Erforschung des Gewissens. Staupitz zeichnet mit seiner Demuts-Theologie das Gegenbild zu solchen punktuellen Anstrengungen, die seiner Meinung nach die Gefahr der Selbstgerechtigkeit in sich bergen. In der ständigen Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit, aber auch in der Zuversicht auf Gottes

³⁹⁷ Vgl. SbPr 1523, S. 1, Aumüller, 52, 16-23.

³⁹⁸ Glauben, 125, 11-13. Im Anschluss setzt Staupitz in Bezug auf Apk 3,5 hinzu: „und in das buch des lebens geschriben“ (Z. 13-14), während er 1523 predigte, Gewissheit über den Eintrag in dieses Buch zu erlangen, sei „ain verloren arbeits“ (SbPr 1523, S. 1, Aumüller 52, 18).

³⁹⁹ Glauben, 125, 20-21. STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 92, urteilt: „In his posthumous tractate on faith Staupitz expressed his final opinion concerning the way of certitude.“ Er berücksichtigt dabei jedoch zu wenig den Kontext der Demuts-Theologie, die das vereinheitlichende Element in der Staupitz'schen Lehre ist.

Barmherzigkeit, soll der Mensch in einer „demütigen Bußgesinnung“⁴⁰⁰ bleiben, in der er gerade bekennt, dass er vor Gott nichts leisten und erreichen kann. Eine solche ständige Haltung der Buße ist für Staupitz das Idealbild eines christlichen Lebenswandels der Erwählten, der gekennzeichnet von Glaube und Hoffnung ist. Aus einer solchen Haltung heraus kann der späte Staupitz in aller demütigen Gesinnung einen tragfähigen Trost in der Heilungsgewissheit aufzuzeigen: ganz von sich selbst absehend und allein auf Christus blickend, im demütigen Glauben an ihn.

2. Die Bußgesinnung

Von den geistlichen Kräften des Menschen ausgehend, konnten wir im Kontext der Staupitz'schen Demuts-Theologie das Verständnis der Buße als demütiger Gesinnung erkennen. In einem nächsten Schritt ist nun von Interesse, von welchen theologischen Grundlagen diese Bußfrömmigkeit ausgeht und durch welche Charakteristika sie geprägt ist.

2.1 Buße als durch Demut geprägte und permanente Gesinnung

In den *Tübinger Predigten* werden bereits einige charakteristische Merkmale des Staupitz'schen Verständnisses der Bußgesinnung deutlich. In gängigen Deutungsmustern bewegt Staupitz sich, wenn er die Buße als die Möglichkeit des gefallenen Gerechten beschreibt, wieder zu Gott zurückzukehren. Nur durch sie sei es möglich, nach der Taufe erneut die Rechtfertigung zu empfangen. Interessant ist, dass Staupitz zur Charakterisierung der Buße neben der Bereuung der Schuld auch die Hoffnung auf Gottes Verheißung nennt.⁴⁰¹ Diese Hoffnung sei sogar das Entscheidende an der Buße.⁴⁰² Bereits in den *Tübinger Predigten* deutet sich somit an, wie Staupitz den Schwerpunkt im Bußvorgang verschiebt von einer zu erbringenden Leistung des Menschen auf eine ständige Bewegung

⁴⁰⁰ Begriff von ZUMKELLER, Heilslehre, 195.

⁴⁰¹ Vgl. TüPr, S. 11, 500-511 und besonders Z. 501-503: „Sed quomodo resurgit iustus? Profecto per poenitentiam ponens lacrimas in conspectus dei, sperans in promissione eius.“

⁴⁰² Vgl. TüPr, S. 11, 512-515, mit ZUMKELLER, Heilslehre, 166: „Dabei erscheint es Staupitz als entscheidend, dass der Sünder auf Gottes Verheißung hofft.“ Vgl. zu dem Aspekt des Vertrauens auf die Verheißung auch unten S. 121 m. Anm. 607.

auf Gott zu. Der Mensch soll in der Buße nicht versuchen, vor Gott etwas zu leisten, was er ohnehin nicht kann. Sondern er soll seinen Status als Gefallener demütig vor Gott anerkennen⁴⁰³ und einzig auf ihn hoffen. Auf diese Weise ist es für Staupitz möglich, die Buße zu charakterisieren und dabei den Menschen nur als demütig Empfangenden in den Blick zu nehmen. Denn zugleich mit der Sünde, die der sündige Mensch begeht, komme *miseria* und *poenitentia*. Das Elend jedoch rufe Gottes Barmherzigkeit hervor und die *poenitentia* versöhne Gott.⁴⁰⁴

Staupitz macht bereits in seiner frühesten Schrift deutlich, dass die Bewegung von Gott ausgeht: Er ruft den Menschen zur Buße.⁴⁰⁵ Gott streckt seine barmherzige Hand aus und ruft den Sünder zurück, wenn diesen nicht Unbußfertigkeit an der Umkehr hindert.⁴⁰⁶ Vor der Gefahr der Unbußfertigkeit des Menschen warnt Staupitz, wiederum im Kontext seiner Demuts-Theologie, und nennt Beispiele, warum der Menschen von der Buße abgehalten werde. In dem einen Fall hoffe der Sünder, Gott lasse ihm in seinem Leben noch Zeit zur Buße; in einem anderen Fall denke einer, es reiche zur Sündenvergebung, wenn er Almosen gebe.⁴⁰⁷ Eine solche Haltung steht der demütigen Bußgesinnung entgegen, die Staupitz den Christinnen und Christen nahelegen will. Mit Ägidius Romanus verdeutlicht er, es sei eine Sünde wider den Heiligen Geist zu denken, wegen Gottes Barmherzigkeit gebe es keine gerechte Bestrafung der Sünde. Wenn er eine solche Einstellung habe, könne ein Sünder auch in der letzten Stunde nicht mehr zur Buße finden.⁴⁰⁸ Buße entspringt also bei Staupitz ganz aus der Haltung der Demut. Bei Anmaßung der Vollkommenheit ginge jeder Aufruf zur Buße dahin, hebt er hervor. Der Gedankengang mündet in die schon bekannte Maxime, der Mensch könne sich in Anerkenntnis seines Standes vor Gott einzig Trübsal und Anfechtung rühmen.⁴⁰⁹

⁴⁰³ Vgl. im o.g. Abschnitt Z. 509-512, wo Staupitz die Bedeutung der *tribulatio* für die Buße hervorhebt.

⁴⁰⁴ Vgl. TüPr, S. 12, 328-330.

⁴⁰⁵ Vgl. TüPr, S. 11, 499; S. 12, 347-351. ZUMKELLER, Heilslehre, 167, weist darauf hin, Staupitz habe „wiederholt, wenn auch immer nur kurz, hervorgehoben, dass bei der Buße des Sünders Gott den ersten Schritt tue.“

⁴⁰⁶ Vgl. TüPr, S. 12, 330-333: „Ideo congruum est, ut deus, misericordem manum apponens, revocet hominem peccatorem in praesenti statu, quem non impedit impenitentia super sua culpa.“

⁴⁰⁷ Vgl. TüPr, S. 12, 232-243. Dabei sei im ersten Fall eine Vergebung durch die Buße möglich, im zweiten Fall jedoch glaube der Sünder durch Almosen Genugtuung leisten zu können und verschmähe die Buße. Zu ausführlichen Darstellung der Fälle vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 69.

⁴⁰⁸ Vgl. TüPr, S. 12, 223-230.

⁴⁰⁹ Vgl. TüPr, S. 12, 356-359.

Zu dieser Haltung der Buße gehört für Staupitz auch der Gedanke von der Buße als Selbstgericht. Er hebt hervor, wenn der Mensch sich selbst bestrafe, komme er dem Gericht Gottes zuvor.⁴¹⁰ Man soll sein Gewissen erforschen und seine Schuld bekennen, ehe sie von Gott aufgedeckt wird. Man soll sich selbst richten, damit man nicht von Gott gerichtet wird.⁴¹¹ Wie die Buße als Selbstgericht in die Bußgesinnung hineinfließt, wird in *Von der Nachfolgung* deutlich. Hier legt Staupitz dar, der Mensch solle im Geist der Buße die irdischen Leiden auf sich nehmen und gewiss sein, dass Gott nicht dieselbe Sache zwei Mal strafen werde.⁴¹²

Es ist hierbei zu beachten, dass diese Buße als Selbstgericht nicht gleichzusetzen ist mit einer skrupulösen Erforschung des eigenen Gewissens, gegen die sich Staupitz ja vehement wendet. Der entscheidende Unterschied liegt für ihn darin, dass eine solche peinlich genaue Gewissenserforschung das Ziel hat, alle Sünden bei sich aufzuspüren, um so vor Gott Gerechtigkeit herzustellen. In der Buße als Selbstgericht aber bekennt der Sünder gerade seine eigene völlige Sündhaftigkeit und stimmt darin ganz in Gottes Urteil ein.⁴¹³ Somit liegt darin schon ein Moment des Gerichts, das der Sünder hier auf Erden auf sich nimmt und das später nicht mehr gegen ihn gesprochen wird. Hier gelingt es Staupitz angesichts der Heilungsgewissheit Trost zuzusprechen. Denn das „ständige Hören (semper audiat) des Sünders auf die gegen ihn zeugende Anklage [bedeutet] ein Hören auf das Urteil Gottes über ihn [...], ein Hören, in dem Gott Recht gegeben und die eigene Rechtfertigung in der Rechtfertigung Gottes aufgehoben wird“⁴¹⁴.

Diese demütige Haltung, in der der Mensch sein eigenes Ungenügen bekennt, kann Staupitz dann als „gute Buße“ bezeichnen.⁴¹⁵ Als beispielhaften Büßenden führt er den Schächer am Kreuz an, bei welchem alle Kennzeichen für eine wahre

⁴¹⁰ Vgl. TüPr, S. 22, 82-84.

⁴¹¹ Vgl. TüPr, S. 22, 99-105, vgl. auch S. 20, 67-68.

⁴¹² Vgl. Nachfolgung 71, 25-27. Dieser Gedanke findet sich auch noch in den späten Schriften: Vgl. SbPr 1520, S. 5, 95r (zitiert bei ZUMKELLER, 194, Anm. 1256); SbPr 1523, Aumüller 57, 9-12.

⁴¹³ Vgl. SCHWARZ, Vorgeschichte, 157: „[...] man kann gleichzeitig feststellen, dass Staupitz dieses Gericht nicht als psychischen Vorgang beschreibt, sondern einfach einen Akt des Urteilens anzeigt, durch welchen der Mensch zugleich seine eigene Ungerechtigkeit und die Gerechtigkeit Gottes anerkennt, sich selbst verdammt und Gott oder Christus rechtfertigt.“

⁴¹⁴ OBERMAN hat diesen Trostmoment speziell für Nachfolgung 69, 31ff; 71, 13.18.23 herausgestellt, ansonsten aber in Frage gestellt, ob die Staupitz'sche Theologie den Trost leisten kann, den sie anbieten will. Vgl. dazu Werden und Wertung, 108, mit Anm. 101.

⁴¹⁵ Vgl. Nachfolgung 86, 25-27: „O menschliche torheit wiltu sunde wol buessen, so begere der gerechtichkeit tzu sterben [...]“

Buße zu finden seien.⁴¹⁶ Diese drei Kennzeichen sind: (erstens) seine Schuld mit Reue erkennen und bekennen; (zweitens) sein Leiden als verdient anerkennen und das unschuldige Leiden Christi beweinen; (drittens) zeitliche Pein nicht fliehen und zeitlichen Trost nicht suchen, sondern alleine die ewige Freude bei Christus suchen und bitten.⁴¹⁷ In diesen Kennzeichen, die ganz von der Demuts-Theologie geprägt sind, klingt auch der Gedanke von der Buße als Selbstgericht wieder an. Jedenfalls wird deutlich, dass Buße für Staupitz „mehr ist als die Reue angesichts begangener Sünden“. Denn in allen drei Punkten „erwächst die Buße daraus, dass der Sünder [...] zu einer Erkenntnis des gekreuzigten Christus erleuchtet wird“⁴¹⁸. Angesichts des Kreuzes erkennt der Sünder gerade sein Ungenügen und kann in Reaktion auf das Kreuzesgeschehen gar nicht mehr anders, als Christus in allem recht zu geben und sich selbst zu verdammen.

Dabei hebt Staupitz in *Von der Nachfolgung* hervor, dass diese Bußgesinnung nicht in Verzweiflung umschlagen soll. Im Gegensatz dazu gilt es als anderes Extrem eine „unbescheidene Gottesfurcht“ zu vermeiden, in welcher der Mensch sich zu sicher fühlt, und dabei überheblich wird. Drei Extreme sind es demnach, in die sich die Bußgesinnung nicht kehren darf: „unbußfertigkeit, vorzweifelung, und unbescheidne gots forchte“⁴¹⁹.

Auch in den *Nürnbergger Predigten* spricht Staupitz von der Buße als Haltung, die das Leben der Christen bestimmen soll. Der Mensch solle zu Gott eine solche Hoffnung haben, „das er gantz nit zweiffel, das ime christus uff ain berewt herz und andechtig bekennen sein gnad nit entziehen wolle“⁴²⁰. Die Buße soll motiviert sein durch diese Hoffnung auf die Größe der Barmherzigkeit Gottes, der seine Gnade niemals versagt, so oft der Mensch auch kommt.⁴²¹ Durch Formulierungen wie „on Underlass unaufhorlich [...] so oft er kompt“⁴²², hebt Staupitz die Fortdauer der menschlichen Buße und der gespendeten göttlichen Gnade hervor. Er steigert diesen Gedanken bis zu der Aussage, Gott habe weniger Freude an einem Menschen, der nicht sündigt und deswegen meint, der Barmherzigkeit Gottes nicht zu bedürfen. Lieber ist Gott ein Glaubender, der oft fällt und immer

⁴¹⁶ Vgl. die ausführliche Darstellung bei SCHWARZ, Vorgeschichte, 155-156.

⁴¹⁷ Vgl. Nachfolgung, 70, 37 - 71, 3.

⁴¹⁸ SCHWARZ, Vorgeschichte, 155.

⁴¹⁹ Nachfolgung 67, 2. Staupitz nennt diese Dreiergruppe an Sünden als Anfechtung für den Sterbenden.

⁴²⁰ NbPr 22, 35-36.

⁴²¹ NbPr 23, 26-31.

⁴²² Diese alleine in einer Zeile (!): NbPr 23, 29.

wieder zu ihm läuft und die Barmherzigkeit begehrt.⁴²³ Staupitz führt sein Argument christologisch aus: Christus hat mit seinem Leiden den Brunnen der Barmherzigkeit Gottes so weit geöffnet, dass der Mensch ohne Unterlass Gnade begehren könne.⁴²⁴

In den *Nürnberger Predigten* wird besonders deutlich, dass die Buße für Staupitz mehr eine lebensbestimmende Haltung ist, als ein einzelner, temporärer Akt. Dies zeigt auch das von Staupitz verwendete Bild des Atmens, das ja an sich schon eine kontinuierliche Handlung impliziert: Wir sollen ohne Unterlass zu Gott laufen und den unreinen Atem unserer Sünden von uns geben. Die reine Luft göttlicher Barmherzigkeit, die wir so erleben, will und kann uns Gott nicht verweigern.⁴²⁵ Dementsprechend ist es ein „dynamisches Modell einer permanenten Buße“⁴²⁶, das bei Staupitz vorliegt.

2.2 Die Reue Christi als stellvertretende Wirkung für den Menschen

Von entscheidender Bedeutung ist nun, auf welche Weise Staupitz das Moment der Reue in sein Modell der Bußgesinnung integriert. Denn so unterschiedlich die Reue innerhalb der spätmittelalterlichen Theologie bestimmt wurde⁴²⁷, blieb dennoch ihre Bedeutung als menschlicher Beitrag zum Bußgeschehen stets bestehen. Daher stellt sich die Frage, welchen Platz Staupitz der Reue-Lehre innerhalb seiner Demuts-Theologie und seiner radikalen Einschätzung der menschlichen Fähigkeiten vor Gott zuweist.

Beim frühen Staupitz finden sich in den *Tübinger Predigten* wenige Aussagen zur Reue an sich. Die *contritio* bezeichnet er als „Schmerz des Herzens“⁴²⁸, hiervon grenzt er eine knechtische Furcht (*timor servilis*) ab. Diese ist nicht von Gottesliebe motiviert, sondern von Furcht, und will dem Gericht Gottes entfliehen, das aufgrund der Sünde verdient wäre.⁴²⁹ Staupitz verdeutlicht in den

⁴²³ Vgl. NbPr 24, 18-30.

⁴²⁴ Das Bild vom Brunnen weist wieder darauf hin, dass an einen andauernden Prozess gedacht ist, vgl. NbPr 25, 7-19.

⁴²⁵ Vgl. NbPr 24, 14-18.

⁴²⁶ GÜNTHER, 23.

⁴²⁷ Vgl. hierzu oben S. 42.

⁴²⁸ Vgl. TüPr, S. 11, 505: „Contritio est dolor cordis [...]“.

⁴²⁹ Vgl. TüPr, S. 4, 14-20.

Tübinger Predigten, dass die *contritio* dem Menschen gnadenhaft geschenkt wird. Dies kann durch Gottes Gnadenruf im Herzen geschehen, oder durch Predigt und Bibellesungen, aber auch durch Prüfungen bewegt werden.⁴³⁰

Verglichen mit diesen eher allgemeinen Aussagen, wird etwa 15 Jahre später in den *Salzburger Predigten 1512* eine differenzierte und originelle Reue-Lehre deutlich.⁴³¹ Staupitz verwendet hier erstmals den Terminus „Reue Christi“⁴³², der für seine Lehre von entscheidender Bedeutung sein sollte. In einer Predigt passage parallelisiert er die Szene am Ölberg mit dem Kreuzesgeschehen. Während Christus in Golgatha am Kreuz für die Sünden der Welt stirbt, ist der Ölberg der Ort, an dem er stellvertretende Reue und Schmerz auf sich nimmt. Am Ölberg habe Christus die Sünde aller Welt in sich gezogen. Er wolle alle diese Taten der Menschen büßen und bereuen und wenn möglich sogar die Sünden der nicht bereuenden Menschen.⁴³³ Dieses Leiden am Ölberg sei als ein Leiden, das der Barmherzigkeit genug tue, tausendmal größer als das Leiden am Kreuz, das der Gerechtigkeit genüge.⁴³⁴ Mit der „Reue Christi“ bezeichnet Staupitz hier also die Reue, die Christus am Ölberg stellvertretend für die Sünden aller Menschen auf sich nimmt.

Im Gegensatz zu dieser unaussprechlichen Reue Christi⁴³⁵ ist die Reue des Menschen immer ungenügend. Im Kontext seiner Demuts-Theologie verlangt Staupitz indes wiederum nicht mehr, als dass der Mensch diese seine Unfähigkeit anerkennt und vor Gott bringt. Selbst der größte Sünder, stellt er in den *Salzburger Predigten* heraus, könne ja bereuen, dass er nicht bereuen könne. Einen Menschen, der nicht wenigstens das tun könne, finde man nur sehr selten.⁴³⁶

Als Beispiele für die Reue des Menschen führt Staupitz Petrus und Judas an. Zwischen beiden liege ein Unterschied vor, denn es hätten zwar beide gesündigt, aber Petrus wendete sich dem Herren wieder in Reue zu. Judas jedoch blieb in

⁴³⁰ Mit ZUMKELLER, Heilslehre, 174, vgl. TüPr, S. 20, 277-288 und S. 12, 346-351.

⁴³¹ Vgl. zum Folgenden, DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 457-482.

⁴³² Vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 171, und zum Terminus DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 462-463.

⁴³³ Vgl. SbPr 1512, S. 3, 59-62: „Ich hab aller welt sundt in mich gezogen und für ir aller wee, reu und truebnüß wil ich in diser nacht püessen und bereuen alles, das all menschen tan haben [...] ja, und obs müglich wär, all menschen, die auf erd ir sünd nit bereuen.“

⁴³⁴ Vgl. SbPr 1512, S. 3, 62-66.

⁴³⁵ Unaussprechliche Buße habe Christus beim Scheiden aus sich selbst heraus erleiden müssen, vgl. SbPr 1512, S. 3, 75-79.

⁴³⁶ Vgl. SbPr 1512, S. 12, 164-169.

seinen Sünden und verzweifelte.⁴³⁷ Von der Buße her sei nicht viel Unterschied zwischen Judas und Petrus, verdeutlicht Staupitz in einer anderen Predigt passage. Auch Judas bereute, er gab das Geld zurück und bekannte sein Unrecht. Doch nur bei Petrus werde die wahre Reue deutlich, denn er weinte.⁴³⁸ Judas dagegen „peicht und reut gleich der rechten pueß, aber nit der rechten reu“⁴³⁹.

Im Hintergrund dieser Aussage steht die Gleichsetzung von Buße und Beweinen der Sünde in der scholastischen Bußlehre seit Petrus Lombardus.⁴⁴⁰ Davon ausgehend setzt Staupitz hier den Unterschied zwischen Petrus und Judas darin fest, dass nur Petrus, die wahre, tief empfundene Reue verspürte. Judas habe zwar äußerlich alles richtig gemacht, aber das Fehlen der Tränen zeige, dass ihm die wahre Reue fehle.

Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Staupitz zwar die Unterscheidung in verschiedene Arten der Reue des Menschen kannte und auch durchführte. Wie der weitere Fortgang der Predigt zeigt, ist jedoch die Art der Reue gar nicht das Kriterium dafür, ob Petrus und Judas Sündenvergebung erlangen.⁴⁴¹ Dieses nämlich liegt darin, ob sie in die Barmherzigkeit Gottes vertrauen oder nicht:

„Petrus hat angenumen den plick der parmherzikait und vertraut in die parmherzikait gots, aber Judas verzagt in seinen sünten. Hiet Judas vertraut in die parmherzikait, im wär auch geholffen warn.“⁴⁴²

Als entscheidend für die Sündenvergebung wird das Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit bezeichnet und eben keine menschliche Reue-Leistung. Hier macht Staupitz sein Verständnis von der Reue Christi für die menschliche Reue fruchtbar.⁴⁴³ Denn das Leiden, in dem Christus der Barmherzigkeit genüge getan habe, fand in seiner stellvertretenden Reue am Ölberg statt. Der Mensch soll zwar Gott sein mangelhaftes Bemühen bringen, nämlich seine Reue und sein Bereuen-Wollen. Innerhalb dieser Bemühungen kennt Staupitz auch verschiedene

⁴³⁷ Vgl. SbPr 1512, S. 4, 97-100. Zur Vergabung der Sünden des Petrus vgl. S. 6, 6-8.

⁴³⁸ Vgl. SbPr 1512, S. 7, 118-120.

⁴³⁹ SbPr 1512, S. 7, 116-117. Das Urteil von DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 463, Judas sei in den Salzburger Predigten ein Beispiel für einen nicht bereuenden Menschen, ist um diese Differenzierung zu erweitern.

⁴⁴⁰ Vgl. hierzu die Ausführungen bei HAMM, Wollen und Nicht-Können, 367, Anm. 42.

⁴⁴¹ Anders urteilt ZUMKELLER, Heilslehre, 229, vgl. hierzu unten S. 123 m. Anm. 613.

⁴⁴² SbPr 1512, S. 7, 126-129. Zu den Z. 121-125 vgl. unten S. 107, zur Interpretation des „Blickes der Barmherzigkeit“ vgl. unten S. 122.. Auch beim Schächer am Kreuz ist der Blick der Barmherzigkeit Kriterium für das Empfangen der Sündenvergebung, auch er hat zuvor seine eigene Unfähigkeit vor Gott eingestanden (vgl. SbPr 1512, S. 11, 98-113).

⁴⁴³ Auf die Verbindung beider Predigt-Passagen (S. 3, 62-71; S. 7, 126-129) weist schon der Begriff „Barmherzigkeit“ hin, der beide Male ein Schlüssel-Begriff ist und die Argumentationen miteinander verknüpft: Christus tut der *parmherzikait* genüge – Petrus vertraut in die *parmherzikait*.

Abstufungen der Reue, jedoch spielen diese gar keine Rolle für die Erlangung der Sündenvergebung.⁴⁴⁴ Denn alleine die stellvertretende Reue Christi ist hierfür ausreichend und nur darauf soll der Mensch sein Vertrauen setzen.

Berücksichtigt man diese Reuelehre der *Salzburger Predigten 1512* auch für die Untersuchung der weiteren Staupitz'schen Schriften, so ergeben sich interessante Ansatzpunkte. In *De Executione* kommt zwar die Reue explizit wenig zur Sprache.⁴⁴⁵ Doch in § 45 führt Staupitz aus, durch die Gnade bekomme der Gerechtfertigte die Liebe verliehen, die Christus ins Herz führe und damit Gehorsam, Reue (*contritio*) und Gerechtigkeit.⁴⁴⁶ Durch diese Formulierung wird nochmals ersichtlich, dass die Reue gnadenhaft gewirkt ist; der Gerechtfertigte bekommt sie mit der Liebe eingegossen. Somit ist sie für Staupitz nicht Voraussetzung, sondern Folge der Liebe.⁴⁴⁷ Über diese Beobachtung hinaus bleibt jedoch zu fragen, ob nicht diese *contritio*, die der Mensch eingegossen bekommt, ebenfalls schon als Reue Christi zu verstehen ist. Diese wird dem Gerechtfertigten als „persönliches Verdienstleiden“ Christi zuteil.⁴⁴⁸

Wie dieses vorzustellen ist, wird in den wenig später entstandenen *Nürnberger Predigten* deutlich, in denen ein ganzer Abschnitt unter der Überschrift „Von ainer waren rechten reu“⁴⁴⁹ der Reue gewidmet ist. Hier geht Staupitz von dreierlei Arten der Reue aus. Ganz untauglich für die Sündenvergebung ist die Galgenreue, die nur der Sorge des Menschen um seinen eigenen Nutzen oder

⁴⁴⁴ Vgl. HAMM, Wollen und Nicht-Können, 379: „Interessant ist nun freilich, wie auch Staupitz ein abgestuftes Minimalprogramm des Reueschmerzes entwickelt, allerdings nicht [...] auf der Wegstrecke vor Empfang der rechtfertigenden Gnade, sondern auf der Ebene des durch die Rechtfertigung wiedergeborenen Menschen. [...] Die Abstufungen, die er vornimmt, bezeichnen Stufen *innerhalb* des neuen Vertrauensverhältnisses der Seele zu Gott.“

⁴⁴⁵ WRIEDT, Gnade und Erwählung, 174, erklärt dies durch die „consolative Ausrichtung der Predigten [...], die ja nicht zur Buße führen, sondern dem geängstigten Gewissen des von der Frage zur Erwählung Angefochtenen Trost zusprechen wollen“. WETZEL, Staupitz und Luther, 376, stellt fest, dass Staupitz die Reue in einem Zyklus von Advents-Predigten nur spärlich erwähne sei „nicht verwunderlich – Reue ist ja ein Thema der Fastenzeit –, erfreulicherweise tut er es überhaupt“.

⁴⁴⁶ Vgl. *De Executione* § 45: „Habet enim caritatem quae est otii impatiens, sed, per gratiam collata, introducitur in cor Christum et in Christo oboedientiam, contritionem et iustitiam.“

⁴⁴⁷ WRIEDT, Gnade und Erwählung, 174, weist hierzu auch auf §§ 148-149 hin. Vgl. auch STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 101: „[...] the origin of genuine contrition is not the love of the soul for God – an act which in any case the human will [...] is incapable of producing – but rather the love of god for the soul.“

⁴⁴⁸ So mit WETZEL, Staupitz und Luther, 375-376. Die *mertia* werden dann der Seele in der Gütergemeinschaft mit Christus übereignet (§§ 44, 61-64, 71, 77), vgl. ebd., 378-380.

⁴⁴⁹ NbPr 15, 1 – 19,14.

Schaden entspringt.⁴⁵⁰ Aber auch wenn die Reue des Menschen der Liebe zu Gott entspringt und somit mit „rechten, ordenlichen grundt“ geschieht, ist sie dennoch nicht ausreichend zur Erlangung der Sündenvergebung⁴⁵¹, denn als Menschenreue kann sie niemals ausreichend sein.⁴⁵² Als einzig ausreichende Reue bezeichnet Staupitz die Reue Christi, die dieser stellvertretend am Ölberg erlitten habe.⁴⁵³

Dieses schon aus den Salzburger Predigten bekannte Motiv entfaltet Staupitz nun aus Sicht des Menschen. Nur wenn die Reue des Menschen in die Reue Christi „geordent wirdet“ ist sie ausreichend zur Vergebung der Sünde. Überhaupt wird die Reue des Menschen „allererst angezündet und lebendig gemacht“ durch die Reue Christi.⁴⁵⁴ Nur „dieser schmerz und bereuung christi wo wir unser reu darein ergrunden [darauf gründen] ist zur abwaschung aller unser missethat genugsam“⁴⁵⁵.

In dieser Passage wird deutlich, dass Staupitz mit „anzünden und lebendig machen“ sowie „ordnen“ bzw. „gründen“ zwei verschiedene Weisen bezeichnet, in welchen die Reue des Menschen in Beziehung zur Reue Christi steht.⁴⁵⁶ Zum einen ruft erst die Vergegenwärtigung der Reue Christi am Ölberg die wahre Reue des Menschen angesichts seiner Sünden hervor (anzünden). Selbst diese, dann aus Gottesliebe motivierte, Reue des Menschen ist aber ungenügend zur Sündenvergebung. Doch wenn der Mensch seine Reue auf die Reue Christi gründet, wird ihm diese stellvertretende Reue zuteil und Gott sieht seine Reue als genügsam an. Somit verdankt die Reue des Menschen „nicht nur ihren Ursprung

⁴⁵⁰ Vgl. NbPr 16, 1-5: „Die erste reu ist diese das der Mensch seine begangne missethat dorumb bereut und in schmerzen bedenckt das ime solchs zu schaden raicht, ain unruwig gewissen macht, zu unern dient, das er sich domit ewiger untodlicher belonung beraubt und ewiger verdamnus tailhafftig gemacht hat.“ Vgl. auch den ganzen Abschnitt Z. 1-12.

⁴⁵¹ STEINMETZ, Luther and Staupitz, 107, hat darauf hingewiesen, dass diese zweite Art der Reue bereits als *contritio* anzusehen sei, da sie, wie auch die dritte, der Liebe zu Gott entspringe: „Staupitz rules out altogether attrition as a form of repentance.“ Jedoch ist zu fragen, ob eine solche Unterscheidung hier sachgemäß ist. Zwar beginnt für Staupitz wahre Buße mit der Liebe zu Gott. Doch bleibt diese ja immer ungenügend ohne die christologische Ergänzung. Diese Differenzierung fehlt bei STEINMETZ, der die Reue Christi lediglich als „grounded in the sufferings of Christ“ interpretiert.

⁴⁵² Vgl. NbPr 16, 19-21: „Dann so gros kann des menschen nit reu sein, [...] das sie ain ainige begangne todtsunst ablesch.“ Vgl. auch den ganzen Abschnitt Z. 13-25.

⁴⁵³ Vgl. NbPr, 16, 26-30: „Der drit schmerz oder rew ist der den christus [...] fur unser verschuldung am olberg gehabt [...]“.

⁴⁵⁴ Vgl. NbPr 16, 19-25.

⁴⁵⁵ Vgl. NbPr 16, 31-33.

⁴⁵⁶ Dies haben ausführlich DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 469-475 gezeigt. Vgl. auch HAMM, Bußgeschichte, 18-19, mit Anm. 58 und 59.

(*angezundet und lebendig gemacht*), sondern auch ihre Wirksamkeit (*genugsam gemacht*) der Reue Christi“⁴⁵⁷.

Staupitz variiert dieses dargestellte Schema im weiteren Verlauf der Predigt noch einige Male. So hebt er hervor, wir sollen nach einer Reue streben, die aus dem Schmerz über unsere Sünden und der Beleidigung Gottes hervorgeht, dann aber (vor allem) Gott bitten, unsere ungenügende Reue durch Christus zu erfüllen.⁴⁵⁸

Staupitz verdeutlicht, obwohl unsere Reue und unser Schmerz nie groß genug seien, zeige Gott Erbarmen.⁴⁵⁹ Weil es nicht möglich ist, auf einmal genügend Reue zu haben, soll der Mensch versuchen, öfter zu bereuen. Denn oft ein wenig bereut ergibt genügend.⁴⁶⁰ Sobald Staupitz aber hier eine Möglichkeit für den Menschen aufzeigt, wahre Reue zu erlangen, kommt er sogleich auch wieder auf die Ungenügsamkeit der menschlichen Reue zu sprechen. Wenn einen Menschen Zweifel plagten, ob seine Reue wirklich genügend sei, solle er Reue über seine ungenügende Reue empfinden und Gott bitten, den Mangel durch sein Leiden zu erfüllen.⁴⁶¹

Es ist interessant, wie Staupitz hier zunächst eine ähnliche Argumentation wie in den *Salzburger Predigten 1512* verwendet, wenn er die Möglichkeit eines Bereuens des Nicht-Bereuens Könnens erwähnt. Dann aber verknüpft er diese mit seinem Schema der stellvertretenden Reue Christi, die dem Menschen in einer „unmittelbar[en] Gebetsbeziehung zwischen Mensch, Gott und Passionschristus“ zuteil wird. Staupitz „variiert damit aufs neue [sic!] die christologische Konstante seiner Predigt“⁴⁶². Dadurch hebt er, obwohl er schon die Anforderungen an die Reue des Menschen herabgestuft hat, nochmals dessen bleibende Angewiesenheit auf die stellvertretende Reue Christi hervor. Ein guter Vorsatz für eine rechte Reue ist eben nicht, auf seine eigenen Kräfte zu vertrauen, sondern sich ganz dem Wirken Gottes zu unterwerfen, stellt Staupitz in dem nächsten Predigt Abschnitt heraus.⁴⁶³

⁴⁵⁷ DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 471-472.

⁴⁵⁸ Vgl. NbPr 16, 36 – 17, 8.

⁴⁵⁹ Vgl. NbPr 18, 1-3: „Und ob wol in Berewung unser sunden der schmerz des herzens so gross und reichlich nit ist, das er sich mit dem wolust begangner sunden mag vergleichen [...]“, vgl. auch den ganzen Abschnitt 17, 37 – 18, 1-8

⁴⁶⁰ Vgl. NbPr 18, 24-34. Diese Argumentationslinie wird von HAMM, Wollen und Nicht-Können, 381 als „Nebenaspekt“ in Staupitz' Argumentation bezeichnet.

⁴⁶¹ Vgl. NbPr 19, 1-14.

⁴⁶² HAMM, Wollen und Nicht-Können, 381.

⁴⁶³ Vgl. NbPr 19, 15-34. Zu diesem Abschnitt vgl. auch oben S. 78f.

Auch in einer der *Salzburger Predigten 1520* wird das Schema der Reue Christi in seiner Bedeutung für den Menschen deutlich. Angesichts der abgründigen Reue Christi und dessen völliger Verlassenheit am Ölberg lässt Staupitz den Sünder sprechen:

„O mein got, wie ain klaine reu ist es umb mich, das ich ain missfallen umb mein sündt hab und traur darüber. [...] Hietst [Hättest] dus nit ausgerichtet, ach got, wo wolt ich hin! [Christus antwortet:] Nain, Nain, fleuch nuer zu meinem herzenlaid und zeuchs in dich, so ist die sündt schon volkömen pereut.“⁴⁶⁴

Im Unterschied zum vorherigen Sprachgebrauch der *Nürnberger Predigten* mit „Gründen auf“ oder „Ordnen in“ die Reue Christi, spricht Staupitz nun davon, dass der Sünder Christi Reue in sich hineinziehen soll, um seine unvollkommene Reue genügsam zu machen. Würde man diesen Predigtauszug isoliert betrachten, könnte er die Vorstellung vermitteln, als würde die Reue Christi dem Menschen zu Eigen.⁴⁶⁵ Doch betrachtet man das von Staupitz verwendete Motiv im Ganzen, wird das gleiche Schema wie in den *Nürnberger Predigten* deutlich. Voran stellt Staupitz nämlich die Aufforderung Christi an den Sünder, zu ihm zu fliehen. Das aber weist wieder auf die Gebetsbeziehung hin, in der dem Menschen die Reue Christi zuteilwird. Eine solche Reue ist es, welche der Mensch in der innigen Anteilnahme der Passion Christi in sich zieht.⁴⁶⁶

Auch in den späten *Salzburger Predigten 1523* kommt Staupitz auf die Reue Christi zu sprechen. Zwar hebt er, wie schon in den früheren Schriften, die Kennzeichen der wahren Reue hervor: Das Fundament seien Glaube und Vertrauen in die Zusage Gottes⁴⁶⁷, die Sünder sollen demütig zu Gott ihre Sünden bringen und die geschehene Beleidigung Gottes beweinen. Eine solche Reue, die aus der Liebe Gottes entspringe, sei Gott wohlgefällig.⁴⁶⁸ Dass aber die Reue vor allem auf Christus hin geordnet sein muss, wird in dem Beispiel der Maria von

⁴⁶⁴ SbPr 1520, S. 6, 96v-97r. Zitiert im Zusammenhang bei DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 466.

⁴⁶⁵ So z.B. die Darstellung bei SCHWARZ, Vorgeschichte, 153-154: Die *contritio* verliere ihren Mangel, sobald sie in die Reue Christi geordnet wird; das menschliche Ungenügen müsse durch die Einfügung in die Reue Christi aufgehoben werden. Dort mit Bezug auf die *Nürnberger Predigten*. Jedoch kommt dieses Urteil, wenn überhaupt, nur für eine o.g. Formulierung wie in den SbPr 1520 in Frage. In den NbPr spricht Staupitz ja vom „Gründen“ oder „Ordnen“ der Reue, wodurch rein sprachlich schon angezeigt wird, dass die Reue Christi und die des Menschen nicht ineinander übergehen und somit die Reue des Menschen ungenügend bleibt.

⁴⁶⁶ Vgl. auch DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 467-468, die darauf hinweisen, dass die vorliegende Formulierung als parallel zu dem Bild der Ehe zwischen Christus und der Seele in den *Salzburger Predigten 1512* anzusehen sei. Ebd. 473 stellt noch einmal heraus, dass Staupitz in seiner Argumentation eben nicht auf eine Aufhebung der menschlichen Reue durch die Reue Christi abzielt, sondern auf eine Ergänzung.

⁴⁶⁷ Vgl. zum Verhältnis von Reue und Glaube als Vertrauen unten S.124f.

⁴⁶⁸ Vgl. SbPr 1523, S. 15, 142v-143r, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 174-175.

Bethanien deutlich. Deren Fußfall deutet Staupitz als Reue, Lazarus als Gleichnis für die Seele, welche durch die Sünde gestorben ist. Diese büßende Seele führt Jesus mit sich auf den Ölberg, „da switzt er vor reu umb ir sünt pluetfarben swais und geust in [gießt ihn] in sie [...]“, dass sie von der heißen Liebe weich wie Wachs wird.⁴⁶⁹ Auch in seinen spätesten Predigten spricht Staupitz demnach mit dem Bild der „Büßerin“ Maria von Bethanien von der stellvertretenden Reue, die der sündigen Seele zuteil wird.

2.3 Die Erwählung als Grundlage der Rechtfertigung

Bei der Untersuchung der Buße als Wiedererlangung der rechtfertigenden Gnade nach der Taufe, fällt der Blick unvermeidlich auch auf das Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens im Allgemeinen und der rechtfertigenden Gnade im Besonderen. Bei Staupitz ist hierbei von besonderem Interesse, wie sich Rechtfertigung und Erwählung zueinander verhalten, welche Interpretation der rechtfertigenden Gnade⁴⁷⁰ sich daraus ergibt, und wie diese Faktoren das Verständnis des gesamten Bußprozesses beeinflussen.

In den *Tübinger Predigten* finden sich eher allgemeine Aussagen zu dieser Thematik. Auf diese soll dennoch kurz eingegangen werden, da sich in der späteren Staupitz'schen Lehre inhaltliche Verschiebungen zeigen werden. In seinem frühen Predigt-Corpus nennt Staupitz die *gratia gratum faciens* die größte Gnade, durch die der Mensch Gottes würdig wird. In ihr schenke Gott sich selbst und durch sie seien wir Kinder Gottes.⁴⁷¹ Nur in zwei Zitaten von Ägidius Romanus bzw. Johannes Gerson bezeichnet Staupitz die *gratia gratum faciens* als *habitus*.⁴⁷² Möglicherweise ist dies ein Hinweis darauf, dass Staupitz bereits in seiner frühesten Schrift die Lehre von der geschaffenen Gnade kritisch betrachtet hat.⁴⁷³ Jedenfalls stellt Staupitz in den *Tübinger Predigten* heraus, dass die

⁴⁶⁹ SbPr 1523, S. 19, 183r-184v, zitiert bei DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 476. Innerhalb des Bildes der Maria von Bethanien verwendet Staupitz eine Formulierung, die an ein gemeinsames Eingießen der Liebe und der Reue denken lässt. In den vorherigen Schriften kommt die Reue stets als Folge der Liebe in den Blick.

⁴⁷⁰ Zur Lehre von der Gnade bei Staupitz vgl. ausführlich ZUMKELLER, Heilslehre, 126-144.

⁴⁷¹ Vgl. TüPr S. 30, 218-219 und 149-150. Vgl. hierzu ZUMKELLER, Heilslehre, 146: „Sorgsam ist Staupitz bemüht, die persönliche Verbindung des Menschen mit Gott im Rechtfertigungsvorgang herauszustellen.“

⁴⁷² Vgl. TüPr S. 24, 323-324 und S. 28, 223.

⁴⁷³ So ZUMKELLER, Heilslehre, 127 und STEINMETZ, Misericordia Dei, 106.

Rechtfertigung des Menschen völlig unverdient geschieht. Gott wirke sie „sola misericordia“, die Menschen hätten nichts Gutes getan, um sie zu verdienen.⁴⁷⁴

Paulus verkünde ja in fast allen seinen Briefen, dass wir nicht durch Werke, sondern durch Gnade gerechtfertigt würden.⁴⁷⁵ Staupitz zieht eine behutsame Verbindung zwischen Erwählung und Buße: Wer erwählt ist, ist berufen, und wer berufen ist, ist gerechtfertigt. Rechtfertigung nach der Taufe empfangen wir aber durch die Buße.⁴⁷⁶

In den *Salzburger Predigten 1512* verbindet Staupitz Gnadenlehre und Christologie. Er verdeutlicht, der „Brunn der Barmherzigkeit“, dem das Handeln Gottes entspringe, verschlinge die Sünde. Gegenwärtig wird dies dem Menschen in der Betrachtung des Leidens Christi am Kreuz.⁴⁷⁷ Wenn der Mensch gesündigt hat, so soll er unter das Kreuz laufen, der Brunn der Barmherzigkeit läuft dennoch über ihn.⁴⁷⁸ Hier deutet sich eine Verbindung der nun christologisch ausformulierten Gnade zur Buße an: Der Mensch, der bußfertig von seinen Sünden umkehrt und unter das Kreuz läuft, den wird Gott voller Barmherzigkeit erwarten.

Hatte sich eine Verbindung von Gnade, Erwählung und Buße in den *Salzburger Predigten 1512* lediglich angedeutet, so zeigt es sich im Traktat *De Executione* in all seiner Tiefe. Dies hängt mit der Neudefinition der *gratia gratum faciens* zusammen, die Staupitz vornimmt.⁴⁷⁹ Als ihre Wirkung sieht er nicht mehr an, dass sie den Menschen Gott angenehm macht, sondern vielmehr umgekehrt: gnadengewirkt erkennt der Mensch Gott durch den Glauben und sein Herz entflammt, so dass ihm Gott wohlgefällig wird. Beides ist reine Gnade, die dem Menschen durch das Verdienst Christi zuteil wird.⁴⁸⁰ Diese Rechtfertigung hat nicht der Mensch verdient, sondern Gott hat sich in seinem freien Willen dazu verpflichtet, den Erwählten gerecht zu sprechen.⁴⁸¹ Als erste Gnade ist somit die Gnade der Erwählung anzusehen, der alle anderen Gnadengaben Gottes

⁴⁷⁴ Vgl. TüPr, S. 1, 36-41.

⁴⁷⁵ Vgl. TüPr, S. 23, 180-181: „Hoc est quod sanctus Paulus in omnibus epistulis suis fere praedicavit, ne in operibus sed gratia iustificari credamus.“

⁴⁷⁶ Vgl. TüPr, S. 11, 517-520.

⁴⁷⁷ Vgl. SbPr 1512, S. 1, 42-45.49-53.

⁴⁷⁸ Vgl. SbPr 1512, S. 10, 103-106.

⁴⁷⁹ POSSET, 179, bezeichnet dies als „Staupitz’s great and revolutionary theological discovery“. Vgl. hierzu auch ZUMKELLER, Heilslehre, 126-130.

⁴⁸⁰ Vgl. De Executione § 33. Dieselbe Definition der *gratia gratum faciens* in §§ 36, 131.

⁴⁸¹ Vgl. De Executione §§ 33, 21, vgl. auch § 26.

notwendig folgen.⁴⁸² Auch das Christus-Geschehen ist schon im Erwählungsbeschluss Gottes vor Grundlegung der Welt festgelegt.⁴⁸³ Durch diese Rückbindung der Rechtfertigung an die Prädestination wird deutlich, dass dem Menschen jegliche Eigeninitiative im Rechtfertigungsgeschehen abgesprochen wird.⁴⁸⁴ Denn schon zu der Erwählung kann der Mensch keinen Beitrag leisten.⁴⁸⁵ Kommt nun in der Buße der gefallene Sünder zu Gott zurück, so kann er dadurch nicht seine Rechtfertigung erwirken. Denn „sine poenitentia sunt dona et vocationes dei“⁴⁸⁶. Es ist vielmehr gerade umgekehrt, dass die Buße erst eine Folge des göttlichen Gnadenhandelns ist.

Durch die Neudefinition der *gratia gratum faciens* kehrt Staupitz das herkömmliche Verständnis vom Prozess der Buße um. Nicht mehr der Sünder soll sich durch die Buße auf die Gnade vorbereiten. Vielmehr ist es Gott, der durch die Gnadenwahl der Prädestination erst die Umkehr des Menschen ermöglicht. Denn in der Erwählung wird ja der Mensch Gott wohlgefällig gemacht, in der Rechtfertigung dagegen Gott dem Menschen.⁴⁸⁷ Die Liebe zu Gott und die ihr entspringende Reue sind dann Wirkung der *gratia gratum faciens*. Diese wiederum setzt die Prädestinationsgnade voraus.⁴⁸⁸ Somit ist die Erwählungslehre nicht „Aufforderung zu aktiver Bußleistung“, sondern vielmehr „Wahrnehmung der in Christus Wirklichkeit gewordenen Erlösung des Menschen und seine Versöhnung mit Gott“⁴⁸⁹.

Auch bei diesem eng mit der Prädestinationslehre verknüpften Verständnis von Buße nimmt Staupitz eine christologische Einbettung vor. Er hebt hervor, die Ursache für die menschliche Reue sei die Liebe Christi.⁴⁹⁰ Nicht nur die Reue,

⁴⁸² Vgl. De Executione § 22: „Cui data est illa gratia prima, ceterae sequuntur singulae necessitate consequentiae, et Christus factus est ei debitor salutis.“ Zu dem Begriff *debitor salutis* vgl. unten S. 101 m. Anm. 499.

⁴⁸³ Vgl. De Executione § 19, vgl. hierzu auch § 27.

⁴⁸⁴ Vgl. De Executione § 52 in dem Staupitz die völlige Gnadenhaftigkeit des Prozesses von Erwählung über Rechtfertigung bis zur Heiligung hervorhebt: „[...] merito universa vita christiani gratiae tribuitur [...] siquidem operis christiani principium est praedestinatio, medium iustificatio, finis glorificatio seu magnificatio, quae gratiae sunt effectus, non naturae.“

⁴⁸⁵ Staupitz stellt sich hier gegen das pseud-augustinische Dictum „Si non est praedestinatus, fac praedestineris“. Vgl. hierzu OBERMAN, Werden und Wertung, 100-102.

⁴⁸⁶ De Executione § 28.

⁴⁸⁷ Vgl. De Executione § 131: „Quapropter divinae electioni aeternae tribue gratum facere te deo, iustificationi gratum facere deum tibi.“ Vgl. hierzu auch OBERMAN, Werden und Wertung, 102.

⁴⁸⁸ Bereits WOLF verdeutlicht: Die neuverstandene *gratia gratum faciens* „bildet den Ausgangspunkt für die wahre Buße, da sie den wirksamen Beweggrund dazu vermittelt“ (232).

⁴⁸⁹ WRIEDT, Seelsorgerliche Theologie, 4.

⁴⁹⁰ Vgl. De Executione, §§ 148-149. Vgl. auch § 45: Die Liebe (*caritas*) „introducitur in cor Christum et in Christo [...] contritionem [...]“.

sondern auch die Buße ist „in Christus vorgebildet“⁴⁹¹. Denn dieser hat den ganzen Bußprozess für den Menschen durchschritten, indem er sich unsere Sünden zu eigen gemacht hat und unsere Strafen auf sich genommen hat. Allein in ihm sind unsere Sünden vergeben.⁴⁹² Der aus den *Salzburger Predigten 1512* gewonnene Eindruck einer christologischen Profilierung bestätigt sich also wiederum.

Noch deutlicher zieht Staupitz in den Schriften des Jahres 1518 die Verbindungslinie zwischen Liebe und Gnade und dem Wirken Christi. In einer der *Salzburger Predigten 1518* stellt Staupitz heraus, Christi Leben und Sterben entzünde kein Feuer, wenn nicht der Heilige Geist die Erwählten mit der Liebe Gottes berühre.⁴⁹³ Diese Liebe Gottes, die dann Gegenliebe hervorruft, ist reine Gnade und kann vom Menschen nicht verdient werden, betont Staupitz immer wieder eindringlich in seinem Traktat *Von der Lieb Gottes*.⁴⁹⁴ Wenn aber die Gottesliebe im Herz des Menschen sei, dann bringe diese gnadenhaft gewirkte Liebe Unwillen gegen alle Todsünde mit sich.⁴⁹⁵ Staupitz vergleicht zur Verdeutlichung Christi Leben und Sterben mit einem Feuerstein, aus dem der Funke geschlagen werde, der die von Gott erwählten Seelen entzündet. Der Funke kann jedoch nicht überspringen ohne die Berührung der Seelen mit der ewigen Liebe Gottes.⁴⁹⁶ Wenn Staupitz so nachdrücklich die Gnadenhaftigkeit der Liebe herausstellt, so hat das direkte Konsequenzen auf die Bußlehre. Denn die wahre Reue entspringt ja einzig aus der Liebe zu Gott. Folglich ist der Ursprung der Reue die Liebe Gottes zum Menschen und es ist nicht etwa der Mensch, von dem wahre Liebe als Voraussetzung erwartet wird.⁴⁹⁷

In den späten *Salzburger Predigten 1523* wird wiederum der Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Erwählung deutlich. Der Prediger lässt Christus zum Sünder sagen: „Mein himmlischer Vater hat dich mir geben. Ich mues dich sälig machen. Hab nur allen deinen glauben, hofnung und lieb und ganz vertrauen und

⁴⁹¹ Vgl. WRIEDT, Gnade und Erwählung, 174, vgl. hierzu auch STEINMETZ, Luther and Staupitz, 105.

⁴⁹² Vgl. De Executione §§ 80-83.

⁴⁹³ Vgl. SbPr 1518, 72v, zitiert bei WOLF, 284.

⁴⁹⁴ Vgl. Lieb 103, 19-21: „Daraus sich beschließlich ervolgt, das got uber alle ding lieben ein pur lauttere gnad ist, uber alle unsre kunst und vermogen, uber alle unsre werk und verdienen.“ Vgl. ähnlich 102, 20-25; 105, 29-30.

⁴⁹⁵ Vgl. Lieb 104, 13-16.

⁴⁹⁶ Vgl. Lieb 102, 27 – 103,19. Das gleiche Bild auch in SbPr 1518, 72v.

⁴⁹⁷ Vgl. auch HAMM, Frömmigkeitstheologie, 239, Anm. 125, der herausstellt, dass Reue „immer aus Liebe zu Gott geschieht und die rechtfertigende Gnade voraussetzt“.

zuversicht zu mir allain.“⁴⁹⁸ Weil Gott sich aus freiem Entschluss heraus dazu verpflichtet hat, die Erwählten zur Seligkeit zu führen, ist Christus zum *debitor salutis* geworden.⁴⁹⁹ Staupitz betont so, dass die Glaubenden unbedingtes Vertrauen auf Christus setzen können. Die Rettung hängt auch nicht von Leistungen ab, die der sündige Mensch ja ohnehin nicht erbringen könnte. Staupitz hebt hervor, auch wenn die Erwählten 1000 Todsünden begangen hätten, kämen sie immer wieder zu Christus zurück.⁵⁰⁰ Somit schließt sich auch in den *Salzburger Predigten 1523* der Kreis zwischen Buße, Erwählung und Rechtfertigung und die Buße tritt hervor als die ganz gnadengewirkte, vertrauensvolle Zuwendung des Menschen zu Gott innerhalb des Erwählungshandelns Gottes.

3. Der sakramentale Akt der Buße

Bei einem solchen Verständnis der Bußgesinnung, wie wir es für Staupitz herausarbeiten konnten, stellt sich die Frage, welche Bedeutung dabei dem Bußsakrament zukommt. Daher richtet sich unser Blick nun im Speziellen auf den Akt der sakramentalen Buße. Dabei erschließt sich deren spezifisches Verständnis, wenn man sie im Zusammenhang der Staupitz'schen Sakramentenlehre betrachtet. Auch im Hinblick auf die Satisfaktion nimmt er innerhalb seiner Bußfrömmigkeit eine charakteristische Umprägung vor.

3.1 Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit

Bereits in den *Tübinger Predigten* deutet sich an, dass Staupitz im Kontext seiner Demuts-Theologie ein originelles Verständnis der Sakramente entwickelt. Zwar spricht Staupitz ihnen durchaus eine „reale Gnadenwirkung“⁵⁰¹ zu, denn Gott hat sie eingesetzt, damit dem Menschen Gnade zuteil wird. Doch sei dies ein Geschehen, das aus Gottes zuvorkommender Barmherzigkeit entspringe und das

⁴⁹⁸ SbPr 1523, S. 12, 111r-v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 75.

⁴⁹⁹ Zu dem Begriff der Schuldnerschaft Gottes vgl. HAMM, Promissio, 423-425.

⁵⁰⁰ Vgl. SbPr 1523, S. 12, 108r und 110v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 104.

⁵⁰¹ HAMM, Frömmigkeitstheologie, 237.

gar „sola misericordia“ geschehe, wie Staupitz zugleich hervorhebt.⁵⁰² Entsprechend sind es nicht die Sakramente an sich, die hier im Vordergrund stehen, sondern Gottes Barmherzigkeit, aus der allein die Gnade entspringt. Die Sakramente nennt Staupitz in diesen Zusammenhang eher beiläufig.⁵⁰³

Ähnliches wird auch in einer anderen der *Tübinger Predigten* deutlich. So führt Staupitz aus, wir empfangen unsere Rechtfertigung durch die Sakramente. Sofort jedoch fügt er den Wirkgrund der Sakramente an: In ihnen ist die Kraft des Leidens Christi wirksam.⁵⁰⁴ Auch hier stehen die Sakramente also nicht alleine, sondern Staupitz nennt zugleich das, worauf sie sich gründen: Auf das Leiden Christi, in dem, so könnte man anfügen, sich das Maß der Barmherzigkeit Gottes für den Menschen gezeigt hat.⁵⁰⁵

Kurz kommt Staupitz in derselben Predigt auch auf das Sakrament der Buße zu sprechen. Sie diene, ebenso wie die Taufe, zur Sündenvergebung. Allerdings könne sie wiederholt werden und die Taufe nicht, so dass nur durch die Buße eine Rechtfertigung nach der Taufe möglich sei.⁵⁰⁶ Ganz nach dem üblichen Schema teilt Staupitz die Buße in den *Tübinger Predigten* in drei Teile: *contritio*, *confessio* und *satisfactio*.⁵⁰⁷

Diese drei Teile der Buße nennt Staupitz auch noch fast 20 Jahre später in *Von der Nachfolgung*.⁵⁰⁸ Doch fällt in dem Traktat insgesamt die Zurückhaltung in Bezug auf das Sakrament auf.⁵⁰⁹ Erwähnt wird die sakramentale Buße innerhalb einer der Anfechtungen des Sterbenden durch den Teufel.⁵¹⁰ Hier verfährt Staupitz ähnlich

⁵⁰² Vgl. den ganzen Abschnitt TüPr, S. 1, 32-38, besonders die Z. 35-37: „[...] et praevenit nos divina misericordia institutione sacramentorum, ut gratiam recipemus. Sola misericordia hoc fecit [...]“.

⁵⁰³ ZUMKELLER, Heilslehre, 114, hebt zu genannter Stelle aus den TüPr hervor, es werde deutlich, dass Staupitz die „Sakramente durchaus geschätzt und ihren Empfang empfohlen“ habe. Das Entscheidende gerade hier ist aber, dass Staupitz eben nicht die Sakramente an sich herausstellt, sondern Gottes Barmherzigkeit. Vgl. hierzu wie SCHULZE, Hiob Prediger, 86-87, den genannten Abschnitt ganz anders interpretiert, nämlich um auf die vorausgehende Barmherzigkeit Gottes bei Staupitz hinzuweisen (vgl. hierzu unten S. 152 m. Anm. 709).

⁵⁰⁴ Vgl. TüPr, S. 11, 482-483: „Iustificationem nostram per sacramenta, in quibus virtus passionis domini nostri Iesu agit, recipimus.“

⁵⁰⁵ Zur Zusammenstellung der Aussagen von Staupitz auch zu den anderen Sakramenten vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 113-116. Zu beachten ist dabei, wie Staupitz auch in TüPr, S. 9, 49-50 in Bezug auf die Eucharistie hervorhebt, wir empfangen diese „sola gratia et misericordia“.

⁵⁰⁶ Vgl. TüPr, S. 11, 483-487.510-511.

⁵⁰⁷ Vgl. TüPr, S. 11, 504-505.

⁵⁰⁸ Vgl. Nachfolgung 64, 3-4.

⁵⁰⁹ DOHNA, Ordensreform, 581, Anm. 50, weist besonders darauf hin, dass die Sterbesakramente überhaupt nicht erwähnt werden. Eine andere Deutung bei ZUMKELLER, Heilslehre, 114, Anm. 737.

⁵¹⁰ Vgl. für den Kontext: Nachfolgung 63, 32-36.

wie mit Eccl. 9,1, das er den Teufel als Anfechtung in Bezug auf die Heilsgewissheit verwenden lässt.⁵¹¹ Staupitz bezieht sich auf den ganzen Akt der sakramentalen Buße, wenn der Teufel dem Sterbenden die Mangelhaftigkeit seiner Beichte vorwirft. Angesichts dieser Anfechtung wird der Mensch von Zweifeln ergriffen und ihm werden

„alle seine reuen, seine beichten, seine gnugthuung zu nicht, und er siecht das er seine sele verletzt, den Tempel dorinne got sein wollust hat zu wonen zerbrochen mit sunden und den selbigen nicht widerumb ganz gemacht in dreyen lichten klaren wercken, mit scheinbarer (offensichtlicher) reu, mit unvordeckter (ehrlicher) beicht, mit augenscheinlicher genugthuung“.⁵¹²

Staupitz beschreibt, wie den Angefochtenen auch nach Empfang des Bußsakraments die Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit quält. Auch dann noch beschimpft ihn der Teufel und redet ihm ein: „Dein tage hastu nye keine gnugsame reu gehabt, nye keine ganze beichte gethan, tausendt sunde volbracht, und nicht eine gnugsam gebuesset“.⁵¹³

Freilich lässt sich aus dieser Passage keine Ablehnung des Bußsakraments an sich schließen. Im selben Traktat ruft Staupitz Sterbende, die sich an einen begangenen Diebstahl erinnern, auf: „Beichte, tue Buße!“⁵¹⁴ Doch er zeigt ein scharfes Auge dafür, welche Probleme die Praxis der sakramentalen Buße gerade für die persönliche Frömmigkeit mit sich bringen kann. Besonders das skrupulöse Aufspüren der eigenen Sünden und Nachgrübeln über die Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses, dem durch immer neues Beichten zu begegnen versucht wird, sieht Staupitz augenscheinlich als problematisch an.⁵¹⁵

Dieses Nachgrübeln steht der wahren Bußfrömmigkeit, wie Staupitz sie versteht, geradezu entgegen. Dem immer wieder verzweifelt Versuch, durch die Beichte vor Gott Gerechtigkeit zu erlangen, setzt Staupitz eine innere Haltung der demütigen Bußgesinnung entgegen, die in Erkenntnis ihrer bleibenden Sündhaftigkeit Heil alleine bei Christus sucht. Innerhalb eines solchen Verständnisses spricht nichts gegen eine anhaltende Würdigung der Sakramente,

⁵¹¹ Vgl. oben S. 82 m. Anm. 381.

⁵¹² Nachfolgung 63, 36 – 64, 4, Übersetzungen nach ZUMKELLER, Heilslehre, 170.

⁵¹³ Nachfolgung 64, 4-8. Als weitere Anfechtung folgen fünf der sieben Werke der Barmherzigkeit, die der Mensch unterlassen hat zu tun, wohlgemerkt weiterhin aus dem Mund des Teufels, vgl. Z. 9-11.

⁵¹⁴ Vgl. Nachfolgung 69, 6-7. Zu beachten ist hier jedoch, dass zwar die Aufforderung zur Buße beibehalten wird, aber gerade in einer ganz schlichten Form. Diese will, wie mir scheint, gerade hervorheben, dass keine besonderen Anstrengungen nötig sind und die Buße in ihrer sakramentalen Form eingeschlossen sein kann, aber nicht muss.

⁵¹⁵ Im *Ars moriendi* Traktat ist hier vor allem die Situation der Sterbe-Stunde im Blick, in der die Furcht vor unzureichender Buße hervortritt, vgl. WOLF, 239.

doch eben mit verändernder Bedeutung. Nicht mehr als „gnaden- oder heilsbegründende Faktoren, sondern von Gott eingesetzte *signa* seiner grundlegenden Heilszuwendung“⁵¹⁶ erscheinen sie nun.

3.2 Heilsvergewisserndes Zeichen der auf Christus gründenden Sündenvergebung

In *De Executione* bringt Staupitz sein zuvor nur angedeutetes Verständnis der Sakramente gänzlich zur Entfaltung. Er definiert die Sakramente als unzweifelhafte *signa* die dem Christen, der in Anfechtung ist, Hoffnung geben.⁵¹⁷ Dementsprechend sind die Sakramente Zeichen der Hoffnung, die den Christen gewiss machen, dass ihn nichts von der Liebe Christi trennen kann.⁵¹⁸ Staupitz wendet sich in diesem Zusammenhang deutlich gegen eine Selbstanalyse des Menschen mit der er versucht, Gewissheit über seinen Gnadenstand herzustellen.⁵¹⁹ Es ist interessant, dass er ja noch in *Von der Nachfolgung* eine solche Selbstanalyse gerade in Zusammenhang mit dem Sakrament der Beichte genannt und verworfen hat. Indem Staupitz ein Verständnis der Sakramente als heilsvergewissernde Zeichen entwickelt, kann er diese einer solchen Selbsterforschung entgegensetzen. Denn nun kann er positiv aussagen, in welcher Funktion die Sakramente Hoffnung geben können und somit einem Leben in demütiger Bußgesinnung dienlich sind. Die Absolution vertreibe die Nacktheit, die durch den Mangel an Gerechtigkeit entstanden ist, verdeutlicht Staupitz.⁵²⁰ Dabei fügt er noch den Begriff *spes* hinzu, die Hoffnung durch die Absolution ist also gemeint. Dieser Zusatz scheint den Akzent der Aussage weg von der Wirkung des Sakraments zu nehmen und auf die Reaktion der Hoffnung, die diese im Menschen hervorruft, zu legen.⁵²¹ Die Sakramente sind Zeichen der Liebe Gottes und schenken so dem Menschen Hoffnung. Dabei liegt die Sicherheit

⁵¹⁶ HAMM, Frömmigkeitstheologie, 237 (Herv. d. Verf.).

⁵¹⁷ Vgl. *De Executione* § 238: „Et quamvis non possit homo sua inquisitione certitudinem habere, an dei odio amore dignus sit, potest tamen per infallibilia signa ad hoc instituta certam facere spem et eicere desperationem [...]”.

⁵¹⁸ Vgl. *De Executione* § 240.

⁵¹⁹ Vgl. *De Executione* § 238, und hierzu OBERMAN, *Werden und Wertung*, 106.

⁵²⁰ Vgl. *De Executione* § 239.

⁵²¹ Vgl. WRIEDT, *Gnade und Erwählung*, 86: Staupitz stelle „nicht die spektakuläre Errettungstat Gottes und ihre Vermittlung durch die kirchliche Sakramentsverwaltung in das Zentrum seiner Überlegungen“, sondern interpretiere „vielmehr den Sakramentenempfang nurmehr als begleitende Bestätigung der Hoffnung, die durch die Gnade ausgeteilt wurde“.

seiner Hoffnung in Gottes Erwählungsbeschluss, in dem er sich verpflichtet hat, den Erwählten auch zu retten.⁵²²

Dieses Verständnis der Sakramente als *signa* verknüpft Staupitz in den *Nürnberg Predigten 1517* mit einer christologischen Argumentation. Er richtet dabei den Blick speziell auf die Problematik, die er dem Anschein nach für diejenige hielt, welche die Hörer am meisten bewegte: die Würdigkeit zum Empfang der Sakramente und die rechte Vorbereitung. Wie schon in *Von der Nachfolgung* wendet sich Staupitz in diesem Zusammenhang gegen jeden Versuch, sich selbst vor Gott als gerecht zu erweisen. Es sei dem Menschen gar nicht möglich, sich selbst für den Empfang des Abendmahls würdig vorzubereiten, nur Gott alleine könne dies, hebt Staupitz hervor. Nicht auf Werke oder Tugend soll der Mensch seine Hoffnung setzen, sondern sich um eine „rechte geordnete Reue, beicht und fursatz, auch vleissige betrachtung des leidens christi“⁵²³ bemühen. Staupitz macht deutlich, was er darunter versteht: Der Mensch soll angesichts des Leidens Christi sein ganzes Vertrauen auf ihn setzen, mit diesem Vertrauen zu Gott gehen, ihm sein ganzes Unvermögen bringen und nur auf seine Barmherzigkeit vertrauen.⁵²⁴ Wieder ist es die demütige Bußfrömmigkeit, auf die Staupitz abzielt.

Dabei ist der Terminus der „geordneten Reue“ von besonderer Bedeutung für das Verständnis der Sakramente im Allgemeinen und der Beichte im Besonderen. So stellt Staupitz heraus, der Beichte solle die Reue des Herzens vorangehen. Dabei betont er jedoch, dass es alleine die Reue Christi sei, die die menschliche Reue ergänzt. Nur wenn der Sünder seine Reue in die Reue Christi gründet, ist sie zur Sündenvergebung genügsam.⁵²⁵ Staupitz schlägt also die Verbindung vom Sakrament der Beichte bzw. in obigen Fall vom Abendmahl hin zu der in Christus geordneten Reue. Somit scheidet er von vorneherein jede menschliche Vorbereitung auf das Sakrament als ungenügend aus. Gott ist es, der alles wirkt: er ruft die Liebe im Menschen hervor, er ergänzt die ungenügende menschliche

⁵²² Vgl. De Exectuione § 26.

⁵²³ NbPr 33, 14-16.

⁵²⁴ Vgl. NbPr 33, 19-23: „Herr, ich wais, das ich ganz unvolkomen und unwirdig bin, dich meinen schopfer und erloser zu entphahen, mich wirdet auch mein andacht, tugend oder schickung, dieser heiligsten speis nicht fehig oder wirdig machen, aber in deinem vertrauen und in der gedechtnus deines heiligen leidens gedenk ich hin zugeen.“ Vgl. auch den ganzen Abschnitt Z. 11-24.

⁵²⁵ Vgl. NbPr 16, 30-35. Vgl. hierzu auch NbPr 19, 15 – 20, 14.

Reue, die er zuvor erst geweckt hat, er wirkt voller Barmherzigkeit die Sündenvergebung und er schenkt die Sakramente als Zeichen der Hoffnung.

Staupitz betont die göttliche Wirksamkeit so stark, dass er sogar zu der Aussage kommen kann, man könne mit einer solchen Reue Hölle und Fegefeuer entgehen, auch ohne den Empfang der Sakramente.⁵²⁶ Es ist eine distanzierte Haltung gegenüber der kirchlichen Heilsinstitution, die hier deutlich wird. Diese kommt auch darin zum Ausdruck, dass Staupitz das traditionelle Bild vom Hals, der Gott als Haupt und den Menschen als Leib miteinander verbindet, nicht auf das Priestertum überträgt.⁵²⁷ Vielmehr ist es die vertrauende Hoffnung des Menschen die ihn mit Gott verbindet.⁵²⁸

Die Distanziertheit gegenüber der kirchlichen Heilsinstitution schlägt gleichwohl nie in eine vollständige Ablehnung um. Weil Staupitz die Sakramente vielmehr als heilsvergewissernde Zeichen interpretiert, konzentriert er sich bei seiner Darstellung auf das, was diesem Verständnis dient. Jedoch prangert er durchaus Missstände an, die er als schädlich ansieht. Es sei ein wohl bekanntes Problem, so Staupitz, dass ein Sünder gegenüber dem Beichtvater beteuere, er würde bereuen. In Wahrheit sei ein Mensch, der eine solche Reue im Herzen habe, selten.⁵²⁹

Entscheidend ist nun, dass Staupitz dieses Problem nicht durch eine Forderung an den Menschen auflöst, sondern im Gegenteil mit einer Entlastung: Der Mensch soll sich eingestehen, dass er keine wahre Reue erlangen kann und Gott bitten, diesen Mangel zu ergänzen.⁵³⁰ Denn diese Haltung der Demut zu erreichen, in welcher der Mensch in ständiger Buße sich selbst nichts und Gott alles zutraut, darauf kommt es Staupitz ja an. Dieses ist die einzige Vorbereitung, die für die Beichte nötig ist, und auch nach der Beichte soll der Mensch in dieser Haltung der Bußfrömmigkeit bleiben.

Auf den Akt der Beichte oder Beichtbücher soll der Sünder dementsprechend seine Hoffnung nicht setzen. Sonst komme er zu der Meinung, „das er durch dis sein eigen Werk des peichtens der Sachen recht gethan oder so ein verdinlich gut

⁵²⁶ Vgl. NbPr 17, 23-26, dabei Z. 25-26: „ob er gleich in ungeperlikait und on die christlichen sacrament wurd verfarnt“. Vgl. zum Bezug der Reue auf die zeitliche Strafe des Fegefeuers unten S. 117f.

⁵²⁷ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie, 235, Anm. 104.

⁵²⁸ Vgl. NbPr 22, 28 – 23, 2.

⁵²⁹ Vgl. NbPr 18, 35 – 19, 1.

⁵³⁰ Vgl. NbPr 19, 1-14.

werk geubt hab“⁵³¹. Vertrauen soll er nicht auf die Beichte, sondern auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, durch die der Sünder einzig gerechtfertigt wird. Nach der Beichte soll er daher nicht darauf hoffen, aufgrund seines Bekenntnisses die Sündenvergebung zu erlangen. Er soll vielmehr Gott eingedenk seiner Unvollkommenheit bitten, ihn aufgrund des Leidens Christi zu einem rechten Büsser zu machen.⁵³²

In dieser Passage der Nürnberger Predigten wird das Verständnis der sakramentalen Beichte als Zeichen, das sich schon in *De Executione* gezeigt hat, nochmals ganz deutlich: Der Mensch soll seine Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit setzen, die sich in Christus gezeigt hat. Auf diesen Hoffungsgrund weist die Beichte hin und nur wenn der Mensch dies erinnert, versteht er sie recht. Somit mündet die Beichte wieder in das vertrauensvolle Bitten an Gott, dem Menschen diese Bußgesinnung zu schenken, die aus der Liebe zu Gott heraus fließt.

Da für Staupitz diese Bußfrömmigkeit im Zentrum steht, ist er auch bemüht, die Anforderungen für die sakramentale Beichte herabzusenken. Schließlich wird der Mensch ja auch nicht aufgrund der Qualität seines Bekenntnisses gerechtfertigt. So führt Staupitz aus, nur Todsünden müssten gebeichtet werden und grenzt diese ein, indem er als solche nur Verfehlungen gegen die zehn Gebote versteht.⁵³³ Keinesfalls soll der Christ in ein skrupulöses Grübeln über seine Sünden verfallen, das wiederum einer demütigen und vertrauensvollen Haltung gegenüber Gott im Weg steht. Weiß man aus seiner Gewissensnot keinen Ausweg, soll man den Beichtvater oder einen anderen frommen Mann aufsuchen, der einen Rat geben kann.⁵³⁴ Welche Bedeutung Staupitz dem zuerkennt, wird bereits 1512 in einer der *Salzburger Predigten* deutlich, in der Staupitz erklärt, Judas sei bei schlechten Beichtvätern gewesen.⁵³⁵ Diese gaben ihm keinen Trost und sprachen ihm die Sündenvergebung nicht zu, daher verzweifelte Judas an seinen Sünden.⁵³⁶

⁵³¹ NbPr 40, 22-24.

⁵³² Vgl. NbPr 40, 16-29: „Der mensch sol auch in sein rechten peichten ganz kain vertrauen stellen sondern allain in die volkomenhait der gnaden und parmherzigkait gottes, dodurch der sunder allain gerechtfertigt werden mag, unnd wan der mensch gepeicht hat sol er got bitten, das er ime aus der verdinstnus seins leidens zu ainem pussere geschick machen woll.“

⁵³³ Vgl. NbPr 40, 30 – 41, 2.

⁵³⁴ Vgl. NbPr 41, 17-22.

⁵³⁵ Staupitz interpretiert hier die Szene des Judas vor den Ältesten und Hohepriestern (Mt 27, 3-5).

⁵³⁶ Vgl. SbPr 1512, S. 7, 121-125.

Hier wird die Wirkung deutlich, die Staupitz auch bei seinem verinnerlichten Verständnis der Beichte beimisst: Die Hoffnung auf Gottes Liebe und Vergebung, für die das Sakrament das Zeichen ist, wird dem Menschen von außen zugesprochen. Dies wiederum führt ihn zu der vertrauensvollen Haltung Gott gegenüber, aus der die Bußfrömmigkeit entspringt. Der Zuspruch von außen, aus dem Vertrauen erwächst, ist für Staupitz von großer Bedeutung. So wendet er sich auch vehement gegen Bußprediger, die den Menschen nur ihre Sünden vor Augen halten. Dies führe lediglich zu einem unruhig grübelnden Gewissen. Der Prediger solle vielmehr als von Gott eingesetzter „Wegleiter“ sich darum bemühen, dem Sünder den Weg zu zeigen, dass er von der Beschwerung seines Gewissens entledigt und von seinen Sünden entbunden werde.⁵³⁷ Wenn ein Prediger oder Beichtvater dazu nicht in der Lage ist, soll man lieber von ihm Abstand nehmen und sein Vertrauen alleine auf Gott setzen, so Staupitz.⁵³⁸

Aus diesen Äußerungen lässt sich erkennen, dass Staupitz zwar durchaus der Meinung ist, die sakramentale Beichte könne fruchtbar für die Frömmigkeit des einzelnen Gläubigen und somit empfehlenswert sein. Er weist jedoch auch deutlich auf Fehlentwicklungen hin⁵³⁹ und stellt heraus, dass er unter solchen Umständen die Beichte nicht als dienlich für das Seelenleben der Menschen halte, sondern geradezu für schädlich. Durch diese Argumentation zeigt sich, dass Staupitz nicht die Beichte *ex opere operato* als gnadenwirkend ansieht. Es kommt für ihn nicht nur darauf an, dass der Sünder die Beichte empfängt, um wieder die Gnade Gottes zu erlangen – egal auf welche Weise das Beichten geschieht. Denn Gott hat dem Menschen seine Gnade längst schon geschenkt. Der Mensch ist Gott schon angenehm geworden, es kommt nun darauf an, dass Gott dem Menschen angenehm wird, wie es Staupitz in seiner Neuinterpretation der *gratia gratum faciens* darstellt.⁵⁴⁰ Das Sakrament der Beichte soll dazu dienen, dass der Mensch diese Vergebung erfährt und sich wiederum in demütiger Liebe und voller Vertrauen Gott zuwendet. Wird die Beichte so mangelhaft durchgeführt, dass sie diese Wirkung nicht entfalten kann, so lehnt sie Staupitz als fruchtlos ab.

⁵³⁷ Vgl. NbPr 27, 22 – 28, 2.

⁵³⁸ Vgl. NbPr 28, 2-10.

⁵³⁹ Staupitz hatte das Bußwesen in seiner gesamten Breite im Blick. So richtet er sich in einer der Salzburger Predigten 1523 (SbPr 1523, S. 16, 148r) scharf gegen das sog. Beichtgeld. Dieses missbrauche und verkaufe die Gnade des Sakraments, die Gott umsonst gegeben habe. Staupitz kommt zu dem Schluss: „Der teufel hat das peichtgeld aufpracht.“ Vgl. hierzu ZUMKELLER, Heilslehre, 105-106.

⁵⁴⁰ Vgl. De Executione § 33, dazu oben S. 98f.

3.3 Beichtgottesdienste und Einzelbeichte

Wie nun Staupitz sein Verständnis von der sakramentalen Buße bis in die späte Periode seines Wirkens hinein entfaltet hat, davon geben verschiedene Zeugnisse ein recht umfangreiches Bild ab. Posset hat auf das Formular eines Beichtgottesdienstes aufmerksam gemacht, das aus dem Jahr 1520 überliefert ist. Staupitz hat diesen für die Benediktinerinnen des Petersklosters gehalten, möglicherweise konnte die weitere Gemeinde ebenfalls teilnehmen.⁵⁴¹ Auch für das Jahr 1523 ist ein solcher Gottesdienst in Verbindung mit einer Adventspredigt überliefert.⁵⁴²

Darüber, wie sich solche öffentlichen Beichtgottesdienste am Anfang des 16. Jh. einordnen lassen und ob sie üblich waren oder nicht, liegen keine gesicherten Erkenntnisse vor.⁵⁴³ Da Aufzeichnungen darüber verfasst wurden, waren sie möglicherweise außergewöhnlich für die Salzburger Nonnen. Mindestens jedoch erschienen sie ihnen der Niederschrift wert. Zwar kann man daraus, dass Staupitz Beichtgottesdienste gehalten hat, nicht schließen, dass er die Einzelbeichte ersetzen wollte.⁵⁴⁴ Jedenfalls aber erscheint der Beichtgottesdienst als eine Form der Beichte, die Staupitz selbst praktiziert hat und die seinem Verständnis von der Buße als lebensbestimmender Haltung entspricht. Die Gefahr, in ein skrupulöses Aufzählen seiner Sünden abzugleiten und somit den Schwerpunkt wieder auf die eigene Leistung zu legen, scheint zumindest bei einer solchen Form der Beichte gebannt. Vielleicht könnte man, bei aller Vorsicht, diese Form des Beichtgottesdienstes, als Ansatz zu einer Reform der Beichte bezeichnen, die bei Staupitz vorliegt.⁵⁴⁵

Ansätze zu einer Reform der Beichte kann man auch in den *Salzburger Predigten 1523* erkennen. Denn hier wendet sich Staupitz nochmals der Einzelbeichte zu

⁵⁴¹ Zur detaillierten Darstellung und den Quellen vgl. POSSET, 281-285.

⁵⁴² POSSET, 283, Anm. 94, zitiert die Überschrift einer Salzburger Adventspredigt 1523 nach Kolde, 452: „Noch gar ein nutzen sermon hat er uns gepredigt im advent im refant da er uns dy gemayn peicht hat zuegesagt.“

⁵⁴³ POSSET, 283-284, weist darauf hin, dass ein ähnliches Formular aus dem Jahr 1524 vorliegt. Es stammt von dem reformatorischen Augsburgener Priester Michael Keller.

⁵⁴⁴ Vgl. POSSET, 284.

⁵⁴⁵ POSSET, 283, situiert solche Gottesdienste „in the reform-minded, yet Catholic, monastic (and probably also non-monastic) milieu“, sie seien „in this regard a shining example of Catholic reform efforts“.

und interpretiert dabei bisherige Gedankengänge weiter.⁵⁴⁶ So entfaltet Staupitz sein verinnerlichtes Verständnis von der Beichte weiter, wenn er verdeutlicht, dass eine Sündenvergebung schon vor der Beichte möglich sei.⁵⁴⁷ Jedoch stellt er auch heraus, mangelnde Bereitschaft zur Beichte sei ein Zeichen fehlender Hoffnung und Glaubens.⁵⁴⁸ Diese Aussagen passen insofern zum Staupitz'schen Verständnis der Beichte, wie wir es herausarbeiten konnten, dass die Sündenvergebung nicht zwingend von der institutionellen Beichte abhängt, sondern die Bußgesinnung im Zentrum steht. Aus einer solchen tief empfundenen Bußfrömmigkeit heraus ist es dem Sünder jedoch ein Anliegen, den Zuspruch der Sündenvergebung zu erlangen, um seine Hoffnung zu vergewissern. Dementsprechend hängt die institutionelle Beichte für Staupitz, gerade weil er sie neu interpretiert, eng mit der Bußgesinnung zusammen. Staupitz verdeutlicht:

„Aus sölicher reu, di aus der lieb gots (zu Gott) entspringt, mag sich darnach der mensch nit enthalten; er lauft zum priester und peicht, damit er nur veracht wert, und got ainig geliebt, gelobt und geert.“⁵⁴⁹

Interessant ist dabei, wie Staupitz die Beichte charakterisiert: Der Beitrag des Sünders besteht, ganz der demütigen Bußgesinnung entsprechend, darin, Gott sein Ungenügen zu bringen und Ehre alleine bei ihm zu suchen. Hier wird deutlich, wie Staupitz die sakramentale Beichte in sein Verständnis der Buße als innerer Haltung eingeordnet hat. In der Beichte kommt diese zum Ausdruck, und, so könnte man hinzufügen, der Mensch empfängt die Vergewisserung seiner Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit.⁵⁵⁰

Noch in einer weiteren der *Salzburger Predigten 1523* entfaltet er genau dieses Verständnis vor seinen Zuhörerinnen. Er empfiehlt ihnen, täglich ihr Gewissen zu erforschen, sich dabei jedoch nicht auf langes Suchen der Sünden zu konzentrieren. Vielmehr steht im Zentrum das reuevolle Bekenntnis vor Gott, das als „peichten“ bezeichnet wird. Hierin solle man vor Gott seine Sündhaftigkeit

⁵⁴⁶ Vgl. schon WOLF, 236, der feststellt, bei Staupitz fänden sich Äußerungen „die von der herkömmlichen Beurteilung der Beichte abweichen“.

⁵⁴⁷ Vgl. SbPr 1523, S. 11, 93r: „Erstleich, wie der himelisch vater, dye sündt so gern und begirlich verzeicht und ee der Mensch beicht, wan er nur gedenckt er wels bekennen, so sein sy im schon schon vergeben, und lauft jm der himelisch vater entgegen und erzaigt sein vaterleiche treu an jm.“ Zitiert nach STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 104.

⁵⁴⁸ „Aber wer nit gern peicht oder verzweyfelu will, das ist ain gewiss zaichenn, das der kain glauben, noch hoffnung, zu Christo hat.“ Vgl. SbPr 1523, Kolde 455, 28-30.

⁵⁴⁹ SbPr 1523, S. 15, 143r, zitiert nach DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 480, Anm. 135.

⁵⁵⁰ Vgl. DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 480, Anm. 135, die darauf hinweisen, dass „die Beichte - als Selbsterniedrigung - zu der von ihm vertretenden Auffassung von Reue nicht im Gegensatz steht, vielmehr deren Konsequenz ist“.

und Unfähigkeit zum Guten bekennen und sein Vertrauen allein auf Gottes Barmherzigkeit zum Ausdruck bringen.⁵⁵¹ Zusätzlich zum Verharren in dieser demütigen und doch vertrauensvollen Haltung der Buße, empfiehlt Staupitz bei einem Priester die Beichte abzulegen. Bemerkenswert ist die Absicht, die Staupitz mit der sakramentalen Beichte verbindet: Man solle hingehen um sich seiner Sünden anzuklagen.⁵⁵² Nicht die eigene Gerechtsprechung zu erlangen, ist das Ziel der Beichte, sondern sich selbst vor Gott als Sünder zu bekennen. Auch dies soll aber kein Selbstzweck werden und überhand nehmen, betont Staupitz sogleich. Einzig dem Lob Gottes dient die Beichte und diesem soll auch die Selbstanklage des Menschen dienen, indem sie allein Gottes Güte ehrt.⁵⁵³

Dieser Predigtabschnitt macht eindringlich das Verständnis von Beichte deutlich, das sich beim späten Staupitz zeigt. Der Buße als demütiger Haltung, in welcher der Mensch nichts als seine Sündhaftigkeit vor Gott bringt (er „erkennt“ sich vor Gott als der Sünder, der er ist) und sich auf nichts als auf die Gnade der Erwählung und Erlösung beruft („in dir pin ich ein erlöster auserwelter“), dieser Bußgesinnung entspricht die Beichte, die Staupitz als Selbstanklage definiert.⁵⁵⁴

So ist er aus seiner Demuts-Theologie heraus zu einem Verständnis der Beichte gekommen, in der der Mensch gerade nicht versucht, Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen, sondern sich in Demut immer wieder neu die Barmherzigkeit Gottes zusprechen lässt, aus der allein die Sünden vergeben werden.

Bei diesem Verständnis der Beichte rückt nun ein neuer Begriff in den Mittelpunkt des Sakraments: das Vertrauen auf die Zusage Gottes. Wenn die Beichte das vergewissernde Zeichen ist, dann ist für ihre Durchführung die vertrauensvolle Haltung entscheidend, die der Beichtende einnimmt. So große Bedeutung legt Staupitz hierauf, dass er sagen kann: Wer seine Sünden nur „schlechts dahin sagt“, empfangen keinen Nachlass der Sünde. Wer aber beichte

⁵⁵¹ Vgl. SbPr 1523, S. 24, Kolde 454, 24-30: „Ach mein frumer got, ich kum zu dir mit so vil sünten, und erkenn mich vor dir, das ich ain armer hellprant und verdambter hunt pin meinethalben. Aber in dir pin ich ein erlöster auserwelter; darumb kum ich zu dir, wann ich kann nichz anders dann sunten, und zum teuffell gen, so ist dein werch nit anders dan nur weschen (abwaschen), parmherzig sein und gerecht machen dye, dy sich für sündler achtenn.“

⁵⁵² Vgl. SbPr 1523, S. 25, Kolde 455, 16-18: „[...] so und nach zimleycher erfahrung des gewissens kum für den priester, und peklag dich, doch sol dy peicht mer sein ain lob gots, dann du dich solt schelten.“

⁵⁵³ Vgl. SbPr 1523, Kolde 455, 18-19.

⁵⁵⁴ Statt dieser ergänzenden Sichtweise stellt RITTGERS, 50, Bußgesinnung und Sakrament konträr gegenüber: „It was Staupitz’s extreme emphasis on the faith in divine grace that was so potentially devastating to the sacrament of penance, along with the penitential mentality it had endangered.“

„in kraft des gehorsams Gots und der versprechung Gots, das er will die sünt vergeben“, werde Sündenvergebung erlangen.⁵⁵⁵

Diese Aussage ist zunächst irritierend, da sie wieder Bedeutung auf die Ausgestaltung des Sündenbekenntnisses zu legen scheint. Aus zahlreichen Belegen aus den Quellen wurde jedoch deutlich, dass Staupitz gerade ein angstverursachendes Aufzählen der Sünden nachdrücklich ablehnt. Näher liegt es daher, auch hier wieder das Verständnis der *gratia gratum faciens*, als die Gnade, durch die Gott dem Menschen gefällig ist, im Hintergrund zu sehen. Dann kann man das besagte Zitat so deuten, dass sich der Erwählte bei der Beichte der Gnade Gottes bereits gewiss sein kann. Wer die Barmherzigkeit Gottes erfährt, der erkennt sich als Gerechtfertigter. Wer ohne dieses gnadengewirkte Vertrauen seine Beichte „schlechts dahin sagt“, dem kann keine Sündenvergebung zugesprochen werden. Wer aber sich auf dieses glaubende Vertrauen stützt, dem wird die Beichte das vergewissernde Zeichen der Sündenvergebung sein.

Dieses Verständnis von der Beichte stellt Staupitz geradezu einem solchen gegenüber, das er als gefährliche Fehlentwicklung ansieht: das skrupulöse Grübeln über Sünden, mit dem der Mensch hofft, vor Gott Gerechtigkeit erlangen zu können. Staupitz führt aus, wohin dieses seiner Ansicht nach führt: zu einer abgrundtiefen Verzweiflung, wenn der Mensch seine Sündhaftigkeit und seine Unfähigkeit vor Gott Erbarmen zu verdienen, erkennt. Der Sünder klagt: „So ich schon peichtt, so bin ich noch vol sünten, [...], hab all pös zuenaigung zum sünten und kans nit recht peichten, darumb hab ich ain ungenädigen got.“⁵⁵⁶

Diesem Negativbild setzt Staupitz das Vertrauen auf die Zusage Gottes entgegen. Darauf solle der Sünder sich vertrauensvoll verlassen und gar keine Hoffnung auf die eigene Gerechtigkeit legen.⁵⁵⁷ Wenn der Mensch sich in dieser Weise als Sünder erfährt, wird er dies auch noch nach der Beichte tun (der „sünt sack“, der dem Menschen weiterhin aufgelastet ist). Staupitz spricht dem Sünder Trost zu, weil genau diese Haltung ja seiner Vorstellung von einer bleibenden Bußgesinnung entspricht. Die Sündenvergebung aber ist gewiss (sie hat Gott „wol

⁵⁵⁵ Vgl. SbPr 1523, S. 17, 143r, zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 170.

⁵⁵⁶ SbPr 1523, S. 24, Kolde 454, 42 – 455, 1.

⁵⁵⁷ Vgl. SbPr 1523, S. 24, Kolde 455, 1-5: „Ach nayn meine liebe kindt, got hat dir wol versprochen, er wöl dy sunt von dir nemen, er hat aber nit gesagt, das er den süntsack wöl von dir nehmen, zu den sünten, du hört nit auf pis das sel und leib voneinander schaiden.“

versprochen“). Die Beichte ist vergewisserndes Zeichen für Gottes Verpflichtung, die bereits in der Erwählung geschehen ist, und vertreibt so die Verzweiflung.⁵⁵⁸

Weil diese Bindung Gottes an seinen Erwählungsschluss gewiss ist, ist auch die sakramentale Lösung von den Sünden in der Absolution gewiss und hat, so verstanden, eine reale gnadenvermittelnde Wirkung. Daher kann Staupitz auch sagen: „so der priester spricht: `Ich entpintt dich von deinen süntten.` So lass dir sein, als Christus selber da stuent und entpunt dich.“⁵⁵⁹ Wie bereits erwähnt, argumentiert Staupitz ja niemals dagegen, dass die Beichte eine reale Gnadenwirkung hat. Jedoch ist erneut zu beachten, worauf der Schwerpunkt liegt. Die Gewissheit entspringt nicht der heilsvermittelnden Institution und den Ämtern.⁵⁶⁰ Vielmehr liegt die Betonung bei Staupitz auf der Wirkung auf den Glaubenden, dem die Sündenvergebung vergewissert wird.⁵⁶¹ Zum Sünder gerichtet sagt Staupitz: „so lass dir sein“ als stünde Christus vor dir. Also: Lass dir in der Beichte die Sündenvergebung gewiss machen, so gewiss als stünde Christus selbst vor dir.⁵⁶²

Als Zeugen für das Lob Gottes, das in der Beichte stattfindet, bezeichnet Staupitz in eben derselben Predigt passage den Priester.⁵⁶³ Diese Bezeichnung macht deutlich, welche Funktion das Priestertum im Staupitz'schen Verständnis von der Beichte hat: Er ist Zeuge für das vergewissernde Zeichen, das der Beichtende empfängt. Wie wenig Bedeutung die institutionelle Verankerung der Beichte bei Staupitz hat, zeigt ebenso, dass gleich am Anfang der Beichtaufforderung auf das

⁵⁵⁸ Vgl. WRIEDT, Gnade und Erwählung, 182: „Die gleichwohl möglich Sicherheit (certa spes) gründet auf der Unfehlbarkeit der Sakramente als Zeichen der Zuwendung Gottes.“ Er spricht im Anschluss an Gerken vom Sakrament als „Realsymbol“ bei Staupitz.

⁵⁵⁹ SbPr 1523, S. 24, Kolde 455, 26-28. Vgl. auch den ganzen Abschnitt Z. 21-28: „So sag alles, das dir der gelaubenn und vertrauen zu got verhengt zu sagen, sag und hiet ich zechen kinder ermörrt, ich wolt es gern sagen, das mich grosse mördern mein gott so genädigleich will auffnehmen, und mir mein sunt ablegen, ja auch alle meine guete werch, so ers wolt nach gerechtikait richten mich verdampfen, und so der priester spricht: `Ich entpintt dich von deinen süntten.` So lass dir sein, als Xstus selber da stuent und entpunt dich.“

⁵⁶⁰ Vgl. auch wie sich Staupitz im Zusammenhang mit dem Wallfahrtswesen durchaus institutionskritisch äußern kann: „Der recht pabst want in deinem herzen.“ (SbPr 1520, S. 4, 92v). Kritisch auch in Bezug auf die Schlüsselgewalt: Jesus Christus „unser frumer Got, unser pabst ist und uns unser sündt vergibt, ja nit alain vergibt, sunder gar pindt, das si uns nimermer zum tod zuegemessen“, Staupitz fügt aber hinzu: „[...] wiewol ich die kraft un genad der Kirchen in kain weg vermäch.“ (SbPr 1520, S. 4, 92v-93r), zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 108.

⁵⁶¹ In diese Richtung auch RITGERS, 50: „Though priests retained the authority to bind and remit sin, they were no longer authorized to act as judges in the courtroom of conscience.“

⁵⁶² Dagegen geht STEINMETZ, Misericordia Dei, 103, von einer traditionellen Interpretation der Schlüsselgewalt aus, auch ZUMKELLER, Heilslehre, 173, tendiert vorsichtig in dieselbe Richtung.

⁵⁶³ Vgl. SbPr 1523, S. 24, Kolde 455, 13-15: „Auf das ich auch ain zeugen hab das ich dych ainig lob, so will ich auch hingen, und will mich vor dem priester schelten, und mein sündt pekennen.“

vertrauensvolle Verhältnis zu Gott hingewiesen wird, und nicht etwa auf die Vollmacht des Priesters. Vielmehr werden im demütigen, kindgleichen Kommen des Sünders zu Gott selbst die schlimmsten Sünden gebeichtet, aber auch die guten Werke, was die vertrauensvolle Beziehung noch hervorhebt.⁵⁶⁴

So zeigen die *Salzburger Predigten 1523* noch einmal eindrücklich das Verständnis der Sakramente und im Speziellen der Beichte, wie Staupitz es entwickelt hatte. Bringt man Gedankengänge aus früheren Schriften mit Aussagen aus diesen späten Predigten zusammen, so ergibt sich ein geschlossenes, stimmiges Bild einer Lehre von der Beichte, die durchaus den Ansatz einer Reform des traditionellen Verständnisses in sich trägt.

3.4 Satisfactorische Werke und Ablass

An die *confessio* und die empfangene Sündenvergebung schließt sich nach der traditionellen Einteilung mit der Satisfaktion der dritte Teil der sakramentalen Buße an. Es wurde bereits mehrfach deutlich, dass Staupitz innerhalb seiner Demuts-Theologie menschlichen Leistungen keine Bedeutung zumessen will. Daher stellt sich die Frage, welches Verständnis von der Genugtuung des Menschen bei ihm zum Ausdruck kommt.

Es zeigt sich, dass Staupitz in seinen Predigten und Traktaten regelmäßig auf die Satisfaktion zu sprechen kommt. In seinem Frühwerk, den *Tübinger Predigten*, behandelt er die Genugtuung innerhalb einer Passage über die drei Teile des Bußsakraments. Sie bestehe aus dem Bußwerk (*poenalitas*) der Schicksalsschläge und körperlichen Beschwerden.⁵⁶⁵ Bereits hier fällt auf, dass Staupitz die Satisfaktion ausdrücklich nicht als dasjenige Werk bezeichnet, das zur Genugtuung auferlegt wird, sondern sich um eine andere Definition bemüht.

In einer anderen der *Tübinger Predigten* kommt er ausführlicher auf die Satisfaktion zu sprechen. Staupitz führt aus, Christus habe bereits für unsere Sünden genug getan, so dass wir auch ohne unsere Verdienste gerettet würden. Doch Christus wolle die Menschen als *cooperatores*. Daher wird uns die Fülle der Gnade zur vollständigen Genugtuung der Schuld nur in der Taufe verliehen. Bei

⁵⁶⁴ Vgl. SbPr 1523, S. 24, Kolde 455, 23-35.

⁵⁶⁵ Vgl. TüPr, S. 11, 506: „[...] satisfactio denique poenalitatem habet fortunae et corporis“, Übersetzung nach ZUMKELLER, Heilslehre, 170.

den anderen Sakramenten nach der Taufe wird noch etwas zur Genugtuung übriggelassen. So leisten wir durch Bußwerke (*poenalties*) Genugtuung unserer Schuld, auch wenn wir nicht wissen, wofür dies geschehe.⁵⁶⁶

An dieser Predigt passage wird deutlich, wie Staupitz an Satisfaktionsleistungen festhält, dabei aber hervorhebt, dass diese als Menschenwerke niemals genügend sein können. So fügt sich die Genugtuung ein in die Haltung der Bußgesinnung, in welcher der Mensch demütig die Bußwerke empfangen soll. Unterstrichen wird dies noch durch die Charakterisierung der Schicksalsschläge und Krankheiten als Bußwerke, die der Mensch als von Gott zugefügt annehmen soll.

Zwar spricht Staupitz von einer Vergebung der Schuld, die der Mensch durch satisfaktorische Werke erlangen kann. Jedoch macht er ausdrücklich deutlich, dass allein Christi Genugtuung ausreichend für die Sündenvergebung ist.⁵⁶⁷ Dementsprechend richtet sich der Blick bei der Satisfaktion weg von der Leistung des Menschen hin zur stellvertretenden Leistung Christi, der bereits Genugtuung erlangt hat.⁵⁶⁸ Dem Menschen kommt es einzig zu, demütig die Gaben Gottes anzunehmen, seien es nun Gnadengaben (*merita Christi*) oder aber die Bußwerke, die Gott auferlegt.⁵⁶⁹

Dieser angedeutete Gedanke findet sich 15 Jahre später in den *Salzburger Predigten 1512* in ausgereifter Form wieder. In einer seiner Passionspredigten stellt Staupitz satisfaktorische Werke des Menschen und das demütige Nachfolgen der Passion Christi einander gegenüber. Gott gefiele es besser, wir trügen das Leiden, das er uns auferlegt mit Geduld, als dass wir leisteten, was er befohlen habe.⁵⁷⁰ Hatte Staupitz in seinen *Tübinger Predigten* noch an der genugtuenden Tat des Menschen festgehalten, so findet sich in den späteren *Salzburger*

⁵⁶⁶ Vgl. TüPr, S. 27, 204-215. Vgl. zu dieser Passage auch oben S. 67.

⁵⁶⁷ Vgl. TüPr, S. 27, 204-205.209: „Quamvis dominus noster Iesus Christus dignatus est pro nobis satisfacere et utique sufficienter fecit pro tanto [...]. Quare? Solo merito Christi [...]“. Bemerkenswert ist, dass Staupitz seine Passage über die Genugtuung bereits mit dem Hinweis auf die vollständige Genugtuung Christi einleitet und somit gleich zu Beginn den Schwerpunkt weg von der Leistung des Menschen nimmt.

⁵⁶⁸ Vgl. hierzu HAMM, Wollen und Nicht-Können, 385: „[...] auch beim Genugtuungsthema [ist] die gleiche Entwicklungsdynamik zu beobachten [...]: wie im Spätmittelalter des 14. und 15. Jahrhunderts die seelsorgebezogene Theologie besonders darin innovativ ist, daß sie das Gewicht stärker vom Können und Tun des Menschen nehmen und auf die stellvertretend-entlastende Funktion der Barmherzigkeit Gottes und ihrer Vermittler verlagern möchte.“

⁵⁶⁹ Vgl. besonders TüPr, S. 27, 215: „[...] etsi, pro quo fiat, ignoramus“, wo Staupitz sich, wiederum zur Entlastung des Menschen, gegen ein Miteinander-Aufrechnen der Sünden und Werke ausspricht und stattdessen die demütige Haltung des Menschen hervorhebt.

⁵⁷⁰ Vgl. SbPr 1512, S. 12, 230-231: „Dahin ist es heut kömen, und das lernet eur kinder, das got pas (besser) gefelt, du tragst und leidest mit gedult, was er dir auflegt, dann das du volpringst, das er dir gepeut (gebietet).“

Predigten deutlich ein distanziertes Verhältnis. Hatte er zuvor lediglich einen besonderen Akzent auf die demütige Haltung des Menschen gelegt, hebt er diese nun mit deutlich höherer Wertschätzung hervor. Damit fließt aber auch die Satisfaktion ganz ein in Staupitz'sche Verständnis der Bußfrömmigkeit. Der Schwerpunkt liegt nicht mehr auf einer Leistung, die der Mensch abarbeiten muss, sondern einmal mehr auf dem demütigen Einstimmen in Gottes Urteil und seinem Handeln am Menschen. Wolf hat in diesem Zusammenhang davon gesprochen, dass die *satisfactio* bei Staupitz mehr als *satispassio* zu verstehen sei, also als Anerkennung der von Gott auferlegten Leiden.⁵⁷¹

Wie Staupitz an der so verstandenen Satisfaktion festhält, wird in *De Executione* deutlich. Im Hintergrund steht gleichbleibend der Gedanke, dass Christus bereits Genugtuung für alle Menschen geleistet hat, da ihm alle Bußwerke auferlegt wurden.⁵⁷² Somit besteht für den Menschen keine Pflicht mehr Strafen zu erleiden.⁵⁷³ Erneut zeigt sich, wie Staupitz bemüht ist, bei der Genugtuung den Leistungs-Druck vom Menschen weg zu nehmen, indem er alle Bedeutung der Genugtuung Christi zumisst. Auf diese Weise behält er die Satisfaktion bei, stellt sie aber in einen neuen Kontext.

Dabei kommt er in *De Executione* öfters darauf zu sprechen, dass Anfechtungen und Versuchungen vom Christen als Bußwerke geduldet werden wollen. Dies gefalle Gott und sei ein Zeichen göttlicher Gnade.⁵⁷⁴ Durchgehend benutzt Staupitz in diesem Zusammenhang das Wort *poenitentia* für diese Bußwerke.⁵⁷⁵ Diese Wortwahl weist schon darauf hin, wie sehr im Staupitz'schen Verständnis die Satisfaktion und die Buße als lebensbestimmende Haltung ineinander übergehen.

Dabei verdeutlicht Staupitz, es sei Zeichen einer schwachen Liebe zur Gerechtigkeit, wenn der Mensch sich bemühe, durch einen Ablass Vergebung der Sünden zu erlangen. Daher sei die persönliche Genugtuung den Ablässen vorzuziehen.⁵⁷⁶ In diesen sieht Staupitz genau das gebündelt, wogegen er sich mit

⁵⁷¹ Vgl. WOLF, 230 und 234.

⁵⁷² Vgl. *De Executione* § 81: „Ipse siquidem deus fecit omnium peccata sua per impositum poenitentiae pro omnibus; et ipse homo patiens et moriens satisfacit pro omnibus.“

⁵⁷³ Vgl. *De Executione* § 82.

⁵⁷⁴ Vgl. *De Executione* §§ 185, 186, 188, 189.

⁵⁷⁵ Vgl. WRIEDT, Gnade und Erwählung, 174, sowie weiterhin den ganzen Abschnitt 174-175.

⁵⁷⁶ Vgl. *De Executione* §§ 194-195. ZUMKELLER, Heilslehre, 177, Anm. 1135, weist darauf hin, dass die Höherbewertung der Genugtuung gegenüber dem Ablass „nicht neu“ ist und zum Beispiel auch von dem Augustiner Gottschalk Hollen überliefert ist.

seiner Demuts-Theologie richtet: Der Mensch kommt durch sie in Versuchung, sich aus eigener Kraft bei Gott etwas verdienen zu wollen und mehr auf sich als auf Gottes Barmherzigkeit zu vertrauen. Dadurch fällt er heraus aus der Haltung der Demut, die ihm eigentlich zusteht und in der allein ein Ausweg aus der Verzweiflung gefunden werden kann. Dieser Gefahr möchte Staupitz entgegenwirken und betont daher: Bevor der Mensch auf diese laue Liebe der Gerechtigkeit verfällt, soll er sich der Genugtuung zuwenden.⁵⁷⁷ Es ist davon auszugehen, dass diese hier so zu verstehen sind, wie wir es bei Staupitz bisher herausarbeiten konnten: Nimmt der Mensch äußere Geschehnisse, aber auch inneres Leiden wie Anfechtungen demütig an, dann ist dies empfehlenswerter als Ablässe. Denn es zeugt von größerer Liebe und ist auch von größerem Nutzen, weil es den Verdienst mehrt und beim Vermeiden der Sünde hilft.⁵⁷⁸

Auch in den *Nürnberger Predigten* äußert sich Staupitz zu dem Verhältnis von Ablass und Beichte. Er kritisiert Ablassprediger, die den Menschen eine einfache Möglichkeit der Sündenvergebung vortäuschten. Nicht beim Klang des Geldes in der Kasse erfolge die Sündenvergebung, vielmehr müsse die wahrhafte Reue vorangehen.⁵⁷⁹ Denn es

„ist auch ganz unzweifelhaft, das der mensch durch ain rechtgegründte ordenliche reu, auch on allen ablas des er sich mocht geprauchten vergebung seiner missethat erlangen kann [...]“⁵⁸⁰.

Zur Bekräftigung seiner Ansicht zieht Staupitz die päpstlichen Bullen heran, in denen es ebenfalls heißt, dass Ablass nur nach Reue und Beichte möglich ist.⁵⁸¹

Wie in *De Executione* macht er hier nochmals seine Vorbehalte gegen Ablässe deutlich.⁵⁸² Bemerkenswert ist darüber hinaus, wie er in dieser Passage die ausreichende Reue auf die Befreiung auch von ewigen Sündenstrafen bezieht. Denn eigentlich diene der Ablass ja zur Ableistung der zeitlichen Sündenstrafen, die in der Buße als Satisfaktion auferlegt wurden. Staupitz aber verdeutlicht: Eine wahre Reue kann einen Ablass ersetzen. Da Staupitz ewige und zeitliche

⁵⁷⁷ POSSET, 179, bemerkt zur Wirkung auf die Nürnberger Gemeinde: „Staupitz in 1516 was at ease in straightening out his Nurenberg audience on the iussue of indulgences.“

⁵⁷⁸ Vgl. *De Executione* § 195: „[...] commendabilior certe, quia cum maiori dilectione iustitiae; utilior, quia auget meritum, reddit securum et sollicitum ad cavendum peccatum.“

⁵⁷⁹ Vgl. NbPr 18, 9-15.

⁵⁸⁰ NbPr 18, 15-18.

⁵⁸¹ Vgl. NbPr 18, 20-23.

⁵⁸² Bejahende Äußerungen den Ablass betreffend sind dagegen von Staupitz nicht überliefert. Somit bleibt zu fragen, ob ZUMKELLERS Einschätzung zutreffend ist, der davon ausgeht, dass „es sich für Staupitz nicht um grundsätzliche Bedenken gegen den Ablass handelte, sondern um Missstände, die bei seiner Verkündigung unterlaufen waren.“ (Heilslehre, 174).

Sündenstrafen in einem Atemzug nennt, hat es den Anschein, als würde er keinen Unterscheid zwischen beiden machen. Ähnlich äußert er sich in derselben Passage nochmals: Wenn ein Mensch „so herzliche“ Reue habe, dann könne er damit nicht nur der Hölle entgehen, sondern auch der Strafe des Fegefeuers.⁵⁸³

Hamm hat darauf hingewiesen, dass es im Spätmittelalter eine Tradition gab, nach der auch der Reue eine genugtuende Wirkung zugesprochen wurde: „Sie ist dann sozusagen eine innere Genugtuung der Seele im Unterscheid zur Genugtuung im speziellen Sinne, der Tilgung zeitlicher Sündenstrafen durch körperliches Tun oder auch durch williges körperliches Erleiden.“⁵⁸⁴ Dies bietet sich als Erklärungsmöglichkeit für die genannten Passagen aus den Nürnberger Predigten durchaus an.

Geht man hiervon aus, stellt sich die Frage, ob Staupitz dann überhaupt noch an der Satisfaktion als genugtuende Leistung festgehalten hat. Hamm verneint dies und spricht in diesem Zusammenhang von der „satisfaktorischen Dimension der (lebenslangen) Reue“⁵⁸⁵. Dem ist hinzuzufügen, dass Staupitz in seinen frühen Schriften und in *De Executione* von einer Genugtuung spricht, diese jedoch in einen neuen Kontext stellt.⁵⁸⁶ Staupitz behält die Möglichkeit einer genugtuenden Leistung bei, legt den Schwerpunkt jedoch nicht auf die vom Menschen geforderte Leistung.

Dazu gehört auch, dass er von einer genugtuenden Wirkung der Reue sprechen kann. Es liegt bei Staupitz wegen seines Verständnisses der Buße als lebensbestimmender Haltung eine generelle Tendenz dazu vor, dass deren einzelnen Teile der Buße näher zusammenrücken und die Grenzen verschwimmen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er gar keinen Unterschied zwischen *contritio*, *confessio* und *satisfactio* mehr macht.⁵⁸⁷

Es ist nochmals hervorzuheben, dass die Reue in diesem Zusammenhang immer als die durch Christi Reue ergänzte Reue zu verstehen ist.⁵⁸⁸ Von der

⁵⁸³ Vgl. NbPr 17, 23-25.

⁵⁸⁴ HAMM, Wollen und Nicht-Können, 384.

⁵⁸⁵ Vgl. HAMM, Wollen und Nicht-Können, 384 sowie HAMM, Frömmigkeitstheologie, 240 mit Anm. 240.

⁵⁸⁶ Vgl. zur *satisfactio* in *De Executione* vgl. auch DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 475 mit Anm. 112.

⁵⁸⁷ Anders HAMM, Frömmigkeitstheologie, 240: „Ebenso fällt die traditionelle Stufung der Buße in Reue, die zur Rechtfertigung führt, und Satisfaktio, die auf die Rechtfertigung folgt, weg.“

⁵⁸⁸ Dies wird ganz deutlich durch die Charakterisierung als „rechtgegründete ordenliche reu“, vgl. NbPr 18, 16.

menschlichen Reue dagegen kann Staupitz sagen, sie sei lediglich zur Tilgung von zeitlichen Sündenstrafen (*peen*)⁵⁸⁹ ausreichend.⁵⁹⁰ Dazu solle der Mensch soviel Schmerzen über die Sünde haben, wie er Lust daran hatte. Sofort verdeutlicht Staupitz jedoch, auch diese dem Menschen mögliche Reue sei nur ausreichend, wenn sie der Kraft des Blutes Christi unterworfen werde. Dann nämlich bürge Gott dafür, dass unsere Reue durch Christi Reue erstattet werde.⁵⁹¹ Folglich spricht Staupitz nur im Zusammenhang mit zeitlichen Sündenstrafen von einer genugtuenden Kraft der menschlichen Reue, wobei noch hinzukommt, dass diese der Ergänzung durch die Reue Christi bedarf.

Dass Staupitz unter gewissen Voraussetzungen an der Möglichkeit der menschlichen Satisfaktion festhält, aber zugleich auf deren Ungenügen hinweist, wird auch an anderer Stelle in den *Nürnberg Predigten* deutlich. In einer eigenen Passage führt Staupitz die drei Grade des menschlichen Leidens aus. Dabei besteht der erste und geringste Grad darin, dass der Mensch sein Leiden annimmt und trägt „fur ain puß und ablegung seiner sunden“⁵⁹². Wenn er dies tue und Gott bitte, ihm das Leiden als Buße und Genugtuung seiner Sünden und Bezahlung seiner Schulden anzurechnen, dann könne das Leiden dazu dienen, dass der Mensch „eher und on lange pein des fegfeurs zu got komen mag“⁵⁹³. Es wird deutlich, wie Staupitz zwar ausdrücklich an der Möglichkeit der Genugtuung festhält. Dabei spricht er aber, wie schon in den früheren Schriften, nicht von Werken an sich, sondern von dem demütigen Einstimmen in Gottes Handeln, das auch Leiden mit sich bringt.

Darüber hinaus hebt er jedoch hervor, dies sei der Grad des Leidens, der am wenigsten hoch anzusehen sei. Höherwertig ist als zweite Stufe das Leiden um ewiger Belohnungen willen, wobei auch dieses nur verdienstlich ist wegen der Ergänzung durch das Leiden Christi.⁵⁹⁴ Der vollkommenste Grad ist es jedoch, wenn der Mensch die Leiden nicht um irgendwelcher Verdienste willen erträgt, sondern alleine aus der Liebe zu Gott heraus und im Bewusstsein der

⁵⁸⁹ Staupitz spricht in NbP 17, 24-25 von der „pein des fegfeurs“ und bezieht sich dann in Z. 27 mit „zur abtilgung angezaigter peen“ darauf zurück.

⁵⁹⁰ Vgl. hierzu DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 474-475.

⁵⁹¹ Vgl. NbPr 17, 26-37.

⁵⁹² NbPr 21, 32.

⁵⁹³ NbPr 21, 39-40, vgl. den ganzen Abschnitt Z. 31-40.

⁵⁹⁴ Vgl. NbPr 22, 1-14.

unschuldigen Leiden Christi.⁵⁹⁵ Somit beschreibt Staupitz als höchstwertigste Stufe eine demütige Haltung des Menschen, die in der Liebe zu Gott ihren Anfang nimmt. Dies entspricht genau dem Verständnis der Bußgesinnung insgesamt, die ebenfalls in der Liebe zu Gott ihren Ursprung hat.⁵⁹⁶

Dies zeigt einmal mehr, wie Staupitz alle Teile der Buße eingeschlossen sieht in eine Haltung, die das gesamte Leben des Menschen bestimmt. Dies ist für ihn das Ziel, auf das der Mensch hinstreben soll. Hierauf legt Staupitz den ausdrücklichen Wert, auch wenn er in den *Nürnberger Predigten* daran festhält, dass eine Genugtuung möglich ist. Jedoch wird ebenfalls deutlich, dass er den Schwerpunkt im Bußgeschehen eben nicht auf dieser Leistung des Menschen legt. Auf keinen Fall darf für Staupitz die Satisfaktion den Menschen in das ängstliche Bemühen treiben, sich aus eigener Kraft die Genugtuung verdienen zu wollen. Dies darf weder durch Ablässe noch genugtuende Werke geschehen, die dem Beichtenden auferlegt werden. Besonders die gewissensschwachen Frauen, sowohl Nonnen als auch Laienfrauen, seien es, so Staupitz, bei denen das Auflegen immer neuer Werke wie Wallfahrten, Gebet oder Fasten nur zu Skrupeln und Verzweiflung führe.⁵⁹⁷

4. Das Verhältnis von Buße und Glauben

Wenn Staupitz die Buße als lebensumfassendes Geschehen versteht, kann eine Wechselwirkung mit dem Glauben, einem anderen lebensbestimmenden Element der Frömmigkeit, nicht ausbleiben. Somit ist bei Staupitz die Frage nach dem Zusammenhang von Buße und Glauben von besonderem Interesse.⁵⁹⁸

4.1 Glaube als Vertrauen in die Verheißungen Gottes

In den frühen *Tübinger Predigten* stehen Buße und Glauben noch nicht in Relation. Doch ist der Glaubensbegriff bereits ganz in die Demuts-Theologie eingeordnet, wenn Staupitz herausstellt, der Mensch müsse die Glaubensinhalte

⁵⁹⁵ Vgl. NbPr 22, 15-24.

⁵⁹⁶ Vgl. hierzu oben S. 99f.

⁵⁹⁷ Vgl. NbPr 41, 22-32.

⁵⁹⁸ Vgl. allgemein zum Glauben bei Staupitz: ZUMKELLER, Heilslehre, 154-161.

einfach annehmen und nicht versuchen, sie mit dem Verstand zu durchdringen. Schließlich übertreffe die göttliche Weisheit und Vollmacht die menschliche Begabung.⁵⁹⁹ In Anfechtungen kann der Mensch den Glauben bewahren, wenn er sich vor Augen hält, dass die Glaubensinhalte nicht zu sehen, wohl aber zu hoffen sind.⁶⁰⁰ Dementsprechend zeigt sich in den *Tübinger Predigten* durchaus ein Verständnis des Glaubens als „Anerkennung der Heilswahrheiten“⁶⁰¹. So etwa wenn Staupitz auf bestimmte grundlegende Glaubensinhalte hinweist, in denen schon Eltern ihre Kinder unterweisen sollen.⁶⁰² Jedoch hebt er in Anschluss an Augustin auch die Gnadenhaftigkeit des Glaubens hervor.⁶⁰³

Es stellt sich die Frage, ob Staupitz darüber hinaus schon in seinen frühen Schriften den Glauben auch als Vertrauen auf die Verheißungen Gottes charakterisieren konnte.⁶⁰⁴ Gerade in diesem Zusammenhang ist sein Verständnis von Buße von Interesse. So sagt Staupitz in den *Tübinger Predigten* in der Buße weine der Gerechte vor Gott und hoffe auf seine Verheißung.⁶⁰⁵ Tatsächlich sei das Hoffen auf die Verheißung entscheidend für die Buße.⁶⁰⁶ Trotzdem macht Staupitz in den *Tübinger Predigten* deutlich, dass entscheidend für das ewige Leben die Gabe der *caritas* ist. Durch den Glauben nämlich hoffen wir auf die Glorie, durch die Liebe aber werden wir dazu bewegt.⁶⁰⁷ Solche Formulierungen deuten darauf hin, dass Staupitz in seinem Frühwerk, wenn er von *fides* spricht, den durch die Liebe geformten Glauben meint.⁶⁰⁸ Der Mensch, der bereits die gnadenhafte Gabe der Liebe erhalten hat, gründet in einen solchen Glauben seine Hoffnung in einer vertrauensvollen Haltung zu Gott hin.

⁵⁹⁹ Vgl. TüPr, S. 10, 233-236.

⁶⁰⁰ Vgl. TüPr, S. 33, 236-238.

⁶⁰¹ SCHWARZ, Vorgeschichte, 157. Hier jedoch als abschließendes Urteil zum Glaubensverständnis bei Staupitz, was die späteren Schriften nicht ausreichend berücksichtigt.

⁶⁰² Vgl. TüPr, S. 10, 253-266.

⁶⁰³ Vgl. TüPr, S. 6, 28-33: „[...] `propter quod scriptum est: Iustus ex fide vivit, quoniam´, ut sanctissimi Augustini verbis utar, [...] `bonum nostrum iam non videmus, unde oportet ut credendo quaeramus, neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est, nisi adiuvet et orantes qui et ipsam fidem dedit, qua nos ab illo adiuvandos esse credamus.“

⁶⁰⁴ So STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 117, Anm. 4: „The notion of faith as trust in the divine promises is not absent from the sermons on Hiob [...]“.

⁶⁰⁵ Vgl. TüPr, S. 11, 501-503.

⁶⁰⁶ Vgl. TüPr, S. 11, 512-515, vgl. hierzu ZUMKELLER, *Heilslehre*, S. 166.

⁶⁰⁷ Vgl. TüPr, S. 24, 191-194: „Vitam autem gloriae non vidimus, sed speramus et cognovimus per fidem, movemur autem ad eam per caritatem; ipsa namque caritas pondus est quo coelum attingimus.“ Hierzu stellt HAMM, *Zentralbegriff*, 69, heraus, das „Letztgültige“ sei eben nicht die *fides*, sondern die *caritas*.

⁶⁰⁸ Mit HAMM, *Zentralbegriff*, 74, Anm. 27.

Folglich stehen Glaube und Hoffen in den Tübinger Predigten in engem Zusammenhang.⁶⁰⁹ Ebenso bringt Staupitz diese Haltung des hoffenden Vertrauens an anderer Stelle in Zusammenhang mit der Buße. Doch auch wenn der Glaube als hoffendes Vertrauen für die Bußgesinnung schon von Bedeutung ist, findet sich in den *Tübinger Predigten* noch keine direkte Verbindung beider Elemente.

Untersucht man auch die folgenden Staupitz'schen Schriften auf diese Thematik hin, zeigen sich interessante Ansatzpunkte. So spricht Staupitz in den *Salzburger Predigten 1512* ebenfalls von einem vertrauenden Hoffen in der Buße. In einer Gegenüberstellung von Petrus und Judas stellt er heraus:

„Das war die unterschidung Petri und Judas. Petrus hat angenumen den plick der parmherzikait und vertraut in die parmherzikait gots, aber Judas verzagt in seinen sünthen. Hiet Judas vertraut in die parmherzikait, im wär auch geholffen warn.“⁶¹⁰

Weil Judas, anders als Petrus, in seiner Reue sein Vertrauen nicht in die Barmherzigkeit Gottes gesetzt hat, ist er an den Sünden verzweifelt. Staupitz verdeutlicht zuvor, der Grund liege darin, dass Judas bei „bösen Beichtvätern“ war, die ihm nicht die Barmherzigkeit zusprachen, sondern ihn in die Verzweiflung trieben.⁶¹¹ Petrus aber fand den Ausweg in dem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes.

Zwar verwendet Staupitz in dieser Passage den Begriff „Glaube“ nicht, sondern spricht davon, dass Petrus den Blick der Barmherzigkeit angenommen habe. Diesen bildhaften Ausdruck mit einem glaubenden Vertrauen gleichzusetzen legt sich jedoch nahe, betrachtet man die Beschreibung des Verhaltens des Petrus an dieser Stelle. Denn Petrus setzt ja in seiner Buße das persönliche Vertrauen auf Gottes Heilstat, und daraus resultiert Zuversicht auf Gottes heilsames Handeln. Diese Zuversicht bleibt keine abstrakte, äußere Größe, sondern bewirkt ein verändertes Bewusstsein des eigenen Verhältnisses zu Gott und wirkt sich damit auf die ganze Lebensführung aus. Daher hat man in diese Predigt-Passage bereits als Hinweis für einen „Fiduzial-Glauben“ bei Staupitz herangezogen, also „jenes Vertrauen, das katholischerseits als lutherisch gilt“⁶¹².

Dieser Gesichtspunkt darf freilich im Hinblick auf der Bußverständnis nicht überstrapaziert werden, denn es ist genauso zutreffend, dass Staupitz in derselben

⁶⁰⁹ Vgl. ebenda mit den angegebenen Stellen.

⁶¹⁰ SbPr 1512, S. 7, 125-129.

⁶¹¹ Vgl. hierzu oben S. 107.

⁶¹² OBERMAN, Werden und Wertung, 115.

Passage die gelingende Buße auch durch Tränen der Reue charakterisiert.⁶¹³ Folglich macht Staupitz die gute Buße nicht ausschließlich an dem glaubenden Vertrauen fest. Was man jedoch feststellen kann, ist, worin der Unterschied zwischen Petrus und Judas im Zielpunkt der Predigt-Passage gelegt wird. Sprachlich markiert mit „Das war die Unterscheidung Petri und Judas [...]“⁶¹⁴ zielt die Unterscheidung nämlich auf die Annahme des „Blickes der Barmherzigkeit“. Zwar stellt Staupitz die Notwendigkeit einer „echten Reue“ heraus, zu der durchaus auch Weinen gehören kann. Doch ausschlaggebend ist das glaubende Vertrauen.⁶¹⁵

Auch wenn in den *Salzburger Predigten 1512* dieser Gesichtspunkt nur angedeutet wird, bindet Staupitz in seine Verständnis von Buße das Element eines glaubenden Vertrauens an die Verheißungen Gottes zunehmend mit ein. Umgekehrt kann man auch sagen: In Verbindung mit der Herausbildung seines Verständnisses von der Buße als lebenslanger Gesinnung zeigt sich bei Staupitz ein Glaubensbegriff, der mehr ein Zutrauen zu Gott ist, als die bloße Anerkennung von Glaubensinhalten.

Diese Entwicklung wird in den Predigten und Traktaten der folgenden Jahre deutlich. In *Von der Nachfolgung* bezeichnet Staupitz als eine Stufe eines gottgefälligen Sterbens das Verlangen nach einem beständigen Glauben. Denn Gott habe das Leben der Gerechtigkeit, in dem der Gerechte lebt, auf den Glauben gebaut.⁶¹⁶ Dass der Glaube ein gnadenhaftes Geschenk Gottes ist und nicht verdient werden kann, hebt Staupitz in *De Executione* hervor.⁶¹⁷ Glaube ist notwendig, ohne ihn können wir Gott nicht gefallen, verdeutlicht er.⁶¹⁸ Anders als in den *Tübinger Predigten* nennt Staupitz nun mehrfach den Glauben explizit einen in der Liebe tätigen Glauben,⁶¹⁹ bzw. einen in der Liebe lebendigen Glauben (*fides viva*)⁶²⁰. Er versäumt aber nicht, zugleich herauszustellen, dass die Werke

⁶¹³ Vgl. SbPr 1512, S. 7, 118-120. Daher urteilt ZUMKELLER, Heilslehre, 229, dass der „vertrauensvolle Glaube an Gottes Barmherzigkeit ohne echte Reue“ nach Staupitz nicht genüge.

⁶¹⁴ Vgl. SbPr 1512, S. 7, 125-126.

⁶¹⁵ Vgl. hierzu auch oben S. 92f.

⁶¹⁶ Vgl. Nachfolgung 83, 24-30.

⁶¹⁷ Vgl. De Executione § 17: „Quapropter certo certius est: neminem ad veram fidem Christi suo vel alterius ingenio potuisse attingere.“

⁶¹⁸ Vgl. De Executione § 15: „Cumque fides Christi sit ita necessaria, ut sine ea impossibile sit placere deo, et ex nobis ipsis eam acquirere non valeamus, ideo quod caro et sanguis ipsam non revelent, donum nempe dei est, non ex operibus [...]“.

⁶¹⁹ Vgl. De Executione §§ 36, 40, 42.

⁶²⁰ Vgl. De Executione §§ 40, 179, 212.

des lebendigen Glaubens als Gottes Werke anzusehen sind. Denn er ist es, der bei der Rechtfertigung die Liebe eingießt und so erst die Gottesliebe im Menschen entflammt.⁶²¹ Darüber hinaus bindet Staupitz den Glauben ganz dezidiert in sein Verständnis der rechtfertigenden Gnade ein. Denn die Gnade bewirkt, dass Gott dem Menschen wohlgefällig wird und diese wahre Erkenntnis Gottes geschieht wiederum durch den Glauben.⁶²²

4.2 Glaube und Reue als Grundhaltungen der Bußfrömmigkeit

Den Zusammenhang zwischen Buße und Glaube, der sich zuvor nur angedeutet fand, entfaltet Staupitz in den *Nürnberger Predigten* und nennt den Glauben als Frucht einer wahren, das heißt in Christus gegründeten, Reue:⁶²³

„Denn diese warhaffte geordnete und in das leiden Christi ergründete reu macht den menschen in seinem gemute so rugsam (ruhig), das er ganz nit zweiffelt an vergebung und nachlasung seiner sonden, sondern bleibt in ainem christenlichen gemute und dem starcken unzweiffenlichen glauben, das er durch ain solche rechtgeordnete reu und die mitwirckung des pluts christi vergebung seiner begangen missethat erlangt hab.“⁶²⁴

Dieser Zusammenhang von Reue und Glaube erschließt sich vollständig, hält man sich vor Augen, dass Staupitz die menschliche Reue als ganz als in die Reue Christi gegründete Reue versteht, und den Glauben als Vertrauen in die Verheißung ansieht. Denn wenn alleine die Reue Christi ausreichend ist, kann es ja nur das glaubende Vertrauen auf Gott sein, auf das die Buße mit einer solchen Reue hinausläuft und aus dem sie Hoffnung und Zuversicht zieht. Die so von Staupitz profilierten Begriffe von Reue und Glaube treffen demnach beim Gesichtspunkt der Buße zusammen und vertiefen wiederum sein Verständnis von der Bußfrömmigkeit.

Mit einem solchen Glaubensbegriff ist es Staupitz auch möglich, sich der Problematik der Heilsunsicherheit zu nähern, dem „Hauptproblem seiner Epoche“, das auch „das zentrale Anliegen seiner Theologie“⁶²⁵ war. Denn in der

⁶²¹ Vgl. De Executione § 40: „Alia habet deus opera in nobis, opera, inquam, fidei formatae quae per dilectionem operatur et viva est. Ista opera sunt magis sua [...]“. Staupitz merkt dabei an, die Werke im Menschen seien *formaliter*. Vgl. hierzu unten S. 146f.

⁶²² Vgl. De Executione § 33: „Quod tunc fit, quando per gratiam dei iterum aperiuntur oculi eius, ut verum deum cognoscat per fidem, inflammatur cor eius, ut deus sibi placeat.“ Vgl. auch § 36: „[...] iustificatus vivificatusque per fidem operantem per dilectionem [...]“.

⁶²³ DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 473, widersprechen daher auch SCHWARZ, Vorgeschichte, 157, für den Glauben bei Staupitz „nur die Anerkennung der Heilswahrheiten“ ist.

⁶²⁴ NbPr 17, 16-22.

⁶²⁵ OBERMAN, Werden und Wertung, 116.

Bußgesinnung kann der Mensch im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit einen „starcken unzweiffenlichen glauben“ an die Sündenvergebung erlangen, verdeutlicht Staupitz. Auch wenn der Mensch den „guten Vorsatz“ für seine Reue ganz in Gott gründet, „so kompt alsbald in unns anfenglich ain unzweiffenlicher glaub“.⁶²⁶ Eine ähnliche Formulierung findet sich auch noch ein Jahr später in dem Traktat *Von der Lieb Gottes*, was zeigt, dass dieser Gedanke bei Staupitz Bestand hat. Auch hier spricht er von einem „unzweyfenlichen glauben“, den Gott in die Seele bringt und bekräftigt die Gnadenhaftigkeit des rechtfertigenden Glaubens.⁶²⁷ So kann Staupitz in Zusammenhang mit seinem Glaubensbegriff eine Hoffnungsgewissheit formulieren, die er immer wieder und in verschiedenen Variationen als „unzweifelhaft“ bezeichnet. Auf der affektiven Ebene ist es für Staupitz möglich, auf den Glauben eine solche gewisse Hoffnung zu gründen. Ebenfalls aus dieser Haltung des vertrauenden Glaubens heraus entspringt auch der Blick zu Christus am Kreuz, auf den, wie bereits deutlich wurde, Staupitz ebenfalls eine gewisse Hoffnung gründen kann.⁶²⁸

Durch die Einbindung des Glaubens in die Bußlehre gelingt Staupitz eine weitere Profilierung: Ganz gnadengewirkt ist der Glaube Frucht einer in Christus gegründeten Reue und besteht in einem festen, nicht zweifelnden Vertrauen auf Gott. Darüber hinaus deutet sich auch an, wie Staupitz zu einem Verständnis der Buße findet, das dem Duktus seiner Demuts-Theologie entspricht. Ein Verständnis nämlich, das den Schwerpunkt weg von einer menschlichen Leistung nehmen und ganz auf das demütige, vertrauensvolle Hoffen auf Gott setzen will.

Auch in das Verständnis der anderen Sakramente bindet Staupitz den Glauben ein. In einer der *Salzburger Predigten 1518* verdeutlicht er, der Empfang der Eucharistie geschehe würdig „in ainen stäten festen glauben, das du auch glaubst, das dir Got dein sündt well vergeben und dir halten alles, das er dir versprochen hat“.⁶²⁹ Es ist hier wieder der Glaube als Vertrauen in die Verheißung Gottes, der mit dem Sakrament verbunden wird. Zugleich richtet Staupitz den Blick auf den

⁶²⁶ NbPr 20, 4-5, für weitere, ähnliche Stellen vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 237, Anm. 116 und 117.

⁶²⁷ Vgl. Lieb 100, 10-15: „Derhalben bringt er an (ohne) allen zweyfel in die seele, von der er wil uber alle ding geliebt werden, sich selbst, das licht in der dunckel, in welchem sein lieblichkeit und freundschaft durch einen festen unzweyfenlichen glauben gesehen wird, ehe denn wir was recht sey gewest und erkent haben. Derhalben ist erkantnus des christenlichen glaubens ein pur lauttere gnad gotes.“

⁶²⁸ Vgl. zur Hoffnungsgewissheit oben S. 83f.

⁶²⁹ SbPr 1518, 62v-63r, zitiert nach ZUMKELLER, Heilslehre, 115.

Zusammenhang zwischen Glauben und Werken und fährt fort, in dem Glaubenden wirke Gott selbst alle Werke.⁶³⁰ Dieselbe Kombination zwischen Hervorhebung des Glaubens und Wirkung der Werke im Glaubenden findet sich auch zwei Jahre später in einer der *Salzburger Predigten 1520*. Zunächst stellt Staupitz heraus, dass wir „durch den glauben und sonst durch nichte kind Gottes werden“⁶³¹. Dann verdeutlicht er, Gott wolle Vater all unserer Werke sein, indem er sie in uns wirke.⁶³²

So hat Staupitz zugleich sein Verständnis des Glaubens im Laufe des zweiten Jahrzehnts des 16. Jh.s vertieft, wie auch in die verschiedenen Kontexte seiner Lehre miteingebunden. Gleichsam der Ertrag dieser Entwicklung findet sich in den späten Staupitz'schen Schriften. In den *Salzburger Predigten 1523* verdeutlicht er am Beispiel der Martha, Gott wolle nichts anderes von uns zur Seligkeit haben als allein den Glauben.⁶³³ Für unsere Fragestellung interessant ist, dass Staupitz an anderer Stelle diesen Vorgang der Rechtfertigung des Sünders in Bezug auf Maria von Bethanien als durch die Reue bewirkt beschreibt.⁶³⁴ „Während der Vorgang bei Maria seinen Ausdruck vornehmlich durch die Reue findet, der Christus mit seiner Reue zu Hilfe kommt, manifestiert er sich bei Martha im Glauben.“⁶³⁵ Für Staupitz scheint dies kein Widerspruch zu sein, Glaube und Reue werden nicht gegeneinander ausgespielt. Es hat den Anschein, als sei die Wechselwirkung zwischen beiden Elementen, die sich in den früheren Schriften innerhalb der Bußlehre bereits gezeigt hat, nun so stark geworden, dass Staupitz beide austauschbar verwenden kann.

Dafür spricht auch, dass Staupitz nun ebenso die Reue als Folge des Glaubens beschreiben kann, während doch noch in den *Nürnbergger Predigten* der Glaube als Frucht der Reue erschien. Der Schächer am Kreuz habe nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe gehabt und habe dann erst voll reuiger Selbsterkenntnis sein Vertrauen auf Christus setzen können.⁶³⁶ Es fällt in diesem Zusammenhang auf,

⁶³⁰ Vgl. SbPr 1518, 62v-63r, zitiert bei STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 116, Anm. 6.

⁶³¹ SbPr 1520, S. 5, 94v, zitiert nach ZUMKELLER, *Heilslehre*, 157, Anm. 1006.

⁶³² Vgl. SbPr 1520, S. 5, 94v, zitiert bei ZUMKELLER, *Heilslehre*, 184.

⁶³³ Vgl. SbPr 1523, S. 19, 181v-182v: „Als er es der guten Martha hat klar gesagt: Dein prueder, das ist: dein sel, wirt wider ersten, glaub nur! [...] Das ist doch ein klarer text, das got nit mer von uns will haben zu unser sälligkait dan allain den glauben.“ Zitiert nach DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 477.

⁶³⁴ Vgl. Darstellung der Passage oben S. 96f.

⁶³⁵ DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 477.

⁶³⁶ Vgl. SbPr 1523, S. 19, 185v-186v. Zitiert bei DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 478.

dass Staupitz noch in *Von der Lieb* hervorgehoben hatte, dass die Reue aus der Liebe fließt, und nicht aus dem Glauben. Und den Schächer am Kreuz hatte er in *Von der Nachfolgung* noch ohne Bezug auf den Glauben behandelt.⁶³⁷ Es ist also bemerkenswert, wie in den Staupitz'schen Schriften gerade im Zusammenhang mit der Buße der Glaube mehr und mehr ins Zentrum rückt. Auch der Gegensatz des Glaubens, der Unglauben, kommt so in den Blick. In den *Salzburger Predigten 1523* erklärt er den Ursprung der Sünde anders als in seinen früheren Schriften⁶³⁸, wenn er sagt „all sünt komen aus dem ungelauen“. Denn ohne Glaube und Vertrauen in Gott könne es auch keine Liebe zu Gott und damit auch keine Liebe zum Nächsten geben.⁶³⁹ Dieser Gesichtspunkt fügt sich gut ein in das gewonnene Bild von Glaube und Buße beim späten Staupitz. Denn wenn der Glaube für die Buße, in der man Sündenvergebung erlangt, von so großer Bedeutung ist, dann steht entsprechend der Unglauben im Zusammenhang mit der Entstehung der Sünden.

Auf vielfache Weise hebt Staupitz in den *Salzburger Predigten 1523* auch über den Kontext der Buße hinaus den Glauben hervor, der nun deutlich als glaubendes Vertrauen dargestellt wird.⁶⁴⁰ Besonders betont er die Notwendigkeit des persönlichen Vertrauens: man müsse nicht nur glauben, das Christus der Erlöser der Welt sei, sondern auch, dass er der eigene Erlöser sei.⁶⁴¹ Christus will Vertrauen, Hoffnung und Glaube von uns, so Staupitz.⁶⁴² Der Glaube ist das Erste und das Fundament.⁶⁴³ Mit dem Glauben könne man auch dem Teufel widerstehen und ihm entgegenhalten: ich bin getauft.⁶⁴⁴ Staupitz hebt eindringlich hervor, dass der Glaube ganz und gar gnadengewirkt ist:

„Er [Christus] mues uns von erst di furküment genad geben, das ist der gelauben, das wir warleich gelauben, das er uns armen sündern zu trost ist kömen, uns geporn, und geliten, uns gestorben und uns auferstanden. So folgt dan pald daraus, das wir auch all unser hoffnung und vertrauen zu im setzen.“⁶⁴⁵

⁶³⁷ DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 478, vgl. *Lieb* 107, 24-27 und *Nachfolgung* 70, 30 – 71, 16.

⁶³⁸ Vgl. STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 66.

⁶³⁹ Vgl. *SbPr* 1523, S. 6, Aumüller 128, 24-29.

⁶⁴⁰ Vgl. STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 117, Anm. 4: Die Vorstellung vom Glauben als Vertrauen in die göttliche Verheißung sei auch in den *Hiob Predigten* zu finden, „but it is given far greater emphasis in the later writings“.

⁶⁴¹ Vgl. *SbPr* 1523, S. 6, Aumüller 130, 36 – 131, 4. ZUMKELLER, *Heilslehre*, 156, Anm. 993, weist auf eine ähnliche Stelle bei S. 24, Kolde 452, 28-31, hin.

⁶⁴² Vgl. *SbPr* 1523, S. 6, Aumüller 131, 14-16.

⁶⁴³ Vgl. *SbPr* 1523, S. 24, Kolde 453, 14-15.

⁶⁴⁴ Vgl. *SbPr* 1523, S. 4, Aumüller 120, 32-34: „Gelaubt umb Gots willn und vertraut Got. Kumbt dan der teufel und will euch etwas tuen, so sagt: ich gelaub in Jesum Christum und pin getauft.“

⁶⁴⁵ *SbPr* 1523, S. 4, 120r, zitiert bei ZUMKELLER, *Heilslehre* 157-158.

Auf die Frage, ob der Glaube denn genug sei, kann Staupitz sagen: „Ja, freilich ist es genug.“ Er setzt jedoch hinzu, ein lebendiger Glaube könne nicht ohne Werke der Liebe sein.⁶⁴⁶ Diese Bemerkung macht wiederum deutlich, wie Staupitz mit der zunehmenden Zentral-Stellung des Glaubens auch das Verhältnis von Glaube und Werken thematisiert. Ein Thema, dem er schließlich in seiner letzten Schrift ein ganzes Kapitel widmet⁶⁴⁷ und hervorhebt, dass Werke der Liebe selbstverständlich auf den Glauben folgen.

Die umgekehrte Richtung schließt er jedoch unverkennbar aus, was auch von Interesse für das Verständnis der Buße im Staupitz'schen Glaubens-Traktat ist. Denn er unterstreicht, der Mensch könne nur im Glauben an Jesus Christus die Sündenvergebung erlangen und nicht in Werken. Daher helfe außerhalb von Christus auch keine Beichte und keine Reue.⁶⁴⁸ Es fällt auf, dass Staupitz in dieser Passage den Glauben der Buße konträr gegenüber stellt, während er in früheren Schriften noch von beiden in Zusammenhang gesprochen hatte. In seinem Glaubenstraktat nennt er Beichte und Reue jedoch in einem Atemzug mit Menschenwerk, und betont abschließend, der Glaube an Christus mache selig, andere Praktiken seien zum Scheitern verurteilt. Deziert führt Staupitz Beichtbücher an, denen er den Glauben entgegensetzt.⁶⁴⁹ Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass sich die seine Ablehnung vor allem gegen bestimmte Beichtpraktiken und einen Missbrauch der sakramentalen Beichte richtet. Die Hervorhebung des Glaubens verschärft seine Kritik an allem, was einer Selbstrechtfertigung des Menschen nahekommt.

Staupitz kommt in *Von dem Glauben* nicht mehr auf sein Verständnis von der Buße als Gesinnung zu sprechen, das in seinen vorherigen Schriften so vielfach deutlich wurde. Es scheint, als sei in seiner letzten Schrift die Bußgesinnung ganz übergegangen in die Haltung eines vertrauensvollen Glaubens. Tatsächlich ist dies einleuchtend, denn wenn der Mensch in demütiger Erkenntnis seiner Sünden stets auf Christus blickt und das Heil nur im Vertrauen auf ihn sucht, führt dies ja

⁶⁴⁶ Vgl. SbPr 1523, Kolde 453, 1-3: „Nun möchtestu sagen: Ei lieber Got, solt es den alles genug sein mit dem glauben? Ja, freilich ist es genug. Gelaubt nur frei. Er kann nit an (ohne) frucht und werch der lieb sein, ist er anders lebendig (wenn er lebendig ist).“

⁶⁴⁷ Vgl. zur Ursprünglichkeit des Kapitels und zum Verhältnis von Glaube und Werken bei Staupitz oben S. 72.

⁶⁴⁸ Vgl. Glauben 125, 31 – 126, 4: „Kain mensch mag (kann) seiner sündt ledig werden, dann allain im glauben in Christum [...], ausserhalb sein ist kain erlöser, hilfft kain beicht, hilfft kain reu, hilfft kain menschen werck, man muß in Christum glauben oder in sünden ersterben.“

⁶⁴⁹ Vgl. Glauben 126, 4-6.

direkt hinein in eine Haltung des Glaubens, der als Vertrauen auf Gottes Verheißungen⁶⁵⁰ verstanden wird.

Um das Vertrauen ganz gewiss zu machen, koppelt es Staupitz vollständig von vorausgehenden Leistungen des Menschen ab: Gott wird seine Verheißungen halten, egal ob die Menschen ihre Pflicht, dem Gesetz zu gehorchen einhalten oder nicht.⁶⁵¹ Gott rechnet dem Glaubenden seine Sünden nicht mehr zu ewiger Verdammnis an.⁶⁵² Wer aus Gott geboren wird, was durch den Glauben geschieht, dessen „sündt werden allzeyt leßlich, allzeyt vergeblich, allzeyt abtilglich sein“⁶⁵³. Jedoch geht es hier Staupitz nicht darum, sich dagegen auszusprechen, dass der Mensch durch die Todsünde die rechtfertigende Gnade verliert.⁶⁵⁴ Vielmehr hat er sich offenkundig so weit aus scholastischen Begrifflichkeiten gelöst und sieht das Leben des Erwählten so sehr durch den Glauben bestimmt und unabhängig von menschlichen Werken, dass es keinen Sinn mehr macht, von einer Sünde zur Verdammnis zu sprechen.⁶⁵⁵

So kann für ihn auch Buße kein vom Menschen abzuleistender Akt sein, der einzig mit dem Ziel verbunden ist, für begangene Sünden die Vergebung zu erlangen. Staupitz hat letztendlich einen Glaubensbegriff entwickelt, der mit einer rein punktuell verstandenen sakramentalen Beichte nicht mehr zu vereinbaren ist. Der Ursprung dieses Verständnisses von Glaube wiederum liegt in der Bußfrömmigkeit, die durch eine demütige, vertrauensvolle Ausrichtung des Lebens auf Gott gekennzeichnet ist.

Dieser Zusammenhang deutet sich schon daran an, wie Staupitz die Reue des Menschen, die ja Ausdruck der Bußgesinnung ist, als Nachfolge Christi versteht.⁶⁵⁶ Bereits in den *Salzburger Predigten 1512* mündet die Meditation des

⁶⁵⁰ Vgl. Glauben 122, 31-32: „Glaub in in, vertrau in in, ist er doch das wort Gottes“, und 131, 6-7: „Eben der glaub der dir das vertrauen in Christum auflegt [...]“.

⁶⁵¹ Vgl. Glauben 127, 1-10.

⁶⁵² Vgl. Glauben 126, 24-28.

⁶⁵³ Glauben 127, 12, für den Zusammenhang vgl. Z. 10-21.

⁶⁵⁴ Vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 76, Anm. 482. Seinen Ausführungen ist jedoch hinzuzufügen, dass Staupitz seit *De Executione* schon den Begriff der *gratia gratum faciens* umgeprägt hat, so dass man bei ihm sowieso nicht mehr das scholastische Schema anlegen kann. So kann man auch bei dem vorliegenden Abschnitt nicht mehr die Einteilung nach *peccatum mortale* und *peccatum veniale* vornehmen.

⁶⁵⁵ Wie Staupitz auch die Sünde seinem Glaubensbegriff zuordnet zeigt schon SbPr 1523, S. 6, Aumüller 128, 24-29, vgl. oben S. 127.

⁶⁵⁶ Vgl. DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 459-461.467-469.

Leidens Christi in einen erneuten Aufruf zur Nachfolge.⁶⁵⁷ Die Versenkung in die Reue Christi dient dem Menschen also nicht zum stufenweisen Aufstieg in eine immer tiefere Reue. Vielmehr bleibt der Mensch stets in demütiger Haltung, darauf blickend, dass Christus für ihn alles getan hat. Weil dieses Bewusstsein im Menschen Reue erweckt, ist die Reue Christi „Vorbild und Ermöglichung der Menschenreue“⁶⁵⁸. Der Mensch soll Christus jedoch nicht nur in seiner Reue nachfolgen. Staupitz unterstreicht, dass das ganze Leben des Gerechtfertigten durch Nachfolge bestimmt sein soll. Er soll „laufen und nit ruen“⁶⁵⁹ in demütiger Selbsterkenntnis immer wieder zu Christus zu kommen und ihm zu vertrauen.

Etwas mehr als ein Jahrzehnt nach den *Salzburger Predigten 1512* bringt Staupitz in seinem Glaubenstraktat *Glaube und Nachfolge* in Zusammenhang. Der Glaube, der ausdrücklich als Vertrauen bezeichnet wird, bringe den Menschen zur Nachfolge.⁶⁶⁰ Die Nachfolge, die er zuvor in Verbindung mit der Reue beschrieben hatte, charakterisiert Staupitz nun als Resultat des Glaubens. Auch dies ist wiederum ein Hinweis darauf, dass Buße und Glaube bei Staupitz zunehmend ineinander übergehen. Dabei konnte er an sein Verständnis von Nachfolge anknüpfen, dass er bereits in früherer Zeit entwickelt hatte und das zuletzt in seinen Glaubensbegriff mit einfluss. Seine letzte Schrift ist ein Zeugnis dafür, wie Staupitz sein Verständnis vom Glauben so profilierte, dass es der umfassende Ausdruck für die christliche Haltung werden konnte, die er seinen Hörern und Lesern vor Augen stellen wollte. Dadurch ist zwar der Begriff der Buße zurückgetreten, doch ist gerade der Entwurf eines christlichen Lebens erhalten geblieben, den Staupitz vor dem Hintergrund seiner Bußgesinnung entwickelt hat.

⁶⁵⁷ Vgl. SbPr 1512, S. 1, 61-63, als Abschluss des Meditationsschemas, das Z. 18 beginnt, vgl. zum ganzen Schema, DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 459-461.

⁶⁵⁸ DOHNA/WETZEL, *Reue Christi*, 461.

⁶⁵⁹ SbPr 1512, S. 3, 141-142.

⁶⁶⁰ Vgl. *Glauben* 131, 6-9: „Eben der glaub der dir das vertrauen in Christum auflegt, der bringt dich zur nachvolg Christi, der unns in allen guten wercken leyden vorgangen ist, und unns ime nach zuvolgen erfordert [...]“

III. Resümee: Das Verständnis von Buße bei Staupitz: Entwicklung oder Kontinuität?

1. Methodische Vorbemerkung: Die Problematik einer chronologischen Perspektive auf die Staupitz'sche Theologie

Die chronologische Vorgehensweise unserer Untersuchung ermöglicht ein Urteil darüber, inwiefern das Verständnis von Buße bei Johannes von Staupitz als kontinuierlich anzusehen ist, oder ob eine Entwicklung vorliegt, innerhalb derer der Augustinereremit seiner Theologie noch einmal eine neue Richtung gab. Diese Fragestellung gewinnt ihre Brisanz durch die Schlussfolgerungen in Bezug auf das Verhältnis zwischen Staupitz und Luther, die aus ihr gezogen werden können. So kann eine Entwicklung in der Staupitz'schen Theologie in der Weise gedeutet werden, dass Staupitz eine Beeinflussung von Luther erfahren habe.⁶⁶¹ Dagegen kann mit der Kontinuität eher die Eigenständigkeit von Staupitz hervorgehoben werden, die je nach Auslegung im Sinne der Staupitz'schen „Katholizität“ (an welcher er festgehalten habe)⁶⁶² oder dessen Rolle als Vorläufer der Reformation (mit welcher er Luther beeinflusst habe und nicht umgekehrt)⁶⁶³ verstanden wird.

Im Bewusstsein dieser Problematik soll im Folgenden das Augenmerk zunächst ausschließlich auf das Staupitz'sche Bußverständnis gerichtet werden, ohne eine Beziehung zur jeweiligen Position Luthers herzustellen. Denn durch das chronologische Vorgehen liegt die Grundlage dafür vor, zunächst mögliche Entwicklungen im theologischen Denken des Augustinereremiten wahrzunehmen.

⁶⁶¹ Vgl. etwa HAMM, *Humanistische Ethik*, 144, Anm. 307: „Im Übrigen wird man sehr behutsam zwischen Staupitz vor der Reformation und Staupitz in der Reformation (als ‚Schüler‘ Luthers) unterscheiden müssen. [...] Staupitz stand damals [z.Zt. der Nürnberger Predigten 1516/17, Anm. d. Verf.] auf der (noch spätmittelalterlichen) Schwelle zur Reformation, doch ist zu bedenken, dass bei Luther – und Staupitz? – im Rechtfertigungsverständnis das noch Spätmittelalterliche allmählich und lautlos in das schon Reformatorische hinübergeleitet und dass in einer Übergangsphase ‚noch‘ und ‚schon‘ ineinander verschlungen sind.“

⁶⁶² Prominentes Beispiel hierfür ist Adolar ZUMKELLER, auch wenn er sich in seiner Studie über die angewendete Methodik nicht explizit erklärt. Die von ihm festgestellte Kontinuität führt ihn zu dem Ergebnis, dass „Staupitz mit seiner Theologie und Spiritualität zweifellos im Rahmen der Lehre der alten Kirche“ verbleibt, vgl. ZUMKELLER, *Heilslehre*, 230. Zur Methodik ZUMKELLERS vgl. auch die Rezension von SCHULZE, in: *ThRv* 94, Bd. 6 (1998), 637-639.

⁶⁶³ Als dezidierte Vertreter einer solchen Position vgl. DOHNA, *Staupitz und Luther*, und WETZEL, *Staupitz und Luther*. Der Bezeichnung als „Vorläufer“ von Luthers Lehre stammt bekanntermaßen von Staupitz selbst, vgl. *WA Br* 3, 264, 34: „olim praecursor exstiti sanctae evangelicae doctrinae“. Vgl. zum Verhältnis von Luther und Staupitz unten den Ausblick zu „Buße bei Staupitz und Luther“ ab S. 220.

Diese sollen zuerst einmal für sich wahrgenommen werden und implizieren für sich gesehen noch keine direkten Rückschlüsse. Vielmehr schafft eine gesonderte Betrachtung des Verlaufs der Staupitz'schen Argumentationslinien durch die Jahre hindurch erst den Ausgangspunkt für eine, dann in einem nächsten Schritt vorzunehmende, Frage nach möglichen Folgerungen für das Verhältnis zwischen Staupitz und Luther.

Wie es dem Gegenstand der vorliegenden Untersuchung entspricht, soll der Fokus im Folgenden auf das Verständnis der Buße gelegt werden, das sich im Laufe der Jahre zeigt. Somit ist es lediglich ein Teilbereich der Staupitz'schen Theologie, der betrachtet wird, und nicht deren Gesamtbild. Doch aufgrund der zentralen Stellung der Buße in der Staupitz'schen Theologie verspricht das Ergebnis dennoch einige Aussagekraft auch über den ursprünglichen Gegenstand hinaus zu haben.

2. Kontinuität und Neuakzentuierung: Die entscheidende Phase zwischen 1511 und 1517

Blickt man zunächst überblicksweise auf das gesamte Staupitz'sche Werk im Laufe der Jahre, dann fällt vor allem anderen auf, wie sich die die frühen *Tübinger Predigten* (1497/98) von den später entstandenen Schriften abheben. Dies gilt sowohl von der formalen als auch von der inhaltlichen Ausrichtung, wobei beide Gesichtspunkte einander bedingen. Denn ab den *Salzburger Predigten 1512* wird fassbar, wie Staupitz seine Theologie ganz auf den frommen Lebensvollzug ausrichtet: Er nimmt von einer Orientierung an Autoritätszitaten und einer lehrhaften Untergliederung Abstand, wendet sich stattdessen einem seelsorgerlichen Stil zu und verweist fast ausschließlich auf die Bibel. Nur noch der Traktat *De Executione* wird auf Lateinisch herausgegeben – wobei freilich die deutsche Übersetzung durch Christoph Scheurl sogar noch zuvor erschien – dann wendet sich Staupitz ganz der deutschen Sprache zu.⁶⁶⁴

Entsprechend der unterschiedlichen Ausrichtung lässt sich in den späteren Schriften auch eine andere Ausprägung der theologischen Argumentation feststellen. In den *Tübinger Predigten* hat Staupitz noch deutlicher die notwendige

⁶⁶⁴ Vgl. hierzu HAMM, Staupitz, 16-17.

Aktivität des Menschen hervorgehoben, statt das Gewicht auf eine demütige Haltung zu legen. Dies zeigt sich im Hinblick auf das Verständnis von der Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade, von Werken und Verdiensten, von der zu erbringenden Reue und von der menschlichen Genugtuung.

Dabei ist jedoch festzuhalten, dass eine genaue Untersuchung der Zusammenhänge jeweils zeigt, wie Staupitz zwar an den traditionellen Begrifflichkeiten festhält, sie jedoch in die Ausrichtung seiner Theologie auf die Demut des Menschen einpasst und so den Schwerpunkt deutlich auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes legt. Ein Beispiel hierfür ist, wie er in den *Tübinger Predigten* das Axiom „*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*“ verwendet, damit jedoch die Ungenügsamkeit menschlicher Bemühungen hervorhebt, die Gott mit vorausgehender Gnade erst ermöglicht und nur aus Gnade annimmt.⁶⁶⁵ Auch wenn Staupitz in seinem Predigt-Corpus von den Menschen als *cooperatores* Gottes⁶⁶⁶ spricht, dann nicht ohne dies in die alleine heilswirkende Tat Christi einzuordnen. Sein Eingehen auf Herzensreue und knechtische Furcht (*timor servilis*)⁶⁶⁷ geschieht in den *Tübinger Predigten* im Kontext des Primates der Gnade Gottes. Ebenso wird die Notwendigkeit Bußwerke zu tun⁶⁶⁸ im Sinne einer passiven, empfangenden Haltung des Menschen verstanden.

Demzufolge zeigt sich, dass die Ausrichtung auf die Barmherzigkeit Gottes, von dem alleine dem Menschen alles Heil widerfährt, auch in den *Tübinger Predigten*, schon zu erkennen ist. Wirklich durchgeführt wird dieses Denkmuster aber erst in den folgenden Schriften. Denn in den Predigten und Erbauungsschriften ab dem Jahre 1512 nimmt Staupitz gänzlich von der Verwendung des Axioms *facere quod in se est* Abstand; werden die Werke verstanden als Bringen der unvollkommenen Bemühungen, die von Gottes Gnade abhängen; wird einzig die Reue Christi, in die der Mensch seine Reue gründet, als ausreichend dargestellt; und wird im Hinblick auf die *satisfactio* deutlich die Ungenügsamkeit der menschlichen Leistungen und die Größe der Barmherzigkeit Gottes, mit der er diese annimmt, hervorgehoben.

⁶⁶⁵ Vgl. TüPr S. 5, 207-211; S. 5, 226-228; S. 5, 241-242.

⁶⁶⁶ TüPr, S. 27, 211.

⁶⁶⁷ Vgl. TüPr, S. 4, 14-20.

⁶⁶⁸ Vgl. TüPr, S. 27, 211-215.

Dabei gewinnt man den Eindruck, dass sich im Staupitz'schen Schrifttum die inhaltliche Neuakzentuierung im Sinne der Demuts-Theologie und die formale Neuausrichtung hin auf Lebensvollzug und Frömmigkeitspraxis einander bedingen. Denn zum einen gibt erst der Ausbruch aus starren, lehrhaften Formen Staupitz die Freiheit, sein Verständnis von Buße konsequent im Sinne der Demuts-Theologie auszurichten, ohne auf formale Zwänge zu achten. Zum anderen ist es auch die Ausrichtung auf den frommen Lebensvollzug, die nach einer anderen als einer streng lehrhaften Behandlung der Thematik der Buße verlangt. Entsprechend erweist sich der Kontext der Buße mit seiner Verknüpfung von lebenspraktischer Relevanz und theologischer Substanz als geeigneter Horizont, die Ausrichtung der Staupitz'schen Theologie im Sinne der Demuts-Theologie wahrzunehmen.

Diese Ausrichtung wird bereits in den *Salzburger Predigten* von 1512 deutlich, gewinnt aber mit den Schriften des Jahres 1516/1517 (*De Executione/Nürnberger Predigten*) noch mehr an Intensität. 1512 begegnet uns in dem Verständnis der Reue Christi bereits ein wesentliches Element der, für die Buße wichtigen, Haltung der Demut.⁶⁶⁹ Auch zeigt sich die Vorstellung von der Bußgesinnung in der Unterscheidung zwischen Petrus, der den Blick der Barmherzigkeit annahm, und Judas, der das nicht tat.⁶⁷⁰ Der bereits in den *Tübinger Predigten*⁶⁷¹ formulierte Aufruf an den Menschen, alleine auf Gottes Barmherzigkeit seine Hoffnung zu setzen, ist in den *Salzburger Predigten* 1512 also eingefügt in eine in sich stimmige Bewegung.

Gleichwohl ist es kein Bruch und Neuanatz, der sich zwischen den *Tübinger Predigten* und den *Salzburger Predigten* 1512 zeigt. Bereits in den *Tübinger Predigten* lassen sich mit der Hervorhebung der Unfähigkeit der geistlichen Kräfte des Menschen und der Verlagerung des Schwerpunktes weg von der menschlichen Mitwirkung die Grundkoordinaten und damit die Grundlage für die Entwicklung der Demuts-Theologie erkennen. Als Beispiel für die Kontinuität sei nur noch einmal hervorgehoben, wie Staupitz das *facere quod in se est* bereits in den frühen *Tübinger Predigten* versteht: der Mensch tut das seine, wenn er sein

⁶⁶⁹ Vgl. SbPr 1512, S. 3, 59-79.

⁶⁷⁰ Vgl. SbPr 1512 S. 7, 125-129.

⁶⁷¹ Vgl. z.B. TüPr, S. 2, 214-219

Unvermögen eingesteht⁶⁷² – ein Denkmuster, das sein späteres Schrifttum geradezu programmatisch durchzieht.

Die intensivierete Ausprägung des Profils der Demuts-Theologie, die sich nach 1512 im Staupitz'schen Werk zeigt, ist verbunden mit einer immer deutlicher werdenden christologischen Profilierung. Der Ansatzpunkt bei der Buße erweist sich hierbei als geeignet, um die untrennbare Verknüpfung beider Elemente deutlich zu machen. Denn je mehr Staupitz den Menschen zur Demut und zum Wegsehen von sich selbst aufruft, je zentraler wird für ihn das Blicken auf Christus, in dem alleine die Hoffnung für den Menschen liegt. Umgekehrt kann man formulieren, dass das Christusereignis als zentrale Heilstat zunehmend mehr Bedeutung im Staupitz'schen Denken gewinnt, und er angesichts dieses Gnadenerweises gar nicht anders kann, als die Niedrigkeit des Menschen hervorzuheben, dem vollkommen unverdient Rettung geschenkt wird.

Dafür geben besonders eindrücklich die *Nürnbergger Predigten* Beispiel, und zwar im Hinblick auf das Verständnis der Reue Christi. In seiner klaren Unterscheidung der drei Arten der Reue, arbeitet Staupitz heraus, inwiefern die Reue Christi für den Menschen heilsbringend ist. Deutlich akzentuiert er dabei das mangelnde Vermögen des Menschen und preist die Barmherzigkeit Gottes, zu welcher der Mensch Zuflucht nehmen kann. Die vorher auch schon vorkommenden Motive fließen nun ein in ein Verständnis der Buße, die nun deutlich ausgeprägt ist als permanente, vertrauensvolle Bewegung hin zu Gott.⁶⁷³

In *De Executione* formuliert Staupitz dies in Hinblick auf die göttliche Gnadenwahl aus. Das neue Verständnis der *gratia gratum faciens* als Gnade, in der Gott dem Menschen wohlgefällig wird, verleiht der Demuts-Theologie nochmals eine weitere Profilierung. Durch die Rückbindung der Rechtfertigung an die Erwählung kann Staupitz die Buße nun gänzlich als demütige, antwortende Haltung zeichnen. Dieses Verständnis der *gratia gratum faciens* ist in *De Executione* im Vergleich zu den früheren Schriften tatsächlich als neu anzusehen. Doch fügt sich dieses vollkommen stimmig ein und ist in Übereinstimmung zu der

⁶⁷² Vgl. die Passage TüPr, S. 5, 298-310 und hierzu auch oben S. 65.

⁶⁷³ Vgl. besonders den Abschnitt NbPr 22,25 – 25,19.

bis dahin entwickelten Demuts-Theologie, so dass auch hier kein Bruch festzustellen ist.⁶⁷⁴

Betrachtet man vielmehr die kontinuierliche Ausformulierung der Demuts-Theologie einerseits und der christologische Profilierung andererseits, dann erscheinen beide als sich wechselseitig befruchtende Perspektiven. Die Christozentrik ermöglicht es Staupitz, seine Demuts-Theologie radikal nahezu bis ins Extrem durchzudenken, ohne sie zu einer mahnenden Gerichtstheologie zu machen. Die Ausrichtung und völlige Hingabe auf die Heilstat Gottes in Christus dienen ihm zum heilsamen Verweis des Menschen weg von sich selbst. Folgerichtig dekliniert Staupitz dieses Heilshandeln Gottes am Menschen bis zu seinen allerersten Anfängen durch und gelangt in *De Executione* zur Gnadenwahl als demjenigen Moment, wo dem erwählten Menschen Gnade widerfährt und an dem auch schon das Christusereignis festgelegt ist.⁶⁷⁵ So ist es nur konsequent, dass einige Jahre später, in den späten *Salzburger Predigten* beide Perspektiven völlig miteinander verschlungen erscheinen. Staupitz fokussiert die Unfähigkeit des Menschen auf das Kreuz Christi und richtet die menschliche Demut ganz auf Christus aus: Aus sich heraus ist der Mensch nichts, in Christus ist er alles.⁶⁷⁶

In welche Richtung Staupitz diese Art des theologischen Denkens führte, wird daran deutlich, dass die stärksten extrinsischen Elemente seiner Theologie in Verbindung von Christologie und Demuts-Theologie hervortreten. So gelingt es Staupitz seit den *Salzburger Predigten 1512* durch christologische Akzentuierung des Motivs der Reue Christi gerade das eigentlich quälende, beängstigende Element der Buße, nämlich die Frage nach der genügenden Reue in einen Zuspruch umzuwandeln: Die Liebe zu Gott ist nicht entscheidend für die Genügsamkeit der Reue, sondern die Gründung auf Christi stellvertretende Reue. Ganz auf den Zuspruch ausgerichtet, bezeichnet Staupitz als Früchte einer

⁶⁷⁴ Dagegen spricht STEINMETZ, *Luther and Staupitz*, 106, in Bezug auf das Verständnis von der Unverdienbarkeit der ersten Gnade in *De Executione* § 21 von einem „implicit criticism of his earlier moderate use of ‘doing what is in one’ in his sermons on Job“. Jedoch ist auch dies, wie oben dargestellt, differenziert zu betrachten, und zudem eben die Demuts-Theologie als kontinuierliche Perspektive zu beachten.

⁶⁷⁵ Vgl. GÜNTHER, 22: „Ebenso ewig und notwendig wie der Prädestinationsbeschluss ist der Inkarnationsbeschluss; sein Vollzug im Leben, Leiden und Sterben Christi ist absoluter, unüberbietbarer Ausdruck des Heilswillens Gottes (ebd. c 3 § 13; c 4 § 22f); das Kreuz Christi ist deshalb die ‘höchste, tröstlichste Hoffnung der armen Sünder’ (Nürnberger Predigten 1517).“

⁶⁷⁶ Vgl. etwa Vgl. SbPr 1520, S. 5, 93r, bei MARKWALD, 130 (vgl. oben S. 63 m. Anm. 256), und SbPr 1523, S. 2, Aumüller 57, 5-9.

solchen, vom menschlichen Vermögen ganz unabhängigen Reue, ein ruhiges Gewissen, Freude und die Liebe zum Nächsten.⁶⁷⁷

Ebenso gewinnt das Motiv der Erwählung durch die christologische Profilierung nochmals eine spezifische Ausrichtung. Hatte Staupitz als bestes Zeichen für die Erwählung ohnehin die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit charakterisiert, akzentuiert er dies in Verknüpfung mit der Christologie nochmals neu. Nun tritt die Möglichkeit zur Hoffnungsgewissheit hervor: Beim völligen Wegblicken von sich selbst und Blicken auf Christus kann der Mensch eine „tröstliche“ und „unzweifelnde“ Hoffnung haben.⁶⁷⁸

Im Hinblick auf Hoffnungsgewissheit und eng verbunden mit dem Glauben als Vertrauen ist es auch, dass sich innerhalb des Staupitz'schen Bußverständnisses die stärkste Entwicklung zeigt. In den *Tübinger Predigten* bezieht sich Staupitz bei der Frage der nach der Notwendigkeit der Heilungsgewissheit noch explizit auf erwartete Werke des Menschen: Sei sich der Mensch zu sicher, würde er keinen Eifer mehr im Guten zeigen. Auch den Glauben versteht er in diesem Zusammenhang lediglich als ungenügenden Schritt zur Erlangung des Heils, aus dessen Vorhandensein der Mensch keine Sicherheit gewinnen könne.⁶⁷⁹ Im Zusammenhang mit der dargestellten christologischen Profilierung zeigt sich wie Staupitz im Laufe seines Schaffens eine Umprägung vornimmt: Die Heilungsgewissheit wandelt er zum tröstlichen Zuspruch und wendet sich gegen ein skrupulöses Tun von Werken, mit dem Ziel sich Heil zu schaffen.⁶⁸⁰ In Verbindung dazu akzentuiert er den Glauben als eine Haltung des Vertrauens auf das Gnadengeschehen in Jesus Christus. Da nur in diesem Wegblicken von sich selbst der Mensch eine Gewissheit der Hoffnung finden kann, rückt der so verstandene Glaube zunehmend ins Zentrum der Bußfrömmigkeit und wird zum umfassenden Ausdruck der Haltung der demütigen Bußgesinnung.

Insgesamt betrachtet lässt sich feststellen, dass durch die christologische Profilierung im Staupitz'schen Bußverständnis sowohl Kontinuität durch Fortführung der Motive der Demuts-Theologie als auch eine Neuakzentuierung geschieht. Aus den uns erhaltenen Schriften wird diese Neuakzentuierung deutlich greifbar in den *Salzburger Predigten 1512* und ist eine weitere Ausformulierung

⁶⁷⁷ Vgl. NbPr 15,6 – 17, 22.

⁶⁷⁸ Vgl. NbPr 31, 20-31.

⁶⁷⁹ Vgl. TüPr, S. 26, 108-114 und S. 4, 189-202, vgl. hierzu oben S. 81f.

⁶⁸⁰ Vgl. Nachfolgung 69, 21 – 70, 10 und De Executione §143.

bis hin zu den *Nürnberger Predigten* deutlich. Somit zeigt sich uns als entscheidende Phase die Zeit zwischen ca. 1511 (jedenfalls etwas vor 1512, da in den *Salzburger Predigten* ja erste Erträge sichtbar werden) und 1517.⁶⁸¹

Denn die *Nürnberger Predigten*, gemeinsam mit dem kurz vorher entstandenen Traktat *De Executione*, zeigen, wie die Motive der Demuts-Theologie, für die in den *Tübinger Predigten* die Grundlage gelegt wurde und die in den *Salzburger Predigten 1512* und in *Von der Nachfolgung* weiter ausformuliert wurden, in wechselseitiger Verstärkung mit der christologischen Zentrierung zu einem immer weiteren Heraustreten des Verständnisses der Buße als permanenter Gesinnung führen. Dieses Verständnis findet sich dann in den *Salzburger Predigten* der folgenden Jahre wieder. Geradezu programmatisch hebt Staupitz die Haltung der Bußgesinnung als demütiges, glaubendes Vertrauen zu Gott hervor, in welcher der Mensch sich ganz dem Gnadenhandeln Christus hingibt und alleine auf dieses vertraut. Diese Haltung der demütigen Bußgesinnung durchzieht auch den posthum erschienenen Traktat *Von Glauben*, erscheint allerdings dort gänzlich gefasst unter den Begriff des Glaubens als Vertrauen, das alleine auf Gott seine Hoffnung setzt.

Hier soll jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass wir in dieser spätesten Staupitz-Schrift im Vergleich zu den vorherigen Jahren nochmals eine andere Akzentsetzung festgestellt haben. Das Verständnis menschlicher Werke und Verdienste beschrieb bis dahin einen Bogen ausgehend von der Betonung ihrer Unzulänglichkeit, über die Verknüpfung mit der Christologie und der damit verbundenen Notwendigkeit der Gründung aller Werke auf das Verdienst Christi bis schließlich hin zur Begründung der Annahme der Werke mit der Selbstbindung Gottes.⁶⁸²

Im Jahr 1525 hebt Staupitz nun wieder deutlicher die Notwendigkeit der Werke hervor. Dennoch bedeutet dies keine völlige Neuorientierung im Vergleich zu seinen früheren Werken. Denn zum einen hatten wir durchgehend für das Staupitz'sche Schrifttum festgestellt, wie die Notwendigkeit der menschlichen Bemühungen gegen die Gefahr der Selbstgewissheit festgehalten wird. Diesem Muster entsprechend bleiben auch die Aussagen in *Vom Glauben* im Kontext der

⁶⁸¹ Hiermit fällt diese Phase der Neuakzentuierung in die Zeit, in der Staupitz in engen persönlichem Austausch mit Martin Luther stand, vgl. hierzu unten S. 220ff.

⁶⁸² Vgl. oben S. 66ff.

Demuts-Theologie. Zudem findet sich ja in der Schrift selbst ausdrücklich der äußere Anlass, der begründet, warum Staupitz sich speziell so äußerte, nämlich die Auseinandersetzung mit Gegnern.⁶⁸³ Daher fügt sich auch die letzte Staupitz-Schrift *Vom Glauben* in das hier entwickelte Muster von Kontinuität und Neuakzentuierung ein.

3. Grundlinien des Staupitz'schen Bußverständnisses

Von dem festgestellten Muster von Kontinuität und Neuakzentuierung ausgehend, sollen nun zusammenfassend die Grundlinien des Staupitz'schen Bußverständnisses nachgezeichnet werden. Das Ziel ist dabei, ein Gesamtbild unter Berücksichtigung derjenigen Neuakzentuierungen zu zeichnen, die bei der chronologischen Untersuchung in Erscheinung traten. Ein solchermaßen vollständiges Bild eines ausgereiften Staupitz'schen Bußverständnisses, wie wir es zum Ergebnis haben werden, findet sich in dieser zusammenhängenden Form freilich in keiner uns vorliegenden Einzelschrift. Vielmehr soll das Bußverständnis ermittelt werden, dass sich aus der Zusammenschau des gesamten Werks ergibt. Den jeweiligen Neuakzentuierungen wird dabei dergestalt Rechnung getragen, dass diese jeweils in ihrer chronologisch spätesten vorliegenden Ausformung aufgenommen werden. Zugleich entspricht dieses Vorgehen der Kontinuität, die sich in den Staupitz'schen Argumentationslinien gezeigt hat. Aufgrund dieser ist es möglich, ein zusammenfassendes Bild des Staupitz'schen Bußverständnisses zu zeichnen, anstelle etwa streng in ganz verschiedene Stadien zu trennen.

Die Grundkonstante im Staupitz'schen Bußverständnis, liegt in seiner Ausrichtung auf die Demuts-Theologie vor. Dabei geht er hinsichtlich der Beurteilung der geistlichen Kräfte des Menschen von einem augustinisch geprägten Sündenverständnis aus, das ein völlig desillusioniertes Bild zeichnet. Daher spricht Staupitz zwar von einer möglichen Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Gnade im Sinne eines *facere quod in se est*. Jedoch kehrt er dieses geradezu ins Gegenteil um, indem er es als Eingeständnis des eigenen

⁶⁸³ Vgl. Glauben 131, 10-11: „Hör der narren red. Der in Christum glaubt, der bedarff kainer werck.“

völligen Unvermögens definiert. Von guten Werken und Verdiensten kann Staupitz nur insofern reden, als sie ganz von der Gnade Gottes abhängen und sich auf das Werk Christi gründen. So sind Werke zwar möglich, doch steht dabei nicht die Leistung des Menschen, sondern die Barmherzigkeit Gottes im Zentrum. Letztlich sind es schließlich Gottes Werke, jedoch ist der Mensch dazu aufgerufen, Gott in aller Demut seine, allerdings immer mangelhaft bleibenden, Bemühungen darzubringen.

Dabei entspricht es dem Duktus der Demuts-Theologie, dass Staupitz stets eine menschliche Bemühung fordert. Denn eine passive Haltung des Menschen gegenüber Gott wäre ebenso hochmütig und damit unwürdig, wie ein angestregtes Trachten, durch Werke sein eigenes Heil zu schaffen. So kann die einzig mögliche und damit auch geforderte Haltung des Menschen darin bestehen, Gott in aller Demut die unvollkommenen Bemühungen darzubringen und dabei alle Hoffnung in dessen Gnade und Güte zu setzen. Dieser Gesinnung entspricht die bleibende Ungewissheit des Heils, die jedoch nicht zu skrupulöser Heilsangst führen soll. Vielmehr ist das Ziel ein getrostes Hoffen auf Jesus Christus, von dem alleine alles Heil erwartet werden soll und darf.

Das Verständnis von Buße, das sich hiervon ausgehend zeigt, ist das einer lebenslangen Gesinnung der Bußfrömmigkeit. So sind auch die einzelnen Teile der Buße weniger Ausdruck der menschlichen Bemühung, die Sündenvergebung zu erlangen, als vielmehr demütige Anerkenntnis des eigenen Standes vor Gott. Die menschliche Reue bestimmt Staupitz demgemäß als bleibend ungenügendes Bemühen des Menschen, das in die Reue Christi eingeordnet werden muss und dadurch seine Wertigkeit erlangt. Die Rechtfertigung wird entsprechend verstanden als ein von Seiten des Menschen völlig unverdientes Geschehen. Diese Blickweise gewinnt dadurch noch an Schärfe, dass Staupitz die göttliche Erwählung in diesen Prozess mit einbindet. Dabei setzt er die Erwählungsgnade mit der ersten Gnade gleich, in welcher der Mensch Gott wohlgefällig wird. Entsprechend wird die *gratia gratum faciens* als die Gnade angesehen, mit der Gott dem Menschen wohlgefällig wird. So wird im Rechtfertigungsgeschehen jedes Gewicht weg von der Eigeninitiative des Menschen genommen und die Buße erscheint mehr als passives Erleiden und Empfangen als aktive Tätigkeit.

Der sakramentale Akt der Buße wird innerhalb dieser Bußgesinnung bestimmt als Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit. Udenkbar ist der Versuch, die eigenen

Sünden genau aufzuspüren, da hier nur wieder die Gefahr droht, sich bei Gott etwas verdienen zu wollen. Als *signa* der göttlichen Heilszuwendung, die Hoffnung schenken, gewinnen die Sakramente den Charakter eines persönlichen Geschehens. Die Beichte ist dabei als Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes ganz in das Verständnis der Bußfrömmigkeit eingeordnet. Sie erlangt ihre Bedeutung nicht aus sich selbst heraus, sondern soll nur angewendet werden, insofern sie der Bußfrömmigkeit dienlich ist. Die heilsvermittelnde Wirkung der Beichte, wie der anderen Sakramente, begründet Staupitz nicht institutionell, sondern in ihrem Ursprung aus der Barmherzigkeit Gottes. Nachdrücklich stellt Staupitz gerade in den späten Schriften heraus, dass die Beichte im demütigen Kommen des Sünders bestehen soll, das frei von jeglichem skrupelhaften Aufzählen der Sünde ist und getragen wird von dem Vertrauen auf Gottes Gnade. Einer solchen von der Bußfrömmigkeit getragenen Form der Beichte entsprechen auch die Staupitz'schen Bußgottesdienste, die aus den 1520er Jahren in Salzburg überliefert sind.

Diesem Verständnis entsprechend, bestimmt Staupitz auch die *satisfactio* des Menschen als demütiges Anerkennen des Urteils Gottes über ihn. Strikt lehnt er solche satisfaktorische Werke oder Ablässe ab, die in einem reinen Kontext der Leistung stehen und zu einem Anspruch auf Lohn verleiten. Dieser Haltung stellt er die willige Annahme von Leiden und Anfechtungen als vorbildhaft gegenüber. Derart wird der Schwerpunkt bei den Bußwerke nicht auf die menschliche Leistung gelegt, sondern auf das demütige Einstimmen in das Urteil Gottes. Die so verstandene menschliche Genugtuung kann bei Staupitz in die Haltung der Buße als lebenslanger Gesinnung übergehen. Dabei rückt er die einzelnen Teile der Buße so eng zusammen, dass er sogar Formulierungen gebraucht, die eine satisfaktorische Funktion der Reue nahelegen. Dennoch hält Staupitz an der Möglichkeit der menschlichen Genugtuung fest, weist aber dabei stets auf deren Ungenügen hin.

Das Verständnis von der Buße als lebensbestimmender Haltung hat auch Auswirkungen auf den Staupitz'schen Glaubensbegriff. Gerade im Zusammenhang mit der Buße erscheint der Glaube als Vertrauen in die Verheißungen Gottes und steht in engem Zusammenhang mit der Hoffnung. Zwar spricht Staupitz in traditionellem Sinne vom in der Liebe tätigen Glauben, bzw. in der Liebe lebendigen Glauben (*fides viva*). Doch hebt er die Gnadenhaftigkeit der

Liebe hervor und bindet diesen gnadenhaft gewirkten Glauben eng an das Rechtfertigungsgeschehen.

Dieser Glaubensbegriff gewinnt seine Tiefe in Verbindung mit dem Staupitz'schen Verständnis der Reue Christi. Da alleine die Reue Christi ausreichend ist, zielt die Buße auf das glaubende Vertrauen auf Gott und gewinnt daraus Hoffnung und Zuversicht. Aus einem solchen vertrauenden Glauben heraus kann der Mensch dann eine Hoffnungsgewissheit erlangen, die Staupitz als unzweifelhaft bezeichnen kann. Eine solche Haltung des Vertrauens rückt im Laufe der Jahre mehr und mehr ins Zentrum des Staupitz'schen Bußverständnisses. Um dieses Vertrauen gewiss zu machen, koppelt Staupitz es ganz von einer vorherigen Leistung des Menschen ab. Auf diese Weise entfernt er sich auch von einem Verständnis der Beichte, das auf die Vergebung von Todsünden abzielt. Vielmehr mündet die Buße in und bringt der vertrauende Glaube den Menschen zur Nachfolge Christi. Diese ist, in Anknüpfung an ein bereits früh von Staupitz entwickeltes Verständnis von Nachfolge, ein in demütiger Selbsterkenntnis ständiges Laufen zu Gott. Dabei profiliert Staupitz im Laufe seines Schaffens seinen Glaubensbegriff dergestalt, dass dieser der umfassende Ausdruck für jene Haltung der Bußgesinnung wird, in der Reue, Liebe, Glaube und Nachfolge zusammenfließen.

4. Methodische Nachbemerkung: Folgerungen für eine chronologische Perspektive auf die Staupitz'sche Theologie

Das chronologische Vorgehen bei unserer Untersuchung ermöglichte die Ermittlung von Grundlinien des Staupitz'schen Bußverständnisses und erschloss die Demuts-Theologie als prägendes, durchgehendes Motiv. Um den Blick hierfür zu öffnen erwies sich der Ausgangspunkt bei der Buße als besonders geeignet, da diese wechselseitig mit der Demuts-Theologie verknüpft ist.

Zum einen kann man gerade anhand der Buße mit ihrer breiten Ausrichtung im Sinne der Demuts-Theologie äußerst gut veranschaulichen, dass der Ansatz bei der Demut mehr als ein einzelnes, isoliertes Moment der Staupitz'schen

Theologie ist.⁶⁸⁴ Zum anderen ist bei Staupitz die Demuts-Theologie untrennbar mit dem Aspekt der Buße verknüpft, weil jene ja nicht für sich stehen, sondern gerade hinführen soll zur Haltung der demütigen Bußgesinnung. Daher ist die Bedeutung der Buße, die ohnehin eine zentrale Thematik bei Frömmigkeitstheologen ist⁶⁸⁵, für den Gesamtduktus der Staupitz'schen Theologie noch einmal besonders hervorzuheben.

Gerade im Hinblick auf diesen Stellenwert der Buße erwies sich die chronologische Perspektive als besonders fruchtbar, ermöglicht sie doch ein umfassendes Verständnis der Staupitz'schen Theologie. Dabei erfordert besonders die Untersuchung des Bußverständnisses es, diese chronologische Betrachtungsweise auch durchgehend anzuwenden. Denn bisher wurde eine chronologische Betrachtungsweise eher in Einzelfällen gewählt, wenn der Befund dies ganz unübersehbar erforderte. So wurde etwa im Zusammenhang mit dem Verständnis von Gnade und Rechtfertigung auf Neuausrichtungen innerhalb der Staupitz'schen Theologie hingewiesen.⁶⁸⁶ Da aber gerade diese Themengebiete von beträchtlicher Bedeutung für das Verständnis der Buße sind, legt es sich schon von daher nahe, für die insgesamt Untersuchung des Bußverständnisses einen chronologischen Ansatz zu wählen.

Durch eine nicht durchgehende chronologische Betrachtung gelingt es zwar, wichtige Elemente der Staupitz'schen Theologie herauszuarbeiten und auch adäquat zu beschreiben. Doch ohne die Chronologie explizit miteinzubeziehen, ist es nicht möglich, detailliert die jeweiligen Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Elementen der Theologie wahrzunehmen. So bleiben diese notwendig für sich stehen und können nur schwer in ihrer ganzen Tiefe deutlich werden.⁶⁸⁷

⁶⁸⁴ Anders ZUMKELLER, der den Aspekt der Demut in seiner Darstellung eher am Rande streift und ihm lediglich wenig mehr als eine Seite widmet, vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 193-194.

⁶⁸⁵ Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 169.

⁶⁸⁶ So unterscheidet ZUMKELLER in seinem 3. Kapitel: Rechtfertigung hinsichtlich des Wesens der Rechtfertigung ausdrücklich zwischen der „Lehre des Tübinger Predigers“ (145-147) und der „Lehre der späteren Schriften“ (147-150). Im 2. Kapitel: Gottes Gnade setzt er von der *gratia gratum faciens* „im herkömmlichen Verständnis“ (126-128) das „neue Verständnis“ ab (128-130). Das Vorgehen ist dabei jedoch deskriptiv, und es wird kaum nach einer möglichen Intention oder den Konsequenzen der Neuakzentuierungen gefragt. Dies verhindert jedoch, dass sich der Blick auch für mögliche Wechselwirkungen mit anderen Bereichen der Staupitz'schen Theologie (wie etwa der Buße) öffnen kann. So trägt die gründliche und scharfsinnige Analyse letztlich keine Frucht und findet auch keinen Eingang in den abschließenden Teil „Zur Einordnung der Lehre des Staupitz“.

⁶⁸⁷ Weil etwa ZUMKELLER keinen explizit chronologischen Ansatz hat, zieht er keinen Schluss aus dem doch recht auffallenden Befund, dass er in seinem 3. Kapitel „Gottes Heilswerk zur Erlösung des Menschengeschlechts“ nach eher allgemeinen Ausführungen in §1 zu der „Menschwerdung

Dagegen wird durch die chronologische Perspektive nicht nur Kontinuität ersichtlich, sondern auch, dass Neuakzentuierungen bei mehreren Elementen innerhalb der Staupitz'schen Theologie vorliegen. Dabei zeigte sich in unserer Untersuchung durch die chronologische, aber zunächst getrennte Betrachtung der jeweils einzelnen Aspekte des Bußverständnisses, bei welchen Motiven nicht nur einmalig, sondern durchgehend eine neue Akzentsetzung vorgenommen wurde. Zudem war es möglich, jene Argumentationsmuster als Grundlinien zu erkennen, welche im Laufe der Jahre kontinuierlich begegneten.

So trat durch die chronologische Perspektive hervor, inwiefern das Staupitz'sche Bußverständnis durch die christologische Zentrierung neu akzentuiert wurde. Dabei wurde die kontinuierlich vorgenommene Ausrichtung der Staupitz'schen Theologie im Sinne der christologischen Zentrierung deutlich. Darüberhinaus konnte auch deren Funktion innerhalb der wechselseitigen Verschränkung mit der Demuts-Theologie herausgearbeitet werden. Auf diese Weise konnten Einzelmotive, wie das der Reue Christi in die Bewegung von Kontinuität und Neuakzentuierung hinein gepasst und in ihrer vollständigen Bedeutung gewürdigt werden.

Der chronologische Ansatz führte uns hin zu einem vertieften Verständnis sowohl des Gesamtduktus' der Staupitz'schen Theologie als auch einzelner Motive. Dabei ergibt die chronologische Perspektive weder ein statisches Bild des Staupitz'schen Bußverständnisses, noch eines einer Entwicklung im Sinne einer völligen Neuausrichtung unter Abwendung von alten, als falsch erkannten Denkmustern. Vielmehr führt sie hin zu einem dynamischen Verständnis von Kontinuität und Neuakzentuierung.

Zwar kann dieses Ergebnis der Untersuchung eines Teilbereichs nicht zwangsläufig auf die Staupitz'sche Theologie im Ganzen übertragen werden. Doch ist die Buße von so zentraler Stellung und vielfacher Verknüpfung, dass es gerechtfertigt ist, von ihrer chronologischen Untersuchung aus auch vorsichtig

des Sohnes Gottes in Jesus Christus“ (81-84) bei den Gliederungspunkten §2 „Christi Erlösungstat“ (84-90), §3 „Die Frucht des Erlösungstodes Christi“ (90-92) und §4 „Christi Kreuz im Leben des Christen“ (92-95) nur eine einzige Belegstelle aus den frühen *Tübinger Predigten* anführen kann (in Anm. 594), und er den §2 sogar mit einem Zitat ausgerechnet aus der Spätschrift *Vom Glauben* beginnt (Anm. 543). Die chronologische Perspektive dagegen öffnet den Blick für die christologische Neuakzentuierung innerhalb der Staupitz'schen Theologie und macht es möglich, nach Intention und Wechselwirkungen zu fragen.

einige Folgerungen für eine chronologische Perspektive auf die Staupitz'sche Theologie im Gesamten zu ziehen.

Mithilfe der chronologischen Perspektive lässt sich die Kontinuität im Staupitz'schen Denken erkennen, und sich auch zunächst widersprüchlich scheinende Aussagen erklären. So stellte sich der Tübinger Prediger nicht als gänzlich anderer als der Salzburger Prediger heraus; der „späte“ Staupitz hat keine Kehrtwende im Vergleich zu seinem früheren Wirken und Denken vollzogen. Daraus folgt, dass es sachgemäß ist, zur Beurteilung der Staupitz'schen Theologie auch frühere Schriften heranzuziehen, und diese nicht etwa als sperrig und nicht relevant abzulehnen. Man wird jedoch dem Werk des Augustinerermiten nur gerecht, wenn man dabei auch sensibel ist für neue Akzentsetzungen, die er im Laufe seines Schaffens vornahm. Innerhalb der Kontinuität sind diese Neuakzentuierungen zu beachten, nur dann ist die Gefahr einer Verzerrung vermieden.⁶⁸⁸ So sind gerade zu den Aussagen der *Tübinger Predigten* auch solche anderer, späterer Schriften hinzuzuziehen, nur dann wird sich ein stimmiges Bild ergeben.

Eine Zitat aus den *Tübinger Predigten* etwa über die Reue oder den Glauben heranzuziehen, dabei spätere Aussagen außer Acht zu lassen und dann daraus „den“ Staupitz zu machen, wäre unsachgemäß und insofern auch falsch.⁶⁸⁹ Genauso sind jedoch auch zusammen mit den Aussagen in späteren Schriften noch die früheren Werke als relevant zu berücksichtigen. Wie ein solches Vorgehen einen tiefen Einblick in die Staupitz'sche Theologie ermöglichen und zu einem neuen Verständnis hinführen kann, dafür soll die vorliegende Untersuchung ein Beispiel sein.

⁶⁸⁸ Ein solches dynamisches Verständnis möchte bewusst einen Zwischenweg vorschlagen, und zeigen, dass es nicht auf Kosten der theologischen Neuakzentuierungen gehen muss, eine Kontinuität im Staupitz'schen Denken anzunehmen. Anders WRIEDT in seiner Rezension von ZUMKELLER, Heilslehre in ZbKG 63 (1994), 250: Die *Tübinger Predigten* nähmen „in vielerlei Hinsicht eine Sonderstellung im Werk des Augustiners ein“ und die „vorausgesetzte Kontinuität im Denken von Staupitz“ bliebe „trotz der zahlreichen Übereinstimmungen hypothetisch“. Die „behauptete Kontinuität zwischen den *Tübinger Predigten* und den späteren Werken“ nämlich verwische „die theologische Akzentsetzung bei und Entwicklung von Staupitz, die allererst seine große Bedeutung für Martin Luther und andere Wittenberger Theologen verständlich“ mache.

⁶⁸⁹ Vgl. SCHULZES Kritikpunkt in seiner Rezension von STEINMETZ, Luther and Staupitz, in: SCJ 15, Nr. 1 (1984), 112: „[...] the methodology of comparison used by Steinmetz must be questioned. It identified the young Augustinian Prior of 1497 without reservation with the later professor, the Vicar General Staupitz.“

KAPITEL 3:

BUßE BEI JOHANNES VON STAUPITZ IM KONTEXT DES SPÄTMITTELALTERS

Ausgehend von der Untersuchung des Staupitz'schen Bußverständnisses ist es nun möglich, dieses in den Kontext des spätmittelalterlichen Bußwesens zu stellen, das wir im ersten Kapitel herausarbeiten konnten. Dabei soll zunächst der Fokus darauf liegen, auf welche Weise Staupitz auf das Dilemma des spätmittelalterlichen Bußwesens zwischen Heilsunsicherheit und Heilssicherung eingeht. Im Folgenden wird das so charakterisierte Staupitz'sche Bußverständnis anderen spätmittelalterlichen Entwürfen gegenübergestellt. Auf diese Weise wollen wir zu einem Urteil darüber gelangen, welche Position das Staupitz'sche Bußverständnis innerhalb spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit einnimmt.

I. Einordnung in das Spannungsfeld des spätmittelalterlichen Bußwesens

Unser Blick soll sich nun darauf richten, wo das Staupitz'sche Bußverständnis in dem Spannungsfeld des spätmittelalterlichen Bußwesens zwischen Heilssicherung und Heilsunsicherheit einzuordnen ist und welche Argumentationslinien Staupitz dabei verfolgt. Maßgeblich ist, wie die Rolle des Menschen im Bußgeschehen verstanden wird, wo dementsprechend Möglichkeiten zur Heilssicherung festgemacht werden und ob und in welcher Art diese auf die Heilungsgewissheit antworten. Hierfür sollen im Folgenden die im Hinblick auf diese Thematik neuralgischen Punkte des Staupitz'schen Bußverständnisses gesondert untersucht werden.

1. Der Mensch als handelndes Subjekt im Bußgeschehen

Als Grundlage für die weitere Untersuchung stellt sich zunächst die Frage, ob und inwiefern Staupitz eine Gewissheit im Bußgeschehen am Handeln des Menschen festmacht. Ein grundsätzliches Urteil darüber ist die Voraussetzung für eine weitere Einordnung des Staupitz'schen Bußverständnisses in den Kontext des

spätmittelalterlichen Bußwesen mit seiner Spannung zwischen Heilssicherung und Heilungsgewissheit.

Welche Rolle ist es also, die bei Staupitz dem Menschen als handelndes Subjekt im Bußgeschehen zukommt?⁶⁹⁰ Unbestritten ist hierbei, und es wurde auch in der Untersuchung der Schriften zu Genüge deutlich, dass Staupitz der Gnade Gottes alles und dem Vermögen des Menschen nichts zutraut. Dennoch aber stellt sich die Frage, ob trotz der nüchternen Einschätzung der geistlichen Kräfte des Menschen diese dennoch eine, wenn auch noch so geringe, Bedeutung innerhalb der Soteriologie haben. Schon Paulus hat diesbezüglich festgestellt, dass Staupitz zwar Gottes Gnade und Barmherzigkeit rühme, doch immer an der Lehre vom freien Willen und der Verdienstlichkeit der guten Werke festhalte.⁶⁹¹ Bei aller Betonung der Barmherzigkeit Gottes, habe er auch stets hervorgehoben, wie notwendig es sei, dass „der Mensch selber sein Möglichstes tue“⁶⁹².

Von einer „soteriologischen Subjektrolle des Menschen“ in der Staupitz’schen Theologie spricht Hamm. Auch wenn diese in die „soteriologische Hauptrolle Jesu Christi integriert“ sei, halte Staupitz dennoch „am menschlichen *facere quod in se est* und der Notwendigkeit des eigenen Genugtuns und Verdienens fest“⁶⁹³. So zum Beispiel in *De Executione* § 40, wo er die Werke als *formaliter* im Menschen seiend bezeichnet.⁶⁹⁴ Die Werke der Liebe, die der Mensch als Subjekt vollbringt, stünden stets in einem Bedingungs Zusammenhang, so Hamm. Denn sie seien notwendig für die Erlangung des ewigen Lebens.⁶⁹⁵

Auch aus unserer Untersuchung wurde deutlich, dass Staupitz in all den Jahren seiner Wirksamkeit die Möglichkeit von Werken und Verdiensten bejaht hat. So spricht er von einer Mehrung der Verdienste⁶⁹⁶ oder vom ewigen Leben als Möglichkeit des Verdienstes.⁶⁹⁷ Zu beachten ist hierbei, dass Staupitz mit dem

⁶⁹⁰ Die Formulierung vom „handelnden Subjekt im Bußgeschehen“ prägte HAMM in seiner programmatischen Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre als typisch für die mittelalterliche Lehre, vgl. HAMM, Rechtfertigungslehre, 9.

⁶⁹¹ Vgl. PAULUS, Staupitz, 315

⁶⁹² PAULUS, Staupitz, 321.

⁶⁹³ HAMM, Wollen und Nicht-Können, 387. Vgl. auch HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 57, Anm. 107: bei Staupitz komme „der Liebesfähigkeit des Menschen und der Frage nach seiner wahren, ausreichenden Buße und Reue [...] soteriologische Relevanz“ zu.

⁶⁹⁴ Vgl. *De Executione* § 40: „Omnia igitur opera quae sequuntur hunc ignem a Christo exeunt et in Christum vadunt; eapropter sunt opera Christi dicta specialius, sed in homine formaliter sunt [...]“. Vgl. auch die dazugehörige Anm. 50.

⁶⁹⁵ Vgl. HAMM, evangelische Freiheit, 167 mit Anm 3, sowie 176-177.

⁶⁹⁶ Vgl. etwa TüPr, S. 15, 244-246.

⁶⁹⁷ Vgl. TüPr, S. 11, 100-103, Nachfolgung 61, 23-26 und 62, 6-7.

Hineinprägung in die Demuts-Theologie den Schwerpunkt ganz weg von der vom Menschen geforderten Leistung nimmt. Entsprechend bindet Staupitz die Werke stets zurück an die Gnade Gottes und hebt hervor, dass der Mensch keinerlei Vertrauen in seine Werke setzen soll. Er soll und kann sich als Subjekt gerade nichts zutrauen, vielmehr gewinnen die Werke ihre Wertigkeit durch die Teilhabe am Werk Christi.

Gerade der Abschnitt De Executione § 40 ist ein Beispiel dafür, wie Staupitz vom Menschen als Subjekt der Werke spricht, dieses Subjekt-Sein aber zugleich mehrfach einschränkt: Die Werke des lebendigen Glaubens seien mehr Gottes Werke, weil in der Rechtfertigung zunächst die Liebe eingegossen werde, diese Liebe den Willen entzünde, und Gott dem Menschen durch die *gratia gratum faciens* wohlgefällig werde. Auch gingen die Werke von Christus als Ursprung des Feuers aus und in Christus ein, und sind also „*opera Christi dicta specialius*“.⁶⁹⁸

Es wirkt zwar der Mensch, doch für Staupitz spielt das handelnde Subjekt Mensch nicht die entscheidende Rolle. Wie bereits Dohna herausgestellt hat, bleibt die „Bedeutung der Werke für das christliche Leben [...] gewahrt, nachdem Staupitz sie aus dem Rechtfertigungsgeschehen ausgeschieden und somit das ganze Schema einer notwendigen Vorbereitung, einer `Disposition`, aufgegeben hat, wie sie die spätmittelalterliche Bußlehre und Bußpraxis kennzeichnet“.⁶⁹⁹

So ist festzuhalten, dass der Hinweis auf die Beibehaltung der Werk- und Verdienstlehre bei Staupitz zu Recht erfolgt. Jedoch ist dabei ebenso der Zusammenhang zu beachten, in dem solche Aussagen stehen: es ist der Kontext der Demuts-Theologie, in dem Staupitz eine Mitwirkung des Menschen fordert. Diese ist die einzig mögliche Haltung des Menschen gegenüber dem gnadenreichen Handeln Gottes. Dabei hält Staupitz zwar an der Subjektrolle des Menschen fest. Doch zu beachten dabei ist, wie er diese Subjektrolle füllt: der Mensch, der in demütigen Eingeständnis seines Ungnügens das ihm mögliche wirkt, wobei er alle Hoffnung und alles Vertrauen in Gottes Gnade und Barmherzigkeit setzt und alleine von ihm alles erwartet.

So nimmt Staupitz traditionelle Lehre auf und integriert sie in seine Demuts-Theologie. Durch diese Vorgehensweise bekommt sein Bußverständnis ein ganz

⁶⁹⁸ De Executione § 40.

⁶⁹⁹ DOHNA, Staupitz und Luther, 459.

eigenes Profil, das nicht durch eine Beurteilung alleine anhand der verwendeten Terminologie überdeckt werden darf. Denn Staupitz nimmt eine Umprägung des Werk- und Verdienst Begriffs vor, durch den er diesen nahezu ins Gegenteil wendet.⁷⁰⁰ Zugleich aber führt diese Integration der scholastischen Verdienst- und Werkelehre eben dazu, dass Staupitz zusammen mit der Terminologie das prinzipielle Argumentationsmuster von der geforderten Leistung des Menschen nie ganz verlässt. Weil er eben nicht „Begriffssprache“ der Verdienst- und Tugendlehre der Scholastik „reformiert“, sondern sie vielmehr übernimmt, kann man letztlich nicht davon sprechen, dass er diese vollständig ablehnt.⁷⁰¹ Vielmehr liegt nicht mehr vor als seine Weise der Rezeption der Lehre von Werken und Verdiensten - aber auch nicht weniger.

2. Der Hoffungsgrund im Bußgeschehen

Unsere Untersuchung hat ergeben, unter welchen Voraussetzungen Staupitz von einer menschlichen Aktivität im Bußgeschehen sprechen kann. Von diesem Ergebnis ausgehend wollen wir im Folgenden den Vorgang der Buße in das Spannungsfeld des spätmittelalterlichen Bußwesens einordnen. Dabei soll uns die Frage, welches für Staupitz die entscheidenden Faktoren für das Gelingen des Bußprozesses sind, dorthin führen, woran er die Gewissheit für ein solches Gelingen festmacht.

2.1 Buße als durch die Gnade Gottes bestimmter Prozess

Staupitz hat ein Verständnis der Bußfrömmigkeit entwickelt, das den gesamten Bußprozess von der Gnade Gottes bestimmt sein lässt. Dabei sind drei Faktoren grundlegend: Erstens die Charakterisierung der Buße nicht als Akt sondern als permanente Haltung des Menschen im Kontext der Demuts-Theologie. Zweitens die Ergänzung der ungenügenden menschlichen Reue durch die Reue Christi. Schließlich drittens die Umkehrung des Bußprozesses durch die Charakterisierung

⁷⁰⁰ Vgl. STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 121: „Good works are regarded as essential to living faith, but they are reduced in significance to the status of half-merits, dependent, on the one hand, on the infused gift of the Holy Spirit [...] and, on the other hand, on the act of divine acceptance.“

⁷⁰¹ Gegen DOHNA, *Staupitz und Luther*, 458: „So lehnt Staupitz nicht nur die Verdienst- und Tugendlehre der Scholastik ab, er reformiert auch ihre Begriffssprache“.

als Folge des göttlichen Gnadenhandelns, zu dem sich Gott bereits in der Erwählung verpflichtet hat.

Der Ansatzpunkt bei der Buße öffnet den Blick für das Zusammenspielen und Wechselwirken dieser Faktoren und es wird deutlich, wie Staupitz im Kontext seiner Demuts-Theologie das traditionelle Verständnis von Rechtfertigung und Buße aufgebrochen hat. Die Buße ist nicht das Bemühen, wieder bei Gott Gerechtigkeit zu erlangen. Vielmehr ist sie das Eingeständnis des Menschen, zu seiner Gerechtigkeit nichts beitragen zu können. Das Vertrauen setzt der Mensch daher nicht auf eigene Leistungen, sondern ganz auf die Barmherzigkeit Gottes, die sich in Christus gezeigt hat. Im Fall der Buße wird dies besonders daran deutlich, dass der Mensch nicht auf seine eigene Reue blickt, sondern alleine auf die Ergänzung durch die Reue Christi hofft. Die Buße ist dementsprechend bei Staupitz als permanente Bewegung des Menschen hin zu Gott zu verstehen, als Gesinnung, die sein Leben bestimmt.

Der Buße vorausgehend und sie ermöglichend ist das göttliche Erwählungshandeln. Staupitz lässt dies wiederum ganz von der Gnade Gottes bestimmt sein, indem er die freie Selbstverpflichtung Gottes hervorhebt.⁷⁰² Denn in der Prädestination hat sich Gott verpflichtet, den Erwählten zu rechtfertigen. Der Grund hierfür liegt nicht in den menschlichen Verdiensten, sondern in Gottes aus reiner Barmherzigkeit geschehener Selbstbindung.⁷⁰³ Dieser ersten Gnade der Prädestination folgen alle anderen Gnaden notwendig, und das Leben des Erwählten findet stets in der durch diese Gnaden ermöglichten Bewegung auf Gott hin statt.⁷⁰⁴ Innerhalb dieser Bewegung ist die Bußgesinnung wiederum als Bewegung zu sehen, in der Gott dem Menschen durch die *gratia gratum faciens* wohlgefällig wird und das Herz des Menschen in Liebe zu Gott entflammt. Dabei ist die Liebe zu Gott über alles „nicht mehr letzte Disposition, Voraussetzung der ‚angenehm machenden‘ Gnade, sondern deren Wirkung. Diese Gnade selber setzt

⁷⁰² Vgl. De Executione §§ 21-22 und SbPr 1523, S. 12, 111r-v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 75.

⁷⁰³ Vgl. hierzu SCHULZE, Via Gregorii, 111: „Die Deutung der Prädestination als konsequent monopleurischer Bundesschluss verbietet es, die Prädestination unter dem Gesichtswinkel des göttlichen Vorherwissens auch der Verantwortung des Menschen anheim zu geben.“

⁷⁰⁴ Vgl. WEINBRENNER, 244-245: „Auch die Christusgemeinschaft ist für Staupitz eine notwendige Folge der Erwählung. Sie steht bei ihm im Zentrum der Kette und bildet nicht erst deren Abschluß.“

aber die ‚erste‘, die ‚Prädestinationsgnade‘ notwendig voraus [...]. Die Buße ist Wirkung der Gnade.“⁷⁰⁵

Durch diese Konzeption der Buße als von der Gnade Gottes bestimmter Prozess legt Staupitz allen Wert darauf, die Initiative ganz weg vom Menschen hin auf die Seite Gottes zu verlegen.⁷⁰⁶ Es ist dies also ein Verständnis von Buße, das in jedem möglichen Punkt im Bußgeschehen das Wirken Gottes so stark wie möglich hervorhebt und die Anforderungen an den Menschen so weit wie möglich herabsetzt. Unzweifelhaft liegt hier in hohem Maße eine Orientierung am Trost des Menschen vor.

Diese Ausrichtung des Bußverständnisses trifft nun zusammen mit einer spezifischen Ausformung der Lehre von der Heilungsgewissheit. Hierbei strebt Staupitz nach einer Umdeutung der Heilungsgewissheit zu einem tröstlichen Zuspruch und einer Hoffnungsgewissheit beim Blicken auf Christus. Zugleich ist es ein zentraler Aspekt seiner Demuts-Theologie, dem Menschen Trost zu vermitteln, durch den Aufruf, den Blick weg von sich und den eigenen Qualitäten hin auf das Gnadenhandeln Gottes zu richten.

2.2 Extrinsische und intrinsische Elemente in Buße und Rechtfertigung

Hält man sich die dargestellten Zusammenhänge vor Augen, stellt sich die Frage, wo bei einem solchen Verständnis von Buße der Grund für die Hoffnung des Menschen festgemacht wird. Denn wenn die Buße eine andauernde Gesinnung ist, deren Beginn die liebende Zuwendung Gottes zum Menschen darstellt, die Initiative im Bußgeschehen bei Gott bleibt, der Mensch nichts tun kann als seine ungenügenden Bemühungen darzubringen, und in der Gott dem Menschen die stellvertretende Reue Christi als genügsam anrechnet, liegt dann der Grund für die Hoffnung auf Vergebung innerhalb oder außerhalb des Buße tuenden Menschen?

Auf diese Frage hin sollen die bisher herausgearbeiteten Aspekte der Buße bei Staupitz daraufhin untersucht werden, ob sie einen außerhalb des Menschen Grund zur Hoffnung darstellen, auf den dieser sich stützen kann. Dazu wollen wir

⁷⁰⁵ WOLF, 232.

⁷⁰⁶ Vgl. STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 102: “The initiative in penance as in every step of the justification of the sinner belongs to god. Contrition, confession, and satisfaction are only responses to this merciful initiative of a father, more willing to forgive than eager to condemn.”

im Folgenden Elemente eines extrinsischen Verständnisses von Buße bei Staupitz aufzeigen und zu denen eines intrinsischen Verständnisses in Beziehung setzen.⁷⁰⁷ Hierfür ist zunächst der enge Zusammenhang von Buße, Rechtfertigung und Erwählung von Bedeutung. Da sich Gott in der Erwählung bereits zur Gerechtmachung verpflichtet hat, liegt in der Erwählung der Grund und die Ermöglichung jeder Umkehr, die der Sünder in seinem Leben vollzieht. Durch diesen Zusammenhang legt Staupitz den Hoffnungsgrund für die Buße durchaus außerhalb des Menschen fest: Er liegt „allein in Gottes unverbrüchlichem Erwählungsbeschluss und seiner Barmherzigkeit, in der er sich an sein Geschöpf gebunden hat, indem er sowohl seine Ratschlüsse offenbart als auch sich an seine Verheißungen unwiderruflich hält“⁷⁰⁸. Staupitz verkündet den Ursprung alles göttlichen Handelns in seiner Gnade als unzweifelhaft für den Menschen⁷⁰⁹ und darin besteht ein starker Moment des Trostes und der Hoffnung. Denn aus dieser Gewissheit entspringt ein menschlicher Anspruch auf die Treue Gottes, und die Vollbringung des Erlösungswerkes.⁷¹⁰ Dieser Anspruch wird außerhalb des Menschen festgemacht, indem Staupitz das „individuelle Glaubensleben in Gottes Heilsplan hineinstellt“⁷¹¹. Dennoch kann die Trostzusage für den Einzelnen nicht von objektiver Gewissheit sein, weil durch die Rückbindung an den Erwählungsbeschluss keine vollständige extrinsische Verankerung des Hoffnungsgrundes erfolgt. Denn letztlich wird der Einzelne vor die Frage nach der eigenen Erwählung gestellt und somit wieder auf sich selbst verwiesen.⁷¹² Somit liegt es gerade diesem extrinsischen Moment von der Erwählung inne, dass es wieder einen Sog auf das Innere des Menschen hin entfaltet. Zwar kann der Mensch auf der Ebene des persönlichen Gefühls eine Gewissheit erlangen, die

⁷⁰⁷ Begriff nach STEINMETZ, Luther and Staupitz, 106, dort „extrinsic“ und „intrinsic“ righteousness.

⁷⁰⁸ WRIEDT, Gnade und Erwählung, 182.

⁷⁰⁹ So bereits in der ersten Predigt seines Frühwerkes, vgl. TüPr, S. 1, 34-36: „[...] in peccatis concepti sumus et nati, et praevenit nos divina misericordia institutione sacramentorum, ut gratiam reciperemus.“ Vgl. wie SCHULZE, Hiob Prediger, 86, herausstellt, die Prädestinationspredigt vollziehe hier bereits den „Perspektivwechsel von den Taten des Menschen zum Tun Gottes“. Es trete ein „verbindliches göttliches `prae`“ hervor, „auf das sich der Angefochtene konkret berufen kann“ (ebd., 83).

⁷¹⁰ Nach OBERMAN, Werden und Wertung, 114-117, sei der Leitspruch von Staupitz `Tuus sum, salvum me fac´ vor diesem Hintergrund nicht mehr als Bittgebet, sondern als „frecher Anspruch“ auf die Treue Gottes zu verstehen.

⁷¹¹ OBERMAN, Werden und Wertung, 108.

⁷¹² Vgl. auch WRIEDT, Gnade und Erwählung, 182: „Die Objektivität dieser Heilszusage gründet sich allein in Gott und ist individuell nur subjektiv erfahrbar.“

intellektuell erkennbare Sicherheit bleibt ihm allerdings versagt.⁷¹³ Weil er unweigerlich auf die Frage nach seiner Erwählung gestoßen wird, für die es keine objektive Gewissheit geben kann, wird der Mensch versucht sein, diese Frage durch Betrachtung seiner eigenen Wertigkeit zu beantworten. Dieses existentielle Moment ist es, bei dem sich in der Staupitz'schen Lehre von Buße, Rechtfertigung und Erwählung letztlich ein intrinsisches Verständnis zeigt.

Nun ist zu beachten, dass wir bei Staupitz natürlich die Bestrebung finden, genau diesem Problem entgegenzutreten. Es wurde ja deutlich, wie Staupitz bemüht ist, genau dem vorzubeugen, dass der Menschen verzweifelt über sein Heil nachsinnt. Gerade um den Zweifeln zu begegnen, die ein solches Nachsinnen hervorrufen kann, ruft Staupitz immer wieder dezidiert auf zu einer Haltung, die ganz von sich weg sieht und sich völlig ausrichtet auf die rettenden Barmherzigkeit Gottes, die sich in Christi Erlösungshandeln manifestiert hat. Laut Weinbrenner radikalisiert der Erwählungsgedanke dementsprechend „zunächst die Anfechtung und macht die jeweilige Gegenwart zur Zeit der Entscheidung über das ewige Seelenheil. Aber gerade so provoziert er die Reaktion, die zugleich das Heil bedeutet, denn er läßt dem Menschen keine andere Möglichkeit, als sich mit seiner ganzen Existenz in die *necessitas consequentiae* hineinzuwerfen und von Gott die Treue zu seinem begonnenen Tun einzufordern.“⁷¹⁴

Die intensive Ausrichtung hin auf Gottes Barmherzigkeit wird durch die zusätzlich durchgeführte christologische Verankerung noch verstärkt. Besonders eindringlich führt Staupitz dies anhand des Motives von der Reue Christi durch. Diese sieht er als allein ausreichend an, dagegen die menschliche Reue als stets ergänzungsbedürftig. Staupitz stellt auch hier wieder einer möglichen Verzweiflung des Menschen über seine Ungenügsamkeit das völlige Absehen von der eigenen Leistung entgegen. Gerade bei der Reue legt er den Hoffungsgrund in der Buße außerhalb des Menschen fest, indem er ihn weg von seiner eigenen Reue, hin auf die Reue Christi verweist. Weil diese zugeeignete Reue Christi das „Genügende“ an der menschlichen Reue ist, um derentwillen er in der Buße die Vergebung erlangt, findet der Mensch in der Reue Christi einen außerhalb seiner selbst liegenden Hoffungsgrund.⁷¹⁵

⁷¹³ Vgl. hierzu HAMM, Zentralbegriff, 72.

⁷¹⁴ WEINBRENNER, 242.

⁷¹⁵ Vgl. HAMM, Bußgeschichte, 18-19, mit Anm. 58 und 59.

Dieses Bemühen nach einer extrinsischen Verankerung ist zu beachten, will man die Staupitz'sche Bußlehre auf ihren Hoffnungsgrund hin beurteilen. Durch den Verweis auf die außerhalb seiner selbst liegende Heilstat Christi wird dem büßenden Menschen ein starker Grund zur Hoffnung geboten. Es ist wohl unzweifelhaft, dass Staupitz nichts ferner lag, als ein Nachgrübeln über das eigene Heil zu fördern. Und doch kann er innerhalb der Buße das intrinsische Moment, das den Menschen immer wieder hin zu sich selbst verweist, nicht vollständig ausschließen.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass der Grund hierzu gerade in der starken Hervorhebung der Demut liegt. Denn innerhalb seiner Demuts-Theologie ist es für Staupitz nun einmal nicht möglich anders zu denken, als dass dem Menschen die Heilungsgewissheit verwehrt bleiben muss. Demütig soll der Mensch schließlich alles alleine von Gott erwarten. Natürlich liegt darin ein tröstliches Moment, gerade wenn man es mit den so einfühlsamen Worten formuliert, wie Staupitz es tut. Dennoch aber bleibt es dabei, dass der Mensch sich im Unklaren über sein Heil bleiben muss und soll. Dieser Grundsatz der Heilungsgewissheit bleibt bei aller Ausarbeitung der christologischen Verankerung, wie sie gerade in den späteren Schriften vorliegt, dennoch bestehen.

Bei Staupitz finden wir eben jenes Dilemma, das wir in unserem ersten Kapitel als charakteristisch für das spätmittelalterliche Bußwesen hervorarbeiten konnten. Entsprechend kann es beim Wegblicken von sich selbst und Hinblicken auf Gottes gnädiges Heilshandeln gerade geschehen, dass die Frage nach der eigenen Erwählung den Menschen angreift. Denn diese ist der Punkt, hinter den auch Staupitz nicht weiter zurückfragen kann. Freilich, Staupitz hat die sich so stellende Heilungsgewissheit völlig in seine Demuts-Theologie integriert, und sie so weit wie möglich zum tröstlichen Zuspruch gewandelt. Dies ist zwar ein Angebot des Trostes und der Hoffnung für den Menschen, aber kann eben keine letztendliche Antwort sein. Wenn jemand diese verlangt, so stößt er auch bei Staupitz auf die Problematik, wie wir sie im ersten Kapitel herausarbeiten konnten: Die Suche nach Heilsgewissheit, die sich innerhalb des Bußsystems nicht beantworten lässt.⁷¹⁶

⁷¹⁶ Vgl. zusammenfassend oben S. 50f.

Folglich lässt sich bei Staupitz kein vollständiges extrinsisches Verständnis von Buße feststellen, da ein intrinsisches Moment mit der Heilungsgewissheit bestehen bleibt. Dennoch, und ohne dieser Tatsache ihre Bedeutung nehmen zu wollen, bleibt zugleich festzuhalten, dass der Duktus der gesamten Staupitz'schen Demuts-Theologie darauf ausgerichtet ist, den Menschen von sich selbst weg zu verweisen. In diesem Duktus muss auch das Motiv der Heilungsgewissheit gesehen werden, will man es bei Staupitz recht verstehen.

3. Gütergemeinschaft der Seele mit Christus - Wechselseitigkeit oder Verinnerlichung?

Zusammen mit den extrinsischen und intrinsischen Elementen ist die Rechtfertigung ein weiterer relevanter Aspekt für die Einordnung des Staupitz'schen Bußverständnisses in den Kontext spätmittelalterlicher Frömmigkeit. Die Frage, welche Vorstellung hier bei Staupitz vorliegt ist ebenso alt wie die Staupitz-Forschung selbst. Schon Paulus äußerte sich hierzu, und wies mit dezidiert konfessions-apologetischer Absicht auf den „katholischen Rechtfertigungsbegriff“ bei Staupitz hin. Er verstehe sie nämlich nicht als „äußere Gerechterklärung, sondern als eine Heiligung und Erneuerung des innern Menschen, als eine neue Geburt, bei welcher die heiligmachende Gnade und die Liebe zu Gott eingegossen wird.“⁷¹⁷

Den Ausführungen von Paulus ist zunächst hinzuzufügen, dass wir bei dem Motiv der Reue Christi ein extrinsisches Element festgestellt hatten. Es stellt sich somit die Frage, ob man aufgrund des Motivs der Reue Christi von einem äußeren Wirksamwerden auch der Gerechtigkeit Christi sprechen kann. Dann nämlich wäre dies als extrinsisches Element im Staupitz'schen Verständnis von der Rechtfertigung anzusehen.

Gewisse Merkmale ermöglichen es, ausgehend von der Reue Christi die Staupitz'sche Theologie in die Richtung einer vortridentinischen Duplex-iustitia Lehre zu interpretieren.⁷¹⁸ Als *iustitia in nobis* wäre dann die Reue des Menschen zu verstehen, die erst durch die in der rechtfertigenden Gnade eingegossene Liebe

⁷¹⁷ PAULUS, Staupitz, 324. Ihm folgt ZUMKELLER, Augustinerschule, 256.

⁷¹⁸ Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 240-241 mit Anm. 129.

zu Gott gewirkt wird. Als *iustitia extra nos* die Ergänzung dieser unvollkommenen Reue durch die stellvertretende Reue Christi am Ölberg.

Jedoch wurde immer wieder in Frage gestellt, ob Staupitz in diesem Sinne eine Duplex-iustitia Lehre kennt, nach der dem Menschen die von außen zuerkannte Gerechtigkeit Christi angerechnet wird. So argumentiert Oberman, dass für Staupitz die Gerechtigkeit Christi keine *iustitia aliena extra nos* sei, sondern eine neugeschaffene interne Gerechtigkeit *in nobis*. Auch die Kreuzesmeditation habe ihre Wirkung an der innerlichen „Überbildung“ des Menschen durch Christus, also im innerlichen Ergriffensein.⁷¹⁹ Die „anthropologischen Knechtschaft der frommen Selbstanalyse“⁷²⁰, die das zentrale Problem der spätmittelalterlichen Frömmigkeit war und sich im Bußgeschehen kristallisierte, habe er dadurch nicht durchbrechen können. Auch Zumkeller stellt heraus, die *iustitia Christi* sei keine *iustitia aliena*, sondern eine innewohnende Gerechtigkeit.⁷²¹

Um zu einer Beurteilung des Charakters der Gerechtigkeit Christi zu kommen, wollen wir uns an dieser Stelle nochmals den Quellen zuwenden. Dabei ist für uns das Motiv der Gütergemeinschaft der Seele mit Christus von Interesse. Indem wir dieses Element der Staupitz'schen Rechtfertigungslehre betrachten und die Aussagen gegeneinander abwägen, wollen wir Aufschluss darüber erlangen, ob Staupitz bei dem Austausch der Güter der Seele mit Christus an ein wechselseitiges Geschehen denkt oder an eine Verinnerlichung durch den Menschen.

In den Schriften findet sich die erste Spur erst in den *Salzburger Predigten 1512*. Staupitz ruft den Sünder auf, im Leiden des Gekreuzigten Reinheit zu suchen: „Sein uner [Entehrung] sei den er, sein smach dein leben.“⁷²² Kommt das Geschehnis hier von der Seite des Menschen in den Blick, beschreibt Staupitz es drei Jahre später in *Von der Nachfolgung* von Christus ausgehend. Während in Adam alle gestorben und verdammt seien, seien in Christi Gerechtigkeit alle gerechtfertigt und in seinem Gehorsam gerecht geworden.⁷²³

In *De Executione* verwendet Staupitz dann das Bild von der ehelichen Gemeinschaft der Seele mit Christus. Zwar findet sich dieses bei Staupitz auch in

⁷¹⁹ OBERMAN, Werden und Wertung, 112, verweist auf Nachfolgung 62, 22-23 und SbPr 1512, S. 6, 150-154.

⁷²⁰ OBERMAN, Werden und Wertung, 113.

⁷²¹ Vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 150

⁷²² SbPr 1512, S. 6, 149-150.

⁷²³ Vgl. Nachfolgung, 58, 37 – 59, 2.

Bezug auf die Verbundenheit Christi mit der Kirche.⁷²⁴ Doch bereits in den *Tübinger Predigten* wird durch eine beiläufige Erwähnung deutlich, dass für Staupitz Seele und Kirche in diesem Zusammengang austauschbar sind.⁷²⁵ Auch in *De Executione* findet sich noch dieselbe undifferenzierte Formulierung „*ecclesia sive anima*“⁷²⁶. Dies weist darauf hin, dass Staupitz weiterhin „zwischen beiden Deutungsmöglichkeiten kaum unterscheidet“⁷²⁷. In seinem Traktat konzentriert Staupitz seine Darstellung dann auf die Verbindung der einzelnen Seele mit Christus.⁷²⁸ Dabei wird ganz deutlich, dass er nicht an eine einseitige Aufnahme, sondern an einen wechselseitigen Austausch der Seele mit Christus denkt. Die beiden sprechen zueinander: „Ich nehme dich als mein, ich nehme dich in mich“, und so wie Christus spricht: „Der Christ ist mein“, spricht die bräutliche Seele: „Christus ist mein“.⁷²⁹ Hierauf kann die Seele ihre Gewissheit stützen, denn: „*si Christus est ego, ius ad coelum habeo, spem habeo [...]*“⁷³⁰. Christus und die bräutliche Seele sind eines, aber Staupitz verdeutlicht auch, dass jedem das Seine zu eigen bleibt: „*Et quia sumus unum, tua ita mea sunt, quod maneant tua; mea sic tua sunt, quod etiam maneant mea.*“⁷³¹ Durch diese Gütergemeinschaft kann es dann auch geschehen, dass die Sünde der Seele Christus auferlegt wird⁷³²: „Dergestalt bin ich durch dein gerechtigkeit gerecht und (durch) mein schuld ein sünder; du bist durch mein schuld ein sünder und durch dein gerechtigkeit gerecht.“⁷³³

Solche Gedanken formuliert Staupitz auch noch mehr als ein Jahrzehnt später in den *Salzburger Predigten 1523*. Der Glaubende solle sagen: Christi Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist mein und meine Sünde ist sein. Damit könne er wohl

⁷²⁴ Vgl. z.B. TüPr, S. 30, 316-317; S. 7, 165-169 und weitere Belege in den SbPr 1512 und 1520. Vgl. hierzu ZUMKELLER, Heilslehre, 111-112, der allerdings nicht auf die Gleichsetzung von Seele und Kirche eingeht.

⁷²⁵ Vgl. TüPr, S. 7, 167: „*ecclesia vel anima*“. Vgl. hierzu auch WETZEL, Staupitz und Luther, 379 m. Anm. 34.

⁷²⁶ Vgl. *De Executione* § 56: „*et e converso ecclesia sive anima dicit Christo*“.

⁷²⁷ WRIEDT, Gnade und Erwählung, 170.

⁷²⁸ Das ganze 9. Kapitel steht unter der Überschrift „Von der Ehe Christi und des Christenmenschen“.

⁷²⁹ Vgl. *De Executione* § 56, ähnlich auch § 59: (Die Braut spricht) „*Dilectus meus mihi, et ego illi. Ego sum illi ex debito, ille mihi ex gratia; [...]*“.

⁷³⁰ *De Executione* § 62.

⁷³¹ *De Executione* § 76.

⁷³² Vgl. die Überschrift des 11. Kapitels: „*De translatione peccati nostri in Christum*“.

⁷³³ *De Executione* § 77, vgl. auch § 71: „*[...] quod nostra peccata sua facit, quatenus sicut christianus Christi iustitia iustus, Christus christiani culpa iniustus sit et peccator.*“

bestehen.⁷³⁴ In diesen späten Predigten erwähnt Staupitz im Zusammenhang mit dem Austausch zwischen der Seele und Christus auch den Glauben.⁷³⁵ Diese Verknüpfung tritt in der posthum erschienenen Schrift *Vom Glauben* dann stark hervor. In der Einigung mit Christus gebe Gott Christus demjenigen zu Ehe, der an ihn glaube. In dieser Ehe seien Christus und der Glaubende unauflöslich miteinander verbunden und Christus habe „all gebrechen, durfftigkait und sündt auff sich genummen, und er ist die sündt worden, damit er uns Gottes gerechtigkeit macht in im“⁷³⁶. Ganz im Sinne eines wechselseitigen Austauschs beschreibt Staupitz, dass Christus den sündigen Menschen seine Vollkommenheit zugeeignet hat und so zur Gerechtigkeit und Erlösung geworden ist.⁷³⁷

Der Befund der Quellen zeigt zweierlei: Zum einen betont Staupitz die Verinnerlichung des Christusgeschehens durch den Menschen und auch das Ziel des Einswerdens mit ihm.⁷³⁸ Zum anderen aber hebt er auch die Wechselseitigkeit des Geschehens hervor sowie die Tatsache, dass der Mensch nichts als seine Sünde mitbringt.⁷³⁹ Je nachdem, welche der beiden Tendenzen man als die Vorherrschende ansieht, wird das Urteil unterschiedlich ausfallen. So spricht Wetzel in Bezug auf *De executione* von dem „Gedanken des fröhlichen Wechsels“ und von einer Formulierung, „bei der man spontan an Luthers ‚simul iustus et peccator‘ denkt“.⁷⁴⁰ Dagegen steht die Sichtweise Obermans, der gerade die Staupitz'sche Betonung der Gemeinschaft mit Christus als Zeichen dafür ansieht, dass nicht an ein *extra nos* zu denken sei. Entscheidend sei eben die Wirkung im Inneren des Menschen.⁷⁴¹

Es sei nochmals hervorgehoben, dass sich die dargestellten Positionen nicht darin unterscheiden, ob der Mensch bei Staupitz sich die Rechtfertigung verdienen kann, ob er also aus sich selbst heraus in der Buße Sündenvergebung erlangen kann. Es steht zweifellos fest, dass Staupitz sich dieser dem spätmittelalterlichen

⁷³⁴ Vgl. SbPr 1523, S. 9, 77v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 89, Anm. 574.

⁷³⁵ Vgl. S. 4, Aumüller, 120, 13-15: „[...] ich wais und gelaub, das sein leidn und sterben mein ist, sein gerechtikait und parmherzikait auch mein ist, und meine sündt seint sein.“

⁷³⁶ Glauben, 130, 8-11, ganzer Abschnitt vgl. Z. 4-11.

⁷³⁷ Vgl. Glauben 130, 11-12.

⁷³⁸ OBERMAN, Werden und Wertung, 112, weist besonders hin auf SbPr 1512, S. 6, 149-154, wo Staupitz beschreibt, man solle die Augen in das Leiden stecken, das Leiden schlingen, kauen und hinein beißen, damit es süß werde.

⁷³⁹ Vgl. hierzu auch DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 467, mit der angegebenen Stelle SbPr 1512, S. 3, 121-130.

⁷⁴⁰ WETZEL, Staupitz und Luther, 379-380.

⁷⁴¹ Vgl. OBERMAN, Werden und Wertung, 112. Ihm folgen ZUMKELLER, Heilslehre, 150 und STEINMETZ, Luther and Staupitz, 106.

Bußwesen innewohnenden Problematik sehr bewusst war und bestrebt ist, diesen zu begegnen, indem er Unfähigkeit des Menschen hervorhebt, dem die Buße durch die zuvorkommende Liebe Gottes und die stellvertretende Reue Christi ermöglicht wird. Ausschlaggebend ist die Frage, ob der Mensch in der Rechtfertigung aufgrund der Gerechtigkeit Christi *extra nos* gerecht gesprochen wird, seine eigene Gerechtigkeit also ergänzt werden muss. Oder ob dem Menschen die Gerechtigkeit Christi zu Eigen wird, er also selbst durch diese Gerechtigkeit rein wird und daher die Rechtfertigung erlangt. Der Unterschied liegt also nicht darin, ob es ein Geschehen aus reiner Gnade Gottes ist, denn das ist es in jedem Fall.

Vielmehr ist die Frage, auf welcher Grundlage der Mensch gerecht gesprochen wird; ob also ein extrinsisches oder intrinsisches Verständnis der Rechtfertigung vorliegt. Blickt man auf die Staupitz'schen Aussagen zur Gütergemeinschaft der Seele mit Christus ergibt sich ein ambivalentes Bild. Zwar wird das Motiv durchaus im Sinne eines wechselseitigen Austauschs verwendet. Doch genau im selben Zusammenhang finden sich immer wieder Formulierungen, die eher eine Veränderung der Seele durch die Gemeinschaft mit Christus nahelegen.

Nimmt man die Staupitz'schen Schriften in ihrer Gesamtheit in den Blick, so zeigt sich jedenfalls, dass er seit *De Executione* wesentlich deutlicher von der Wechselseitigkeit des Geschehens spricht.⁷⁴² In den folgenden Jahren zieht sich dieses Motiv auch durchgehend durch die weiteren Schriften und Predigten. Auch wenn Staupitz 1512 noch von einer innerlichen Veränderung des Menschen gesprochen hat, ist dennoch nicht auszuschließen, dass er danach von dieser Vorstellung Abstand genommen hat.⁷⁴³ Dennoch finden sich auch noch 1523 Aussagen, die eher an eine wesenhafte Veränderung des Menschen durch die Übernahme der Gerechtigkeit Christi denken lassen. So spricht Staupitz vom „Trinken“ der Gerechtigkeit Christi durch den Menschen, was eher einen inneren

⁷⁴² STEINMETZ, Luther and Staupitz, 106, bemerkt, Staupitz verwende das Bild von der Ehe nun „with a thoroughness which makes his earlier observations seem rather pale by comparison“.

⁷⁴³ Gegen OBERMAN, Werden und Wertung, 112, der m.E. nicht darauf eingeht, ob nicht eine solche Entwicklung denkbar ist.

Vorgang andeutet.⁷⁴⁴ Auch das Bild des „Waschens“ der Seele durch Christus an anderer Stelle legt die Vorstellung einer Erneuerung des Menschen nahe.⁷⁴⁵

Gerade 1523 aber ist es andererseits, dass Staupitz eine Formulierung verwendet, die deutlich an eine forensische Rechtfertigung denken lässt: Wenn wir mit der Gerechtigkeit Christi angekleidet sind, dann gefallen Gott unsere Werke, die dann seine sind.⁷⁴⁶ Hier wiederum scheint die Gerechtigkeit Christi eine dem Menschen von außerhalb zuerkannte Wertigkeit zu sein.⁷⁴⁷ Ebenfalls in diese Richtung weist eine andere Passage einer Predigt aus dem Jahr 1523. Zur Buße soll der Sünder gehen und eingestehen, „das ich ain armer hellprant und verdambter hund pin meinethalben. Aber in dir pin ich ein erlöster auserwelter [...]“⁷⁴⁸. Hier wird der Mensch als Sünder dargestellt, der von Gott einzig aufgrund der Erwählung und Erlösung gerecht gesprochen wird, also keine eigene Qualität mitbringt.

Angesichts dieses Textbefundes erscheint es am ehesten sachgemäß, die Unterschiedlichkeit der Staupitz'schen Aussagen festzuhalten und kein Urteil zu treffen, das einen Teil von ihnen außer Acht lässt. Wir können dabei jedoch durchaus erkennen, dass Staupitz ab 1515 tendenziell deutlicher von einem wechselseitigem Gütertausch zwischen Christus und dem Sünder spricht. Die Aussage, dass die Güter jedem zu Eigen bleiben, deutet, wie auch andere Bezüge, in die Richtung einer Lehre der Imputation. Eine ausdrückliche Festlegung in diese Richtung erweist sich jedoch als schwierig.

Festhalten können wir, dass bei Staupitz jedenfalls eine Tendenz dazu vorliegt, die Rechtfertigung des Menschen auch an anderen Faktoren als an der menschlichen Gerechtigkeit festzumachen und dass diese Tendenz im Laufe seines Schaffens zunimmt. Im Zuge der christologischen Zentrierung rückt gleichermaßen der Gedanke, dass es die Gerechtigkeit Christi ist, die für den Menschen wirksam wird, in den Mittelpunkt. Jedoch formuliert Staupitz dies nie explizit in die Richtung aus, dass mit der Rechtfertigung keine Wesensänderung des Menschen verbunden wäre.

⁷⁴⁴ Vgl. SbPr 1523, S. 14, 118r: „Ich will ir sünt-schlam und unflat trinken (ihre Sünde auf mich nehmen), auf dass si mein gerechtikait müg trinken und das allerrainist wasser meiner genaden und lieb“, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 88, Anm. 566.

⁷⁴⁵ Vgl. S. 4, Aumüller, 119, 8-10. Auf diese Stelle weist besonders PAULUS, Staupitz, 343, hin.

⁷⁴⁶ Vgl. SbPr 1523, S. 15, 138r, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 150.

⁷⁴⁷ Anders ZUMKELLER, Heilslehre, 150: hier sei „nicht nur eine imputierte Gerechtigkeit“ gemeint, der „Gedanke einer nur forensischen Gerechtsprechung des Sünders lag Staupitz fern“. Jedoch fehlt eine weitergehende Begründung.

⁷⁴⁸ SbPr 1523, S. 24, Kolde 454, 26-27.

Für ihn ist ohnehin unzweifelhaft, dass der sündige Mensch von sich selbst nichts und von Gottes Gnadenhandeln in Christus alles erwarten soll und kann. Auch wenn er an eine Erneuerung in der Rechtfertigung denkt, ändert das nichts an der demütigen Haltung, die er auch für den gerechtfertigten Mensch in der Bußfrömmigkeit vorsieht. Weil er sowieso von einer solchen Gesinnung ausgeht, kann Staupitz z.B. von dem Menschen mit der gereinigten Seele sprechen – denn auch dieser wird sich bewusst sein, dass seine Gerechtigkeit vor Gott gleich nichts ist und ihm alles Gute nur von diesem zukommt.⁷⁴⁹ Innerhalb seiner Demuts-Theologie ist es für Staupitz keine zwingende Schlussfolgerung, die Rechtfertigung streng *extra nos* aufgrund der Gerechtigkeit Christi zu denken. Freilich ist es nicht so, dass ein solches Denkmuster in seiner Theologie komplett ausgeschlossen würde. Doch ist es für Staupitz schlicht keine zwingende Folge, die Gerechtigkeit Christi bis in die letzte Konsequenz fortzudenken.

Wie deutlich wurde, hat ja Staupitz die Heilungsgewissheit in seine Demuts-Theologie integriert. So ist es für ihn nicht von Bedeutung, eine imputierte Gerechterklärung des Menschen explizit festzuschreiben. Vielmehr steht bei ihm bei der Frage der Gütergemeinschaft die demütige Haltung des Menschen im Zentrum, der Gott seine Unwürdigkeit bringt, und alles von ihm erwartet. Von der Barmherzigkeit Gottes, die sich in Jesus Christus gezeigt hat, soll und darf der Mensch alles erwarten und diese ist es auch, die ihm immer wieder den Weg zur Umkehr und Sündenvergebung eröffnet.

4. Relevanz und Funktion der sakramentalen Buße

Bei der Betrachtung des spätmittelalterlichen Bußwesens stellte sich uns gerade die Situation der sakramentalen Beichte sowohl als Institution der Gnadenvermittlung als auch als hochgradig mit Ungewissheit belastet dar.⁷⁵⁰ Von daher ist für die Einordnung des Staupitz'schen Bußverständnisses in den spätmittelalterlichen Kontext gerade auch von Interesse, welche Relevanz in diesem der Sakralinstitution

⁷⁴⁹ Vgl. hierzu auch wie das Bild vom „Waschen“ der Seele ganz eingeflochten ist, in eine Betrachtung Jesu am Kreuz, also wieder ganz weg vom Menschen und seiner Seele weist: „Wir habn ain rain wäßberl & pluet, das kan uns wol abwaßchn [...] das wasser ist am galligen des heiligen chreuzes aus den Bueßsen lieblichn prynunden hertzen Jeßu Chrißti gefloßßn, darjn er uns ain warzaichn hat gebn, so wir nur glauben & unser vertrauen feßt jn jn schlachn & wern getauft, ßo will er unser sel auch waßchn.“ (S. 4 Aumüller, 119, 3-10).

⁷⁵⁰ Vgl. oben S. 50f.

Kirche zukommt. In der Forschung wurden darüber immer wieder verschiedene Urteile getroffen. Besonders Adolar Zumkeller hat entgegen anderer Bewertungen wiederholt die Hochschätzung der Sakramente⁷⁵¹ durch Staupitz und seine „Liebe zur Kirche“⁷⁵² hervorgehoben.⁷⁵³

Wir stellten auch in unserer Untersuchung fest, dass man bei Staupitz nicht von einer dezidierten Ablehnung sprechen kann. Dabei ist jedoch sein spezifisches Verständnis der Sakramente und daraus folgend deren neue Funktion zu beachten. Als Beispiel hierfür kann ein Abschnitt in *De executione* dienen, für den Wriedt aufgezeigt hat, wie Staupitz Abstand von der scholastischen Interpretation als Gnadenmittel nimmt. So hebt er in § 45 hervor, dass die Liebe Christus ins Herz des Menschen bringe und verwendet dabei den Terminus *conferre*, der aus der Sakramentenlehre stammt.⁷⁵⁴ Nicht das Sakrament, sondern die Liebe ist es also, die Christus ins Herz führt. Als Folge der Liebe werden Gehorsam, Reue und Gerechtigkeit geweckt.⁷⁵⁵

Wriedt spricht dabei von einer „Tendenz zur Verinnerlichung und Individualisierung“, die sich bei der Sakramentenlehre in *De Executione* zeigt. Bei Staupitz dienen die Sakramente der „individuell-gnadenhaften Hoffnungsvergewisserung“ für den Christen in Heilungswissheit. Doch wird dieses in der Institution der Kirche verankert, die Sakramentenlehre steht nicht im Licht der „kollektiv-institutionellen Heilsvermittlung“⁷⁵⁶.

Die sakramentale Buße ist für Staupitz noch relevant, aber der Grund hierfür liegt in ihrer Funktion als gnadenvergewissernder Zeichen der Liebe Gottes. Ebenfalls von Bedeutung ist die Begründung dafür, warum die sakramentale Buße ein Zeichen der Hoffnung ist. Diese besteht nicht in der Bindung an die Kirche, sondern in dem Erwählungsbeschluss Gottes: Weil die Sakramente auf ihn hinweisen, kann der Mensch darauf seine Hoffnung gründen.⁷⁵⁷

Es wird wiederum deutlich, dass Staupitz hier eine Argumentationslinie verfolgt, die ganz auf die individuelle Frömmigkeit gerichtet ist. Die Sakramente im Allgemeinen und die Beichte im Speziellen erscheinen eben nicht als

⁷⁵¹ Vgl. ZUMKELLER, Heilslehre, 113-116.

⁷⁵² ZUMKELLER, Augustinerschule, 257.

⁷⁵³ Eine andere Position vertreten etwa DOHNA, HAMM, und WRIEDT, vgl. die Darstellung bei ZUMKELLER selbst: Heilslehre, 113-115 mit Anm. 737 und 747.

⁷⁵⁴ Vgl. WRIEDT, Gnade und Erwählung, 70.

⁷⁵⁵ Vgl. *De Executione* § 45.

⁷⁵⁶ Vgl. die Darstellung bei WRIEDT, Gnade und Erwählung, 161-162.

⁷⁵⁷ Vgl. WRIEDT, Gnade und Erwählung, 143-144 ; STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 26.

Gnadenmittel der Institution, die das Heil garantieren. Die Garantie für das Heil liegt vielmehr in Gottes Barmherzigkeit. Auf diese weisen die Sakramente als vergewissernde Zeichen hin. Dabei liegt der entscheidende Punkt nicht darin, ob die Sakramente eine heilsvermittelnde Wirkung haben. Staupitz geht davon selbstverständlich aus, entscheidend ist aber, warum die Sakramente diese Wirkkraft haben. Nicht die Heilsanstalt der Kirche garantiert dafür, sondern der Grund für die Gewissheit liegt in Gottes unverbrüchlicher Liebe, mit der er sich in der Erwählung an den Menschen gebunden hat. Weil die Sakramente hierfür zeugen, kann der Mensch ihrer Gnadenwirkung gewiss sein.⁷⁵⁸

Es ist also eine Innenwirkung, die die Sakramente haben: Sie machen die Hoffnung des Menschen sicher und vertreiben seine Verzweiflung.⁷⁵⁹ Doch entscheidend ist nun, wie Staupitz diese Innenwirkung an einer Außendimension festmacht. Begründet liegt die Gewissheit außerhalb des Menschen und dies gleich in einem doppelten Beschluss Gottes: In dem Beschluss der Erwählung, in dem Gott sich schon zum Beschluss der Inkarnation, zur Erlösung des Menschen in Jesus Christus verpflichtet hat.⁷⁶⁰

Somit erfolgt der Hinweis auf die Wertschätzung der sakramentalen Buße bei Staupitz durchaus zu Recht, doch ist dabei zu beachten, wie Staupitz diese vollständig in sein Verständnis der Buße als Haltung integriert hat. So lehnt er auch solche Praktiken des Bußsakraments deutlich ab, die er als dieser Haltung entgegenlaufend erkennt: Auf keinen Fall darf die sakramentale Buße auf eine schädliche Gewissenserforschung des Menschen hinauslaufen. Aufgrund dieser Ausrichtung ist das Verständnis der sakramentalen Buße bei Staupitz mit einer in mancher Hinsicht durchaus distanzierten Haltung gegenüber der kirchlichen Heilsinstitution verbunden.

5. Das Verständnis von Glauben und Gewissheit

Für eine Einordnung in den Kontext des spätmittelalterlichen Bußwesens ist schließlich von Interesse, welches Verständnis von Glaube sich uns bei Staupitz

⁷⁵⁸ Vgl. WRIEDT, Gnade und Erwählung, 143: „Die Unfehlbarkeit bezieht sich also nicht auf die Wirkung der Sakramente – die Heilsvermittlung –, sondern auf ihren Zeugnischarakter [...]“.

⁷⁵⁹ Vgl. De Executione § 238.

⁷⁶⁰ Vgl. hierzu die Darstellungen bei HAMM, Frömmigkeitstheologie, 237 und WRIEDT, Gnade und Erwählung, 141.

gezeigt hat und wie dieses mit einer mögliche Gewissheit des Menschen über sein Heil zusammenhängt.

In der Forschung wurde diesbezüglich immer wieder hervorgehoben, dass Staupitz, wenn er von *fides* spricht, den in der Liebe geformten Glauben meint.⁷⁶¹ Dies wurde auch in unserer Untersuchung der Staupitz'schen Schriften deutlich. Allerdings ist gerade beim Glaubensbegriff die Einbindung in die Demuts-Theologie zu beachten. Daher ist etwa dem Urteil Zumkellers, dass „der Nachdruck“ in Staupitz' Schriften „auf dieser `fides formata´ oder `fides viva´“⁷⁶² liege, so nicht zuzustimmen. Vielmehr liegt, wenn Staupitz vom lebendigen Glauben spricht, der Schwerpunkt stets auf Gottes zuvorkommender Gnade, die diesen erst ermöglicht.⁷⁶³ An die Gnade Gottes werden die Werke der Liebe konsequent gebunden.

Zwar hält Staupitz also an einem Verständnis des durch die Liebe lebendigen Glaubens fest, es ist jedoch von Bedeutung, wie er von diesem spricht: Er hebt die Gnadenhaftigkeit der Liebe hervor und bindet diesen gnadenhaft gewirkten Glauben eng an das Rechtfertigungsgeschehen. So ist die „geschichtliche Manifestation“ des Glaubens „zwar die Liebe, sie ist aber von Staupitz nurmehr als Folge der Rechtfertigung und nicht in irgendeiner Weise als mitwirkende Kraft oder gar Disposition gedacht“⁷⁶⁴.

Zieht man das Staupitz'sche Werk in seiner Gesamtheit in Betracht, zeigt sich sehr deutlich die Intention, den Schwerpunkt auch bei der *fides formata* nicht auf die menschliche Leistung zu legen, sondern sie ganz einzupassen in die Haltung der Bußfrömmigkeit. Dabei sieht Staupitz innerhalb dieser Haltung, die in hoffnungsvollem Vertrauen das Heil nur bei Christus sucht, Glaube und Nachfolge Christi in enger Verbindung. Daher steht der Glaubensbegriff durchaus uneingeschränkt für „die Heilsbeziehung des geheiligten Menschen zu Gott“⁷⁶⁵. Wenn Staupitz so das glaubende Vertrauen in Gottes Heilstaten beschreibt, das ganz von sich weg sieht und sich ausrichtet auf den Erweis der göttlichen

⁷⁶¹ Vgl. etwa PAULUS, Staupitz, 338. Auch HAMM, Zentralbegriff, 74 mit Anm. 27 weist hierauf hin.

⁷⁶² ZUMKELLER, Heilslehre, 157.

⁷⁶³ Vgl. hierzu auch WEINBRENNER, 244: „Der Glaube ist nicht die *imitatio* eines vorausseilenden Gehorsams, sondern er richtet sich auf den barmherzig entgegenkommenden Christus. Er ist zunächst überhaupt kein Tun, sondern Erkenntnis und Liebe zu Gott, ja sogar höchst gewisse Erkenntnis [...]“.

⁷⁶⁴ WRIEDT, Gnade und Erwählung, 119.

⁷⁶⁵ HAMM, Zentralbegriff, 74.

Barmherzigkeit im Christusgeschehen, dann kann es durchaus geschehen, dass man sich an einen lutherisch anmutenden „Fiduzial-Glauben“⁷⁶⁶ erinnert fühlt. Und unter dem Aspekt der Buße betrachtet, wurde ja deutlich, wie Staupitz mehr und mehr mit seinem Glaubensbegriff den umfassenden Ausdruck für die menschliche Haltung gegenüber Gott entwickeln konnte.

Was hier bei Staupitz erkennbar wird, ist eine Theologie, die darum bemüht ist, die Spannung zwischen der affektiven Aussageebene der Hoffnung und der intellektuellen Aussageebene des Glaubens⁷⁶⁷ mit einem in die Bußfrömmigkeit eingepassten Glaubensbegriff zu überwinden. Den Kontext dieser Bußfrömmigkeit bildet wiederum das Dilemma der spätmittelalterlichen Seelsorge, das Hamm auf die Frage bringt:

„Wie soll einem Menschen die reine, demütige und feste Hoffnungsgewissheit gelingen, wenn er gemäß dem verbindlichen Glaubenswissen der Kirche im Bewusstsein haben soll, dass ohne die Heiligungsqualität der rechtfertigenden Liebe und ihre Verdienstmöglichkeiten niemand gerettet wird, und wenn ihm zugleich ein sicheres Wissen über den eigenen Gnaden- und Liebeszustand verwehrt ist?“⁷⁶⁸

Betrachtet man die Staupitz'schen Schriften im Hinblick auf dieses Dilemma, dann lässt sich gut verfolgen, wie Staupitz bemüht ist, eben jenem Gesichtspunkt der Heiligungsqualität des Menschen so weit wie möglich seinen Schrecken und seinen Anspruch zu nehmen. Durch die Elemente der zuvorkommenden Gnade der Prädestination, der Neudefinition der *gratia gratum faciens*, des Verständnisses der Reue Christi und schließlich auch einer spezifischen Ausformung von Bußsakrament und menschlicher Genugtuung schafft er eine Bußfrömmigkeit, bei der sich die demütige Hoffnungsgewissheit gerade auf außerhalb dem Menschen liegende Faktoren stützen soll. Um diese Haltung in der Nachfolge Christi zu benennen, verwendet der späte Staupitz den Begriff des Glaubens. So begegnet er dem beschriebenen Dilemma und entwickelt eine Theologie, die dem Gesichtspunkt der Anforderung an den Menschen den Stachel nehmen soll.

Was sie jedoch nicht leisten kann, weil sie es nicht leisten will, ist eine Antwort zu geben auf das zweite Element des Dilemmas, auf die Frage nach der Gewissheit des Heils. Es ist eine Antwort, die es innerhalb der Demuts-Theologie nicht geben kann, weil die Demuts-Theologie nicht die Auflösung des Dilemmas

⁷⁶⁶ So OBERMAN, Werden und Wertung, 115.

⁷⁶⁷ Vgl. zur Darstellung dieser Problematik HAMM, Zentralbegriff, 69-73.

⁷⁶⁸ HAMM, Zentralbegriff, 74-75.

zum Ziel hat, sondern die Akzeptanz. Sie will in eine Lebenshaltung hineinführen, in der der Mensch gerade in seiner Unsicherheit eine getrostete Sicherheit der Hoffnung bei Gott findet und sich mit hoffnungsvollem Vertrauen ganz auf ihn verlässt. Die Integration des Grundsatzes der Heilungsgewissheit in ihre Lebenshaltung ist die einzige Antwort, die die Staupitz'sche Demuts-Theologie dem Menschen geben kann und will.

II. Zwischenergebnis: Das Staupitz'sche Bußverständnis und seine Antwort auf das Dilemma des spätmittelalterlichen Bußwesens

Stellen wir unsere Ergebnisse in den Kontext des spätmittelalterlichen Bußwesens, wie wir es im ersten Kapitel herausgearbeitet haben, so zeigt sich, dass Staupitz dem dargestellten Dilemma gerade an den neuralgischen Punkten begegnen will und angesichts der Heilungsgewissheit den Schwerpunkt ganz auf Entlastung und Heilssicherung legt.

Im Spannungsfeld von Verinnerlichung und Veräußerlichung vermeidet die Staupitz'sche Demuts-Theologie beide möglichen Extreme, indem sie sowohl eine Verinnerlichung im Sinne einer ängstlichen Konzentration auf die eigene Reue, als auch eine Veräußerlichung im Sinne eines exzessiven Bemühens um das Leisten von Werken ausschließt.⁷⁶⁹ Zwar ist die permanente Bußgesinnung, die Staupitz entwirft, deutlich auf die innere Gefühlslage des Menschen konzentriert, doch finden sich als Gegenpol extrinsische Elemente, die Staupitz gerade nicht im menschlichen Vermögen und Leisten verankert.

Dem zunehmend verrechtlichten Normengefüge, das sich im Bußwesen entwickelt hatte, erteilt Staupitz mit seinem Verständnis der Buße als lebensbestimmender Haltung geradezu eine Absage. Da es ihm gerade nicht auf minutiöses Aufzählen der Sünde ankommt, steht er entsprechenden Beichtpraktiken ablehnend gegenüber. Auch von der kirchlich vermittelten sakramentalen Buße distanziert er sich auch, sobald ihm diese in eine

⁷⁶⁹ DOHNA, Staupitz und Luther, 461, stellt zu *contritio* und *satisfactio* bei Staupitz fest: "In seiner Konzeption der Buße setzte Staupitz an den beiden Elementen an, bei denen es im Spätmittelalter – in eigentümlicher Wechselwirkung von Praxis und Lehre – zu einer Fehlentwicklung gekommen war: bei der Reue (*contritio*) wie auch bei der Genugtuung (*satisfactio*)."

entsprechende Richtung zu weisen scheint. Aufgrund der Ausrichtung seiner Bußlehre im Sinne der Demuts-Theologie, lässt sich Staupitz klar hinsichtlich eines disziplinarischen Verständnisses der Buße einordnen: Im Zusammenhang mit der Buße Angst bei den Menschen hervorzurufen, ist nicht der von Gott gebotene Weg und darüber hinaus auch ineffektiv.⁷⁷⁰ Ohnehin läuft eine solche disziplinarische Ausrichtung der Buße dem Staupitz'schen Verständnis von den geistlichen Kräften des Menschen und der ihm möglichen Vorbereitung und Mitwirkung völlig zuwider.

In der Demuts-Theologie ist die Heilungsgewissheit vollständig in das System integriert. Der Ungewissheit des Heils wird eine Hoffnungsgewissheit entgegen gesetzt, die im in die Bußfrömmigkeit eingepassten Glauben erfahrbar ist. Mit der Demuts-Theologie als Deutehorizont erschließt sich das Staupitz'sche Bußverständnis als ein geschlossenes, in sich stimmiges System – und doch als eines, das das Dilemma des spätmittelalterlichen Bußwesens nicht auflösen konnte, weil eine solche Auflösung in ihr nicht angelegt ist

Seine Zeitgenossen maßen dem derart ausgerichteten Staupitz'schen Bußverständnis anscheinend hohen Wert für die persönliche Frömmigkeit zu.⁷⁷¹

Dennoch wurde letztlich das Verlangen nach einer Antwort auf das Dilemma des spätmittelalterlichen Bußwesens zu drängend, als dass der behutsame, integrative Ansatz von Staupitz als ausreichend empfunden werden konnte. Dies nimmt dessen Verständnis von Buße jedoch nichts von seiner Bedeutung und auch Originalität. Denn Staupitz ist es gelungen, die Buße im Lichte der Demut als Haltung zu beschreiben und diese zugleich ganz in eine lebensumgreifende Bewegung hineinzupassen. So bietet er ein umfassendes Konzept an, das einlädt, sich darin einzufinden und die Seele zur Ruhe kommen zu lassen.

⁷⁷⁰ Vgl. NbPr 27, 21 – 28, 19.

⁷⁷¹ Dies zeigen sowohl die Gründung des humanistischen Freundeskreises, der „*Sodalitas Staupitzana*“ in Nürnberg, als auch die Tatsache, wie häufig Hörer und Hörerinnen Nachschriften seiner Predigten anfertigten. Sie machen ja den größten Teil der uns erhaltenen Staupitz Schriften Predignachschriften aus, vgl. hierzu die Übersicht bei HAMM, Staupitz, 17-25 und oben S. 57ff.

III. Vergleich mit spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologen: Johannes von Paltz und Gabriel Biel

Das Staupitz'sche Bußverständnis nimmt innerhalb der Theologie und Frömmigkeit am Ende des Spätmittelalters eine ganz eigenständige Position ein. Hamm hat darauf hingewiesen, dass die Art und Weise wie Staupitz eine radikal gnadentheologischen Lehrrichtung nicht in schulhaft-akademischer Weise ausformulierte, sondern in einer seelsorgerliche Frömmigkeitstheologie, sei „zu Beginn des 16. Jh.s etwas Außergewöhnliches“.⁷⁷²

Um zu einem Urteil darüber zu gelangen, inwiefern ein solches Bußverständnis innerhalb des Spätmittelalters als außergewöhnlich anzusehen ist, soll im Folgenden ein Vergleich mit anderen spätmittelalterlichen Entwürfen angestellt werden. Bewusst soll hier zunächst eine Einordnung innerhalb der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit vorgenommen werden.

Denn die Staupitz'sche Position soll zunächst einmal gewürdigt werden, ohne sie sofort an der weiteren historischen Entwicklung zu messen. Eine solche Würdigung kann die Staupitz'sche Theologie für sich stehen lassen – auch eingedenk der in ihr liegenden Denkmuster, an denen sich später zeigen sollte, dass sie die Fragen der Zeit nicht mehr beantworten konnten. Es lohnt sich, diese Spannung auszuhalten und die Staupitz'sche Demuts-Theologie und ihre Angebote von Antworten zu entdecken. Damit ist der Weg dafür geöffnet, die Staupitz'sche Theologie gerade innerhalb des Spätmittelalters auch in ihrer Originalität zu entdecken. Dann wird man vielleicht auch zu einer anderen Einschätzung gelangen, als dass seine Bedeutung „kaum anders als in der Wirkung seiner vielfältigen Vermittlungsgespräche und Anregungen“⁷⁷³ zu beschreiben ist. Es wäre schade, würde man Staupitz vor allem wegen seiner seelsorgerlichen Fähigkeiten wertschätzen, auch wenn diese sicherlich zu Recht herausgestellt werden.⁷⁷⁴

⁷⁷² HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 53.

⁷⁷³ So WRIEDT, Gründungsmitglied, 186. Es sei „nicht theologische Originalität bzw. eine besonders akzentuierte ordens- oder hochschulpolitische Position“ die Staupitz auszeichnet habe.

⁷⁷⁴ Vgl. bereits die kritische Anmerkung von DOHNA, Staupitz und Luther, 457: „Bevorzugt zitiert werden meist die Zeugnisse für den seelsorgerlichen Rat und Trost, den Staupitz Luther in

1. Zur Auswahl der Theologen: Die Frage nach einer Augustinerschule und der Frömmigkeitstheologische Ansatz

Angesichts der Pluralität von Theologie und Frömmigkeit zum Ende des 16. Jh. soll das Augenmerk im Folgenden auf diejenige Richtung gelegt werden, für die Hamm den Begriff „Frömmigkeitstheologie“ geprägt hat.⁷⁷⁵ Gemeint ist hiermit eine Theologie, die nicht auf ein akademisches Umfeld, sondern auf den frommen Lebensvollzug ausgerichtet ist. Von dieser Ausrichtung wiederum sind Themenwahl, literarische Gattungen und die verwendete Sprache bestimmt. Daher ermöglicht es die Charakterisierung als Frömmigkeitstheologie, diesen Typus von Theologie umfassend zu erschließen und von seiner Intention her verstehbar zu machen.

Dass im Folgenden eine Konzentration vor allem auf Vertreter der Frömmigkeitstheologie erfolgen soll, legt sich sowohl durch den zur Darstellung anstehenden Theologen wie auch durch den Untersuchungsgegenstand nahe. Denn nicht nur stellt sich uns in Johannes von Staupitz einer der exponiertesten Repräsentanten dieser Richtung dar, auch steht die Buße wie keine andere Thematik in deren Zentrum.⁷⁷⁶

Im Folgenden sollen es im Wesentlichen zwei Theologen des Spätmittelalters sein, die Johannes von Staupitz gegenübergestellt werden. Dabei wird es bei besonders prägnanten Aspekten möglich sein, den Vergleich auch auf andere Theologen und Seelsorger des Spätmittelalters auszudehnen. Das Ziel dieses Vorgehens ist, eine breite Vergleichsbasis erlangen, dabei aber zugleich einen in die Tiefe gehenden Vergleich zu ermöglichen. Solcherart können auch Einzelaspekte, in denen Unterschiede liegen, herausgearbeitet werden.

Durchgehend soll der Vergleich mit Gabriel Biel und Johannes von Paltz angestellt werden. Während sich uns mit Paltz von Form und Inhalt der Schriften her ein typischer Frömmigkeitstheologe darstellt, ist bei Biel zu differenzieren. Denn in seinem Schrifttum überschneiden sich die scholastische und die

entscheidenden Stunden gegeben hat, wobei zu beachten bleibt, daß sie ebenfalls Zeugnisse für die dahinterstehende Theologie sind.“

⁷⁷⁵ Vgl. hierzu die programmatischen Aufsätze von HAMM: „Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung“ sowie „Was ist Frömmigkeitstheologie?“

⁷⁷⁶ Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 169: „Wahre Buße ist das zentrale Thema [...] der gesamten Frömmigkeitstheologie im Jahrhundert vor der Reformation, ja auch noch des jungen Luther [...].“

seelsorgerlich-praktische Richtung. Aufgrund dieses Nebeneinanders beider Richtungen ist Biel nicht als programmatischer Frömmigkeitstheologe anzusehen.⁷⁷⁷

Biel und Staupitz repräsentieren somit jeder für sich eine Ausrichtung spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit, die sich jeweils von der Staupitz'schen unterscheidet. Dennoch liegt der gemeinsame frömmigkeitstheologische Ansatz vor, die einen Vergleich ermöglicht. In diesem gemeinsamen Ansatz ist es auch begründet, dass wir Biel im Folgenden wie Staupitz und Paltz unter dem Oberbegriff der Frömmigkeitstheologie führen.⁷⁷⁸ Dabei ist im Hinblick auf die Einordnung Biels die eben dargestellte Differenzierung stets im Hintergrund zu sehen.

Auch wenn Staupitz und Paltz als Augustinereremiten beide demselben Orden angehörten, soll sich im Folgenden bewusst nicht alleine auf Augustinermönche bezogen werden, sondern auch auf Gabriel Biel als Mitglied der „Brüder vom gemeinsamen Leben“. Denn der Vergleich soll nicht von einer möglichen einheitlichen Schulrichtung eines Ordens ausgehen, sondern von der frömmigkeitstheologischen Ausrichtung aller drei Theologen. Hiermit wird dem Rechnung getragen, dass die Annahme einer einheitlichen Lehrrichtung im Augustinereremitenorden gerade durch den frömmigkeitstheologischen Ansatz in Frage gestellt worden ist.⁷⁷⁹

Zwar lassen sich gewisse vorherrschende Tendenzen innerhalb des Ordens der Augustinereremiten feststellen, doch eine Festlegung auf *die* Augustinerschule lässt sich nicht problemlos durchführen.⁷⁸⁰ Dies zeigt sich sowohl bei einzelnen Theologen wie Staupitz, dessen Theologie sich einer starren Schulzuordnung entzieht,⁷⁸¹ als auch bei dem Versuch der Einordnung mehrerer Theologen in eine

⁷⁷⁷ Vgl. WERBECK, Gabriel Biel, 25-26 mit dem Urteil: „Biel war kein ausschließlicher oder überwiegender Vertreter der akademisch-scholastischen Theologie, sondern ihm war als Domprediger und Bruder vom gemeinsamen Leben die Lektüre und Verarbeitung des geistlichen Schrifttums ein wesentliches Anliegen.“ Dieses Anliegen durchzieht in einer recht einmaligen Verbindung beider Richtungen (vgl. ebd. 34) Biels gesamtes Wirken.

⁷⁷⁸ Vgl. auch das Urteil von HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand, 97, Anm. 33, Gabriel Biel sei „der Reihe der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologen zuzurechnen“.

⁷⁷⁹ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie, 303-333 und zusammenfassend HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie, 119-120.

⁷⁸⁰ Vgl. dagegen die vehemente Behauptung einer Augustinerschule durch ZUMKELLER etwa in seinem Beitrag über „Die Augustinerschule des Mittelalters“.

⁷⁸¹ Vgl. wie WRIEDT, Via Guilelmi, 131, bei einer Untersuchung ohne frömmigkeitstheologischen Ansatz zu dem Urteil kommt, dass „die Frage nach der Vermittlung einer spezifischen Augustinrezeption im Spätmittelalter durch Staupitz mit den bisher angewandten Methoden nicht

Lehrrichtung. Gerade die Augustinereremiten Staupitz und Paltz sind sprechende Beispiele dafür, welche Unterschiede in zentralen Lehrfragen bestehen können.

Die Entscheidung, zwei Frömmigkeitstheologen zum Vergleich mit Staupitz heranzuziehen, von denen nur einer Augustinereremit ist, berücksichtigt einerseits die Bedeutung einer gewissen ordensspezifischen Prägung, sieht sich jedoch vor allem dem frömmigkeitstheologischen Ansatz verpflichtet. So ist es möglich, der Intention der vorliegenden Schriften gerecht zu werden,⁷⁸² ohne sich in Fragen der Schulzugehörigkeit zu verlieren.⁷⁸³ Der Vergleich zwischen zwei Theologen des Augustinereremitenordens und einem dritten weiteren Theologen, öffnet vielmehr den Blick dafür, wo neben ordensspezifischen auch ordensüberschreitende Gemeinsamkeiten bestehen, und ebenso dafür wo es in beiderlei Hinsicht Unterschiede gibt.

Gabriel Biel und Johannes von Paltz sind auch deshalb für den Vergleich geeignet, weil beide innerhalb der Frömmigkeitstheologie verschiedene Prägungen repräsentieren. Dabei steht Gabriel Biel eher für eine skotistisch-ockhamistische Lehrrichtung, während Johannes von Paltz Beispiel für eine spätfranziskanisch-sakramentalistische Ausrichtung ist. Allerdings bezeichnen diese Zuordnungen wiederum keine spezifischen Schulzugehörigkeiten, sondern sind mangels anderer Termini eher als Hilfsbegriffe anzusehen, um Prägungen innerhalb der Frömmigkeitstheologie zum Ausdruck zu bringen.⁷⁸⁴

Jedenfalls wird es uns durch die Unterschiedlichkeit beider Positionen zu der Staupitz'schen Demuts-Theologie möglich sein, eine gewisse Spannweite spätmittelalterlicher Theologie abzudecken. Zugleich aber besteht in der Ausrichtung der Theologie auf einen frommen Lebensvollzug eine gemeinsame

zu beantworten ist.“ Vgl. auch das Urteil von STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 156: "Staupitz is a representative of no single school of theological thought."

⁷⁸² Auch das *Collectorium Biels* „enthält Äußerungen, die das Frömmigkeitsinteresse des Autors erkennen lassen“, vgl. HAMM, *Frömmigkeit als Gegenstand*, 97, Anm. 33, so dass ein Vergleichspunkt gegeben ist. Jedoch soll nicht bestritten werden, dass bei Biel, zumal bei dieser Schrift, eine andere Ausrichtung vorliegt, als etwa bei den späteren Staupitz'schen Schriften. Gerade daher ist der Vergleich zwischen beiden sowie die Suche nach möglichen Gemeinsamkeiten von Interesse.

⁷⁸³ So sieht sich etwa WRIEDT, *Via Guilelmi*, 131, bei seinem rein auf die Zuordnung zu theologischen Schulen ausgerichteten Vergleich zu dem Urteil gezwungen: „Der im Spätmittelalter weitverbreitete Eklektizismus erschwert nicht nur den Vergleich, sondern macht die Bestimmung einer Schulzugehörigkeit im klassischen Sinne unmöglich.“ Während der Ansatz bei der Schulzugehörigkeit hier lediglich zum Urteil des Eklektizismus führt und einen Ertrag verhindert, öffnet der frömmigkeitstheologische Ansatz erst die Möglichkeit des Verständnisses.

⁷⁸⁴ Vgl. hierzu HAMM, *Was ist Frömmigkeitstheologie*, 142-143.

Ausrichtung, die eine Vergleichbarkeit herstellt.⁷⁸⁵ Da bei allen drei Theologen gerade die Thematik einer wahren Buße im Zentrum steht, ist der Vergleich des jeweiligen Verständnisses von Buße besonders fruchtbar. Dabei soll deutlich werden, wie ganz unterschiedliche Modelle entwickelt werden konnten, um zum selben Ziel, nämlich zum Leben in wahrer Buße anzuleiten, und wo dabei auch Überschneidungen liegen konnten.⁷⁸⁶ Eine solche Einordnung des Staupitz'schen Bußverständnisses soll es ermöglichen, zu einem Urteil darüber zu gelangen, ob und inwiefern die Staupitz'sche Theologie innerhalb des Spätmittelalters als außergewöhnlich anzusehen ist.

Es sei noch angemerkt, dass auch deshalb Paltz und Biel für den Vergleich mit Staupitz gewählt wurden, weil bei allen drei Theologen eine mehr oder weniger enge Verbindung zu Martin Luther besteht. So ist es bei Staupitz und Biel ein unmittelbarer bzw. mittelbarer Einfluss, der vorliegt. Anhand von Paltz, der bei Luthers Eintritt ins Erfurter Kloster „der prominenteste Vertreter des einflußreichen Augustinereremitenkloster der Stadt“⁷⁸⁷ war, ist es möglich, die Gedankenwelt zu illustrieren, mit der Luther seinerzeit in Berührung kam. Dass gerade im Hinblick auf die Bußtheologie des frühen Luther ein Vergleich mit Staupitz, Paltz und Biel von besonderem Interesse ist, darauf wurde in der Forschung bereits hingewiesen.⁷⁸⁸ Dennoch wurde eine Darstellung genau in dieser Konstellation, wenn ich recht sehe, bisher noch nicht vorgenommen.

Zwar waren sowohl Staupitz, als auch Paltz und Biel in ihrem Verhältnis zu Luther bereits Gegenstand mehr oder weniger ausführlicher Darstellungen.⁷⁸⁹

⁷⁸⁵ Vgl. HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie, 143-144: „Die tiefgehenden Unterschiede, Gegensätze und scharfen Profile, wie sie uns in der Frömmigkeitstheologie begegnen und unmittelbar vor der Reformation am Beispiel von Paltz und Staupitz vor Augen treten [...] sollten uns freilich nicht den Blick für die gemeinsame frömmigkeitstheologische Grundhaltung dieser Verfasser von Erbauungsschriften für ein breit gefächertes Lesepublikum und Handreichungen für den Seelsorgeklerus verstellen.“

⁷⁸⁶ Vgl. HAMM, reformatio, 35: „Der gleiche Impetus einer auf den frommen Lebensvollzug, besonders auf Teilhabe an den ‚Reichtümern‘ des Leidens Christi durch ein Leben der wahren Buße hin ausgerichteten Reformtheologie mit ihrem Drängen nach substanzorientierter Vereinfachung und frucht- und nutzbringender Seelenführung kann also sehr verschiedenartige, ja gegensätzliche Modelle der rechten pietas und devotio entwickeln und entsprechend unterschiedliche Formen der Lebenspraxis hervorbringen.“

⁷⁸⁷ FISCHER, 9.

⁷⁸⁸ Vgl. FISCHER, 20: „Weit nützlicher könnte eine neue Untersuchung der Männer sein, die Luther in Zeit und Temperament näher standen – besonders der Universitätslehrer, die von Herzen Seelsorger waren, wie der Gabriel Biel der Expositio canonis missae und der Predigten, Johann von Paltz und Johann von Staupitz.“

⁷⁸⁹ Zu Staupitz und Luther vgl. den Ausblick unten ab S. 220ff. Zu Paltz vgl. FISCHER, Paltz und Luther, sowie HAMM, Frömmigkeitstheologie, dort auch weitere Literatur im

Auch hat sich Steinmetz in seiner Studie „Misericordia Dei“ mit dem Verhältnis zwischen Staupitz und Biel beschäftigt, und ist Adolar Zumkeller in seiner Darstellung von „Ersünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters“ auf Paltz und Staupitz als Teil der sogenannten Augustinerschule eingegangen. Schließlich verweist Berndt Hamm in seinen „Studien zu Johannes von Paltz und seinen Umkreis“⁷⁹⁰ regelmäßig auch auf Johannes von Staupitz und Gabriel Biel. So liegen bereits Ergebnisse vor, auf die wir uns im Folgenden beziehen können. Neu ist der Aspekt des Vergleiches aller drei Theologen miteinander.⁷⁹¹ Im Hinblick auf Staupitz wollen wir dabei von dem Bußverständnis ausgehen, wie wir es aus der Zusammenschau seines Werkes ermitteln konnten, also ein Gesamtbild unter Berücksichtigung der Neuakzentuierungen.⁷⁹²

2. Die Rolle des Menschen im Bußgeschehen

2.1 Geistliche Kräfte des Menschen und Möglichkeit zur Vorbereitung auf die Gnade

Ebenso wie die Untersuchung des Staupitz'schen Bußverständnisses soll auch der Vergleich mit Paltz und Biel bei dem Gesichtspunkt der geistlichen Kräfte des Menschen sowie der Fähigkeit zur Vorbereitung auf die Gnade und zu guten Werken begonnen werden. Dabei fällt sofort der tiefgreifende Unterschied auf, dass das von Staupitz vertretene augustinische Unfreiheitsverständnis in deutlichen Gegensatz zu dem spätfranziskanischen Freiheitsverständnis steht, wie es bei Paltz und Biel vorliegt.⁷⁹³ Zwar gehen beide von einer Verderbtheit des Menschen durch die Erbsünde⁷⁹⁴ aus, vertreten jedoch die Position, dass auch im Stand der Todsünde noch eine Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade im

forschungsgeschichtlichen Überblick, 13-36. Zu Biel sei hier auf GRANES gründliche Studie „Contra Gabrielem“ verwiesen.

⁷⁹⁰ So der Untertitel seiner Studie „Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts“. Ausführlicher ist HAMM auch in seinem Beitrag zu „Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge“ auf Paltz und Staupitz eingegangen.

⁷⁹¹ Als Sekundärliteratur wurde im Folgenden neben den oben genannten Titeln, v.a. OBERMAN, Herbst; OBERMAN, Werden und Wertung; die Beiträge von WERBECK im Sammelband „Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben“ herangezogen, sowie einige weitere, auf die bei den jeweiligen Themenbereichen verwiesen werden wird.

⁷⁹² Vgl. oben S. 139ff.

⁷⁹³ Vgl. hierzu HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie, 142-143.

⁷⁹⁴ Vgl. zur Erbsünde für Paltz ZUMKELLER, Erfurter Augustinertheologen, 395-399, und für Biel, OBERMAN, Herbst, 115-125.

Sinne eines *facere quod in se est* möglich ist und der Mensch diese durch ein *meritum de congruo* erwerben kann. Hierdurch wird bereits deutlich, dass Paltz und Biel von ganz anderen Voraussetzungen für den Prozess der Buße ausgehen, als Staupitz, der den natürlichen Kräften des Menschen hierfür nichts zutraut.

Dabei liegt eine scharfe Differenz vor allem zu Gabriel Biel vor, der davon ausgeht, dass der freie Willen des Menschen kraft seiner natürlichen Anstrengung auch ohne die Gnade einen moralisch guten Akt vollbringen kann. Dies ist bei Biel begründet in seiner Überzeugung von dem Vermögen der Erkenntnis des Menschen: Der Intellekt nämlich kann ohne die Hilfe der Gnade das moralisch Gute erkennen und der Wille kann sich diesem Urteil anpassen.⁷⁹⁵ Dennoch stellt auch Biel heraus, dass der Mensch ohne die Gnade nichts vermag, denn all sein Tun ist ohne die Gnade nicht verdienstvoll und auch von getaner Sünde kann sich der Mensch ohne die Gnade nicht befreien.⁷⁹⁶

Biel preist also wie Staupitz die Gnade Gottes, die dem Menschen Rettung bringt. Weil aber beide von einer völlig unterschiedlichen Ausgangssituation des Menschen vor Gott ausgehen, kommen sie dennoch zu ganz verschiedenen Aussagen. Denn für Staupitz ist ja die Konsequenz aus der Erbsünde die völlige moralische Verderbtheit des Menschen, während Biel den Unterschied eher qualitativ als quantitativ bestimmt: es liegen mehr Schwierigkeiten vor.⁷⁹⁷

Hieraus resultieren nun unterschiedliche Einschätzungen der menschlichen Möglichkeit zur Vorbereitung auf den Gnadenempfang. Da Biel von der Freiheit des Willens und von der Erkenntnis des Guten durch die Vernunft ausgeht, ist er auch der Meinung, ein Akt der reinen Gottesliebe sei ohne Gnade möglich. Vollbringt der Mensch einen solchen Akt, führt dies unmittelbar zum Eingießen der Gnade.⁷⁹⁸ Der Mensch kann sich also aus eigenen Kräften durch das *facere quod in se est* auf den Empfang der Gnade vorzubereiten. Verlangt wird hierfür die *contritio*, die dem Menschen aus natürlichen Kräften möglich ist. Entfernt der Mensch auf diese Weise den „Riegel“ zwischen sich und Gott, dann wird Gott seine Gnade nicht verweigern.⁷⁹⁹

⁷⁹⁵ Vgl. II d. 28, q. un. art. 2 concl. 1: „Liberum hominis arbitrium ex suis naturalibus, sine gratia, elicere potest actum moraliter bonum.“

⁷⁹⁶ Vgl. II d. 28 q. un. art. 1 not. 3. Zur ausführlichen Behandlung von II d. 28 vgl. GRANE, 149-183.

⁷⁹⁷ Vgl. OBERMAN, Herbst, 125.

⁷⁹⁸ Vgl. II d. 28 q. un. art. 3 dub. 1.

⁷⁹⁹ Vgl. hierzu GRANE, 214-216 mit angegebenen Quellenbelegen.

Dabei hebt auch Biel hervor, er halte an der Notwendigkeit der Gnade fest. Denn es sei reine Gnade, dass Gott die menschliche Vorbereitung als genügend ansehe. Auch das Eingießen der Gnade infolge der menschlichen Anstrengung hat nach Biel seinen Grund in dem göttlichen Beschluss, für den wiederum Gottes Unveränderlichkeit bürgt.⁸⁰⁰

Paltz nimmt ebenfalls an, dass das *facere quod in se est* dem Menschen aus seinen natürlichen Kräften heraus möglich ist.⁸⁰¹ Wie Biel davon ausgehend, dass das Bemühen des Menschen in seinem freien Entscheidungsvermögen liegt, argumentiert Paltz jedoch in eine ganz andere Richtung als Biel. Er ist nämlich bemüht, den Schwerpunkt weg von der Aktivität des Menschen hin auf das gnadenvolle Wirken Gottes zu verschieben.⁸⁰² Dies geschieht, indem er die Anforderungen an den Menschen in einem „Minimalprogramm“⁸⁰³ so weit wie möglich nach unten absenkt, während er auf der anderen Seite die Reichweite der Barmherzigkeit Gottes, die dem Menschen durch die Sakralinstitution Kirche angeboten wird, weitest möglich hinauf stuft. Demgemäß verdeutlicht Paltz, der Mensch brauche nicht zu verzweifeln, denn schon ein Minimum an Reue sei ausreichend: Es genüge, wenn er aus Furcht vor Strafe Schmerz empfinde oder nur Schmerz habe, dass er keinen Schmerz empfinden könne.⁸⁰⁴

Im Unterschied zu Biel, der aus der Freiheit des Menschen dessen Fähigkeit zur reinen Gottesliebe folgert, ist Paltz bemüht, herauszustellen, dass auch die geringsten Akte der Willensanstrengung des Menschen ausreichend sind, um von Gott angenommen zu werden. Es ist die „völlige Flexibilisierung“ des *facere quod in se est*, die hier vorliegt. Denn dieses Axiom bezeichnet nicht mehr eine „feste Norm im Kontext göttlicher und kirchlicher Gebote, sondern ermöglicht ein flexibles Absenken der Anforderungen gemäß dem jeweiligen Kräftepotential eines konkreten Menschen.“⁸⁰⁵

⁸⁰⁰ Vgl. hierzu die Diskussion bei GRANE, 218-222. Zum Gedanken einer freien Selbstbindung Gottes bei Biel vgl. HAMM, *Promissio*, 372-375.

⁸⁰¹ Vgl. HAMM, *Frömmigkeitstheologie*, 254-259.

⁸⁰² Vgl. die detaillierte Darstellung dieses Paltz'schen Ansatzes bei HAMM, *Wollen und Nicht-Können*, 357-366.

⁸⁰³ Ebd. 360.

⁸⁰⁴ Vgl. etwa Coel. 398, 27 – 399, 1. Vgl. hierzu HAMM, *Frömmigkeitstheologie*, 283-284, dort auch zur Beurteilung durch die ältere protestantischen Forschung als „laxe Reuelehre“.

⁸⁰⁵ HAMM, *Wollen und Nicht-Können*, 363.

In dem Bemühen, die Anforderungen an den Menschen abzusenken, und die Barmherzigkeit Gottes hervorzuheben, stimmt Paltz mit Staupitz überein.⁸⁰⁶ Denn auch Paltz sieht die Sündhaftigkeit des Menschen als stark ausgeprägt an. Nur sehr wenige könnten aus eigener Kraft die wahre Reue erlangen, die anderen sind auf das Sakrament der Buße angewiesen.⁸⁰⁷ Doch dieses Sündenverständnis ist bei Paltz mit einer spätfraziskanischen Freiheitslehre verknüpft, weshalb er an einer, zwar geringen, aber dennoch vorhandenen, möglichen Aktivität des Menschen ausgeht. Hierin trifft sich Platz wieder mit Biel, der jedoch ein anderes Sündenverständnis hat.⁸⁰⁸

Staupitz dagegen geht von einer augustinischen Unfreiheitslehre sowie einem typisch augustinischen stark ausgeprägten Sündenbegriff aus. Dies fließt zusammen in die Demuts-Theologie, die seine Interpretation des *facere quod in se est* prägt: Die menschliche Mitwirkung wird nicht anhand einer, wenn auch noch so geringen Fähigkeit bestimmt, sondern gerade durch eine Nicht-Fähigkeit. Entsprechend ist das einzige, was der Mensch Gott bringen kann, sein völliges Unvermögen.

Der Unterschied zur Paltz'schen Argumentation wird daran deutlich, auf welche Weise beide den Schächer am Kreuz als Beispiel heranziehen. Beide betonen, wie sich der Schächer der Barmherzigkeit Gottes anvertraut, und auf diese seine Hoffnung setzt.⁸⁰⁹ Paltz jedoch sieht gerade in dieser Hinwendung den Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten beim Schächer, mit der er die Gnade erlangen konnte.⁸¹⁰ Staupitz dagegen hebt in seiner Darstellung hervor, dass der Schächer sich als demütig vor Gott erwiesen hat: Er hat seine Schuld erkannt, sich selbst verdammt und Christus in allen gerechtfertigt.⁸¹¹ Daher legt Staupitz den Akzent überdeutlich auf die demütige Haltung des Menschen, und nicht auf die geforderte Leistung. Indem er das *facere quod in se est* so versteht, unterscheidet sich

⁸⁰⁶ HAMM, Wollen und Nicht-Können, 382, verdeutlicht, dass Paltz wie Staupitz „eine Endstufe des spätmittelalterlichen Bemühens repräsentiert, das Gewicht von der Seite der geistlichen Qualität und Aktivität des Menschen auf die Seite der gnadenwirkenden und rettenden Barmherzigkeit Gottes zu verlagern.“

⁸⁰⁷ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie 150-154.

⁸⁰⁸ Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 326-327.

⁸⁰⁹ Vgl. für Paltz: Coel. 218, 7 – 219, 22.

⁸¹⁰ Vgl. Coel. 220, 3-7: „Si igitur non vales iam currere pedibus corporis nec operari corporis manibus, cure ad Christum pedibus affectus et voluntatis, extende ad ipsum brachia cordis. Sic fecit latro ille, qui pedes et manus cruci alligatos habuit et statim audire meruit: *Hodie mecum eris in paradiso*. Et sic patet, quomodo iste latro spem habuit.“ Vgl. zum ganzen Abschnitt (Coel. 210, 20 – 228, 2), HAMM, Wollen und Nicht-Können, 359-360.

⁸¹¹ Vgl. Nachfolgung, 70, 37 – 71, 16.

Staupitz von Paltz und in jedem Fall auch von Biel, der ja die natürlichen Kräfte des Menschen in den Vordergrund rückt.⁸¹²

Im Vergleich wird deutlich, wie Staupitz innerhalb eines Traditionsstroms, der auf Entlastung und Trost ausgelegt war, eine Position vertritt, die ganz besonders darum bemüht ist, den menschlichen Leistungen ihre Bedeutung zu nehmen. Freilich lassen sich noch andere spätmittelalterliche Theologen mit einer ähnlichen Interpretation des *facere quod in se est* finden. Es kann etwa auch Gerson davon sprechen, dass der Mensch tut was in ihm ist, wenn er „um die Gnade bittet, also damit eingesteht, daß er von sich aus nichts hat“⁸¹³. Allerdings ist dies bei Gerson nicht der ganze Inhalt des *facere quod in se est*. Dieses besteht für ihn nämlich auch darin, dass der Mensch moralisch gute Akte vollbringt, wozu er von Natur aus befähigt ist. Auch in dieser Vergewisserung seiner Leistungsfähigkeit liegt für Gerson ein Trost für den Menschen.⁸¹⁴ Anders stellt es sich bei Staupitz dar, für den mit dem menschlichen *facere quod in se est* stets der Aspekt verbunden ist, dass dieses menschliche Tun niemals ausreichend ist.

Ähnlich verhält es sich, wenn Gerson den Menschen sowohl zu eigenen Bemühungen als auch zum Verlassen auf Gottes Barmherzigkeit auffordert. Hier kann man feststellen, dass Gerson mitten in den Wendungen, in denen er davon spricht,

„daß der Angefochtene kraft seines freien Willens tun soll, was in ihm ist, und so seine Leistungsfähigkeit bestätigt, [...] ohne Bruch dazu über[geht], ihn dazu anzuhalten, er solle allein auf Gottes Barmherzigkeit und Gnade vertrauen, ohne Hintergedanken an Lohn.“⁸¹⁵

Zwar kann auch Staupitz den Menschen dazu aufrufen, nicht auf eigene Bemühungen zu verzichten. Jedoch liegt der Schwerpunkt dabei nicht auf der menschlichen Leistung, sondern auf dem Bleiben in der demütigen Bußgesinnung.⁸¹⁶ Anders hat dies beispielsweise Grosse für Gerson herausgearbeitet: Hier wird zwar der Mensch aufgefordert, nicht mehr auf den erwarteten Lohn zu achten, sondern auf Gottes Barmherzigkeit, jedoch ist dies explizit wieder mit der Hoffnung verbunden, durch eine solche Haltung mehr

⁸¹² Vgl. STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 96: „Unlike the nominalists, Staupitz uses the doctrine of *facere quod in se est* to emphasize the moral impotence of man.“ Zudem habe Staupitz anders als die Nominalisten niemals, auch nicht in den frühen Tübinger Predigten, davon gesprochen, dass der Mensch sich die *prima gratia* verdienen könne, vgl. a.a.O. mit Anm. 3.

⁸¹³ GROSSE, 117.

⁸¹⁴ Vgl. hierzu GROSSE, 116-117.

⁸¹⁵ GROSSE, 49.

⁸¹⁶ Vgl. oben S. 146ff.

Lohn zu empfangen.⁸¹⁷ Bei Staupitz dagegen ist die demütige Haltung schlicht die Anerkennung der eigenen Situation vor Gott, und der Aufruf zu menschlichen Bemühungen geschieht in der Absicht, ein Herausfallen aus der demütigen Gesinnung und damit ein Verkennen dieser Situation zu vermeiden.

Dabei bleibt natürlich unbenommen, dass auch Paltz und Biel den Menschen zur Demut und zum Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit aufrufen.⁸¹⁸ Was Staupitz von ihnen unterscheidet, ist jedoch, dass er die Demut völlig unter den Primat der Gnade stellt: Die Demut verdient nicht die Gnade, sondern ist an sich schon eine Folge der Gnade. Wenn etwa Paltz von Demut spricht, dann sieht er sie mehr als menschliche Anstrengung an, die es gilt, Gott darzubringen.⁸¹⁹ Und wenn er den Menschen zum Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit aufruft, legt er zugleich dar, wie der Mensch sich um diese bemühen soll.⁸²⁰

Auch wenn beide die Gnade Gottes hervorheben, bringt doch Paltz das Element notwendig zu erbringender menschlicher Leistung mit ein, auf das Staupitz keinen Akzent setzt. Ähnliches lässt sich für Biel feststellen: Er teilt mit Staupitz die Intention, die Menschen „auf die Heilstat Christi und auf die durch sie ermöglichte Rettung hinzuweisen“⁸²¹. Doch während für Staupitz der Mensch nichts als seine Unfähigkeit vor Gott zu bringen vermag, kann Biel sagen, wer sich Gott nahe, müsse völlig frei von Schuld sein.⁸²²

2.2 Fähigkeit zu Werken und Verdiensten

Blicken wir auf das Verständnis von Werken und Verdiensten, das sich bei Paltz und Biel im Vergleich mit Staupitz zeigt, so ist zunächst festzustellen, wie sehr alle drei Theologen als deren Ursprung die Gnade Gottes rühmen. So hebt Paltz im *Supplementum Coelifodinae* die Bedeutung der Gnade hervor, welche die

⁸¹⁷ Vgl. das Resümee von GROSSE, 50: „Der Mensch achtet nicht mehr auf Lohn und Leistung, aber er verdient gerade dadurch sich Lohn. Die Aussicht auf Lohn, die identisch ist mit der Aussicht auf Rettung, soll ihn gerade dazu veranlassen, sich in eine Haltung zu begeben, in der ihm nicht mehr der Gedanke des Lohns vorschwebt.“

⁸¹⁸ Vgl. hierzu ZUMKELLER, *Erfurter Augustinertheologen*, 404-406.

⁸¹⁹ Zur Demut bei Paltz und Staupitz vgl. ZUR MÜHLEN, 472-473.

⁸²⁰ Vgl. Coel. 219, 14-17: „Sed posset quis rursus dicere: Ubi haec bonitas dei super nos discerni potest? Respondetur, quod ipse stat ad ostium et pulsat [...]. Ipsum igitur intromittamus, ipsum amplectamur, et venient nobis omnia bona cum illo.“ Vgl. hierzu auch PAULUS, *Johann von Paltz*, 73-74, der in seiner Darstellung das Gewicht jedoch ausschließlich darauf legt, wie Paltz zum Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit aufruft.

⁸²¹ WERBECK, *fünfter Predigtgang*, 105.

⁸²² Vgl. die Darstellung bei WERBECK, *fünfter Predigtgang* 105-106.

Wurzel des Verdienstes sei und allem voraus gehe. Auch geschehe die Erlösung mehr durch Gnade als durch Verdienste.⁸²³

Ebenso stellt Biel sowohl in seinen Predigten als auch in seinen lehrhaften Schriften die Notwendigkeit der Gnade heraus: Sie sei entscheidend für die Verdienstlichkeit menschlichen Handelns.⁸²⁴ Biel legt aber noch einen anderen Schwerpunkt, indem er zwar der Gnade vorrangige Bedeutung hinsichtlich des Verdienstes zuweist, jedoch auch hervorhebt, dass der freie Wille beteiligt sei.⁸²⁵

Alleine könne die Gnade keine Verdienste bewirken, führt Biel in seinem Sentenzenkommentar aus, es sei auch notwendig, dass der Mensch mit seinem Willen den Akt des Verdienstes ergreife.⁸²⁶ Der Grund dafür, dass Gott diese Akte des Menschen auch als verdienstlich annehme, liege wiederum in seinem Dekret, an das er sich in freier Verpflichtung gebunden hat. Diese Selbstbindung Gottes ist entscheidend für die Biel'sche Verdienstlehre, denn nur in ihr und somit in Gottes Gnade ist es begründet, dass Gott die menschlichen Verdienste zum ewigen Lohn annimmt.⁸²⁷

Hier zeigt sich, dass zwar alle drei Theologen die Notwendigkeit der göttlichen Gnade für menschliche Verdienste hervorheben, sie sich jedoch darin unterscheiden, wie sie den Begriff der Gnade jeweils füllen. Denn Paltz weist eine Verdienstlichkeit der Werke nur aufgrund der göttlichen Akzeptation zurück. Er hebt als Grund der Verdienstlichkeit die *gratia gratum faciens* hervor, die jeden Verdienst erst ermögliche und somit als „die Wurzel unseres Verdienstes“ anzusehen sei.⁸²⁸

Darüber hinaus ist für Paltz, im Unterschied zu Biel, auch die vorausgehende göttliche Gnadenhilfe relevant. Bei Biel wird diese kaum erwähnt und praktisch den natürlichen Fähigkeiten gleichgestellt, mit denen der Mensch sowieso ausgestattet ist. Jedenfalls ist für Biel eine vorausgehende göttliche Gnadenhilfe nicht notwendig und bewirkt keine Vorbereitung des Menschen.⁸²⁹ Bei Paltz

⁸²³ Vgl. die Darstellung bei FISCHER, 25 mit den angegebenen Quellenbelegen.

⁸²⁴ Vgl. etwa II d. 28 q. un. lit. A, wo Biel seine Rechtgläubigkeit gegenüber der pelagianischen Lehre hervorhebt.

⁸²⁵ Zu den Predigten vgl. die Darstellung bei WERBECK, fünfter Predigtgang, 124-126.

⁸²⁶ Vgl. I d. 17 q. 2 und q. 3, vgl. ausführlich dazu GRANE, 255-261.

⁸²⁷ Vgl. hierzu OBERMAN, Herbst, 157-169.

⁸²⁸ Vgl. Suppl. Coel. 226, 35 – 227, 20.

⁸²⁹ Dies lässt sich für Biel im Allgemeinen feststellen, auch wenn die Ausdrucksweise in Bezug auf die *gratia gratis data* zwischen den Predigten und im Collectorium schwankt, vgl. hierzu OBERMAN, Herbst, 130-134.

findet sich eine andere Akzentuierung, denn er hebt die Bedeutung der *gratia gratis data* insofern hervor, dass der Mensch nur mit dieser seinen freien Willen gut gebrauchen könne, ohne sie jedoch alle Anstrengungen vergebens seien.⁸³⁰ Dennoch ist zu beachten, dass auch Paltz die vorbereitende Gnade lediglich als von außen kommenden Ruf zur Umkehr auffasst, dem der Mensch zustimmen kann oder nicht.⁸³¹

Im Unterschied zu beiden hebt Staupitz für jeden Verdienst zugleich mit der Notwendigkeit der Gnade die Unzulänglichkeit der menschlichen Werke in starker Weise hervor. Er legt großes Gewicht darauf, den Menschen jeden Glauben an einen Wert ihrer Werke geradezu auszureden. Staupitz ist hier innerhalb einer spätmittelalterlichen Tradition zu sehen, die sich gegen jede menschliche Selbstgerechtigkeit richtete. Der Gläubige wurde weg von einem Vertrauen auf den Wert und den Verdienstcharakter der eigenen Werke hin zum Vertrauen auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit gewiesen.⁸³² Bei Staupitz jedoch zielt diese Aussagerichtung weniger auf eine paränetische Zurechtweisung des Menschen, als vielmehr dem Trost der angefochtenen Gewissen. Staupitz will eher damit Trost zusprechen, dass der Mensch nicht auf seine, ohnehin mangelhaften Werke vertrauen *muss*, als zu mahnen, dass er nicht auf sie vertrauen *darf*.

In dieser Demuts-Theologie, in der die schenkende Gnade Gottes ganz im Zentrum steht, verbindet Staupitz dann auch das Verständnis von der Unzulänglichkeit der Werke mit dem Gedanken von der freien Selbstbindung Gottes. Hierdurch steht die Selbstbindung in einem ganz anderen Kontext als in der Biel'schen Theologie, in der stets das Augenmerk darauf liegt, die menschliche Entscheidungsfreiheit und seine Möglichkeit zu Verdiensten nicht in Frage zu stellen.⁸³³ Staupitz dagegen steigert mit dem Gedanken der

⁸³⁰ Vgl. hierzu die Darstellung bei ZUMKELLER, Erfurter Augustinertheologen, 421-431.

⁸³¹ Darauf weist HAMM, Frömmigkeitstheologie, 255-256 hin. Dagegen hebt ZUMKELLER, Erfurter Augustinertheologen, 407-413 für Paltz eindringlich die Notwendigkeit einer dem menschlichen Tun vorausgehenden göttlichen Gnadenhilfe hervor. Doch wird man bei genauer Verfolgung der Paltz'schen Argumentation dieser Auslegung nicht folgen können, vgl. hierzu auch SCHULZE, Rez. v. Adolar ZUMKELLER, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, in: ZKG 100 (1989), 120.

⁸³² Vgl. hierzu den Aufsatz von ZUMKELLER über „Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters“.

⁸³³ Vgl. HAMM, Promissio, 363: „Wirkliche Relevanz im Gegensatz zur Leistungsfähigkeit der natürlichen Kräfte des Menschen besitzt der Gnadenhabitus nur als *condicio sine qua non* für die *acceptatio divina*.“

Schuldnerschaft Gottes das Unvermögen der menschlichen Werke und die Größe der Gnade Gottes bis zum höchstmöglichen Maß.⁸³⁴ In den späten Salzburger Predigten sagt er etwa: Die menschlichen Werke sind aus sich selbst heraus nichtig, Gott wirkt sie in uns und bürgt für ihre Annahme mit seiner Schuldnerschaft.⁸³⁵

Hinzu kommt bei Staupitz die zentrale Stellung der ewigen Gnadenwahl Gottes. Alleine in ihr und nicht in einer Vorbereitung des Menschen ist die Rechtfertigung begründet: „Wen Gott ohne Rücksicht auf seine Beschaffenheit zur Seligkeit erwählt, den beruft er auch, den rechtfertigt und heiligt er auch und dem schenkt er auch die verdienstliche und genugtuende Kraft seiner guten Werke.“⁸³⁶ Auf diese Weise verbindet Staupitz das strikte augustinische Sündenverständnis mit der nominalistischen Vorstellung von der Selbstbindung Gottes und fügt dieses in einen prädestinatorisch geprägten Heilsbegriff ein. Mit diesen Elementen formuliert er eine Theologie, die zu einer ganz auf die Haltung der demütigen Bußgesinnung basierenden Frömmigkeit hinführen will.⁸³⁷

Allein auf Gottes Barmherzigkeit zu vertrauen – dazu will Staupitz die Menschen anleiten. Alleine die Gnade, alleine die Barmherzigkeit, alleine Christus – immer und immer wieder verwendet er diese Formulierungen. Doch nicht diese Tatsache an sich ist das Charakteristische für das Staupitz'sche Bußverständnis, schließlich finden sich in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie häufiger solche „Sola“-Formulierungen.⁸³⁸ Signifikant ist vielmehr, in welcher Weise Staupitz diese Formulierungen verwendet, um damit die umfassende Angewiesenheit des Menschen auf das gnadenreiche Wirken Gottes hervorzuheben. Anders als beispielsweise Biel geht er eben nicht davon aus, dass der Mensch gegenüber der rechtfertigenden Gnade noch eine Entscheidungsmöglichkeit behält. Damit gehört

⁸³⁴ Vgl. WRIEDT, *Via Guilelmi*, 122: „Im Gegensatz zum nominalistischen Verständnis der Notwendigkeit, welche im Kontext der pactum-Theorie dem Menschen die Verdienstlichkeit seiner Werke subjektiv sichert, wendet Staupitz diese Aussage antipelagianisch und sieht im notwendig ablaufenden Heilsgeschehen die Treue und Barmherzigkeit Gottes gegenüber der immer nur zufälligen Gehorsamsleistung des Menschen dokumentiert. Letztere schließt ein Vertrauen auf die eigenen Verdienste radikal aus.“

⁸³⁵ Vgl. SbPr 1518, 62v, vgl. auch SbPr 1519, S. 3, 76v-77r (beides zitiert nach ZUMKELLER, *Heilslehre*, 184).

⁸³⁶ HAMM, *Gerechtfertigt allein aus Glauben*, 255.

⁸³⁷ Auch STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 182-183, stellt in seiner Zusammenfassung der Staupitz'schen Theologie diese Punkte zusammen und hebt dazu heraus: „The great themes of Staupitz's theology are thus interwoven in his doctrine of the Christian life.“

⁸³⁸ Vgl. hierzu HAMM, *reformatio*, 36-41, zu Staupitz besonders 40 mit Anm. 100 und 101.

Staupitz zu einer Minderheit spätmittelalterlicher Theologen, die dem Menschen jede Wahlfreiheit gegenüber der Gnadenwirkung Gottes absprechen.⁸³⁹

Innerhalb dieses Freiheits- bzw. Unfreiheitsverständnisses jedoch hält Staupitz prinzipiell an der Verdienstlichkeit der guten Werke fest. Darin trifft er sich mit Theologen wie Paltz und Biel, auch wenn diese von einem ganz anderen Freiheitsbegriff ausgehen.⁸⁴⁰ Staupitz negiert zwar die moralischen Fähigkeiten des Menschen und stellt seine Aufforderungen zum Tun von Werken radikal unter die Forderung der Demut. Jedoch wird, wie Grosse am Beispiel der Troststufen bei Gerson gezeigt hat, durch ein solches Vorgehen die Argumentationsstruktur von der Verdienstlichkeit der Werke nicht aufgehoben. Es wird vielmehr „die Grenze der menschlichen Leistungsfähigkeit [markiert], innerhalb derer diese durchaus betätigt wird“⁸⁴¹. Für Staupitz allerdings ist es die Unfähigkeit, welche die Situation des Menschen vor Gott kennzeichnet. Der Gedanke, das Schuldbewusstsein des Menschen „selber als verdienstliche Disposition für die Gnade aufzufassen, mit der aufgefüllt wird, was der Mensch selber nicht zu leisten vermag“⁸⁴² gewinnt daher in der Staupitz'schen Argumentation keinerlei Gewicht.

3. Das Verständnis des Geschehens der Buße

3.1 Menschliche Reue und Passionsmeditation

Die unterschiedliche Bestimmung der geistlichen Kräfte des Menschen bei Biel, Paltz und Staupitz lässt eine andere Sichtweise auf den Bußprozess erwarten. Tatsächlich zeigen sich bereits bei der Ausformung der Reue-Lehre Unterschiede zwischen Staupitz sowie Paltz und Biel. Dabei stimmen Staupitz und Paltz gegenüber Biel prinzipiell darin überein, dass sie eine wahre Reue nicht als Vorbereitung auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade fordern, sondern stets als Folge der *gratia gratum faciens* ansehen.⁸⁴³ Dagegen geht Biel davon aus, dass dem Menschen Akte der reinen Gottesliebe aus natürlichen Kräften möglich sind.

⁸³⁹ Vgl. hierzu HAMM, Gerechtfertigt allein aus Glauben, 251-256.

⁸⁴⁰ Vgl. die Gegenüberstellung des mittelalterlichen Verständnisses von Freiheit *gegenüber* der Gnade (wie bei Biel) und Freiheit *aus* der Gnade (wie bei Staupitz) bei HAMM, evangelische Freiheit, 165-167.

⁸⁴¹ GROSSE, 171.

⁸⁴² GROSSE, 171.

⁸⁴³ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie, 276 mit Stellenbelegen.

Daher verwahrt er sich dagegen, eine reine Furchtreue als genügend für den Empfang der rechtfertigenden Gnade anzusehen.⁸⁴⁴

Paltz und Staupitz wiederum heben zwar beide die Bedeutung der Gnade Gottes für die menschliche Reue hervor, gehen dabei aber unterschiedliche Wege. Paltz argumentiert, eine *attritio*, die als Motiv die knechtische Furcht vor Gott hätte, sei bereits als ausreichende Vorbereitung des Menschen anzusehen. Der Grund liegt für ihn darin, dass Gott im Sakrament der Buße dem Menschen unermessliche Gnadenschätze zur Verfügung gestellt hat. Diese seien ausreichend, um die ungenügende menschliche Reue im sakramentalen Handeln der Kirche in wahre Liebesreue umzuwandeln. Dabei trennt Paltz sogar zwischen drei Stufen der *attritio*, die sich in der Intensität ihrer Furcht unterscheiden. Deren höchste Stufe hat eine direkte, außersakramentale Wandlung in die *contritio* zur Folge, was Paltz bemerkenswerterweise als absoluten Ausnahmefall ansieht. Die meisten Menschen seien auf die Ergänzung ihrer ungenügenden Reue im Sakrament angewiesen.⁸⁴⁵

Mit dieser Hochschätzung des Sakraments stellt sich uns ein ganz anderer Weg dar, als der, den Staupitz wählt. Auch er geht davon aus, dass die menschliche Reue der Ergänzung bedarf, wendet dies jedoch mit seinem Motiv der Reue Christi christologisch. Hierdurch gelingt es Staupitz, das größtmögliche Gewicht auf Gottes gnadenreiches Handeln zu legen. Schließlich wird die Ergänzung der menschlichen Reue mit der Reue Christi durch einen Faktor vollzogen, der vollkommen außerhalb der menschlichen Verfügungsgewalt steht.

Daher wird man auch der Staupitz'schen Argumentation nicht gänzlich gerecht, wenn man wie Steinmetz eine Parallele zwischen ihm und Biel darin sieht, dass beide die *contritio* als notwendig für die Buße erachten. Der Unterschied zeige sich darin, dass die *contritio* bei Biel aus eigenen Kräften möglich sei, während sie bei Staupitz ihre Ursache im Leiden Christi habe.⁸⁴⁶ Dies trifft aber nicht den Kern der Staupitz'schen Argumentation, der darin liegt, dass die menschliche Reue schlicht niemals genügend ist und das Ausreichende eben nicht in ihr, sondern in der Reue Christi liegt. Auch wenn die Reue mit der Liebe zu Gott beginnt, bleibt sie ohne die christologische Ergänzung immer ungenügend. Somit

⁸⁴⁴ Vgl. zu Biels Einstellung zur *attritio* OBERMAN, Herbst, 147-149.

⁸⁴⁵ Vgl. die ausführliche Darstellung bei HAMM, Frömmigkeitstheologie, 276-281.

⁸⁴⁶ So STEINMETZ, *Misericordia Dei*, 99-102, ähnlich in Luther and Staupitz, 107, vgl. hierzu oben S. 94 m. Anm. 451.

entzieht sich das Staupitz'sche Reueverständnis an diesem Punkt einer Einteilung, die alleine anhand der Begriffe *attritio* und *contritio* vorgenommen wird.

Biel dagegen geht von ganz anderen geistlichen Fähigkeiten des Menschen aus. Daher sieht er als ausreichend Reue nur eine solche an, die aus einem inneren Akt der Zerknirschung aus der Gottesliebe hervorgeht. Vollbringt der Mensch einen solchen, dann wird im selben Moment die sündentilgende Gnade eingegossen. Die sakramentale Buße ist zwar für Biel im Regelfall für einen solchen Akt der Gottesliebe konstitutiv, aber nicht zwingend erforderlich zum Gelingen der Buße, so wie das die innere Akte der Gottesliebe sind.⁸⁴⁷ Jedoch ist zu beachten, dass Biel in seinen Predigten von dieser Argumentation abweichen kann, und es als ausreichende Vorbereitung ansieht, dass kein Unglauben und kein Einwilligen in die Todsünde vorhanden sind. Die Gnade werde dann aufgrund des Bußsakraments eingegossen.⁸⁴⁸

Auch wenn es somit bei Biel zu differenzieren gilt, bleibt doch bestehen, dass bei ihm ein grundsätzlicher Fokus auf dem nötigen und von dem Menschen möglichen zu erbringenden Grad der Reue liegt. Die Paltz'sche Argumentation geht in die andere Richtung, indem er den Anspruch an die vom Menschen geforderte Reue so weit wie möglich herabsenkt. In verschiedenen Variationen hebt Paltz immer wieder hervor, es sei wenig, dass vom Menschen verlangt werde: Wenn er keinen wahren Schmerz über seine Sünden empfinden könne, dann solle er wenigstens Schmerz darüber haben, dass er ihn nicht habe. Das Wollen des Wollens genüge, und in den Sakramenten werde die unvollkommene Reue ergänzt.⁸⁴⁹

Obwohl das Resultat der Paltz'sche Argumentation ein anderes als bei Biel, ist der Ausgangspunkt paradoxerweise derselbe: die vom Menschen zu erbringende Reue. Bei Staupitz jedoch fließt mit dem Motiv der Reue Christi ein Element in die Reuelehre mit ein, das den Schwerpunkt außerhalb der menschlichen Verfügbarkeit legt. Auf diese Weise entwickelt Staupitz ein Verständnis von Reue, die selbst in der spätmittelalterlichen Theologie, wo es mannigfaltige

⁸⁴⁷ Vgl. die Darstellung bei OBERMAN, Herbst, 143-146, der auf IV d 14 q 1 art. 2 concl. 6 hinweist: „Dicitur autem regulariter quia quandoque per contritionem previam tota pena dimittitur si fuerit perfectissima [...]“

⁸⁴⁸ Vgl. z.B. eine Predigt in Mainz im Juni 1458, zitiert bei HAMM, Wollen und Nicht-Können, 371-372, zur Diskussion dieser Haltung Biels in seinen Predigten vgl. OBERMAN, Herbst, 149-153.

⁸⁴⁹ Vgl. Coel. 221, 7-17. Vgl. hierzu auch oben S. 44.

Abstufungen und Definitionen von ausreichender Reue gibt, eine Besonderheit darstellt.⁸⁵⁰

Dieses Verständnis von Reue entspricht demjenigen von der Buße als Gesinnung, das sich bei Staupitz zeigt. Dieser Bußgesinnung gibt Staupitz eine ihm eigene Ausformung, die so bei Paltz und Biel nicht zu finden ist. Denn zwar sprechen auch sie von der Lebenshaltung der Buße, die ausgerichtet ist auf die Passion Christi. Doch es fehlt die für Staupitz so typische Ausrichtung gegen jegliches Gewicht auf die eigene Verdienstlichkeit des Menschen. Nicht wegen irgendeines Aktes, den der Mensch im Bußgeschehen vollbringt, sondern allein wegen Christi Heilstat am Kreuz schenkt Gott dem Menschen Vergebung. Entsprechend ist die Passionsmeditation ist für Staupitz ein Hineinbegeben in diese Bewegung des Hinlaufens zum Kreuz, die ihre Wirksamkeit alleine aus dem bereits geschehen Leiden Christi hat. Das demütige Betrachten des Kreuzes und angesichts dessen das Anerkennen der eigenen Sünden geschieht also immer in Reaktion auf die Erlösungstat.⁸⁵¹

Bei Paltz ist die Blickweise eine andere, denn für ihn ist die Betrachtung des Passionsgeschehens nötige Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Gnade. Die Passionsmeditation ist eine der geringen Anforderungen, die zum Erlangen der notwendigen Reue erfüllt werden müssen. Somit ist die demütige Versenkung in die Erlösungstat in Anerkenntnis der eigenen Sünden erst die Voraussetzung dafür, dass diese Erlösungstat für den Menschen selbst fruchtbar wird.⁸⁵²

Dementsprechend reden Paltz und Staupitz zwar beide von der Barmherzigkeit Gottes, die sich im Kreuzesgeschehen zeigt, verstehen die Barmherzigkeit jedoch jeweils unterschiedlich. So spricht Paltz von dem unendlichen Wert der Genugtuung Christi und bezieht sich dabei auf den bereits gerechtfertigten Menschen, der schon die Sündenvergebung empfangen hat. Um sich nun Verdienste zu erwerben, dafür ist es nötig, dass der Mensch diese in den

⁸⁵⁰ So stellt etwa TENTLER, 233-300 ausführlich die Bandbreite der spätmittelalterlichen Reuelehre dar und es findet sich dabei kein Ansatz, der das Motiv der Reue Christi in derselben Weise wie Staupitz interpretiert.

⁸⁵¹ Vgl. etwa NbPr 28, 21-23: „Kainer gedenck das er ime das leiden christi zu hilff und trost fruchtbarlich anruffen mog, es sey dann zuvor Christus mit seiner parmherzigkait in ime gewest, und hab das zuvor in im begirlich gemacht.“

⁸⁵² Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 262-263 mit Stellenbelegen.

unendlichen Wert des Verdienstes Christi hineingründet.⁸⁵³ Dagegen stellt ja Staupitz heraus, dass der Mensch schon vor Empfang der rechtfertigenden Gnade darauf angewiesen ist, dass seine Reue in die Reue Christi gegründet und somit ergänzt wird.

Das Denkmodell bei Paltz ist also, dass der Mensch *mithilfe* der Passion Christi das Seine zum Empfang der Sündenvergebung tun muss, und er dann *nach* seiner Gerechtmachung seine Verdienste in sie gründen kann. Staupitz aber spricht davon, dass die Passion Christi *vor* aller eigenen Aktivität die Sündenvergebung überhaupt erst ermöglicht, durch die Ergänzung der Reue zu ihr *hin*führt, und *dann* gute Werke und Verdienste im Menschen wirkt.

Bei Staupitz und Paltz ist somit die Passion jeweils von zentraler Bedeutung für das Bußgeschehen, dies jedoch in unterschiedlicher Hinsicht. Dagegen hebt Biel mehr die Inkarnation als das Kreuzesgeschehen hervor.⁸⁵⁴ Anders als Paltz und Staupitz verweist er den Sünder eher auf den fleischgewordenen als auf den gekreuzigten Christus. Denn an diesem hat sich die Barmherzigkeit Gottes gezeigt, auf ihn kann der Sünder seine Hoffnung richten. Dagegen ist der „Trost des Kreuzes [...] stark begrenzt“⁸⁵⁵. An Christus nämlich können die Menschen ersehen, dass es möglich ist, sich die ewige Herrlichkeit zu erwerben. Christus wurde ihnen zum Vorbild, indem er die Gestalt eines Knechts annahm, das Gesetz erfüllte und schließlich in den Himmel erhoben wurde. Auf Inkarnation und Himmelfahrt des menschengewordenen Erlösers können sich die Menschen in seiner Nachfolge ausrichten und daran die Hoffnung auf ihre eigene Erlösung festmachen.

3.2 Rechtfertigung, Erwählung und Heilsgewissheit

Das Verständnis von der Buße als Gesinnung, das bei Staupitz vorliegt, ist auch in seiner Deutung der *gratia gratum faciens*, die seit *De Executione* erkennbar wird, begründet. Dass er diese nicht als Habitus versteht, sondern auf die Gnade der

⁸⁵³ Vgl. Suppl. Coel. 290, 11-14: „Verum est, quod deo per nos satisfacere non possumus, sed tamen in virtute passionis Christi possumus satisfacere; quia illa passio in tantum acceptatur a deo trino, ut virtute eius acceptetur satisfactio illa, quae secundum se accepta non posset esse satisfactio.“

⁸⁵⁴ Vgl. hierzu die Darstellung bei OBERMAN, Herbst, 216-220 mit den angegebenen Quellenbelegen.

⁸⁵⁵ OBERMAN, Herbst, 219.

Prädestination bezieht, hat Auswirkungen auf den gesamten Bußvorgang. Denn in der Gnadenwahl ist der Mensch bereits Gott angenehm geworden, durch die Rechtfertigung wird nun Gott für den Menschen liebenswert.⁸⁵⁶ Blickt man im Vergleich auf Paltz, wird der Unterschied deutlich: Für ihn erreicht der Mensch durch die *gratia gratum faciens* eine neue Qualität vor Gott und wird ihm liebenswert. Dem Menschen sind nun die echte Gottesliebe und der wahre Reueschmerz möglich.⁸⁵⁷

Nun muss man festhalten, dass es auch für Staupitz die *gratia gratum faciens* ist, die Gott liebenswert erscheinen lässt und so dem Menschen die Gottesliebe ermöglicht. Im Lichte des Bußgeschehens bzw. der Bußgesinnung betrachtet, zeigt sich allerdings der Unterschied. Für Staupitz ist das Empfinden der Gottesliebe eingefügt in ein immer wieder demütiges Kommen des Sünders vor Gott, der einzig seine Unfähigkeit mitbringt. Wenn im Menschen in dieser Haltung der Buße eine tiefe Liebe zu Gott geweckt wird, so ist das ein anderer Vorgang als bei Paltz, wo dem Sünder aufgrund seiner Vorbereitung die habituelle Gnade eingegossen wird. Als Folge wird er dann von Gott angenommen und selbst zur Gottesliebe fähig.

Beide Male freilich ist es für den Menschen aus reiner Gnade möglich, zur Gottesliebe zu gelangen. Doch wird diese Gnade bei Staupitz zurückbezogen auf die Gnade der Prädestination, um sie gerade nicht in Zusammenhang mit dem Vermögen und der Qualität des Menschen zu verstehen. Bei Paltz jedoch wird sie gerade als habituelle Gnade gedeutet, die im Zusammenhang mit dem Vermögen des Menschen steht, und diesen auf eine neue Stufe eben jenes Vermögens hebt.

Es wurde in der bisherigen Darstellung bereits deutlich, dass der Erwählung in der Staupitz'schen Theologie eine ganz andere Rolle zukommt als etwa in der von Paltz. Ist das Erwählungshandeln für Staupitz wegen der Verknüpfung mit der *gratia gratum faciens* von zentraler Bedeutung, so spielt es für Paltz kaum eine Rolle. Mit seinem Konzept der heilsentscheidenden Funktion der Kirche ist es nicht vereinbar, dass das Heil des Menschen bereits festgelegt ist und damit dem

⁸⁵⁶ Vor Staupitz haben bereits die scholastischen Theologen Johannes von Basel und Angelus von Döbeln ein ähnliches Verständnis der *gratia gratum faciens* vertreten. Außerdem hat HAMM, *Promisso*, 247, Anm. 454 auf eine Vorstufe im 12. Jh. bei Kardinal Laborans hingewiesen. Jedoch ist eine literarische Abhängigkeit wohl nicht anzunehmen, vgl. HAMM, *Frömmigkeitstheologie*, 236, Anm. 107 und ZUMKELLER, *Heilslehre*, 128-130.

⁸⁵⁷ Vgl. hierzu ZUMKELLER, *Erfurter Augustinertheologen*, 403 und HAMM, *Wollen und Nicht-Können*, 358.

kirchlichen Heilshandeln keine dominierende Bedeutung mehr zukommt. Für Paltz ist es also nicht nur außerhalb menschlicher Erkenntnis, ob er zu den Erwählten gehört, sondern es bleibt auch vor Gott noch bis zur Todesstunde offen.⁸⁵⁸ Folglich zeigen Staupitz und Paltz, beide der Frömmigkeitstheologie zuzurechnen und beide zum selben Orden gehörig, „den Gegensatz zweier in sich stimmiger Positionen, zwischen einer konsequent verstandenen Garantiefunktion der Prädestination und einer ebenso folgerichtig konstruierten Garantiefunktion des kirchlichen Apparates“⁸⁵⁹.

Wenn Staupitz nun, im Unterschied zu Paltz, den Erwählungsbeschluss als Bundesverpflichtung Gottes versteht, fällt dies wiederum als gemeinsames Motiv mit Biel auf.⁸⁶⁰ Auch für Biel ist die vor aller Zeit geschehene Gnadenwahl Gottes zentral und dient dem Menschen im Rechtfertigungsgeschehen als Vergewisserung. Jedoch führen beide Theologen das Motiv unterschiedlich aus, wozu das jeweilige Verständnis der *gratia gratum faciens* entscheidend beiträgt. So argumentiert Biel, dass Gott sich in der Erwählung verpflichtet hat, die guten Werke im Stand der Gnade als Verdienst für das ewige Leben zu akzeptieren. Vorher ist aber eine Vorbereitung des Menschen nötig, um von Gott in der Rechtfertigung angenommen zu werden.

Ganz andersgerichtet führt Staupitz den Erwählungsbeschluss Gottes dahingehend aus, dass Gott sich vor allen Taten des Menschen dazu verpflichtet hat, den Erwählten zu rechtfertigen. Gott wendet sich dem Menschen bereits vor dessen Bekehrung zu und hat ihn vor aller Vorbereitung angenommen. Durch die *gratia gratum faciens* ist es eben Gott, der dem Menschen wohlgefällig wird, und nicht umgekehrt. Daher formuliert Staupitz ausdrücklich: „*sine poenitentia sunt dona et vocationes Dei*“⁸⁶¹. Der Mensch kann durch seine Buße gerade nicht die Gnade Gottes verdienen, da das gnädige Handeln Gottes im Prädestinationsbeschluss ja

⁸⁵⁸ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie, 251-252.

⁸⁵⁹ HAMM, Frömmigkeitstheologie, 252.

⁸⁶⁰ Vgl. SCHULZE, Via Gregorii, 112: „Pastoral in gleicher Weise zielgerichtet wie etwa Gabriel Biel oder Geiler von Kaisersberg, theologisch aber genau entgegengesetzt hebt Staupitz die Prädestination als Zentrum des Christenlebens hervor [...]“. Zum Folgenden vgl. weiterhin SCHULZE, Via Gregorii, 112-114.

⁸⁶¹ De Executione § 28.

bereits vorweggegangen ist. Anders stellt es sich bei Biel dar, bei dem die *dona* und *vocationes Dei* damit sozusagen *innerhalb* der Bußwirkung sind.⁸⁶²

Durch diese unterschiedlichen Auffassungen von der Bedeutung der Prädestination stellt sich für Staupitz der gesamte Vorgang der Rechtfertigung in einem anderen Licht dar, als für Paltz und Biel. Denn Staupitz führt „das gesamte Heilsgeschehen in seinen verschiedenen Phasen, über *vocatio* und *iustificatio* bis hin zur *glorificatio* (Rom. 8,30) [sic], auf das Urdekret der Prädestination“ zurück. Somit findet Staupitz „im Prädestinationsdekret und in der damit verbundenen Barmherzigkeit und Treue Gottes [...] die alleinige objektive Garantie für die Teilhabe des Menschen an Gnade und Heil“⁸⁶³.

Dieses Verständnis der Prädestination ist gemeinsam mit dem Motiv der durch die Reue Christi ergänzten menschlichen Reue prägend für die Staupitz'sche Bußgesinnung. Dagegen verstehen Paltz und Biel beide den Vorgang der Buße, zwar jeweils in unterschiedlicher Hinsicht, dennoch als Abfolge von Akten, bei denen, bevor sie in Gang kommen, der Mensch zunächst selbst ein gewisses Maß an Teilhabe leisten muss.

Dies ist der soteriologische Kontext, in dem es bei Paltz und Biel steht, wenn sie von einer zur Seligmachung notwendigen Heilung bzw. Wandlung des Menschen in der Rechtfertigung sprechen.⁸⁶⁴ Auch Staupitz verlässt dieses Denkmuster nicht und hält daran fest, dass der Menschen vor Gott als handelndes Subjekt das ewige Leben gewinnt. Denn „auch da und gerade da, wo man im Sinne des antipelagianischen Augustin den Primat und die verändernde Macht der Gnade hervorhebt, identifiziert man Rechtfertigung mit Gerechtmachung“⁸⁶⁵.

Gerade aber der Vergleich mit Paltz und Biel zeigt, in welchem anderem Kontext diese Aussagen bei Staupitz stehen. Ist es bei Paltz und Biel die notwendige Vorbereitung auf den Empfang der Gnade, ist es bei Staupitz die ewige Erwählung Gottes vor aller Zeit; ist es zum einen die vom Menschen zu erbringende Reue, ist es zum anderen die notwendige Gründung und Ergänzung durch die Reue Christi; ist es zum einen die Buße, die als Akt vollbracht werden

⁸⁶² Vgl. OBERMAN, *Werden und Wertung*, 98-102. Er stellt dem Passus aus *De Executione* § 28 das mit Biels Lehre übereinstimmende *Chrysopassus Praedestinationis* von Johannes Eck gegenüber.

⁸⁶³ HAMM, *Frömmigkeitstheologie*, 236-237.

⁸⁶⁴ Vgl. FISCHER, 23, mit Anm. 64, sowie OBERMAN, *Herbst*, 123-124.

⁸⁶⁵ HAMM, *reformatrische Rechtfertigungslehre*, 9. Vgl. die Darstellung ebd. 6-11 mit speziellen Bezug auf Staupitz. Zur soteriologischen Subjektrolle des Menschen bei Staupitz vgl. oben S. 146ff.

will, um die Gnade zu erlangen, ist es zum anderen das ständige demütige Erkennen seiner selbst als Sünder vor Gottes überreicher Barmherzigkeit; ist es schließlich zum einen das Bemühen um das Hervorbringen notwendiger Liebeswerke, ist es zum anderen das demütige Bringen der stets ungenügenden Bemühungen vor Gott, von dem alleine alles erwartet wird.

Dementsprechend erhält das Prinzip von der Ungewissheit des Heils bei Staupitz seine spezielle Prägung: Es fließt völlig ein in die demütige Haltung des Menschen vor Gott, der weiß, dass er aus sich selbst heraus nichts erreichen und vollbringen kann. Freilich soll auch bei Biel der Mensch angesichts der Ungewissheit des Heils zur Demut geleitet werden. Während jedoch Staupitz den Menschen weg vom skrupulösen Blicken auf sich selbst führen will, ist es gerade die gründliche Selbstbeobachtung, auf die Biel abzielt. Die Erkenntnis der Liebe und Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus ist für ihn nur eine Vorstufe, die durch den weiteren Schritt der Furcht vor dem kommenden Gericht ergänzt werden muss. Denn nur wenn der Mensch auch diese im Herzen trägt, wird er auch angetrieben sein, die notwendigen Verdienste zur Erlangung des ewigen Lebens zu leisten.

Die Furcht ist es, die „zur Demut führt, der Tugend, die für die Einwohnung Christi nötig ist. Die Demut ist also nicht ‚Abgeschiedenheit‘ oder Passivität, sondern angespannt tätige Hoffnung, das zu erwerben, was nicht unser ist.“⁸⁶⁶ Dabei macht auch Biel deutlich, dass die Furcht nicht zur Verzweiflung führen darf.⁸⁶⁷ Die anzustrebende Furcht ist nicht von sklavischer Angst vor einem tyrannischen Gott getrieben, sondern richtet sich auf den als barmherzig erkannten Richter, der nach festgesetzten Regeln urteilen wird. Diese Gefühlsregung, die sich wohl mit „Ehrfurcht“ besser bezeichnen lässt, ist es, die den Menschen zum rechten Handeln antreibt.⁸⁶⁸

Im Vergleich wird deutlich, zu welcher anderen Art der Demut Staupitz anleiten will. Wenn er den gerechtfertigten Menschen zu Werken aufruft, geschieht dies gerade nicht mit Blick auf den möglichen Verdienst. Vielmehr soll der Mensch immer eingedenk sein, dass er alles Gottes Barmherzigkeit zu verdanken hat. Das Bleiben in der Ungewissheit des Heils ist für den Menschen deshalb angemessen,

⁸⁶⁶ OBERMAN, Herbst, 212.

⁸⁶⁷ Das Ziel ist vielmehr der rechte Mittelweg zwischen Verzweiflung und Überheblichkeit, vgl. OBERMAN, Herbst, 208-210.

⁸⁶⁸ Vgl. OBERMAN, Herbst 210-213.

weil es dem demütigen Anerkennen seines Standes vor Gott entspricht, und soll ihn ausdrücklich nicht zu dem (sinnlosen) Versuch führen, diesen Status zu ändern. Wird der Mensch so der Ungewissheit seines Heils gewahr, ist dies für Staupitz sogar ein Hinweis auf seine Erwählung, es ist „gerade die eigene Sündenerkenntnis und die daraus folgende Angst um das Seelenheil, die zum Signum der Erwählung wird“⁸⁶⁹. Alleine beim Weg-Blicken von sich selbst und Flüchten in Gottes Barmherzigkeit, die sich in Christus gezeigt hat, kann der Mensch eine Gewissheit der Hoffnung finden.⁸⁷⁰

Weg vom bangen Blicken auf sich selbst möchte auch Paltz den Menschen führen. Doch wo Staupitz gerade in der persönlichen Passionsmeditation den Einzelnen aufs Kreuz und somit von sich weg verweist, bedeutet für Paltz der Weg der persönlichen Frömmigkeit streng interiorisch das Streben nach der wahren Buße. Dieser Weg jedoch ist für die überwiegende Mehrzahl der Christen, für die normalen Sünder, praktisch unmöglich zu bewältigen. Daher verweist Paltz auf die Institution der Kirche und die Sakramente. Diese bieten dem Menschen in seiner persönlichen Ungewissheit und Unfähigkeit eine objektive Sicherheit, denn die kirchliche Heilsinstitution kann das persönliche Ungenügen ausgleichen.

Den Einzelnen völlig von sich weg zu verweisen, das gelingt freilich auch Paltz nicht. Fragt man sich nämlich, warum trotz des kirchlichen Heilshandelns nicht alle Menschen gerettet werden, so muss Paltz wieder auf die persönliche Entscheidung verweisen. Da für ihn, anders als für Staupitz, das Erwählungshandeln Gottes keine Rolle spielt, liegt es am Menschen, das Seine zu tun und das Angebot der Kirche anzunehmen.⁸⁷¹

4. Die Relevanz der sakramentalen Buße

4.1 Wirkung des Sakraments und Verhältnis zur persönlichen Bußfrömmigkeit

Bei der Beschreibung des Bußprozesses wurde bereits deutlich, dass Staupitz und Paltz der sakramentalen Buße einen unterschiedlichen Stellenwert zumessen.

⁸⁶⁹ WEINBRENNER, 246.

⁸⁷⁰ Wegweisend für dieses Verständnis war Johannes Gerson, vgl. GROSSE, 102-131, die Brücke von Gerson zu Staupitz schlägt HAMM, Wollen und Nicht-Können, 377-379.

⁸⁷¹ Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 250-253.

Tatsächlich zeigt sich an diesen Punkt der charakteristische Unterschied: Beide bemühen sich um Entlastung des Menschen in der Buße, doch konzentrieren sich die Bemühungen bei Staupitz auf die Buße als lebensbestimmende Haltung, in der der Mensch immer wieder zu Gottes Barmherzigkeit Zuflucht nehmen kann. Bei Paltz aber liegt das Gewicht auf dem sakramentalen Handeln der Kirche, in der für den Büßenden Gottes Barmherzigkeit leicht und sicher erreichbar ist.⁸⁷²

So wie Staupitz immer wieder neu hervorhebt, wie Gott seine Barmherzigkeit in Christi stellvertretender Reue und stellvertretendem Leiden erwiesen hat, so wird Paltz nicht müde, die Gnaden hervorzuheben, die Gott durch Amtskirche und Priestertum bereitstellt. In den Priestern handle Gott barmherziger als durch sich selbst, kann Paltz dann verdeutlichen. Denn durch das sakramentale Handeln der Kirche werde der großen Masse der Sünder ja der Zugang zur Gnade Gottes ermöglicht, welche sie durch den viel zu anspruchsvollen Weg der persönlichen Frömmigkeit nie erlangt hätten.⁸⁷³

Daher wird das Leiden Christi für Paltz auch über den Weg der sakramentalen Vermittlung für den einzelnen fruchtbar. Gäbe es diesen Weg nicht, so Paltz, dann wäre das Leiden umsonst gewesen. Aus Formulierungen wie diesen wird ganz deutlich, wie Paltz seinen Blick im Bemühen um bestmögliche Sicherung des Heils für den Einzelnen ganz auf die Garantien ausrichtet, die die Amtskirche anbietet. Es ist wenig, was der Mensch tun kann, um Gnade zu erlangen, hebt Paltz hervor. Dieses Wenige allerdings genügt, denn wenn er zu den Sakramenten Zuflucht nehme, werde sein ungenügendes Bemühen ergänzt.

Es ist auffällig, dass Paltz und Staupitz hier durchaus einen ähnlichen Gedankengang verfolgen: die Unfähigkeit des Menschen, die ergänzt und ausgeglichen werden muss, um Sündenvergebung zu gelangen.⁸⁷⁴ Was bei Staupitz durch die stellvertretende Reue geschieht, das leistet bei Paltz das Sakrament. Wenn Staupitz die Menschen aufruft, zum Kreuz Zuflucht zu nehmen, verwendet Paltz dieselbe Formulierung in Bezug auf die Sakramente.⁸⁷⁵ Beide streben danach, die Anforderungen, die im Bußgeschehen an den Menschen

⁸⁷² Vgl. zur Gegenüberstellung von verinnerlichenden und nach außen orientierten Tendenzen in der Frömmigkeitstheologie: HAMM, Frömmigkeitstheologie, 226-234.

⁸⁷³ Vgl. Coel. 264, 6-14. Ähnlich auch Suppl. Coel. 62, 10-13 (zit. unten Anm. 877).

⁸⁷⁴ Vgl. HAMM Frömmigkeitstheologie, 261-265, mit Stellenbelegen.

⁸⁷⁵ Vgl. Fun I fol. 66r: „Propter quod humiliter et fideliter ad sua veneranda sacramenta confugere debemus, in quibus virtus passionis eius operatur.“ (Zit. nach HAMM, Frömmigkeitstheologie, 273, Anm. 344).

gestellt werden, möglichst zu senken. Jedoch steht dieses „Ergänzungs-Modell“ bei Staupitz und Paltz in jeweils anderem Kontext: Während Staupitz nämlich das vorausgehende göttliche Erwählungshandeln, sowie die bleibende Ungenügsamkeit der menschlichen Vorbereitung hervorhebt, hält Paltz an einer notwendigen Vorbereitung des Menschen fest. So sind die Sakramente bei ihm verbunden mit der vorher erfolgten Vorbereitung des Gläubigen: „Tantus siquidem est fructus in istis venerabilibus Christi sacramentis inclusus, ut vix damnari possit, qui *aliquo modo ad ea se disponit*.“⁸⁷⁶

Interessant ist auch, wie Paltz die franziskanische Selbstbindungstradition aufnimmt und auf die Sakramente bezieht: Gott hat sich verpflichtet, dem Empfänger der Sakramente die Gnade zu schenken.⁸⁷⁷ Dagegen steht bei Staupitz die *pactum*-Theorie im Zusammenhang des Erwählungshandelns Gottes: Bereits in der Prädestination hat sich Gott verpflichtet, die Erwählten zu rechtfertigen. Während Staupitz also den Gedanken der Selbstbindung benutzt, um den antwortenden Charakter jeder menschlichen Bemühung herauszustellen, dient der Hinweis auf die Selbstbindung bei Paltz gerade der Aktivierung des Menschen. Dieser soll die Sakramente der Kirche in Anspruch nehmen und vorbereitend tun, was in seinen Kräften steht.

Folglich ist es eine unterschiedliche Bedeutung, die Paltz und Staupitz jeweils dem Bußsakrament zumessen: Für Staupitz ist dieses nicht mehr und nicht weniger als ein heilsvergewisserndes Zeichen der Sündenvergebung. Für Paltz ereignet sich darin das Gnadengeschehen, denn die ungenügende menschliche Reue wird zu wahrer Liebesreue umgewandelt. Daher kommt dem Priester, der die Vollmacht zum Erteilen der Absolution hat, eine immense Bedeutung zu. Der Zuspruch der Vergebung erfolgt für Paltz eben nicht nur deklarativ, sondern

⁸⁷⁶ Coel. 255, 23-25 (Herv. d. Verf.). Vgl. auch Coel. 221, 14-17, wo die Aufforderung zum Fliehen zu den Sakramenten in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Aufruf zum *facere quod in se est* (in der Paltz'schen reduzierten Form) steht: „[...] si non doles pro peccatis tuis ex timore filiali, id est ex amore dei, tunc saltem doleas pro eis ex timore servili, id est ex timore inferni vel mortis, et fugias ad sacramenta Christi, et iuvaberis per ipsa, ut ad veram contritionem pervenias, ut postea patebit.“

⁸⁷⁷ Vgl. Suppl. Coel. 62, 10-13: “Ex quibus patet, quod deus est magis misericors in culpis remittendis per sacerdotem mediantibus sacramentis, quam sine sacerdote et sacramentis, propter pactum, quod fecit nobiscum in sacramentis, quae sunt vasa gratiae et habent efficaciam ex Christi passione.” Um eine noch größere Absicherung zu erreichen, nimmt Paltz hier zusätzlich die *vasa*-Theorie auf, wonach Gott die Sakramente zu Gefäßen seiner Gnade gemacht hat, vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie 274-275.

geschieht *instrumentaliter* und *ministerialiter*.⁸⁷⁸ Während Staupitz den Priester als heilsvergewissernder Zeuge der Sündenvergebung ansieht, ist er bei Paltz für die Gläubigen „Garant ihrer himmlischen Seligkeit“⁸⁷⁹.

Im Vergleich mit Paltz wird nochmals deutlich, eine welche reservierte Position Staupitz gegenüber den Sakramenten und der Kirche als Heilsinstitution einnimmt. Auch wenn das Bußsakrament für Staupitz als *signum* der göttlichen Gnadenzuwendung von Bedeutung ist, hat es bei ihm eben nicht die garantiespendende Wirkung, die ihm bei Paltz zukommt.⁸⁸⁰ So gesehen bewegen sich Staupitz und Paltz, wenn sie von den Sakramenten sprechen, auf ganz unterschiedlichen Ebenen: Paltz spricht von der Wichtigkeit der Sakramente gerade auf der Ebene ihrer garantiespenden Wirkung, für Staupitz kommt eben dies nicht in Frage. Er erläutert außerhalb dieser Garantiefunktion die Bedeutung der Sakramente. Auf dieser, anderen, Ebene kann den Sakramenten für Staupitz dann eine heilsame Wirkung zukommen. Denn sie öffnen für den Menschen die Außendimension und sind von ihm weg verweisende Zeichen der Sündenvergebung.⁸⁸¹ Auf dieser Ebene gesehen sind die Sakramente bei Staupitz durchaus gnadenspendend.

Dies wird wiederum im Vergleich mit Biel deutlich. Denn auch Biel bezeichnet die Sakramente als *signa* der Gnade Gottes.⁸⁸² Bei Staupitz dienen die Sakramente als gewissmachende Zeichen ja dazu, auf das tatsächliche Geschehen der Sündenvergebung hinzudeuten, das nicht in der Würdigkeit des Menschen verankert ist. Dagegen verknüpft Biel die Gewissheit, die das Sakrament spendet, weniger mit dem sakramentalen Geschehen an sich, als vielmehr mit der Würdigkeit des Menschen. Dementsprechend hat das Bußsakrament den Zweck, die Aufmerksamkeit des Menschen nach innen zu richten.

Entscheidend ist ja für Biel der Akt der wahren Gottesliebe, den der Mensch aus seinen natürlichen Kräften heraus vollbringen kann. Dies bereitet dem sündigen Menschen jedoch Schwierigkeiten, so will etwa die *concupiscentia* den Willen von Gott lösen. Die Beichte als äußerer Ritus ist hier Gottes Mittel, um die

⁸⁷⁸ Vgl. Suppl. Coel. 224, 20-24. Zur Kirche als Priesterkirche bei Paltz vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 269-272

⁸⁷⁹ HAMM, Frömmigkeitstheologie, 271.

⁸⁸⁰ Vgl. zu dieser Haltung gegenüber dem äußeren Kirchenwesen in der interiorisierenden Richtung der Frömmigkeitstheologie: HAMM, Frömmigkeitstheologie, 227-228.

⁸⁸¹ Vgl. HAMM, Frömmigkeitstheologie, 237, der die Sakramente bei Staupitz als „*signa extra nos*“ bezeichnet.

⁸⁸² Vgl. IV d. 14 q. 2 art. 2 concl. 5.

natürlichen Kräfte des Menschen zu stärken. Insofern kann Biel in seinen Predigten sagen, dass die Beichte die *attritio* in eine ausreichende Reue wandelt.⁸⁸³ Gemeint ist hier der „psychologische Einfluss der Begegnung mit dem Sakrament“, das „im letzten Augenblick zur rechten Vorbereitung“⁸⁸⁴ führt.

Von einer gnadenvermittelnden Wirkung des Sakraments spricht Biel nicht, jedoch davon, dass die Gnade im sakramentalen Akt verstärkt und vermehrt wird.⁸⁸⁵ Das Bielsche Verständnis der Sakramente als Zeichen der Gnade Gottes führt den Menschen somit nicht weg vom Blicken auf sich selbst. Vielmehr leitet es ihn gerade an zur Reflexion darüber, ob er das in seinen Kräften stehende getan hat, so dass ihm die Wirkung des Sakraments zuteilwerden kann.

Es ist interessant, dass ein solches Verständnis der Buße als innere Vorbereitung in größerem Kontrast zum sakramentalen Akt der Buße steht, als dies die Staupitz'schen Bußgesinnung tut. Denn auch wenn Biel an der bleibenden Bedeutung der sakramentalen Buße festhält, kommt ihr eher ein additiver Charakter im Verhältnis zur persönlichen inneren Buße des Menschen zu.⁸⁸⁶

Staupitz jedoch fügt sein Verständnis vom Bußsakrament als heilsvergewisserndes Zeichen vollständig in seine Bußgesinnung ein. Das so verstandene Sakrament wird nicht auf die Haltung der Bußgesinnung sozusagen zusätzlich aufgesetzt, sondern gehört organisch in die Bewegung hinein, in welcher der Mensch in getroster Hoffnung seine bleibende Sündhaftigkeit vor Gott bekennt. Dies ist für Staupitz möglich, weil die Haltung der Buße eben keine Gewissenerforschung nach den Sünden ist, die der Mensch in ständiger, furchtsamer Anspannung abhalten muss.

Staupitz unterscheidet sich hier etwa von der Konzeption der Gewissenerforschung Gregors I., für den die Gewissenerforschung eine „Übung der Bußtugend“ ist, „die, im Unterschied zu dem sakramentalen Akt der Buße, eine das ganze Leben durchziehende Grundhaltung sein soll“⁸⁸⁷. Da bei Staupitz,

⁸⁸³ Vgl. S I 76, zit. bei OBERMAN, Herbst, 151, m. Anm. 44-47.

⁸⁸⁴ OBERMAN, Herbst, 151-152, vgl. dort zur Darstellung von Biels Behandlung der *attritio* und *contritio* in seinen Predigten.

⁸⁸⁵ Vgl. hierzu WERBECK, Gabriel Biel, 30.

⁸⁸⁶ Vgl. OBERMAN, Herbst, 152, über Biel: „Die Liebe *propter deum* ist in allen Fällen eine unabänderliche Bedingung.“

⁸⁸⁷ GROSSE, 21, vgl. auch den ganzen Abschnitt 18-23.

anders als bei Gregor I.,⁸⁸⁸ die Bußhaltung eben nicht zu einer möglichst ausreichenden Vorbereitung des Menschen beitragen soll und kann, stellt sich bei ihm auch nicht das Problem, wie sich diese zur sakramentalen Sündenvergebung verhält.⁸⁸⁹ Denn Bußgesinnung und Sakrament als *signa* sind für ihn Teil der *einen* ständigen Bewegung des Menschen, der Gott nichts als das Bekenntnis seiner Sündhaftigkeit bringen kann. Auch die Buße als Selbstgericht ist ja für Staupitz nicht mit dem Gedanken einer Leistung des Menschen verbunden, mit dem er die Vorwegnahme des Gerichts erzielen kann,⁸⁹⁰ sondern wiederum ein Einstimmen in das Urteil Gottes.

Paltz freilich geht einen anderen Weg, um die Spannung zwischen einer nötigen Bußhaltung des Menschen und der sakramentalen Buße aufzulösen. Er legt den Akzent klar auf Seiten der Wirkmächtigkeit des Sakraments und stellt heraus, wie sehr der Großteil der Menschen wegen ihrer Unfähigkeit zu wahrer Reue auf dieses angewiesen ist.

4.2 Satisfaktion und Ablässe

Blicken wir auf die Satisfaktion, so geht Paltz wiederum vom schon bekannten Ansatz aus: Er weist auf die Unfähigkeit der meisten Menschen hin, ihre zeitlichen Sündenstrafen durch eigene genugtuende Leistungen zu tilgen.⁸⁹¹ Hier zeigt sich der Unterschied zu Biel, der die Möglichkeit und Wichtigkeit der willentlichen Entscheidung des Menschen zu der Leistung der *satisfactio* als Versöhnung Gottes hervorhebt.⁸⁹² Um genugtuend wirksam zu sein, müssen daher sowohl die äußeren aktiven Handlungen, wie Fasten, Gebete oder Almosen

⁸⁸⁸ Vgl. GROSSE, 41, über Gregor I.: „Eben der gegenwärtige Bußschmerz ist es, durch den der Mensch sich die richtige Disposition für das Jüngste Gericht und Aussicht auf ein ruhiges Gewissen erwerben kann.“

⁸⁸⁹ FAGERBERG/ JORISSEN, Buße, 228 bezeichnen die Frage „wie im Sakrament der Buße die subjektiv-persönliche Bußbemühung des einzelnen und die objektiv-kirchliche Intervention zusammenwirken“ als „Kernproblem“ der mittelalterlichen Bußtheologie, „die weit davon entfernt war, eine einheitliche Theorie zu sein“.

⁸⁹⁰ Vgl. SCHWARZ, Vorgeschichte, 63, über Gregor I.: „Das Bußgericht soll in der Selbsterforschung vorweggenommen werden. Darin liegt eine Verheißung für das künftige Gericht, da die Konfrontation mit dem strengen Richter für den Frommen weniger Unruhe und Betrübnis mit sich bringen wird, wenn der Richter feststellen kann, daß der Angeklagte schon selber sich für schuldig befunden und bestraft hat.“

⁸⁹¹ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie, 284-285 mit den angegebenen Quellenbelegen.

⁸⁹² Vgl. zum Folgenden die Darstellung bei SATTLER, Gelebte Buße, 127-133.

freiwillig übernommen sein, als auch das passive Ertragen von Strafen oder Leiden freiwillig geschehen.⁸⁹³

Freilich weist auch Biel darauf hin, dass der Mensch von sich aus niemals ausreichende Genugtuung leisten kann. Eine genugtuende Wirkung ist nur möglich, weil Gott die menschlichen Satisfaktionsleistungen als ausreichend annimmt.⁸⁹⁴ Überhaupt akzeptiert er nur kraft der Passion Christi die Genugtuung zum Nachlass der Sünde. Dies hat Gott in seiner Freiheit so angeordnet, genauso wie er selbst in freiem Beschluss die menschliche *satisfactio* als notwendig festgelegt hat.⁸⁹⁵

Folglich ist es, wie schon bei den Werken und Verdiensten, erneut der Gedanke der freien Selbstbindung Gottes, der bei Biel im Hintergrund steht und mit der er die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Aktivität des Menschen begründet.⁸⁹⁶ Stets jedoch ist die Voraussetzung, dass der Mensch selbst aus sich heraus aktiv werden muss, bevor ihm Gottes Gnade zuteilwerden kann.⁸⁹⁷

Gerade entgegengesetzt argumentiert Paltz, der ja die Unfähigkeit des Menschen bei der Leistung genugtuender Werke hervorhebt. Er verweist jedoch auf die Ablass, die Gott in seiner Gnade zur Verfügung gestellt hat, um die menschlichen Bußwerke zu ergänzen bzw. zu ersetzen. Zwar hebt Paltz auch die Bedeutung verdienstlicher Werke hervor, doch steht dies für ihn nicht im Widerspruch zu den Ablässen. Vielmehr sollen die Menschen zusätzlich den leichter erreichbaren Weg der Genugtuung durch Ablass nutzen, um möglichst große Sicherheit zu erlangen.⁸⁹⁸

Staupitz wiederum lehnt genau diese Sicherheit durch Ablass vehement ab. Ebenso leidenschaftlich wie Paltz sich für Ablass ausspricht, argumentiert

⁸⁹³ Vgl. IV d. 16 q. 2 art. 1 not. 1 C

⁸⁹⁴ Vgl. IV d. 16 q. 2 art. 1 not. 3 F: „Debet ergo aequivalentia aestimari secundum acceptationem divinam, qui ex sua misericordissima liberalitate determinavit tantam poenam seu tale opus acceptare pro satisfactione pro tali peccato, sicut ex sua misericordie benignitate statuit pro momentaneo merito temporali reddere praemium aeternum. Et secundum hunc modum potest homo satisfacere pro peccato faciendo illud vel voluntarie patiendo quod Dominus statuit acceptare pro plena remissione peccati.“

⁸⁹⁵ Vgl. IV d. 16 q. 2 art. 2 concl. 2.

⁸⁹⁶ SATTLER, 129-132, wird der Argumentation Biels nicht gerecht, wenn sie zu dieser Passage lediglich bemerkt, die „hier mehrfach geschehende Rückbindung des Heilsgeschehens in Jesus Christus an eine entsprechende ‚dispositio‘, ‚Anordnung‘ Gottes [wird] heutigem soteriologischen Denken fragwürdig erscheinen [...]“

⁸⁹⁷ Vgl. hierzu auch die Darstellung bei PFNÜR, 41-43.

⁸⁹⁸ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie, 284-291. Dort auch zu den Jubiläumskampagnen Peraudis 1489/90 und 1501/02, die Paltz vornehmlich im Blick hat, und in denen er „den Inbegriff göttlicher Gnadenzuwendung sieht“ (ebd. 289).

Staupitz gegen sie, sind sie doch für ihn mit einer demütigen Bußgesinnung nicht vereinbar. Statt sich bei Gott etwas verdienen zu wollen, soll der Mensch vielmehr in Gottes Urteil über ihn einstimmen und alles Leiden, das ihm widerfährt, demütig annehmen. Statt auf sich selbst, soll er einzig auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen, die sich im Kreuzesgeschehen gezeigt hat. Denn Christus sind alle Bußwerke auferlegt worden und hat er bereits Genugtuung für alle Menschen geleistet.⁸⁹⁹ Es wird wiederum deutlich, dass Staupitz hier von vorneherein auf einer anderen Ebene als Paltz argumentiert: Für Paltz kommt den Ablässen eine Garantiefunktion in Bezug auf die menschliche Satisfaktion zu, wogegen sie diese für Staupitz niemals haben können.

Ebenfalls im Gegensatz zu Staupitz hebt Biel die Bedeutung des freiwilligen Ausführens bzw. Annehmens für die *satisfactio* hervor. Er unterscheidet explizit eine nur widerfahrene *satispassio*, welche Staupitz ja ausdrücklich befürwortet.⁹⁰⁰ Denn Staupitz steht in einer Tradition der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie, welche die Anforderungen des Menschen in Bezug auf die Genugtuung möglichst weit herabsenkt: Nur eine minimale Beteiligung, z.B. affektives Nachvollziehen der Passion Christi, ist nötig, damit dem Menschen die unermessliche Genugtuung Christi zugutekommt.⁹⁰¹ Ein ähnliches Verständnis findet sich etwa bei dem Mystiker Heinrich Seuse, der davon spricht, dass der Mensch seine eigene Genugtuung für nichts achten, und sich stattdessen ganz in die Satisfaktion Christi versenken soll. Dabei soll der Mensch sich dem leidenden Christus gleichförmig machen, indem er Strafen oder Leiden aushält.⁹⁰²

⁸⁹⁹ Vgl. hierzu S. 114ff.

⁹⁰⁰ Vgl. IV d. 16 q. 2 a. 1 not. 1 A., ganz anders Staupitz etwa in SbPr 1512, S. 12, 230-231.

⁹⁰¹ Vgl. HAMM, Wollen und Nicht-Können, 385: „Die Minimalbeteiligung der eigenen Andacht ist sozusagen der Schlüssel, um sich die unermeßlichen Reichtümer der stellvertretenden Genugtuung des Gottessohnes erschließen zu können.“

⁹⁰² Dargestellt bei ANGENENDT, Religiosität im Mittelalter, 648-649, der hervorhebt, Seuse plädiere „eben nicht für eine Genugtuung vorrangig durch eigene Werke, die dann um Christi Sühne zu ergänzen wäre; vielmehr will er sich ganz auf die überreiche Erlösung Christi stützen und die eigenen Werke annihilieren.“

5. Die Stellung des Glaubens im Bußgeschehen

5.1 Das Verhältnis von Glauben und Liebe

Als charakteristisch für das Verständnis der Bußgesinnung bei Staupitz erwies sich die Verbindung von Reue, Liebe und Glaube innerhalb der Buße als demütiger, vertrauensvoller Ausrichtung des Lebens auf Gott.

Betrachten wir nun zunächst das Staupitz'schen Verständnis vom Glauben im Vergleich mit Biel und Paltz, so liegen durchaus Gemeinsamkeiten vor. Dies gilt speziell im Hinblick auf die Verbindung von Glauben (*fides*) und Liebe (*caritas*), die alle drei Theologen entsprechend des mittelalterlichen Schemas bestimmen.⁹⁰³ Der ungeformte Glaube, der noch ohne die Liebe ist, kann nicht rechtfertigen und verdienstlich wirksam sein, dazu ist die Formierung durch die *gratia gratum faciens* nötig.

Entsprechend führt Paltz aus, dass erst die *gratia gratum faciens* den Glauben zu einer übernatürlichen Tugend mache.⁹⁰⁴ Auch für Biel ist erst die *fides formata* ein religiöser Habitus, der verdienstlich wirksam ist und rechtfertigt.⁹⁰⁵ Für Staupitz haben wir ganz ähnliche Formulierungen in den frühen Tübinger Predigten festgestellt, und auch seine spätere Verwendung der Termini *fides viva* bzw. *fides quae per dilectionem operatur* weist darauf hin, dass er am mittelalterlichen Schema festhält.⁹⁰⁶

Dennoch zeigen sich Unterschiede darin, wie der Glaubensbegriff innerhalb dieses Schemas jeweils profiliert wird. So verortet Paltz wie auch Biel den Glauben ausdrücklich im kognitiven Bereich.⁹⁰⁷ Für beide liegt im ungeformten Glauben der erste, unvollkommenste Schritt zur Rechtfertigung vor. Er ist der erste *motus*, unter dem sich der freie Wille Gott zuwendet,⁹⁰⁸ und ist dabei als Grundlage für seine Erkenntnis auf die Autorität der Kirche angewiesen.⁹⁰⁹

Vor allem Biel unterscheidet nachdrücklich zwischen dem vom Menschen erworbenen und dem durch die Liebe eingegossenen Glauben. Dabei ist die

⁹⁰³ Vgl. hierzu die Zusammenstellung der charakteristischen Züge des hoch- und spätmittelalterlichen Glaubensbegriffs bei HAMM, Zentralbegriff, 67-69.

⁹⁰⁴ Vgl. FISCHER, 29, Anm. 97, mit den angegebenen Quellenbelegen.

⁹⁰⁵ Vgl. III d. 23 q. 2 art. 3 dub. 3 P, und hierzu SCHWARZ, Fides, 44-45.

⁹⁰⁶ Vgl. auch die Zusammenstellung von Quellenbelegen bei HAMM, Zentralbegriff, 74, Anm. 27.

⁹⁰⁷ Vgl. FISCHER, 29, Anm. 97. Zwar sei auch ein affektives Moment eingeschlossen, doch liege die „Betonung auf der Cognitio“.

⁹⁰⁸ Vgl. Suppl. Coel. 225, 11-24 und hierzu ZUMKELLER, Erfurter Augustinertheologen, 414-415.

⁹⁰⁹ Für Biel vgl. die Darstellung bei OBERMAN, Herbst, 68-71.

höhere Form des Glaubens der eingegossene Glaube (*fides infusa*). Doch wird bei Biel deutlich, dass der eingegossene Glaube ohne die *caritas* bestehen kann, da beide nur bei dessen Entstehung notwendig aneinander gebunden sind. Danach kann auch die *fides infusa* die Tugend der Liebe wieder verlieren.⁹¹⁰

Weitaus ausführlicher als auf den eingegossenen Glauben kommt Biel jedoch auf den erworbenen Glauben, die *fides acquisita*, zu sprechen. Der erworbene Glaube ist es schließlich, der für den Menschen relevant ist, weil er den ihm möglichen Schritt hin zum Empfang der rechtfertigenden Gnade darstellt. Daher wird der erworbene Glaube von Biel eingehend behandelt. Jedoch darf dieser quantitative Schwerpunkt nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch für Biel der eingegossenen Glaube eine höhere Gnadenqualität hat.⁹¹¹ So macht er deutlich, dass durch die *fides acquisita* nicht die Rechtfertigung und Gotteskindschaft erkannt werden könne, und sie auch Dämonen möglich sei.⁹¹²

Innerhalb der Staupitz'schen Bußfrömmigkeit dagegen besitzt der erworbene Glaube keine Relevanz, so dass er keine ausführliche Erwähnung findet. Da Staupitz immer von der Gnade Gottes ausgeht, die jede antwortende Reaktion des Menschen erst ermöglicht, ist für ihn vielmehr der durch die Liebe geformter Glauben von Interesse.⁹¹³ Gerade im Vergleich zu Biel wird deutlich, von welcher Bedeutung der Glaubens im Staupitz'schen Bußverständnis ist. Denn bei Biel bleibt der Begriff der *fides infusa* trotz des Bekenntnisses zu ihrer höheren Qualität eher inhaltsleer.⁹¹⁴ So bemerkt Biel, mit dem eingegossenen Glauben sei zwar ein vollkommener und stärkerer Glaube möglich,⁹¹⁵ beweisbar notwendig sei er jedoch nicht.⁹¹⁶ Dagegen hebt Staupitz nachdrücklich hervor, dass der

⁹¹⁰ Vgl. hierzu die detaillierte Untersuchung bei SCHWARZ, *Fides*, 43-44.

⁹¹¹ Vgl. hierzu OBERMAN, *Herbst*, 70-73.

⁹¹² Vgl. III d. 23 q. 2 art. 2 concl. 3: „Per fidem iustificamur et filii Dei constituimur; sed haec non possunt intelligi de fide acquisita, quae etiam in daemonibus esse potest; ergo de infusa.“

⁹¹³ Vgl. hierzu oben S. 164.

⁹¹⁴ Vgl. HAMM, *Zentralbegriff*, 67, Anm. 9 der herausstellt, dass in der mittelalterlichen Theologie „die Steigerungsform des eingegossenen und geformten Glaubens als *fides* eigentümlich *blass* blieb und ihren ganzen Farbenreichtum von der Liebe her übernahm.“

⁹¹⁵ Vgl. III d. 23 q. 2 art. 1 not. 2 H in fine: „Et licet fides aquisita actum producere posset sine infusa et non e converso, non tamen posset producere actum ita perfectum et intensum ac firmum sine infusa sicut cum infusa [...]“.

⁹¹⁶ Vgl. III d. 23 q. 2 art. 2 concl. 2: „Non potest naturali ratione probari fidem infusam ad credendum fidei articulos esse necessariam.“

eingegossene Glaube vollkommen unverdient von Gott geschenkt wird und als solche Gnadengabe zur Rechtfertigung notwendig ist.⁹¹⁷

Nun finden wir natürlich auch bei Paltz die Formulierung, dass der in der Liebe lebendige Glaube notwendig zur Rechtfertigung ist.⁹¹⁸ Doch während Paltz hier nicht mehr als den gerade dargestellten, elementaren Glaubensbegriff vor Augen hat, haben wir gesehen, wie der Glaube bei Staupitz innerhalb seines Verständnisses der Bußgesinnung eine ungeahnte Tiefe gewinnt. Beim späten Staupitz fließen in der lebensbestimmenden Haltung der Buße Glaube, Liebe und Reue so zusammen, dass der Glaube innerhalb der Demuts-Theologie eine andere Relevanz gewinnt, als dies bei Paltz und Biel der Fall ist.

Statt auf die Unvollkommenheit des Glaubens, legt Staupitz Nachdruck auf die getrostete Haltung des innigen Vertrauen und statt die Lebensform der Liebe vor allem mit dem Tun verdienstvoller und genugtuender Werke zu verbinden, hebt Staupitz zunehmend das getrostete Hoffen auf Christus und das Empfangen alles Guten alleine von ihm hervor.⁹¹⁹ Der Glaube kommt so in den Blick als umfassender Ausdruck für das Leben in der Bußgesinnung, das Staupitz seinen Lesern und Hörern vor Augen stellen will.

5.2 **Glauben, Nachfolge und Christugemeinschaft**

Nun findet bei Staupitz im Zusammenhang mit der Bußgesinnung und glaubenden Vertrauen auch der Begriff der Nachfolge Christi Erwähnung. Dabei führt ja nicht nur der Glaube den Menschen zur Nachfolge, sondern kann die Nachfolge auch als Folge des Glaubens bezeichnet werden, wobei sie wiederum einfließt in die

⁹¹⁷ Vgl. etwa De Executione § 15: „Cumque fides Christi sit ita necessaria, ut sine ea impossibile sit placere deo, et ex nobis ipsis eam acquirere non valeamus, ideo quod caro et sanguis ipsam non revelent, donum nempe dei est, non ex operibus, ut ne quis gloriatur, quasi ex suis meritis in sortem sanctorum conscriptus fuerit et rapiat natura quod gratiae dumtaxat debetur et proprium est.“

⁹¹⁸ Dies hat bereits PAULUS, Johann von Paltz, 72-73 herausgestellt und bemerkt: „Daß der Sünder durch den Glauben gerechtfertigt werde, lehrt auch Paltz, allerdings nicht im lutherischen Sinn.“

⁹¹⁹ Vgl. WEINBRENNER, 241: Staupitz hat „zwar nicht die Prävalenz der Liebe gegenüber dem Glauben als zentrale Kategorie der christlichen Existenz durchbrochen, aber er hat den Glauben doch aus der Rolle einer bloßen *conditio sine qua non* in den Rang einer wirkmächtigen Ursache der Liebe gehoben. Weil die Liebe notwendig aus dem Geschenk des Glaubens folgt, gewinnt auch der Glaube größeren Anteil an ihrer entscheidenden Bedeutung.“

demütige und vertrauensvolle Haltung des Menschen in der Bußgesinnung.⁹²⁰ Indem er den Begriff der Nachfolge Christi mit einbezieht, unterstreicht Staupitz nochmals die Passivität und vertrauensvolle Hingabe des Menschen gegenüber dem gnadenreichen Wirken Gottes.⁹²¹

Zu beachten ist dabei, wie bei Staupitz die Begriffe der Nachfolge Christi und der Gemeinschaft mit Christus zusammenspielen. Denn beide Begriffe korrespondieren und bezeichnen verschiedene Aspekte der im Grunde selben Bewegung des Menschen: die permanente Haltung der Buße als stetiges, vertrauensvolles Laufen des Menschen zu Christus. Wenn die Versenkung in die Reue Christi hin zum neuen Aufruf zur Nachfolge führt, dann wird deutlich, dass es Staupitz nicht darum geht, den Menschen zum Weg eines stufenweisen Aufstieges mit dem Ziel einer *unio* zu führen.⁹²²

Stattdessen geschieht es ja mit Empfang der rechtfertigenden Gnade, dass im Menschen die Liebe zu Gott geweckt wird, und ist also die liebende Bewegung des Menschen zu Gott hin immer schon der Weg des Gerechtfertigten.⁹²³ Diese Bewegung, in welcher der Mensch sein Heil ganz in Christus sucht, ist für Staupitz Nachfolge Christi und zugleich erfährt der Mensch so Gemeinschaft mit Christus, in welcher er nichts als seine Sünde mitbringt und ihm alleine die Gerechtigkeit Christi zukommt.⁹²⁴ Entsprechend kann Staupitz von einer innigen Christusgemeinschaft sprechen und doch ein forderndes Aufstiegschema vermeiden.

Auch Paltz möchte den Menschen nicht zu einem Schema des Aufstiegs bis zur *unio* anleiten, weil er die Gefahr der Überforderung und Verzweiflung gegeben sieht. Die Konsequenz ist bei Paltz jedoch, anders als bei Staupitz, die vollständige Ausklammerung der mystisch-ekstatischen Dimension.⁹²⁵ Paltz strebt ja danach, die individuell geforderte Leistung des Menschen auf ein

⁹²⁰ Darüber hinaus ist für Staupitz auch die Reue des Menschen Nachfolge Christi, weil ihm die Buße als umfassende Haltung vor Augen steht. Dadurch wird auch die Reue eng mit dem Glauben verknüpft. Vgl. hierzu oben unter S. 124ff.

⁹²¹ Vgl. DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 469: „Der Gedanke der Nachfolge sollte dabei der von Staupitz stets mit großem Ernst zurückgewiesenen Vorstellung entgegenwirken, als könne die Gnade verdient werden.“

⁹²² Vgl. DOHNA/WETZEL, Reue Christi, 460-461.

⁹²³ Vgl. STEINMETZ, Misericordia Dei, 160-165. Gegen dessen Interpretation, Gott habe sich im Erwählungsdekret auch zur Schenkung der Erfahrung der *unio* verpflichtet, wendet sich ZUMKELLER, Heilslehre, 208 mit Anm. 1363.

⁹²⁴ SbPr 1512, S. 1, 61-63 und De Ex §§ 75-77 und SbPr 1523, S. 9, 77v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 89, Anm. 574

⁹²⁵ Vgl. zum Folgenden HAMM, Frömmigkeitstheologie, 160-163.

Minimalprogramm zu reduzieren. Er ist schließlich der Auffassung, es bringe dem einzelnen Gläubigen viel mehr Sicherheit, sich ganz auf die Gnadenangebote der Kirche als Sakralinstitution zu konzentrieren, anstatt nach dem anspruchsvollen Weg der innerlich erfahrbaren Christusgemeinschaft zu streben. Entsprechend versteht Paltz auch die *devotio* eher als ehrfurchtsvolle Hochachtung vor Priestertum, Sakramenten und Ablässen.⁹²⁶ „Gegenstand der *devotio* ist also die Sakralinstitution, die gerade das Ungenügen persönlicher *devotio* auszuklammern vermag.“⁹²⁷

Im Vergleich mit Paltz wird die unterschiedliche Ausrichtung bei Staupitz überdeutlich: mithilfe der Kombination verschiedener Traditionen legt er den Schwerpunkt ganz auf das gnadenreiche Wirken Gottes am Menschen. Staupitz integriert, anders als Paltz, den Erfahrungsbereich der Christusgemeinschaft in seine Lehre von der Bußgesinnung.

Paltz will „nüchterne Anleitungen zur Praxis des einfachen frommen Lebens, zu Bußgesinnung in Demut, Gehorsam und Geduld und zu guten Werken“⁹²⁸ geben, ohne die individuell-innerliche Sphäre einzubeziehen. Dagegen bindet Staupitz die individuelle Gemeinschaft mit Christus als wesentliches Element in seine Bußgesinnung mit ein, indem er sie extrinsisch wendet. Denn gerade in der Christusgemeinschaft wird der Mensch von sich weg verwiesen: Nicht auf seine Gerechtigkeit kommt es an, vielmehr ist es nur seine Sündhaftigkeit, die er mitbringt. Während etwa für Gerson die Seele vor der *unio* rein sein muss, ist bei Staupitz die Reinigung keine Voraussetzung, sondern geschieht innerhalb der *unio*.⁹²⁹

Innerhalb des solchermaßen ausgeformten Verständnisses bildet die Christusgemeinschaft bei Staupitz erst den Beginn der Bewegung des Menschen. Eine andere Vorstellung finden wir etwa bei dem Augustiner-Eremiten Andreas Proles, bei dem der Weg des Menschen über den Wohlgefallen Gottes hin zur *unio* führt. Staupitz dagegen zielt nicht auf ein „punktuell erreichbares mystisches Gipfelerlebnis“, sondern darauf, dass sich der Mensch eben in jene demütige Haltung einfindet, in der er nicht aufhört, vertrauensvoll zu Gott zu laufen:

⁹²⁶ Vgl. Coel. 419, 5-34.

⁹²⁷ HAMM, Frömmigkeitstheologie, 162 (Herv. d. Verf.).

⁹²⁸ HAMM, Frömmigkeitstheologie, 160.

⁹²⁹ Vgl. die Gegenüberstellung von Gerson und Staupitz bei OBERMAN, Shape, 27-30, der den Unterschied auf die Formel „justification not by ascent of the sinner but by descent of Christ“ (30) bringt.

„Anstelle der äußeren Lebensform bildet die rechtfertigende Christusgemeinschaft den bleibenden Grund für weitere Stufen“.⁹³⁰

Ganz anders verhält es sich wiederum bei Biel, der eine „Demokratisierung“ mystischer Gedanken vornimmt.⁹³¹ Denn die *contritio* als reine Liebe zu Gott ist ja für Biel jedem Menschen aus natürlichen Kräften möglich – und nicht nur besonders begabten Christen. Die im Augenblick des Hervorbringens der *contritio* eingegossene *gratia gratium faciens* nun versteht Biel als Geburt Christi in der Seele des Menschen und diese Geburt kann jeder Mensch aus natürlichen Kräften erlangen.⁹³² Die *unio* ist für Biel kein hehres Ziel menschlicher Frömmigkeitsübung, sondern eine Begleiterscheinung seiner natürlichen Anstrengungen zur Gottesliebe.

Im Gegensatz dazu sieht Staupitz ja Nachfolge und Gemeinschaft mit Christus in der Bußgesinnung gerade als passives Hineingeben an, in dem der Mensch bekennt, dass er nichts tun kann, um sich vor Gott Gerechtigkeit zu verdienen. Entsprechend steht der Glauben als hoffendes Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes in enger Verbindung zu der Nachfolge Christi. Denn beides gehört gleichermaßen in die Bewegung der Bußgesinnung mit hinein, in welcher der Mensch demütig sein Unvermögen anerkennt, sich ganz hingibt in Gottes Heilshandeln in Christus und hoffend auf sein gnadenreiches Wirken vertraut.

Diese Einbettung des Glaubens als vertrauensvolle Haltung in die Bußgesinnung ist zu beachten, wenn wir bei Staupitz neben anderen „Sola“-Wendungen auch die Formulierung „allein durch den Glauben“ finden. So meint Staupitz damit durchaus „dass der Glaube an Christi Stellvertretung ›pro nobis‹ die alleinige Grundlage für Liebe und Hoffnung, für alles geistliche Wachstum und alle guten Werke in Leben des Christen ist.“⁹³³ Doch liegt innerhalb der Bußgesinnung der Schwerpunkt eben nicht auf dem geistlichem Wachstum und den guten Werken, sondern in jener Haltung des Vertrauens, das alle Hoffnung alleine auf Gottes

⁹³⁰ WEINBRENNER, 244. Vgl. zum Vergleich mit Proles WEINBRENNER, 243-245.

⁹³¹ Vgl. OBERMAN, Herbst, 318. Vgl. zum Folgenden OBERMAN, Herbst, 317-334 über „Die mystischen Elemente in der Theologie Gabriel Biels“.

⁹³² Vgl. S II 50 G und 50 G/H, zit. bei OBERMAN, Herbst, 325, m. Anm. 79 und 80.

⁹³³ HAMM, Gerechtfertigt allein aus Glauben, 254, über spätmittelalterliche `sola fide` - Formulierungen.

Barmherzigkeit setzt, in der er erwählt und rechtfertigt, in Christus genügende Reue schenkt und ungenügende Werke annimmt.⁹³⁴

Die enge Verflechtung mit der Haltung der Bußgesinnung ermöglicht Staupitz einen solchen Glaubensbegriff, der den Menschen weg sich und seiner Qualität verweist. Zugleich liegt es in eben dieser Einbindung in der Bußgesinnung begründet, dass zu der Haltung des glaubenden Vertrauens auch die demütige Anerkenntnis der eigenen Existenz vor Gott gehört. So ist der Haltung des Glaubens zwar das Moment des Von-sich-weg-verwiesen-Werdens inne, aber dies kommt her von und ist verbunden mit der demütigen Einstimmen in des Urteil Gottes.⁹³⁵ Diese gemeinsam machen für Staupitz die Haltung der demütigen Bußgesinnung aus.

IV. Resümee: Konsequente Akzentuierung der Alleinwirksamkeit Gottes - Das Profil des Staupitz'schen Bußverständnisses

Beim Vergleich von Staupitz mit Paltz und Biel ließen sich durchaus gemeinsame Motive und die Aufnahme derselben Traditionen feststellen. Es ist also nicht so, dass sich bei Staupitz durchweg vollkommen anderes theologisches Gedankengut als bei den anderen Frömmigkeitstheologen Paltz und Biel findet. Charakteristisch für Staupitz ist vielmehr seine Vorgehensweise bei der Kombination und Verknüpfung des Materials.

Freilich ist die Aufnahme und Verarbeitung verschiedener theologischer Traditionen für die Arbeitsweise der Frömmigkeitstheologie überhaupt typisch.⁹³⁶ Hierbei orientiert sie sich an der scholastischen Methode, in welcher das sorgfältige Aufgreifen und Zusammenstellen von bewährten Autoritäten als

⁹³⁴ Als Vergleich könnte man hier noch heranziehen, wie bei dem Nürnberger Franziskanerprediger Stephan Fridolin „das `allein durch den glauben´ den Charakter des rückhaltlos-demütigen Sich-Anvertrauens an die Barmherzigkeit Gottes und Sich-Bergens in der stellvertretenden Gerechtigkeit Christi, also den Charakter eines `Fiduzialglaubens´“ gewinnt (HAMM, reformatio, 39, Anm. 98). Zur Verwendung eines „sola fide“ bei Fridolin vgl. darüber hinaus SEEGETS, 272-274, die darauf hinweist, dass Fridolin seine Leserinnen und Leser nicht im Unklaren lässt, „über die zentrale Rolle, die ihr eigenes Streben und Tun im Prozeß der Seligwerdung spielt“ (274).

⁹³⁵ Vgl. dagegen zum Auseinandertreten von Rechtfertigungs- und Bußterminologie in Luthers 95 Thesen HAMM, 95 Thesen, 106-114, vgl. auch unten unter S. 239.

⁹³⁶ Vgl. hierzu HAMM, Frömmigkeitstheologie, 182-216, besonders 182-186.

Kennzeichen für qualitativ hochwertiges Arbeiten gilt. Für die Frömmigkeitstheologen stellt die Tradition dabei einen „bergenden Raum“⁹³⁷ dar, der ihren Werken die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit garantiert, die sie in der Ausrichtung auf die persönliche Frömmigkeit der breiten Masse des Volkes benötigen. Es ist also nicht das methodische Vorgehen, das bei Staupitz bemerkenswert ist. Vielmehr ist es das Zusammenspiel einer solchen für die Frömmigkeitstheologie typischen Arbeitsweise mit der konsequenten Auswahl theologischen Gedankengutes einer spezifischen Ausrichtung. Denn Staupitz greift in seiner Demuts-Theologie bis in das letzte Extrem hinein Traditionen solchermaßen auf und kombiniert sie, dass dem Wirken des Menschen nichts, dem Wirken Gottes jedoch alles zugeschrieben wird.

So nimmt er bei der Einschätzung der natürlichen Kräfte des Menschen den Ausgang nicht nur von einem radikalen Sündenbegriff, sondern auch von einem strikten augustinischen Unfreiheitsverständnis. Aufgrund dessen schließt Staupitz jeden Kontext einer menschlichen Leistung zur Erlangung der rechtfertigenden Gnade aus. Zwar geht auch Paltz von einer ausgeprägten Sündhaftigkeit des Menschen aus und hebt Biel wie Staupitz die Barmherzigkeit Gottes hervor. Doch sind dies jeweils einzelne Motive, die nicht in derselben Stringenz wie bei Staupitz dazu dienen, die natürlichen Kräfte des Menschen zu dekonstruieren.

Innerhalb dieser Einbettung gewinnen bei Staupitz die Motive der Selbstbindung Gottes und der göttlichen Akzeptation der menschlichen Werke und Verdienste eine ganz andere Tragweite, als das etwa bei Biel der Fall ist. Während dieser an der Entscheidungsfreiheit des Menschen festhält, benutzt Staupitz diese Motive, um, ausgehend von der Sündhaftigkeit und Unfreiheit des Menschen, auch noch die Unzulänglichkeit der Werke bis zum höchstmöglichen Maß zu steigern. Endgültig negiert Staupitz jegliche Relevanz der menschlichen Vorbereitung, wenn er als Motiv die ewige Gnadenwahl Gottes hinzunimmt. Die Rechtfertigung versteht er so als deren Vollzug und lässt sie auf diese Weise in der Prädestination begründet sein.⁹³⁸

⁹³⁷ HAMM, Frömmigkeitstheologie, 182 u.ö.

⁹³⁸ Vgl. HAMM, Wie mystisch, 229, Anm. 91: „Dieses Wesentliche, das lebensverwandelnde Ankommen der Liebe Gottes [...] im menschlichen Herzen, ist allerdings für Staupitz nichts Anderes als der Vollzug der ewigen göttlichen Prädestination („*exsecutio aeternae praedestinationis*“) in der Zeit.“

Entsprechend seiner Einschätzung der geistlichen Kräfte des Menschen legt Staupitz auch beim Bußprozess kein Gewicht auf die menschliche Leistung. Hierzu bringt er das, von Paltz geteilte, Verständnis der wahren Reue nicht als Voraussetzung, sondern als Folge der *gratia gratum faciens* mit einer Gründung der menschlichen Reue in die Reue Christi in Verbindung. Hinzu kommt, dass er, wie Biel, an der Notwendigkeit einer wahren Reue festhält. Staupitz nimmt diese aber, anders als Biel, vollkommen aus der Verfügbarkeit des Menschen heraus, indem er allein die Reue Christi als Grundlage und Ermöglichung der menschlichen Reue ansieht.

Die Meditation dieses heilsbringenden Bereuens und Sterbens Christi versteht Staupitz als Hineingeben in eine Bewegung der demütigen Betrachtung der Heilstat und Anerkennung der eigenen Unfähigkeit. Die Passionsmeditation ist dann, anders als etwa bei Paltz, keine Voraussetzung, die der Mensch erfüllen muss, sondern ein Sich-Hineinbegeben in die Ermöglichung der Sündenvergebung vor aller menschlichen Aktivität. In dieser Verbindung ist die Vergegenwärtigung der Passion bei Staupitz ein solch starker Grund zur Hoffnung für den Menschen, wie Biel ihn nur in der Inkarnation sehen kann.

Zusätzlich zu seinem Verständnis von Reue in der Buße bezieht Staupitz die *gratia gratum faciens* auf die Gnade der Prädestination. Hierdurch profiliert er sein Verständnis der Buße als Gesinnung, in welcher der Mensch einzig seine Unfähigkeit vor Gott mitbringt, seine ungenügende Reue in die Reue Christi gründen kann und in der Sündenvergebung die Gnade erkennt, zu der sich Gott bereits in der Erwählung verpflichtet hat. Staupitz zentriert wie auch Paltz das Bußgeschehen auf die Gnade Gottes. Indem er jedoch die Verbindung mit der Gnadenwahl Gottes vornimmt, steigert Staupitz nochmals die Alleinwirksamkeit des gnadenhaften Handelns Gottes.

Zudem versteht Staupitz den Erwählungsbeschluss als Bundesverpflichtung und nimmt so jede mögliche Voraussetzung für den Empfang der rechtfertigenden Gnade von Seiten des Menschen aus dem Bußgeschehen heraus. Auch hier ist es wieder die Kombination mit den anderen Elementen, die dem Motiv der freien Selbstbindung Gottes eine Ausrichtung gibt, das es etwa in der Biel'schen Theologie nicht hat.

Ebenso verhält es sich mit dem Motiv der Heilungsgewissheit, die den Menschen zur Demut führen soll. Staupitz bindet es nicht wie Biel zur Erzeugung einer

gewissen heilsamen Furcht in seine Bußgesinnung ein. Vielmehr ist die Heilungsgewissheit für den Menschen deshalb angemessen, weil sie demütige Anerkenntnis seines Standes vor Gott ist. Durch die Staupitz'sche Profilierung des menschlichen Ungenügens und des gnadenreichen Wirkens Gottes führt das Motiv der Heilungsgewissheit den Menschen gerade nicht zu einem Versuch, diesen Status zu ändern. Denn aufgrund der christologischen Ausrichtung der Bußgesinnung kann der Mensch ja alleine im Von-sich-weg-Blicken und Flüchten zu Gottes Heilshandeln in Christus eine Gewissheit der Hoffnung finden.

Mit diesem Verständnis der Buße als permanenter Haltung bringt Staupitz eine spezielle Auffassung von dem Sakrament der Buße in Verbindung. Als gnadenvergewisserndes Zeichen der Sündenvergebung führt es den Menschen nicht, wie bei Biel, hin zur Selbstreflexion, sondern verweist ihn gerade weg von sich, hin zum gnadenreichen Wirken Gottes. Zwar zeigt Staupitz so eine reservierte Position dem Sakrament gegenüber und unterscheidet sich hierin von Paltz. Denn dieser stellt ja sogar einen Bezug zur Selbstbindung Gottes her: Gott hat sich verpflichtet, dem Empfänger der Sakramente die Gnade zu schenken. Jedoch kann Staupitz durch die, im Unterschied zu Paltz, uneingeschränkte Ausrichtung weg von einem notwendigen Beitrag des Menschen das so verstandene Bußsakrament organisch in die Haltung der Buße einfügen. Innerhalb dieser Haltung dann bekennt der Mensch in getroster Hoffnung seine bleibende Sündhaftigkeit vor Gott.

Ganz in die Bußgesinnung eingebunden ist bei Staupitz auch die Satisfaktion des Menschen. Hierbei steht er innerhalb der spätmittelalterlichen Tradition, welche die Anforderungen an die satisfaktorischen Leistungen so weit wie möglich absenkt. Staupitz formt diese innerhalb der Bußgesinnung wiederum so aus, dass er die *satisfactio* weniger als aktive Leistung, sondern vielmehr als demütiges Tragen und Ertragen der von Gott zugefügten Widerfahrnisse versteht. Zusätzlich hebt Staupitz die Barmherzigkeit Gottes hervor, der die Genugtuung des Menschen als ausreichend annimmt. Dies finden wir auch bei Biel, jedoch legt dieser das Gewicht dabei auf die notwendige menschliche Leistung und nicht wie Staupitz auf das barmherzige Handeln Gottes.

Entsprechend lehnt Staupitz, im Unterschied wiederum zu Paltz, auch die Ablässe kategorisch ab. Wie Paltz von einer Garantiefunktion der Ablässe auszugehen, ist für Staupitz innerhalb seiner Bußgesinnung nicht möglich. Hoffnung soll der

Mensch alleine mit Gottes Gnadenhandeln verknüpfen, wie es sich an Passion und Kreuz Christi gezeigt hat.

Als vertrauensvolles Hoffen auf die Barmherzigkeit Gottes bindet Staupitz dergestalt den Glauben in die Haltung der Bußgesinnung mit ein. Dabei stellen wir bei Staupitz durchaus denselben traditionellen Glaubensbegriff wie bei Biel und Paltz mit der Unterscheidung zwischen ungeformten und durch die Liebe geformten Glauben fest. Durch die Einbettung in seine Bußgesinnung jedoch und ihre dargestellte Ausrichtung gegen einen Leistungsanspruch an den Menschen und hin auf das gnadenreiche Wirken Gottes gewinnt der Glaubensbegriff bei Staupitz ein ganz eigenes Profil.

Prägend für dieses Profil ist gerade, welche theologischen Denkmuster Staupitz eben nicht integriert. So legt er, anders als Paltz und Biel, erkennbar keinen Wert auf die Verankerung des Glaubens im kognitiven Bereich. Im Gegenzug ist er, wiederum anders als Paltz und Biel, bemüht, den Begriff des eingegossenen Glaubens auszuführen und inhaltlich zu füllen. So tritt bei Staupitz ein Glaubensverständnis hervor, das geprägt ist von der Haltung des innigen Vertrauens auf Christus, des getrosteten Hoffens und demütigen Empfangens aller Gnadengaben alleine von ihm.

Diesen Glaubensbegriff bringt Staupitz zudem noch mit dem der Nachfolge in Verbindung, die er wiederum als demütige, permanente Bewegung des Menschen hin zu Christus versteht. In dieser Nachfolge findet der Mensch innige Christusgemeinschaft. In der Beschreibung dieser Erfahrung der Gemeinschaft mit Christus spricht Staupitz gerade nicht von einem stufenweisen Aufstieg des Menschen, wie etwa Biel. Während Biel die Christusgemeinschaft sogar zur Voraussetzung für den Empfang der rechtfertigenden Gnade macht, vermeidet Staupitz durch die Einbindung in die Bewegung der Bußgesinnung ein überforderndes Aufstiegsmodell. Anders als Paltz behält er dennoch den individuell-innerlichen Erfahrungsbereich der Gemeinschaft der Seele mit Christus bei. Dabei wendet Staupitz die Erfahrung der Christusgemeinschaft extrinsisch und bindet sie so in seine Bußgesinnung ein, dass sie den Menschen von sich und seiner Leistung wegweist und ihm einen außerhalb seiner selbst liegenden Grund zur Hoffnung gibt.

Die Gegenüberstellung von Staupitz mit den anderen beiden Frömmigkeitstheologen Biel und Paltz zeigt zum einen, wie stark Staupitz im

Denken der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie verwurzelt war. Wir können das Staupitz'sche Verständnis von Buße daher vollkommen zu Recht als „gut spätmittelalterlich“ bezeichnen.⁹³⁹ Zugleich aber zeigt sich in der Weise, wie das Vorgehen bei der Aufnahme und Kombination des theologischen Gedankengutes mit der inhaltlicher Ausrichtung zusammenspielt, doch das ganz eigene Profil seiner Theologie.⁹⁴⁰ Durch die Radikalität, mit der Staupitz das Unvermögen des Menschen und die Alleinwirksamkeit Gottes nicht nur in einem Motiv, sondern in jedem einzelnen Gedankengang seiner Demuts-Theologie hervorhebt, wohnt dieser ein Potential⁹⁴¹ inne, das über ihre Zeit hinausweist. Daher geschieht es zu Recht, wenn man aus der Staupitz'schen Theologie das „Präludium zur Reformation“ herausgehört hat.⁹⁴²

⁹³⁹ Vgl. HAMM, Staupitz, 39, der jedoch zugleich auf die „Zweiseitigkeit dieser Theologie – gut ‚spätmittelalterlich‘ und doch am Beginn der ‚neuen Lehre‘ stehend“ hinweist.

⁹⁴⁰ Dies droht zu verwischen, wenn etwa ZUMKELLER, um Abgrenzung bemüht, hervorhebt, Staupitz bleibe „mit seiner Theologie und Spiritualität zweifellos im Rahmen der Lehre der alten Kirche“, vgl. Heilslehre, 230. Unsere Verortung in den Kontext der spätmittelalterlichen Theologie hat dagegen nicht eine statische Zuordnung zum Ziel, sondern will ein dynamisches Verständnis ermöglichen.

⁹⁴¹ Zur Formulierung vgl. WEINBRENNER, 247, der zu dem Schluss kommt, dass „im Kreise der deutschen Augustinerkongregation theologische Gedanken im Schwange waren, die reformatorisches Potential in sich trugen.“

⁹⁴² GÜNTHER, 23: „In ihrem Interesse an Heilsgewißheit, ihrer scharfen antipelagianischen Tendenz, ihrer ausgeprägten Christozentrik, aber auch im Zurücktreten bzw. Neubewerten der Sakramente und des Ablasses erklingt gleichsam das Präludium zur Reformation.“

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK:

BUßE BEI JOHANNES VON STAUPITZ UND DAS VERHÄLTNIS ZU MARTIN LUTHER

Abschließend sollen die Ergebnisse der Untersuchung des Staupitz'schen Bußverständnisses gebündelt werden. Unter Berücksichtigung des Kontextes des spätmittelalterlichen Bußwesens und der Gegenüberstellung mit Johannes von Paltz und Gabriel Biel wollen wir zu einer zusammenfassenden Charakterisierung kommen. Diese Zusammenfassung wiederum bildet die Grundlage für den sich anschließenden Ausblick. In diesem Ausblick wird auf Grundlage der Ergebnisse der Bezug zu Martin Luther hergestellt. Dabei soll das Augenmerk auf der Herausbildung des Bußverständnisses des Reformators sowie seinem Verhältnis zu Staupitz liegen.

I. Zusammenfassung: Das Staupitz'sche Bußverständnis in Kontinuität und Neuaufwertung

1. Innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie: ‚Typisch spätmittelalterlich‘ mit Potential darüber hinaus

Bei der Einordnung in den Kontext spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie erwies sich das Staupitz'sche Bußverständnis als ein „typisch spätmittelalterliches“⁹⁴³. Zugleich zeigte sich dessen herausgehobene Stellung innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie, gerade wenn man diesen Kontext ernst nimmt. Insofern kann man davon sprechen, dass dem Staupitz'schen Bußverständnis ein besonderes Potential innewohnt.

Hiermit legt sich ein Doppelschritt zur Charakterisierung des Staupitz'schen Bußverständnisses nahe. In diesem Doppelschritt sollen sich eine Würdigung innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie und eine Wahrnehmung der herausgehobenen Stellung, die auf ein besonderes Potential

⁹⁴³ Die Formulierung „typisch spätmittelalterlich“ ist bewusst in Anführungszeichen gesetzt, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass eine derartige Einteilung in Kategorien wie „spätmittelalterlich“ oder „reformatorisch“ stets ein Konstrukt ist, mit denen im Nachhinein Geschichtsverläufe periodisiert werden. Aus pragmatischen Gründen und der Eindeutigkeit halber soll im Folgenden dennoch an diesen Formulierungen festgehalten werden. Vgl. hierzu HAMM, Abschied vom Epochendenken, 384-385.

hinweist, nicht ausschließen, sondern vielmehr zusammenspielen und einander bedingen. Dabei soll ein solcher Doppelschritt nicht dazu dienen, Staupitz und seine Theologie wiederum in eine starre Kategorisierung von ‚noch spätmittelalterlich‘ und ‚schon reformatorisch‘ hineinzupressen. Vielmehr soll gerade die Begrenztheit einer solchen Kategorisierung aufgezeigt und zu einem dynamischen Verständnis hingeführt werden.⁹⁴⁴ Solcherart soll es möglich sein, das Staupitz’sche Bußverständnis aus der Dynamik der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie heraus zu würdigen und gerade dadurch den Blick zu öffnen darauf, in welchen Punkten sie eine herausgehobene Stellung hat.

So verstanden soll dieser Doppelschritt der Charakterisierung als Deutungsmuster bei dem folgenden zusammenfassenden Überblick im Hintergrund stehen. Schon bei der einleitenden Untersuchung von Stellung und Funktion des spätmittelalterlichen Bußwesens war es ja die Absicht, eindimensionale Argumentationsmuster aufzusprennen und so zu einer ausgewogenen und dadurch zugleich tiefergehenden und weiterführenden Wahrnehmung zu kommen. Durch diese Herangehensweise konnten wir das Dilemma herausarbeiten, dass das Bußwesen auf die Frage nach der Erlangung zugespielt war, innerhalb des Systems jedoch keine Gewissheit möglich war. Dies war der Hintergrund, vor dem das Staupitz’sche Bußverständnis dargestellt und zu dem ermittelten Dilemma in Beziehung gesetzt wurde.

Dabei ist das spätmittelalterlichen Bußwesen nicht nur als Hintergrundfolie und somit gleichsam Sitz im Leben der Staupitz’schen Aussagen anzusehen. Die spannungsreiche Position des Bußwesens zwischen Quelle der Heilsunsicherheit und Möglichkeit zur Heilssicherung verdeutlicht auch, in welchem Kontext das Staupitz’sche Bußverständnis zu sehen ist und auf welche Problematiken es Antwort geben will. Dabei konnten wir herausarbeiten, dass Staupitz die Gefahr einer potentiellen Hervorrufung von Heilsunsicherheit nur allzu sensibel wahrnimmt. Folglich ist er darum bemüht, den Schwerpunkt darauf zu legen, wie

⁹⁴⁴ Vgl. hierzu den programmatischen Aufsatz von HAMM, Abschied vom Epochendenken, mit dem Urteil (399): „Makrohistorische Epochenimaginationen [...] schaden mehr als sie nützen, da sie im Blick auf große historische Räume die Fiktion universalgeschichtlicher Kohärenzen und Zäsuren sowie eines teleologisch-linearen Geschichtsverlauf nähren.“ Dasselbe gelte für die „stereotype Frage“ ob geschichtliche Gestalten „noch mittelalterlich oder schon neuzeitlich-modern sind oder ‚zwischen Mittelalter und Neuzeit stehen‘, denn das ‚wesentlich‘ Mittelalterliche, Neuzeitliche und Moderne gibt es nicht.“

nahe dem Menschen im Bußgeschehen das Heil in Gottes gnädiger Zuwendung kommt.

Gerade mit seiner Akzentsetzung auf der entlastenden Funktion der Buße steht Staupitz innerhalb der spätmittelalterlichen „Dynamik der Entlastung und des Trostes“⁹⁴⁵. Die Dekonstruktion der menschlichen Fähigkeiten, die Verminderung der vom Menschen zu erbringenden Voraussetzung, die Hervorhebung der Gnadenhaftigkeit des Bußgeschehens – all dies ist ja ‚typisch spätmittelalterlich‘. Zugleich ist es natürlich zutreffend, dass auch die gegenläufige Bewegung, ein forderndes, schreckensverursachendes, an die Leistung des Menschen appellierendes Bußverständnis ‚typisch spätmittelalterlich‘ ist. Ein solches freilich ist es, das Staupitz ablehnt, das er, wenn wir moderne Begriffe anwenden wollen, nicht nur seelsorgerlich für fatal, sondern auch theologisch für katastrophal falsch hält. Und genau die Absicht, zu einer solchen, als falsch erkannten, Auffassung geradezu ein Gegenprogramm zu entwerfen, verleiht dem Staupitz’schen Bußverständnis sein charakteristisches Profil.

Inwiefern Staupitz in den einzelnen Elementen seines Verständnisses von Buße ‚typisch spätmittelalterlich‘ ist, erweist der Vergleich mit Paltz und Biel. Dabei finden sich Gemeinsamkeiten gerade bei Motiven, die auch für das Staupitz’sche Bußverständnis wesentlich sind. Zu nennen ist hier etwa, wie die Bedeutung der Gnade für alle Schritte des Bußprozesses hervorgehoben wird.

Zudem ist festzustellen, dass sich Staupitz auch dort, wo sich in der Ausformulierung seine ganz charakteristische Ausrichtung zeigt, zunächst prinzipiell in denselben Themenkreisen der Argumentation bewegt wie Paltz und Biel. Dies gilt im Hinblick auf die Thematik der Reue, wo die im Hintergrund stehende Frage die nach der ausreichenden Reue ist. Auch in Bezug auf die vom Menschen zu leistende Genugtuung steht das Schema von Leisten und Erbringen des Menschen im Hintergrund. So erschließt sich das Staupitz’sche Bußverständnis im Vergleich mit Paltz und Biel aus seinem spätmittelalterlichen Kontext und erweist sich als ‚typisch spätmittelalterlich‘.

Zugleich aber zeigt sich gerade dann, wenn man diese Einbettung des Staupitz’schen Bußverständnisses im Spätmittelalter ernst nimmt, dessen ganz eigenes Profil darin, wie die Aufnahme und Kombination des theologischen

⁹⁴⁵ Nach HAMM, Wollen und Nicht-Können, 368, vgl. auch das ganze Kapitel „Entlastung – ein Trend des Spätmittelalters“, 366-370.

Gedankengutes mit der inhaltlichen Ausrichtung zusammenspielt. Die Radikalität, mit der Staupitz das Unvermögen des Menschen und die Alleinwirksamkeit Gottes nicht nur in einem Motiv, sondern in jedem einzelnen Gedankengang seiner Demuts-Theologie hervorhebt, verleiht dieser eine herausgehobene Stellung innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie. Hierbei wird im Vergleich mit Paltz und Biel gerade eingedenk der Gemeinsamkeiten deutlich, wie Staupitz seinen Demutsbegriff so ausformuliert, dass er einen spezifischen Charakter gewinnt, der wiederum prägend für sein gesamtes Bußverständnis ist.

Denn auch darin, dass Staupitz eine Demuts-Theologie hat, ist er typisch spätmittelalterlich. Doch er weist über diesen Kontext hinaus, indem er die Demut nicht als Haltung ansieht, mit welcher dem Menschen ein Verdienst möglich ist und er sich besonders vor Gott profilieren kann. Vielmehr ist sie schlicht die einzig dem Menschen mögliche Haltung, in der er sich, seinen Stand bekennd, ganz zu Gottes Gnade hinwendet. Gerade wenn man Staupitz im Zusammenhang mit anderen spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologen sieht, kann deutlich werden, wie er dort andere Schwerpunkte setzt, wo er seine Demuts-Theologie konsequent ausformuliert und in Verbindung mit der christologischen Profilierung die extrinsischen Elemente stärkt. Dann zeigt sich auch in den Gedanken, die ganz im spätmittelalterlichen Kontext wurzeln, wie etwa der Subjekt-Rolle des Menschen bei der Erlangung des ewigen Lebens, die herausgehobene Stellung des Staupitz'schen Bußverständnisses.

Bei der Untersuchung öffnete das chronologische Vorgehen den Blick für die Kontinuitäten im Denken des Augustineremiten, aber auch darauf, wo Neuakzentuierungen vorliegen. Dass das charakteristische Profil des Bußverständnisses bereits von den frühen *Tübinger Predigten* an zu finden ist, wird sehr deutlich beim Gesichtspunkt der Rolle des Menschen im Bußgeschehen. Zwar spricht Staupitz weiterhin von einer Mitwirkung des Menschen, von Werken und Verdiensten und von der Notwendigkeit zu menschlichen Bemühungen, doch darf hierbei nicht übersehen werden, auf welche Weise er diese Aussagen jeweils in seine Demuts-Theologie eingebunden hat.

Um die Staupitz'schen Aussagen in ihrer Tiefe zu erfassen, ist es von Bedeutung, beide Aspekte wahrzunehmen und nicht einen auf Kosten des anderen zu vernachlässigen. Nur dann kann man wahrnehmen, dass Staupitz zwar der Form nach von aktiven Leistungen im Bußprozess spricht. Jedoch interpretiert er diese

geradezu kunstvoll auf eine Weise, die offensichtlich das Bußgeschehen nicht von der Verantwortung des Menschen, der ja durch seine Sündhaftigkeit dazu gar nicht die Fähigkeiten besitzt, abhängig machen will.

Hier erweist sich wiederum der Doppelschritt als hilfreiches Instrumentarium dazu, das charakteristische Profil des Staupitz'schen Bußverständnisses zu beschreiben. Denn es ist ja zutreffend, wie es immer wieder zu lesen ist, dass Staupitz dabei, wie er die Begrifflichkeiten von Lohn und Verdienst, vom Tun-Können und Tun-Müssen des Menschen nicht verlässt, typisch spätmittelalterlich ist. Genauso zutreffend ist es aber, dass er diese Begrifflichkeiten ihrer Bedeutung nach geradezu ins Gegenteil wendet.⁹⁴⁶ Schenkt man diesem Sachverhalt keine Beachtung, wird man den Staupitz'schen Aussagen nicht in ihrer Tiefe gerecht. Und in der Radikalität, mit der Staupitz ausdrückt, was der Mensch eben nicht im Bußgeschehen leisten kann, ja, dass seine einzige Leistung darin besteht, diese Unfähigkeit einzugestehen, darin liegt besonderes Potential.

Dabei konnte gerade durch die chronologische Perspektive in unserer Untersuchung deutlich werden, wie Staupitz jenes Negieren der Fähigkeiten des Menschen und Steigern des göttlichen Gnadenhandelns durch Ausformulierung seiner Demuts-Theologie im Laufe der Jahre weiter entfaltet und christologisch profiliert. Eben diese Kontinuität ist von Bedeutung, zeigt sie doch, dass das charakteristische Profil des Staupitz'schen Bußverständnisses nicht gewissermaßen nur einmal zufällig an die Oberfläche tritt, sondern von Anfang an angelegt ist und im Laufe der Jahre mehr und mehr ausgebildet wird. Darin ist es auch begründet, dass wir, freilich rückblickend aus der Perspektive der geschehenen Ereignisse heraus, diese Ausformulierung der Demuts-Theologie und christologische Profilierung als das Zum-Vorscheinkommen des spezifischen Potentials des Bußverständnisses bezeichnen.

⁹⁴⁶ Vgl. hierzu oben S. 205ff.

2. In der chronologischen Perspektive: Die Herausbildung des Potentials durch Ausformulierung der Demuts-Theologie und christologische Profilierung

Blicken wir auf seine Grundlagen und Charakteristika, dann zeigt sich deutlich, wie das Staupitz'sche Bußverständnis von den frühen Schriften an tief in der Demuts-Theologie verankert ist. Kommt die Buße doch von Anfang an in den Blick als von der Demut bestimmtes Geschehen. Genau genommen ist beides nicht ohne einander denkbar: Daran, wie Staupitz die Bußgesinnung versteht, zeigt sich, was Demut für ihn bedeutet; und umgekehrt bezieht sich die Demuts-Theologie auf ein Leben in der permanenten Haltung der Buße.

Wie Staupitz diese in der Demuts-Theologie beschriebene Bußhaltung noch weiter ausformulieren und ihr Profil schärfen kann, wird an dem Motiv der Reue Christi deutlich. Diese gewinnt durch die christologische Profilierung eine ganz spezifische Ausformung, in der das Moment der göttlichen Wirksamkeit bis höchstmöglich gesteigert und das der menschlich möglichen Leistung so weit wie möglich zurückgenommen wird. Gerade diese spezifische Ausformung der Reue ist es, die für das Staupitz'sche Bußverständnis wie kein anderer Aspekt kennzeichnend ist. Dies ist in seiner Bedeutung gar nicht hoch genug einzuschätzen, denn die Reue war im spätmittelalterlichen Bußwesen ein ebenso entscheidender wie sensibler Punkt.

Überdeutlich zeigt sich hier wiederum, wie das Staupitz'sche Bußverständnis im Zusammenspiel von Ausformulierung der Demuts-Theologie und christologischer Profilierung ihr charakteristisches Profil erhält. Nicht umsonst stellten wir in dem Motiv der Reue Christi ein starkes extrinsisches Element im Staupitz'schen Bußverständnis fest. Ebenso gilt jedoch, dass Staupitz mit dem Motiv von der Reue Christi auf der Argumentationsebene von ausreichender und genügsamer Reue bleibt, also sich auch in dieser Hinsicht als „typisch spätmittelalterlich“ erweist.⁹⁴⁷

Dasselbe Muster finden wir, blicken wir auf das Verständnis von Gnade und Erwählung im Bußprozess. Darin, wie Staupitz durch die Neudefinition der *gratia*

⁹⁴⁷ Vgl. HAMM, Bußgeschichte, 19: „Typisch spätmittelalterlich ist die Frage nach der ausreichenden Buße [...]“

gratum faciens Rechtfertigungs- und Erwählungsgeschehen zusammenbindet und in beiden die Gnadenhaftigkeit bis zum höchsten Grad steigert, zeigt sich abermals ein starkes Moment der Ausformulierung der Demuts-Theologie. Auch hier ist es wieder genau innerhalb dieser Ausformulierung, dass das Staupitz'sche Bußverständnis sein besonderes Profil gewinnt. Denn Staupitz lässt die Rechtfertigung bereits in der Erwählung begründet sein, nimmt so die Umkehr ganz aus der Verfügbarkeit des Menschen heraus und sieht sie allein durch Gott ermöglicht. Darin zeigt sich in seinem Bußverständnis ein weiteres extrinsisches Element.

So formuliert Staupitz ein Verständnis des Bußgeschehens, in dem Liebe und Reue allein als Wirkungen der Gnade angesehen werden, vom Menschen also nur empfangen und nicht als Voraussetzungen erbracht werden müssen. Durch die christologische Einbettung kann Staupitz dieses Motiv weiter profilieren. Zusätzlich hebt er hervor, dass die menschlichen Sünden allein in Christus vergeben sind, der das Bußgeschehen schon durchschritten und so die Vergebung ermöglicht hat.

Nimmt man alle diese Elemente zusammen, zeigt sich, dass das Staupitz'sche Bußverständnis nicht nur nominell von der Bedeutung der Gnade Gottes spricht. Vielmehr wird sie in jedem einzelnen Motiv des Bußgeschehens ins Zentrum gestellt. Würdigt man jedes einzelne dieser Motive für sich auch in ihrem Zusammenspiel, dann kann das besondere Profil des Staupitz'schen Bußverständnisses deutlich werden. Und wieder können wir die schon bekannte Doppelbewegung feststellen: So liegt gerade darin, wie Staupitz die Erwählung innerhalb des Bußgeschehens zentriert, ein starkes extrinsisches Moment. Doch weil eben diesem Motiv die Möglichkeit innewohnt, den Menschen wieder zurück auf sich und die Frage nach seiner Erwählung zu verweisen, ist es zugleich als ‚typisch spätmittelalterlich‘ anzusehen.

Die Art und Weise, wie Staupitz seine Demuts-Theologie in Verbindung mit der christologischen Profilierung mehr und mehr ausformuliert, führt ihn hin zu einem Bußverständnis, in dem nicht mehr der sakramentale Akt der Buße im Zentrum steht, sondern das demütige Eingestehen der eigenen Sündhaftigkeit vor dem Angesicht Gottes. So profiliert er die Buße als lebenslange Haltung und kann sich dabei auch dezidiert gegen von ihm wahrgenommene Missstände in der

zeitgenössischen Beichtpraxis aussprechen, ja, ihnen die Bewegung einer lebenslangen Buße gegenüber stellen.

Bei aller Kritik bildet sich bei Staupitz keine grundsätzliche Ablehnung der sakramentalen Einzelbeichte heraus. Gerade darin, wie er zwar als problematisch erkannte Gesichtspunkte an der sakramentalen Bußpraxis kritisiert, dabei aber am Beichtinstitut mitsamt seinen dahinterliegenden Strukturen festhält, kann man Staupitz wiederum als gut in der spätmittelalterlichen Tradition verankert sehen.

Zugleich ist zu beachten, wie er innerhalb der Ausformulierung seiner Demuts-Theologie und christologischen Profilierung ein Verständnis der sakramentalen Buße entwickelt, in dem er sich von anderen Frömmigkeitstheologen abhebt. Denn Staupitz bindet ja die sakramentale Buße völlig in sein Verständnis der lebenslangen Haltung der Buße ein. Konsequenterweise macht er die sakramentale Buße nicht von Leistungen des Menschen abhängig. Auf erkannte Problematiken wie unvollständiges Aufzählen der Sünde und nicht ausreichende Reue reagiert Staupitz eben nicht mit neuen Forderungen an den Menschen, sondern nimmt auf bemerkenswerte Weise jegliche Forderung heraus. Kein skrupulöses Aufzählen der Sünden, kein Darbringen ausreichender Reue soll der Mensch leisten, denn er kann sich niemals etwas vor Gott verdienen. Ausreichende Reue und Vergebung der Sünde hat nur Christus erbracht und allein auf diese Heilstat soll der Mensch seine Hoffnung setzen.

Dass durch Gottes Gnade, die sich in Christus gezeigt hat, Vergebung der Sünden zuteil wird, dafür sind die Sakramente unzweifelhafte *signa*. Die gewiss machende Funktion erlangen die Sakramente jedoch nicht aus sich selbst heraus, sondern daraus, dass sie auf die Heilstat Jesu Christi hinweisen, auf den allein der Mensch seine Hoffnung setzen soll. Nimmt man all diese Momente des Staupitz'schen Verständnisses der sakramentalen Buße zusammen, dann wird deutlich, wie er sich zwar im Rahmen spätmittelalterlicher Argumentationszusammenhänge bewegt, innerhalb dieser Zusammenhänge jedoch eine herausgehobene Stellung einnimmt.

Diese Bild bestätigt sich, blicken wir auf die Genugtuung, die traditionell als dritter Teil zur sakramentalen Buße gehört. Auch hier zeigte sich, wie sich Staupitz in typisch spätmittelalterlichen Bahnen bewegt, wenn er weiterhin von der Genugtuung des Menschen spricht. Von den frühen *Tübinger Predigten* an ist er jedoch darauf bedacht hervorzuheben, dass die Genugtuungswerke des

Menschen niemals ausreichend sein können, sondern dies nur Christi Genugtuung sein kann. So richtet sich der Blick bei Staupitz von vorneherein mehr auf die Haltung des Menschen als auf die von ihm geforderte Tat.

Dieses Moment tritt durch die Ausformulierung der Demuts-Theologie und der christologischen Profilierung mehr und mehr ins Zentrum und wird weiter ausgeprägt. Genugtuung steht nun im Kontext der demütigen Bußhaltung des Menschen, in der er zum einen seine stets als ungenügend erkannten Bemühungen darbringt und zum anderen die von Gott zufügten Widerfahrnisse demütig annimmt. So ist es Staupitz in seinem Bußverständnis auch bei diesem Aspekt wieder möglich, das Verständnis von der Genugtuung bis zu einem solchen Grad hin auszuformulieren, dass jenes charakteristische Profil ausgeprägt und gestärkt wird.

Im Staupitz'schen Verständnis von Buße ist der Mensch dazu aufgerufen, sein ganzes Vertrauen auf Gottes gnädiges Handeln in Christus zu setzen. Nur dessen Reue ist ausreichend, nur sein Heilshandeln ermöglicht die Sündenvergebung. Indem Staupitz so die Bedeutung des Christusgeschehens ins Zentrum der Buße rückt und, damit wechselseitig verknüpft, die Anforderungen an den Menschen zurücknimmt, rückt geradezu zwangsläufig die Haltung des glaubenden Vertrauens auf Gottes Verheißung ins Zentrum des Bußgeschehens.

Auf dieses alleine soll der Mensch ja hoffen und nur daraus eine Gewissheit der Hoffnung gewinnen. Nicht menschliche Vorbereitung oder die Bußinstitution aus sich heraus käme dafür infrage. All dem kann in dem Bußverständnis, wie es Staupitz ausformuliert, keine Garantie-Funktion zukommen. Alle Elemente hat Staupitz entsprechend seiner Demuts-Theologie ausgeformt und sie christologisch zentriert. In was sonst könnte diese Bewegung münden, als dass sich die Haltung der demütigen Bußgesinnung ganz auf das Christusgeschehen ausrichtet, auf dieses seine Hoffnung und sein Vertrauen setzt, und eben diese Haltung als durch die Liebe geformten Glauben bezeichnet. So entsteht bei Staupitz gleichsam nebenbei ein völlig in die Haltung der Bußgesinnung eingepasster Glaubensbegriff. Diese vollständige Einprägung ermöglicht es, dass das die Haltung der Bußgesinnung wiederum vollständig in den Glaubensbegriff übergeht.

Und eben weil der Glaube im Bußverständnis so tief verwurzelt ist, stellt er sich uns als so typisch spätmittelalterlich da, wie die ganze Buße bei Staupitz. Typisch

spätmittelalterlich darin, wie von dem in der Liebe geformten Glauben gesprochen wird, und darin, wie in der demütigen Haltung des vertrauenden Glaubens zwar eine Gewissheit der Hoffnung, nicht aber ein sicheres Wissen über den eigenen Gnadenstand ermöglicht wird.⁹⁴⁸

Zugleich gilt aber auch: Durch die Ausformulierung der Demuts-Theologie und christologische Profilierung richtet Staupitz dieses typisch spätmittelalterliche Bußverständnis ganz auf die Haltung des glaubenden Vertrauens hin aus. Hinzu kommen die Elemente der Reue Christi, auf die der Mensch alleine Hoffnung setzt, und der Erwählung, in der alleine die Rettung des Menschen begründet ist. So gewinnt das Staupitz'sche Bußverständnis sein charakteristisches Profil und es wohnt ihm ein besonderes Potential inne.

II. Ausblick : Buße bei Staupitz und Luther – eine Dynamik des Zusammenwirkens?

1. Im Rückblick auf die entscheidende Phase zwischen 1511-1517

1.1 Beistand in Luthers Anfechtungen: Phase der Profilierung und Konkretisierung

Unsere Untersuchung des Bußverständnisses von Johannes von Staupitz hat uns in mehrfacher Hinsicht hin zu diesem Ausblick geführt. Inhaltlich stellten wir fest, dass die spezifische Ausformung des Staupitz'schen Bußverständnisses ihm eine herausgehobene Stellung innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie verleiht. Chronologisch konnten wir die entscheidende Phase der Neuakzentuierung hierbei in der Zeit zwischen 1511 und 1517 verorten.⁹⁴⁹

Nun sollen an dieser Stelle keine vorschnellen Schlüsse gezogen werden. Zum einen ist bei dem Versuch, das Staupitz'sche Wirken innerhalb seines zeitlichen Kontextes zu beurteilen, immer das methodische Problem der äußerst schwierigen Quellenlage zu berücksichtigen: Für einige Jahre liegen gar keine literarischen Zeugnisse vor, besonders schmerzhaft ist hier die Lücke zwischen den *Tübinger*

⁹⁴⁸ Vgl. oben S. 83f.

⁹⁴⁹ Vgl. oben S. 137f.

Predigten und den *Salzburger Predigten* 1512. Eine Aussage über jene Zeit trägt somit immer die Gefahr in sich, spekulativ zu sein. Darüber hinaus erschwert das Fehlen einer durchgehenden kritischen Edition des Werkes von Staupitz die historische Beurteilung gerade seiner späteren Schriften.

Eingedenk dieser Problematik stellte sich uns dennoch das Ergebnis unserer Untersuchung als eindeutig genug dar, um festhalten zu können: In den Jahren zwischen 1511 und 1517 zeigte sich beim Staupitz'schen Bußverständnis durch Ausformulierung der Demuts-Theologie und christologische Profilierung eine Neuakzentuierung.

Das Anfangsdatum kann nur annähernd bestimmt werden, doch scheint es uns angesichts des Befundes gerechtfertigt, einigen zeitlichen Abstand zu den *Tübinger Predigten* zu sehen und zugleich eine gewisse Nähe zu den *Salzburger Predigten* 1512 zu suchen. Denn in den *Tübinger Predigten* waren zwar schon grundlegende Strukturen der Demuts-Theologie erkennbar. In den *Salzburger Predigten* 1512 zeigte sich jedoch die entscheidende Ausrichtung hin zur christologischen Profilierung und Ausformulierung der Demuts-Theologie, welche sich in den Schriften der folgenden Jahre fortsetzte. Daher können wir sowohl eine Kontinuität feststellen als auch die christologische Akzentuierung relativ nah an die *Salzburger Predigten* 1512 heranrücken, da sie in den *Tübinger Predigten* noch nicht hervortrat.

Blickt man nun auf die Staupitz'sche Biographie, dann wird deutlich, dass die bewussten Jahre zwischen 1511 und 1517, in der wir die entscheidende Phase der Profilierung feststellen konnten, diejenigen Jahre sind, in denen Staupitz engsten persönlichen Austausch mit Martin Luther hatte. Dieser war 1511, wohl auf Veranlassung von Staupitz, nach Wittenberg versetzt worden und kämpfte nach eigenen Aussagen in eben jenen folgenden Jahren mit schweren Anfechtungen, in denen ihm Staupitz entscheidend beistand.⁹⁵⁰

Die Zeit zwischen 1511 und 1517 sind also genau jene Jahre, in denen Staupitz sich bemühte, seinem Ordensbruder Luther in den bedrängtesten Anfechtungen nicht nur mit persönlichen Beistand, sondern auch mit theologischen

⁹⁵⁰ Vgl. hierzu den Überblick bei BRECHT, 82-88.

Deutungsmustern einen Ausweg zu weisen.⁹⁵¹ Somit können wir davon sprechen, dass die Jahre, in denen wir die entscheidende Phase der Profilierung feststellen konnten, zugleich diejenigen sind, in denen das Staupitz'sche Bußverständnis konkrete praktische Gestalt gewann, nämlich in Form des Beistandes für Martin Luther in dessen Anfechtungen.

Diese Beobachtung wollen wir zum Anlass nehmen, abschließend noch einmal die andere Perspektive auf das Staupitz'sche Bußverständnis zu wählen. Dabei wollen wir rückblickend und eingedenk der weiteren Entwicklungen auf das Staupitz'sche Bußverständnis im Kontext seiner Begegnungen mit Martin Luther blicken. Im Hintergrund soll die Fragestellung stehen, inwiefern man im Rückblick von einer Dynamik des Zusammenwirkens zwischen dem Bußverständnis Luthers und dem von Staupitz sprechen kann.

Von welcher Bedeutung die Begegnung mit Staupitz und seinem Bußverständnis für Luther war, davon legt das berühmte Begleitschreiben an Staupitz zu den *Resolutiones* Zeugnis ab.⁹⁵² Wie eine Stimme vom Himmel, so Luther, sei ihm das Staupitz'sche Verständnis erschienen, dass wahre Buße mit der Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit beginne und diese nicht zum Ziel habe.⁹⁵³ Betrachtet man diese Aussage Luthers vor dem Hintergrund des Staupitz'schen Bußverständnisses, wie wir es herausarbeiten konnten, dann erscheint sie zunächst überraschend. Auf den ersten Blick benennt Luther hier ein Motiv, das zwar nicht unzutreffend für das Bußverständnis seines Ordensoberen ist. Jedoch scheinen andere Elemente weitaus charakteristischer und einprägsamer zu sein.⁹⁵⁴

Diese Beobachtung kann noch einmal dazu dienen, den Perspektivwechsel deutlich zu machen, der unseren folgenden Überlegungen zugrunde liegt. Mit den

⁹⁵¹ Vgl. den Hinweis von HAMM, *Wie mystisch*, 218, dass Staupitz „ja Luther persönlich - nicht nur als Beichtvater, sondern auch als theologischer Lehrer und Vorgänger auf dem Wittenberger Lehrstuhl - besonders nahe[stand].“

⁹⁵² Der häufig gebrauchten Bezeichnung „Widmungsschreiben“ ist das von Hamm vorgeschlagene „Begleitschreiben“ vorzuziehen, da „die Widmung der »Resolutiones« samt entsprechendem Brief (WA 1, 527-529) an Papst Leo X. gerichtet ist. Luther geht [...] den Dienstweg und bittet seinen Ordensvorgesetzten, die Erläuterungen zu seinen Ablassthesen an den Papst weiterzuleiten.“ (HAMM, *Naher Zorn und nahe Gnade*, 53, Anm. 93).

⁹⁵³ Vgl. WA 1, 525, 4-14.

⁹⁵⁴ Zwar stößt etwa WETZEL, *Staupitz und Luther*, 375, bei der Suche „für die hier Staupitz zugesprochene Lehre, »wahre ›poenitentia‹ sei nur die, die mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginnt«, nach einem Anhaltspunkt in seinen Schriften aus derselben Zeit“ auf *De Executione* § 33. Solche Spuren sind natürlich von Interesse, doch sind es eben einzelne Spuren und keine grundlegenden Argumentationslinien im Staupitz'schen Bußverständnis. Entsprechend schlägt auch Wetzel bei seiner Darstellung recht schnell den Bogen zu einer Darstellung des Staupitz'schen Verständnisses der *Reue Christi* (376-378), welches ja durchaus zu dessen Grundgedanken gehört.

Worten Luthers nehmen wir in dem Wissen um geschehene Entwicklungen die rückwärtsblickende Perspektive auf das Staupitz'sche Bußverständnis ein. So liegt in dem Zeugnis Luthers kein direktes Zitat einer Staupitz'schen Äußerung vor, sondern ein sehr persönliches Zeugnis davon, wie Luther Staupitz gehört und verstanden hat, also sozusagen die Luther'sche Staupitz-Rezeption.⁹⁵⁵ Gleiches gilt auch für ähnliche Selbstzeugnisse Luthers, wie sie in den Tischreden überliefert sind.⁹⁵⁶

Selbstverständlich stehen solche Aussagen in Bezug zu dem Staupitz, wie er uns aus seinen erhaltenen Schriften entgegen tritt, und so können wir diesen Staupitz durchaus in der Äußerung Luthers wiederfinden. Nur liegt davor eben der Filter dessen, was für Luther am Staupitz'schen Bußverständnis wichtig war, und geschieht diese Einordnung rückblickend aus der Perspektive der geschehenen Ereignisse heraus.⁹⁵⁷

Was Luther nun als das von Staupitz Empfangene nennt, ist eben kein einzelnes Element des Bußverständnisses wie etwa die Reue. Er bezieht sich vielmehr auf die Buße (*poenitentia*) sozusagen im Ganzen und beschreibt diese als mit der Liebe beginnend. Von der Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit soll die Buße ausgehen und nicht mit dem eigenen Bemühen beginnen. Der Mensch soll Gerechtigkeit suchen, aber dies kann er nicht aus sich selbst heraus, sondern nur aus Liebe zu Gott. Der allererste, geschenkte Anfangsgrund der Buße ist diese Liebe, und nicht etwa die Vollendung der Buße, um die der Mensch sich hinarbeitend bemüht.

Die Bewegung, die wir hier bei Luther skizziert finden, entspricht derjenigen, die wir im Staupitz'schen Bußverständnis für eben jenen in der Beschreibung befindlichen Zeitraum feststellen konnten. Es ist ja ganz charakteristisch für die Ausformulierung der Demuts-Theologie, dass genau darauf Gewicht gelegt wird,

⁹⁵⁵ LEPPIN urteilt, Luther beschreibe „nicht erinnernd einen realen Vorgang, sondern er stilisiert und verdichtet in der Erinnerung theologisch entscheidende Entwicklungen“, vgl. LEPPIN, *Omnem vitam*, 12, dort mit Bezug auf die Thematik eines reformatorischen Durchbruchs.

⁹⁵⁶ Zum Problem der Glaubwürdigkeit der Tischreden vgl. die Darstellung und Literaturhinweise bei WRIEDT, *Staupitz und Luther*, 69, m. Anm. 8 und 9, der zu dem Urteil gelangt: „Auch wenn man gegenüber den späten Äußerungen Luthers in den sog. ›Tischreden‹ Vorsicht walten muß [sic!], werden diese doch im großen und ganzen von Bemerkungen in Briefen bestätigt.“

⁹⁵⁷ Eine andere Herangehensweise wird etwa bei WETZEL, *Staupitz und Luther*, deutlich, der sich um eine genauere Identifikation bemüht, vgl. ebd. 379-380, m. Anm. 35. HAMM, *Naher Zorn und nahe Gnade*, 54-55, dagegen wählt den Weg einer allgemeinen Einordnung in die Staupitz'sche Theologie, während etwa BRECHT, 223-224 diesen ohne spezielle Zuordnung in Verbindung mit der Schrift *De Executione* bringt.

das Bußgeschehen nicht von einer Leistung des Menschen abhängig machen zu können. Vielmehr ist er darin alleine der Empfangende von dem, was Gott ihm aus Barmherzigkeit heraus schenkt.

Dieses Bußverständnis der sich in der Ausformulierung befindlichen Demuts-Theologie wird somit auch in Luthers Rückblick als prägendes Moment der Staupitz'schen Bußgesinnung angedeutet. Aus allen Gesprächen mit Staupitz hat es sich Luther so einschneidend wie ein scharfer Pfeil und doch so befreiend wie eine Stimme vom Himmel eingeprägt.

1.2 Deutehorizont für Luthers Anfechtungen: Demuts-Theologie an ihrem genuinen Ort

Warum Luther dieses sich ausformulierende Staupitz'sche Verständnis von Buße als so prägenden Einfluss empfunden hat, kann sich uns nochmals besser erschließen, wenn wir die Einbettung in das spätmittelalterliche Bußwesen bedenken. Denn wir konnten ja feststellen, dass gerade angesichts des Dilemmas des spätmittelalterlichen Bußwesens das in der Buße dargebotene nahe und erreichbare Heil so stark wie möglich herausgestellt werden sollte. Dabei finden wir bei Staupitz äußerste Sensibilität im Hinblick auf eine mögliche Hervorrufung von Heilsunsicherheit. Sein Bemühen um größtmögliche Entlastung führt ihn bis zur Integration der Heilungsgewissheit in seine Demuts-Theologie.

Genau aus diesem Grund war die Staupitz'sche Demuts-Theologie mit ihrem Bußverständnis in der Konstellation zwischen dem Ordensvorgesetzten und Seelsorger Johannes von Staupitz und dem von Zweifeln gequälten jungen Augustineremiten Martin Luther an ihren genuinen Ort gelangt: Trost für ein gepeinigtes und geängstigtes Gewissen, das die Forderungen des spätmittelalterlichen Bußwesens nur als allzu bedrückend wahrnahm und angesichts dieser zu verzweifeln drohte. Von dieser Perspektive aus gesehen erscheint der Luther der frühen Jahre, wie er uns aus seinen Selbstzeugnissen entgegentritt, zunächst einmal als idealer Adressat des Staupitz'schen Bußverständnisses.

Denn Staupitz nahm genau die Fragen auf, die Luther umtrieben, und versuchte, einen Ausweg anzubieten. Luther selbst beschreibt rückblickend 1542 in einem Brief an Graf Albrecht von Mansfeld die Situation so: Hätte ihm nicht Gott durch

Staupitz aus seinen Anfechtungen geholfen, wäre er „darinn ersoffen undt langst in der helle“.⁹⁵⁸ In diesem Zusammenhang verdeutlicht Luther auch, in welches Dilemma solche Anfechtungen führen: schwachherzige Menschen könnten sie zur Verzweiflung bringen, so dass sie „an der gnade gottes verzagen“. Kühne Menschen dagegen könnten sie in der Annahme, es sei sowieso alles verloren, völlig vom rechten Pfad abbringen und sie zu „Gottes verechter undt feinde“ werden lassen.⁹⁵⁹

Luther schildert hier also genau die Situation, die wir auch für das spätmittelalterliche Bußwesen als prägende Problematik erkannt hatten: die bleibende Heilungswissheit, in die der Mensch hineingeworfen wird und die ihm, so können wir in unseren Kontext hinzufügen, besonders im Bußwesen bewusst wird. Genau eine solche Situation der Heilungswissheit hat Luther vor Augen, wenn er auf den Beistand von Staupitz hinweist. Für Luther hatte dieser tröstende Funktion hatte, stellte ihm auch einen Ausweg in Aussicht. Dies illustriert, was wir gerade festgestellt haben, wie sehr nämlich das Staupitz'sche Verständnis von Buße darauf ausgelegt war, in Anfechtungs-Erfahrungen, wie Luther sie empfunden hatte, hineinzusprechen und sie heilsam aufzunehmen.

Dass Luther in den gemeinsamen Gesprächen Staupitz genau so wahrgenommen hat, darüber finden wir Aussagen von ihm selbst. So erinnert sich Luther daran, dass es Staupitz als besonderen Trost empfunden habe, alle Ehre „und überhaupt alles“ allein Gott und nichts dem Menschen zuzuteilen.⁹⁶⁰ Wie schon in dem Begleitschreiben zu den *Resolutiones* können wir auch hier wieder jene Bewegung der sich ausformulierenden Demuts-Theologie wiedergespiegelt finden, die alle Anforderungen von dem Menschen wegnimmt und sich ganz der Gnade Gott unterstellt. Dies ist es, was Luther am Staupitz'schen Bußverständnis im Hinblick auf das auch von ihm erfahrene Dilemma des spätmittelalterlichen Bußwesens als besonders trostpendend wahrnimmt.

Hierbei ist zu beachten, wie Luther rückblickend davon spricht, Staupitz habe dies als „unsere Lehre der Gnade“ bezeichnet.⁹⁶¹ Darin, dass Luther diese Aussage

⁹⁵⁸ WA Br 9, 627, 23-25 (Nr. 3716) = SCHEEL, Dokumente, 167, 23-24, Nr. 461.

⁹⁵⁹ Ebd. Z. 25-29 = SCHEEL, Dokumente, 167, 24-28.

⁹⁶⁰ Vgl. WA 40/1, 131, 21-25: „Sic memini D. Staupitium [...] inicio causae meae ad me dixisse: Hoc me, inquit, consolatur, quod haec doctrina nostra gratiae totam gloriam et omnia soli Deo tribuit, hominibus nihil. Deo autem (id quod luce clarius est) nimium gloriae, bonitatis etc. attribui non potest. Sic tum me consolabatur.”

⁹⁶¹ WA 40/1, 131, 23.

aufnimmt, wird deutlich, wie sehr er im Rückblick genau diejenige Bewegung im Staupitz'schen Bußverständnis als prägend empfinden und auf sich beziehen kann, die sich uns als Ausformulierung der Demuts-Theologie gezeigt hat.

In dieselbe Richtung geht eine Bemerkung in einer Predigt Luthers, in der er sich an eine Aussage von Staupitz erinnert: Auch wenn dieser Gott tausend Mal geschworen habe, fromm zu sein, habe er es nie geschafft, darum müsse er einsehen, dass er es nicht einhalten könne.⁹⁶² Diese Erinnerung steht in einem Kontext, in dem Luther sich an seine eigenen vergeblichen Bemühungen erinnerte, die von ihm angestrebte Frömmigkeit zu erreichen. Auch hier ist es wieder die sich ausformulierende Demuts-Theologie im Staupitz'schen Bußverständnis, die Luther im Rückblick als treffende und tröstende Deutung seiner eigenen Anfechtungen im Zusammenhang mit der Buße beschreibt.

Wenn wir auf die Konstellation zwischen Luther und Staupitz blicken, den Kontext des spätmittelalterlichen Bußwesens berücksichtigen und beides in Zusammenhang mit den rückblickenden Schilderungen durch Luther bringen, dann ergibt sich folgendes Gesamtbild: In der Situation des seelsorgerlichen Beistandes an Luther war das Staupitz'sche Verständnis von Buße an seinen genuinen Ort gelangt.⁹⁶³ Gerade mit der sich herausbildenden Profilierung in Richtung einer Demuts-Theologie, in welcher der Mensch einzig seine Unfähigkeit vor Gott bringen und alles allein von seiner Gnade erwarten kann, bot das Staupitz'sche Bußverständnis für Luther eine erste bedeutsame Hilfestellung. Denn es konnte in seine Erfahrungen der Anfechtungen hineinzusprechen, diese aufzunehmen und sich als Deutehorizont anbieten.

⁹⁶² Vgl. WA 33, 431, 27-33: „Wie den doctor Staupitz ein mahl zu mir sagete: Ich hab gott mehr denn tausendt mahl gelogen, das ich wolte from werden, und habs nie gethan, drumb will ich mirs nicht fursetzen, das ich from wolle sein, den ich sehe wohl, ich kans nicht halten.“ Ähnlich auch in WA 40/2, 3-6.24-26.

⁹⁶³ Dem entspricht, dass man, wie HAMM herausgearbeitet hat, die Klosteranfechtungen Luthers als „Verschärfung einer Strukturkrise spätmittelalterlicher Religiosität“ verstehen kann, vgl. HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 33-43.

2. Demuts-Theologie und christologische Profilierung bei Staupitz und Luther im Spiegel von Luthers Schriften

2.1 Die Aufnahme der Ausformulierung der Demuts-Theologie bis zur Grenze

Ein Beispiel dafür, wie Luther eine solche Deutungsmöglichkeit des Staupitz'schen Bußverständnisses aufnahm, finden wir etwa in seinem Trostbrief an Hieronymus Weller. Hier erinnert Luther sich, Staupitz habe ihn aufgefordert, seine Anfechtungen als notwendig und nützlich anzusehen, und sie als Zeichen wahrzunehmen, dass Gott Großes mit ihm vorhabe.⁹⁶⁴ In Luthers Worten finden wir ein wichtiges Element des Staupitz'schen Bußverständnisses gespiegelt, das auch in die Bewegung der Ausformulierung der Demuts-Theologie hineingehört. Es besteht darin, dass Erfahrungen der Heilungsgewissheit als Zeichen der Erwählung verstanden und so in die Haltung der Bußgesinnung integriert werden. Luthers Aussage zeigt, wie er sich rückblickend in dieser Deutung seiner Erfahrung wiederfinden und sie aufnehmen kann. Rückblickend hat Luther so den Deutehorizont hervorgehoben, den ihm das Staupitz'sche Bußverständnis in seinen Anfechtungen geboten hat.

Diese rückblickenden Aussagen Luthers sollen nun in Beziehung zur Ersten Psalmenvorlesung⁹⁶⁵ als unmittelbares Zeugnis der theologischen Verarbeitung der Anfechtungserfahrungen gesetzt werden. Hier tritt uns ein Mensch entgegen, der angesichts seiner radikal erkannten Sündhaftigkeit völlig ans Ende seiner Möglichkeiten vor Gott kommt.⁹⁶⁶ Seine Bemühungen, sich trotzdem vor Gott mit Leistungen zu beweisen, sind zum Scheitern verurteilt: Er muss erkennen, dass er vor Gott stets als Sünder dasteht. Dem Menschen bleibt nur, dieses vor Gott zu bekennen und so ihn allein zu rechtfertigen. Wer dagegen auf seine eigene Kraft vertrauen und sich selbst rechtfertigen will, der verurteilt Gott.⁹⁶⁷

⁹⁶⁴ WA Br 5, 519, 30-32 (Nr. 1670) = SCHEEL, Dokumente 138, 53, 35 – 36,6.

⁹⁶⁵ WA 3, 1 – WA 4, 526, vgl. hierzu, neben der im Folgenden genannten Literatur: HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 49-51 und die dort genannte Literatur.

⁹⁶⁶ Vgl. die Darstellung bei BRECHT, 132-134.

⁹⁶⁷ Vgl. hierzu auch das Kapitel zu „Judicium sui – iustificatio Dei“ bei SCHWARZ, Vorgeschichte, 228-259.

Der Mensch kann einzig in Gottes Urteil über ihn einstimmen und sich in reiner Demut als völlig auf seine Gnade angewiesen bekennen.⁹⁶⁸ Aus dieser Haltung der Demut heraus wird dann die Anfechtung nicht als zu überwindender Missstand angesehen. Sie ist vielmehr der Weg, die eigene Situation vor Gott zu erkennen und sie anzunehmen, anstelle vergeblich falsche und nur wieder von Gott weg führende Auswege zu suchen.⁹⁶⁹

In der Ersten Psalmenvorlesung findet sich eine Argumentationsrichtung, die sich uns auch im Staupitz'schen Bußverständnis gezeigt hat: das in Demut erkannte völlige Unvermögen des Menschen, das die einzig mögliche Haltung vor Gott darstellt, das Einstimmen des Menschen in das göttliche Urteil, die Warnung vor dem Versuch, sich dennoch etwas bei Gott verdienen zu wollen. Dies entspricht dem Eindruck aus den Selbstzeugnissen, in denen das Staupitz'sche Bußverständnis als bedeutsame Hilfestellung erscheint. Was sich in der Ersten Psalmenvorlesung wiederfindet, ist die Bewegung der Ausformulierung einer Demuts-Theologie. In dieser wird das demütige Anerkennen der menschlichen Unfähigkeit vor Gott, das alles Heil allein in dessen Barmherzigkeit sucht, als Ausweg aus dem vergeblichen Bemühen wahrgenommen, aus sich heraus Gerechtigkeit vor Gott erlangen zu können. Eine solche Haltung wird in der Ersten Psalmenvorlesung als die einzig mögliche Antwort auf die bange Frage erkannt, wie der sündige Mensch Gott gegenüber treten kann.

Insofern kann man sagen, dass sich auch bei Luther eine sich ausformulierende Demuts-Theologie zeigt. Eben das Bußverständnis in dieser Demuts-Theologie war es, das Luther bei Staupitz kennenlernte und das er als so beeindruckend empfunden hat.⁹⁷⁰ Dies geschah wiederum genau in jener Phase, in der das Staupitz'sche Bußverständnis das Profil ausbildete, das ihm die herausgehobene Stellung innerhalb des Spätmittelalters verleiht. Und eine solche Bewegung der Ausformulierung der Demuts-Theologie, die die Unfähigkeit des Menschen vor Gott radikal herausstellt, finden wir auch bei Luther in der Ersten Psalmenvorlesung.

⁹⁶⁸ Vgl. BRECHT, 134: „Die arme, niedrige Demut als angemessene Haltung vor Gott ist das Kennzeichen der Frömmigkeit Luthers in diesen Jahren.“

⁹⁶⁹ Vgl. hierzu HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 44-47.

⁹⁷⁰ Vgl. die Hinweise von HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 47: „Es war offensichtlich besonders Staupitz, der ihm den Weg zu einer solchen Deutung seiner Seelennot wies.“ Hierzu vgl. auch ebd. 30 und 48.

Aus der rückblickenden Perspektive können wir sagen, dass Luther insofern die Bewegung des Staupitz'schen Bußverständnisses aufgenommen hat. Dies entspricht Luthers eigenen Rückblicken, in denen er sich mit Staupitz in eine Linie stellt. Hierzu gehört etwa die berühmt gewordene Aussage aus den Tischreden: „Ex Erasmo nihil habeo. Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz; der hatt mir occasionem geben.“⁹⁷¹ Wenn wir jedoch in unserem Kontext davon sprechen, dass Luther die Bewegung der Ausformulierung der Demuts-Theologie aufgenommen hat, dann ist zugleich zu beachten, in welcher Weise er dies getan hat.

Denn bei Luther zeigt sich eine Ausformulierung der Demuts-Theologie, die ihn bereits in der Ersten Psalmenvorlesung zu einem anderen Verständnis von Demut führt als Staupitz. In der Ersten Psalmenvorlesung wird nämlich deutlich, wie Luther in aller Radikalität die Demut endgültig nicht mehr als Tugend des Menschen versteht, mit der er sich vor Gott erniedrigt und sich kleiner macht, als er wirklich ist. Vielmehr muss der Mensch seine radikal erkannte Sündhaftigkeit vor Gott als existentielle, reale Tatsache eingestehen.⁹⁷² Mit diesem Verständnis aber geht Luther im Unterschied zu Staupitz den Schritt weg von jeglicher Möglichkeit einer menschlichen Mitwirkung an seinem Heil. In keiner noch so reduzierten oder mittelbaren Form ist diese mehr möglich. Darin liegt eine so grundsätzliche „Abkehr von dem mittelalterlichen Modell der Balance zwischen Anfechtung und Trost, Furcht und Vertrauen, Demut und Hoffnung“⁹⁷³, dass Hamm hier bereits den Beginn der reformatorischen Neuorientierung Luthers festmacht.⁹⁷⁴

Es ist in der Ersten Psalmenvorlesung ein Schlüsselgedanke, dass der Mensch nur dadurch gerecht werden kann, dass er Gottes Urteil über sich akzeptiert.⁹⁷⁵ Dabei geht Luther, wenn er von der Haltung der Demut (*humilitas*) spricht, nicht vom Menschen, sondern von Gott aus. Es ist „nicht der gerecht, der sich für demütig hält, sondern der sich für verdammens- und verabscheuenswert erachtet und seine Sünden verurteilt und straft.“⁹⁷⁶ Anders als bei Staupitz steht die Argumentation

⁹⁷¹ WA TR 1, Nr. 173 = SCHEEL, Dokumente, Nr. 216, 86, 16-17.

⁹⁷² Vgl. die Darstellung bei HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 46.

⁹⁷³ HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 62.

⁹⁷⁴ Vgl. HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade, 43-49 und zusammenfassend 61-64.

⁹⁷⁵ Vgl. BRECHT, 133.

⁹⁷⁶ SCHWARZ, Vorgeschichte, 202.

bei Luther im Zusammenhang des Erkennens *und* Bekennens der realen Unwürdigkeit des Menschen vor Gott.⁹⁷⁷

Freilich stellten wir auch für Staupitz fest, dass der Mensch sich sein Unvermögen als existentielle Tatsache vor Gott eingesteht und nichts anderes tun kann, als dieses Unvermögen vor Gott zu bekennen. Doch steht eben dieses Bekennen bei Staupitz nicht im Kontext der Erkenntnis. Staupitz verlässt ja den Argumentationszusammenhang einer vom Menschen geforderten Leistung nie völlig. Zwar legt Staupitz darauf kein Gewicht, sondern alleine auf die Barmherzigkeit Gottes. Angesichts dieser Barmherzigkeit nun bekennt der Mensch in Demut seine Unfähigkeit und bringt Gott seine ungenügenden Leistungen dar. Darin liegt es begründet, dass für Staupitz das Bekennen der Unfähigkeit vor Gott entscheidend ist.

Die Radikalität, mit der dieses Bekenntnis bei Luther mit der Erkenntnis der menschlichen sündigen Existenz auch vor sich selbst verbunden ist, bleibt Staupitz dabei fremd. Wenn es bei ihm eine Erkenntnis der eigenen Existenz gibt, dann ist sie ausschließlich auf das Bekenntnis vor Gott gerichtet. Genau in eine solche Haltung der Demut bezieht Staupitz ja auch eine menschliche Mitwirkung mit ein. Entsprechend besteht die Mitwirkung dann darin, dass der Mensch das eigene Ungenügen darbringt und alles von Gottes Gnade erwartet.

Letztlich kann mit dem Moment des Bekennens für Staupitz gar keine Erkenntnis verbunden sein. Vielmehr muss die Erkenntnis dem Menschen gerade verwehrt bleiben, weil sie ihn aus der Haltung der Demut herauszuführen droht. So hat ja Staupitz die Heilungsgewissheit tief mit seiner Demuts-Theologie verflochten. Im Bekennen der Unfähigkeit soll der Mensch auch die Heilungsgewissheit in Demut annehmen und sein Heil ganz in Gottes Hände legen. Gerade wenn er sich der Ungewissheit seines Heils bewusst ist, kann der Mensch eine gewisse Hoffnung erlangen.⁹⁷⁸ Zweifellos ist dies eine der Staupitz'schen Spitzenaussagen, und gerade in ihr wird deutlich, wie Staupitz auf der Ebene des Bekennens bleibt, weil dies die einzig für ihn mögliche Ebene ist.

Im Gegensatz zu Staupitz bezieht Luther in die Haltung der Demut das Moment der Erkenntnis mit ein. Wie Hamm gezeigt hat, tut er dies, indem er in der

⁹⁷⁷ Vgl. wie HAMM, *Naher Zorn und nahe Gnade*, 46 herausarbeitet, dass bei Luther „subjektive Bekenntnisaussage des Gebets und verobjektivierende Lehr- und Wahrheitsaussage“ zusammenfallen.

⁹⁷⁸ Vgl. oben S. 82f.

Psalmenvorlesung einen Glaubensbegriff entwickelt, der nicht wie der Begriff der Liebe auf die qualitative Ebene, sondern vielmehr auf die relationale Ebene zwischen Gott und Mensch bezogen ist.⁹⁷⁹ Im Glauben trifft den Menschen das Urteil Gottes, ihn trifft die Wahrheit dieses Urteils, durch das er seinen Stand erkennt. In der Annahme dieses Urteils bekennt er seine Sündhaftigkeit vor Gott. „Erkennen, Anerkennen, Bekennen und Selbstverurteilung – all das bündelt Luther im Begriff der Demut. Glaube fällt [...] begrifflich mit der Demut zusammen.“⁹⁸⁰ Dabei ist zu beachten, wie der Glaube nicht nur als Demut mit dem göttlichen Gericht, sondern auch als Hoffnung mit der göttlichen Verheißung verknüpft wird. Wie den Menschen das Gericht Gottes trifft, so trifft ihn auch die Verheißung. Dadurch, dass der Mensch diese im Glauben annehmend empfängt, wird bei Luther auch die Hoffnung mit dem Glauben verbunden.⁹⁸¹

Zwar haben wir auch bei Staupitz beobachten können, wie in der demütigen Bußhaltung Glaube und Hoffnung ineinanderfließen. Bei Staupitz aber stand dies stets unter dem Vorzeichen der Demut. Es ist ja kennzeichnend, dass Staupitz ausgerechnet in der demütigen Annahme der Heilungsgewissheit eine durchaus tröstliche, jedoch nie zur festen Sicherheit werdende Gewissheit der Hoffnung finden kann. Wenn bei Luther Demut, Glaube und Hoffnung in einer Haltung der Bußgesinnung zusammenfließen, dann steht dies unter dem Vorzeichen des Glaubens. Weil der Mensch sich im Glauben als wahrhaftig vor Gott Verlorener und wahrhaftig von Gott Angenommener erkennt, ist die Hoffnung die persönliche Heilsgewissheit des Glaubens und wird so zur Glaubensgewissheit.⁹⁸²

Entsprechend führte die Ausformulierung der Demuts-Theologie, wie wir sie bei Luther finden, ihn zu einem anderen Bußverständnis als Staupitz. Wo bei Staupitz die Demut Ausdruck der menschlichen Haltung ist, in getroster Hoffnung seine ungenügenden Bemühungen vor Gott darzubringen, ist sie bei Luther Ausdruck der völligen, existentiell erkannten Sündhaftigkeit. Wo sich bei Staupitz ein umgeprägtes Verständnis von Werken und Leistungen des Menschen zeigt, wird wir bei Luther die völlige Abkehr von diesem Modell deutlich. Wo sich für

⁹⁷⁹ Vgl. HAMM, Zentralbegriff, 75-80.

⁹⁸⁰ HAMM, Zentralbegriff, 80.

⁹⁸¹ Vgl. hierzu HAMM, 95 Thesen, 102-103. Anders gewichtet BAYER, 144, wenn er über die Frühtheologie Luthers urteilt: „Der dem ‚Wort‘ entsprechende ‚Glaube‘ ist verstanden als Bewegung der Buße in totaler Hingabe, in Sündenbekenntnis und Bittgebet, nicht aber [...] als Geschöpf des laut und öffentlich ergehenden, also prädikatorischen Zuspruchs der Sündenvergebung.“

⁹⁸² Vgl. hierzu besonders HAMM, Zentralbegriff, 81-83 mit Anm. 45 und 47.

Staupitz einzig eine Gewissheit der Hoffnung in der Annahme der Heilungsgewissheit finden lässt, zeigt sich bei Luther eine persönliche Heilsgewissheit des Glaubens.

Trotzdem bleibt unbenommen, dass Luther mit seiner Ausformulierung der Demuts-Theologie die Bewegung des Staupitz'schen Bußverständnisses aufgenommen hat. So legen es auch Luthers rückblickende Aussagen, wie etwa in seinem letzten Brief an Staupitz, nahe. Wenn Luther davon spricht, dass durch Staupitz das Licht des Evangeliums angefangen habe, in seinem Herzen zu leuchten,⁹⁸³ dann weist dies auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt hin, an dem auch angesichts späterer Unterschiedlichkeit festgehalten werden kann.

Um nun die Relation zwischen Staupitz und Luther so zu beschreiben, dass sowohl ihre Zusammengehörigkeit als auch ihre Eigenständigkeit nebeneinander bestehen bleiben, ohne sie gegeneinander auszuspielen, wollen wir auf die schon erwähnte Kategorie des Potentials zurückkommen. Wir sprachen ja davon, dass dem Staupitz'schen Bußverständnis durch die Ausformulierung der Demuts-Theologie eine herausgehobene Stellung innerhalb der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie zukommt oder auch ein besonderes Potential innewohnt.

Freilich können wir die Kategorie des Potentials nur rückblickend anlegen, also ohne ein Verständnis von zielgerichteter Zwangsläufigkeit damit zu verbinden.⁹⁸⁴

So verstanden können wir sagen, dass Luther in seiner eigenen Bewegung der Ausformulierung der Demuts-Theologie das ihr innewohnende Potential auf eine solche Weise aufgenommen hat, dass er letztlich zu einem anders ausgerichteten Bußverständnis kam als Staupitz. Insofern kann man es so ausdrücken, dass Luther gerade durch die Realisierung des Potentials die Staupitz'sche Demuts-Theologie an ihre Grenze brachte.

2.2 Mit der christologischen Profilierung zum Durchbrechen des Staupitz'schen Bußverständnisses

Wenn wir nun einen Zusammenhang zwischen Luther und Staupitz hinsichtlich der Ausformulierung der Demuts-Theologie herstellen konnten, dann stellt sich

⁹⁸³ Vgl. WA Br 3, 155, 5 – 156, 11 = SCHEEL, Dokumente, Nr. 74, 30, 25-27.

⁹⁸⁴ Im Anschluss an HAMM, Abschied vom Epochendenken, 389, der sich gegen die Sichtweise ausspricht, als ob die „schon vorhandenen Antriebskräfte der Reform die Reformation in einem stringenten Prozess von Ursache und Folge hervorgebracht hätten.“

die Frage wie es sich bei der christologischen Profilierung verhält. Denn diese zeigte sich ja im Staupitz'schen Bußverständnis wechselseitig mit der Ausformulierung der Demuts-Theologie verknüpft.

Dabei lässt sich zunächst feststellen, dass Luther rückblickend in Selbstzeugnissen immer wieder hervorgehoben hat, wie Staupitz ihn in seinen Anfechtungen besonders mit dem Verweis auf Christus beigestanden habe. Hierbei ist besonders zu beachten, dass schon die berühmte Aussage Luthers, Staupitz habe „die doctrinam angefangen“, im Zusammenhang mit der Christologie steht. Luther weist Staupitz diese Position nämlich gerade wegen des im Zentrum stehenden Verweises auf Christus zu.⁹⁸⁵ Dies deutet bereits darauf hin, dass Luther dieses Hinweisen auf Christus rückblickend als überaus starkes Moment empfunden hat. Ein ähnlicher Zusammenhang wird hergestellt, wenn Luther in einem Brief an Kurfürst Johann Friedrich bemerkt, Staupitz habe ihn „ynn Christo geboren“⁹⁸⁶.

In seinen Selbstzeugnissen stellt Luther dieses von Staupitz erfahrene Hinweisen auf Christus in den Zusammenhang des eigenen Erschreckens angesichts der als unerreichbar empfundenen Herrlichkeit Gottes und seines unergründlichen Ratschlusses.⁹⁸⁷ Die unterschiedlich formulierten Episoden schildern jeweils den Verweis auf Christus als Ausweg aus einem verzweifelten Nachgrübeln über das eigene Ungenügen, und zwar in einem Moment, als dieses in eine Infragestellung der Gnade Gottes abzugleiten drohte.⁹⁸⁸

Folglich nahm Luther das Verweisen auf Christus als geradezu letztes Mittel von Staupitz wahr, um ihn aus peinigenden und bedrängenden Anfechtungssituationen einen Weg zu weisen. Diesem Eindruck entspricht es, dass Luther auch noch in späteren Briefen von anderen krisenhaften Situationen spricht, in denen ihn Staupitz mit dem Hinweisen auf Christus zu stützen suchte. So erinnert sich Luther in einem Brief, dass ihm Staupitz in Augsburg beim Verhör durch Cajetan geraten habe, nicht zu vergessen, dass er alles im Namen Christi

⁹⁸⁵ Vgl. WA TR 1, Nr. 526: „Sed Staupicius meus dicebat: Man muss den man ansehen, der da heyst Christus. Staupicius hat die doctrinam angefangen.“

⁹⁸⁶ Vgl. WA Br 11, 67, 7-8.

⁹⁸⁷ Vgl. WA TR 1, Nr. 137 = SCHEEL, Dokumente, Nr. 201, 78, 36 – 79, 12 (über das Erschrecken vor dem Leib Christi in einer Prozession zu Eisleben), sowie WA TR 2, Nr. 1490 = SCHEEL, Dokumente, Nr. 225, 88, 3-9 und WA TR 2, Nr. 1820 = SCHEEL, Dokumente, Nr. 262, 101, 6-15 (über Anfechtungen in Bezug auf die Prädestination).

⁹⁸⁸ Vgl. WA TR 2, Nr. 2654a = SCHEEL, Dokumente, Nr. 256, 99, 36 – 100, 4: „Ich vergiß alles, das Christus und Gott ist, wen ich in diese Gedanken kome, und kom wol dohin, das Gott ein boßwicht sei.“ Vgl. über die Anfechtung der Blasphemie BRECHT, 86.

begonnen habe.⁹⁸⁹ Was sich hier zeigt, ist die Empfindung, in den verzweifeltsten Situationen einzig durch den Verweis auf das außerhalb der eigenen sündigen Existenz liegende Heilsgeschehen in Christus herausgerissen werden zu können.⁹⁹⁰

Im Rückblick hebt Luther aus den Gesprächen mit Staupitz besonders hervor, dass der Verweis auf Christus den befreienden Blickwechsel weg vom eigenen Unvermögen ermöglichte. Eben dies ist ja das Moment, das im Staupitz'schen Bußverständnis durch die Bewegung der christologischen Profilierung mehr und mehr ins Zentrum gerückt wurde. So finden wir in den Rückblicken Luthers die Bewegung der christologischen Profilierung im Staupitz'schen Bußverständnisses wieder. Die entscheidende Phase dieser christologischen Profilierung zeigte sich ja eben in jenem zur Interesse stehenden Zeitraum des engsten persönlichen Austausches zwischen Luther und Staupitz.

Dass Luther eben diesen Verweis auf die außerhalb der eigenen Person liegende Heilstat in Christus rückblickend als so befreiendes Moment beschreibt, entspricht der Funktion, die wir auch für die christologische Profilierung im Staupitz'schen Bußverständnis festgestellt hatten. Besonders eindrücklich wird dies bei dem Motiv der Reue Christi deutlich, das auf einzigartige Weise den Schwerpunkt weg vom menschlichen Vermögen hin auf das außerhalb von diesem liegende Werk Christi legt. Auch die Heilungsgewissheit formt Staupitz durch die christologische Profilierung dergestalt aus, dass der Mensch gerade beim völligen Wegblicken von sich selbst und beim Blicken auf Christus eine unzweifelhafte Hoffnungsgewissheit erfahren kann.⁹⁹¹ So sind es besonders die extrinsischen, weg vom Menschen und seinem Vermögen und auf Christus hinweisenden, Elemente seiner Theologie, die Staupitz durch die christologische Profilierung stärken kann.

Und eben jene Bewegung, in der das Bußverständnis ganz hin auf Christus ausgerichtet wird, ist es, die Luther im Rückblick als so entscheidende

⁹⁸⁹ WA Br 2, 245, 3-4. LEPPIN, *all mein Ding*, 72, benennt noch eine weitere Briefstelle und bemerkt dazu, Staupitz habe wiederholt, „was sein beständiger Rat war: Luther bleibe nun, so heißt es in einem Brief aus dem Dezember 1518, nichts als das Kreuz Christi“.

⁹⁹⁰ Vgl. auch WA TR 2, Nr. 1490 = SCHEEL, *Dokumente*, Nr. 225, 88, 3-9 und WA TR 2, Nr. 1820 = SCHEEL, *Dokumente*, Nr. 262, 101, 6-15.

⁹⁹¹ Vgl. hierzu oben S. 82f.

Hilfestellung in seinen Anfechtungen beschreibt.⁹⁹² Angesichts dessen überrascht es nicht, dass sich in Luthers Frühschriften eine christologische Ausrichtung zeigt, in welcher in der demütigen Haltung des Glaubens alles Heil und somit alle Gewissheit allein Christi äußerer Gerechtigkeit zugerechnet wird.⁹⁹³

Blicken wir auf die Erste Psalmenvorlesung, dann stellt sich die christologische Ausrichtung zunächst so dar, wie es der Verankerung des Glaubensbegriffs in die lebensumfassende Bewegung der Buße entspricht: In der Demut folgt der Mensch Christus in seiner Kreuzesexistenz nach und zugleich gründet er im Glauben seine Heilsgewissheit auf ihn.⁹⁹⁴ Dabei korrespondiert die Verankerung im Glauben mit dem Bemühen, die Gewissheit außerhalb des Menschen im Christusgeschehen festzumachen.⁹⁹⁵ Brecht hat darauf hingewiesen, dass besonders gegen Ende der Ersten Psalmenvorlesung bei Luther der Gedanke Gewicht gewinnt, dass Christus für uns von Gott zur Gerechtigkeit gemacht wurde.⁹⁹⁶

In der Römerbrief-Vorlesung (1515/16)⁹⁹⁷ und in dem Brief an seinen Mitbruder Georg Spenlein⁹⁹⁸ hat Luther gerade diese christologische Ausrichtung weiter entfaltet. In dem Verständnis einer imputativen Gerechtigkeit, die sich nicht an der Qualität des Menschen festmacht, sondern allein auf die angerechnete Gerechtigkeit Christi als *iustitia externa* bzw. *aliena* bezogen ist, bleibt die rettende Gerechtigkeit immer außerhalb des Menschen und ist Gabe Gottes, die im demütigen Glauben empfangen wird. Dem Menschen kommt dieses Geschehen zugute in Form des ‚fröhlichen Wechsels‘, in dem ihm die Ganzheit von Christi Gerechtigkeit, Christus dagegen die Ganzheit der menschlichen Sünde

⁹⁹² Vgl. hierzu auch LEPPIN, Luther, 82: „Der Hinweis auf die Liebe zu Gott als Anfang der Buße steht ja in einem unverkennbaren Zusammenhang mit den erwähnten Hinweisen auf den positiv zu verstehenden, sich zuwendenden Christus, drückt sich doch darin eben jene Abkehr von einem richtenden Christus und Hinwendung zu einem helfenden Christus aus, wie sie immer wieder in Luthers Erinnerungen an Staupitz' Ratschläge durchscheint.“

⁹⁹³ Vgl. hierzu das Urteil von Leppin, Staupitz habe Luther „mit dem Hinweis auf Christus als den, der die Sünden vergibt, zu trösten versucht. Dieser Hinweis auf Christus als Mittelpunkt allen theologischen Denkens wurde von Luder verinnerlicht“, vgl. LEPPIN, Luther, 75.

⁹⁹⁴ Vgl. hierzu HAMM, 95 Thesen, 102-103.

⁹⁹⁵ Vgl. zum Glauben als Basis der Hoffnung HAMM, Zentralbegriff, 81-82, mit den dort angegebenen Quellenbelegen (u.a. WA 3,56,31-42).

⁹⁹⁶ Vgl. BRECHT, 135, in Anm. 40 mit dem Hinweis auf seinen Aufsatz zur „Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers“, bes. 204-212. Zu hinterfragen ist allerdings Brechts Verständnis eines reformatorischen Umbruchs, gemäß dem sich Luthers Theologie von einer „dunklen“ (137) Seite hin zur „hellen“, reformatorischen entwickelte.

⁹⁹⁷ Vgl. WA 56, 3-528.

⁹⁹⁸ Vgl. WA Br 1, 33-36 (Nr. 11).

zugerechnet wird, der Mensch somit ‚Gerechter und Sünder zugleich‘ ist.⁹⁹⁹ Dergestalt zeigt sich Luthers Demuts-Theologie so verflochten mit seinem Glaubensbegriff, dass Hamm eine „völlige Einheit von Rechtfertigungstheologie und Bußtheologie in Luthers Frühtheologie“¹⁰⁰⁰ herausgearbeitet hat.

Vergegenwärtigt man sich die seelsorgerliche Situation zwischen Staupitz und Luther, dann kann es nicht verwundern, dass für Luther am Staupitz’schen Bußverständnis zugleich mit der Ausformulierung der Demuts-Theologie die christologischen Profilierung von so großer Bedeutung geworden ist, wie er ja selbst rückblickend berichtet.¹⁰⁰¹ Dergestalt sehen wir Luther in seinen frühen Schriften in einer eben solchen Bewegung stehen, wie wir sie für das Staupitz’sche Bußverständnis festgestellt hatten. Insofern lässt sich ebenso wie bei der Ausformulierung der Demuts-Theologie davon sprechen, dass Luther die Bewegung des Staupitz’schen Bußverständnisses aufgenommen hat, die er selbst als so eindrücklich und befreiend erfahren hatte.

Im Staupitz’schen Bußverständnis hatte sich ja das extrinsische Moment gerade dort als am stärksten ausgeprägt gezeigt, wo die christologische Profilierung bis zum höchstmöglichen Grad ausgereizt wird. Genau diese Bewegung ist es wiederum, die Luther in seinem Verständnis von der *iustitia externa*, der imputativen Gerechtigkeit und dem ‚fröhlichen Wechsel‘ ausarbeitet. Bei Staupitz hatten wir gerade im Zusammenspiel von Elementen wie dem der Reue Christi, der Erwählung und der Gütergemeinschaft der Seele mit Christus eine besondere Profilierung des Bußverständnisses festgestellt. In einer solchen Bewegung der Herausbildung der extrinsischen Momente sehen wir auch Luther stehen.¹⁰⁰² Doch ist wiederum zu beachten, auf welche Weise Luther die Bewegung der christologischen Profilierung aufgenommen hat.

⁹⁹⁹ Vgl. hierzu grundlegend die Darstellung bei HAMM, Gerechtfertigt allein aus Glauben, 259-264 und prägnant HAMM, 95 Thesen, 103-105.

¹⁰⁰⁰ HAMM, 95 Thesen, 105.

¹⁰⁰¹ So urteilt auch BRECHT, 85, auch wenn er dabei in einer Kategorisierung von „mittelalterlich“ und „reformatorisch“ gefangen bleibt: „Es wird später zu zeigen sein, dass die Christusauffassung von Staupitz noch keineswegs die reformatorische, sondern eine Spielart der mittelalterlichen war. Aber sie hat Luther zunächst die Ablösung von der Fixierung auf den richtenden Christus ermöglicht, und das war eine in ihrer Bedeutung gar nicht hoch genug zu veranschlagende Hilfe.“

¹⁰⁰² Vgl. hierzu auch das Urteil von ROGGE, 97: „Auf jeden Fall verschoben sich im Fortschreiten der Erkenntnis die Dimensionen für die Erlangung des Heils von der Anthropologie auf die Christologie, damit das Verständnis des Menschen und seines Existierens coram deo neu werden konnte. In diesem Prozeß hat der Generalvikar seinen jüngeren Konventualen nachhaltig beeinflusst, ohne ihm doch das Ziel zeigen zu können.“

Hierzu wollen wir nochmals auf die seelsorgerliche Situation zwischen Staupitz und Luther blicken. Denn Luther hat zwar die Begegnung mit dem Staupitz'schen Bußverständnis als Trost und Hilfestellung wahrgenommen. Dennoch erscheint es im Rückblick geradezu unvermeidbar, dass sich die Beziehung zwischen beiden auf eine Weise zuspitzte, in der Staupitz keinen Rat, keinen Trost und letztlich auch kein Verständnis mehr geben konnte. Genau diese Situation spiegelt etwa die berühmt gewordene Erinnerung Luthers in den Tischreden wieder, Staupitz hätte seine in tief empfundener Not abgelegten Beichten als „Humpelwerk und Puppensünden“ bezeichnet.¹⁰⁰³

Unsere Untersuchung des Staupitz'schen Bußverständnisses vor dem Hintergrund des spätmittelalterlichen Bußwesens kann dieses geschilderte Unverständnis in seinen Kontext setzen. Denn die genuine Grenze des Staupitz'schen Bußverständnisses lag in der Frage nach der Heilsgewissheit. Für Staupitz bleibt ja die Ungewissheit des Heils bestehen und er nahm diese Heilsgewissheit auf, indem er sie in das Konzept der Bußgesinnung integrierte. Das immer weiter gehende Nachgrübeln und Nachforschen Luthers konnte im Staupitz'schen Bußverständnis also an kein Ziel gelangen, sondern musste vielmehr als zwanghafte Skrupelhaftigkeit abgelehnt werden.

In den Rückblicken erscheinen jedoch die Anfechtungen Luthers auf genau diesen Gesichtspunkt ausgerichtet: Es war die Frage nach der Gewissheit des Heils, an der der junge Mönch zu zerbrechen drohte. Eingedenk des Dilemmas des spätmittelalterlichen Bußwesens, wie wir es im Eingangsteil herausarbeiten konnten, stellt sich dies als nur allzu plausibel dar. Schließlich war das spätmittelalterliche Bußwesen auf die Frage nach der Erlangung des Heils zugespitzt, ohne jedoch Gewissheit geben zu können.

So tröstend nun das Staupitz'sche Bußverständnis für den jungen Luther war, so sehr er dessen Bewegung in Ausformulierung der Demuts-Theologie und christologischer Profilierung als Lichtstrahl in der Finsternis wahrgenommen hat, so wenig konnte es ihm die Antwort geben, nach der er so dringend verlangte. Vielmehr war es im Staupitz'schen Bußverständnisses die einzige Möglichkeit,

¹⁰⁰³ Vgl. WA TR 6, Nr. 6669. Ähnlich auch TR 1, Nr. 518 = SCHEEL, Dokumente, Nr. 273, 104, 31 – 105,11. LEPPIN, all mein Ding, 65, Anm. 45 weist diesbezüglich noch auf WA 39/2, 227, 31-32 hin.

sich mit keiner Antwort zufriedenzugeben und die Heilungsgewissheit zu akzeptieren.

Luther war es jedoch angesichts der als existentiell zerreißend empfundenen Sündhaftigkeit unmöglich, sich damit abfinden.¹⁰⁰⁴ Entsprechend hatte der junge, augenscheinlich bis an die Grenzen der Erträglichen gepeinigte und zugleich scharfsinnig denkende Mnch zwar das Staupitz'sche Bußverständnis als Rettungsanker erfahren und dessen Bewegung aufgenommen. Dennoch führte ihn dies letztlich zu einem anders gearteten Bußverständnis.

Denn Luther ging den Schritt, das Denkmuster des als ausweglos erkannten Dilemmas des spätmittelalterlichen Bußwesens zu verlassen.¹⁰⁰⁵ Staupitz hatte, um dem Dilemma zu begegnen, die Heilungsgewissheit in seine Demuts-Theologie integriert und diese mit Hilfe christologische Profilierung bis in ihre höchstmögliche Radikalität ausformuliert. Auch bei Luther lässt sich ja bis zur Rmerbriefvorlesung feststellen, wie Rechtfertigungs- und Bußtheologie miteinander verknüpft sind. In der Begegnung mit der Mystik Taulers und der „Theologia Deutsch“¹⁰⁰⁶ führte er die Bewegung der Ausformulierung der Demuts-Theologie weiter.

Luther formulierte seine Demuts-Theologie jedoch nicht im Sinne der inneren Versenkung aus, vielmehr richtete er die Bewegung der christologischen Profilierung gänzlich extrinsisch aus, nämlich auf die „rettende Außendimension der fremden Christusgerechtigkeit ›extra nos‹“¹⁰⁰⁷. So finden wir bei Luther eine Bewegung der christologischen Profilierung in der Weise, dass er die Argumentationslinie der Staupitz'schen Demuts-Theologie mit ihrer Einheit von demütiger Bußhaltung und getroster Hoffnung zerbrach.

¹⁰⁰⁴ Vgl. zu dem Gesichtspunkt des unterschiedlich empfundenen Sündhaftigkeit bei Staupitz und Luther, HAMM, *Naher Zorn und nahe Gnade*, 44-45, Anm. 66, der herausarbeitet, wie sich Staupitz „das Problem der Anfechtung des homo religiosus nicht als »reale«, (theologisch geurteilt) »wahre« Kluft zwischen der von Gott gebotenen Liebe des Menschen, seinem Lieben-Sollen, und seinem Nicht-Lieben-Können erschloss, sondern nur unter dem Gesichtspunkt eines psychisch-überempfindlichen Sndenbewusstseins, d.h. der Fehleinstellung in Gestalt der Skrupulositt“.

¹⁰⁰⁵ Vgl. hierzu auch das Urteil bei WERBECK, *Voraussetzungen*, 350, Luther habe die Grenzen „der spätmittelalterlichen Theologie überhaupt aufgewiesen, die dem Menschen seine Skrupel nur so weit überwinden helfen konnte, wie sie in der Lage war, ihm Heilsgewissheit zu vermitteln. Da es ihr nicht gelang, das Heil ausschließlich in einem Geschehen außerhalb des Menschen selbst zu verankern, konnte sie auch nur ein Stück weit den Menschen über sich selbst hinaus verweisen und ihm nur in diesem Spielraum Gewissenstrost anbieten.“

¹⁰⁰⁶ Vgl. hierzu die Darstellung bei HAMM, *Wie mystisch*, 240-247, sowie weiterführend den Aufsatz von LEPPIN über die „Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablathese“ (LEPPIN, 'Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit').

¹⁰⁰⁷ HAMM, 95 Thesen, 106.

Wie Hamm gezeigt hat, ging dies bei Luther einher mit einer etwa in den ersten Monaten des Jahres 1517 geschehenen Neufassung des Glaubensbegriffs. Anstatt die Pole der Hoffnung und der Demut in der bisherigen Einheit zu umfassen, bezieht sich der Glaube nun nur noch auf die gewissmachenden Elemente der Hoffnung: Vertrauen, Freude und Sicherheit. Somit aber bilden Rechtfertigungs- und Bußtheologie nicht länger eine Einheit, sondern treten Rechtfertigung und Buße auseinander und „die wahre Buße verliert ihre rechtfertigungstheologische Relevanz“¹⁰⁰⁸. Dadurch löste sich Luther, anders als Staupitz, von einem Bußverständnis, in dem es keine Gewissheit des Heils geben konnte. Vielmehr konnte Luther nun mit seinem neuen Glaubensbegriff ausschließlich eine Gewissheit und Sicherheit verbinden, die er außerhalb des Menschen festmachte.¹⁰⁰⁹

In diesen ersten Monaten des Jahres 1517 wird also deutlich, dass Luther die Bewegung der Ausformulierung und Profilierung hin zu einem veränderten Verständnis von Buße geführt hatte. Blicken wir auf Staupitz, dann hatten wir ja die entscheidende Phase eben jener Bildung des Potentials in Ausformulierung der Demuts-Theologie und christologischer Profilierung in den Jahren zwischen 1511 und 1517 festgestellt.

Somit können wir nun unser bisheriges Ergebnis, dass in den Jahren des engsten persönlichen Austausches zwischen Staupitz und Luther das Staupitz'sche Bußverständnis konkrete Gestalt gewann, noch weiter ergänzen. Rückblickend können wir davon sprechen, dass Luther eben diese Bewegung aufnahm, aber in seiner Aufnahme zur Veränderung brachte. Sind es die auf engste miteinander verflochtenen Elemente, die Ausformulierung der Demuts-Theologie und die christologische Profilierung, in denen wir das besondere Profil oder auch Potential des Staupitz'schen Bußverständnisses festgestellt hatten, so hat Luther, rückblickend gesehen, eben jenes Potential realisiert.

Blicken wir eingedenk dessen noch einmal auf das Staupitz'sche Bußverständnis, wie es sich uns in den Jahren nach 1517 darstellt. Dabei war deutlich geworden, dass besonders in den späten *Salzburger Predigten 1523* zum Ausdruck kommt, in welchem Maße Staupitz seine Demuts-Theologie christologisch zuspitzen konnte.

¹⁰⁰⁸ HAMM, 95 Thesen, 107.

¹⁰⁰⁹ Vgl. die gesamte Darstellung bei HAMM, 95 Thesen, 106-114, mit Eingehen auf die 95 Thesen und die neue Verbindung von Rechtfertigungs- und Bußtheologie.

Hier nämlich wird der Aufruf zur Demut durch die christologische Zentrierung deutlich zum Zuspruch des Heils: Weil der Mensch aus sich selbst heraus nichts vermag, in Christus aber alles; weil er in sich selbst verdammt ist, aber durch Christus ewig selig, darum ruft Staupitz seine Hörer auf, um Gottes willen in Demut ewig Sünder zu bleiben.¹⁰¹⁰ Christus begehre nicht mehr vom Menschen als das Bekenntnis, ein Sünder zu sein und nicht ein einziges Mal im Leben das Gesetz gehalten zu haben.¹⁰¹¹

Zwar liegt die entscheidende Weichenstellung im Staupitz'schen Bußverständnis in den Jahren 1511 bis 1517 vor, doch zeigen gerade die späten *Salzburger Predigten 1523* besonders deutlich und drastisch eine Zuspitzung der Demuts-Theologie durch christologischen Profilierung. Vergegenwärtigen wir uns angesichts dieses Befundes noch einmal, wie sich uns die Situation zwischen Staupitz und Luther darstellte: Staupitz, der als Seelsorger und Beichtvater mit seiner Demuts-Theologie an seine Grenzen gerät und angesichts dessen gerade in den bedrängenden Situationen als letzten Rat den Verweis auf Christus zu geben sucht; und der als Theologe und Prediger beginnt, die Ausformulierung seiner Demuts-Theologie durch christologische Profilierung bis zum höchstmöglichen Grad zu steigern.

Nehmen wir solcherart die Aussagen Luthers, in denen deutlich wird, dass Staupitz ihm mit dem Verweis auf Christus einen Ausweg zu weisen suchte, zusammen mit unserem Ergebnis der Ausformulierung der Staupitz'schen Demuts-Theologie im Zusammenspiel mit der christologischen Profilierung, so stellt sich die Frage, ob sich hier eine mögliche Wechselwirkung andeutet.

Vielleicht lag in den Begegnungen mit Luther auch für Staupitz ein entscheidender Impuls für sein Bußverständnis.¹⁰¹² Wenn sich für Staupitz im Laufe der Monate je mehr je deutlicher zeigte, dass Luther in seinen Erfahrungen und theologischen Reflexionen die Demuts-Theologie an ihre Grenze brachte, dann war dies für den Ordensoberen vielleicht der Impuls, das seinem

¹⁰¹⁰ Vgl. SbPr 1523, S. 2, Aumüller 57, 5-9 und S. 2, Aumüller 59, Z. 15-23.

¹⁰¹¹ Vgl. SbPr 1523, S. 14, 123v, zitiert bei ZUMKELLER, Heilslehre, 195.

¹⁰¹² Vgl. dass auch POSSET, 348, eine Beeinflussung von Staupitz durch Luther in Betracht zieht, und dabei an ähnliche Elemente denkt, ohne die Charakterisierung durch die Christologie zu explizieren: „What Staupitz may have learned from Luther is the use of the concept of the inner and outer man as applied to the teaching on justification by faith alone and its relationship to doing good works. However, this elaboration was not a totally new insight which Staupitz would have had to learn; rather, it was a concept that he may have developed by degrees from the premises of his own earlier theology.“

Bußverständnis bereits innewohnende christologische Element stärker herauszustellen.¹⁰¹³ In den Begegnungen mit Luther, in denen der Hinweis auf die Demuts-Theologie alleine nicht mehr ausreichte, rückte Staupitz Christus in den Mittelpunkt. Auf diese Weise könnte er selbst den Impuls erhalten haben, seine Demuts-Theologie deutlicher christologisch zu zentrieren.¹⁰¹⁴

Ob und inwiefern für diese Profilierung der Staupitz'schen Demuts-Theologie die Gespräche mit Luther ein Anstoß gewesen sind, können wir nur vermuten. Dass es diese christologische Profilierung in der Staupitz'schen Demuts-Theologie gab und welche einschneidende Wirkung sie gehabt hat, können wir indes festhalten. Ebenso deutlich ist, dass auch diese Akzentuierung des Staupitz'schen Bußverständnisses nichts daran ändern konnte, dass Luther bereits auf dem Weg war, ein anders geartetes Bußverständnis zu entwickeln.

Die Ausformulierung der Demuts-Theologie führte Luther zu einem Verständnis von Demut, das jegliche Mitwirkung des Menschen aufgrund der als real erkannten Sündhaftigkeit als Illusion entlarvte. Und die christologische Profilierung erschloss ihm den Weg zur außerhalb seiner selbst liegenden Gerechtigkeit Christi, auf die sich die im Glauben empfangene Gewissheit des Heils stützt. Auch wenn Luther die Bewegung des Staupitz'schen Bußverständnisses aufnahm, hatte er zugleich bereits begonnen, den Weg in eine andere Richtung einzuschlagen als sein stets verehrter Lehrer und Freund.

¹⁰¹³ Vgl. schon HAMMS Hinweis, Staupitz „in der Reformation“ als ‚Schüler‘ Luthers anzusehen (HAMM, Humanistische Ethik, 144, Anm. 307).

¹⁰¹⁴ Eine ähnliche Bewegung erkennt anscheinend ROGGE, 99, wenn er bemerkt: „Luther wurde beeindruckt durch Hinweis auf Christus, und dieser Hinweis wurde immer beharrlicher. Es fiel Staupitz schwer, auf Anklage und Gotteshaß Luthers einzugehen. [...] Wenn Staupitz in solchen Situationen auf Christus hinwies, erhebt er sich offenbar über sein ganzes – auch von katholischen Forschern heute als oberflächlich bezeichnetes – eklektizistisches Lehrgebäude.“ Leider wird die an sich interessante Beobachtung durch die unangemessene, offenbar in Unkenntnis der Staupitz'schen Theologie getroffene Abwertung derselben völlig verdeckt und kann so letztlich zu keinem Ergebnis kommen.

Literaturverzeichnis

Die Angabe eines Werks erfolgt, wenn von einer Verfasserin/ einem Verfasser nur ein Werk zitiert wird, ausschließlich mit Angabe des Namens, ansonsten mit Hinzufügung eines Kurztitels.

1. Quellen

BIEL, Gabriel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, kritische Edition hrg. v. Wilfrid Werbeck und Udo Hofmann, Tübingen 1973-1992.

GERSON, Johannes: *Opera Omnia*, ed. Louis Ellis Du Pin, 5 Bde., Antwerpen 1706.

GERSON, Johannes: *Oeuvres Complètes*, hrg. v. Palémon Glorieux, 10 Bde., Paris 1960-1973.

LUTHER, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, bislang 72 Bde., Weimar seit 1883. (zit. WA).

LUTHER, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, 6 Bde., Weimar 1912-1921. (zit. WA TR).

(LUTHER, Martin) SCHEEL, Otto (Hrg.): *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)*, 2. neubearbeitete Aufl., Tübingen 1929 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neue Folge 2).

LUTHER, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, 18 Bde., Weimar 1930–1985. (zit. WA Br).

PALTZ, Johannes von: *Werke, 1. Coelifodina*, hrg. u. bearb. v. Christoph Burger und Friedhelm Stasch, unter Mitarb. v. Berndt Hamm und Venicio Marcolino, Berlin, New York 1983 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 2). (zit. Coel.).

PALTZ, Johannes von: *Werke, 2. Supplementum Coelifodinae*, hrg. u. bearb. v. Berndt Hamm, unter Mitarb. v. Christoph Burger und Venicio Marcolino, Berlin, New York 1983 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 3). (zit. Suppl. Coel.).

PALTZ, Johannes von: *Werke, 3. Opuscula*, hrg. u. bearb. v. Christoph Burger, Albert Czogalla u.a., New York 1983 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 4).

- (STAUPITZ, Johann von) AUMÜLLER, Heinrich: Die ungedruckten Staupitz-Predigten in Salzburg, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. Zweiter Jahrgang, Wien und Leipzig 1881, S. 49-64. (zit. SbPr 1523).
- (Staupitz, Johann von) AUMÜLLER, Heinrich: Predigten von Staupitz in Salzburg, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich. Elfter Jahrgang, Wien und Leipzig 1890, S. 113-132. (zit. SbPr 1523).
- STAUPITZ, Johann von: Ein büchlein von der nachfolung des willigen sterbens Christi, in: Johann von Staupitzens sämtliche Werke, Bd 1: Deutsche Schriften, hrg. v. Joachim Karl Friedrich Knaake, Potsdam 1867, S. 50-88. (zit. Nachfolung).
- STAUPITZ, Johann von: Nürnberger Predigtstücke, in: Johann von Staupitzens sämtliche Werke, Bd 1: Deutsche Schriften, hrg. v. Joachim Karl Friedrich Knaake, Potsdam 1867, S. 13-42. (zit. NbPr).
- STAUPITZ, Johann von: Von dem heiligen, rechten christlichen glauben, in: Johann von Staupitzens sämtliche Werke, Bd 1: Deutsche Schriften, hrg. v. Joachim Karl Friedrich Knaake, Potsdam 1867, S. 119-136. (zit. Glauben)
- STAUPITZ, Johann von: Von der lieb Gottes, in: Johann von Staupitzens sämtliche Werke, Bd 1: Deutsche Schriften, hrg. v. Joachim Karl Friedrich Knaake, Potsdam 1867, S. 88-119. (zit. Lieb).
- STAUPITZ, Johann von: Sämtliche Schriften, Bd. 2: Libellus De exsecutione aeternae praedestinationis, hrg. v. Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel, mit der Übertragung von Christoph Scheurl, Berlin, New York 1979 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 14). (zit. De Executione).
- STAUPITZ, Johann von: Sämtliche Schriften, Bd. 1. Lateinische Schriften I, Tübinger Predigten, bearb. v. Richard Wetzel, hrg. v. Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel, Berlin, New York 1987 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 13). (zit. TüPr).
- STAUPITZ, Johann von: Salzburger Predigten 1512. Eine textkritische Edition von Wolfram Schneider-Lastin, Tübingen 1990. (zit. SbPr 1512).
- KOLDE, Theodor: Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879. (zit. SbPr 1523).

2. Sekundärliteratur

- ANGENENDT, Arnold/ BRAUCKS, Thomas/ BUSCH, Rolf/ LENTES, Thomas u.a.:
Gezählte Frömmigkeit, in: FmSt 29 (1995), S. 1–71. (zit. ANGENENDT,
Gezählte Frömmigkeit).
- ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, 2. Aufl.,
Darmstadt 2000. (zit. ANGENENDT, Religiosität im Mittelalter).
- BAYER, Otto: Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers
Theologie, Göttingen 1971 (= Forschungen zur Kirchen- und
Dogmengeschichte 24).
- BERNARD, Jacques: Handel und Geldwesen im Mittelalter 900-1500, in:
Europäische Wirtschaftsgeschichte, Band 1: Mittelalter, hrg. v. Carlo M.
Cipolla u.a., Stuttgart, New York 1983, S. 177–217.
- BOSSY, John: Christianity in the West. 1400-1700, Oxford 1985.
- BRECHT, Martin: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation. 1484-1521, Stuttgart
1981.
- BROWE, Peter: Die Pflichtbeichte im Mittelalter, in: ZKTh 57 (1933), S. 335–383.
- BURGER, Christoph: Die Passionsharmonien des Augustiner-Eremiten Johannes
von Paltz (ca. 1445-1511), in: Evangelienharmonien des Mittelalters, hrg. v.
Christoph Burger, Assen 2004, S. 123–138.
- CAMERON, Euan: The European Reformation, Oxford 1991.
- DELUMEAU, Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im
Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek bei Hamburg 1989.
- DINZELBACHER, Peter: Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und
Gotteserfahrung: Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn,
München 1996.
- DOHNA, Lothar Graf zu: Staupitz und Luther. Kontinuität und Umbruch in den
Anfängen der Reformation, in: PTh 74 (1985), S. 452–465. (zit. DOHNA,
Staupitz und Luther).
- DOHNA, Lothar Graf zu: Von der Ordensreform zur Reformation: Johann von
Staupitz, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im
spätmittelalterlichen Ordenswesen, hrg. v. Kaspar Elm, Berlin 1989, S. 571–
584. (zit. DOHNA, Ordensreform).

- DOHNA, Lothar Graf zu/WETZEL, Richard: Die Reue Christi. Zum theologischen Ort der Buße bei Johannes von Staupitz, in: SMGB 94 (1983), S. 457–482. (zit. DOHNA/WETZEL, Reue Christi).
- DOUGLASS, E. Jane Dempsey: Justification in late medieval preaching. A study of John Geiler of Keisersberg, Leiden 1966 (Studies in medieval and reformation thought 1).
- DUGGAN, Lawrence G.: Fear and Confession on the Eve of the Reformation, in: ARG 75 (1984), S. 153–175.
- ENGELSING, Rolf: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Deutschlands, 2. Aufl., Göttingen 1976.
- ERTL, Thomas: Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum, Berlin 2006.
- ESSER, Thilo: Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters, Altenberge 1999 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 58).
- FAGERBERG, Holsten/ JORISSEN, Hans: Buße und Beichte, in: Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, hrg. v. Harding Meyer und Heinz Schütte, Paderborn, Frankfurt, 1980, S. 228–255.
- FISCHER, Robert H.: Paltz und Luther, in: LuJ 37 (1970), S. 9–36.
- GRANE, Leif: Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologicam 1517, Gyldendal 1962 (Acta Theologica Danica 4).
- GROSSE, Sven: Heilungswissheit und Scrupolitas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, Tübingen 1994 (Beiträge zur historischen Theologie 85).
- GÜNTHER, Wolfgang: Johann von Staupitz (ca. 1468-1524), in: Katholische Theologen der Reformationszeit, hrg. v. Erwin Iserloh, Münster 1988, S. 11–31.
- HAHN, Alois: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess, in: KZS 34 (1982), S. 407–434.

- HAHN, Alois: Identität und Selbstthematization, in: Selbstthematization und Selbstzeugnis, hrg. v. Alois Hahn/Volker Kapp, Frankfurt am Main 1987, S. 9–24. (zit. HAHN, Identität und Selbstthematization).
- HAMM, Berndt: Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre, Tübingen 1977 (Beiträge zur historischen Theologie 54). (zit. HAMM, Promissio).
- HAMM, Berndt: Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: ZThK 74 (1977), S. 464–497, jetzt in: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hrg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011, S. 85-115 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). (zit. HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand).
- HAMM, Berndt: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (Beiträge zur historischen Theologie 65). (zit. HAMM, Frömmigkeitstheologie).
- HAMM, Berndt: Martin Luthers Entdeckung der evangelischen Freiheit, in: ZThK 80 (1983), S. 50-68, jetzt in: HAMM, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010, S. 164–182. (zit. HAMM, evangelische Freiheit).
- HAMM, Berndt: Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 76 (1989), S. 65–147. (zit. HAMM, Humanistische Ethik).
- HAMM, Berndt: Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84 (1993), S. 7–81. (zit. HAMM, reformatio).
- HAMM, Berndt: Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996. (zit. HAMM, Bürgertum und Glaube).
- HAMM, Berndt: Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers. Ein Beitrag zur Bußgeschichte, in: LuJ 65 (1998), S. 19–44, jetzt in: HAMM, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010, S. 1-24. (zit. HAMM, Bußgeschichte).
- HAMM, Berndt: Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens?, in: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, hrg. v. Bernd Moeller, Gütersloh 1998, S. 103–127, jetzt in: HAMM, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010, S. 65-89. (zit. HAMM, Zentralbegriff).

- HAMM, Berndt: Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: ZHF 26 (1999), S. 163–202, jetzt in: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hrg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011, S. 3-40 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). (zit. HAMM, Normative Zentrierung).
- HAMM, Berndt: Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. - 16. Jahrhundert, in: Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Wolfgang Sommer, hrg. v. Hans-Jörg Nieden/Marcel Nieden, Stuttgart 1999, S. 9–45, jetzt in: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hrg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011, S. 116-153 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). (zit. HAMM, Was ist Frömmigkeitstheologie).
- HAMM, Berndt: Johann von Staupitz (ca. 1468-1524) – spätmittelalterlicher Reformator und 'Vater der Reformation', in: ARG 92 (2001), S. 6–42. (zit. HAMM, Johann von Staupitz).
- HAMM, Berndt: Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge, in: Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis, hrg. v. Berndt Hamm/Thomas Lentjes, Tübingen 2001, S. 111–146 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 15), jetzt in: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hrg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011, S. 355-390 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). (zit. HAMM, Wollen und Nicht-Können).
- HAMM, Berndt: Die "nahe Gnade" – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: "Herbst des Mittelalters"? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, hrg. v. Jan A. Aertsen/Martin Pickavé, Berlin 2004, S. 541–557, jetzt in: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hrg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011, S. 544-560 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). (zit. HAMM, nahe Gnade).
- HAMM, Berndt: Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter: Ars moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse, in: Sakralität zwischen Antike und Neuzeit.

- hrg. v. Berndt Hamm/Klaus Herbers/Heidrun Stein-Kecks, Stuttgart 2007, S. 185–221. (zit. HAMM, Nähe des Heiligen).
- HAMM, Berndt: Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, in: Luther und das monastische Erbe, hrg. v. Christoph Bultmann u.a., Tübingen 2007, S. 111-151 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), jetzt in: HAMM, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010, S. 25–64. (zit. HAMM, Naher Zorn und nahe Gnade).
- HAMM, Berndt: Wie mystisch war der Glaube Luthers?, in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, hrg. v. Berndt Hamm u. Volker Leppin, unter Mitarb. v. Heidrun Munzert, Tübingen 2007, S. 237-287 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 36), jetzt in: HAMM, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010, S. 200–250. (zit. HAMM, Wie mystisch).
- HAMM, Berndt: Die 95 Thesen – ein reformatorischer Text im Zusammenhang der frühen Bußtheologie Martin Luthers, in: HAMM, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010, S. 90–114. (zit. HAMM, 95 Thesen).
- HAMM, Berndt: Gerechtfertigt allein aus Glauben – das Profil der reformatorischen Rechtfertigungslehre, in: HAMM, Berndt: Der frühe Luther, Tübingen 2010, S. 251–277. (zit. HAMM, Gerechtfertigt allein aus Glauben).
- HAMM, Berndt: Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts, in: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hrg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011, S. 301–334 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). (zit. HAMM, Den Himmel kaufen).
- HAMM, Berndt: Zwischen Strenge und Barmherzigkeit. Drei Typen städtischer Reformpredigt vor der Reformation: Savonarola – Geiler – Staupitz, in: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hrg. v. Reinhold Friedrich/Wolfgang Simon, Tübingen 2011, S. 391 – 424 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). (zit. HAMM, Strenge und Barmherzigkeit).
- HAMM, Berndt: Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation, in: JBTh 27 (2012): Geben und Nehmen, S. 241-276.

- HAMM, Berndt: Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer, in: ZHF 39 (2012), S. 373–411. (zit. HAMM, Abschied vom Epochendenken).
- HAMM, Berndt: Die Dynamik von Barmherzigkeit, Gnade und Schutz in der vorreformatorischen Religiosität, in: LuJ 81 (2014), S. 97-134. (zit. HAMM, Dynamik).
- HAUSAMMANN, Susi: Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft, Zürich 1974 (Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie 33).
- HEINZ, Andreas: Die deutsche Sondertradition für einen Bußritus der Gemeinde in der Messe, in: LJ 28 (1978) H. 4, S. 193-214.
- HOFER, Johannes: Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche. Band 2. Neue, bearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1965 (Bibliotheca Franciscana 2).
- HUIZINGA, Johan: Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, 10. Aufl., Stuttgart 1969.
- ILLNER, Julia: Geistliche Begleitung im Spätmittelalter. Seelenführung im kirchlichen Bußwesen, in: Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, hrg. v. Dorothea Greiner, Leipzig 2013, S. 84–90.
- JEZLER, Peter (Hrg.): Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Ausstellungskatalog, Zürich 1994.
- LEPPIN, Volker: "Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit". Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: ARG 93 (2002), S. 7–25. (zit. LEPPIN, Omnem vitam).
- LEPPIN, Volker: Martin Luther, Darmstadt 2006 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance). (zit. LEPPIN, Luther).
- LEPPIN, Volker: "Ich hab all mein Ding von Doctor Staupitz". Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung, in: Wenn die Seele zu atmen beginnt ... Geistliche Begleitung in evangelischer Perspektive, hrg. v. Dorothea Greiner, Leipzig 2007, S. 60–80. (zit. LEPPIN, all mein Ding).

- LUSIARDI, Ralf: Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund, Berlin 2000 (Stiftungsgeschichten Bd. 2).
- MARKWALD, Rudolph: A Mystic's Passion. The Spirituality of Johannes von Staupitz in his Lenten Sermons, New York 1990.
- MESSNER, Reinhard: Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: Sakramentliche Feiern I/2, Regensburg 1992, S. 9-240 (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,2).
- MOELLER, Bernd: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: ARG 56 (1965), S. 5–31. (zit. MOELLER, Frömmigkeit).
- MOELLER, Bernd: Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, hrg. v. Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann, Göttingen 1989, S. 539–567. (zit. MOELLER, Ablasskampagnen).
- MYERS, W. David: "Poor, sinning folk". Confession and conscience in Counter-Reformation Germany, Ithaca, NY 1996.
- NEUMANN, Friederike: Öffentliche Sünder in der Kirche des späten Mittelalters. Verfahren, Sanktionen, Rituale, Köln 2008.
- NICOL, Martin: Meditation bei Luther, 2. Aufl., Göttingen 1991.
- OBERMAN, Heiko Augustinus: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965 (Spätscholastik und Reformation, Band I). (zit. OBERMAN, Herbst).
- OBERMAN, Heiko Augustinus: The Shape of Late Medieval Thought: The Birthpangs of the Modern Era, in: ARG 64 (1973), S. 13–33. (zit. OBERMAN, Shape).
- OBERMAN, Heiko Augustinus: Werden und Wertung der Reformation, Tübingen 1977 (Spätscholastik und Reformation, Band II). (zit. OBERMAN, Werden und Wertung).
- OHST, Martin: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im hohen und späten Mittelalter, Tübingen 1995 (Beiträge zur historischen Theologie 89). (zit. OHST, Pflichtbeichte).
- OHST, Martin: Art. Beichte, II. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1221-1222. (zit. OHST, Art. Beichte).

- OHST, Martin: Art. Buße, IV. Christentum, 2. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1910-1918. (zit. OHST, Art. Buße).
- OHST, Martin: Der erste Jubiläumsablass. Eine kirchengeschichtliche Erinnerung. in: *Between lay piety and academic theology*, hrg. v. Christoph Burger u.a., Leiden, Boston 2010. (zit. OHST, Jubiläumsablass).
- OZMENT, Steven E.: *The reformation in the cities. The appeal of protestantism to 16th-century Germany and Switzerland*, New Haven 1975.
- PAULUS, Nikolaus: Johann von Staupitz. Seine vorgeblich protestantischen Gesinnungen, in: HJ 12 (1891), S. 309–346. (zit. PAULUS, Staupitz).
- PAULUS, Nikolaus: Johann von Paltz über Ablass und Reue, in: ZKTh 23 (1899), S. 48-74. (zit. PAULUS, Johann von Paltz).
- PAULUS, Nikolaus: Die Reue in den Beichtschriften des ausgehenden Mittelalters, in: ZKTh 28 (1904), S. 1–36.
- PFANNER, Joseph: *Briefe von, an und über Caritas Pirckheimer (aus den Jahren 1498-1530)*, Landshut 1966.
- PFNÜR, Vinzenz: *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 60, Abteilung abendländische Religionsgeschichte).
- PIRENNE, Henri: *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter*, 7. Aufl., Tübingen, Basel 1994.
- POSCHMANN, Bernhard: *Buße und letzte Ölung*, Freiburg 1951 (Handbuch der Dogmengeschichte Band IV. Sakramente und Eschatologie. Faszikel 3: Buße und letzte Ölung).
- POSSET, Franz: *The front-runner of the Catholic Reformation. The life and works of Johann von Staupitz*, Aldershot 2003 (St Andrews studies in Reformation history).
- RITTGERS, Ronald K.: *The reformation of keys*, Cambridge 2004.
- ROGGE, Joachim: *Anfänge der Reformation*, 2. Aufl., Berlin 1985 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 234).
- RUSSEL, Josiah C.: *Die Bevölkerung Europas 500–1500*, in: *Europäische Wirtschaftsgeschichte*, Band 1: Mittelalter, hrg. v. Carlo M. Cipolla u.a., Stuttgart, New York 1983, S. 13–43.

- SATTLER, Dorothea: Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (*satisfactio*) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992.
- SCHÄUFELE, Wolf-Friedrich: Zur theologischen Bedeutung der deutschen Weltgerichtsspiele des Spätmittelalters im Allgemeinen und des Weltgerichtsspiels in Ulrich Tenglers "Neuem Laienspiegel" (1511) im Besonderen, in: Ulrich Tenglers Laienspiegel. Ein Rechtsbuch zwischen Humanismus und Hexenwahn, hrg. v. Andreas Deutsch, Heidelberg 2011, S. 491–520 (Akademiekonferenzen 11).
- SCHMIDT, Christine D.: Sühne oder Sanktion? Die öffentliche Kirchenbuße in den Fürstbistümern Münster und Osnabrück während des 17. und 18. Jahrhunderts, Münster 2009.
- SCHREINER, Klaus: `Nudis pedibus`. Barfüßigkeit als religiöses und politisches Ritual, in: Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, hrg. v. Gerd Althoff, Stuttgart 2001, S. 53-124.
- SCHULZE, Manfred: `Via Gregorii` in Forschung und Quellen, in: Gregor von Rimini, hrg. v. Heiko Augustinus Oberman, Berlin, New York 1981, S. 1–126. (zit. SCHULZE, Via Gregorii).
- SCHULZE, Manfred: Rez. v. David Curtis Steinmetz: Luther and Staupitz, in: SCJ 15, Nr. 1 (1984), S. 112-114.
- SCHULZE, Manfred: Tübinger Gegensätze. Gabriel Biel und Johannes von Staupitz: von spätmittelalterlicher Reform zu Luthers Reformation, in: Tübinger Blätter 72 (1985), S. 54–59. (zit. SCHULZE, Tübinger Gegensätze).
- SCHULZE, Manfred: Rez. v. Adolar Zumkeller: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, in: ZKG 100 (1989), S. 117–121.
- SCHULZE, Manfred: Der Hiob Prediger. Johannes von Staupitz auf der Kanzel der Tübinger Augustinerkirche, in: Augustine, the harvest, and theology (1300 - 1650), hrg. v. Kenneth Hagen/Heiko Augustinus Oberman, Leiden u.a. 1990, S. 60–88. (zit. SCHULZE, Hiob Prediger).
- SCHULZE, Manfred: Rez. v. Adolar Zumkeller, Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre, in: ThRv 94, Bd. 6 (1998), Sp. 637-639.
- SCHUSTER, Peter: Die Krise des Spätmittelalters. Zur Evidenz eines sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Paradigmas in der Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts, in: HZ 269 (1999), S. 19-55.

- SCHWARZ, Reinhard: *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin 1962 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 34). (zit. SCHWARZ, *Fides*).
- SCHWARZ, Reinhard: *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie*, Berlin 1968 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 41). (zit. SCHWARZ, *Vorgeschichte*).
- SCHWARZ, Reinhard: Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: *GWU* 32 (1981), S. 526–553. (zit. SCHWARZ, *spätmittelalterliche Vorstellung*).
- SCHWARZ, Reinhard: Probleme in der spätmittelalterlichen Rechtfertigungslehre als Anstoß zur Reformation, in: *MThZ* 50 (1999), S. 25–42.
- SEEGETS, Petra: *Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter: der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt*, Tübingen 1998 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 10).
- SLENCZKA, Notger: Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: *Das Mittelalter* 12 (2007), S. 97–112.
- STEINMETZ, David Curtis: *Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting*, Leiden 1968 (Studies in Medieval and Reformation Thought 4). (zit. STEINMETZ, *Misericordia Dei*).
- STEINMETZ, David Curtis: *Luther and Staupitz. An Essay in the intellectual origins of the protestant reformation*, Durham (North Carolina) 1980 (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 4). (zit. STEINMETZ, *Luther and Staupitz*).
- TENTLER, Thomas N.: *Sin and confession on the eve of the Reformation*, New Jersey 1977.
- VORGRIMLER, Herbert: Buße und Krankensalbung, in: *Handbuch für Dogmengeschichte* 4 III, 2. Aufl., Freiburg im Breisgau 1978.
- WAGNER-RAU, Ulrike: *Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart 2008.
- WEHRLI-JOHNS, Martina: "Tuo daz guote und lâ daz übele". Das Fegefeuer als Sozialidee, in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer*, hrg. v. Peter Jezler/Hans-Dietrich Altendorf, Zürich 1994, S. 47–58.

- WEINBRENNER, Ralph: Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis. Der Augustinereremit Andreas Proles (1429-1503) und die privilegierte Observanz, Tübingen 1996.
- WERBECK, Wilfrid: Voraussetzungen und Wesen der scrupulositas im Spätmittelalter, in: ZThK 68 (1971), S. 327–350. (zit. WERBECK, Voraussetzungen).
- WERBECK, Wilfrid: Gabriel Biel als spätmittelalterlicher Theologe, in: Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben, hrg. v. Ulrich Köpf/Sönke Lorenz, Stuttgart 1998, S. 25–34. (zit. WERBECK, Gabriel Biel).
- WERBECK, Wilfrid: Gabriel Biels fünfter Predigtjahrgang (1563/64). Ein Bericht über die Gießener Hs. 838, in: Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben, hrg. v. Ulrich Köpf/Sönke Lorenz, Stuttgart 1998, S. 93–135. (zit. WERBECK, fünfter Predigtgang).
- WETZEL, Richard: Staupitz und Luther. Annäherung an eine Vorläufer Figur, in: BIPfKG 58 (1991), S. 369–395.
- WOLF, Ernst: Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang, Leipzig 1927.
- WRIEDT, Markus: Via Guilelmi – Via Gregorii. Zur Frage einer Augustinerschule im Gefolge Gregors von Rimini unter besonderer Berücksichtigung Johannes von Staupitz, in: Deutschland und Europa in der Neuzeit, Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag, hrg. v. Ralph Melville u.a., Stuttgart 1988, S. 111–131 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte 134). (zit. WRIEDT, Via Guilelmi).
- WRIEDT, Markus: Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Mainz 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte 141). (zit. WRIEDT, Gnade und Erwählung).
- WRIEDT, Markus: Staupitz und Luther. Zur Bedeutung der seelsorgerlichen Theologie Johans von Staupitz für den jungen Martin Luther, in: Luther als Seelsorger, hrg. v. Joachim Heubach, Erlangen 1991, S. 67–108. (zit. WRIEDT, Staupitz und Luther).

- WRIEDT, Markus: Seelsorgerliche Theologie am Vorabend der Reformation. Johann von Staupitz als Fastenprediger in Nürnberg, in: ZbayKG 63 (1994), S. 1–12. (zit. WRIEDT, Seelsorgerliche Theologie).
- WRIEDT, Markus: Rez. v. Adolar Zumkeller: Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre, in: ZbKG 63 (1994), S. 249-251.
- WRIEDT, Markus: Johannes von Staupitz als Gründungsmitglied der Wittenberger Universität, in: Siebenhundert Jahre Wittenberg. Stadt, Universität, Reformation, hrg. v. Stefan Oehmig, Weimar 1995, S. 173–186. (zit. WRIEDT, Gründungsmitglied).
- ZUMKELLER, Adolar: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters, in: ZKTh 81 (1959), S. 265–305.
- ZUMKELLER, Adolar: Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und Philosophisch-Theologische Lehre, in: AAug 27 (1964), S. 167–262. (zit. ZUMKELLER, Augustinerschule).
- ZUMKELLER, Adolar: Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, Würzburg 1984 (Cassiciacum 35). (zit. ZUMKELLER, Erfurter Augustinertheologen).
- ZUMKELLER, Adolar: Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre, Würzburg 1994 (Cassiciacum 45). (zit. ZUMKELLER, Heilslehre).
- ZUR MÜHLEN, Karl-Heinz: Art. Demut, V. Mittelalter, in: TRE 8 (1981), S. 468–473.