

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Band: 45 (1989)

Heft: 2-3

Artikel: Duplex misericordia : der Teufel und die Kirche in der Theologie des jungen Johann von Staupitz

Autor: Oberman, Heiko A.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878237>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Duplex misericordia:
Der Teufel und die Kirche in der Theologie des
jungen Johann von Staupitz

I

In seiner gross angelegten, von Bernold von Konstanz OSB († 1100) bis einschliesslich Nikolaus von Kues († 1464) reichenden Darstellung der mittelalterlichen Theologie hat Martin Anton Schmidt einen ganz eigenen Zugang zur 400jährigen mittelalterlichen Lehrentwicklung geboten, welche durch die eindringende Aufarbeitung der Quellen und die eindrucksvolle Verarbeitung der Sekundärliteratur zum überkonfessionellen Handbuch und Leitfaden für die mittelalterliche Geistesgeschichte überhaupt geworden ist.¹

Die Merkmale der Eigenständigkeit, die zugleich irreversiblen Fortschritt markieren, können auf drei verschiedene Nenner gebracht werden.

(1) Allererst sind bereits, rein äusserlich gesehen, vier der neun Kapitel der Zeit nach Thomas von Aquin und damit, wenn man so will, dem Spätmittelalter gewidmet.² Aber nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ ist hier die Theologiegeschichte des späten Mittelalters, so lange von der evangelischen und der katholischen Forschung entweder als Nach- oder Vorspiel stiefmütterlich behandelt, wiederum mit dem rechten Augenmass für Tiefe und Reichweite dieser Epoche erfasst.

(2) Zweitens wird die mittelalterliche Mystik weder ausgeklammert noch gegen die Scholastik verrechnet, sondern neben ihr ebenbürtig, und zwar mit einem inneren Gespür für die ihr eigene Denkbewegung im Vollzug des *itinerarium mentis* entfaltet.³ Dies bedeutet viel mehr als eine architektoni-

¹ Die Zeit der Scholastik, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, hg. von C. Andresen, A. M. Ritter, K. Wessel, E. Mühlenberg, M. A. Schmidt, Göttingen 1982, 567–754.

² Die Zeit der Scholastik, 683–754.

³ Die Überzeugungskraft der grossen Linien beruht durchgehend auf eigenen, detaillierten Textanalysen. Ich verweise hier besonders auf zwei bedeutende Exempla dieser Art: *Gratia* und *Gratitudo*. Zu Dionysius des Kartäusers Traktat *De munificentia et beneficiis Dei*, ZDA 108 (1979) 95–112; und: *Jesus Christus Simul rex et amicus* (Bonaventura, *itinerarium mentis in Deum* IV, 5), in: Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag, hg. von M. Geiger, Basel/Stuttgart 1969, 47–67.

sche Parallelität von Scholastik und Mystik; es zeigt sich, dass bei der Darstellung der Strukturen der scholastischen Theologie bis in die abstraktesten Darstellungen auch immer die Glaubenserfahrung abgeläutert wird und dass umgekehrt in der affektiven Theologie die genauen Lehrinhalte ermittelt werden.

(3) Das dritte Charakteristikum scheint mir darauf zurückzuführen zu sein, dass in der Folge der richtigen Beobachtung der im Zeitalter des Konziliarismus neu aufbrechenden Kirchenkritik die Frage nach Wesen und Verfassung der Kirche zum eigenen *«locus de ecclesia»* entfaltet wird, der seinerseits nun die älteren, bereits in der Tradition vorgeformten *«loci»* zu durchdringen anfängt. So wird neben und in der neuen Würdigung der Bedeutung der *via moderna* und der, wie es Zeitgenossen erfahren haben, nominalistischen Revolution konsequent nicht nur nach dem Wesen der Kirche gefragt, als wäre sie im Sinne der *via antiqua* eine *«platonica civitas»*⁴, sondern nach der Kirche mit ihrer Verfassungswirklichkeit, ihrer spürbaren Amtsverwaltung und hörbaren Predigtstätigkeit.⁵

Wenn ich mich also auf den folgenden Seiten mit der Kirchenkritik des jungen Johann von Staupitz befaße, verlasse ich zwar zeitlich die von Martin Anton Schmidt behandelte Epoche der mittelalterlichen Theologie, bleibe aber thematisch mit der Zuwendung zu einem bedeutenden spätmittelalterlichen Theologen, der auf eine einmalige Weise Scholastik und Mystik verbunden und in das eminent kirchenkritische Zeitalter der Reformation eingewirkt hat, im Rahmen des vom Jubilar weitgespannten Forschungsreiches.⁶

⁴ In seiner Apologie zu Artikel 7 der *Confessio Augustana* (*«Von der Kirchen»*) übernimmt Melanchthon diesen Ausdruck von Luther, um den Gedanken abzuweisen, dass es sich in der reformatorischen Lehre der Kirche um einen nicht real existierenden Glaubensgegenstand handelt. Siehe Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 101986, 238, 21f. Vgl. Luther WA 7, 683, 11 (1521).

⁵ Unter dieser Perspektive wird nicht nur die Theologie des Johannes Hus in ihren Grundzügen erfasst, sondern auch die Kirchenkritik, die auf der Prädestinationslehre aufbaut, an ihrer Wirklichkeitsnähe gemessen. Siehe Die Zeit der Scholastik, 743–747.

⁶ Hier sei ausdrücklich verwiesen auf die Neuinterpretation der Sterbetrostschrift: Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi, die Staupitz 1515 in Leipzig veröffentlichte. Martin Anton Schmidt, Rechtfertigungslehre in Staupitz' *«Nachfolge»*, in: Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, hg. von J. Nolte, H. Tompert und Chr. Windhorst, Stuttgart 1978, 142–144.

II

Im letzten Brief von Johannes von Staupitz aus Salzburg an Martin Luther in Wittenberg, geschrieben am 1. April 1524, neun Monate vor seinem Tod am 28. Dezember, hat der vormalige Generalvikar der Augustiner-Observanten in Deutschland seine eigene kirchenhistorische Position in einem Satz formuliert, der der Forschung bis heute zu schaffen macht. Im umstrittenen Kernteil des Briefes charakterisiert er sich selbst als derjenige, «... *qui olim praecursor extiti sanctae evangelicae doctrinae et quemadmodum etiam hodie exosam habui captivitatem babylonicam*». ⁷ Hier wird Kontinuität beansprucht von einem Mann, der, wenn nicht Winkelzüge gemacht, dann doch erhebliche Umbrüche durchgemacht hat, indem er nach bewegter Amtsführung als Generalvikar der deutschen Augustiner 1512 seinen Lehrstuhl geräumt und Luther zum Nachfolger in seiner biblischen Professur in Wittenberg erkoren hat, ihn dann im Jahr 1515 als Distriktsvikar mit der Oberleitung der wichtigsten Klöster betraut hat, und 1518 Luther den Rücken gestärkt hat in der Konfrontation mit Kardinal Cajetan. Nach seinem Rücktritt als Generalvikar der «reformierten Kongregation der Augustiner-Eremiten in Deutschland» im August 1520, ist Staupitz als Domprediger nach Salzburg gegangen und im August 1522 mit päpstlicher Dispens Benediktiner und Abt des Benediktinerklosters St. Peter in Salzburg geworden.

Die beiden bis in die sechziger Jahre führenden Staupitzforscher auf evangelischer und katholischer Seite haben sich diese Selbstbeurteilung des Staupitz nicht zu eigen gemacht. So fasste Ernst Wolf seine jahrelangen Forschungsergebnisse 1962 dahingehend zusammen, dass in Salzburg die «Entfremdung zu Luther» sich vertieft habe, was nicht überraschen darf, denn «Staupitz hat seinen «Schüler» im Grunde nie eigentlich zu verstehen vermocht». ⁸ Zwei Jahre später hat Reinoud Weijenborg in einem Band, der gewiss zufällig den Aufdruck «Rom bis Tetzl» trägt, dieselbe These noch einmal zugespitzt in der Behauptung, dass Staupitz «Luthers Lehre kaum durchschaut [hat] ... Als Abt distanzierte er sich vollkommen von der lutherischen Bewegung». ⁹

Obwohl aus ganz verschiedenen Beweggründen, haben Wolf und Weijenborg damit in schönem ökumenischen Gleichschritt Staupitz' eigenen An-

⁷ WA Br 3, 264, 34–36 (Nr. 726).

⁸ RGG VI ³(1962) Sp. 343.

⁹ LThK 9 ²(1964) Sp. 1026.

spruch zweifach in Frage gestellt, insofern als nicht nur von einer späteren – offenbar erst nach 1520 hereinbrechenden – Entfremdung und Abkehr die Rede ist, sondern auch von einer von Grund auf falschen Einschätzung: Für Weijenborg ist die Erklärung zu suchen in den Grenzen der intellektuellen Schärfe des Staupitz, sind doch seine Werke «theologisch oberflächlich»¹⁰, während Wolf eher ausgeht von Luthers theologischer Tiefe und Weite, deren Dimensionen Staupitz nicht hat erfassen können. Indem nun mit «Abkehr» und «Entfremdung» psychologische Tatbestände suggeriert werden, wird der Historiker dem dann doch Staupitz' eigene, eindeutige und end-gültige Liebeserklärung entgegenhalten müssen: «*In te constantissimus mihi amor est, etiam supra amorem mulierum, semper infractus*».¹¹ Man braucht nicht tief in das Schrifttum des ehemaligen Augustinervikars und insbesondere in seinen Briefwechsel eingearbeitet zu sein, um zu wissen, dass es sich hier nicht um eine Floskel, sondern um eine echte Gemütsäußerung handelt. Überhaupt darf bei der Interpretation des Abschiedsbriefes das «*olim praecursor*» nicht vom «*etiam hodie*» abgekoppelt werden. Das Thema des Briefes ist eben nicht nur Kontinuität in der Lehre, sondern auch Einklang der Herzen.

Auch jener andere, nicht-psychologische Ausweg ist uns verbaut, der zwar nicht die Authentizität der Gefühle von Staupitz bestreitet, aber seine intellektuelle Grundausstattung und theologische Urteilskraft in Frage stellt. Seitdem wir die theologischen Hauptwerke in kritischer Edition zur Verfügung haben,¹² kann die Eigenständigkeit und schöpferische Kraft des Staupitz in seinem Umgang mit Schrift, Kirchenvätern und mittelalterlicher Tradition nicht mehr in Frage gestellt werden. Auch die kritischen Rückfragen, die Staupitz im Rahmen der klar bezeugten Loyalität zur Sache Luthers stellt, zeigen, dass seine theologische Urteilskraft am Ende seines Lebens keineswegs nachgelassen hat. Ihn bewegten, wohl unter dem Eindruck der Wittenberger Unruhen, genau dieselben Fragen wie Luther. So sehr reibt sich Staupitz an jenen zwei Problemen der schnellen Einführung der Refor-

¹⁰ Ebd. Sp. 1026.

¹¹ WA Br 3, 263, 8f (Nr. 726).

¹² Siehe Johann von Staupitz, *Sämtliche Schriften, Lateinische Schriften, I: Tübinger Predigten*, bearb. von R. Wetzel, *Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 13*, Berlin/New York 1987; *II: De Exsecutione aeternae praedestinationis* mit der Übertragung von Christoph Scheurl: Ein nutzbares Büchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürscheidung, bearb. von L. Graf zu Dohna, R. Wetzel und A. Endriss, *Spätmittelalter und Reformation 14*, Berlin/New York 1979.

mation – geängstigte Gewissen und falsch verstandene Freiheit –, die Luther zwangen, jäh von der Wartburg nach Wittenberg zurückzukehren, dass man der Meinung sein muss, Staupitz seien die Invokavitpredigten unbekannt geblieben und Luther müsse ihm deshalb als Führer der Wittenberger Bewegung erschienen sein.

Wie dem auch sei, Staupitz hat die neuralgischen Problembereiche klar erkannt. Dennoch ist sein Verhältnis und Zutrauen zu Luther ungebrochen: «Jetzt bin ich leer-geschrieben: Könnte ich nur eine einzige Stunde mit Dir reden und die Geheimnisse des Herzens Dir offenlegen».¹³ Staupitz tat das Nächstbeste und Bestmögliche, indem er Luther den Baccalaureus Georg Führer zuschickt – «mein Bruder» und «Dein Schüler» – mit der Bitte, ihm in Wittenberg zu einer baldigen Magisterpromotion zu verhelfen:¹⁴ von Entfremdung und Abkehr keine Rede – auf beiden Seiten. Luther hat prompt erfüllt, was Staupitz erbat.

Grundsätzliche Unterschiede zwischen Staupitz und Luther gibt es gewiss;¹⁵ sie sollten aber nicht gegen die Gültigkeit des Anspruches auf das Amt des «*Praecursor*» ausgespielt werden. Es ist noch nicht hinreichend bedacht worden, dass hiermit Staupitz so wenig die Identität mit Luther beansprucht wie auch die Predigt Johannes des Täufers mit der Verkündigung Jesu von Nazareth in eins gesetzt werden kann. Vor allem aber ist zu beachten, dass die Figur und Funktion des Vorläufers sich im Mittelalter unter joachitischen Einflüssen von einer persönlichen zu einer sachlichen Vorläuferschaft entwickelt hat. Staupitz behauptet in diesem Brief denn auch nicht, dass er Vorläufer Luthers, sondern dass er Vorläufer der Lehre des heiligen Evangeliums gewesen ist.¹⁶

¹³ WA Br 3, 264, 29 f. (Nr. 726).

¹⁴ WA Br 3, 264, 30–33 mit A. 17.

¹⁵ Vgl. meinen Beitrag in der Festschrift Adolar Zumkeller: «*Tuus sum, salvum me fac*». Augustinréveil zwischen Renaissance und Reformation, in: *Scientia Augustiniana*, hg. von C. P. Mayer und W. Eckermann, Cassiciacum 30, Würzburg 1975, 349–394.

¹⁶ Es ist hier zu beachten, dass der Abt Joachim († 1202), der seit seiner Verurteilung (1215) im Bereich der Trinitätslehre als häretisch galt, im 14. Jh. als Exeget und Deuter der Zeitabläufe wiederum als «orthodoxe» Autorität rezipiert wird. Dies lässt sich nicht nur dokumentieren mit den Predigten des Pierre d'Ailly, sondern, wie neuerdings gezeigt, auch mit den Werken Heinrichs von Langenstein. So M. H. Shank, «By 1390, Langenstein was praising Joachim in public for his attempts to forecast the Last Things from Scripture.» «Unless You Believe, You Shall Not Understand». *Logic, University and Society in Late Medieval Vienna*, Princeton N. J. 1988, 168. Für die apokalyptische Rezeption Joachims bei d'Ailly siehe meine Belege in: *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen ³1989 (1977), 70 f. mit A. 50.

Eben da nun das Wort *«Praecursor»* zwar deutliche Ansprüche suggeriert, aber dennoch das genaue Profil der Kontinuität nicht bestimmt, sind wir um so mehr angewiesen auf den zweiten Teil des Satzes, in dem das besondere Element dieser Kontinuität charakterisiert wird als Abkehr von der *«captivitas babylonica»*. Erneut stoßen wir aber auf eine Forschungslücke: Es ist keineswegs gewiss, wie Staupitz diesen Begriff inhaltlich gefüllt hat.¹⁷ Staupitz konnte sehr wohl wissen, wie Luther diesen Ausdruck verstehen würde, hatte doch der Wittenberger Reformator seine Programmschrift im August des Jahres 1520 eben diesem Thema gewidmet und bereits im Juni 1519 den Alleinanspruch des Papstes auf die Schriftauslegung als babylonische Gefangenschaft bezeichnet.¹⁸

In seinem Brief vom 27. Juni 1522 hatte Luther überdies noch einmal persönlich für Staupitz die *«captivitas babylonica»* als Herausforderung zum Endkampf in lebendigen Farben ausgemalt, indem er seiner Entlarvung der päpstlichen Tyrannei über Schrift und Sakramente jetzt hinzufügt: *«Destruendum est mihi, mi Pater, regnum illud abominationis et perditionis Papae, cum toto corpore suo. Atque id agit iam sine nobis, sine manu . . . at ego indies magis provoco Satanam et suas squamas, ut acceleretur dies ille Christi destructurus Antichristum istum»*.¹⁹ Auch ohne uns ist Gott schon dabei, die Elends- und Schreckensherrschaft des Papstes zu überwinden – *«ich sehe vielmehr meine Aufgabe darin, den Teufel und seine Schuppen jeden Tag mehr zu reizen, um so das Kommen des Jüngsten Tages zu beschleunigen, an dem Christus den Antichrist vernichten wird»*. Staupitz konnte somit sehr wohl wissen, wie Luther allmählich den Begriff der *«Gefangenschaft»* der Kirche zu deuten gelernt hat. Nur, dies heisst keinesfalls, dass Staupitz alle Deutungsschritte Luthers so mitvollzogen hat, dass wir seine Abscheu vor der *«captivitas»* *«lutherisch»* interpretieren dürfen. Wenn wir die Möglichkeit

¹⁷ An anderer Stelle habe ich den Versuch unternommen, die mittelalterliche Vorgeschichte der *«captivitas babylonica»* aus der von Augustin und Hieronymus bestimmten exegetischen Tradition bis auf Johannes von Paltz zu erhellen. Siehe meinen Aufsatz: *Captivitas Babylonica: Die Kirchenkritik des Johann von Staupitz*, in der Festschrift für Lothar Graf zu Dohna (Darmstadt 1989).

¹⁸ WA 2, 214, 33–215, 2.

¹⁹ WA Br 2, 567, 19f.; 35f. (Nr. 512). Für die Bedeutung des Ausdruckes *«provoco Satanam et suas squamas»* siehe meinen Aufsatz: *Teufelsdreck: Eschatology and Scatology in the «Old» Luther*, in: *Sixteenth Century Journal* 19 (1988) 435–450, bes. 444f. Wie sich erweisen wird, charakterisiert Luthers Satz *«Atque id agit iam sine nobis, sine manu . . .»* die Position des Staupitz; *«at ego . . .»* hebt Luthers eigene Strategie hervor.

der Verstellung entweder aus Verlogenheit oder Schwäche als letzten Notausgang eines verzweifelten Interpretieren ausklammern, dann bleibt allein die Möglichkeit, den Ausdruck *«captivitas babilonica»* bei einem Mann, der nur mit päpstlicher Genehmigung vom Augustiner- in den Benediktinerorden hat übertreten können, so zu verstehen, dass er die Herrschaftsausübung des Papstes über Schriftauslegung und Sakramentsdeutung verabscheut, ohne auch Luthers letzten Schritt zu vollziehen, d. h. den Papst als Antichrist zum endzeitlichen Feind der Kirche zu deklarieren.

Diese Unterscheidung zwischen Papstkritik und Papstverwerfung als alternative Deutungen für die *«captivitas babilonica»* kann sich stützen auf Staupitz' Brief vom 4. Januar 1521 an seinen Nachfolger im Amt (20. August 1520), Wenzeslaus Linck, in dem er das im traditionell monastischen Abendgebet auf den Teufel gedeutete Brüllen des Löwen von I Petr 5, 8 (Vulgata: *«diabolus tanquam leo rugiens circuit»*) auf das Ansinnen des Papstes Leo X. bezieht, ihn, Staupitz, zu verschlingen.²⁰ Bereits Anfang Dezember 1520 wusste Erasmus aus Löwen zu berichten, dass in Köln eine römische Dienst-anweisung zirkulierte, in der Kardinal Erzbischof Matthäus Lang angewiesen wurde, Staupitz zum Widerruf zu zwingen.²¹ Während Staupitz am 4. Januar 1521 seinem Ordensbruder Linck mitteilte, dass er zunächst dem Zugriff Roms entschlüpfen konnte, indem er sich weigerte, Thesen zu widerrufen, die nicht er sondern Luther aufgestellt hatte, weiss Luther bereits am 9. Februar zu berichten, dass Staupitz sich nun dem Richterspruch des Papstes gebeugt hat. Auf diese Information bezieht sich Luthers Beschwörung: *«Unde, si te Christus dilexerit, coget te ad revocationem huius scripti, cum in ista bulla damnarit omne, quicquid de misericordia Dei hactenus et docuisti et sapuisti»*.²² – Mit der Unterschrift der päpstlichen Verurtei-

²⁰ WA Br 2, 246, A. 2.

²¹ WA Br 2, 246, A. 2. Siehe jetzt *The Correspondence of Erasmus*, 8: 1520 to 1521, translated by R. A. B. Mynors, annotated by P. G. Bietenholz, Toronto/Buffalo/London 1988, 107f. Vgl. Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, IV: 1519–1521, Oxford 1922, 399, 92–96 (Nr. 1166).

²² WA Br 2, 263, 17–19 (Nr. 376; geschrieben am 9. Februar 1521). Da laut Staupitz' Brief an Linck (o.A. 20) *«ista bulla»* Thesen Luthers verurteilte, dürfte es sich um die der Bannandrohungsbulle (24. Juli 1520) beigelegten 41 Thesen handeln. Die Bannbulle *«Decet Romanum Pontificem»* enthält keine Sätze Luthers und wurde überdies zwar am 3. Januar 1521 erlassen, aber doch erst am 28. Januar ausgefertigt und erreichte den päpstlichen Nuntius Aleander in Worms nicht vor dem 10. Februar. Siehe Martin Brecht, *Martin Luther, [1:] Sein Weg zur Reformation. 1483–1521*, Stuttgart ²1983 (1981), 406f.

lungsbulle, d. h. mit der damit vollzogenen Anerkennung der Jurisdiktionsgewalt des Papstes, hast Du mit dem Papst alles verworfen, <was Du bislang über die Barmherzigkeit Gottes gelehrt und erfasst hast>.

Eben diese These, so überzeugend sie aus Luthers theologischer Sicht auch erscheinen mag,²³ trifft für Staupitz nicht zu. Im Schlussteil werden wir uns dem ersten grossen theologischen Entwurf des jungen Staupitz zuwenden, um zu zeigen, dass sich für ihn die *<misericordia Dei>* so grundsätzlich mit Kirchenkritik verbinden lässt, dass es ihm auch am Ende seines Lebens möglich war, die babylonische Gefangenschaft der Kirche zu hassen, ohne damit dem Papst als Endchrist den Kampf anzusagen.²⁴

III

Das Hauptthema der Tübinger Predigten des Jahres 1498²⁵ bildet die *misericordia Dei*. In der ersten der 34 Predigten über den Prolog des Buches Hiob geht es kurz gesagt nur um die *«Magna utique misericordia dei nobis in Iob ostensa»*, die eben darin besteht, dass zur gleichen Zeit, als die Juden das

²³ Bereits in den *Operationes in Psalmos* (Vorwort datiert auf den 27. März 1519) hatte Luther kurz und bündig formuliert: *«Ubi Antichristus . . . hic nulla misericordia prorsus»*. *Operationes in Psalmos* 1519–1521, Teil II: Psalm 1 bis 10 (Vulgata), hg. von G. Hammer und M. Biersack, Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 2, Köln 1981, 602, 7f.

²⁴ Obwohl M. Brecht in Anbetracht des vorgegebenen Rahmens seiner Lutherbiographie eine vorzügliche Zusammenstellung der einschlägigen Data über Staupitz' Haltung zu Rom in den Jahren 1520–21 bietet, ist eine auffällige Spannung in der Interpretation festzustellen. Einerseits heisst es über Staupitz: *«Ausdrücklich erkannte er den Papst als Richter an.»* Martin Luther (wie oben A. 22), 407. Andererseits spricht Brecht von der *<teilweisen>* Unterwerfung, die Luther betrübt hatte. *Ibid.*, 408. Luther beklagt aber die (völlige) Unterwerfung schlechthin: *«Vere nonnihil me contristavit ista tua submissio . . .»* WA Br 2, 264, 47 (9. Februar 1521). Und Staupitz hat den Papst nicht *<ausdrücklich>* als höchsten Richter anerkannt. Dennoch besteht Luthers Urteil zu Recht, und zwar mit mehr Recht, als er sich bewusst war. Luther denkt bei *<submissio>* an die eine Unterschrift, während – falls wir richtig sehen – diese *submissio* so sehr zum Grundstein der Theologie des Staupitz gehörte, dass Luthers Gegenüberstellung von *<vor>* und *<nach>* der Bannandrohungsbulle gegenstandslos ist: *«Quod si ante bullae istius notitiam et Christi ignominiam sic fecisses, nihil contristasses.»* WA Br 2, 264, 48–50.

²⁵ Das Jahr 1498 ist genausowenig abgesichert wie die Angabe, dass es sich tatsächlich um in Tübingen gehaltene *<Predigten>* handelt. Siehe hierzu die ausgewogene Analyse aller der in Frage kommenden Angaben in der Einleitung von R. Wetzel zu seiner kritischen Edition: Tübinger Predigten (wie o. A. 12), 3–11.

Gesetz erhielten, Gott in Hiob bezeugte, dass er damit den Heiden nicht seine *«misericordia»* vorenthalten hat.²⁶ Mit Recht hat David C. Steinmetz seiner noch immer nicht überholten Darstellung der Theologie des Johann von Staupitz den Titel *Misericordia Dei* gegeben.²⁷ Seine Hochschätzung der Tübinger Predigten hält sich allerdings in Grenzen. Auch in seiner jüngsten Arbeit beklagt Steinmetz noch «the strict homiletical» oder auch «artificial framework» der Tübinger Predigten.²⁸ So verständlich diese Beurteilung aufgrund der nicht immer durchschaubaren und zum Teil irreführenden Edition von Georg Buchwald und Ernst Wolf²⁹ auch ist, so dürfte doch die neue kritische Edition durch deutliche Abhebung von Zitat und Eigengut den lebendigen Gedankenfluss des Autors dem Leser erheblich näherbringen.

Wenn wir uns jetzt besonders den *Sermones* 16–23 zuwenden, dann deshalb, weil sich hier das Thema der *«misericordia»* noch einmal vertieft und ausweitet, zugleich aber im Zuge der Charakterisierung der Angriffsstrategie des Teufels das Recht und die Grenzen der Kirchenkritik entfaltet werden. Ausgehend von Hiob 1,12 – «*Ecce universa, quae habet, in manu tua sunt; tantum in eum ne extendas manum tuam*»! (Vulgata) – und, wie durchgehend, unter intensiver Verwendung des Hiobkommentars Gregors des Grossen macht Staupitz in seiner Darstellung von allem Anfang an klar, dass der Teufel zwar subjektiv Gegner, objektiv aber nur ausführendes Organ Gottes ist. So werden auch die Versuchungen des Teufels von Gott nur deshalb zugelassen, weil elende Sünder ihren Zustand so entdecken und bei der Barmherzigkeit ihre Zuflucht suchen werden.³⁰ Wie später in den Adventspredigten von 1516 breiter ausgeführt, gilt bereits der Grundsatz: «*miseria misericordiam provocat*».³¹

Um nun aber die Bedeutung der teuflischen Übergriffe zu verstehen, ist hervorzuheben, dass es für Staupitz eine *«duplex misericordia»* Gottes gibt,

²⁶ *Sermo Primus*; ed. cit. 48, 26–28.

²⁷ *Misericordia Dei*. The Theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting, SMRT 4, Leiden 1968.

²⁸ D. C. Steinmetz, Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation, Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 4, Durham N. C. 1980, 50.

²⁹ Staupitz, Tübinger Predigten, QFRG 8, Leipzig 1927; Vorwort von O. Scheel.

³⁰ «*Ideo autem temptationem miserorum admittit, ut miseros se cognoscant et misericordiam petant aut ad ipsam recipiendam consentiant.*» Ed. cit. 277, 81–83.

³¹ Ed. cit. 227, 330. Vgl. *De Exsecutione, cap. X*, § 63 ff.; ed. cit. (wie o. A. 12) 150 ff.

die sich einmal auf alle zeitlichen Güter bezieht und das andere Mal auf die himmlischen Gaben, die Ewigkeitswert haben.³² In der Versuchung lernt Hiob – und mit ihm alle angefochtenen Menschenkinder – diese beiden Arten der *misericordia* zu unterscheiden. Wenn der Mensch, Christ und Sünder, seine zeitlichen Güter verliert und Gott ihm somit offensichtlich seine erste, die zeitliche Barmherzigkeit vorenthält, dann wird klar, so Staupitz, dass Gott mit seiner zweiten, himmlischen Barmherzigkeit zu trösten sich entschlossen hat: «*In hoc ergo manifesta est dei misericordia, quod iustos et fideles servos variis temptationibus submittit*».³³ Wenn Gott also dem Teufel die Verfügungsgewalt über allen Besitz Hiobs einräumt, ausser den über Hiobs Person selbst, so bedeutet dies, dass der Teufel die Macht oder noch besser: den Auftrag erhalten hat, zu versuchen, aber nicht zu überwinden.³⁴

Nachdem Staupitz in den *Sermones* 16 und 17 die Vollmacht des Teufels innerhalb des von Gottes erster *misericordia* bezeichneten weltlichen Wirkungsbereichs entfaltet³⁵ und die unvergleichbar höhere Bedeutung der zweiten *misericordia Dei* herausgestellt hat, durch die Gott den nackten Sünder mit himmlischen Gaben schmücken möchte, behandelt Staupitz in den nächsten *Sermones* das Thema, das uns hier eigentlich interessiert: Inwieweit ist es dem Teufel gestattet, in den Bereich der Kirche hineinzuwirken? Denn *de facto* erhält der Teufel den Freiraum (*libertas*) zur Versuchung durch die Unachtsamkeit derjenigen, die von Amts wegen dafür zuständig sind, ihm den Weg zu versperren.³⁶ Aber wie weit kann er gehen, und wie ist dem zu begegnen?

Allmählich führt Staupitz den Leser an das Drama heran, an das Drama der Anschläge des Teufels auf das heilige Haus des Herrn. Ausgangspunkt ist, dass die Laien zum zügellosen Leben neigen, wenn sie nicht von der Zucht ihrer Priester in Schranken gehalten werden. Wenn nun aber die Priester selbst die Zügel schleifen lassen, führt dies sicherlich zur Zügellosigkeit derjenigen, die sich am Vorbild der Priester hätten stärken sollen. Dies wäre alles noch nicht so verheerend, wenn nicht auch die Prälaten, die Vorgesetzten der Priester, selbst den Versuchungen der Welt erliegen wür-

³² «*Sed nunc adverte, quare per temptationes ad illam misericordiam disponat; est enim duplex misericordia: quaedam est in terra . . . alia in coelo.*» *Ed. cit.* 278, 92–94.

³³ *Ed. cit.* 279, 130–132.

³⁴ *Ed. cit.* 282, 225–227.

³⁵ «*Ideo non plus potest diabolus, quam nobis expedire deus cognoscit.*» *Ed. cit.* 286, 70 f.

³⁶ So Staupitz' eigene Zusammenfassung in *Sermo* 23; *ed. cit.* 349, 6–8.

den. Wo nun aber auch die grossen Prälaten in Sünde leben, wird der Wirkungsbereich des Teufels erschreckend gross, da derjenige, der die andern mit dem Munde zurechtweist, selbst straflos sündigen kann.³⁷

Der Ton von Staupitz verschärft sich. Falls es noch nicht klar gewesen wäre, dann wird es nun klar, dass er sich von allgemeinen Gedanken über die Einwirkung der Sünde in der Kirche jetzt der Beschreibung der elenden Lage der Kirche seiner Zeit zuwendet. Der <Salztest>³⁸ legt alles schonungslos offen: «Ihr seid das Salz der Erde. Wenn nun das Salz kraftlos wird, womit soll man's salzen? Es ist zu nichts hinfort nütze, denn dass man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten» (Mt 5,13). Solch kraftloses, fades Salz gibt es allerseits in der Kirche: Viele Bischöfe, Erzdiakone, Chorherren sündigen so offenkundig ohne jede Strafe, dass niemand den Mut hat, ihnen öffentlich entgegenzutreten, sie anzuklagen, ihre Sünden namhaft zu machen. Der Grund: Sie sind doch selbst die Richter, die zuständig sind für Strafverfolgung, für Sittenbesserung und Sittenzucht.

Nun folgt die zentrale Wendung, die auch dann noch unerwartet ist, wenn man die *misericordia*-Lehre des Staupitz gut eingeübt hat: «*O Deus, quanta misericordia toleras, ut inimici tui iudices tuorum constituti sunt!*» – «O Gott, wie gross muss Deine Barmherzigkeit sein, dass Du duldest, dass Deine Feinde als Richter über Deine Kinder gestellt sind».³⁹ Ich bin davon überzeugt, dass kein Menschenkind und keine menschliche Frömmigkeit dies zu ertragen in der Lage ist. «Diejenigen, die Dich so lieben, dass sie Deinetwegen sogar dem grausam-wütenden Wolf, dem zu Deinem Dienst berufenen Stellvertreter Christi, ihren Respekt nicht vorenthalten – die lieben doch über alle Massen, da sie auch den härtesten Feind, den Trabanten des Teufels, Deinetwegen verehren».⁴⁰ Wie es den höheren Prälaten vorbehalten ist, von schweren Vergehen loszusprechen, so erweist sich Gottes Gerechtigkeit darin, dass auch er sich vorbehalten hat, dieses schwerste aller Verbre-

³⁷ «*Cum vero et illi perperam agunt, recipit multam nimis auctoritatem temptandi diabolus, quia scandalum difficulter amovibile vulgus recipit, cum ille qui culpas corrigendas ore dicit sine omni poena delinquit. . .*» *Ed. cit.* 304, 71–74.

³⁸ «*Videamus sine sal infatuatum sit in ecclesia.*» *Ed. cit.* 307, 143.

³⁹ *Ed. cit.* 307, 147–308, 148.

⁴⁰ «*Qui enim sic te diligunt, ut nec iniustum lupum rapacem in tuo servitio constitutum vicesque gerentem Christi tui propter te honorare contemnunt, videntur amplius aliquo modo dilexisse, quoniam et inimicum suum satellitem diaboli propter te venerantur.*» *Ed. cit.* 308, 152–156.

chen selber zu bestrafen. Man muss wohl auch deshalb zur Geduld⁴¹ mahnen, weil das öffentliche Geisseln von Misständen, wie die Konkubinate der Priester, die einfachen Gläubigen schockiert, die Anstössigem schon hinreichend ausgesetzt sind. Aber weinen darf man schon über die Zerrüttung der Kirche . . .⁴²

In diesen schlechten Zeiten (*hoc tempore malo*) gibt es nur eine Möglichkeit, um standhaft zu bleiben, nämlich festzuhalten an der Verkündigung des Wortes, denn das Wort Gottes ist recht, auch wenn es von moralisch schlechten Predigern verkündigt wird.⁴³ Durch die Verkündigung ergeht die rechte Lebensweisung, so dass es wichtig ist, schon die kleinen Kinder früh zum Kirchenbesuch anzuhalten, damit sie als Erwachsene dem nicht entwöhnt sind. Denn das Christenleben wird durch das Wort Gottes erhalten: «Lass die Prediger sechs Jahre lang schweigen, dann wird sich zeigen, wie wahr dies ist».⁴⁴

Auch ohne weiteren Kommentar sprechen die angeführten Texte eine so deutliche Sprache, dass wenige Schlussfolgerungen genügen: Wenn Gottes *«misericordia»* so unermesslich gross ist, dass er es erträgt, dass die Kirche, bis in ihre höchsten Ämter fad und verkehrt, der Sünde verfallen ist; wenn

⁴¹ Hier stossen wir auf die endzeitliche Deutung des papalistischen Leitsatzes: *«Papa a nemine iudicatur»*. Ich kann das Thema der *«patientia»* nicht weiter verfolgen, das nicht nur von der Hiobsgeschichte «natürlich» vorgegeben, sondern auch direkt mit seiner «Gelassenheit» verbunden ist, die für Staupitz das Herzstück des wahren Christenlebens bildet. Zu diesem Thema siehe A. Endriss, Nachfolgung des willigen Sterbens Christi, in: Kontinuität und Umbruch (wie o. A. 6), 93–141, bes. 126 ff. Die *«patientia»* als Form der Gelassenheit markiert – wie schon immer in der mystischen Tradition – zugleich die Grenzen der Kirchenkritik.

⁴² «. . . *prohibet autem me offensio simplicium . . . Sed flere libet ecclesiae damna . . .*» *Ed. cit.* 312, 259–262. Eben diese Pflicht zum Schutz der *simplices* hält Staupitz Luther auch in seinem Abschiedsbrief vor: *«Cur igitur turbantur simplicium corda . . .»* WA Br 3, 263, 13.

⁴³ «. . . *non derelinquet eos, sed est semper praesto ad docendum, quid agere debeant, et haec per praedicatorum, sint boni sive mali; verbum tamen dei, quod praedicant verum est . . .*» *Ed. cit.* 315, 349–351. Ich gehe hier nicht weiter ein auf den für das Selbstverständnis der Observanten so wichtigen Gedanken, dass Gott gemäss Apk 20,1 andere, nicht kompromittierte Prediger, berufen wird, die überzeugend *corrigere* und *informare* sollen: *«qui auctoritate apostolica praedicant»*. Staupitz beruft sich für diese Auslegung von Apk 20 auf Lyra, denkt hierbei aber selbstverständlich nicht nur an die von Lyra genannten Dominikaner und Franziskaner (*ed. cit.* 315, 353–359 mit A. 130), sondern auch an die Augustiner. Wir stossen hier zugleich auf das Sendungsbewusstsein der Augustiner-Observanten und auf den Observantenstreit mit seinem Höhepunkt in den Jahren 1509–1511. Siehe meine Darstellung in: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin³ 1987 (1982), 148–151.

⁴⁴ *«Vita namque christiana, ut dixi, solo verbo dei conservatur. Cessent praedicare sex annis praedicatorum ecclesiae, et apparebit quod dixi.»* *Ed. cit.* 315, 371–316, 373.

Gott es dem Teufel zugesteht, bis in den innersten Bereich der Kirche hineinzuwirken, dann sind auch die wahren Gläubigen gehalten, dies zu ertragen und unter der Verkündigung des Gotteswortes auszuharren. So finden wir bereits beim jungen Staupitz in seiner Betrachtung der *«misericordia Dei»* die Grundentscheidung angelegt, die es ihm ermöglichen sollte, in den zwanziger Jahren die Lage der Kirche als Notlage, eben als *«captivitas babilonica»* zu bezeichnen und dennoch in der Gefangenschaft auszuharren.

Wenn Luther im Jahre 1521 Staupitz vorhält, dass er mit seinem Kniefall vor dem Papst alles verdammt, *«was er bislang über die misericordia Dei gelehrt und gelernt hat»*,⁴⁵ dann würde schon der Staupitz der Tübinger Predigten darauf eindeutig geantwortet haben: Nein, wegen der *«misericordia Dei»* eben nicht! Ob aber die fünf Jahre in Salzburg, weit entfernt von evangelischem Territorium, ausreichten um den Ausgang seines eigenen sechs-Jahres-Tests zu ermitteln, wissen wir nicht: *«Cessent praedicare sex annis ...»!* Die Antwort auf diese Frage gehört gewiss zu den *«secreta cordis»*, die Staupitz noch so liebend gerne in einem Zwiegespräch mit Luther hätte teilen wollen.⁴⁶

Heiko A. Oberman, Tucson, Arizona

⁴⁵ Siehe o. A. 22.

⁴⁶ So in seinem letzten Brief: *«Sat scripsi, utinam vel unica hora liceret tibi colloqui et aperire secreta cordis.»* WA Br 3, 264, 29 f.; vgl. o. A. 13.