

»Solch gotteslästerliches, gottloses, abgöttisches Gelübde wird den Teufeln gelobt«:

Der Augustinereremit Martin Luther auf dem Weg vom radikalen Monastizismus zum radikalen Laizismus und seine Verwerfung der Mönchsgelübde in den »Themata de votis« (1521) und in »De votis monasticis« (1521/22)

Von Harm Klueting, Köln und Fribourg*

Zusammenfassung

Der Beitrag stellt den radikalen Monastizismus des 1421 in der Haft in der Engelsburg in Rom gestorbenen Dominikaners Matthäus Grabow dem radikalen Laizismus des Augustinereremiten und Reformators Martin Luther gegenüber. Während Grabow Christentum mit Mönch- oder Religiosentum gleichsetzte und Nachfolge Christi außerhalb des Ordensstandes für ausgeschlossen hielt, verdammt Luther in »De votis monasticis iudicium« und in den »Themata de votis«, beide 1521 verfasst, die Ordensgelübde als Versuche der Selbstrechtfertigung und als gottwidrig und negierte damit einen monastischen Stand höherer christlicher Vollkommenheit. Diese Gegenüberstellung erfolgt vor dem Hintergrund zweier Wege der »reformatio ecclesiae«, einem mittelalterlichen, zu dem wesentlich die Zurückdrängung des Laieneinflusses in der Kirche gehörte, und eines neuzeitlichen bzw. gegenwärtigen, zu dessen Anliegen die Vermehrung der Laienbeteiligung zählt.

»Ecclesia semper reformanda« – ein im 20. Jahrhundert und vor allem seit seinem eher beiläufigen Gebrauch durch Karl Barth 1947¹ immer wieder zitiertes Postulat, das wegen seiner lateinischen Gestalt alt aussieht, aber doch erst im Konfessionellen Zeitalter auf protestantischem Boden entstanden² und vor allem in protestantischen Kontexten verbreitet ist.³ Dennoch ist der Begriff »reformatio«⁴ mittelalterlich und

*Der Autor ist Professor der Neueren Geschichte am Historischen Institut der Universität zu Köln, Ancien Professeur invité permanent et Privatdocent de théologie catholique en l'histoire de l'église à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (CH) und Priester der Erzdiözese Köln, Subsidiar an den Pfarreien St. Quirin, Salvator und Heiligkreuz in Köln-Mauenheim/Weidenpesch und St. Katharina und St. Clemens in Köln-Niehl.

¹ Karl Barth, Die Botschaft von der freien Gnade Gottes, Zollikon/Zürich 1947, S. 19. Dazu Emidio Campi, »Ecclesia semper reformanda«. Metamorphosen einer altehrwürdigen Formel, in: Zwingliana 17 (2010), S. 1–19, hier S. 14.

² Genannt wird bei Campi, »Ecclesia semper reformanda«, S. 12 Jodocus van Lodenstein (1620–1677) mit seinem Werk »Beschouwinge van Zion« aus den Jahren 1674–1676. Zu ihm Johannes van den Berg, Art. Lodenstein, Jodocus van, in: RGG 4. Aufl., Bd. 5, Tübingen 2002, Sp. 481; ders., Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden, in: Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 1, Göttingen 1993, S. 57–112, hier S. 84–88.

³ Siehe auch Theodor Mahlmann, Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufklärung, in: Theologie und Kirchenleitung. Festschrift für Peter Steinacker, hg. von Hermann Deuser u.a., Marburg 2003, S. 57–77.

⁴ Eike Wolgast, Art. Reform, Reformation, in: GGB 5, Stuttgart 1984, S. 313–360, bes. S. 316–331: »Reformatio« im Mittelalter, »Reformatio«/»Reformation« im 15. Jahrhundert, Die Bedeutung von »Reformation« im 16. und 17. Jahrhundert.

katholisch und begegnet vor allem als Ordensreform im Sinne von Observanz – »observare«, die alte Ordensregel beachten – im Mönchtum⁵, aber auch, sicher seit dem IV. Laterankonzil von 1225 mit dem »ac reformationem universalis ecclesiae valeamus intendere«⁶ in der Epistola Papst Innozenz III. an den Erzbischof, die Suffraganbischöfe, Äbte und Prioren der Kirchenprovinz Vienne in Frankreich, und besonders prominent bei dem in Rom wirkenden deutschen Kleriker Dietrich von Niem⁷ (Nieheim) (um 1340–1418) in seiner Flugschrift »Avisamenta pulcherrima de Unione et Reformatione membrorum et capitis fienda« von 1410.⁸

Aber was war »Reform« in der Kirche im Mittelalter⁹, und was meint »Reform« in der Kirche von heute? Zunächst meinte »Reform« im Mittelalter im Sinne »reformare« Wiederherstellung eines als verloren betrachteten besseren älteren Zustande, war also rückwärts gerichtet, während »Reform« heute vorwärtsgerichtet und gleichsam progressiv konnotiert ist. Anderes kommt hinzu, vor allem die Rolle der Laien. Wer im 20. oder im 21. Jahrhundert Reformen in der Kirche verlangte oder verlangt, dachte und denkt u.a. an stärkere Laienbeteiligung – sichtbar u.a. an der Liturgischen Bewegung seit dem »Mechelner Ereignis« auf dem Belgischen Katholikentag von 1909 mit der Rede des belgischen Benediktiners Lambert Beauduin (1873–1960) und seiner Forderung nach »Demokratisierung« der Liturgie und seiner Kritik an der »Kleruszentriertheit« der römischen Liturgie von 1570¹⁰, an der »actiosa participatio« oder der »tätigen Teilnahme« der Laien als Grundprinzip der Liturgie¹¹, an ihrem Gestaltwerden in der Konstitution über die heilige Liturgie »Sacrosanctum Concilium«¹² des Zweiten Vatikanischen Konzils¹³ und der nachkonziliaren

⁵ Edeltraud Klueting, *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*, Münster 2005, 2. Aufl. 2011.

⁶ Mansi 22 (Venezia 1778), Sp. 960f.

⁷ Katharina Colberg, Art. Dietrich von Niem, in: LMA 3, München/Zürich 1986, Sp. 1037f.; Heribert Müller, Art. Dietrich von Niem, in: LThK 3. Aufl. 3, Freiburg 1995, Sp. 224; Hermann Heimpel, Dietrich von Niem (c. 1340–1418), Münster 1932; Ernest Frazer Jacob, Dietrich of Niem, in: ders., *Essays in the Conciliar Epoch*, Manchester 1953, 3. Aufl. 1963, S. 24–43 u. S. 241–244.

⁸ Jürgen Miethke u. Lorenz Weinrich (Hgg.), *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der grossen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, Tl. 1: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), Darmstadt 1995, S. 246–293 lat. u. dt., dort S. 252 (4): »Item ut firmiter observentur, que in hoc concilio salubriter ordinabuntur pro reintegranda efficaciter et vere ipsa universali ecclesia in capite et in membris. [...] pro reintegranda ipsa ecclesia in capite et in membris necnon illius facienda unione«, und S. 282 (24): »Cum igitur in capite ita generaliter et publice infirmitas, error et excessus appareant, quod etiam per istos membra languescant, ratio non permittit, quod talia anormalia in publicum detrimentum diu perseverent. Expedi igitur, quod ipsa curia in suis membris in ipso instanti concilio reformetur«.

⁹ Siehe auch Thomas M. Izbicki (Hg.), *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in honor of Louis Pascoe SJ*, Leiden 2000; ders., *Reform, ecclesiology, and the Christian life in the late Middle Ages*, Aldershot 2008.

¹⁰ Ekkart Sauser, Art. Beauduin, Dom Lambert, in: BBKL 21, Nordhausen 2003, Sp. 90–91; Balthasar Fischer, *Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung*, In: ThJb, Leipzig 1961, S. 290–304.

¹¹ Stephanie Schmid-Keiser, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffs in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., Bern 1985.

¹² Karl Rahner u. Herbert Vorgrimler (Hgg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, Nr. 1.

¹³ Zu Antizipationen in der katholischen Aufklärung Harm Klueting, *Vorwehen einer neuen Zeit. Liturgische Reformvorstellungen in der Katholischen Aufklärung und im Josephinismus*, in: Stefan Heid (Hg.), *Operation am lebenden Objekt. Zu Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Berlin 2014, S. 167–181.

liturgischen Praxis mit dem römischen Messbuch von 1970¹⁴, aber auch an dem Stellenwert der Laien oder der Christgläubigen in der dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«¹⁵ und nicht zuletzt an der Rolle der Laien in den auf das Konzilsdekret über das Laienapostolat »Apostolicam actuositatem«¹⁶ zurückgehenden Pfarrgemeinderäten und in den Kirchenvorständen oder Vermögensverwaltungsräten (»Consilium a rebus oeconomicus«¹⁷). Wenn darüber hinaus heute von Reformen in der Kirche, vor allem in der römisch-katholischen, die Rede ist, dann geht es oft um »mehr Laienrechte«, und um »mehr Laien in Führungspositionen«, eine Forderung, die vor allem von Repräsentanten und Repräsentantinnen katholischer Verbände erhoben wird, aber auch bei manchen Bischöfen Resonanz findet. Ein Beispiel ist das »Kirchenvolks-Begehren« in Österreich nach 1995, zu dessen Forderungen die Mitsprache oder Mitentscheidung der Laien in den Teilkirchen bzw. Diözesen bei den Bischofsernennungen gehörte.¹⁸

Das war anders im Mittelalter. Kirchenreform im Mittelalter hieß geradezu Zurückdrängung oder Beseitigung des Laieneinflusses in der Kirche. Das ist besonders deutlich bei der von der Benediktinerabtei Cluny ausgehenden Cluniazensischen Reform des 11. Jahrhunderts, zu deren Programm die Lösung zunächst der burgundischen Abtei und ihres Klosterverbandes aus der weltlichen Abhängigkeit gehörte, was dann auf Papsttum, Kirche und Kirchenrecht ausgriff. Dasselbe gilt für die Gesamtheit der Kirchenreformen des 11. Jahrhunderts und für den Streit um die Laieninvestitur, d.h. um die bis dahin übliche Einsetzung der Bischöfe durch die Könige.¹⁹ Laieneinfluss in der Kirche galt als schweres Übel, durch das die Kirche in weltliche Angelegenheiten und politische Abhängigkeiten und Machtverhältnisse gezogen wurde.

Ein hervorragender Vertreter dieser Sicht und damit einer »klerikalistischen« Kirchenreform war Humbert von Silva Candida²⁰ (um 1006/10–1061), der bedeutendste

¹⁴ Martin Klöckener u. Benedict Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, Tl. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münster 2002; Martin Klöckener, Salvatore Loiero u. François-Xavier Amherdt (Hgg.), Noch ist es wie Morgenröte ... / Comme à l'aube ...: Liturgie und Pastoral unter dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils, Fribourg 2017.

¹⁵ Rahner u. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Nr. III, bes. Kap. II: Das Volk Gottes, u. Kap. IV: Die Laien.

¹⁶ Ebd., Nr. XII.

¹⁷ CIC/1983 can. 537.

¹⁸ Einer der Hauptinitiatoren war der in der Folge exkommunizierte Thomas Plankensteiner aus Innsbruck, von ihm Thomas Plankensteiner, Gottes entlaufene Kinder. Zur Theologie des Kirchenvolks-Begehrens, Wien 1996. Für die Gegenposition stehen u.a. der Salzburger Weihbischof Andreas Laun und Robert Spaemann, siehe Anderas Laun, Kirche Jesu oder Kirche der Basis? Zum Kirchenvolksbegehren, Köln 1996; Robert Spaemann, Die Zweideutigkeit des »Aggiornamento«. Das »Kirchenvolksbegehren« als Symptom, in: Gabriele Gräfin Plettenberg (Hg.), Die Saat geht auf. Ist die Kirche mit ihrer Moral am Ende?, Aachen 1995, S. 195–210.

¹⁹ Johannes Laudage, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, Köln/Wien 1985, Nachdr. 2014; ders. (Hg.), Gregorianische Reform und Investiturstreit, Darmstadt 1993; Werner Goetz, Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122, Stuttgart/Berlin/Köln 2000; Uta-Renate Blumenthal, Gregor VII. Papst zwischen Canossa und Kirchenreform, Darmstadt 2001.

²⁰ Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Humbert von Silva Candida, in: BBKL 2, Hamm 1990, Sp. 1164f.; Rudolf Schieffer, Art. Humbert von Silva Candida, in: LMA 5, München/Zürich 1991, Sp. 207f.; Uta-Renate Blu-

Intellektuelle des Reformpapsttums des 11. Jahrhunderts. Zunächst Benediktiner der Abtei Saint-Hydulphe in Moyonmoutier in den Vogesen und seitdem mit der Cluniazensischen Reform vertraut, 1051 von Leo IX. zum Kardinalbischof von Silva Candida nördlich von Rom erhoben, trat vehement für die »libertas ecclesiae«, die Freiheit der Kirche vom Einfluss der Laien, ein. In seinen »Libri tres adversus simoniacos« aus den Jahren um 1055 bis 1057/58 verdammt er nicht nur Simonie im Sinne des Kaufs geistlicher Ämter, sondern entwickelte einen erweiterten Simoniebegriff, der auch die Einsetzung eines Klerikers in sein Amt durch einen Laien oder die Laieninvestitur als Simonie begriff.²¹

1. Radikaler Monastizismus

Als Übersteigerung des Klerikalismus eines Humbert von Silva Candida und »klerikalistischen« Reformkonzepte des Hohen Mittelalters kann man den radikalen Monastizismus auffassen, wie ihn der Dominikanerpater Matthäus Grabow zu Anfang des 15. Jahrhunderts vertrat. Matthäus Grabow stammte wahrscheinlich aus der Gegend um Perleberg und Wittenberge im nördlichen Brandenburg nahe der Grenze zu Mecklenburg, gehörte der Sächsischen Provinz des Predigerordens und dem Konvent in Wismar in der Diözese Ratzeburg an und lehrte als Lektor der Theologie im Dominikanerkonvent in Groningen in der Diözese Utrecht.²² Auch als päpstlicher Inquisitor erwähnt²³, verfasste Grabow wahrscheinlich in Groningen eine nur in Teilen überlieferte Schrift gegen die Brüder vom gemeinsamen Leben, die als »Libellus contra Fratres de Vita communi« bezeichnet wird²⁴, während andere sie als »Streitschrift«²⁵, »Abhandlung« und »Büchlein«²⁶ oder »Traktat«²⁷ titulieren. Der »Libel-

menthal, Art. Humbert von Silva Candida, in: TRE 15, Berlin/New York 1986, S. 682–685; Hermann Halfmann, Cardinal Humbert, sein Leben und seine Werke, Berlin 1883.

²¹ Stefan Weinfurter, Humbert von Silva Candida: Libri tres adversus simoniacos, in: Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt. Antike – Mittelalter – Renaissance. Katalog zur Ausstellung im Reiss-Engelhorn-Museum Mannheim 2017, hg. von Alfried Wiczorek u. Stefan Weinfurter, Mannheim/Regensburg 2017, S. 249f.

²² Harm Kluetting, Art. Grabow, Matthäus OP, in: BBKL 35, Nordhausen 2014, Sp. 523–530; Wilhelm Wattenbach, Mattheus Grabow, in: Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere deutsche Geschichtskunde 20 (1895), S. 661–663; Ernst Barnikol, Art. Grabow, Matthäus, in: RGG 2. Aufl., 2, Tübingen 1928, Sp. 1418; ders., Art. Grabow, Matthäus, in: RGG 3. Aufl., 2, Tübingen 1958, Sp. 1819; ders., Art. Gabow, Matthäus, in: NDB 6, Berlin 1964, Sp. 700; Ernest Persoons, Art. Grabow, Matthäus, in: DSp 6, Paris 1967, Sp. 700f.; Christian Willm Rasch, Art. Grabow, Matthäus, in: RGG 4. Aufl., 3, Tübingen 2000, 1241; Stephan Wachter SVD, Matthäus Grabow, ein Gegner der Brüder vom gemeinsamen Leben, in: Sankt Gabrieler Studien 8 (1939), S. 289–376.

²³ Paul Flade, Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen, Leipzig 1902, Nachdr. Aalen 1972, S. 32, Anm. 4 von S. 31.

²⁴ Thomas Kaeppli OP, Scriptorum Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, Bd. 3, Roma 1980, S. 125f.

²⁵ Wachter, Matthäus Grabow, S. 323–327.

²⁶ Ebd., S. 344.

²⁷ Hermann Keussen, Der Dominikaner Matthäus Grabow und die Brüder vom gemeinsamen Leben, in: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln (MSAK) 13 (1887), S. 29–47 u. 93f., Zitat S. 30. Siehe auch ders., Der Dominikaner Matthäus Grabow, in: MSAK 19 (1890), S. 102f.

lus« ist eine von zwei Schriften Grabows²⁸, von denen man Kenntnis hat.²⁹ Die Originalhandschrift ist ebenso wenig erhalten wie eine Abschrift.³⁰ Ihr Inhalt ist nur sekundär rekonstruierbar aus einer – wahrscheinlich diesem zuzuschreibenden – Rede des Nuntius der Nation Anglica auf dem Konzil von Konstanz, Guillaume de Lochem³¹, den der Bischof von Utrecht, Friedrich III. von Blankenheim³², mit seiner Vertretung bei den Ermittlungen gegen Grabow beauftragt hatte³³, aus der Petition Grabows an Martin V.³⁴, aus den Gutachten Pierres d’Ailly³⁵ und Johannes Gersons³⁶, aus der Anklage³⁷ und aus dem Strafantrag gegen ihn³⁸, aus dem Urteil über Grabow von 1419 mit 17 als häretisch verdammtten Sätzen aus dieser Schrift³⁹ und aus seinem – tatsächlichen oder angeblichen⁴⁰ – Widerruf in der »Revocatio et abjuratio« in der nach Johannes Gerson von Hermann von der Hardt⁴¹ und von Joannes Dominicus Mansi⁴² überlieferten Textgestalt.

In dieser Schrift nahm Grabow demnach eine radikal-monastische Sicht ein, die ihn Christentum und Mönch- oder Religiosentum gleichsetzen ließ. In der Erfüllung

²⁸ Kaeppli, *Scriptores*, Nr. 2980.

²⁹ Die andere hat den Titel »Propositiones ex eius scriptis extractae. Abiuratio« (Kaeppli, *Scriptores*, Nr. 2981).

³⁰ Wachter, Matthäus Grabow, S. 326.

³¹ Wilhelm Kiencamp de Lochem, Guillaume Keempcamp de Lochem (erwähnt 1418–1418 u. 1429, eventuell auch noch 1448). Zu ihm Noël Valois, *La France et le grand schisme d’Occident*, Bd. 4, Paris 1902, S. 420, Anm. 1; ACCon 2, Münster 1923, Nachdr. 1981, S. 506; Wilhelm Kohl (Bearb.), *Die Klöster der Augustiner-Chorherren*, Berlin 1971, S. 178 (Identität sicher?).

³² Francis Rapp, Jan van Herwaarden u. Markus Ries, Art. Friedrich von Blankenheim, in: Erwin Gatz (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Handbuch*, Berlin 2001, S. 832f.

³³ De Lochem legte den Konstanzer Konzilsvätern eine Sachverhaltsdarstellung vor. Siehe Persoons, Art. Grabow, Sp. 700. Wachter, Matthäus Grabow, S. 331 hält es für wahrscheinlich, dass es sich bei dem von ihm S. 365–368 nach einer Handschrift der Österreichischen Nationalbibliothek Wien abgedruckten Text um eine aus Anlass der causa Grabow vor dem Konzil in Konstanz gehaltenen Rede handelt.

³⁴ Keussen, Dominikaner Matthäus Grabow, S. 34f. Dazu: Des Augustinerpropstes Johannes Busch *Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, bearb. von Karl Grube, Halle 1886, Nachdr. Farnborough 1968, S. 173 (zu Grabow ebd., S. 172–174, 256–259, 355f.); Wachter, Matthäus Grabow, S. 329, Anm. 163.

³⁵ Mansi 28, Venezia 1785, Sp. 390f.: Petri de Alliaco [Pierre d’Ailly] Cardinalis Cameracensis iudicium de causa fratri Mathei Grabon [Grabow].

³⁶ Johannes Gerson, *Opera omnia*, Bd. 1, Antwerpen 1706, Nachdr. Hildesheim 1987, S. 470–474; Mansi 28, Sp. 386–390: *Ex antiquis Codicibus Gersonianis*; ebd., Sp. 391–394: *Joannis Gersonis Iudicium de dogmatibus Mathei Grabon* [Grabow].

³⁷ Keussen, Dominikaner Matthäus Grabow, S. 35f.

³⁸ Ebd., S. 41f.

³⁹ Wachter, Matthäus Grabow, S. 356–358 bzw. S. 375f.; Keussen, Dominikaner Matthäus Grabow, S. 44–46.

⁴⁰ Keussen bezweifelte 1887 mit Bezug auf eine Angabe von Christian Massäus (um 1470–1546) bei Jacques de Réves [Jacobus Revius], *Jacobi Revii Daventriae Illustratae sive historiae urbis Daventriensis libri sex*, Leiden 1651, dort S. 66 zu Grabows Verurteilung, die Authentizität des Widerrufs. Heute hingegen gilt als gewiss, dass Grabow »se retracta et retira ses thèses«, Persoons, Art. Grabow, Sp. 701.

⁴¹ Hermann von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione*, Bd. 3, Frankfurt am Main/Leipzig/Helmstedt 1698, S. 118–121.

⁴² Mansi 28, Sp. 394: *Mathei Grabon [Grabow] revocatio & abjuratio praedictorum suorum articulorum & conclusionum*.

der evangelischen Räte (Mt 19,12; 19,21; 20,26–28) erblickte er den einzigen Weg der Nachfolge Christi, leugnete andere Wege und vor allem die Möglichkeit eines Lebens nach den evangelischen Räten außerhalb des Ordensstandes und in der unregulierten Form der Brüder vom gemeinsamen Leben und der Dritten Orden. Oder in den Worten Stephan Wachters: »Von wirklicher Religion, von Religion im vollen Sinne des Wortes könne man nur bei jenen reden, die durch feierliche Gelübde in einem Orden an die drei evangelischen Räte der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams gebunden sind. Bei allen übrigen, die sich nicht in einem approbierten Orden durch Gelübde zu den wesentlichen Forderungen der Vollkommenheit verpflichteten, könne man von Religion nur in uneigentlichem und analogem Sinne sprechen.«⁴³ Wächter gibt damit einen Abschnitt aus dem Gutachten Pierres d’Ailly wieder:

»Constat itaque, quod in illa congregatione primitiva fuerunt multi uxorati et alii diversarum conditionum seculares, qui scilicet non erant astricti per votam ad tria consilia Evangelica, castitatis, obedientiae et paupertatis, quemadmodum sunt professi religionum, per Beatum Basilium, Benedictum et Augustinum ac similes introductarum. Quas iste, ponens huiusmodi conclusiones, appellat veras religiones, tanquam extra illas non sit vera religio, quod falsum est, immo haereticum, si sic per praecisionem intelligatur. Quoniam Christiana vera est religio etiam apud seculares, ut Jacobus in Canonica sua notanter expressit.«⁴⁴ Der Bezug auf den Jakobusbrief nimmt die Gedanken des Selbstbetrugs, der Wertlosigkeit des Gottesdienstes und der Befleckung durch die Welt (Jak 1,26f.) auf.

Bei Pierre d’Ailly geht der Text nach Mansi weiter:

»Sunt praeterea in dictis propositionibus multae clausulae appositae ultra praedictum principalem fundamentalem errorem: quod seculares non possint vivere sine proprio. Quae continet magnam temeritatem scandalum atque proterviam & quae possent singillatim reprobari. Ut, quod dicere oppositum illius, quod aliquae conclusiones suae continent, sit haereticum, quod sit implicans contradictionem, quod sit peccatum mortale, quod omnis faciens contra Jura Canonica peccat moraliter, & ita de similibus.«⁴⁵

Matthäus Grabow opponierte mit seiner radikal-monastischen Sicht gegen die sich seit Beginn des 15. Jahrhunderts von den östlichen Niederlanden und vor allem von Deventer aus auf Norddeutschland ausdehnende Bewegung der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, die keine Ordensregel befolgten und keine Gelübde ablekten, aber ein frommes Leben nach den evangelischen Räten zu verwirklichen suchten. Seine Stilisierung des monastischen Ideals steht vor dem Hintergrund der Kritik der Mendikanten, denen er als Dominikaner angehörte, an den Brüdern vom gemeinsamen Leben, in denen sie Konkurrenten sahen, weil die *Fratres de Vita communi*, die in dem Bischof von Utrecht, Friedrich III. von Blankenheim, einen Unterstützer hatten, was dessen Gegnerschaft gegen Grabow erklärt, »den Bettel ablehnten und die Handarbeit als Hilfe für ein tugendhaftes

⁴³ Wachter, Matthäus Grabow, S. 358.

⁴⁴ Ebd., S. 358, Anm. 330. Dasselbe bei Mansi 28, Sp. 390f.

⁴⁵ Ebd., Sp. 391.

Leben herausstellten. Der Versuch der Mendikanten, auf dem Konzil von Konstanz eine Verurteilung der Brüdergemeinschaften zu erreichen, scheiterte jedoch, da diese in Pierre d'Ailly und Johannes Gerson Verteidiger ihrer Lebensweise und ihrer Frömmigkeit fanden.⁴⁶ Grabows Verurteilung nach dem Abschluss des Konzils, am 26. Mai 1419, war Teil dieses Scheiterns. Grabow war nach Konstanz gekommen, um sich zu rechtfertigen, doch beauftragte der 1417 in Konstanz zum Papst gewählte Martin V. wegen der von dem Bischof von Utrecht über Guillaume de Lochem vorgebrachten Ermittlungsergebnisse den Bischof von Verona, Kardinal Angelo Barbarigo, mit der Klärung des Sachverhalts. Dieser holte die erwähnten Gutachten der in Konstanz anwesenden französischen Theologen Kardinal Pierre d'Ailly, Bischof von Cambrai, und Johannes Gerson, als Nachfolger Pierres d'Ailly in diesem Amt Kanzler der Universität Paris, ein, die beide Grabows Hauptthesen ablehnten. So kam es nach dem Tod Barbarigos zum Prozess mit Olav Jacobi und später Eberhard Swane als Anklägern und dem Konzilspromotor Joannes Scribanis de Placencia als Verteidiger und zu dem Urteil, mit dem die erwähnten 17 Sätze aus Grabows Schrift als ketzerisch verdammt wurden. Grabow blieb, trotz seines wahrscheinlichen Widerrufs in Haft und starb nach Mai 1421 im Kerker der Engelsburg in Rom.

Im Zusammenhang mit Grabows radikalem Monastizismus, der für ein Laienapostolat nicht den geringsten Raum ließ, von »mönchischer Befangenheit«⁴⁷ zu sprechen oder ihn als »traditionalistisch« abzuqualifizieren und von »Angriffen des traditionalistischen Dominikaners Matthäus Grabow«⁴⁸ zu reden, wird der dahinter stehenden Problematik nicht gerecht, ganz abgesehen davon, dass der Traditionalismus-Vorwurf für einen Theologen des frühen 15. Jahrhunderts anachronistisch ist.

2. Radikaler Laizismus

Den absoluten Gegenpol zu Matthäus Grabow und zu seinem radikalen Monastizismus, der ihn nur in der Verwirklichung der evangelischen Räte innerhalb eines Ordens und gebunden an ewige Gelübde ein Leben in der Nachfolge Christi sehen ließ, bildete Martin Luther mit seiner genau ein Jahrhundert nach dem Ende Grabows im Kerker der Engelsburg, 1521, entstandenen Schrift »Über die Mönchsgelübde« mit dem lateinischen Titel »De votis monasticis iudicium« und mit ihrer Kurzfassung, den »Themata de votis«. Darin bezeichnete der Reformator und ehemalige – oder 1521 immer noch – Augustinereremit die auf den evangelischen Räten beruhenden Gelübde als dem Teufel gelobte gotteslästerliche, gottlose und abgöttische Gelübde, die nur in der Absicht abgelegt würden, sich selbst gerecht zu machen.

⁴⁶ E. Klüeting, *Monasteria*, S. 67.

⁴⁷ Keussen, *Dominikaner Matthäus Grabow*, S. 29.

⁴⁸ Émile Brouette, Art. *Devotio moderne I*, in: *TRE* 8, Berlin/New York 1981, S. 605–609, Zitat S. 607.

2.1 Martin Luther – vom katholischen Reformier zum protestantischen Reformator

Der junge Martin Luther, der Ordenspriester, Augustinereremit und katholische Theologieprofessor, dessen echte religiöse Motivation für den Klostereintritt 1505 ernst zu nehmen ist⁴⁹, wies manche Ähnlichkeit mit Matthäus Grabow auf. Vor allem war der »katholische Luther«⁵⁰ observanter Mendikant wie der Dominikanerpater ein Jahrhundert zuvor. Es spricht sehr vieles dafür, Luthers Reformation »in gewisser Hinsicht als Höhepunkt und Vollendung der monastischen Reformen des Mittelalters«⁵¹ zu betrachten, sie als »aus dem Mönchtum gekommen«⁵² zu verstehen, die Weiterwirkung des monastischen Erbes in der Reformation hervorzuheben⁵³ und von ihr als »einer aus dem Ruder gelaufenen Ordensreform«⁵⁴ und davon zu sprechen, dass die Reformation Luthers »eine an Radikalität nicht zu überbietende Observanzbewegung im Sinne einer Aufgabe der evangelischen Räte (»Werkgerechtigkeit«) und damit einer Aufgabe des anscheinend nicht reformierbaren Religiosentums«⁵⁵ gewesen sei.⁵⁶

⁴⁹ Die von Albert Mock (Abschied von Luther. Psychologische und theologische Reflexionen zum Lutherjahr, Köln 1985, 8. Aufl. 2015) im Anschluss an Dietrich Emme (Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483–1505. Eine dokumentarische Darstellung, Bonn 1981, 4. Aufl. Regensburg 1986) vertretene These, wonach Luther als Totschläger, um sich der Strafverfolgung durch die weltliche Obrigkeit zu entziehen, ins Kloster eingetreten sei (Mock, Abschied, S. 38–45), ist abzuweisen, weil sie nicht frei von Effekthascherei und mit zu vielen Mutmaßungen, ungewissen Annahmen und Hypothesen verbunden ist, um methodisch einwandfrei zu sein. Von Gewicht könnte lediglich die Aussage Luthers in den Tischreden von 1532 sein: »Singulari Dei consilio factus sum monachus, ne me caperent, Alioqui essem facillime captus. Sic autem non poterant, quia es nham sich der gantz orden mein an« (WA.TR 1, Nr. 326), die Mock ins Deutsche übersetzt: »Nach einem einzigartigen Ratschluß Gottes bin ich Mönch geworden [Mock ergänzt: »Besser: dazu gemacht worden«], damit sie mich nicht gefangennehmen. Andernfalls wäre ich nämlich sehr leicht gefaßt worden. So aber konnten sie es nicht, weil sich der ganze Orden meiner annahm« (Mock, Abschied, S. 43f.). Doch beweist das keinen Totschlag knapp 30 Jahre früher. Keinerlei Quellenwert hat die von Mock angeführte (ebd., S. 45, mit falscher Fußnotenziffer 62 statt richtig 63) Aussage Luthers in einer Predigt von 1529: »Ego fui ego monachus der mit ernst from wolt sein. Se[h]ld je tieffer ich hin ein gangen bin, yhe ein grosser bub et homicida fui« (WA 29, S. 50). Diese Aussage liegt nicht nur etliche Jahre nach Luthers Bruch mit dem Religiosentum, sondern dürfte mit der Selbstbezeichnung als »Mörder« (homicida) topischen Charakter haben und der Darstellung früheren Sünderlebens in Bekehrungsgeschichten als gattungstypischem Stilmittel zur Steigerung der Geschichte der erfolgten Buße und Umkehr entsprechen. Auch ist hier an Mt 5,21–22 zu denken. Außerdem bezieht sich das Mörder-gewesen-Sein hier auf die Klosterzeit, nicht auf die Zeit vor dem Klostereintritt. Im Übrigen würde der Straftatbestand eines Totschlags, wie er im Rahmen des studentischen Pernalismus an den Universitäten der Zeit durchaus vorkommen konnte, einer religiösen Motivation für den Klostereintritt gar nicht im Wege stehen. Außerdem ist Selbststilisierung Luthers in Jahrzehnte später gehaltenen Tischreden in Rechnung zu stellen. Dazu Volker Reinhardt, Luther der Ketzer. Rom und die Reformation, München 2016, S. 27.

⁵⁰ Karl August Meißinger, Der katholische Luther, München 1952.

⁵¹ Ulrich Köpf, Heilige und Modelle des Verhaltens in der protestantischen Gesellschaft, in: Giulia Barone (Hg.), Modelli di santità e modelli di comportamento, Torino 1994, S. 243–262, Zitat S. 246.

⁵² Johannes Schilling, Klöster und Mönche in der hessischen Reformation, Gütersloh 1997, S. 128.

⁵³ Bernd Moeller, Die frühe Reformation als neues Mönchtum, in: ders., Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998, S. 76–91, hier S. 88.

⁵⁴ E. Klueting, Monasteria, S. 5.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Dagegen die Suche nach dem Ursprung der Reformation in der Mystik bei Volker Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016.

Tatsächlich kam Luther aus der Observanz der Augustinereremiten. Er war, wie Hans Schneider gezeigt hat, an dem »Staupitz-Streit« in der Observanz der deutschen Augustinereremiten zwischen 1507 und 1512 beteiligt.⁵⁷ 1507, nach dem Noviziat, empfing Luther die Priesterweihe und begann in Erfurt mit dem Theologiestudium. 1508 versetzte ihn der Generalvikar – und als solcher Stellvertreter des Ordensgenerals – der observanten Augustinereremiten in Deutschland einschließlich der in jener Zeit noch zum Reich gehörenden Niederlande, Johann von Staupitz,⁵⁸ in das Kloster der Augustinereremiten in Wittenberg, wo er an der Theologischen Fakultät der 1502 gegründeten Universität sein Studium fortsetzen und als Magister an der Artistenfakultät philosophische Vorlesungen halten sollte. 1509 erwarb er das Bakkalaureat der Theologie. Er ging nach Erfurt zurück, um Vorlesungen an der Theologischen Fakultät zu halten. Er las 1509/10 über die Sentenzen des Petrus Lombardus.⁵⁹ 1510 kehrte er nach Wittenberg zurück, was Schneider mit seiner Rolle in der Observanz in Verbindung bringt. Seit 1510 habe er bei Auseinandersetzungen unter den observanten Klöstern als Mitarbeiter von Staupitz auf dessen Seite gestanden.⁶⁰ Auch Luthers Reise nach Rom 1510/11 im Auftrag von Staupitz stand in diesem Zusammenhang.⁶¹ Nach der Rückkehr aus Rom nahm er im Mai 1512 mit Staupitz an dem Kapitel seines Ordens in Köln teil⁶², bevor er im Oktober 1512 in Wittenberg zum Doktor der Theologie promoviert wurde und die Professur der Bibelwissenschaft übernahm, deren erster Inhaber Staupitz gewesen war.

Aber der »katholische Luther« wurde in den weniger als neun Jahren zwischen der Doktorpromotion 1512 und der Bannbulle »Decet Romanum Pontificem« Leos X. vom 3. Januar 1521 zum protestantischen Reformator. Dabei war der Ablassstreit der Katalysator. Aber der Luther der Ablassthesen von 1517 war nach Auskunft evangelischer Lutherforscher wie Martin Brecht »noch nicht ‚evangelisch‘«. ⁶³ Die »reformatorische Erkenntnis«, wie evangelische Lutherforscher das nennen, die »iustitia Dei sola fide et sola gratia«, sei erst zwischen Frühjahr und Herbst 1518 anzusetzen. Betont wird in der aktuellen evangelischen Lutherforschung, dass Luther die Ablasskritik als etwas Katholisches bereits vorfand und daran anknüpfte⁶⁴; relativiert wird die Rolle der Rechtfertigungslehre als »Proprium«⁶⁵ und als »maßgebliche Ursache

⁵⁷ Hans Schneider, *Contentio Staupitii*. Der »Staupitz-Streit« in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507–1512, in: ZKG 118 (2007), S. 1–44.

⁵⁸ Berndt Hamm, Art. Johann(es) von Staupitz, in: TRE 32, Berlin/New York 2001, S. 119–127.

⁵⁹ Seine Randbemerkungen zu Petrus Lombardus (WA 9, S. 29–94) und zu einigen Augustinus-Schriften aus dem Winter 1509/10 (zu Augustins »Opuscula«: WA 9, S. 5–15; zu Augustins »De trinitate«: WA 9, S. 16–23; zu Augustins »De civitate Dei«: WA 9, S. 24–27) sind die ältesten bekannten Schriften Luthers.

⁶⁰ Schneider, *Contentio Staupitii*, S. 31.

⁶¹ Ebd., S. 31, Anm. 186. Alle Nachrichten über die ihn kritisch stimmenden negativen Eindrücke im Rom des Pontifikats Julius II. sind spätere Mythenbildungen Luthers in seinen Tischreden der dreißiger und vierziger Jahre. Dazu Reinhardt, *Luther der Ketzer*, S. 28f.

⁶² Schneider, *Contentio Staupitii*, S. 41.

⁶³ Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, S. 215.

⁶⁴ Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, S. 170.

⁶⁵ Ebd., S. 5.

der Reformation«⁶⁶; sehr differenziert gesehen wird die Bedeutung der Ablassthesenpublikation von 1517. Dabei wird auf das Reformationsjubiläum von 1617⁶⁷ und auf die Tatsache des erst im 18. Jahrhundert etablierten Reformationstages⁶⁸ für das Gedenkdatum »31. Oktober 1517« hingewiesen: »Es wäre hermeneutisch naiv und insofern inakzeptabel, über Luthers 95 Thesen zu handeln, ohne sich die Schwere des Gewichtes deutlich zu machen, die ihrem wirklichen oder vermeintlichen Inaugurations- oder Memorialdatum, dem 31. Oktober, im Laufe der frühneuzeitlichen Kirchengeschichte zugewachsen ist. Es wäre allerdings genauso inakzeptabel, aus den wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen auf die initiale Bedeutsamkeit der Ursache zu schließen«. ⁶⁹ Angestrebt wird von der aktuellen evangelischen Lutherforschung – weit entfernt von der kulturprotestantischen Heroisierung Luthers, wie sie das Lutherjahr 2017 in der evangelischen Kirche sowie in Politik und Publizistik aller Gattungen erneut hervorgebracht hat – ein »nicht auf die ‚Rechtfertigungslehre‘ fokussiertes“ Verständnis Luthers und der Reformation, verbunden mit einer „konsequenten Historisierung ihres Gegenstandes“⁷⁰. So beschreibt Kaufmann die Reformation »als fundamentale kommunikationsgeschichtliche Zäsur [...], insofern mit der Entstehung der ‚reformatorischen Öffentlichkeit‘ erstmals in der Geschichte der lateinropäischen Christenheit umfassende kommunikative Meinungsbildungsprozesse abliefen«. ⁷¹ Er bestätigt damit meine These aus meinem Lutherbuch von 2011: Luthers Rechtfertigungslehre war »kein radikaler Bruch; radikal neu waren Wirkung und Wiederhall der Rechtfertigungslehre Luthers«. ⁷²

Hinter dem Ablassproblem stand die Frage nach der Rechtfertigung, die mit dem »sola gratia« in These 62 als »et grati[a]e dei«⁷³ aufscheint. Luther hatte in Jan Hus und in dessen Ablasskritik einen Vorläufer, ebenso in John Wiclif. Gleichzeitig mit Luther suchte Cajetan in „De indulgentia“ von 1517 das Ablassproblem theologisch zu klären. ⁷⁴ Luther kritisierte den Ablass vereinzelt schon in den frühen Vorlesungen. Danach warnte er in zwei Predigten vor den Gefahren des Ablasses, von denen eine

⁶⁶ Ebd., S. 6.

⁶⁷ Hans-Jürgen Schönstädt, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617*, Wiesbaden 1978.

⁶⁸ Harm Cordes, *Hilaria evangelica academica. Das Reformationsjubiläum von 1717 an den deutschen lutherischen Universitäten*, Göttingen 2006.

⁶⁹ Kaufmann, *Anfang der Reformation*, S. 167. Hier ist auch nach wie vor zu verweisen auf Erwin Iserloh, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962, jetzt in Verbindung mit Teilen von ders., *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Münster 1966 kompiliert in: Uwe Wolf, Iserloh, *Der Thesenanschlag fand nicht statt*. Hg. von Barbara Hallensleben, Münster 2016, S. 169–238.

⁷⁰ Kaufmann, *Anfang der Reformation*, S. 18.

⁷¹ Kaufmann, *Anfang der Reformation*, S. 24f.

⁷² Harm Klüeting, *Luther und die Neuzeit*, Darmstadt 2011, S. 189.

⁷³ WA 1, S. 236, Z. 23.

⁷⁴ Bernhard Alfred R. Felmborg, *De Indulgentiis. Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans. Theologiegeschichtlich dargestellt und im Lichte der Reformation Martin Luthers erörtert*, Leiden 1998; Paul Kalkoff, *Das von Cajetan verfasste Ablassdekretale und seine Verhandlungen mit dem Kurfürsten von Sachsen in Weimar*, in: ARG 9 (1911/12), S. 142–171. Zu den Unterschieden Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 127f.

wahrscheinlich am 31. Oktober 1516, genau ein Jahr vor den Ablassthesen, gehalten wurde.⁷⁵ Den 95 Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 gingen die viel radikaleren 97 Thesen gegen die scholastische Theologie voraus⁷⁶, die Luther einer Disputation zugrunde legte, die am 4. September 1517 stattfand. Doch war die Resonanz gering. Dagegen erlangten die 95 lateinischen Ablassthesen⁷⁷ einen ganz ausserordentlichen Widerhall, der aber noch durch den Erfolg der ersten deutschsprachigen Schrift Luthers übertroffen wurde, dem »Sermon von Ablass und Gnade«⁷⁸ von 1518. 1518 veröffentlichte er die lateinischen »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute«⁷⁹, für viele seine erste reformatorische Schrift.⁸⁰ Darin legte er im Anschluss an die 95 Thesen das Ablassproblem und seine theologischen Auffassungen dar.

Trotz der Entwicklung der Ablasslehre durch Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin gab es um 1500 keine amtlich festgelegte kirchliche Lehre vom Ablass – ungeachtet der nur in die erstmals 1500 in Paris gedruckte nichtamtliche Sammlung der »Extravagantes Communes« des Kirchenrechts⁸¹ aufgenommenen Bulle »Unigenitus« Clemens VI. von 1343⁸² und eines Breve Sixtus IV. von 1476 für das damalige Bistum Saintes⁸³ an der südfranzösischen Atlantikküste bezüglich des Ablasses für Verstorbene.⁸⁴ Das änderte sich endgültig erst mit dem »Decretum de indulgentiis« des Konzils von Trient von 1563⁸⁵, wenn man das Dekretale »Cum postquam« Leos X. vom 9. November 1518, hinter dem Cajetan stand, nicht schon so einstufen will.⁸⁶ Das Fehlen einer verbindlichen lehramtlichen Ablasslehre trug dazu bei, dass das Bußsakrament durch die verbreitete Furcht vor den Qualen des Fegefeuers, durch das Heilsverlangen der Gläubigen und durch den Finanzbedarf der Kurie kommerzialisiert und zum Ablasshandel materialisiert wurde. Der Ablasshandel war eine durch die Vorstellung von der Käuflichkeit des Heils bewirkte Verformung des Ablasswesens.

1517 trat der Dominikaner Johann Tetzel in dem nicht weit von Wittenberg entfernten, nicht zu Sachsen, sondern zu Brandenburg gehörenden Jüterbog als Ablass-

⁷⁵ WA 1, S. 94–99.

⁷⁶ WA 1, S. 224–228.

⁷⁷ WA 1, S. 233–238.

⁷⁸ WA 1, S. 243–246.

⁷⁹ WA 1, S. 525–628.

⁸⁰ Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, 3. Aufl. München 1991, S. 134.

⁸¹ Georg May, Art. Kirchenrechtsquellen I, in: TRE 19, Berlin/New York 1990, S. 1–44, hier S. 31; Willibald M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 2: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517, 2. Aufl. Wien/München 1962, S. 484f.; Hans Erich Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, 5. Aufl. Köln/Wien 1972, S. 292.

⁸² Ebd., S. 281f.; bei Nikolaus Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter, 3 Bde., Paderborn 1922–23, Nachdr. Darmstadt 2000, nur erwähnt in Bd. 3: Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, S. 75f. im Zusammenhang mit Cajetan.

⁸³ Ebd., S. 432.

⁸⁴ Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 72, 85.

⁸⁵ DH Randnr. 1835. Das »Decretum de indulgentiis« (1563) ist in Verbindung mit dem »Decretum de purgatorio« (1563) (DH Randnr. 1820) zu sehen.

⁸⁶ Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 101.

händler auf. Seine marktschreierischen Methoden erregten Luthers Bedenken, die sich verstärkten, als ihm im Oktober 1517 die »Introductio summaria« des Mainzer Erzbischofs Albrecht von Brandenburg für die Ablasshändler in die Hände fiel. Luther lud andere Gelehrte zu einer Disputation über die Lehre vom Ablass ein und verfasste dazu 95 Thesen unter dem Titel »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum«. Er lehnte den Ablass nicht rundweg ab, wollte ihn aber auf die kirchlichen Bußstrafen Lebender beschränken. Vor allem griff er die im hohen Mittelalter entwickelte Lehre vom »Schatz der Kirche« an, der aus den »überschüssigen Verdiensten Christi und der Heiligen« bestand und aus dem die Ablässe gedeckt werden sollten. These 62 lautet: »Verus thesaurus ecclesie est sacrosanctum euangelium glorie et gratie Dei«. ⁸⁷ Die Disputation sollte am Allerheiligentag 1517, am 1. November, stattfinden, kam aber nicht zustande. Stattdessen verbreiteten sich die Thesen schnell, wobei das Ablassproblem zunehmend von anderen Fragen wie der Sakramentenlehre und der kirchlichen Autorität und des Papsttums verdrängt wurde. Hier spielte das von Leo X. in Auftrag gegebene Gutachten Silvestro Mazzolinis gen. Prieras eine Rolle, der die Papstkritik in den Ablassthesen herausstellte. ⁸⁸

Bald wurden Stimmen laut, dass dieser Mönch aus Wittenberg die ein Jahrhundert zurückliegende Ketzerei des Jan Hus erneuere. Im Sommer 1518 wurde in Rom der Ketzerprozess aufgenommen. Am 7. Juli 1518 erhielt Luther die Vorladung nach Rom, wo er innerhalb von 60 Tagen erscheinen sollte. Doch rief er den Schutz seines Landesfürsten, des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen, an. Dieser war als eifriger Ablasssammler und Reliquienverehrer kein Anhänger Luthers. Aber der Kurfürst stellte sich der römischen Prozessführung gegen einen Professor seiner Landesuniversität entgegen. Damit begann das spätere Bündnis von Luthertum und Landesfürstentum. Die Unterstützung des Kurfürsten führte zur Verlegung des Verhörs von Rom nach Deutschland, wozu sich der politisch auf den Kurfürsten von Sachsen angewiesene Leo X. bereit fand. Nach dem Tod Kaiser Maximilians I. am 12. Januar 1519 verstärkten sich die politischen Rücksichtnahmen des Papstes auf den Kurfürsten während der Monate der unentschiedenen Königswahl. So wurde in Rom der Ketzerprozess ausgesetzt, um erst nach der im Juni 1519 erfolgten Wahl Karls V. – im Februar 1520 – wieder aufgenommen zu werden. Statt in Rom fand Luthers Verhör in Augsburg statt.

2.2 Martin Luther vor der Autoritätsfrage

Es ist deutlich, dass sich der Luther des Sommers 1518 mit seiner Papstkritik noch »am äußersten kritischen Rand, [aber] doch noch nicht außerhalb des von der Kirche tolerierbaren Ideenspektrums« ⁸⁹ bewegte. Im Zuge des Ketzerprozesses stellte sich für ihn die Autoritätsfrage. Beim Verhör in Augsburg durch Kardinal Cajetan im Oktober 1518 verweigerte Luther den Widerruf seiner Lehre. Unter Berufung auf Nicolaus de Tudeschis gen. Panormitanus bestritt er dem Papst die höchste Autorität in der Kirche und unterstellte ihn allgemeinen Konzilien:

⁸⁷ WA 1, S. 236, Z. 22f.

⁸⁸ Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 81–89.

⁸⁹ Ebd., S. 91.

»Panormitanus quoque [...] ostendit, in materia fidei non modo generale Concilium esse super Papam, sed etiam quemlibet fidelem, si melioribus nitatur auctoritate et ratione quam Papa.«⁹⁰

Er rief die Entscheidung eines Konzils an und appellierte

»ad [...] sacrosanctum Concilium [...] sanctam ecclesiam catholicam representans, sit in causis fidem concernentibus supra Papam.«⁹¹

Die Berufung auf den sizilianischen Benediktiner und Kanonisten – Professor des Kanonischen Rechts in Bologna, Parma und Siena – Panormitanus weist den Weg zu Luthers Verständnis im Herbst 1518. Panormitanus, der Erzbischof von Palermo und unter Felix V. – dem in Basel gewählten schismatischen Papst Amadeus VIII. Herzog von Savoyen – Kardinal wurde, war ein herausragender Vertreter des Konziliarismus des 15. Jahrhunderts. Sein Hauptwerk waren seine Kommentare zu den Dekretalen Gregors IX. aus dem 13. Jahrhundert. Seine Werke erschienen zuletzt in neun Folio-bänden in Venedig 1617. Panormitanus nahm als Gesandter König Alfons V. von Aragón und Sizilien am Konzil von Basel teil und verteidigte mit seinem »Tractatus de consilio Basiliensi« die Superiorität des Konzils über den Papst.⁹² Die Berufung auf ihn zeigt, dass sich Luther im Oktober 1518 noch im Rahmen des Konziliarismus der Konzilien von Konstanz und Basel bewegte, wobei aber das V. Laterankonzil 1516 das konziliaristische Dogma der nach der Verlegung des Konzils von Basel nach Ferrara in Basel zurückgebliebenen antipäpstlichen Restversammlung von 1439⁹³ aufgehoben hatte⁹⁴, so dass ihm Cajetan mit den Hinweis auf Lateran V. die Superiorität des Papstes entgegenhalten konnte.

2.3 Der Papst als Antichrist

Aber wie weit reichte Luthers Papstkritik im Herbst 1518? Kann man sagen, dass das Augsburger Verhör den »wohl entscheidenden Wendepunkt in Luthers Auffas-

⁹⁰ WA 2, S. 6–26, Zitat S. 10, Z. 19–22.

⁹¹ WA 2, S. 36–40, Zitat S. 36, Z. 17–28. Siehe auch Hans-Jürgen Becker, Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Köln/Wien 1988.

⁹² Zu Panormitanus Karl Hilgenreiner, Art. Nikolaus de Tudeschis OSB, in: LThK 1. Aufl. 7, Freiburg 1935, Sp. 590; Hartmut Zapp, Art. Nicolaus de Tudeschis, in: LMA 6, München/Zürich 1993, Sp. 1135; Herbert Kalb, Art. Nicolaus de Tudeschis, in: LThK 3. Aufl. 7, Freiburg 1998, Sp. 869; Julius Schweizer, Nicolaus de Tudeschgi, Archiepiscopus Panormitanus et S. R. E. Cardinalis. Seine Tätigkeit am Basler Konzil, (Theol. Diss. Basel 1924) Strasbourg 1924; Ludwig Buisson, Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter, 2. Aufl. Köln/Wien 1982; Knut Wolfgang Nörr, Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus), Köln/Graz 1964; Ernest Frazer Jacob, Panormitanus and the Council of Basel, in: MIC.C 4 (1971), S. 205–215; Arnulf Vagedes, Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV., 2 Tle., Paderborn 1981; Kenneth Pennington, Panormitanus's Lectura on the Decretals of Gregory IX, in: Fälschungen im Mittelalter, Bd. 2, Hannover 1988, S. 363–373; Orazio Condorelli/Kenneth Pennington (Hg.), Niccolò Tedeschi (Abbas Panormitanus) e i suoi Commentaria in Decretales, Roma 2000.

⁹³ Gök IX, S. 451.

⁹⁴ DH Randnr. 1445.

sung vom Papsttum«⁹⁵ brachte? Das ist eine These des evangelischen Kirchenhistorikers Bernd Moeller, dem hier zuzustimmen ist. Moeller fährt fort: »Der enorme Autoritätsanspruch des Papstes stand für Luther seither auf tönernen Füßen [...]. Die verwegene Folgerung wurde denkbar, der Papst sei der Antichrist«.⁹⁶ Ausgesprochen hat Luther dieses Urteil 1518 aber zumindest öffentlich noch nicht. Das geschah erst mit der gegen den Leipziger Franziskaner Augustin von Alfeld gerichteten Schrift »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«⁹⁷ von 1520. Hier setzte Luther den Papst zum ersten Mal öffentlich mit dem Antichrist – er sagt: »Endchrist« – gleich. Papst war im Jahre 1520 Leo X., Giovanni de' Medici. Doch galt der Antichristvorwurf dem Papst persönlich und – das zeigt die Formulierung »Szo ist mein meynung von dem Bapstum also gethan«⁹⁸ – dem Papsttum als Institution. Der entscheidende Satz lautet:

»Und da got fur sey, wo der Bapst dahyn keme, szo wolt ich frey sagen, das er der rechte Endchrist were, davon alle schrifft saget«.⁹⁹

Das ist nicht nur Luthers erste öffentliche Gleichsetzung des Papstes mit dem Antichrist, sondern auch die erste tatsächliche Feststellung: Der Papst *ist* der Antichrist! Aus der Zeit vor 1520 gibt es ein Stelle, an der Luther in einem vertraulichen Brief die Befürchtung ausspricht, der Papst könne der Antichrist sein: Am 18. Dezember 1518 an einen Freund, Wenzeslaus Link.¹⁰⁰ Am 24. Februar 1520 – vier Monate vor der Schrift »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«¹⁰¹ – schreibt er an Georg Spalatin – Humanist, Priester, Geheimschreiber und Hofprediger des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen, später evangelischer Superintendent – :

»Ego sic angor, ut prope non dubitem papam esse proprie Antichristum illum, quem vulgata opinione expectat mundus«.¹⁰²

Luther reagierte damit auf die »Declaratio de falso credita et ementita Constantini donatio« – die Schrift über die sog. Konstantinische Schenkung – des Lorenzo Valla von 1440¹⁰³, die er in dem lateinischen Druck von 1506 kannte – 1524 wurde sie von Ulrich von Hutten auch auf Deutsch publiziert – und 1520 in seiner Adelschrift erwähnte.¹⁰⁴ Luthers Antichrist-Polemik war weder neu noch originell. Schon im Mittelalter wurden das Papsttum oder einzelne Päpste von Predigern aus dem Franziskanerorden, aber auch von John Wiclif, mit dem Antichrist gleichgesetzt. Wegen

⁹⁵ Bernd Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, 4. Aufl. Göttingen 1999, S. 60.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ WA 6, S. 285–324.

⁹⁸ WA 6, S. 321, Z. 31.

⁹⁹ WA 6, S. 322, Z. 17–19.

¹⁰⁰ WA, Br 1, Nr. 121 (S. 270, Z. 12) ; Reinhardt, *Luther, der Ketzler*, S. 108.

¹⁰¹ Georg Buchwald, *Luther-Kalendarium*, 2. Aufl., Leipzig 1929, S. 15: 26. Juni 1520.

¹⁰² WA Br. 2, Nr. 257 (S. 48, Z. 26–S. 49, Z. 1).

¹⁰³ WA Br. 1, S. 271, Anm. 7.

¹⁰⁴ WA 6, S. 434, Z. 25–435, Z. 2.

der gewaltigen Resonanz, die Luther dank des neuen Mediums des Buchdrucks fand, wegen der Unterstützung durch die Humanisten und der Protektion durch Fürsten kam seiner Identifikation des Papstes mit dem Antichrist aber besondere Bedeutung zu.¹⁰⁵ Ab 1520 durchzieht die Antichrist-Polemik Luthers Äußerungen, bis hin zu seiner Schrift »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«¹⁰⁶ von 1545.

2.4 Gegen die Konzilsautorität und für das »sola scriptura«-Prinzip

Die Leugnung der Papstautorität, der Konziliarismus des Basler Konzils und der Gedanke, ob nicht der Papst der Antichrist sei, waren noch nicht der endgültige Bruch. Die entscheidende Stufe auf dem Weg zum Bruch Luthers mit der römischen – der katholischen – Kirche war die Leipziger Disputation mit Johann Eck im Juli 1519. Hier erklärte Luther nicht nur den Papst, sondern jetzt auch allgemeine Konzilien für irrtumsfähig. Er dachte an das Konzil von Konstanz und an dessen Verurteilung des Jan Hus¹⁰⁷, der 1415 am Konzilsort in Konstanz als Ketzer verbrannt wurde. Der Schlüsselsatz von 1519 lautet:

»Ein Concilium mag irren [...] und hat etlich Mal geirret, wie die Historien beweisen und das jetzige letzte Römisch [das V. Laterankonzil] anzeigt wider das Costnitzer [Konstanzer] und Baseler. Also irret in den Artikeln das Costnitzer auch. Oder bewähre du [so fragt er Johann Eck], daß es nit geirret hebe. Sonderlich, so man mehr einem Laien soltt glauben, der [die Heilige] Gschrift hat, dann dem Bapst und Concilio ohne [Bezug zur Heiligen] Gschrift«.¹⁰⁸

Das war etwas qualitativ Neues gegenüber der Papstkritik und dem Konziliarismus des 15. Jahrhunderts. Luther verneinte jetzt nicht nur die Autorität des Papstes, sondern erklärte auch allgemeine Konzilien für irrtumsfähig und verließ damit auch den konziliaristischen Standpunkt. Es entging Luther nicht, dass er sich damit selbst »extra ecclesiam« stellte. Die Autorität von Papst *und* Konzilien zu leugnen, war auch vor dem Tridentinum und vor dem V. Lateranense unter keinen Umständen mehr katholisch. Eck hielt ihm entgegen, dass er sich über die Autorität der universellen Kirche stelle. Luther entgegnete:

»Ich glaube, dass Konzil und Kirche in Glaubensdingen nicht irren, und bei den übrigen Dingen ist es nicht nötig, dass sie nicht irren«.¹⁰⁹

Reinhardt nennt das einen »Widerruf im Kleinen«.¹¹⁰ Wie dem auch sei – seit der Leipziger Disputation beantwortete Luther die Autoritätsfrage – Papst oder Konzil? – mit einem Weder-Noch und mit dem »sola scriptura«. Das war nicht mehr katho-

¹⁰⁵ Kluebing, Luther und die Neuzeit, S. 46f.

¹⁰⁶ WA 54, S. 206–299.

¹⁰⁷ WA Br 1, Nr. 192, Z. 240–250 u. Z. 257–263. Zu Luther und Hus auch Luther, An den christlichen Adel: WA 6, S. 453, Z. 17f. u. 36.

¹⁰⁸ WA Br 1, Nr. 192, S. 472, Z. 257–263.

¹⁰⁹ Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 116, nach Otto Seitz, Der authentische Bericht über die Leipziger Disputation (1519). Aus bisher unbenutzten Quellen, Berlin 1903, S. 165.

¹¹⁰ Reinhardt, Luther, der Ketzer, S. 116.

lisch und der entscheidende Bruch, an dem Eck ebenso Anteil hatte wie Luther, und der in der Kampfsituation des Ketzerprozesses eine Erklärung findet.

Autorität hat allein die Bibel. Das meint »sola scriptura«. Diese Wendung gebraucht Luther zuerst in seiner »Assertio« von 1520, seiner Verteidigungsschrift gegen die Bannandrohungsbulle »Exsurge Domini« Leos X.:

»Nolo omnium doctor iactari, sed solam scripturam regnare.«¹¹¹

Das war das sog. Schriftprinzip, mit dem Luther nach der Verwerfung der Autorität von Papst und Konzilien ausschließlich in der Bibel die Autorität für Kirche und Glauben sah. Das bedeutete einen scharfen Gegensatz zur katholischen Lehre nicht nur wegen der Verneinung der Autorität von Papst und Konzilien, sondern auch wegen der Verwerfung des Traditionsprinzips. Das Schriftprinzip hatte schon Wiclif vertreten, der weltliche und kirchliche Gesetze nur anerkennen wollte, wenn sie mit der Bibel als »lex Dei« übereinstimmten, wie sich auch bei Hus, in seinem Traktat »De sanguine Christi glorificatio« von 1405, Ansätze des Schriftprinzips finden. Aber erst Luther machte das »sola scriptura«-Prinzip zu einem der Propria seiner Theologie, so dass er nur das gelten lassen wollte, was er meinte, in der Bibel begründet zu finden.

2.5 »De votis monasticis iudicium«

Nach dem »Sermon von Ablass und Gnade« und den »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« folgte die Flut von Luthers lateinischen Schriften, denen sich bald in wachsender Zahl Schriften in deutscher Sprache anschlossen, die vor dem Hintergrund des Ketzerprozesses größte Resonanz fanden, bevor im Juli, September und November 1520 die drei großen Programmschriften – »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«¹¹², »De captivitate Babylonica ecclesiae«¹¹³ und »Von der Freiheit eines Christenmenschen«¹¹⁴ – erschienen. Während Luther in »De captivitate Babylonica ecclesiae« die Transsubstantiationslehre und den Opfercharakter der Heilige Messe verwarf und für die Gewährung des Laienkelchs eintrat und in »Von der Freiheit eines Christenmenschen« seine Lehre von Gesetz und Evangelium und seine Rechtfertigungslehre – »sola fide et sola gratia« – entfaltete, entwickelte er in der Adelschrift seine Lehre vom Allgemeinen Priestertum aller Getauften, hob den Unterschied von Klerus und Laien auf und negierte das Weihepriestertum, verbunden mit der Aufforderung an die weltlichen Fürsten zur Durchführung der Kirchenreform in seinem Sinne. Entscheidende Sätze in der Adelschrift, nach Bernd Moeller ein »Schlüsseltext der Reformation«¹¹⁵, lauten:

¹¹¹ WA 7, S. 98, Z. 40 – S. 99, Z. 1.

¹¹² WA 6, S. 404–469.

¹¹³ WA 6, S. 497–573.

¹¹⁴ WA 7, S. 20–38.

¹¹⁵ Bernd Moeller, Klerus und Antiklerikalismus in Luthers Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« von 1520, in: ders., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationgeschichte, Göttingen 2001, S. 108–120, Zitat S. 108.

»Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey [...] Dan weyl wir alle gleich priester sein, musz sich niemant selb [h]erfur thun und sich unterwinden, [...] das zuthun, des wir alle gleychen gewalt haben.«¹¹⁶

»Christus hat nit zwey noch zweyerley art corper, einen weltlich, den andern geistlich [...] Gleych wie nw [nun] die, szo mann itzt geystlich heyst, odder priester, bischoff odder bepst, sein von den andern Christen nit weytter noch wirdiger gescheyden, dan das sie das wort gottis unnd die sacrament sollen handeln, das ist yhr werck unnd ampt. Alsozo hat die weltlich ubirkeit das schwert unnd die ruttenn in der hand, die boszen damit zustraffenn, die frummen zuschutzen«.¹¹⁷

»Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe, unnd ein yglich sol mit seinem ampt odder werck denn andern nutzlich unnd dienstlich sein, das alsoz viellerley werck alle in eine gemeyn gerichtet sein, leyp und sellen [Seelen] zufoddern, gleich wie die glidmasz des corpers alle eyns dem andern dienet«.¹¹⁸

»Da her es kummen ist, das man sagt zum Bapst und den seinen ‚Tu ora, Du solt betten‘, zum keyszer und den seinen ‚Tu protege, Du solt schutzen‘, zu dem gemeynen man ‚Tu labora, Du solt erbeytten‘. Nit also, das nit ein yglicher betten, schutzen, erbeytten solt, den es ist allis gepet, geschützt, geerbeyttet, wer in seynem werck sich ubet, szondern das einem yglichen sein werck zugeeygent werde«.¹¹⁹

Es ist üblich – und wurde auch vorstehend so gehandhabt – von Luthers drei großen reformatorischen Programmschriften von 1520 zu sprechen.¹²⁰ Doch müßte man eigentlich vier große Programmschriften unterscheiden und den dreien von 1520 als vierte die lateinische Schrift »De votis monasticis iudicium«¹²¹ von 1521 hinzufügen, gemeinsam mit deren Kurzfassung »Iudicium de votis«¹²², der Luther selbst den Titel »Themata de votis« gegeben hat.¹²³ Abgeschlossen hat Luther die »Themata« am 8. Oktober 1521 während seines Aufenthaltes auf der Wartburg bei Eisenach¹²⁴, »De votis monasticis iudicium« am 21. November 1521.¹²⁵ Martin Brecht würdigt die Schrift als »ein großes Dokument der Reformation«¹²⁶, was zwei-

¹¹⁶ WA 6, S. 408, Z. 11–15.

¹¹⁷ WA 6, S. 408, Z. 33–409, Z. 5.

¹¹⁸ WA 6, S. 409, Z. 5–10.

¹¹⁹ WA 6, S. 428, Z. 7–11.

¹²⁰ Jens Wolff, Programmschriften, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, S. 265–277. Wolff will »Gattungen« unterscheiden und fasst unter »Programmschriften« die »95 Thesen im Ablassstreit« und »Die drei Hauptschriften von 1520« zusammen, ferner unter dem Titel »Die Erneuerung christlichen Lebens« die Schriften »De votis monasticis iudicium«, »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523), »Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine« (1523) und »An die RATHERN aller Städte deutsches Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« (1524) und unter dem Titel »Verdichtungen reformatorischer Lehre« Schriften wie »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« (1528) oder »Die Schmalkaldische Artikel« (1537).

¹²¹ WA 8, S. 573–669.

¹²² WA 8, S. 323–329. Diese deutsch als »Ein Urteil Luthers über die Klostersgelübde«, in: Martin Luther, der Reformator. (Luther Deutsch. Hg. von Kurt Aland, Bd. 2) 2 Aufl. Göttingen 1981, S. 313–322.

¹²³ WA 8, S. 313, Anm. 1.

¹²⁴ Buchwald, Luther-Kalendarium, S. 22; Kurt Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium, 4. Aufl., Bielefeld 1996, darin: S. 647–669; Chronologisches Verzeichnis der Schriften M. Luthers, dort Nr. 755.

¹²⁵ Buchwald, Luther-Kalendarium, S. 22; Aland, Hilfsbuch, Chronologisches Verzeichnis, Nr. 756.

¹²⁶ Martin Brecht, Martin Luther, Bd. 2: Ordnung und Abrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, S. 33.

fellos richtig ist, auch wenn man die Schlussfolgerung, der Text sei »eine von Luthers schönsten Anleitungen zur evangelischen Freiheit«¹²⁷, nicht übernehmen muss, die voraussetzt, dass man Luthers Verwerfung der Gelübde teilt.

Deutlich sind der biographische Hintergrund und die Auseinandersetzung des Augustinereremiten P. Martinus mit seinem eigenen Klostereintritt und seinen eigenen Gelübden – »Luthers eigene exemplarische Vergangenheitsbewältigung«¹²⁸ –, die Volker Leppin festhalten lässt: »Es war ein Mönch, der dies schrieb [...], da lag es nahe, dass ihm auch die Frage kommen musste, wie er seinen eigenen Eintritt in das Kloster zu bewerten habe«¹²⁹ Hierher gehört vor allem sein der Schrift »De votis monasticis iudicium« vorangestellter Widmungsbrief an seinen Vater Hans Luder, »Iohanni Luther, parenti suo, Martinus Luther filius in Christo salutem«¹³⁰, der einst dem Ordenseintritt seines Sohnes mit väterlicher Autorität zu widersprechen versucht hatte:

»Et [meum votum = mein Gelübde] ex deo non esse probabat non modi id, quod peccabat in tuam auctoritatem, sed etiam quod spontaneum et voluntarium non erat.«¹³¹

Sein Gelübde war nicht nur der väterlichen Autorität entgegen, sondern auch und vor allem nicht frei und freiwillig abgelegt worden. Und nicht nur das, Christus hat ihn von den Gelübden losgesprochen und ihm die Freiheit geschenkt:

»Mitto itaque hunc librum, in quo videas, quantis signis et virtutibus Christus me absolverit a voto monastico, et tanta libertate me donarit, ut, cum omnium servum fecerit, nulli tamen subditus sim nisi sibi soli.«¹³²

Deutlich ist auch der zeitgeschichtliche Hintergrund. Seit dem Frühjahr 1521 folgten die ersten Priester unter den Anhängern Luthers seiner Verwerfung des Weihepriestertums in der Adelschrift und heirateten – Brecht nennt Bartholomäus Bernhardt, Heinrich Fuchs und Jakob Seidler¹³³ –, während Andreas Bodenstein gen. Karlstadt in Wittenberg sich schon im Juni 1521 dafür aussprach, Priestern und Mönchen die Eheschließung freizustellen.¹³⁴ Luthers »Themata de votis« und seine Schrift »De votis monasticis iudicium« waren Stellungnahmen zu dem grundsätzlichen Problem der Bindung der Gelübde, die sich Ordenspriestern damit stellten.

Luthers Grundgedanken in »De votis monasticis iudicium« und in den »Themata de votis« sind nur verständlich vor dem Hintergrund seiner Rechtfertigungslehre »sola fide et sola gratia«. Das zeigen die Thesen 5 und 7 sowie 13 und 14 der »Themata de votis«:

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd., S. 32.

¹²⁹ Volker Leppin, Martin Luther. Vom Mönch zum Feind des Papstes, 2. Aufl. Darmstadt 2015, S. 65f.

¹³⁰ WA 8, S. 573–576.

¹³¹ WA 8, S. 574, Z. 16–18.

¹³² WA 8, S. 576, Z. 14–16.

¹³³ Brecht, Martin Luther, Bd. 2, S. 30.

¹³⁴ Leppin, Martin Luther, S. 65.

- »[V.] Est autem fides substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium«. ¹³⁵
 »[VII.] Quae nullis prorsus operibus, sed sola miserentis die gratia paratur«. ¹³⁶
 »[XIII.] Opus bonum fit aliquando opinione iustitiae et salutis querendae per ipsum«. ¹³⁷
 »[XIII.] Haec opinio universa impietas, infidelitas et idolatria est«. ¹³⁸

Diese Grundgedanken sind, dass Gelübde, die mit der Intention erfolgen, damit die Gnade Gottes zu erlangen, ein Versuch der Selbstrechtfertigung und damit gottwidrig und dass die Gelübde der Keuschheit, Armut und des Gehorsams – die evangelischen Räte aus Mt 19,12; 19,21; 20,26–28 – Gottes Wort entgegen sind. Verbunden damit war die Negation eines monastischen Standes höherer christlicher Vollkommenheit.

Kernsätze der »Themata de Votis« lauten – hier mit deutscher Übersetzung:

- »[XXXII.] Est itaque vovere virginitatem, coelibatum, religionem et quodlibet sine fide«. ¹³⁹ –
 »Daher ist das Gelübde der Jungfrauschaft, der Keuschheit, des geistlichen Lebens usw. ohne Glauben«.
 »[XXXIII.] Tale votum sacrilegum, impium, idolatricum demonibus vovetur«. ¹⁴⁰ – »Solch gotteslästerliches, gottloses, abgöttisches Gelübde wird den Teufeln gelobt«.
 »[XXXVII.] Quia vota sua opinione iustitiae et salutis vovent per ipsa parandae«. ¹⁴¹ –
 »Denn sie geloben ihre Gelübde in der Absicht, sich dadurch selbst gerecht und selig zu machen«.

Luther macht bemerkenswerte Ausnahmen. So stellt er den 1153 gestorbenen Zisterzienser Bernhard von Clairvaux als positives Gegenbild eines Ordensmannes heraus, dessen Gelübde kein Versuch der Selbstrechtfertigung gewesen sei:

- »[LXXI.] Non per haec omnium religiosorum vota aut vitam damnasse volumus«.
 »[LXXVIII.] Talis fuit Bernhardi religio et omnium, qui foeliciter religiosi fuerunt«.
 »[LXXIX.] Non enim ut iusti et salvi per hoc vitae genus fierent, vovebant«.
 »[LXXX.] Sed ut iam fide iusti et salvi, libere in istis votis degerent«. ¹⁴²

Man mag darin eine Inkonsequenz sehen, die es aber gewiss nicht ist, wenn man die Dinge im Horizont von Luthers Rechtfertigungsverständnis sieht. Wie dem auch sei, Luther verwirft die Ordensgelübde, weil sie – wie er unterstellt – , von Ausnahmefällen wie dem des Bernhard von Clairvaux abgesehen, in der Absicht abgelegt werden, sich selbst gerecht zu machen, und hebt damit seiner Ansicht nach, nach der Aufhebung des Weiehpriestertums in der Adelschrift, auch den Ordensstand als Stand höherer christlicher Vollkommenheit auf.

¹³⁵ WA 8, S. 323, Z.11f.

¹³⁶ WA 8, S. 323, Z. 14.

¹³⁷ WA 8, 324, Z. 1f.

¹³⁸ WA 8, S. 324, Z. 3.

¹³⁹ WA 8, S. 324, Z. 28f.

¹⁴⁰ WA 8, S. 324, Z. 30.

¹⁴¹ WA 8, S. 325, Z. 3.

¹⁴² WA 8, S. 326, Z. 21, 31–33.

Ob Luther danach – nach eigenem Verständnis und nach den Kriterien des Kirchen- und Ordensrechtes – als Exkommunizierter Ordenspriester der Augustinereremiten blieb oder nicht, ist eine hier nicht zu erörternde Frage. Erst Anfang Oktober 1524 legte er das Ordenshabit ab und heiratete, bis dahin zölibatär lebend, im Juni 1525 die aus ihrem Kloster entwichene Zisterziensernonne Katharina von Bora.

*Martin Luther on the Way from Radical Monasticism
to Radical Laicism: his Damnation of the Vows of 1521*

Abstract

The intention of this paper is to compare the radical monasticism of Matthew Grabow, a Dominican who died as a prisoner in the Castel Sant' Angelo in Rome in 1421, with the radical laicism of the former Augustinian Hermit and later Protestant reformer Martin Luther. Grabow identified Christianity with the form of living of monks and nuns and he thought the »Imitation of Christ« impossible outside the life consecrated by the vows of the evangelical counsels of chastity, poverty and obedience and in a monastery or, in the terminology of today's canon law, in a clerical and not in a lay institute of the consecrated life. In contrast to this radical monasticism Martin Luther damned in his essay »De votis monasticis iudicium« and in its short abstract »Themata de votis«, both written in 1521, the vows and the profession of the evangelical counsels as a godless attempt to justify himself instead of the justification by the grace of God and rejected the life consecrated by the profession of the evangelical counsels as a higher degree of Christian perfection. This comparison between Grabow's radical monasticism and Luther's radical laicism takes place against the background of two ways of church reform, a medieval way of repressing lay influence in the church and a modern or contemporary way of strengthening lay influence in the church or the apostolate of the laity.