

Volker Leppin

Reformatorsche Gestaltungen

Theologie und Kirchenpolitik in
Spätmittelalter und Früher Neuzeit



ARBEITEN ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

REFORMATORISCHE GESTALTUNGEN

ARBEITEN ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Begründet von

Helmar Junghans, Kurt Nowak und Günther Wartenberg

Herausgegeben von

Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig, Armin Kohnle
und Volker Leppin

Band 43

Volker Leppin

REFORMATORISCHE GESTALTUNGEN

THEOLOGIE UND KIRCHENPOLITIK IN SPÄTMITTELALTER
UND FRÜHER NEUZEIT



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Volker Leppin, Dr., Jahrgang 1966, studierte Evangelische Theologie in Marburg, Jerusalem und Heidelberg, ist jetzt tätig als Professor für Kirchengeschichte in Tübingen. Darüber hinaus ist er Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften sowie der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Zahlreiche Veröffentlichungen zum späten Mittelalter und zur Reformation stammen aus seiner Feder.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7977

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Autorenfoto: © Hannegreth Grundmann, Holtland
Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Jennifer Berger, Sondelfingen
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04141-1
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Kaum ein Ereignis fand seinen Anfang so deutlich in religiösen Motiven wie die Reformation – und doch ist diese nicht verstehbar ohne den Blick auf lang anhaltende soziale und politische Erwartungen und Entwicklungen, die durch die theologischen Gedanken neue Kraft, wichtige Impulse und, mit einem Wort Berndt Hamms, eine normative Zentrierung erfuhren.

Die Umsetzung der Neuerungen vollzog sich unter regional sehr unterschiedlichen Bedingungen. Die in diesem Band versammelten Studien stellen einen Beitrag dazu dar, nachzuvollziehen, wie an unterschiedlichen Orten reformatorische Ideen entwickelt, gesellschaftlich aufgegriffen und politisch umgesetzt wurden. In den – zum Teil geringfügig überarbeiteten – Aufsätzen spiegeln sich Stationen meines eigenen Weges durch Hessen, den sächsisch-thüringischen Raum und den Südwesten Deutschlands wider. Jede Region hat mich auf ihre Weise geprägt und stets habe ich mich bemüht, ihre Besonderheiten auch historisch nachzuvollziehen. Die jetzige Sammlung wird, so hoffe ich, den Unterschieden gerecht und kann doch Gemeinsames zeigen. Ihre erneute Veröffentlichung ist auch ein Dank dafür, dass ich an jedem Ort Kolleginnen und Kollegen, Freunde und Freundinnen gefunden habe, die mein Forschen und mein Leben bereichert haben.

Der Band wurde von Jennifer Berger, jetzt Vikarin in Sondelfingen, redaktionell betreut und mit Registern versehen. Ihr gilt mein besonderer Dank für die große Mühe und Sorgfalt, die sie diesem Projekt hat angedeihen lassen!

Tübingen, am 31. Oktober 2015

Volker Leppin

INHALT

Vorwort	5
Inhalt	7
I. Mit der Freiheit des Evangeliums gegen den Papst. Wilhelm von Ockham als streitbarer Theologe	11
II. Papst, Kaiser und Ehedispens. Zur rechtlichen und politischen Problematik der Eheaffaire Margarete Maultasch	20
III. Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte in der Reformation.....	33
IV. Das Gewaltmonopol der Obrigkeit: Luthers sogenannte Zwei-Reiche-Lehre und der Kampf zwischen Gott und Teufel.....	45
V. Melanchthon und die Obrigkeit.....	58

VI. Die Reformation und das Heilige Römische Reich deutscher Nation.....	76
VII. Gottes Heil vor Ort. Stadt und Reformation in Thüringen	92
VIII. »Fleischliche Freiheit«? Luther und die Bauern	110
IX. Anknüpfung und Neuansatz: Fürst Georg III. von Anhalt auf dem Weg zur Reformation.....	127
X. Landgraf Philipps Beziehungen zu den Reformatoren	140
XI. Theologischer Streit und politische Symbolik. Zu den Anfängen der württembergischen Reformation.....	153
XII. Nikolaus von Amsdorff und Johann Friedrich d.Ä.	177
XIII. »...und das Ichs nicht für götlich sondern für ein lauter teufels lehr halte und achte«. Die theologische Verarbeitung des Interim durch Johann Friedrich den Älteren	190
XIV. Magdeburg und die Folgen. Zum lutherischen Beitrag zur Widerstandsdiskussion im 16. Jahrhundert	202

XV. Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung. Das Konfutationsbuch als ernestinische Ortsbestimmung nach dem Tode Johann Friedrichs d.Ä.	214
XVI. Zwischen Freiheit und Gesetz. Zur Grundlegung christlicher Ethik in den lutherischen Bekenntnisschriften	225
XVII. Die »Vindiciae contra tyrannos«: Calvinistische Relecture mittelalterlicher Politiktheorie	237
XVIII. Die ernestinischen Beziehungen zu Kursachsen nach 1547 – um das Erbe der Reformation	247
XIX. »...mit dem künfftigen Jüngsten Tag und Gericht vom sünden schlaff auffgeweckt«. Lutherische Apokalyptik zwischen Identitätsvergewisserung und Sozialdisziplinierung (1548-1618).....	264
XX. Die Professionalisierung des Pfarrers in der Reformation	275
XXI. Die Formierung des siebenbürgischen Luthertums zwischen Wittenberg, Zürich und Genf	293

XXII. Der Kampf des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden um
sein Bekenntnis und der Widerstand aus Pforzheim 317

XXIII. Identitätsstiftende Erinnerung: das
Reformationsjubiläum 16170(oooooooooooooooo)..... 331

XXIV. Protestantismus und Moderne.....(oooooooooooooooo)..... 354

Verzeichnis der Erstveröffentlichungen.....(oooooooooooooooo)... 380

Personenregister(oooooooooooooooo).... 383

Ortsregister(oooooooooooooooo)..... 390

I. Mit der Freiheit des Evangeliums gegen den Papst. Wilhelm von Ockham als streitbarer Theologe¹

Wer die 1992 veröffentlichte Ockham-Bibliographie² durchblättert, muss den Eindruck gewinnen, dieses Bändchen, das ohnehin in einem für sein philosophisches Programm bekannten Verlag erschienen ist, widme sich einem Denker, dem heute eigentlich nur noch philosophisches Interesse entgegengebracht werden könne – so erdrückend ist das zahlenmäßige Übergewicht der darin aufgeführten philosophischen Forschungsbeiträge gegenüber denen anderer Disziplinen, auch der theologischen.³

Schreitet man jedoch, hiervon inspiriert, in die nächstgelegene mediävistische Bibliothek, entsteht angesichts des Ockhamschen Originalwerkes ein ganz anderes Bild: Die ohnehin nur aufgrund einer bei näherem Zusehen höchst problematischen Vorgabe der Herausgeber getrennten Opera Philosophica und Opera Theologica haben in der modernen Edition gleiches Gewicht,⁴ und beide Reihen bieten eine Fülle von Themen, an denen sich theologisches Interesse entzünden könnte – von Fragen der theologischen Epistemologie und der Gotteslehre über die Prädestinations- bis zur Eucharistielehre. Nimmt man noch die verstreut edier-

¹ Im Folgenden werden als Abkürzungen für Werke Ockhams verwendet: Brev = RICHARD SCHOLZ, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico, Stuttgart 1952 (= Leipzig 1944); OP I–VII = Opera Philosophica. Hg. v. JUVENALIS LALOR u.a. Bd. 1–7, St.Bonaventure, N.Y. 1974–1988; OPol I–III = Opera Politica. Bd.1. Hg. v. HILARY SETON OFFLER u. a., Manchester 1956–1974; OT I–X = Opera Theologica. Hg. v. JUVENALIS LALOR u.a. Bd. 1–10, St.Bonaventure, N.Y. 1967–1986; Goldast II = MELCHIOR GOLDAST, Monarchia S. Romani Imperii. Bd. 2, Frankfurt 1614, 392–974 (= Turin 1959) (Dialogus).

² JAN P. BECKMANN (Hg.), Ockham–Bibliographie 1900–1990, Hamburg 1992.

³ Vgl. die ähnliche Feststellung von WERNER DETTLOFF, Rez. über WILHELM VOSENKUHL/ROLF SCHÖNBERGER (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinheim 1990, in: ThRv 88 (1992) 208–210, hier: 209.

⁴ Vgl. zur Kritik an dieser Einteilung JÜRGEN MIETHKE, Der Abschluss der kritischen Ausgabe von Ockhams akademischen Schriften, in: DA 47 (1991) 175–185, hier: 177.

ten Opera Politica hinzu, so gilt, da diese nicht allein den Entwurf einer Sozialphilosophie,⁵ sondern aufgrund der in ihnen zu findenden Reflexionen über Häresie und Gestalt der Kirche auch eine Fülle von kirchenrechtlichen und theologischen Problemen enthalten,⁶ erst recht, dass die Feststellung des Ungleichgewichts in der Forschung zugleich die Anzeige eines theologischen Nachholbedarfs bedeutet:⁷ Will die Theologie einen der großen Anreger des abendländischen Denkens nicht gänzlich der Philosophie überlassen, sondern ihm im interdisziplinären Dialog näherkommen, muss sie noch gründlich an ihrem eigenen Ockham-Bild arbeiten.

Hierzu soll die vorliegende Studie einen Beitrag leisten, indem Ockhams knappe, aber für sein argumentatives Vorgehen sehr instruktive Behandlung des Konzeptes der durch das Evangelium begründeten Freiheit untersucht wird, die ohne gründlichen Rekurs auf den theologischen Kontext kaum angemessen zu verstehen ist.⁸ Dabei sollte die theologische Betrachtung nicht missbilligend davor zurückschrecken, dass für Ockham diese Frage – anders als etwa für Luther⁹ – durchaus nicht zeitlebens im Zentrum stand, sondern er sie erst, als er nach den

⁵ Nach wie vor grundlegend hierzu DERS., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969; vgl. neuerdings VOLKER LEPPIN, Art. Ockham/Ockhamismus I.2.2.: Ockhams politische Theorie, in: TRE 25, Berlin/New York 1995, 14–16.

⁶ Vgl. die Betonung des theologischen Charakters der Auseinandersetzung in OPol II 536,57–61; 734,235–735,237.

⁷ Selbst der offensichtlich um die Rehabilitierung seines großen Ordensbruders bemühte Franziskaner Philotheus Boehner hat sich weit mehr philosophischen als theologischen Problemen gewidmet. Bemerkenswerte Ausnahmen einer monographischen Würdigung Ockhams als Theologen bilden in jüngerer Zeit die katholische Arbeit von JOHANNES SCHLAGETER, *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham*, Münster 1975 (= Diss. München 1970), 103, und die evangelische von KLAUS BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden 1975, (VIEG 75); vgl. jetzt auch VOLKER LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit. das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham*, Göttingen 1995, (FKDG 63).

⁸ Gerade die Freiheitsthematik ist, da sie in den Arbeiten von RYSZARD PALACZ, »Libertas als eine Grundkategorie der gesellschaftlichen Philosophie bei Ockham«, in: ALBERT ZIMMERMANN (Hg.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*. 2. Halbbd., Berlin/New York 1980, 408–426, (MM 12/2), und HERMANN KRINGS, *Woher kommt die Moderne?*, in: ZPHF 41 (1987) 3–18 in recht globalem philosophischen Rahmen behandelt wird, ein treffendes Beispiel für die durch eine allein philosophische Rezeption entstehende Einseitigkeit des Ockhambildes.

⁹ S. – neben der Freiheitsschrift WA 7,12–38.39–73 – insbesondere WA 1,309,20; 5,38,27f; 6,558,5f; 8,607,6; vgl. zur Bedeutung der Freiheitskonzeption für Luther z.B. GERHARD EBELING, »Die königlich–priesterliche Freiheit«, in: DERS., *Lutherstudien* 3, Tübingen 1985, 157–180; WOLFHART PANNENBERG, »Vater des Glaubens«, in: HERMANN HÄRING/KARL–JOSEF KUSCHEL (Hg.), *Gegenentwürfe*. FS Küng, München/Zürich 1988, 143–155, hier: 151; vgl. zum biographischen Zusammenhang der Freiheitslehre Luthers BERND MOELLER/KARL STACKMANN, *Luder – Luther – Eleutherius*, in: NAWG. Philologisch–Historische Klasse 1981 Nr.7, 167–203.

Maßstäben seiner Zeit bereits ein alter Mann war, zum Zwecke der Agitation gegen die Päpste seiner Zeit aufgegriffen hat: Erst 1337 gewinnen Terminus und Begriff der Freiheit in seinem Oeuvre eine prominente Stellung und dienen nun sofort in scharf zugespitzter Form der Auseinandersetzung mit dem päpstlichen Machtanspruch.¹⁰ Dieser offenbar ganz funktional auf eine Polemik ausgerichtete Rückgriff auf einen theologischen Zentralsatz ist nicht als Manko etwa im Sinne mangelnder Orientierung am Grundsätzlichen des biblischen Befundes zu betrachten, sondern umgekehrt zeigt sich hier gerade Ockhams Leistung, geschult durch scholastische Argumentationstechniken in die Auseinandersetzung mit den Päpsten auch mit ihm – im Rahmen seiner eigenen Arbeiten¹¹ – neuen Argumenten theologisch reflektiert einzugreifen.

Die Situation, auf die Ockham das Konzept der Freiheit anwandte, war ganz und gar durch die politische Auseinandersetzung geprägt: Seine Konzeption christlicher Freiheit hat er nicht etwa entwickelt, als er um die Freistellung des Subjektes von lehrmäßiger Bevormundung durch die kirchliche Hierarchie stritt.¹² In der Behandlung der Frage der Häresie, die durch seine im Konflikt mit Johannes XXII. gewonnene Überzeugung, dass der amtierende Papst ein Häretiker sei, ausgelöst worden war, erklärt Ockham es zwar für illegitim, dass der Papst etwas als katholisch definiere, was nicht durch die Schrift oder den Glauben der universalen Kirche als katholische Wahrheit überliefert sei,¹³ und sieht die katholischen Christen – und ausdrücklich auch die Christinnen¹⁴ – als berechtigt, ja verpflichtet an, konziliare und päpstliche Entscheidungen auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu überprüfen: Diese sind nicht mehr generell verbindlich,¹⁵ sondern hinsichtlich dieser ihrer Verbindlichkeit an die durch Nicht-Reprobation erfolgende Approbation durch jeden einzelnen Christen und jede einzelne Christin gebunden,¹⁶ denn:

¹⁰ OPol III 275,14ff; zur Datierung MIETHKE, Sozialphilosophie 108 (wie Anm. 5). Vorher erscheint der Terminus lediglich in einem Nebengedanken im Dialogus I, ohne schärfer ausgeführt zu werden (Goldast II 623,35–50).

¹¹ Begegnet ist Ockham diesem Begriff, ohne ihn dabei aufzugreifen, schon früher im Armutstreit nämlich in der Appellation seines Ordensgenerals Michael von Cesena (s. Stephani Baluzii Tutelensis Miscellanea Novo ordine digesta opera et studio Joannis Dominici Mansi Lucensis. Bd. 3, Lucca 1762, 284).

¹² JOHANNES SCHLAGETER, Die Autorität der Freiheit. Zur Problematisierung des päpstlichen Herrschaftsanspruches bei Wilhelm von Ockham und Martin Luther, in: FS 59 (1977) 183–213, hier: 185–189. 192–197, vermengt aufgrund seiner eigenen Kategorienbildung die Problematik der Häresie zu rasch mit der Freiheitsproblematik.

¹³ OPol II 835,131–133; 844,522–524; 853,280; vgl. Schrift und Kirchenlehre als Gegenbegriffe zu dem in Goldast II 420,1ff wie in OPol II 643,29–31 abgelehnten Ausrichten am menschlichen Willen in Goldast II 420,5–15; vgl. auch z.B. ebd. 612,1ff; 635,20ff; OPol III 72,37–39, sowie SCHLAGETER, Glaube und Kirche 103 (wie Anm. 7).

¹⁴ Goldast II 503,50ff; OPol III 10,20–22.

¹⁵ Ebd. 247,8–10; vgl. Dial III I,3,4: »generali concilio et aliis in uno casu est credendum et in alio non« (Goldast II 822,10ff); I,3,6 (ebd. 823,35–45); I,3,9 (ebd. 826,45–60).

¹⁶ OPol II 383,131–137; 506,268; vgl. Dial III I,3,13 (Goldast II 831,5ff); OPol III 67,13–22.

»Fides (...) nostra non innitur auctoritati cuiuscumque viventis in hac vita mortali.«¹⁷ Aber: In diesem Zusammenhang erscheint die Rede von der christlichen Freiheit jahrelang nicht.

Als Ockham schließlich im »Tractatus contra Benedictum« den Terminus der *lex libertatis* einführte, geschah dies im Kontext eines ganz anderen Themas, das ebenfalls in diesem Traktat erstmals in gründlicher Behandlung begegnet,¹⁸ nämlich der Frage, ob die legitime politische Leitung der Christenheit beim Kaiser oder beim Papst liege: Eine ausführliche Darlegung in speziell diesem Kontext begegnet zwar erst in Kapitel VI, während das im Textverlauf erste Auftreten des Konzeptes in IV,12 im Kontext einer Auseinandersetzung um die Frage nach dem Recht der Gläubigen, sich einem häretischen Papst zu verweigern, steht. Dass dennoch der primäre Kontext die Auseinandersetzung zwischen Papsttum und Kaisertum ist, geht aus zweierlei hervor:

1. Das Kapitel VI ist möglicherweise, obwohl es im Textverlauf nach IV erscheint, älter als die sonstigen Teile des Traktates, da es ursprünglich selbständig existierte – freilich kann dies nicht als gesichert gelten, da man dann unterstellen müsste, dass Ockham selbst oder jemand anders den Rückverweis auf eine schon erfolgte Erwähnung der *libertas Christiana*, der sich nur auf IV,12¹⁹ beziehen kann, nachträglich interpoliert hätte.

2. Ockham legt auch in IV,12 zunächst umständlich und vom Kontext nicht gefordert dar, dass die *plenitudo potestatis* sich nicht auf die Ein- und Absetzung weltlicher Herrscher erstrecken könne: Offensichtlich war für ihn die Anwendung auf die Häresie nur eine Ableitung aus diesem Gedanken.

Vor allem aufgrund dieser letzteren Überlegung kann man also davon ausgehen, dass der primäre Kontext für das Auftreten des Konzeptes der christlichen Freiheit bei Ockham der Streit zwischen Papsttum und Kaisertum ist. Ockham begriff diesen schon länger währenden Streit zwischen Ludwig dem Bayern und seinen jeweiligen päpstlichen Gegenspielern²⁰ nicht nur in seiner aktuellen, sondern auch in seiner grundsätzlichen Dimension, d.h. er folgerte seine Ausführungen zum Vorgehen Johannes XXII. (und mittlerweile Benedikts XII.) gegen Ludwig aus prinzipiellen Erwägungen zur Stellung des Papstes im politischen Gefüge

¹⁷ OPol II 853,273f; vgl. OPol III 253,19–21 das Gegenteil als häretische Konsequenz aus den Äußerungen Benedikts XII; vgl. zum Ganzen LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit* 284–292 (wie Anm. 7).

¹⁸ S. die Bemerkung der Herausgeber in OPol III 159 hierzu; die gelegentlichen vorherigen Erwähnungen der *plenitudo potestatis* sind knapp und unspezifisch (s. OPol II 627,141ff; Goldast II 730,38–731,36; vgl. MIETHKE, *Sozialphilosophie* 109 [wie Anm. 5]).

¹⁹ OPol III 262,9ff.

²⁰ Ebd. 285,28–33; zur Geschichte der Auseinandersetzungen s. JÜRGEN MIETHKE, *Art. Ludwig IV.*, in: TRE 21, Berlin/New York 1991, 482–487; ALOIS SCHÜTZ, »Der Kampf Ludwigs des Bayern gegen Papst Johannes XXII. und die Rolle der Gelehrten am Münchner Hof«, in: HERMANN GLASER (Hg.), *Wittelsbach und Bayern I/1*, München/Zürich 1980, 388–397; zu Ockhams theologischer Reflexion des Kaisertums LEPPIN, *Art. Ockham* 15f (wie Anm. 5).

der Christenheit. Ockham richtete sich vor allem gegen ein Argument aus dem Prozess des Johannes gegen Ludwig: Johannes hatte sein Vorgehen gegen den Kaiser durch Berufung auf seine Machtfülle, die plenitudo potestatis,²¹ legitimiert.²²

Ockham bezog diesen Begriff aber nicht nur wie der Papst im Kontext des Prozesses auf die unmittelbare Folgerung des Johannes aus diesem juristischen Vorgehen selbst, also die Bannandrohung gegenüber Ludwig und dessen Suspension von jeglicher Amtsverwaltung,²³ sondern auf das Ganze der päpstlichen Suprematieansprüche überhaupt, also schon die geistige Grundlage der Anklageerhebung und des Prozesses²⁴ – angesichts des Hintergrundes des Begriffs völlig zu Recht: Dieser Begriff, der beiläufig auch im Kirchenrecht erscheint,²⁵ wurde in seinen extremen Konsequenzen von Aegidius Romanus in seiner Schrift »De ecclesiastica potestate«, entfaltet: Insbesondere in III,9 führt dieser aus, dass der Papst innerhalb der Kirche über die plenitudo potestatis verfüge,²⁶ d.h. die Macht, unmittelbar, ohne Sekundärursachen zu wirken,²⁷ weswegen sich die Macht des Papstes letztlich über alles erstreckte – mit der politischen Spitze: »nulla sit vera alia potestas nec verus principatus, nisi sit subditus summo pontifici«. ²⁸ Gott nämlich wollte, »ut potestas terrena sua iura haberet sub potestate ecclesiastica«²⁹, und letztlich gelte, dass die plenitudo potestatis des Papstes »sine pondere, numero et mensura« sei.³⁰ Ein zu Ockham zeitgenössischer Vertreter solcher Lehren war Augustinus Triumphus. In dessen Summe über die kirchliche Gewalt ³¹ findet sich in p. 1 q. 22 »De pape obedientia« die Ausführung, dass dem Papst dann nicht zu gehorchen sei, wenn er etwas gegen natürliches oder göttliches Recht anordne, ihm aber im Bereich des positiven Rechts jederzeit zu folgen sei, auch wo seine Vorschrift dem bereits kodifizierten Recht widerspräche, da das gesamte positive Recht entweder direkt (kanonisches Recht) oder indirekt durch die Notwendigkeit

²¹ S. MGH. Const 5, Hannover/Leipzig 1909–1913, 616ff (Nr. 792), insbesondere 617,42, zitiert bei Ockham OPol III 288,4f.

²² Dass die Entmachtung des Kaisers durch den Papst aufgrund der plenitudo potestatis möglich sei, hatte schon AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*. Hg.v. RICHARD SCHOLZ, Aalen 1961 (= Weimar 1929), 204, gelehrt.

²³ Eine Absetzung war dies in päpstlicher Perspektive nicht; s. MIETHKE, Ludwig IV. 483 (wie Anm. 23)!

²⁴ OPol III 288, 19–24.

²⁵ S. Decretum p. 2 c.2 q.6 c.11f; c.3 q.6 c.8; c.9 q.3 Prolog (CIC. Hg. v. Emil Friedberg. Bd.1, Leipzig 1879 [= Graz 1955], 469f; 521; 606).

²⁶ AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate* 191 (wie Anm. 25).

²⁷ Ebd. 190.

²⁸ Ebd. 196f; 203.

²⁹ Ebd. 201.

³⁰ Ebd. 190; 206–209.

³¹ AUGUSTINUS DE ANCONA, *Summa de ecclesiastica Potestate*, Augsburg 1473.

päpstlicher Approbation zur Rechtsgültigkeit (römisches Recht) vom Papst abhängen.³²

Gegen solche papalistische Lehren nun bestritt Ockham, dass die plenitudo potestatis dazu herhalten könne, dem Papst das Recht zu allem zuzugestehen, das weder dem göttlichen noch dem natürlichen Gesetz widerspreche.³³ Allein so aber wäre es seiner Meinung nach zu rechtfertigen gewesen, dem Papst die letztlich durch Johannes' Beharren auf der Notwendigkeit päpstlicher Approbation für die Gültigkeit der Königswahl postulierte Macht zur Ein- und Absetzung weltlicher Herrscher zuzugestehen.

Und eben hier ist die Stelle, an der Ockham an die Kirchenpolitik eine theologische Messlatte anlegt bzw. umgekehrt die theologische Konzeption der im Evangelium begründeten Freiheit auf ihre kirchenpolitischen Implikationen hin befragt. Seine Argumentation gegen die plenitudo potestatis nämlich beruht auf Erwägungen zum biblischen Grund der Freiheit – und dass eben dies übersehen wird, ist die Gefahr einer mangelnden theologischen Rezeption seines Werkes.

Den hermeneutischen Kontext bildet dabei für Ockham das Gegenüber des Freiheit bietenden Evangeliums zum alttestamentlichen Gesetz: »Lex evangelica est lex libertatis respectu Mosaicae legis«.³⁴ Genauer bedeutet dies gemäß einer Aussage in den »Octo Quaestiones«, dass es die Bedeutung der lex libertatis sei, »(...) ut non sit tantae servitutis (...) quantae fuit lex Mosaica«³⁵: Der Unterschied zwischen beiden Größen hinsichtlich Freiheit und Unfreiheit wird damit, wie man schon aufgrund der gemeinsamen Bezeichnung als lex ahnen kann, als ein rein quantitativer benannt, nicht etwa als qualitativer Gegensatz. Dass das christliche Gesetz ein Gesetz der Freiheit ist,³⁶ beseitigt dementsprechend für Ockham auch keineswegs grundsätzlich und generell Knechtschaft (die für Ockham gemäß der Glosse zu Jak 1,25:³⁷ »Legem perfectae libertatis, gratiam vocat evangelii, quae

³² Ebd. f. 122r–123r.

³³ S. OPol III 262,11–21.

³⁴ OPol I 28,28f. Vgl. auch ebd. 231,52–53: »(...) lex evangelica non solum dicitur lex libertatis quia liberat Christianos a servitute peccati et legis Mosaicae«. Das Auftreten der Sünde als Gegenüber zur Freiheit des Evangeliums in diesem Zitat hat bei Ockham (ungeachtet der hohen Bedeutung der Sündenlehre für seine Eigentumstheorie; s. LEPPIN, Art. Ockham 14f [wie Anm. 5]) keinen hohen systematischen Stellenwert, meist fehlt sie in diesem Zusammenhang ganz, und auch schon in der Fortsetzung des zitierten Satzes geht es nicht mehr um Sünde, sondern nur noch um die gesetzlichen Bestimmungen: »sed etiam quia Christiani per legem evangelicam nec maiori nec tanta servitute premuntur quanta fuit servitus veteris legis« (V. 53–55).

³⁵ OPol I 29,15–17; vgl. Goldast II 776,35ff; Brev 56,20–57,30.

³⁶ OPol III 275,14f; I 230,9–12; 29,13f.

³⁷ Das betont Ockham ausdrücklich in Brev 58,23–33 unter Berufung auf IKor 7,20f.

perfecte liberos facit a servitute timoris«³⁸ der eigentliche Gegenbegriff zur Freiheit des Evangeliums ist)³⁹: Der theologisch-hermeneutische Kontext, in den er die Aussagen über die Befreiung aus der Knechtschaft einordnet, ist nicht eine Gegensatzhermeneutik, sondern eine bei Ockham auch an anderen Stellen begegnende Überbietungshermeneutik,⁴⁰ die den Neuen Bund als eine dem Alten gegenüber höhere Stufe versteht.

Das Charakteristische dieser Hermeneutik, der Gedanke der Überbietung, findet sich nun unmittelbar in Ockhams politischer Kritik an der plenitudo potestatis wieder: Könnte nämlich der Papst die weltlichen Herrscher ein- und absetzen, verfügte er über sie wie ein weltlicher Herrscher über Sklaven.⁴¹ Die durch eine derart totale Herrschaft bewirkte Knechtschaft aber wäre größer als die im Alten Bund, während doch umgekehrt nach obigem Zitat aus der Freiheit des Evangeliums folge, dass die Knechtschaft in der Zeit des Neuen Bundes geringer bzw. die Freiheit größer sein müsse als zur Zeit des Alten. Ist so der Gedanke der Überbietung erkennbar, fällt doch ein anderes auf, das durch die biblisch-hermeneutischen Einsichten Ockhams nicht ohne weiteres gedeckt scheint: Hier geht es offenbar keineswegs mehr ausschließlich um ein Gegenüber der christlichen Freiheit zur Knechtschaft unter dem Gesetz des Alten Testaments, sondern zu einer in römisch-rechtlichen Kategorien gedachten Sklaverei, was sich besonders an dem Gedanken zeigt, der Papst könnte, wären die Herrscher seine Sklaven, diese verkaufen (vendere)⁴². Dieser Deutung entspricht es, dass Ockham auch ausdrücklich

³⁸ Zit. nach *Bibliorum sacrorum Tomus sextus cum Glossa ordinaria, et Nicolai Lyrani expositionibus*, Lyon 1545, f.211v.

³⁹ Von der captivitas spricht Ockham zwar auch in dem Sinne, dass man sich nicht in Gefangenschaft des Papstes begeben solle, aber hier geht es um die Gefangenschaft des Intellekts: »Nullus enim contra veritatem catholicam debet captivare intellectum suum in obsequium cuiuscumque hominis« (OPol III 256,33–35) – in Bezugnahme auf IIKor 10,5 (s. zur Vorgeschichte der Zitierung dieses Wortes s. KURT FLASCH [Hg.], *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs v. Paris*, Mainz 1989, 113; LUCA BIANCHI, »Captivare intellectum in obsequium Christi«, in: RCSF 38 [1983] 81–87); vgl. LEPPIN, *Geglaubte Wahrheit* 243 [wie Anm. 7]).

⁴⁰ S. etwa die Aussage, dass die Apostel die ihnen speziell auferlegte lex evangelica nicht in geringerem Maße erfüllen durften als die Alten das Gesetz des Mose (OPol II 446,87–96), dass die »lex evangelica est quodammodo perfectior veteri lege« (ebd. 469,52f) oder dass der Papst keine geringere Autorität haben könne als der Hohepriester des Alten Testaments (Goldast II 474,10–35). Man darf freilich Ockhams Vorstellung von der Zuordnung von Altem und Neuem Testament nicht allein auf eine Überbietungshermeneutik beschränken: An anderer Stelle kann er auch mit einem Implikations–Explikationsverhältnis argumentieren (s. z.B. OPol II 469,43–50).

⁴¹ OPol III 262,21ff.

⁴² Verkauft werden zu können, gehört nach *Institutiones* I,3 (»De iure personarum«) zu den hervorstechenden Eigenheiten des Sklavenstandes (PAUL KRÜGER/THEODOR MOMMSEN [Hg.], *Corpus Iuris Civilis*. Bd.1, Berlin 1908, 2). Dass Ockham die römisch-rechtlichen Bestimmungen über Sklaverei mindestens mittelbar kannte, wird aus der Auseinandersetzung mit Johannes XXII. deutlich, in der Ockham sich auch mit der Vorstellung

betont, die *servitudo* zu Zeiten des Neuen Bundes dürfe »neque in temporalibus neque in spiritualibus« so groß sein wie zur Zeiten des Alten.⁴³

Deswegen braucht man aber Ockham nicht vorschnell unter den Verdacht zu stellen, er mache Freiheit in dem Sinne fleischlich, in dem Luther dies später den Bauern vorwarf.⁴⁴ Aus der christlichen Freiheit jedes Christen seine individuelle rechtliche Freiheit zu folgern, liegt nicht nur außerhalb von Ockhams am Gegenüber von *Sacerdotium* und *Imperium* orientiertem Reflexionshorizont, sondern wird von ihm auch tatsächlich en passant abgewiesen: Ausdrücklich betont er unter Berufung auf IKor 7,20f⁴⁵, dass nicht jede Knechtschaft abgeschafft sei, sondern nur die Menge der Knechtschaft im Neuen Bund gegenüber dem Alten reduziert sei; dieser Verzicht auf generelle Befreiungsforderungen beruht nicht etwa nur darauf, dass ihm die Leib-eigenschaft eine Selbstverständlichkeit gewesen ist, sondern auch auf der Folgerichtigkeit seiner theologischen Argumentation. Der Schluss, aufgrund dessen der Überschlag von der religiösen in die politische Sphäre erfolgt, wird theologisch reflektiert gezogen: Die christliche Freiheit versteht Ockham in einem rechtsverwandten Denkmuster als eine Vermehrung der Freiheit von äußerer Unterdrückung⁴⁶ bzw. äußeren Auflagen⁴⁷ durch Christus. Gemäß einer in der mittelalterlichen Theologie verbreiteten Vorstellung⁴⁸ denkt er dabei offenbar spezifisch an eine Befreiung von den positiv-rechtlichen Bestimmungen und den Zeremonialvorschriften des Alten Testaments, während die Moralvorschriften unangetastet bleiben.⁴⁹ Wäre der Papst aber in der Tat ein solcher Herr über alle Menschen, dass er sie wie seine Sklaven behandeln könnte, dann könnte er ihnen auch unzählige Zeremonialvorschriften auferlegen, und das heißt: mehr als im Alten Bund verpflichtend waren.⁵⁰ Da aber eben dies unter Bedingungen einer als Befreiung von solchen Vorschriften verstandenen Freiheit

des *peculium*, des Sondergutes von Sklaven (s. Digesten XV,1 »De peculio« u.ö. [a.a.O. 227–234]), auseinandersetzt (OPol II 479,3f.15f).

⁴³ OPol I 29,13f.

⁴⁴ WA 10/I/2,420,24f; 17/II,181,26f; 18,326,14f.32f; 40/I,530,1214; vgl. WA 17/II,181,26–34; 40/I,531,11.

⁴⁵ Brev 58,23–33.

⁴⁶ S. OPol I 234,1–3.

⁴⁷ Ebd. 28,30–32.

⁴⁸ S. Thomas, *Summa Theologiae* I–II q.98 a.5; ebd. q.99 a.2ff (Thomas, *Opera Omnia*. Hg. v. Roberto Busa. Bd. 2, Bad Cannstatt 1980, 486f); DUNS, *Ordinatio* III d.40 (Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis, *Ordinis Minorum Opera Omnia*. Editio nova juxta editionem Waddingi. Bd. 15, Paris 1894, 1084–1099).

⁴⁹ Diese Auffassung ist bei Ockham zwar nicht explizit ausgeführt, erscheint aber ansatzweise in Goldast II 623,35–50, insofern hier der Magister und der Schüler die Auffassung teilen, dass lediglich die *moralia*, nicht die *iudicialia* des AT für Christen verbindlich seien. Dass Ockham dies auch auf die *caeremonialia* ausgedehnt wissen will, wird aus OPol I 29,24–30,35 und Brev 59,1–3 deutlich, wo er vornehmlich mit den Zeremonialvorschriften argumentiert.

⁵⁰ OPol I 29,24–30,35.

des Evangeliums aus theologischen Erwägungen nicht sein darf, darf die politische Macht des Papstes sich nicht so weit erstrecken: Ockham fragt von der theologischen Bestimmung der christlichen Freiheit in rechtsverwandten Kategorien aus nach den politisch-strukturellen Möglichkeiten ihrer Realisierung im Leben der Christenheit und macht sie so zu einem normativen Paradigma, auf das hin die Bestimmung und Begrenzung jeder politischen, rechtsetzenden Macht ausgerichtet sein muss: Die *servitudo* darf nur so groß sein, dass die Minimierung der religiös-zeremonialen Bindung gegenüber dem Alten Bund⁵¹ strukturell gesichert ist.

Die rechtliche Fassung der christlichen Freiheit, die deren Gegebensein von einer bestimmten Quantität von Rechtssätzen und damit auch von menschlichen Rechtssetzungen abhängig macht, ermöglicht so die paradigmatische Anwendung dieses Konzeptes auf die Macht zu jeglicher Rechtssetzung.

Die Argumentation Ockhams zur christlichen Freiheit erweist sich damit als eine Reflexion, in der politisch-rechtliches und theologisches Denken aufs engste miteinander verknüpft sind: Ockham wird sichtbar als ein analytischer Theologe, der auf von außen gestellte Probleme – unter Betonung der politischen Implikationen theologischer Überzeugungen und der theologischen Implikationen politischer Ansprüche – sehr flexibel reagiert, ohne dabei in reiner Gegenwärtigkeit aufzugehen: Die aktuell angeregte Problemstellung wird durch Rekurs auf biblische Grundüberzeugungen bewältigt. Mag man – von evangelischer wie katholischer Seite – seine Problemlösung für unzureichend halten: Eine theologische Historiographie, die sein Denken am Rande liegen lässt, bringt sich um die Auseinandersetzung mit einem spätmittelalterlichen Denker von lebendiger intellektueller Spiritualität.

⁵¹ Aufgrund der skizzierten Komplexität des Ockhamschen Gedankenganges greift es zu kurz, wenn SCHLAGETER, *Autorität* 202 (wie Anm. 12), die Autonomie der naturrechtlichen Herrschaftsordnung als »Inhalt« der christlichen Freiheit sieht: Sie ist nicht ihr Inhalt, der sich dann »auch im geistlichen Bereich auswirkt (ebd. 203) sondern umgekehrt Folge der primär auf den geistlichen Bereich bezogenen Reflexionen; ähnlich verkürzend auch PALACZ, *Libertas* 423 (wie Anm. 8).

II. Papst, Kaiser und Ehedispens. Zur rechtlichen und politischen Problematik der Eheaffaire Margarete Maultasch

Fragt man nach dem Zusammenhang von Politik und Theologie, so gehört zu den markantesten Konstellationen des Mittelalters das Kaisertum des Wittelsbachers Ludwig des Bayern. Schon sein Regierungsantritt führte unmittelbar in eine Konfliktsituation mit dem Papst hinein. Seine Wahl erfolgte am 21. Oktober 1314 in Konkurrenz zu der einen Tag zuvor erfolgten Wahl des Habsburgers Friedrich von Österreich.¹ Zunächst war hier noch nicht mit dem Eingreifen eines Papstes zu rechnen, nicht nur weil das Papsttum sich ohnehin durch die Verlagerung der Verwaltung nach Südfrankreich in einer Phase des Umbruchs befand, sondern vor allem weil seit dem Tod Clemens' V. im April 1314 der Papststuhl vakant war.

Als jedoch am 7. August 1316 Jacques Duèze, Kardinalbischof von Ostia und vormaliger Bischof von Avignon, als Johannes XXII. die *cathedra Petri* bestieg, suchte er als versierter Jurist bald die offene Wahl im Reich zu seinen Gunsten zu nutzen. Seine Grundvorstellung war, die seit der Krönung Karls des Großen eingebürgerte Mitwirkung des Papstes an der Installation eines römischen Kaisers so zu interpretieren, dass ihr die Rechtsnotwendigkeit der Zustimmung des Papstes zur Auswahl eines Kaisers bzw. der vorangehenden Königswahl durch die deutschen Fürsten entsprach. Zur Gültigkeit der Wahl eines römischen Königs sei, so der Papst, die Approbation des Gewählten durch den Papst erforderlich.² In der gegebenen Situation bedeutete dies, dass die Entscheidung zwischen den beiden Gewählten dem Papst zukomme. Johannes proklamierte dieses Recht nicht nur, sondern ließ dem auch weitere Rechtsakte folgen: Im Frühjahr 1317 erließ er eine Konstitution, in der er erklärte, dass dadurch, dass das Imperium vakant sei, alle Rechte des Kaisers nun an den Papst fielen.³ Gerade für den Teil des Reiches, der sowieso prekär war, für Reichsitalien, setzte er dann sogar einen eigenen Reichsvikar ein. Wie politisch durchdacht diese Aktion war, zeigt der nähere Blick: Der Vikar entstammte der Familie der Anjou, band also einen Teil des Imperiums familiär an Frankreich. Und Johannes seinerseits konnte durch einen entsprechend

¹ S. HEINRICH SCHROHE: Der Kampf der Gegenkönige Ludwig und Friedrich um das Reich bis zur Entscheidungsschlacht bei Mühlendorf. Berlin 1902, 30–49.

² S. hierzu JÜRGEN MIETHKE: Ockhams Weg zur Sozialphilosophie. Berlin 1969, 401 Anm. 218.

³ S. hierzu ebd. 402.

loyalen Verwalter Reichsitaliens gewissermaßen eine Brücke zwischen dem angestammten Kirchenstaat in Mittelitalien und dem neuen Herrschaftszentrum Avignon bauen.

Auch als Ludwig sich im September 1322 in der Schlacht bei Mühldorf militärisch gegen seinen Konkurrenten durchsetzte, war Johannes XXII. nicht bereit, den faktischen Verlauf zu akzeptieren auf den postulierten Rechtsanspruch auf Mitbestimmung bei der Königswahl zu verzichten, und er griff zu dem härtesten ihm zustehenden Mittel: Im Oktober 1323 eröffnete er einen Prozess, dessen Ziel der Ausschluss Ludwigs aus der Kirche war. Der wichtigste Punkt der Anklage war der Vorwurf, dass Ludwig sich den Titel des römischen Königs angemaßt habe, ohne vom Papst approbiert worden zu sein. Ludwig solle sich binnen drei Monaten von allen Regierungsgeschäften zurückziehen, bis der Papst die Rechtmäßigkeit seiner Wahl geprüft habe.

Auf diesen Vorgang antwortete nun Ludwig in einer Kette von Appellationen: Am 18. Dezember 1323 appellierte er in Nürnberg erstmals vom Papst an den Apostolischen Stuhl.⁴ Schon hierin schwingt mit, dass er seinerseits Jacques Duèze die Legitimität seines Papates bestritt. Wenig später fand er auch die theologischen Gründe hierfür, die es ihm erlaubten, seinerseits dem Papst Häresie vorzuwerfen. Er verbündete sich mit denjenigen franziskanischen Kreisen, die ohnehin aufgrund der Armutfrage im Konflikt mit dem Papst standen. Die Frage franziskanischer Armut hatte schon länger zu Streitigkeiten geführt. Im dreizehnten Jahrhundert hatte diese vorwiegend praktischen Fragen gegolten, die sich auf juristischer Ebene mit dem Problem verbanden, inwieweit dem Testament des Franz von Assisi über die bullierte Regel von 1223 hinaus Bindewirkung für die Lebensform der Franziskaner zukommen sollte. Eine Art von Formelkompromiss hatte für diese Streitfrage 1279 Papst Nikolaus III. in der Bulle »*Exiit qui seminatus*« gefunden,⁵ indem er *dominium* beziehungsweise *proprietas* als Eigentum auf der einen Seite präzise vom *usus simplex facti*, dem einfachen faktischen Gebrauch unterschied: Das Eigentum an allen Immobilien und auch an den beweglichen Gegenständen des Ordens sollte ausschließlich dem Papst zukommen. Den Franziskanern aber kam das Recht auf einen einfachen faktischen Gebrauch zu. Das konnte eine Radikalisierung in einigen Kreisen nicht verhindern, bot aber dem Orden eine solide Rechtsform.

Diese war aber nun wiederum durch Johannes XXII. in Gefahr geraten. Den Anstoß hierzu bot ein Inquisitionsverhör bei Narbonne, in dessen Verlauf und Folge über die Aussage, dass Christus und seine Apostel weder einzeln noch gemeinsam über Eigentum verfügt hätten, gestritten wurde.⁶ Der dominikanische Inquisitor Johannes von Belna war der Meinung, eine solche Ansicht sei als häretisch zu verurteilen. Der franziskanische Theologe Berengar Talon hingegen,

⁴ S. hierzu HEINZ THOMAS: Ludwig der Bayer (1282–1347): Kaiser und Ketzer. Regensburg 1993, 159–161.

⁵ S. HELMUT FELD: Franziskus von Assisi und seine Bewegung. Darmstadt 1994, 458–463.

⁶ MIETHKE: Sozialphilosophie, 365.

Lektor am Ordensstudium von Narbonne, verteidigte sie als gut biblisch. Johannes XXII. zog den Fall nach Avignon, entschied ihn freilich nicht sofort, sondern gab die Frage zur Diskussion frei, wohl um Mitstreiter für seine eigene, den Dominikanern nahe Position zu erhalten. Als aber die Franziskaner ihre eigene Position sehr massiv vertaten, erließ der Papst Ende des Jahres 1322 die Bulle »*Ad conditorem*«, durch die faktisch die Rechtsstellung der Franziskaner, wie sie Nikolaus III. in *Exiit* begründet hatte, aufgehoben wurde: Der Papst gab den Franziskanern das *dominium* an franziskanischen Gütern zurück. Noch härter als dieser Schlag, der die Franziskaner wider Willen zu Großeigentümern machte, war aber der nächste: Am 13. November 1323 erließ Johannes XXII. die Bulle »*Cum inter nonnullos*«. Darin erklärte er:

»Da es häufig vorkommt, dass einige Gelehrte die Frage erörtern, ob es als häretisch anzusehen sei, wenn jemand hartnäckig behauptet, unser Erlöser und Herr Jesus Christus und seine Apostel hätten weder privat noch gemeinschaftlich Eigentum besessen, – wobei sie auch verschiedene und einander entgegengesetzte Meinungen vertreten –, wollen wir diesem Streit ein Ende bereiten und gemäß dem Rat unserer Brüder in diesem ewig gültigen Erlass: Diese hartnäckige Behauptung soll von nun jetzt ab als irrig und häretisch angesehen werden; denn sie widerspricht ausdrücklich der Heiligen Schrift, die an zahlreichen Stellen versichert, dass sie [Christus und seine Apostel] einigen Besitz gehabt hätten, und offen unterstellt, dass die Heilige Schrift selbst, durch die doch auf jeden Fall die Artikel des rechten Glaubens begründet werden, den Sauerteig der Lüge enthalte, und sie macht in der Konsequenz den Glauben an sie [die Heilige Schrift] zunichte und macht damit den katholischen Glauben zweifelhaft und ungewiss«⁷.

Somit war es offizielle kirchliche Lehre, dass Jesus und die Jüngerschar in irgendeiner Form über Eigentum verfügt hatten – und damit war der franziskanischen Spiritualität die Grundlage entzogen. Entsprechend wurden die Franziskaner zu großen Teilen in den Protest gegen den Papst gedrängt und fanden sich damit faktisch auf der Seite Ludwigs des Bayern wieder.

Diese Allianz zeichnet sich zum ersten Mal in der Sachsenhäuser Appellation ab, die Ludwig am 22. Mai 1324 vorbrachte – übrigens in einer Situation, in der ihn der Paps bereits exkommuniziert hatte.⁸ Die Appellation richtete sich an einen künftigen wahren Papst und ein künftiges Konzil. Als Beleg für die Häresie aber dienten Ludwig jetzt nicht allein die Angriffe des Papstes auf ihn selbst, sondern auch die Positionierung des Papstes zur Frage der christlichen Armut.⁹

Das Muster, dass Gegner des Papstes, zumal aus dem franziskanischen Milieu, sich nun an Ludwig orientierten, wiederholte sich in den kommenden Jahren. Die bekanntesten Überläufer in das kaiserliche Lager sind wohl Wilhelm von

⁷ DS 930.

⁸ S. Thomas: Ludwig, 164.

⁹ S. zum Armutsstreit Miethke: Sozialphilosophie, 348–427; ULRICH HORST: Evangelische Armut und päpstliches Lehramt: Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34). Stuttgart u.a. 1996.

Ockham und Marsilius von Padua, doch wären auch mindestens noch der Franziskanergeneral Michael von Cesena sowie der Ordensprokurator Bonagratia von Bergamo und Johannes von Jandun, ein enger Vertrauter des Marsilius zu nennen. In kürzester Zeit versammelten sich am Hofe Ludwigs in München einige der herausragendsten Gelehrten der Zeit, die zunächst vor allem eines verband: die Opposition zu Johannes XXII.¹⁰

Insbesondere die geistigen Hintergründe und auch die Ursachen des jeweiligen Konfliktes mit dem Papst trugen sehr unterschiedlichen Charakter: Während ein Großteil der Gruppe vor allem wegen ihrer dezidierten Vertretung franziskanischer Armut nach Avignon gelangt war und dort die franziskanische Partei gegen Johannes XXII. vertreten war, war Marsilius vornehmlich wegen seiner politiktheoretischen Schrift, dem »Defensor pacis« vorgeladen worden und wurde 1327 auch deswegen verurteilt. Ockham wiederum war aus Gründen, die mit Politik und Kirchenpolitik zunächst nichts zu tun hatten, nach Avignon vorgeladen worden: Ihn hatte aufgrund seiner theologischen Lehrer der frühere Kanzler der Oxforder Universität, an der Ockhams Magisterpromotion begonnen, aber nicht erfolgreich zum Abschluss gebracht worden war, in Avignon verklagt. Neben der Abendmahlslehre, insbesondere den Fragen ihrer philosophischen Implikationen, war es vor allem die Gnadenlehre, die im Zentrum des Konfliktes stand: Ockham wurde unter dem Vorwurf des Pelagianismus verklagt, letztlich aber nicht verurteilt. Nachdem der Prozess auch in vier Jahren seines Aufenthaltes in Avignon nicht zu einem Abschluss gekommen war, floh Ockham aus Avignon zu Ludwig dem Bayern. Den Hintergrund beschreibt er selbst wenig später in einem Brief an das Generalkapitel der Franziskaner:

»Nun wollte ich nicht leichthin glauben, daß eine Person, die in ein solches Amt eingesetzt ist, festsetzte, daß Häresien zu glauben seien; daher habe ich zunächst keine Anstalten gemacht, seine häretischen Verordnungen zu lesen oder zu besitzen. Später aber las ich aus gegebenem Anlaß und im Auftrag eines Ordensoberen drei Verordnungen oder besser: häretische Verkehrungen des Papstes – nämlich *Ad conditorem*, *Cum inter* und *Quia quorundam*¹¹ – und studierte sie sorgfältig. Darin habe ich mancherlei gefunden, das häretisch, irrig, dumm, lächerlich, phantastisch, toll und diffamierend war und dem rechten Glauben, den guten Sitten, der natürlichen Vernunft, der zuverlässigen Erfahrung und der brüderlichen Liebe gleichzeitig in Widerspruch und offener Feindschaft entgegen.«¹²

¹⁰ Zur Situation in München s. VOLKER LEPPIN: Wilhelm von Ockham: Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. Darmstadt 2003, 192–204.

¹¹ Diese Konstitution vom 10. November 1324 diente der witeren Explikation der zuvor genannten.

¹² Guillelmi de Ockham Opera Politica. Bd. 3. Hg. von HILARY S. OFFLER, Manchester 1956, 6, 11–20: »Quia nolens leviter credere quod persona in tanto officio constituta haereses definiret esse tenendas, constitutiones haereticales ipsius nec legere nec habere curavi. Postmodum vero ex occasione data, superiore mandante, tres constitutiones seu potius destitutiones haereticales ipsius, videlicet *Ad conditorem*, *Cum inter* et *Quia quorundam*, legi et studui diligentius. In quibus quamplura haereticalia, erronea, stulta, ridiculosa, fantastica,

Er sei also, so ist sein Bericht zu verstehen, erst durch die Ordensoberen, also wohl durch die gleichzeitig in Avignon weilenden Brüder Michael von Cesena und Bonagratia von Bergamo in den Armutsstreit involviert worden. Solche autobiographischen Rekonstruktionen wird man wie stets, so auch in diesem Falle mit Vorsicht zu beurteilen haben. Dass Ockham von all den Geschehnissen in Avignon, die nach mittelalterlichem Brauch durch Anschläge an den Kirchentüren publiziert waren, nichts mitbekommen haben soll, ist schwer denkbar – selbst wenn seine Haft im Franziskanerkloster so streng gewesen sein sollte, dass er dieses nur für die notwendigen Schritte seines Prozesses verlassen haben sollte.

So sehr es sich hier um autobiographische Rekonstruktion in einem apologetischen – an die Brüder des eigenen Ordens gerichteten – Kontext handeln mag: Das Ergebnis war, dass Ockham den Kaiser zunächst in Pisa, wo er sich gerade aufhielt, aufsuchte und dann in den Kontext des Münchener Hofes gelangte, und dass er von nun an nicht mehr vorwiegend an theoretisch-akademischen Schriften zu Fragen der Logik und der Theologie saß, sondern sich intensiv Fragen der Kirchenpolitik widmete.

Die Konstellation in München, in einer Stadt fernab der intellektuellen Zentren Europas war nun eine ganz besondere: Hier versammelten sich Gelehrte in einer Dichte, wie sie sonst nur an Universitäten, gewiss nicht an Herrscherhöfen zu finden war. Ockham und die anderen Franziskaner befanden sich unweit des Hofes im Franziskanerkloster, Marsilius besaß als Hofarzt sogar eine noch größere Nähe zum Herrscher.

Gemeinsam war ihnen, dass sie in engem Austausch untereinander den zunehmend als illegitim angesehenen Papst bekämpften. Wie frei sie dabei trotz der unverkennbaren Abhängigkeit vom Kaiser in ihrem Schreiben blieben, zeigt die Tatsache, dass sie offenbar keineswegs unmittelbar auf die Frage der kaiserlichen Macht und ihrer Legitimation gedrängt wurden. So hat sich Wilhelm von Ockham zunächst vornehmlich mit der franziskanischen Frage befasst: Seine erste, nach dem Titel in neunzig Tagen verfasste Münchener Schrift richtete sich 1332 gegen die Bulle »*Quia vir reprobus*«, mit der der Papst gegen eine Appellation Michaels von Cesena geschrieben hatte. Ockham legte vor allem die Grundlagen franziskanischer Armut dar und lieferte damit eine der dichtesten Schriften aus dem sogenannten theoretischen Armutsstreit. Zwei Jahre später entwickelte er die hierin enthaltenen Ansätze zu einer Theorie der Herrschaft weiter, die – im Kontext seiner Wirksamkeit nicht überraschend, theoretisch aber durchaus konsistent – die Unabhängigkeit weltlicher Macht von der geistlichen begründete.¹³

insane et diffamatoria, fidei orthodoxae, bonis moribus, rationi naturali, experientiae certae et caritati fraternae contraria pariter et adverse patenter inveni«.

¹³ Zu Entsprechungen zu Überlegungen in der Reformationszeit s. HELMAR JUNGHANS: Das mittelalterliche Vorbild für Luthers Lehre von beiden Reichen: ders.: Spätmittelalter, Luthers Reformatin, Kirche in Sachsen: Ausgewählte Aufsätze, hg. von MICHAEL BEYER/GÜNTHER WARTENBERG, Leipzig 2001, 11–30.

All dies blieb eine offenkundig auf die gegebene Situation bezogene Theorie. Nur selten wurden die Intellektuellen im Kontext des Münchener Hofes zu konkreter Gutachtertätigkeit herangezogen. Doch gibt es hierfür einen Fall, der zudem besonders bemerkenswert ist, weil in ihm sowohl Marsilius als auch Ockham als Gutachter auftraten: Die sogenannte Ehe-Affaire Maultasch.

Hintergrund hierfür war eine neue Dynastienkonkurrenz: nun zwischen den Luxemburgern und den Wittelsbachern. Im Windschatten der durch die fortwährenden Auseinandersetzungen mit dem Papst bedingten schleichenden Delegitimierung der Wittelbacherherrschaft stiegen die Luxemburger zu einer ernsthaften Konkurrenz auf. 1339 gelang es Ludwig noch, mit König Johann von Böhmen (1310-1346) sowie mit dessen Onkel Balduin von Trier Frieden zu schließen,¹⁴ doch Johanns Sohn Karl von Mähren arbeitete weiter an seinem Aufstieg, auch und gerade in Konkurrenz zu Ludwig. Spielball dieser Auseinandersetzungen nun wurde die Grafschaft Tirol,¹⁵ eine relativ junge politische Einheit, die seit 1282 als eigenes Territorium wahrgenommen wurde.¹⁶

Hier hatte nach dem Tod Herzog Heinrichs von Kärnten im Jahre 1335 die siebzehnjährige Margarete Maultasch¹⁷ die Regierung angetreten. Seit fünf Jahren war sie mit dem vier Jahre jüngeren, nun also dreizehnjährigen Johann Heinrich, dem Bruder Karls von Mähren verheiratet,¹⁸ was dem Bruder wiederholt Einflussmöglichkeiten in Tirol eröffnete.¹⁹ Fatalerweise aber erwies sich, dass Johann Heinrich zum Vollzug der Ehe und damit zur Zeugung eines legitimen Erben unfähig war.²⁰ Vor diesem Hintergrund kam es zu einer geradezu burlesken Szene: Am 2. November 1341 kehrte Johann Heinrich von einem Jagdausflug heim – und fand die Türen seines Schlosses verschlossen vor.²¹ Margaretes Ziel war es nun,

¹⁴ Thomas: Ludwig, 325.

¹⁵ Zur Einflussnahme Karls auf Tirol s. EMIL WERUNSKY: Geschichte Kaiser Karls IV. und seiner Zeit: Erster Band (1316–1346). Innsbruck 1880, 158–216.

¹⁶ S. hierzu OTTO BRUNNER: Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter. Darmstadt 1984 (= Wien ⁵1965), 227f.

¹⁷ Der in seiner Herkunft nicht ganz gesicherte Name wurde erst sekundär auf das Aussehen Margaretes bezogen, die in zeitgenössischen Quellen durchaus als Schönheit charakterisiert wird (s. JOSEF RIEDMANN: Mittelalter: Josef Fontana u.a., Geschichte des Landes Tirol: Bd. 1. Bozen u.a. ²1990, 291–698, 447; JÜRGEN MIETHKE: Die Eheaffäre der Margarete »Maultasch«, Gräfin von Tirol (1341/1342): Ein Beispiel hochadliger Familienpolitik im Spätmittelalter: ANDREAS MEYER u.a. [Hg.], Päpste, Pilger, Pönitentiarie. FS Ludwig Schmutge. Tübingen 2004, 353–391, 366)

¹⁸ S. HERMANN NEHLSSEN: Die Rolle Ludwigs des Bayern und seiner Berater Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham im Tiroler Ehekonflikt: ders. u. HANS-GEORG HERMANN (Hg.), Kaiser Ludwig der Bayer: Konflikte, Weichenstellungen und Wahrnehmungen seiner Herrschaft. Paderborn 2002, 285–328, 291.

¹⁹ NEHLSSEN: Rolle Ludwigs, 292.

²⁰ NEHLSSEN: Rolle Ludwigs, 292f – mit dem Hinweis, dass sich die Impotenz Johann Friedrichs auf die Ehe allein bezog, während er außerhalb der Ehe durchaus ein Kind gezeugt hatte (ebd. 293 Anm. 38).

²¹ MIETHKE: Eheaffäre, 376.

aufgrund einer Nichtigkeitserklärung der Ehe eine neue Ehe eingehen zu können – kirchenrechtlich war dies in dem von ihr angegebenen Fall des Nichtvollzugs durchaus möglich. Allerdings stellte sich nun zunächst einmal das Problem, dass sie sich durch den Affront gegenüber Johann Heinrich in Konflikt mit den Luxemburgern gebracht hatte und ihnen gegenüber mächtiger Unterstützung bedurfte. »Im Grunde kamen als Helfer nur die Habsburger und die Wittelsbacher in Betracht«, stellt Hermann Nehlsen in seiner gründlichen Untersuchung des Falles fest.²² Margarete lehnte sich nun an die Wittelsbacher an und beabsichtigte Ludwig von Brandenburg, den Sohn Ludwigs des Bayern zu ehelichen, der seit Anfang 1340 verwitwet war, als grundsätzlich als Ehemann in Frage kam. Da er aber mit Margarete im 3. Grade verwandt war, bestand ein Ehehindernis, das nur durch einen entsprechenden Dispens zu beheben war.²³

Das war grundsätzlich auch keine Schwierigkeit: Erst 1335 hatte Papst Benedikt XII. Johann von Böhmen für zwei entsprechende Fälle Dispense erteilt, Johannes XXII. hatte zuvor sogar in fünf Fällen Ehen trotz Verwandtschaft zweiten Grades den Dispens erteilt.²⁴ Das entscheidende Problem war nur, dass nicht damit zu rechnen war, dass Benedikt dem Bayern einen solchen Dispens gestatten würde, da der Konflikt mit dem Papsttum durch den Tod Johannes' XXII. keineswegs behoben war.

Hier setzte nun die entscheidende Frage ein, in der sich Machtpolitik, Kirchenrecht und Theologie ineinander verschlingen: Wenn Ludwig der Bayer die Ehe seines Sohnes mit der Tirolerin legitimieren lassen und so einen entscheidenden politischen Vorteil gegenüber den Luxemburgern erringen wollte, so musste die rechtliche Möglichkeit begründet werden, dass zum einen die vorherige Ehe annulliert und dann die neue Ehe auch ohne päpstlichen Dispens geschlossen würde. Diese Fragen wurden umso drängender, als sich zwar Ludwig von Chamberstein, der Bischof von Freising bereit gefunden hatte, Margaretes Ehe zu annullieren, sein Tod beim Sturz von einem Pferd aber von anderen Bischöfen als so unglückliches Zeichen gedeutet wurde, dass sich kein Geistlicher zu einem entsprechenden Schrift bereit fand.²⁵ Zu der Frage, ob nun der Kaiser das Recht besitze, eine Ehe zu annullieren und einen Dispens in Sachen verbotener Verwandtschaftsgrade zu erteilen, holte Ludwig zwei Gutachten bei seinen wichtigsten Beratern, Marsilius und Ockham, ein. Es ist wohl kaum vorstellbar, dass die Bitte um ein Gutachten ergebnisoffen gestellt worden sei. Doch zeigen beide Gutachten charakteristisch unterschiedliche Argumentationverläufe, in denen sich widerspiegelt, dass beide Denker den Fall nach ihrem jeweiligen theoretischen Horizont betrachteten und innerhalb dessen nach einer Lösung suchten.

²² NEHLSSEN: Rolle Ludwigs, 295.

²³ NEHLSSEN: Rolle Ludwigs, 297.

²⁴ NEHLSSEN: Rolle Ludwigs, 295.

²⁵ WERUNSY: Geschichte Kaiser Karls IV., 294f.

Marsilius bewegte sich ganz auf den Bahnen, die er in seinem »Defensor pacis« gelegt hatte: hier hatte er im Anschluss an das zehnte Kapitel der Nikomachischen Ethik (1180 a 21ff) die *coactiva potentia* als das entscheidende Merkmal eines sozialverbindlichen Gesetzes genannt,²⁶ dieses wird also ausdrücklich nicht von seinem Wahrheitsgehalt her definiert.²⁷ Von diesem für den politischen Raum bestimmten Gesetz unterscheidet sich die *lex Christi*, die Regeln im Blick auf das Heil gibt, aber gerade deswegen nur mit jenseitigen Strafen und Belohnungen verbunden ist, nicht mit innerweltlichen.²⁸ Diese zwingende Bindegewalt kommt aber nach Marsilius nur dem weltlichen Gesetzgeber zu, und so gilt in aller Schärfe:

»Eine solche Gewalt geben in dieser Welt die Gesetze oder die menschlichen Gesetzgeber; wäre dies aber auch einem Bischof oder Priester gegeben, um die Menschen zu nötigen in dem, was Forderungen des göttlichen Gesetzes sind, so wäre sie zwecklos. Denn unter Zwang würde dergleichen niemandem etwas zum ewigen Heil nützen«²⁹.

Gerade also weil ihre Aufgabe auf das ewige Heil zielt, sind die Priester und Bischöfe in dieser Welt von Gesetzgebungskompetenz im eigentlichen Sinne, das heißt im Sinne zwingender Gesetzeskraft ausgeschlossen.

Wer so argumentiert, vermag dem kanonischen Recht nicht viel Autorität zuzumessen, und tatsächlich sieht Marsilius darin, nur die Ausgeburt eines kleinen Klüngels, der versucht, entgegen der eigenen Pflicht und Aufgabe, die Menschen durch Strafandrohungen an sich zu binden.³⁰ Kirchenrecht im tradierten Sinne kann es so nicht geben, und für das weltliche Recht kann allenfalls die Frage gestellt werden, ob es dem göttlichen Recht widerspreche³¹ – selbst das würde freilich der Bindekraft des weltlichen Gesetzes nach dem oben Ausgeführten keinen Abbruch tun.

Vor diesem Hintergrund war es für Marsilius kein sehr mühsamer Vorgang, dem Kaiser als dem obersten weltlichen Gesetzgeber das volle Recht zum Ehedis-

²⁶ Marsilius von Padua, Der Verteidiger des Friedens (Defensor pacis). 2 Bde. Hg. v. RICHARD SCHOLZ. Darmstadt 1958, 96,50,3–16.

²⁷ Ebd., 96,50,17–25.

²⁸ Ebd., 402,224,20–404,224,29. Auf den Erhalt der *lex Christi* auch im Staatskonzept des Marsilius verweist gegenüber allzu modernisierenden Deutungen zu Recht Hermann SEGALL: Der »Defensor pacis« des Marsilius von Padua: Grundfragen der Interpretation. Wiesbaden 1959, 62; vgl ausführlich hierzu auch MICHAEL LÖFFELBERGER: Marsilius von Padua: Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im »defensor pacis«. Berlin 1992, 120–136.

²⁹ Marsilius: Defensor, 340,190,9–13: »Talis enim potestas in hoc seculo datur a legibus seu legislatoribus humanis, que etiam data episcopo vel presbytero ad compellendum homines in hiis que sunt divine legis inutilis esset. Nam coactis nihil tale proficeret ad eternam salutem«.

³⁰ Ebd., 820,450,22–451,17 (p. 2 c. 23 § 13).

³¹ Ebd., 338,188,13f.

pens zuzusprechen. Entsprechend den Ausführungen im »Defensor pacis« unterschied er in seinem Gutachten zwischen göttlichem oder geistlichem und menschlichem Gesetz.³² Priester könnten zwar über diejenigen Dinge ein (nicht zwingendes) Urteil fällen, die im göttlichen Gesetz geregelt sind. Dies gilt etwa für die Regelung, dass Impotenz ein Scheidungsgrund sei, deren konkrete Rechtsprüfung und Anwendung aber Aufgabe des weltlichen Herrschers ist,³³ was im vorliegenden Fall also die Annullierung der Ehe durch den Kaiser ermöglichen sollte. Noch deutlicher ergibt sich diese Kompetenz im Falle der Verheiratung trotz verbotener Verwandtschaftsgrade, da sich hierüber, so Marsilius unter Rekurs auf Augustin, im göttlichen Gesetz nichts finde³⁴ – konsequenterweise kommt dann die Entscheidung auch über diese Frage dem römischen Kaiser zu.³⁵

Der ganze Gedankengang, den Marsilius entsprechend auch in eine weitere theoretische Schrift, den *Defensor minor* aufgenommen hat, lässt sich also unmittelbar aus dem Rechtsverständnis des Philosophen ableiten, nach dem es, abweichend von sonstiger mittelalterlicher Theorie und Praxis nur einen Rechtsraum gibt: den durch Zwangsgewalt charakterisierten weltlichen. In diesem Rahmen konnte es ein eigenständiges kirchliches Eherecht mit Bindewirkung nicht geben. Dass der Kaiser der Tiroler Herrscherin die Ehe mit seinem eigenen Sohn durch die hierfür erforderlichen Rechtsschritte ermöglichte war demnach nicht Sonderfall, sondern Restitution jenes herrschaftlichen Regelfalls, der nur durch die Machtbeanspruchung der Päpste und anderer Prälaten außer Kraft gesetzt worden war. In großem Bogen gesehen, handelte es sich um einen Baustein auf dem Weg dazu, dass der Kaiser tatsächlich als *Defensor pacis* agieren konnte.

Hier musste und konnte Ockham anders argumentieren: Sein Ausgangspunkt war gerade nicht der Gedanke eines einheitlichen Rechtsraums, sondern die Verselbständigung des weltlichen Rechtsraums gegenüber dem kirchlichen. Hierzu führte ihn eine schöpfungstheologische Reflexion, die er erstmals in Fragen der Armut angewandt hatte, die also zutiefst in seinem Denken verankert war: Die Theorie der Armut hat er bereits in seinem oben erwähnten »Neunzigtagewerk«, dem *Opus nonaginta dierum* entwickelt:

Den Befehl an die ersten Menschen: »*dominamini!*« (Gen 1,28) bezog er auf das im franziskanischen Kontext fraglich gewordene *dominium*. Nun musste er allerdings zeigen, dass das von den Franziskanern abgelehnte Eigentum gerade nicht mit dem identisch sein konnte, was allen Menschen in der Schöpfung übertragen worden ist, und so unterscheidet er: Das *dominium* im Urstand sei ein anderes gewesen als alle positiv-rechtlichen Eigentumsregelungen. Das *dominium* im Urstand nämlich bedeutete den Auftrag zur friedlich-harmonischen Lenkung

³² Marsile de Padoue: *Oeuvres mineures: Defensor minor, De translatione imperii*, hg. v. COLETTE JEUDY u. JEANNINE QUILLET, Paris 1979, 264 Anm. 1; vgl. hierzu anhand der Argumentation im »Defensor minor« CARLO DOLCINI: *Introduzione a Marsilio da Padova*. Rom/Bari 1995, 68f.

³³ Marsile: *Oeuvres mineures*, 286 Anm. 1.

³⁴ Ebd., 304 Anm. 1.

³⁵ Ebd., 307 Anm. 1.

der anderen Geschöpfe. Die Fähigkeit hierzu ist durch den Sündenfall abhanden gekommen. Geblieben ist hiervon nach dem Fall lediglich das Recht, die andere Geschöpfe zur eigenen Ernährung und Haushaltung zu nutzen: Geblieben also ist aus der Schöpfung zunächst eine *potestas utendi*, eine Nutzungsbefugnis, und damit hat Ockham nun auch die kirchenpolitisch aktuell strittige Frage nach dem *usus* beziehungsweise dem *uti*, schöpfungstheologisch verankert. Nun muss er nur noch jenes *dominium* neu definieren, das die Franziskaner anlehnen und das ja nach allem Vorherigen nicht identisch mit dem schöpfungsgemäßen *dominium* sein kann. Tatsächlich ist dies dadurch entstanden, dass der sündige Mensch in der Lage ist, sich Güter anzueignen und dies auch getan hat. Anstelle des universal-harmonischen *dominium* entsteht so ein konkurrenzhaftes: Einzelne eignen sich etwas an und nehmen es hierdurch anderen fort, die darauf nach dem Fall zwar keinen schöpfungsgemäßen Eigentumsanspruch mehr haben, wohl aber einen Nutzungsanspruch. Und man kann nach Ockham auch biblisch zeigen, wann und wo dies entstanden ist: Gen 4,2-5³⁶ berichtet davon, wie das erste Kinderpaar nach dem Fall, Kain und Abel, verschiedene Berufe ergriff: Ackerbauer der eine, Schafhirt der andere. Beide erwirtschafteten etwas und betrachteten es als ihr Eigenes – und von göttlicher Einsetzung ist hier nicht die Rede. Diese positive Rechtsetzung also geht ausschließlich auf den Willen des Menschen zurück und hat mit den Gegebenheiten im Urstand nicht mehr viel zu tun. Wenn dies nun aber das *dominium* ist, auf das die Franziskaner wie die Bewegung um Jesus verzichten, so ist deutlich, dass sie nicht mehr tun, als zurückzukehren zu der Situation vor dem Missbrauch der Nutzungsbefugnisse: Sie wollen nicht mehr, als was dem sündigen Menschen nach dem Fall zusteht – jeder hingegen, der *dominium* beansprucht, baut nicht auf Gottes Willen auf, sondern auf Menschenwillen.

Es ist nun gerade diese deutliche Unterscheidung von Schöpfungsrecht und positivem Recht, die es Ockham einige Jahre später ermöglicht, auch eine Theorie zu entwerfen, die die weltliche Macht begründet. Wieder geht es um das *dominium*, nun freilich zugespitzt auf die Herrschaftsfrage. Und da ist Ockham noch etwas schärfer als in der Eigentumsfrage: Das *dominium* des Urstandes bedeutet Lenkung, aber nicht Herrschaft des Einen über den Anderen. Dergleichen setzt erst nach dem Fall ein, dies nun aber, im Unterschied zur Armutsfrage, durchaus auf göttliches Geheiß: Denn die erste Herrschaftsform besteht in der Herrschaft des Mannes über die Frau und folgt dem göttlichen Befehl in Gen 3,16, dem Fluch über Eva: »Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen«. Grundsätzlich also geht Herrschaft als Beziehungsstruktur zwischen Menschen auf Gottes Willen zurück, wenn auch auf Gottes Willen unter der Bedingung der gefallenen Schöpfung und gefallenen Menschheit. Das begründet aber nicht in gleicher Weise die Herrschaft in größeren sozialen Einheiten.

Deren Grundlage ist Gottes Wille nur insofern, als Gott den Menschen die Erlaubnis gegeben hat, Herrscher einzusetzen. Die konkrete Ausgestaltung dieser

³⁶ Guillelmi de Ockham Opera Politica. Bd. 2. Hg. von HILARY S. OFFLER, Manchester 196, 656,99ff.

Herrschaft jedoch folgt nicht göttlicher Anweisung, sondern konkreten, menschlichen positiv-rechtlichen Regelungen.³⁷ Ursprünglich kam dabei dem ganzen Volk die Gewalt der Rechtsetzung zu. Das kann diese seine Gewalt dann aber auch auf einzelne Personen übertragen.³⁸ Damit wird jede Herrschaft unter Menschen als Folge eines solchen Übertragungsaktes, der für das Volk auch einen echten Verzicht bedeutet. Der Herrscher bleibt nicht fortdauernd kontrolliert durch das Volk oder in irgendeiner Weise an dieses rückgebunden, sondern kann als freier Souverän über das Volk herrschen.

Diese allgemeine Theorie von weltlicher Herrschaft hat Folgen für Ockhams Gegenwartsanalyse, freilich wiederum in charakteristisch anderer Weise als bei der Armutsfrage. Hatte Ockham diese gerade so konstruiert, dass der Verzicht auf das erst nach der Schöpfung etablierte *dominium* als Rückkehr in den eigentlich legitimen Zustand bedeutete, so ging er nun umgekehrt vor: Die Begründung weltlicher Herrschaft aus der Situation nach dem Fall, gab dieser Herrschaft ein eigenes weltliches Recht, und das hieß konkret für die dreißiger Jahre des 14. Jahrhunderts: Es war nicht durch Kirche begründet. Sein Fundament lag nicht in der papalen Macht, nicht in der Funktion der Heilsanstalt Kirche, sondern in den Folgen der Schöpfung und damit, wie Ockham gleichfalls ausführlich darlegte, auch schon zeitlich lange vor der Existenz von Kirche und Papstamt. Gerade indem der römische Kaiser des Mittelalters den römischen Kaiser der Antike überlebte, machte er die Eigenursprünglichkeit seiner Herrschaft, seine vorpapale Existenz deutlich: Jeder Anspruch eines Papstes, konkret: der Anspruch Johannes XXII., konstitutiv für die Einsetzung eines römischen Herrschers zu sein, widersprach Schöpfungstheologie und Geschichte zugleich.

Und Ockham drehte die Schraube sogar noch ein Stückchen weiter: Gerade angesichts der vorhin beschriebenen Änderung des europäischen Kräftegleichgewichts ist es bemerkenswert, dass er sehr deutlich unter allen politischen Herrschern den römischen Kaiser noch einmal eigens hervorhob: Seit der Antike war der römische Kaiser Weltherrscher – und damit war er letztlich der höchste aller Menschen und hatte allein noch Gott über sich.³⁹ Diese Stellung machte ihn letztlich nur von Gott abhängig: Während man für andere Herrscher annehmen konnte, dass sie gegebenenfalls auch von einem anderen Herrscher abhängig sind, ist der Herrscher von anderen Herrschern ebenso unabhängig wie vom Papst: Über ihm steht allein Gott selbst.⁴⁰

³⁷ William Ockham: *Opera Politica*. Bd. IV, hg. von HILARY S. OFFLER. Oxford 1997, 184.

³⁸ Ebd., 189).

³⁹ Ebd., 206).

⁴⁰ Zum Zusammenhang zwischen Ockhams Kaiserverständnis und der Stellungnahme zur Maultaschaffaire s. HILARY S. OFFLER: *The »Influence« of Ockham's Political Thinking: The First Century*; WILHELM VOSSENKUHL/ROLF SCHÖNBERGER (Hg.), *Die Gegenwart Ockhams*. Weinheim 1990, 338–365, 342; zu seiner Politiktheorie insgesamt jetzt auch: TAKASHI SHOGIMEN: *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge 2007.

Vor diesem Hintergrund kam Ockham zunächst zu Überlegungen, die durchaus denen des Marsilius ähneln:⁴¹ Grundsätzlich sei es auszuschließen, dass die Befugnisse des christlichen Herrschers geringer seien als die seiner heidnischen Vorgänger.⁴² Nun gehörte das Eherecht grundsätzlich in den Bereich jener weltlichen Herrscher⁴³ und muss entsprechend auch in der Gegenwart des vierzehnten Jahrhunderts, soweit nicht etwas der Heiligen Schrift entgegensteht, in den Bereich geistlicher Befugnis reichen.⁴⁴ Grundsätzlich gilt also für das Eherecht, was für Herrschaft generell gilt: weil es vorchristlich ist, muss auch sein Ursprung vor den christlichen Gesetzgebungen liegen.

Doch genauer bei dieser generellen Regelung, mit der Ockham sich auf dem Boden seiner eigenen Theorie noch sehr nahe bei Marsilius bewegt, bleibt er nicht stehen, sondern er setzt den Fall, dass das Eherecht auch in den Dingen, zu denen in der Schrift nichts zu finden ist, nicht dem Kaiser zukommt,⁴⁵ argumentiert also in einer für ihn charakteristischen Weise auf der Basis eines Arguments, das er selbst nicht teilt, um seine Gegner auf ihren eigenen Grundlagen zu seiner Überzeugung zu bringen. In diesem Falle nun gilt, dass aufgrund dessen, dass grundsätzlich Rechte dazu da sind, denen zu nützen, für die sie bestimmt sind, ein Kaiser im Falle von Notwendigkeit und offenkundigem Nutzen auch in das ihm eigentlich nicht zustehende Recht, hier das Eherecht beziehungsweise die darin ausgeschlossenen Verwandtschaftsgrade eingreifen kann.⁴⁶ Natürlich hat auch dies seine Grenzen im göttlichen Recht. Da aber dieses nach Ockhams Auffassung der Ehe von Ludwig von Brandenburg und Margarete Maultasch nicht entgegensteht – das wäre nur der Falle, wenn Margarete eine wahre Ehe geführt hätte,⁴⁷ was aber nicht der Fall gewesen sei,⁴⁸ weswegen sich die Frage einer Annullierung gar nicht stellt –, kann der Kaiser Gebrauch von einer »*epieikeia*« machen,

⁴¹ Zu Ockhams Stellungnahme in der Maultasch-Affaire vgl. dazu LEPPIN: Ockham, 263–267.

⁴² Ockham: Opera politica I,12f.

⁴³ Ebd., 279,32–36.

⁴⁴ Ebd., 279,41–45.

⁴⁵ Ebd., 280,69–71.

⁴⁶ Ebd., 280,71–80.

⁴⁷ Dass zur Feststellung der Nichtigkeit der Ehe ein eigenes rechtliches Urteil nötig gewesen sei, wie es NEHLSSEN: Rolle Ludwigs, 313, postuliert, lässt sich nicht mit Sicherheit erweisen (s. die Auseinandersetzung von MIETHKE Eheaffäre, 384f, mit NEHLSSEN; vgl. auch bereits die Kritik von Heinz Thomas in: HANS-GEORG HERMANN: Aussprache über die Vorträge der Herren Schütz, Schubert, Moeglin, Schlosser und Nehlsen am 11. Oktober 1997: HERMANN NEHLSSEN/HANS-GEORG HERMANN [Hg.], Kaiser Ludwig der Bayer. Konflikte, Weichenstellungen und Wahrnehmungen seiner Herrschaft. Paderborn 2002, 329–335, 334).

⁴⁸ Ockham: Opera Politica I 281,122; vgl. zu dieser für den Hof gegenüber einer Scheidung bzw. Annullierung günstigeren Variante CARL MÜLLER: Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie: Ein Beitrag zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrhunderts: 2. Bd.: Ludwig der Baier, Benedict XII. und Clemens VI. Tübingen 1880, 161.

also ein Sonderrecht anwenden,⁴⁹ um in diesem Falle um der Notwendigkeit und des Nutzens Willen die Ehe zu erlauben.

Man mag aus heutiger Sicht zurückfragen, ob der Kaiser der Richtige sei, um im Falle seines eigenen Sohnes den Nutzen des Reichs angemessen und neutral zu beobachten – die Theorie, die Ockham bot, hatte gegenüber der von Marsilius den Vorteil, mehrstufig vorzugehen: Während auf der allgemeinen Ebene Ehe-recht ohnehin zu den Belangen des Kaisers gehörte, wurde auf einer weiteren Ebene mit dem Recht der *epieikeia* der Fall aus dem Grundsätzlichen zum Sonderfall verschoben und damit der Rechtseingriff, den der Kaiser vorzunehmen hatte, als außerordentlicher charakterisiert und legitimiert. Ludwig musste mit Hilfe dieses pragmatischen Vorschlags weniger grundsätzlich über die Zuordnung von geistlicher und weltlicher Herrschaft reflektieren, als dies im Falle des Marsilius-Gutachtens gegeben war. So hat sich Ludwig in seiner Praxis dann auch mehr an Ockham denn an Marsilius orientiert, auch wenn eine klare Begründung seines Vorgehens trotz einer hervorragenden Quellenlage des Gesamtvorganges⁵⁰ nicht vorliegt.⁵¹

Gemeinsam ist beiden Gutachtern, dass sie im konkreten Fall ihre allgemeinen Theorien fruchtbar machten, um weltliche Herrschaft vor dem kirchlich-päpstlichen Zugriff zu bewahren. Insbesondere Ockham hat dabei konsequent theologisch argumentiert: Für ihn war es eine theologische Einsicht, dass weltliche Herrschaft ihr eigenes Recht hat und nicht in Abhängigkeit vom Papst zu denken ist. Die daraus folgende Praxis war im 14. Jahrhundert begrenzt, aber markant.

⁴⁹ Ockham: *Opera Politica* I 282,134.

⁵⁰ MIETHKE: *Eheaffäre*, 378.

⁵¹ MIETHKE: *Eheaffäre*, 382. 385 (anders HERMANN OTTO SCHWÖBEL: *Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der römischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330–1346*. Weimar 1968, 299 Anm. 452, der einen klaren Bezug auf das Ockhamsche Gutachten sieht).

III. Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte in der Reformation

Vielleicht fand der Thesenanschlag statt. Vielleicht auch nicht.

So nüchtern könnte man den gegenwärtigen Forschungsstand zum symbolischen Beginn der Reformation bilanzieren, wenn man denn wollte. Immerhin hat das neuzeitliche Christentum mit manchem zu leben gelernt. Die liturgisch wie bibeltheologisch ungleich bedeutsamere Frage des Geburtsortes Jesu etwa scheint schon längst zu Ungunsten Bethlehems entschieden.¹ Doch in die vorderhand unentschiedene Frage des Thesenanschlags will offenbar Ruhe nicht so leicht einkehren. So hat der neue Streit um den Thesenanschlag im Frühjahr 2007 in den Leserbriefspalten der Frankfurter Allgemeinen Zeitung einen gewaltigen Ausschlag der Emotionen gezeigt. Als ginge es bei der historischen Marginalie um eine Bekenntnisaussage, wurde da anstelle des historischen Arguments der (durchaus brüchige)² *consensus evangelicorum* beschworen.³ Außerhalb eines sehr eng begrenzten Milieus dürfte es freilich nur sehr schwer verständlich sein, warum für den Protestantismus die technische Frage von nennenswerter Bedeutung sein sollte, ob Martin Luther am 31. Oktober 1517 Hammer und Nägel verwendet hat oder nicht.

¹ S. GERD THEIßEN/ANNETTE MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 3. Aufl. 2001, 158.

² S. etwa BERND MOELLER, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen 8. Aufl. 2004, 230; jüngst allerdings hat Moeller in der genannten Leserbriefdiskussion seine Position, in derselben Leserbriefdiskussion unter Berufung auf die in WA 48,116 zu findende Notiz Georg Rörers hierüber revidiert; zu meiner Deutung dieser Notiz s. VOLKER LEPPIN, *Geburtswehen und Geburt einer Legende. Zu Rörers Notiz vom Thesenanschlag*, in: *Luther* 78 (2007) 145–150.

³ Signifikant sind die Leserbriefe in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 1. und 8. März 2007, die auf eine lange Reihe evangelischer Kirchenhistoriker verwiesen, die die Historizität des Thesenanschlags bejaht haben. Eine solche Argumentation könnte suggerieren, dass ein Bekenntnis zu bestimmten Ergebnissen historischer Quellenanalyse führe. Die Zuordnung von Bekenntnisorientierung und wissenschaftlicher Methodik verlangt längst weit komplexere Verhältnisbestimmungen.

Protestantischem Selbstverständnis und Selbstbewusstsein wäre es ein paar Jahrhunderte nach der Aufklärung wohl eher gemäß, die unumgängliche wissenschaftliche Diskussion mit all der ihr eigenen Zweifelhafteit zu führen, als trutzig auf einer alten, nur eben bislang unbewiesenen Geschichte zu beharren.⁴ Nicht weniger als für die Ethik, gilt gewiss auch für die Beschäftigung mit der Reformation, dass der Protestantismus »der eigenen Vielstimmigkeit nur reflexiv, durch Intensivierung theologischer Nachdenklichkeit gerecht werden« kann.⁵ Man darf also, hat sich der Lärm einmal gelegt, auf solche Intensivierung von Nachdenklichkeit hoffen. Dann würde die wenig bedeutsame Frage nach dem Thesenanschlag einer nüchternen Diskussion über Vielleicht oder eben Vielleicht-auch-nicht überlassen und damit könnte man es auch bewenden lassen – und auf das blicken, was für die Reformationsgeschichte und für reformatorisches Selbstverständnis wirklich bedeutsam ist.

Für die historisch orientierte Nachfrage nach der Reformation bedeutet dies, dass genauer nach der Weise zu fragen sein wird, wie eigentlich Theologie und der gesellschaftliche Gesamtvorgang der Reformation sich zueinander verhalten. Dass an kaum einer Stelle der Geschichte so deutlich wie hier die geschichtsgestaltende Wirkung von Theologie und Religion deutlich zu machen ist, ist die eine Seite einer Wirklichkeitsbeschreibung, die zugleich um die Bedeutung der außertheologischen Faktoren auch in diesem Prozess weiß. Eine theologisch ausgerichtete Reformationsforschung wird diese sensibel beachten und in ihre Modellbildungen einbeziehen und gerade im Blick auf diese möglichst präzise zu benennen haben, wie Theologie in einer geschichtlichen Konstellation wirksam werden konnte.

Dabei muss man sich zunächst gar nicht so weit von jenem 31. Oktober 1517 entfernen und sollte dies auch schon deswegen nicht, weil bekanntlich Luther selbst diesen Tag als Anfang seiner Auseinandersetzungen mit dem Papsttum ansah.⁶ Doch muss man sich hier beim genauen Blick auf die Biographie Luthers nicht so sehr mit Hammer und Nagel befassen, als vielmehr mit der Konzeption der Freiheit. Und das ist ja vielleicht nicht das Schlechteste, da doch gerade die Evangelischen Kirche in Deutschland neu lernt, sich als »Kirche der Freiheit« zu verstehen,⁷ und damit ihr protestantisches Profil in der gegenwärtigen ökumenischen Landschaft nicht durch ängstliche Abwehr, sondern durch ihren ureigensten

⁴ So auch ROBERT LEICHT, »Luther brauchte keinen Hammer. Auch der neue Fund klärt nicht, ob der Reformator seine Thesen wirklich angeschlagen hat«. *Die Zeit*, 1.3.2007.

⁵ FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2. Aufl. 2004, 270.

⁶ WA.B 4,275,25–27 (Nr. 1164).

⁷ S. WOLFGANG HUBER, *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile*, Freiburg 2007, 156, fußend auf dem Eröffnungsvortrag des Ratspräsidenten für den Zukunftskongress der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 22.–25. Januar 2007 in Wittenberg. Ebd. 157 verweist Huber ausdrücklich auf die Bedeutung des allgemeinen Priestertums in der Adelschrift.

evangelischen Grund zu entfalten. Welche Bedeutung die Erfahrung evangelischer Freiheit für die Anfänge Luthers besaß, haben der Kirchenhistoriker Bernd Moeller und der Germanist Karl Stackmann herausgearbeitet:⁸ Luther verstand sich im Herbst 1517 neu als ein Befreiter und gab dies durch eine Etymologisierung seines Namens zu erkennen. Erstmals greifbar am 11. November unterzeichnete er gräzisierung als »Eleutherius«⁹; von hier aus leitet sich wohl auch die seit Mitte Oktober zu beobachtende Änderung der Schreibweise seines Namens von »Luder« zu »Luther« her. Das Bewusstsein der in Gott gegründeten Freiheit prägte ihn eben in der Zeit, in der er zur öffentlichen Figur wurde. Das bedeutet noch keineswegs, dass er sich schlagartig als Neuerer empfunden hätte, dass er sich mit seiner Theologie schroff einem abgrenzbaren Mittelalter entgegengestellt hätte. Aber es zeigt, dass in ihm etwas vorgegangen war, durch das er sich von alten Banden gelöst sah.

Eine konkrete Neuerung lässt sich dabei durchaus schon benennen: Entschieden lehnte er im Namen Augustins und des Apostels Paulus die scholastische Theologie ab, wie er sie wahrnahm: Die Disputation gegen die scholastische Theologie vom 4. September 1517 hatte bereits Wochen vor den Ablassthesen einem Neuverständnis von Theologie Kontur gegeben – ganz unabhängig davon, dass man heute das Bild von Scholastik, das Luther dabei vor Augen stand, ganz erheblich differenzieren wird.¹⁰ Doch Luther verstand sich keineswegs durchweg und in jeder Hinsicht als Neuerer, im Gegenteil: Noch Ende März 1518, vier Monate nach den Ablassthesen schrieb er in einem Brief irritiert: »Freilich bin ich der Theologie Taulers und jenes Büchleins gefolgt, das du neulich unserem Christian Goldschmied in den Druck gegeben hast«¹¹. Johannes Tauler (gest. 1361), der oberrheinische Mystiker des 14. Jahrhunderts, und »jenes Büchlein«, wohl die »Theologia deutsch«, das waren die Größen, an denen er, der Befreite, sich orientierte: mystische Literatur des späten Mittelalters, vermittelt durch Johannes Staupitz (ca. 1468-1524), und noch in seinem an Staupitz gerichteten Widmungsschreiben zu den Resolutiones vom 30. Mai 1518 führte er in Formulierungen, die an sein vielfach zitiertes und interpretiertes »Großes Selbstzeugnis« von 1545 er-

⁸ BERND MOELLER/KARL STACKMANN, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 1981, 7), Göttingen 1981.

⁹ WA.B 1,122,56 (Nr. 52).

¹⁰ Maßgeblich: LEIF GRANE, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam (Acta theologica Danica 4), Kopenhagen 1962; HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, Der Herbst der mittelalterlichen Theologie (Spätmittelalter und Reformation 1), Zürich 1965; THEO DIETER, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (Theologische Bibliothek Töpelmann 105), Berlin u.a. 2001.

¹¹ WA.B 1,160,8f.

innern, eine tiefgreifende, ihn existentiell erfassende Entdeckung auf Staupitz zurück¹² – machte diese allerdings nicht wie später am Begriff der Gerechtigkeit fest, sondern an dem der Buße, *poenitentia*.

Luther erfährt sich also offenbar zutiefst als Befreier – und sieht sich doch zugleich und zu Recht noch verbunden mit Vorgängern und Vorbildern der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit. Das Phänomen Luther ist nur verständlich, wenn man dieses Ineinander von Neuansatz und Kontinuität ernst nimmt, wenn man es nicht zugunsten einliniger Kontinuität einebnet, es aber auch nicht durch Vorstellungen von einem harten Bruch Luthers mit dem Mittelalter zugunsten klarer Schnitte vereinfacht. In einer allmählichen Transformation entwickelte sich aus dem Ansatz in Mystik und Frömmigkeitstheologie ein neues Ganzes – und der reformationshistorisch entscheidende Punkt ist der, an dem diese Transformation die Schwelle erreicht hat, an der Transformation »systemsparend« (Hamm)¹³ und zum »Umsturz«¹⁴ wird.

Das Erreichen dieses Punktes ausschließlich binnentheologisch erklären zu wollen, wäre methodisch und geschichtstheoretisch mehr als fragwürdig. Worum es geht, ist, die Stelle in Luthers Denken zu identifizieren, an der aus der allmählichen inneren Wandlung eine theologische Folgerung erwuchs, die die Forderung nach Gesellschaftsänderung aus sich heraussetzte – und die zugleich das Potenzial in sich trug, erfolgreich rezipiert zu werden. Dass all dies zusammenkommen würde, war gewiss äußerst unwahrscheinlich, und doch trat es ein. Tatsächlich ist der Punkt, an dem reformatorische Theologie auf Änderung der kirchlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten drängte, eng mit der Freiheitsbotschaft verbunden.

Blickt man auf diese, so dehnt sich freilich der Anfang der Reformation über das Momenthaft-Symbolische des 31. Oktober 1517 hinaus auf eine Reihe von Jahren, aus dem punktuellen Anfang wird eine gestreckte Phase. Ist die offenbar tiefe Ergriffenheit durch die Befreiung schon im Spätjahr 1517 zu greifen, so kam die Freiheitsbotschaft zu ihrer vollen Entfaltung doch erst im Jahr 1520¹⁵ – und damit eben in jenem Jahr, in dem Luther in seinen reformatorischen Hauptschriften sein Programm entfaltete. Rückbesinnung auf die Reformation heißt dann nicht nur auf einen Punkt, ein Ereignis zu starren – es heißt vor allem, sich auf einen kleinen Weg zu machen, Entwicklungen in den Blick zu nehmen statt plötzliche Durchbrüche, Differenzierungen statt nur Differenzen.

¹² WA 1,525f; s. hierzu VOLKER LEPPIN, »*omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit*«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese. Archiv für Reformationsgeschichte 93, 2002, 7–25.

¹³ BERNDT HAMM, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?. ZThK 83, 1986, 1–38.

¹⁴ VOLKER LEPPIN, Martin Luther, Darmstadt 2006, 156.

¹⁵ Für die Entwicklung des Freiheitsbegriffs in dieser Zeit liegt eine gründliche philologische Untersuchung vor in THORSTEN JACOBI, »Christen heißen Freie« Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519 (Beiträge zur historischen Theologie 101), Tübingen 1997.

Betrachtet man die sogenannten reformatorischen Hauptschriften vor dem Hintergrund dieser Entwicklung, so wird deutlich, dass es eben die Vorstellung von Freiheit ist, die sie zusammenhält.¹⁶ Was für die Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« ohnehin offenkundig ist, legt sich auch für »De captivitate Babylonica« nahe, ist doch der Gegenbegriff zur Gefangenschaft Freiheit bzw. Befreiung. Wie tief dies in Luthers theologischem Ansatz wurzelt, zeigt die bemerkenswerte Tatsache, dass in der Zeit, in der Luther sich als Eleutherius zu verstehen lernte, Gegenbegriff hierzu eben der des »captivus« war.¹⁷ Nicht zuletzt evoziert auch die Schrift »An den christlichen Adel von des christlichen Standes Besserung« mit ihrem berühmtem Bild von den drei Mauern, durch die sich »die Romanisten« schützen, Vorstellungen von Freiheit und Befreiung, mit denen Luther auch sehr bewusst spielt, wenn er erklärt, nach dem Einsturz der ersten Mauer könne die christliche Gewalt »yhr ampt uben frey unvorhyndert«¹⁸. Wer die Entfaltung des reformatorischen Programms in diesen drei Schriften verfolgte, sah auch, wie sich die Botschaft von der Freiheit immer stärker konturierte, und es war eben diese Freiheitsbotschaft, die faszinierte und wirkte. Die trotz der offenkundigen persönlichen Bedeutung für Luther ihrem Inhalt nach 1517 nur andeutungsweise fassbare Freiheitsbotschaft gewinnt hier Gestalt in Kirchenreform, Sakramentenlehre und der grundlegenden Beschreibung der christlichen Existenz.

Und eben hier setzen dann auch die Bilder ein, die auf eine Gesellschaftsveränderung hindrängen:

»Ubir das seyn wir priester, das ist noch vil mehr, denn künig sein, darumb, das das priesterthum uns würdig macht fur gott zu treten und fur andere zu bitten, Denn fur gottis augen zu stehn und bitten, gepürt niemand denn den priestern«¹⁹,

heißt es in der Freiheitsschrift als Entfaltung der Konzeption christlicher Freiheit, und wenig später setzt Luther hinzu:

»fragistu ‚Was ist den fur ein unterscheydt zwischen den priestern und leyen ynn der Christenhey, ßo sie alle priester seyn?‘ Antwort: Es ist dem wortlin ›priester‹, ›pfaff‹, ‚geystlich und des gleychen unrecht geschehen, das sie von dem gemeynen hauffen seyn gezogen auff den kleynen hauffen, den man itzt nennet geystlichen stand.«²⁰

Auch hier handelt es sich um eine Transformation spätmittelalterlichen mystischen Denkens. Dass der Begriff des Priesters nicht allein auf den geistlichen Stand zutrefte, hatte jedenfalls metaphorisch auch schon Tauler gepredigt: »Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester

¹⁶ S. hierzu VOLKER LEPPIN, Freiheit als Zentralbegriff der frühen reformatorischen Bewegung. Ein Beitrag zur Frage »Luther und die Bauern«, in: GEORG SCHMIDT/MARTIN VAN GELDEREN/CHRISTOPHER SNIGULA (Hg.), Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850) (Jenaer Beiträge zur Geschichte 8), Frankfurt u.a. 2006, 317–327.

¹⁷ MOELLER/STACKMANN, Luder – Luther – Eleutherius (Anm. 8), 197.

¹⁸ WA 6,409,31.

¹⁹ WA 7,28,6–9.

²⁰ WA 7,28,26–30.

sin«²¹, hieß es bei ihm im Blick auf eine Frömmigkeitshaltung, für die es keiner priesterlichen Weihe bedurfte. Doch hatte er dabei eben noch diese Frömmigkeitshaltung, also eine bestimmte Bedingung auf Seiten des Menschen, zur Grundlage der Bezeichnung als Priester genommen. Diese Vorbedingung entfiel bei Luther: Es war der ganze gemeine Haufen, auf den nun der Priesterbegriff zutreffen sollte, einzige Vorbedingung war, wie es in der wohl berühmtesten Formulierung zum allgemeinen Priestertum im Jahre 1520 in der Adelschrift heißt, die Taufe:

»Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey ... Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, unnd nit des stands halbenn«²².

Die Taufe macht den Christen und macht den Priester. Die Ausführungen in der Freiheitsschrift wie in der Adelschrift markieren eben jenen Punkt, an dem Luther in einer theologischen Bild- und Sachwelt angelangt ist, die auf Änderung zunächst der Kirche, dann aber auch der gesamten mittelalterlichen Gesellschaft drängte.

Die Freiheit Christi schafft eine Unmittelbarkeit zwischen Christus und Glaubendem, die Luther in derselben Freiheitsschrift bekanntlich mit dem tief in der mystischen Tradition wurzelnden Bild von Braut und Bräutigam ausdrückt,²³ das nur kurz vor seinem öffentlichen Auftreten auch sein Mentor Staupitz angewandt hatte²⁴ – angesichts einer solchen Nähe ist eine Vermittlungsinstanz nicht mehr nötig. Das ist mehr als eine soteriologische Aussage. Wenn tatsächlich wir alle, die wir getauft und mit Christus verbunden sind, Priester sind, bedeutet dies, dass eine der Grundregeln mittelalterlichen Kirchenrechtes, die Unterscheidung von Klerikern und Laien als zweier *genera*²⁵, nicht mehr gilt. Für jemanden, der so dachte und so schrieb, war es nur konsequent, dass er noch am Ende desselben Jahres das Kirchenrecht verbrannte und damit das eigentliche Fanal setzte.²⁶ So problematisch für heutiges Bewusstsein der Akt einer Bücherverbrennung ist: Historisch war dies und nicht ein irgendwie gearteter Thesenanschlag die Zeichenhandlung, die deutlich machte, dass die mittelalterliche Kirche ihr Ende gefunden hatte. Die Ablehnung des Kirchenrechtes hatte dabei weit mehr Gründe und Dimensionen als die Frage der Unterscheidung von Klerikern und Laien. Aber

²¹ Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften (DTMA 11), hg. v. FERDINAND VETTER, Berlin 1910 = Dublin 1968, 164,34–165,1.

²² WA 6,408,11f. 26–28.

²³ WA 7,25,26–28.

²⁴ Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften. 2. Lateinische Schriften: Libellus de executione aeternae praedestinationis (Spätmittelalter und Reformation 14), hg. Von L. GRAF ZU DOHNA/R. WETZEL, Berlin/New York 1979, 142–147.

²⁵ C. 12 q. 1 c. 7 (Corpus iuris canonici, hg. V. EMIL FREIDBERG. Pars 1, Leipzig 2. Aufl. 1879 (= Graz 1955), 678.

²⁶ Zu dieser Einordnung LEPPIN, Martin Luther (Anm. 14), 169.

diese Unterscheidung war doch einer der gewichtigsten Punkte, an dem sich aus reformatorischer Sicht ein Übel zeigte, das im gesamten mittelalterlichen Kirchensystem die in Christus gegründete Unmittelbarkeit der Heilszuwendung Gottes verstellte. Wer die Freiheitsbotschaft so weit vorangetrieben hatte, für den musste das Kirchenrecht ganz grundsätzlich in Frage gestellt sein.

Eine andere Frage war, welche positiven kirchenordnenden Folgerungen aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum zu ziehen waren. Schon 1520 hat Luther Vorsicht gegenüber allzu weitreichenden Folgerungen gezeigt. Es bleibt bei besonderen Predigern und Dienern der Kirche, »Denn ob wir wol alle gleych priester seyn, ßo kunden wir doch nit alle dienen odder schaffen und predigen«²⁷.

Und es ist offenkundig, dass es für diese Vorsicht theologische Gründe gab: Der Gedanke, dass das Amt mit seinem Auftrag das Evangelium zu verkünden und die Sakramente zu spenden in die Verfügung der Menschen gelegt sei, sollte aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum nicht folgen. So sind auch die am weitesten reichenden kirchenordnenden Folgerungen nicht zu verstehen, die Luther 1523 hieraus in zwei Schriften zog: »Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift« und »*De instituendis ministris ecclesiae*«, eine an die Böhmen gerichtete gutachterliche Stellungnahme. In beiden Fällen handelt es sich um sehr spezifische kirchliche Konstellationen, nicht um allgemeine kirchenrechtliche Überlegungen. Aber sie unterstreichen, dass sich das Verhältnis der Glaubenden zu Gott durch die reformatorischen Einsichten grundlegend gewandelt hat und dies Wirkungen auf die Lebenswirklichkeit der Christinnen und Christen hat. Der im Mittelalter wesentlich auf priesterliche Vermittlung angewiesene Glaubende ist selbst zum unmittelbar auf Gott bezogenen Priester geworden, dem im Grundsatz auch die priesterliche Vollmacht zukommt.²⁸ Diese Einsicht war den Reformatoren so wichtig, dass sie auch in eine Bekenntnisschrift eingegangen ist:

»Zum lesten wurd solchs auch durch den Spruch Petri bekräftigt, da er spricht: ›Ihr seid das koniglich Priestertumb‹. Diese Wort betreffen eigentlich die rechte Kirchen, welche, weil sie allein das Priestertumb hat, muß sie auch die Macht haben, Kirchendiener zu wählen und ordinieren«²⁹,

heißt es im »*Tractatus de potestate et primatu papae*«, und der Text zieht daraus auch die Folgerung, dass – wie in den genannten Schriften Luthers – in bestimmten Notsituationen Gemeinden das Recht haben, Pfarrer und Kirchendiener

²⁷ WA 7,28,34f.

²⁸ S. HARALD GOERTZ, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, Marburg 1997 (Marburger Theologische Studien 46), 144–166.

²⁹ BSLK 491,36–42.