

JOHANN VON STAUPITZ OSA/OSB (1460–1524): GELEHRTER – DIPLOMAT – SEELSORGER

Zur geistlichen Reform am Vorabend der Reformation

von Markus Wriedt, Frankfurt am Main

I. BIOGRAPHIE

Die Bedeutung des sächsischen Augustinereremiten Johann von Staupitz (ca. 1465–1524) wurde der Nachwelt zumeist im Urteil seines Ordensbruders Martin Luther vermittelt. „Ich habe alle mein Dinge von Doktor Staupitz.“¹ In der historiographischen Rekonstruktion wurde dies häufig im Blick auf die theologische Positionierung des späteren Reformators hin beschrieben und so eine intensive Suche nach den material-theologischen Elementen dessen, was Luther zum „Vater der reformatorischen Theologie“ in Wittenberg hat werden lassen betrieben.² Im Laufe der vergangenen 150 Jahre ist allerdings deutlich geworden, dass es weniger eine Adaption zumeist retrospektiv charakterisierter theologischer Schulmeinungen war, die von Staupitz auszeichnete, als vielmehr eine Melange von persönlich integrier Lebensform, beeindruckender menschlicher Nähe, seelsorgerlicher Zuwendung und schlussendlich eine im Orden gepflegte Tradition spätmittelalterlicher Spiritualität, für deren reflektierte Form der Begriff der „Frömmigkeitstheologie“ geprägt wurde.³

Der Streit um die Berechtigung dieser Charakteristik nahm seinen Ausgang auch in dem sich konfessioneller Reformationshistoriographie verdankenden Bemühen, die von Luther in drastischen Formulierungen negativ dokumentierte spätmittelalterliche Theologie und vor allem ihre kirchenpraktischen Auswirkungen auch weiterhin als dunklen Grund zu bewahren, vor dem sich die helle Flamme reformatorischer Erneuerung abhebt. Die Wahrnehmung von Kontinuitäten oder gar Übernahmen erzeugte die Gefahr, die konfessionelle Profilierung zu unterlaufen. Mithin war jedes Studium spätmittelalterlicher Traditionen von dem bleibenden Urteil Luthers geprägt und sein eigenes Wirken als innovativer Traditionsabbruch zu deuten. Den von

1 WA TR 1, 88,6f. Nr. 173.

2 Zur Erforschung des theologischen Profils von Staupitz siehe die Literaturzusammenstellung am Ende des Beitrages.

3 Berndt Hamm, Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Wolfgang Sommer. Hg. von Hans-Jörg Nieden und Marcel Nieden, Stuttgart 1999, S. 9–45. sowie die neueren im LIIt.Verzeichnis angegebenen Studien.

Luther hochgeschätzten Staupitz konnte mithin nur eine „vorreformatorische“ Charakteristik vor dem allgemeinen Verdammungsurteil der spätmittelalterlichen Frömmigkeit bewahren und er selbst musste in Distanz zum als gängig vermuteten römisch-kurialen Mainstream rekonstruiert werden. Diese, sich hinter den zahlreichen Staupitz-Darstellungen abzeichnende, Grunderzählung prägte auch die intensive Suche nach der theologischen Eigenständigkeit und gleichsam dem „Alleinstellungsmerkmal“ des Generalvikars der observanten Richtung der Augustiniereremiten.

Um das theologische Profil und das dieses prägende spirituelle Erscheinungsbild des Johann von Staupitz zu erfassen, sind die üblichen Referenzierungen seines hinterlassenen Werkes zwischen Spätscholastik und Reformation, theologischer Innovation und konservativem Beharren, sowie die Ableitungen des Gesamtbildes seiner Theologie aus unterschiedlichen theologischen und frömmigkeitlichen Strömungen der vielgestaltigen spätmittelalterlichen Theologie wenig hilfreich. Im Interesse einer historisch angemessenen Rekonstruktion der Bedeutung des sächsischen Vertreters deutschsprachiger Frömmigkeitstheologie ist zwar durchaus von den gut dokumentierten Wirkungen auf den ihm anvertrauten jungen Martin Luther auszugehen, aber nicht das spätere Bild der sog. „Vollgestalt reformatorischer Theologie“ als Referenzrahmen zur Beurteilung seiner Theologie heranzuziehen. Im Folgenden soll vielmehr eine knappe Skizze jener oberwähnten Melange spätmittelalterlicher Traditionen westlich-lateinischer Spiritualität gegeben werden, die sich aus der letztlich unbrauchbaren Fokussierung auf ein „vor-reformatorisches Profil“ zu lösen versucht.

Die außergewöhnliche Hochachtung, die seine Zeitgenossen dem Generalvikar der observanten Augustiniereremitenkongregation entgegenbrachten, ist zum größten Teil in seiner menschlichen Integrität und seinem spirituell-seelsorgerlichen Wirken begründet. Freilich entzieht sich dieses weitgehend der historischen Rekonstruktion, weil die Gespräche in der Regel nicht festgehalten wurden und die weitverstreute Korrespondenz auch nur einen geringen Teil der für die Gesprächs- und Korrespondenzpartner wichtigen und hilfreichen Momente wiedergeben. So sind es in der Hauptsache Predigten, die ein – freilich eingeschränktes Bild – von der Weite und Tragfähigkeit des theologisch-spirituellen Ansatzes von Staupitz gewinnen lassen. Allerdings handelt es sich auch hierbei um – teilweise von Staupitz redigierte – häufig allerdings von dritter Hand bearbeitete Predignachschriften, die weder den mündlichen Vortrag, noch die theologisch-positionellen Aussagen des Predigers in aller wünschenswerten Eindeutigkeit widerspiegeln.

1. Lebensweg ins Generalvikariat

Verwertbare Daten für die Biographie des wirkmächtigen Ordensmannes, vor allem in den entscheidenden Jahren der theologischen Ausbildung und Prä-



Abb. 1: Johann von Staupitz (1460–1524),
um 1522, Tempera auf Holz, Abtei St. Peter,
Lucas Cranach d.Ä. zugeschrieben

gung, liegt weitgehend im Dunkeln. Johann von Staupitz wurde um 1465 in Motterwitz geboren. Die Familie war hier schon länger ansässig und stand in guten Beziehungen zum sächsischen Herrscherhaus. 1483 wurde er an der Universität Köln immatrikuliert. 1484 wechselte er für ein Jahr nach Leipzig und schloss seine Studien 1489 ab. Um 1490 trat Staupitz in das Augustinere-
 remitenkloster in München ein; allerdings gibt es über seine Beweggründe und den erneuten Ortswechsel keine Auskunft. 1497 sandten ihn seine Ordensoberen nach Tübingen, wo er die Heilige Schrift auszulegen hatte. Die Vorlesungen sind nicht erhalten; dafür jedoch 34 schriftlich ausgearbeitete Predigt-Entwürfe über das Hiobbuch (Hiob 1,1–2,10), die auf eindruckliche Weise das umfangreiche scholastische Wissen des Augustiners dokumentieren. Am 7. Juli 1500 wurde Staupitz in Tübingen schließlich zum Doktor der Theologie promoviert. Im Frühjahr desselben Jahres trat Staupitz mit einem Traktat über den Besuch der Messe zum ersten Male an eine breitere Öffentlichkeit. Auch wenn er darin weitgehend in scholastischer Manier für die Parochialbindung der Gläubigen argumentiert, schimmert bisweilen eine Tendenz zur pragmatisch-seelsorglichen Ausdrucksweise späterer Veröffentlichungen durch.

Um das Jahr 1502 berief ihn Kurfürst Friedrich von Sachsen, mit dem Staupitz wohl seit seiner Jugendzeit in engem Kontakt stand, nach Wittenberg an die neugegründete Landesuniversität. Der Augustiner vertrat die Bibelwissenschaft und wurde schon 1503 Dekan der theologischen Fakultät.⁴ In dieser Funktion sollte er mehrere Aufgaben vereinigen: Zum einen benötigte der Landesherr die Erfahrungen von Staupitz aus Tübingen, dessen Universitätsverfassung über weite Strecken als Vorbild für Wittenberg gewählt worden war. Zum anderen kam dem Orden wachsende Bedeutung mit der Verantwortung für die theologische Ausbildung in Wittenberg zu. Staupitz betraute zahlreiche Augustiner mit der Wahrnehmung universitärer Ämter. Es gelang ihm, die theologische Fakultät mit Blick auf die Verbindung von traditioneller Theologie und seelsorgerlichem Engagement zu prägen.⁵ Entsprechend wuchs der Wittenberger Konvent, der bisher eher unbedeutend war, rasch zu einer wichtigen Gemeinschaft zusammen. Leider gibt es über das Wirken von Staupitz im Konvent kaum Zeugnisse, aber dessen Wachstum und die große Zahl von hervorragend ausgebildeten Männern, die das weitere Geschick des Ordens und der Kirche im Umbruch maßgeblich beeinflussten, lassen vermuten, dass er zu den integrativen Personen sowohl der Universität als auch in der

4 Vgl. meinen Beitrag Johannes von Staupitz als Gründungsmitglied der Wittenberger Universität, 700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation, hg. von Stefan Oehmig, Weimar 1995, 173–186.

5 Vgl. meinen Beitrag: Die Anfänge der Theologischen Fakultät Wittenberg 1502–1518, in: Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea, hg. von Irene Dingel und Günther Wartenberg. Redaktion: Michael Beyer (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 5), Leipzig 2002, 11–37.

beginnenden sächsischen Kirchenreformbewegung zu zählen ist. Zum dritten war Staupitz als fachkundiger Diplomat im Auftrag des sächsischen Kurfürsten unter anderem in der Kurie in Rom tätig. So konnte er in behutsamen Verhandlungen die päpstlichen Privilegien für die neugegründete Landesuniversität 1506 in Bologna bei Julius II. erwirken. Zugleich lernte er bei dieser Gelegenheit den frisch promovierten Dr. utriusque Christoph Scheurl d.J. aus Nürnberg kennen und gewann ihn als nachhaltig einflussreichen Mitarbeiter für die Universität in Wittenberg.⁶

Im selben Jahr wurde Staupitz durch das Kapitel der reformierten Augustinereremiten zum Generalvikar gewählt.⁷ Staupitz verschrieb sich ganz der Reform des Klosterlebens und der intensiveren Wahrnehmung des Predigt- und Seelsorgeauftrages seines Ordens in den rasch wachsenden Städten des 16. Jahrhunderts. Neben seiner Tätigkeit als Vikar versah er weiterhin seine Aufgabe als Universitätslehrer in Wittenberg. Über die vielfältigen persönlichen Gespräche und seelsorgerlichen Unterredungen, die Staupitz auch im Auftrage des Kurfürsten in diplomatischer Mission geführt hatte, gibt es nur wenig authentische Unterlagen, so dass vor allem die zahlreichen Freundschaften und der sie bezeugende Briefwechsel aus späterer Zeit einen Hinweis auf das außergewöhnliche Wirken des Augustiners geben.

2. Predigtstätigkeit und Ordensobservanz

In dieser Zeit, wahrscheinlich anlässlich seines Besuches in Erfurt am 3. April 1506, dürfte Staupitz auch Martin Luther kennengelernt haben. Aus späteren Jahren sind die für Luther entscheidenden Unterredungen mit Staupitz über den weiteren akademischen Werdegang und die Promotion überliefert. Seit 1511 konzentrierte sich Staupitz stärker auf den praktischen Teil seiner Aufgaben. Unter anderem übergab er seinen Lehrstuhl zum Wintersemester 1512 an Martin Luther und widmete sich ganz den Anforderungen des Generalvikariats. Das besondere Engagement galt der Vorbereitung einer Union der observanten deutschen und niederländischen Klöster unter seiner Leitung. Gegen diese gab es erheblichen Widerstand, so dass Staupitz diese Pläne wohl um 1512 aufgab.

6 Vgl. Markus Wriedt: Christoph Scheuerl, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon; Band 9, hgg. von Traugott Bautz, Friedrich Wilhelm Bautz, Herzberg (Westf.), 178–185.

7 Dazu ausführlicher Franz Posset, *The front-runner of the Catholic Reformation: the life and works of Johann von Staupitz*, Aldershot 2003, 32–129 unter Verwertung neuester Literatur. Zu von Staupitz umstrittenen Unionsplänen siehe jetzt auch Hans Schneider: *Der hessische Augustiner Tilemann Schnabel und sein Orden*, in: JHKG 51 (2000) [ersch. 2001], 148–179., ders., *Eine hessische Intervention in Rom für Johannes von Staupitz und die deutschen Augustinerobservanten (1506)*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 115 (2004) [ersch. 2005], 295–317.

Neben den vielfältigen Gesprächen und der sich daraus entwickelnden, freilich erst zu einem geringen Teil zugänglich gemachten Korrespondenz ist das seelsorgerliche Wirken von Staupitz vor allem aus seinen Predigten zu erschließen. Zwischen 1512 und 1521 hat er zahlreiche Predigtreihen gehalten, die entweder in Mitschriften oder von ihm selbst autorisierten Druckfassungen überliefert sind. Charakteristisch für diese Predigtzyklen ist der völlige Verzicht auf den Nachweis theologischer Autoritäten der Tradition. Gleichwohl werden insbesondere die Kirchenväter von Staupitz weiter im Kontext seiner Argumentation verwendet. Ein Beispiel dafür ist die 1515 in Leipzig veröffentlichte Sterbetrostschrift „Nachfolgung des willigen Leidens und Sterbens Christi“ für Gräfin Agnes von Mansfeld. Ein systematischer Schwerpunkt der Kirchenväterrezeption lässt sich nur schwer erkennen. Die ausführlichen Paraphrasen werden ganz der Argumentation des Traktats und seiner biblischen Ausrichtung unterworfen. Staupitz formuliert in deutlicher Nähe zur spätmittelalterlichen *Ars moriendi* den kirchlichen Trost für die Sterbende. In dieser Schrift und dem Widmungsschreiben kommt das seelsorgliche Anliegen von Staupitz besonders deutlich zum Tragen.

Auf Einladung des bereits erwähnten Nürnberger Ratskonsulenten Christoph Scheurl hielt Staupitz im Advent 1516 in der Augustinerkirche eine Reihe von Predigten, die aufgrund ihrer großen Resonanz, die sie bei den Hörenden gefunden hatten, wenige Tage nach Neujahr 1517 im Druck erschienen. Bereits das literarische Genre lässt ein stärker seelsorgliches, vorwiegend an den ethischen Problemen der Zuhörerschaft orientiertes Interesse der Auslegung vermuten. Staupitz macht mit dem Titel der lateinischen Predigtsammlung *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* deutlich, dass er mit den folgenden 257 Paragraphen eine Darstellung der Fragen und tröstenden Antworten vorlegt, die im Umgang mit der Prädestinationslehre entstehen. Es geht um die „entliche Volziehung“ (exsecutio) der ewigen Prädestination; gemeint sind die lebenspraktischen Konsequenzen dieser Lehre. Staupitz beschreibt die göttliche Erwählung als universalen Heilsprozess. Er gliedert seine Darstellung in zwei große Blöcke: Der erste, stärker dogmatisch orientierte Teil handelt von jenen Dingen, „die zu der Seligkeit notwendig und zu Erlangung derselben notwendigst zu glauben sein.“⁸ Der zweite, mehr seelsorgerlich ausgerichtete Abschnitt beinhaltet den Trost, der aus dieser Lehre folgt und die praktischen Konsequenzen für ein Leben unter und mit dieser Lehre. Wie Lichtstrahlen durch eine Linse gebündelt erscheinen im Verlauf der Predigten die zentralen Topoi der klassischen Dogmatik von der Gotteslehre bis hin zur Eschatologie und werden im Blick auf die Erwählungslehre in christologischer Akzentuierung interpretiert. Die dogmatische Aussage findet ihre

8 Libellus de exsecutione 107: „quae ad salutem sunt necessaria et necessario credenda pro consecutione eiusdem.“

Erklärung im Miteinander von christologischer und seelsorgerlicher Predigt zum Trost der geängsteten Gewissen.

Eine weitere Sammlung von Adventspredigten aus dem Jahre 1517 veröffentlichte Staupitz unter dem Titel „Von der Liebe Gottes“. In zwanzig Unterabschnitten beleuchtet der Augustiner darin die Frage der Gottesliebe. Er beginnt mit dem Gebot, Gott über alle Dinge zu lieben, und stellt die Unerfüllbarkeit dieser Forderung für den Menschen fest. Staupitz löst die Problematik unter Rückgriff auf die Pneumatologie und die Erwählungslehre: der Heilige Geist ist es, der die Liebe zu Gott in die Herzen der Menschen senkt. Allerdings ist es Gottes freie Gnade, die verfügt, wer in welchem Ausmaß der Einwohnung des Geistes teilhaftig wird. Staupitz rekurriert dazu auf eine allen Dingen schöpfungsmäßig inhärierende Ordnung, die freilich nur Gott völlig offenbar ist. Stärker noch als die Nürnberger Predigten sind die Münchner Adventspredigten von Schriftziten insbesondere aus den Paulusbriefen geprägt. Ohne dass sich dieser Bezug ausführlich in der Korrespondenz niederschlägt, schreibt Staupitz diesen in starkem Maße die Paulus und Augustin orientiert.

Im April 1518 verteidigte Luther seine „neue Theologie“ auf einem Ordens-Kapitel in Heidelberg. Die Disputation führte zu mancherlei Klärungen und Präzisierungen der reformatorischen Theologie, welche sich in ihren Anfängen sicherlich Staupitz verdankte, in ihrer systematischen Stringenz und kirchenpolitischen Konsequenz aber nicht mehr mitgetragen werden konnte. Dennoch reiste Staupitz Luther zum Verhör vor dem Kardinallegaten Thomas de Vio Cajetan nach, mit dem er sogar gesondert verhandelte, und entband den Ordensbruder schließlich von der Gehorsamspflicht, um ihm die nötige Handlungsfreiheit für die weiteren Auseinandersetzungen mit Rom zu geben. Während die „Sache Luther“ ihren Lauf nahm, begann Staupitz die Last des Amtes zu drücken. Dennoch reißt der Kontakt zwischen beiden Männern nicht ab. Der Briefwechsel der letzten Lebensjahre zwischen dem konservativen, gleichwohl nicht unkritischen Augustiner und dem engagierten Kirchenkritiker und -reformer lässt einerseits die tiefe Verbindung zwischen beiden erkennen, andererseits auch die Grenzen ihres gegenseitigen Verständnisses.

1520 übergab Staupitz sein Amt an Wenzeslaus Linck. Aus den Jahren 1517 bis 1520 sind erneut zahlreiche Predigtmitschriften erhalten. In ihnen setzt Staupitz die theologischen Akzente wie bereits zuvor. Im Zentrum steht das Zeugnis der Schrift, die Autoritäten der Tradition treten völlig zurück. Tenor nahezu aller Auslegungen ist der Trost der geängsteten Gewissen aus der Offenbarung des Versöhnungs- und Erlösungswillens Gottes im Leiden und Sterben Jesu Christi. Stärker als in frühen Jahren betont Staupitz das Wirken Gottes verborgen unter dem Gegensatz, die Alleinwirksamkeit Christi bei der Erlösung und des Heiligen Geistes beim Trost und in den Werken der Liebe, sowie die faktische Unfreiheit des menschlichen Willens. Auffällig ist ein

explizit anti-pelagianischer Akzent: Staupitz wendet sich gegen jegliche Mitwirkung des Menschen zu seinem Heil. Allein das Sündenbekenntnis und die Bitte um Vergebung sind sein Teil. Deutlich fällt in diesem Zusammenhang seine Polemik gegen die „eitle Wundenmeditation“, d.h. eine selbstgefällige und auf die eigene Leistung konzentrierte Reflektion der persönlichen Nachfolgebereitschaft, und den Ablass aus.

Über den letzten Abschnitt des Lebens von Staupitz gibt es nur wenige Zeugnisse. Auf Einladung des Bischofs Matthäus Lang ging der Augustiner 1520 nach Salzburg. Mit römischem Dispens für den Ordenswechsel trat er 1521 in das Benediktinerkloster St. Peter ein und wurde 1522 zu dessen Abt gewählt. In dieser Funktion starb Johann von Staupitz am 28. Dezember 1524.

II. SEELSORGE UND SPIRITUALITÄT

Staupitz war kein Theoretiker, sondern ein von tiefer, praktischer Frömmigkeit geprägter Mensch, der sich gerade darum der Not seiner Zeitgenossen nicht verschließen wollte oder gar konnte. Sein seelsorgerliches Handeln ist zwar theologisch reflektiert und begründet, gleichwohl fehlen weitgehend theoretische oder allgemeine Geltung beanspruchende Überlegungen. Die Seelsorge von Staupitz speist sich aus der persönlich erfahrenen Geborgenheit in der Liebe Gottes und dem unerschütterlichen Wissen um die Barmherzigkeit des Schöpfers. Sie erfährt er im Gebet und einer intensiven Schrift- und Bildmeditation. Sein spirituell gesichertes, seelsorgerliches Wirken hat zwei Schwerpunkte: das persönliche Gespräch und – den schriftlichen Zeugnissen folgend – die Predigt. Für den Historiker ist der erste Aspekt dieses Wirkens von Staupitz nur noch aus einigen Notizen Dritter in Briefen und dabei höchst unvollständig zu rekonstruieren. Die Berichte Luthers über seine Gespräche mit dem Generalvikar stellen dabei eine Ausnahme dar. Sie sind aber historisch nur von bedingtem Quellenwert, insofern sie lange Jahre nach dem tatsächlichen Geschehen die Sicht Luthers in ihrem durch die Gesprächspartner und ihre Anregungen bedingten und damit neuen Kontext wiedergeben. Noch dazu sind die Tischreden von dritter Hand festgehalten und nicht immer von Luther selbst autorisiert worden. Demgegenüber ist die Predigtstätigkeit von Staupitz in zu einem großen Teil von ihm persönlich redaktionell überarbeiteten Quellen erhalten.

Um das seelsorgerliche Wirken des Augustiners authentisch nachzeichnen zu können, wird darum im Folgenden auf die im Advent 1516 in Nürnberg gehaltenen Predigten und die Sterbetrostschrift für Gräfin Agnes von Mansfeld zurückgegriffen. Das „Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi“ erschien 1515 in Leipzig und dürfte in zwei Arbeitsphasen zwischen 1512 und 1515 zusammengestellt worden sein.



Abb. 2: Staupitz-Epitaph in der Marienkapelle von St. Peter,
(Archiv der Erzabtei St. Peter, Foto B 640).

1. Christusförmigkeit: „Stirb, wie Christus starb“

Die Trostschrift gliedert sich in fünfzehn Kapitel, deren erste fünf sich stärker systematisch mit dem Problem des Todes, seiner widergöttlichen Herkunft aus dem Sündenfall, seiner Überwindung durch Jesus Christus und deren Bedeutung für das Leben des Christen auseinandersetzen. Staupitz legt darin – in enger, teilweise wörtlicher Übereinstimmung mit Augustins „De Civitate Dei“ cap. XIII und XIV – den theologisch reflektierten Grund konkreter Hilfe für den Angefochtenen. Mit dem sechsten Kapitel ändert sich der Ton und Staupitz wendet sich der Anfechtung des Sterben-Müssens zu. Im Zentrum seines Trostes steht die Betrachtung des Sterbens Christi im Lichte seiner Auferstehung. Das immer wiederkehrende Moment der spirituell-seelsorgerlichen Theologie von Staupitz ist die Nachfolge. Christus ist für Staupitz nicht allein ein Vorbild, dem es nachzueifern gilt, sondern vielmehr ein Modell, das sich dem Glaubenden einprägt. Damit erreicht die von Staupitz formulierte Christusförmigkeit eine existentielle Tiefe in ganzheitlicher Dimension, die wenn denn nicht einmalig, so doch außergewöhnlich für seine Zeit war.

2. Anfechtungen überwinden

Das siebte Kapitel handelt davon, „wie man die letzten Anfechtungen überwinden soll“, gibt aber noch keine konkreten Hinweise, sondern entwirft vielmehr ein Schema zu ihrer Identifikation. Staupitz tröstet mit diesen Sätzen nicht allein die in der Sterbestunde Angefochtenen. Er wendet sich insbesondere jenen zu, die mitten im Leben ihre Seligkeit zu verspielen drohen, indem sie den drohenden Tod verdrängen und damit die nötige Vorbereitung auf das eigene Sterben versäumen. Staupitz macht sich hierin das Anliegen der mittelalterlichen *ars moriendi* zu Eigen. Freilich in durchaus selbständiger Umgestaltung, indem er zahlreiche theologische Einseitigkeiten unter die Einflüsterungen des Satans zählt und damit deutlich Kritik an bestehenden Frömmigkeitsformen und ihrer theologischen Legitimation übt. So sehr Staupitz einerseits gerade in der bildhaften Ausgestaltung der Anfechtungen die Not des Einzelnen vor Augen hat, so sehr kann er andererseits auf die Seelsorge an den Lebenden verweisen und ihre Lebensführung im Blick behalten.

3. Die Sterbenden besuchen

Nach diesen, immer noch recht allgemeinen Überlegungen wendet sich Staupitz im zehnten Kapitel „von der Überwindung des Fleisches im Sterben am Kreuz angezeigt“ einer ganz konkreten Not zu, der Einsamkeit des Sterbenden und der Pflicht zu seinem Besuch. Wiederum steht das Vorbild Christi und die Forderung an alle Menschen, sich ihm nachzubilden, im Mittelpunkt der tröstenden Überlegungen. Staupitz kommt von diesem Zentrum her zu einer auch in der gegenwärtigen Seelsorge an Trauernden und Sterbenden be-

denkswerten Einstellung: er lässt sich gerade nicht auf die Forderung nach Sym-Pathie (Mitleid) oder Solidarität mit den Leidenden ein, sondern versucht das Leiden und die Not des Angefochtenen von seinem Ursprung her zu bekämpfen. Er setzt den Anfechtungen konkrete Bilder und Vorstellungen entgegen und sucht sie nicht in letztlich inhaltslosem Mitleiden zu kompensieren. Sein Trost besteht in dem immer neuen Hinweis auf die Überwindung des Todes in Jesus Christus, den er sich nicht durch noch so liebevoll gemeintes Verständnis für die Situation des Angefochtenen und eine aus ihr resultierende seelsorgerliche Methodik aufweichen oder gar hintansetzen lässt.

III. AUGUSTINISCHE ODER BENEDIKTINISCHE FRÖMMIGKEIT?

In der Forschung wird immer wieder die Frage nach der ordensspezifischen Charakterisierung der Theologie und der aus ihr hervorgehenden seelsorgerlichen und spirituellen Praxis gestellt. Je mehr man sich freilich mit den Ausprägungen frömmigkeitstheologischer Reflexionen im Spätmittelalter beschäftigt, um so weniger erscheint diese Frage sinnvoll und zu beantworten. Dennoch will ich versuchen, ein paar Schlaglichter zu werden.

1. Die Frömmigkeit der observanten Augustinereremiten

Die Vielfalt mittelalterlicher Augustinrezeption findet sich mit großer Selbstverständlichkeit auch im Augustinereremitenorden wieder⁹. Gleichwohl ist die Frage berechtigt, inwieweit die sich auf legendarische Überlieferungen stützende explizite Bezugnahme auf den Bischof von Hippo eine spezifische Ausprägung des mittelalterlichen Augustinismus darstellt.

Eine vollständige Übersicht zur Ausprägung der in den Generalstudia der Augustiner gelehrten Theologie ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht zu leisten. Drei Tendenzen mögen vielmehr *pars pro toto* dafür stehen. Zunächst die sich mit dem Namen und der Gefolgschaft Gregors von Rimini verbindende akzentuierte Wahrnehmung des antipelagianisch argumentierenden Augustin auf. Eine zweiter Strang der Augustinrezeption findet sich in der Berufung auf Augustin als Vorbild und Modell der Einheit von Leben und Lehre im Werk Jordans von Quedlinburg zu. Als dritte Tendenz sei die weitgehend unspezifische Ausprägung der Augustinrezeption im Werk des für Luther prägend wirkenden Generalvikars der observanten Augustinereremiten, Johannes von Staupitz, erwähnt.

Er dürfte für die Augustinrezeption in Wittenberg und deren Aufschwung seit dem letzten Drittel der 10er Jahre des 16. Jahrhunderts ein schwerlich zu

9 Zur Geschichte der Augustinereremiten und der Ausprägungen ihrer „Ordnstheologie“ vgl. die Angaben in Anmerkung 7.

überschätzende Rolle gespielt haben. In seinem Vorwort zu der Kommentierung des für die Reformation wichtigen Werkes „de spiritu et littera“ lobt Karlstadt seinen Vorgänger im Amt des Dekans der theologischen Fakultät, Johann von Staupitz, ausdrücklich für dessen Hinweise auf diese Schrift, deren Interpretation weitreichende Folgen nicht nur für die Reformation, sondern vor allem für ihre spätere Ausdifferenzierung haben sollte¹⁰. Ob und wie weit Staupitz dabei ein charakteristischer Repräsentant einer spezifischen Augustininterpretation seines Ordens war, lässt sich angesichts der Vielfalt und teilweisen Divergenz der Augustinrezeption innerhalb der Augustinereremiten nicht in der wünschenswerten Eindeutigkeit feststellen. Sicherlich aber fühlte sich Staupitz in der Tradition seines Ordens wie sich mit Verweisen auf Gregor von Rimini und Jordan von Sachsen zeigen lässt.

Lässt sich vor diesem Hintergrund von einer *Via Augustini* sprechen? Im Sinne einer präzise inhaltlich bestimmten Lehrweise in Analogie zum Verständnis der im scholastischen Lehrbetrieb des Spätmittelalters üblich gewordenen Methoden- und Lehrbestimmung sicherlich nicht. Wie bereits gesagt, spiegelt die Theologie der Augustiner die gesamte Bandbreite und Vielfalt der Augustinrezeption des Spätmittelalters wider. Wohl nur in der charakteristischen Verbindung von Lehre und Seelsorge lässt sich eine Profilierung erkennen, die innerhalb der Entwicklung der Augustinereremiten stärker akzentuiert worden ist, als in anderen Zusammenhängen. Das mag mit der Gründungsgeschichte, womöglich aber auch der späteren Ausdifferenzierung der Mendikantenbewegung zusammenhängen, in deren Verlauf die Augustiner mit der Wahrnehmung der Lehre an den entstehenden und neu gegründeten Universitäten zunächst in exklusiver Weise betraut worden sind. Das bleibt nicht ohne Folgen für die dann in den Universitätsstätten geübte Seelsorge und Ausgestaltung der tätigen Werke der Nächstenliebe. Gleichwohl – das ist einschränkend hinzuzufügen – bleiben auch die anderen Bettelorden der Universität nicht fern und entwickeln parallel eigenständige Profile der Verbindung von praktischer Seelsorge und akademischer Theologie. Für jeden Vertreter einer systematisch-theologische Präzisierung des eklektischen Augustinismus innerhalb des Augustinerordens lässt sich leicht ein Gegenbeispiel mit anderen dogmatischen Fokussierungen anführen. Insofern greift eine Entwicklung innerhalb der Augustinereremiten möglicherweise eher und breiter Raum, die seit der Mitte des 15. Jahrhunderts das scholastische Ausbildungswesen insgesamt erfasst: die Aufgabe der klassischen Schul- und Wege-Theologie zugunsten einer sehr viel stärker kontextbezogenen Artikulation theologischer Grundüberzeugungen im Rückgriff auf die theologisch-kirchliche Tradition.

10 Ernst Kähler, *Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De Spiritu et Litera*. Einführung und Text von Ernst Kähler, Halle 1952; zu Karlstadt vgl. zusammenfassend: Sigrid Looß und Markus Matthias (Hg.), *Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation*, Wittenberg 1998.

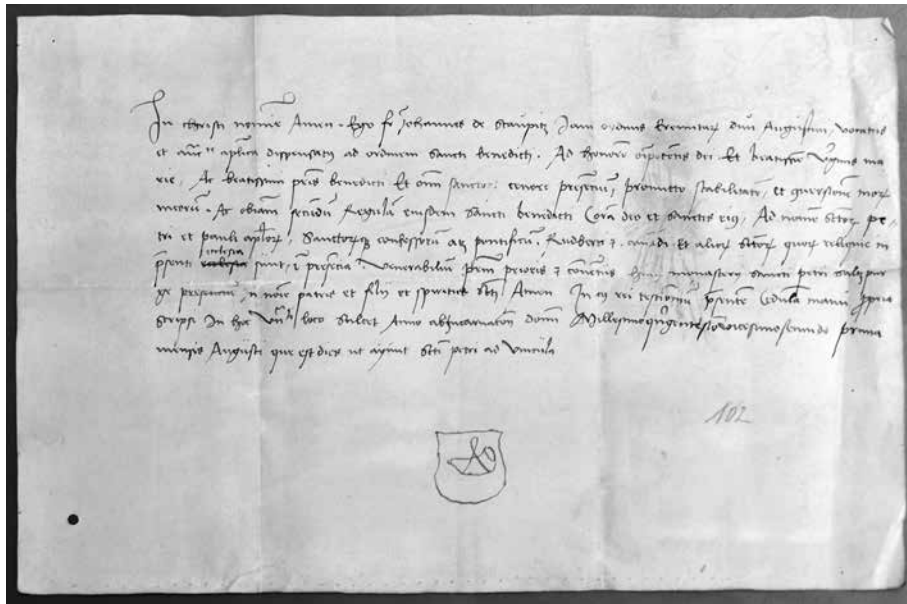


Abb. 3: Professurkunde des Johann von Staupitz, 1522
(Archiv der Erzabtei St. Peter, Akt 62).

2. Die benediktische Frömmigkeit

Sehr viel geringer als in den Generalstudia der Mendikanten lässt sich eine theologische Positionierung für die benediktinische Frömmigkeit rekonstruieren. Wohl hat es in der letzten Zeit Versuche gegeben, den von Franz Machilek postulierten Klosterhumanismus in benediktinischen Konventen nachzuweisen.¹¹ Aber eine Stellungnahme zum Wegestreit oder eine wirkmächtige Schulausrichtung lässt sich nicht finden. Das liegt auch an der langen Tradition benediktinischer Bildungsinstitutionen. Seit der karolingischen Renaissance hatten die von Benediktinern getragenen Schulen eine gleichsam „staatstragende“ Funktion in der Vermittlung säkularer wie geistlicher Bildung für die Führungseliten des fränkischen Großreiches. Verschiedene Reformansätze Benedikts von Anniane oder der cluniazensischen Reformbewegung konnten die jeweilige Ausrichtung beeinflussen, aber die generelle Tendenz zu einer enzyklopädischen, nicht zwingend praxisorientierten Ausbildung nicht verändern. Das Auftreten der Mendikanten und die Einrichtung ihrer Bildungshäuser dürfte eine starke Herausforderung dargestellt haben, die allerdings mit

¹¹ Franz Machilek, Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 64 (1977), 10–45; Harald Müller, Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog, Tübingen 2006.

dem Aufkommen der spezifisch benediktinischen Humanismusreform wiederum kompensiert wurde.

Sie ist zugleich verantwortlich für die hohe Assimilationskraft der benediktinischen Konvente. So konnte ein wenig spezialisierter und positionierter Augustiner wie Johann von Staupitz durchaus Heimat im Salzburger Konvent finden. Ob allerdings in der Umkehr ein Benediktiner auch Heimat in einem sich der antipelagianischen Richtung der spätmittelalterlichen Augustinrezeption verpflichtet fühlenden Konvent der observanten Augustineremiten Anschluss finden konnte, ist zu bezweifeln. Mir ist auch kein Beispiel bekannt.

Dass es signifikante Unterschiede im Lektüreplan der zum Studium verpflichteten Augustiner wie Benediktiner gegeben hat, steht ohne Zweifel. Auch in der alltäglichen Frömmigkeit dürften in Tischlesungen, Homilien und Meditationen unterschiedliche Textkulturen zum Einsatz gekommen sein. Ob das freilich signifikante Unterschiede in der Ausprägung der eklektisch weit gespannten spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie geführt hat, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Ist schon innerhalb des Observanten Teils der Augustineremiten die Spannweite zwischen Staupitz und Paltz zu konzidieren, so dürfte diese auch für die Verhältnisbestimmung von augustinerischer und benediktinischer Frömmigkeitstheologie charakteristisch sein.

IV. WIRKUNG

1. Würdigung

Im Zentrum des theologisch-seelsorgerlichen Bemühens von Staupitz steht der angefochtene Mensch in seiner korrumpierten Beziehung zu seinem Erlöser. Staupitz begegnet dem Menschen in seiner Not nicht mit dogmatischen Setzungen, sondern mit erbaulichen Sätzen: Ihm geht es um den *modus loquendi*. In ihm wird die spirituelle Eigenart des Theologen sichtbar. Die Besonderheit und Einzigartigkeit von Staupitz, die – neben seiner persönlichen Integrität und Frömmigkeit – die Hochschätzung bei seinen Zeitgenossen begründete, ist systematisch-theologisch nicht zu charakterisieren. Wie ist die unbestreitbare Tatsache des außergewöhnlichen Predigerfolges von Staupitz dann zu erklären? In diesem Zusammenhang kommt dem seelsorgerlichen Ansatz der Predigten wesentliche Bedeutung zu.

In erster Linie ist hier eine gewisse „Existentialisierung“ der Schriftauslegung und des meditativen Umganges mit theologischen Fragestellungen zu nennen. Staupitz nimmt die individuelle Erfahrung des glaubenden Menschen auf und formuliert diese nicht nur im Licht, sondern vor allem in den Worten der Heiligen Schrift. Insbesondere der Anfechtung des Glaubens misst er große Bedeutung zu. So macht Staupitz einerseits die persönliche Erfahrung und Frömmigkeit zum Ausgangspunkt seiner Überlegung, lässt dabei aber ande-

rerseits die Schrift in christozentrischer Auslegung zum Maßstab der Formulierung möglicher Lösungsvorschläge werden.

Mit der Betonung der individuellen Glaubenserfahrung kommt die später für die modernere Theologie und Spiritualität der Frühen Neuzeit – insbesondere auch der Reformation – so entscheidende Akzentuierung des frommen Individuums in den Blick. Freilich wird sie bei Staupitz noch im sakral-institutionellen Kontext verankert. Für den Mönch und Theologen Staupitz ist die Existenz des Christen außerhalb der Gemeinschaft anderer Christen, außerhalb der Kirche, undenkbar. Freilich ist die Ekklesiologie des Augustiners bereits von einer unübersehbaren Tendenz zur Verinnerlichung und Individualisierung bzw. Spiritualisierung geprägt, die ihn von seinen Zeitgenossen unterscheidet. Die Kirche wird bei Staupitz sowohl zum Ur- wie auch zum Abbild: Abbild der Beziehung Christi zur gläubigen Einzelseele, welche die Liebe des Vaters zum Sohn widerspiegelt, und Urbild der Liebesgemeinschaft zwischen den Ehepartnern. So dient der Einzelne der Gemeinschaft, indem seine Gottesbeziehung die ihre konstituiert. Die Kirche vertritt aber auch den Einzelnen, droht sein Glaube zu scheitern. Von entscheidender Bedeutung ist hierbei, dass dieses Verhältnis von Christus aufgebaut und erhalten wird. So hält Staupitz auch in der Ekklesiologie seine christozentrische Gnadenlehre durch.

Schließlich kommt hier eine latente Institutionen- und Kirchenkritik zum Vorschein. Indem Staupitz die menschliche Erfahrung im Licht der Heiligen Schrift zu sehen bereit ist, schützt ihn gerade diese Schriftbezogenheit vor allzu schnellen auf die dogmatische Tradition gegründeten Urteilen. Umgekehrt bewahrt ihn die an der vielschichtigen Terminologie und den vielfältigen Bildern der Schrift gewonnene Einsicht in die individuelle seelsorgerliche Problematik vor einengenden Charakterisierungen.

2. Vermächtnis

Abschließend soll im Folgenden versucht werden, einige Strukturmomente der Frömmigkeitstheologie von Staupitz kurz zu skizzieren. Sie können unter Berücksichtigung der historischen Distanz auch für moderne Formen der spirituell begründeten Seelsorge fruchtbar gemacht werden:

a) Unter dem Stichwort der *Kontextualität* war bereits das wichtigste Moment der theologischen Reflexionen und spirituell-seelsorgerlichen Handlungsanwendungen von Staupitz angeklungen: die Wahrnehmung des angefochtenen Mitmenschen in seiner jeweiligen Umgebung und Bedingtheit. Diese Wahrnehmung verbindet sich bei Staupitz mit einer großen Offenheit für andere, fremde Erfahrungen. Eine Vorbedingung für diese Offenheit ist die große persönliche Integrität von Staupitz und seine gelebte Frömmigkeit, die zu den theologischen Aussagen der Predigt nicht in Distanz trat.

b) Diese Eigenschaften sind bei Staupitz das Ergebnis eines jahrzehntelangen *Umgangs mit Texten der Bibel* – und der Tradition – die immer wieder

neu auf die individuell wahrgenommene Gegenwart bezogen werden. Nicht ohne Grund zeichnet sich die Artikulation von Spiritualität bei von Staupitz durch zwei Schwerpunkte aus: Predigt und Gespräch. Ist erstere dabei stärker von dem Bemühen geprägt, für eine relativ große Zahl zu einer verbindlichen Aussage auf der Grundlage der Heiligen Schrift über die Probleme der Gegenwart zu kommen, zeichnet sich der große Bereich der seelsorgerlich-spirituellen Zuwendungen von Staupitz durch eine auf die Not des Gesprächspartners zugeschnittene Problemanalyse aus. Staupitz gelingt es, seine zeitgenössische Redeweise mit dem *modus loquendi* der Schrift zu einer harmonischen Einheit zu verschmelzen. Diese Verbindung beschränkt sich dabei nicht auf den Bereich sprachlicher Vermittlung, sondern wirkt sich insbesondere auch bei der Analyse und Bewertung der jeweiligen persönlichen Anfechtung aus. So kann Staupitz sich einerseits von zeit- oder amtsbedingten Sichtweisen lösen und zu einer befreienden Kritik des Einzelnen wie auch der Institution Kirche oder andere Bedingungen menschlicher Existenz kommen. Andererseits ist er gerade aufgrund seiner biblischen Fundierung zu einer unabhängigen „Orthodoxie“ im Sinne der Bewahrung des kirchlichen Traditionszeugnisses fähig, die Suchenden Halt und Identität vermitteln kann.

c) Für Staupitz ist die *persönliche Glaubenserfahrung* das schlechterdings entscheidende Fundament aller Glaubensreflexion und allen frommen Handelns. Die Frömmigkeit von Staupitz wird getragen von der stets neu erfahrenen Geborgenheit in der Liebe Gottes und dem unerschütterlichen Wissen um dessen Barmherzigkeit. Sie prägt exemplarisch zahlreiche Predigten und Gespräche des Augustiners. Dennoch setzt er diese Erfahrungen nicht absolut und bleibt offen für die Not des in seinem Glauben angefochtenen Mitchristen.

d) Von besonderer Bedeutung für die seelsorgerliche Hilfe von Staupitz ist das Moment der *persönlichen Erfahrung*. So versucht er in seinen Predigten immer wieder Stationen im alltäglichen Leben aufzuweisen, wo der Angefochtene Gott begegnen kann bzw. sich Gottes Handeln in der Welt offenbart. Auch in den Gesprächen – soweit sie der Nachwelt durch Briefe oder Nachschriften überliefert sind – findet sich dieses Moment der Gotteserfahrung im Alltag immer wieder. Dazu kommt eine an der Bibel entwickelte Bildhaftigkeit der Sprache, die zu persönlichen Assoziationen anreizt, und – kaum mehr kontrollierbar – Glaubenserfahrungen freisetzt. Dennoch wird die Erfahrung nicht zum Maßstab theologischer Argumentation. Staupitz lehnt die Begründung wie die Kritik dogmatischer Aussagen ausschließlich vor dem Hintergrund individueller Erfahrungen ab.

e) So entsteht aus der frommen Grundhaltung des sächsischen Augustiners jener *Trost*, den Staupitz in seelische Not geratenen Mitmenschen spendet. Die Spiritualität von Staupitz entsteht in der Spannung zwischen einer sich aus individueller Glaubenserfahrung speisenden Zuversicht und der biblischen Verheißung des diese Zuversicht nicht enttäuschenden Gottes. Etwas überspitzt formuliert lässt sich hier die Innen- von der Außen-Dimension

unterscheiden. Trost wird wirksam, weil Gott in ihm sein Handeln an und für den Menschen offenbart. Der gelingende Trost ist freilich kein singulärer Akt, sondern ein Lernprozess, in dessen Verlauf der Mensch eine Vielzahl von Gotteserfahrungen macht. Dieser Prozess dauert ein Leben lang und kann darum nicht abgeschlossen werden. Vor diesem Hintergrund wird aber auch verständlich, dass der Trost nicht allein die unmittelbar Betroffenen angeht, sondern alle Mitchristen. Die Not des Einzelnen wird zum Spiegelbild eigener Anfechtungen. Der individuelle Trost kann zur Lernhilfe für eigene Lebenssituationen dienen. Nur so lässt sich die Veröffentlichung der Sterbetrostschrift oder anderer Werke consolativen Inhalts verstehen – und rechtfertigen.

3. Die spirituelle Dimension der Theologie von Staupitz

Die Begriffe der Wortfamilie „Spiritualität“ erleben in der Gegenwart einen wahren Boom der Beachtung. Sie sind zu Modewörtern geworden. Freilich leidet unter der häufigen und zumeist wenig reflektierten Verwendung der Bedeutungsgehalt der Worte. Sie werden zu Worthülsen oder – noch schlimmer – Plastikwörtern.¹² Ein Blick in die einschlägigen, in diesem Falle protestantischen Lexika enttäuscht. Entweder fehlt das Lemma ganz oder der Begriff wird so unpräzise umschrieben, dass man mit dieser Bestimmung alles und nichts anfangen kann. Es ist gewiss anachronistisch, diese Definitionsversuche und ihre Begriffe auf den fast 500 Jahre entfernten, spätmittelalterlichen Theologen und spirituellen Ordens-Reformer aus Sachsen zu beziehen. Weder ist ihm der Terminus „Spiritualität“ vertraut, noch die in Folge der theologischen Entwicklung der abendländisch-westlich-lateinischen Christenheit entstandenen Fragen und Antwortversuche. In der Begrifflichkeit des Umbruchs vom Mittelalter zur Neuzeit heißt die in der Erklärung von Canberra beschworene Frömmigkeit Glaube. Dieser wiederum hat zwei Wirkungsbereiche: nach innen und auf Gott bezogen ist es der Glaube an das Erlösungswerk Jesu Christi, der sich mit dem Sündenbekenntnis im Gebet an Gott mit der Bitte um Vergebung wendet. Nach außen ist es die Liebe, die sich getragen und gegründet im Wirken des Heiligen Geistes dem Nächsten in ihren vielfältigen Formen von Trost, Begleitung, Ermahnung und Korrektur, aber auch Freude und Mitgefühl zuwendet. Insofern darf man durchaus behaupten, dass Staupitz Seelsorge in spiritueller Dimension versteht und betreibt.

Nach der im Orden der Augustinereremiten bewahrten kirchlich-frömmigkeitlichen Tradition gründen Spiritualität und das sich aus ihr speisende seelsorgerliche Handeln aller Gläubigen aneinander theologisch im Da- und Dabeisein Gottes, dem Erlösungswerk Jesu Christi und dem Wirken des Heiligen Geistes. Er lässt Gott dem Menschen angenehm werden – diese spezifi-

12 Vgl. dazu Uwe Pörksen, Plastikwörter. Die Sprache der Internationalen Diktatur, Stuttgart 2000.

sche Umformung des amor dei ist allemal für Staupitz charakteristisch – und ermächtigt so zu einer sich auch auf andere Menschen erstreckenden Liebe. Eine Spiritualität, die sich nicht als von Gott herkommend und auf ihn hin orientiert versteht, wird schlechterdings als Selbstüberschätzung des Menschen, als Verstoß gegen das 1. Gebot, als Sünde verworfen. Die spirituelle Dimension seelsorgerlichen Handelns beschränkt sich nicht auf die tröstende Zuwendung in persönlicher Anfechtung, sondern weitet sich zu einem Bekenntnis zur Gegenwart Gottes in allen Bereichen des Lebens. Das gesamte Leben des Menschen ist nach der Augustinus-Theologie der observanten Augustinereremiten in all seinen Dimensionen von Gott geschaffen und erhalten. Insofern gibt es keinen Bereich, der Gottes Zuwendung entzogen wäre. Wenn aber alle Lebenssituationen letztlich auf Gott zurückgeführt werden können, ist er auch die einzig sinnvolle Adresse der Bitte um Hilfe und zum Dank für die Abwendung der bedrohlichen Umstände. Die spirituelle Dimension der Seelsorge gründet in einem, modern gesprochen radikal „ganzheitlichen“ Lebens- und Wirklichkeitsverständnis, für das Staupitz ein sehr früher Zeuge im ausgehenden Mittelalter ist.

Auch der Zuspruch des Evangeliums gründet in Predigt wie brüderlichem Gespräch in der Erfahrung des lebendigen Gottes, mittelalterlich gesprochen der Erfahrung der Wohnungnahme des Heiligen Geistes. Zunächst ist der Fromme in seinem gesamten Handeln an Gebot und Fürsorge Gottes gebunden. Er ist sein Werkzeug und hat seinem Willen zu gehorchen und durch sein Handeln zur Durchsetzung zu verhelfen. So wie aber der Seelsorger das Vergebungswort Gottes dem Angefochtenen zuspricht, so ist er selbst der Vergebung bedürftig und teilhaftig. Das macht seine Freiheit aus. Sicherlich kann kein Mensch das Werk christlicher Nächstenliebe frei von persönlicher Schuld tun. Aber gerade weil das so ist, steht das Schuldbekenntnis am Beginn aller diakonisch-caritativen Arbeit. Diese selbst wird fortgesetzt im Vertrauen auf Gottes Vergebung und seine Verheißung.

Die Konzentration der Seelsorge bei Staupitz auf den Trost der geängsteten Gewissen ist sicherlich ein auch für heutige Seelsorge und Verkündigung entscheidender und wegweisender Aspekt. So wichtig das Engagement von Kirche und ihren verschiedenen Vertretern in allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens ist, so sehr muss doch auch bedacht werden, dass es zum Proprium des Evangeliums und mithin auch seiner Verkündigung gehört, die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, seine gnädige Zuwendung und sein barmherziges Urteil über ihr vielfach vergebliches Streben zuzusprechen. Alles weitere Engagement kann nur daraus folgen, diesen Zuspruch aber zu keiner Zeit ersetzen.

Freilich läuft eine einseitig auf die Liebe Gottes und seine Zuwendung zum Menschen konzentrierte Verkündigung und Seelsorge rasch Gefahr, die Gründe für Not und Anfechtung zu verdecken und zu bloßer „Ver-Tröstung“ zu verkommen. In dem Bemühen, dieser Gefahr vorzubeugen, tendierten und

neigen auch heute noch zahlreiche Seelsorger dazu, den Unterschied Gottes zum Menschen zu betonen. Gott will den Menschen eben nicht vernichten und zermalmen, sondern ihm in Liebe seine Gnade zuwenden. Insofern gehört zum biblischen Trost das Gerichtswort dazu, es darf aber nicht das letzte Wort bleiben. Ebenso ist Gottes Wort Fleisch geworden. Gott will zum Menschen menschlich sprechen. Der inkarnatorische Grundzug der Spiritualität von Staupitz – fokussiert auf den Begriff der Nachfolge oder Ähnlichwerdung (*conformitas*) des Menschen mit Christus – hat dabei mehrere Bezüge: Zum einen lässt es den Seelsorger ganz deutlich als Werkzeug Gottes und Vollstrecker seines Willens erscheinen. Zum anderen betont Staupitz immer wieder die Nähe und Zuwendung Gottes, die der Mensch sinnlich wahrnehmen und erkennen kann.

Das spirituelle Proprium von Staupitz – soweit sich für ihn überhaupt von einem reflektierten Konzept sprechen lässt – folgt logisch aus seiner Gnaden- und Rechtfertigungslehre und setzt diese für die Glaubens- und Lebenspraxis der Mitchristen um. Glaubenslehre und Frömmigkeitspraxis treten nicht in Widerspruch. In dieser Identität von Leben und Lehre dürfte die größte Bedeutung von Staupitz für seine Wegbegleiter, Freunde und Untergebenen gelegen haben. Für die Frage nach der bleibenden Bedeutung von Johann von Staupitz ist darum in erster Linie auf die Vermittlung dieser Glaubensidentität zu verweisen.

LITERATUR

Quellen

- Johann von Staupitz, *Sämtliche Werke* herausgegeben von Joachim Karl Friedrich Knaake (*Iohannis Staupitii opera quae reperiri potuerunt omnia*) I: Deutsche Schriften. Potsdam 1867.
- Ders., *Tübinger Predigten* hrsg. von Georg Buchwald und Ernst Wolf (QFRG 8), Leipzig 1927.
- Ders., *Libellus de executione aeternae praedestinationis* hg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel mit der Übertragung von Christoph Scheurl Ein nutzbarliches Büchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürsehung hg. von Lothar Graf zu Dohna und Albrecht Endriss, (*Sämtliche Schriften Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse* hg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel II, *Lateinische Schriften* 2), Berlin/New York 1979.
- Ders., *Salzburger Predigten* hrsg. von Wolfgang Schneider-Lastin, Tübingen (phil.Diss.) 1983.
- Ders., *Tübinger Predigten* bearb. von Richard Wetzel (*Sämtliche Schriften, Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse* hg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel I, *Lateinische Schriften* 1), Berlin/New York 1987.

Sekundärliteratur

- Albrecht Endriss, Nachfolgung des willigen Sterbens Christi, in: *Kontinuität und Umbruch*, hg. von Josef Nolte u.a., Stuttgart 1978, 93–141.
- Berndt Hamm, *Between Severity and Mercy. Three Models of Pre-Reformation Urban Reform Preaching: Savonarola Staupitz Geiler*, in: *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70th birthday*, hg. von Robert J. Bast and Andrew C. Gow, Leiden 2000, 321–358.
- Ders., Johann von Staupitz (ca. 1486–1524) – spätmittelalterlicher Reformator und ‚Vater‘ der Reformation, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 92 (2001), 6–42.
- Ders., Die „nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: *„Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*. Hg. von Jan A. Aertsen und Martin Pickavé, Berlin/New York 2004 (= MM 31), 541–557.
- Theodor Kolde, *Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meist ungedruckten Quellen*, Gotha 1879.
- Rudolf K. Markwald, *A mystic’s passion. The spirituality of Johannes von Staupitz in his 1520 Lenten sermons. Translation and commentary (Renaissance and Baroque studies and texts III)*, New York/Bern/Las Vegas 1990.
- Franz Posset, *The Front-Runner of the Catholic Reformation. The Life and Works of Johann von Staupitz*, Aldershot: Ashgate 2003.
- Ernst Wolf, *Staupitz und Luther (QFRG 9)*, Leipzig 1927.
- Hans Schneider, *Der hessische Augustiner Tilemann Schnabel und sein Orden*, in: *JHKG 51* (2000) [ersch. 2001], 148–179.
- Ders., *Eine hessische Intervention in Rom für Johannes von Staupitz und die deutschen Augustinerobservanten (1506)*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 115 (2004) [ersch. 2005], 295–317.
- Markus Wriedt, *Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther (VIEG 141)*, Mainz 1991.
- Ders., *Zur Bedeutung der seelsorgerlichen Theologie Johannes von Staupitz für den jungen Martin Luther, Luther als Seelsorger*, hg. von Joachim Heubach (Veröffentlichungen der Lutherakademie Ratzeburg) Erlangen 1991, 67–108.
- Ders., *Seelsorgerliche Theologie am Vorabend der Reformation. Johann von Staupitz als Fastenprediger in Nürnberg*, ZbayKG 63. Neustadt/Aisch 1994, S. 1–12.
- Ders., *Johannes von Staupitz als Gründungsmitglied der Wittenberger Universität, 700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation*. Hg.: Stefan Oehmig. Weimar 1995, 173–186.

Ders., Die Anfänge der Theologischen Fakultät Wittenberg 1502–1518, in: Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500 Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea. Hg.: Irene Dingel und Günther Wartenberg. Redaktion: Michael Beyer (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 5), Leipzig 2002, 11–37.

Ders., Via Augustini – Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten, in: Luther und das monastische Erbe hg. von Christoph Bultmann, Volker Leppin, Andreas Lindner (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation hrsg. von Berndt Hamm, Band 39), Tübingen 2007, 9–38.

Ders., Art. Staupitz, Johannes von, in: NDB 25 (2013), 95f.

Adolar Zumkeller, Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre (Cassiciacum 45), Würzburg 1994.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Generalvikar der Augustinereremiten Johann von Staupitz (1460–1524) ist heute vor allem noch durch die Wertschätzung bekannt, die ihm sein Ordensmitbruder Martin Luther entgegenbrachte. Dies hat dazu geführt, dass er theologisch vor allem im Hinblick auf die reformatorische Lehre untersucht wurde. Für eine genauere Betrachtung seines theologisch-spirituellen Profils ist jedoch der Rückgriff auf spätmittelalterliche Frömmigkeitstraditionen weiterführender. Dabei zeigt sich, dass seine Spiritualität weniger systematisch-theologisch als aus einer tiefen persönlichen Frömmigkeit und einer seelsorglichen Motivation heraus begründet war.

ABSTRACT

The Vicar General of the Order of Hermits of St. Augustine, Johann von Staupitz (1460–1524) is today mostly known because his confrère Martin Luther esteemed him highly. As a consequence, Staupitz has often been seen in the context of the Protestant teaching. For a better understanding of his theological profile, one should, however, pay more attention to the spiritual currents of the late Middle Ages. It shows that his spirituality was less founded in systematic theology, but in a deep personal piety and in a pastoral attitude.