

Der Ablass – nicht mehr der ökumenischen Rede wert?

MARKUS LERSCH

„Während eines Heiligen Jahres gewährt die katholische Kirche den Gläubigen unter bestimmten Bedingungen einen vollständigen Erlass ihrer Sünden.“ – So kommentierte der Moderator der heute-Nachrichten am 8. Dezember 2015 die Eröffnung des außerordentlichen Heiligen Jahres der Barmherzigkeit durch Papst Franziskus. Gemeint war hiermit augenscheinlich der Jubiläumsablass,¹ allerdings hätte diese freundlich ironisierende Umschreibung des Phänomens nicht falscher geraten können.² Solch schlechte Recherche einer öffentlich-rechtlichen Redaktion ist aber wohl verzeihlich angesichts der weitgehenden Unwissenheit und Abstinenz in Sachen Ablass seitens der katholischen Gläubigen in Deutschland und mehr noch angesichts des beredten Schweigens über den diesjährigen Jubiläumsablass seitens des Episkopats.³

Und wie steht es mit Ökumene und Theologie? Hatten die Jubiläumsablässe der Jahre 1983 und vor allem 2000 nach der Unterzeichnung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* noch einiges ökumenisches Aufsehen⁴ und zahl-

¹ Vgl. Papst Franziskus, Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit *Misericordiae vultus* vom 11.04.2015 (http://w2.vatican.va/content/francesco/la/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html; 21.07.2016), Nr. 22.

² Weder gewährt die Kirche Sündenerlass (sie vermittelt sakramental, v.a. in den Sakramenten der Taufe und der Buße, die göttliche Vergebung der Sünden), noch hat der Ablass etwas mit der Sündenvergebung oder der Rechtfertigung zu tun. Laut der Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina* Pauls VI. vom 05.01.1967 (AAS 59 [1966] 5-28, Text mit dt. Übersetzung in: NKD 2 [1967] 72-127 [= ID]) ist der Ablass vielmehr definiert als „Erlass einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind“ („remissio coram Deo poenae temporalis debitae pro peccatis, ad culpam quod attinet iam deletis“: ID norma 1 = c. 911 CIC/1917 = c. 992 CIC/1983 = Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1471; vgl. ID Nr. 8). Die Grundzüge der Ablasslehre werden im Folgenden vorausgesetzt, vgl. hierzu P. Adnès, Art. Indulgences, in: DSp 7/2 (1971) 1713-1728; G.A. Benrath, Art. Ablass, in: TRE 1 (1977) 347-364; G.L. Müller, Art. Ablass I-III, in: LThK³ 1 (1993) 51-55. Aus kirchenrechtlicher Sicht vgl. S. Demel, Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg i.Br. 2010, 21-29; R. Henseler, Der Ablass, in: S. Haering / W. Rees / H. Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³ 2015, 1206-1211. Zu ID vgl. immer noch O. Semmelroth, Zur Theologie des Ablasses, in: NKD 2 (1967) 51-71.

³ Eine Ausnahme von dieser episkopalen Stille um das Thema Ablass stellt der diesjährige Fastenhirtenbrief des Passauer Bischofs Stefan Oster mit dem Titel „Umarnt von Gottes Barmherzigkeit – den Ablass als geistlichen Schatz neu entdecken“ dar, der versucht, die mit Ablass gemeinte Sache mit einfachen Worten und lebensnahen Beispielen zu vermitteln. Ein Indiz für die seit längerem währende Zurückhaltung der Bischöfe beim Thema Ablass – Michael Seybold konstatierte eine solche bereits im Zusammenhang des Jubiläumsablasses von 1983 (vgl. ders., Erwägungen zum Ablass, in: KIBI 64 [1984] 38-40, hier 38) – ist etwa die Tatsache, dass eine am 24.09.1999 von Kardinal Lehmann angekündigte Lesehilfe zum Jubiläumsablass der Glaubenskommission der DBK, die zunächst aufgeschoben wurde und dann in der deutschen Ausgabe der 4. Auflage des Enchiridion *Indulgentiarum* von 2008 erscheinen sollte, bis heute nicht offiziell veröffentlicht ist. Allerdings wurde der Text bereits 2000 unter dem leicht abgewandelten Titel „Der Ablass in katholischer Lehre und Praxis“ abgedruckt in: KiHeu (2000) H. 1, 14-20.

⁴ Hier wäre etwa der Rückzug des Reformierten Weltbundes und der Waldenser aus dem ökumenischen Vorbereitungskomitee für das Hl. Jahr 2000 aufgrund des angekündigten Jubiläumsablasses

reiche theologische Reaktionen evoziert (evangelischerseits entweder enttäuscht oder schadenfroh angesichts der vermeintlichen Unverbesserlichkeit Roms,⁵ katholischerseits zumeist peinlich berührt⁶ bis kleinlaut apologetisch), scheint der „Sonderablass“ des Kirchenjahres 2016 niemanden mehr hinter dem Ofen hervor zu locken. Liegt dies daran, dass sich zumindest unter Fachtheologinnen und Fachtheologen auf allen Seiten mittlerweile herumgesprochen hat, dass der Ablass als solcher nichts mit der Rechtfertigung zu tun hat⁷ und innerhalb der katholischen Hierarchie der Wahrheiten einen doch eher subalternen Rang⁸ einnimmt? Oder liegt es daran, dass die Theologien derzeit einfach mit anderen Themen befasst sind (so etwa die lutherische mit dem bevorstehenden Reformationsjubiläum und die katholische mit den Nachwehen der „Familiensynode“ und dem möglichen Diakonat der Frau)? Oder liegt es schlicht an einer generellen Resignation und Stagnation in der Ökumene, in der die allseitigen Sonderlehren nur noch Schulterzucken oder Schmunzeln hervorrufen?

Eine Ausnahme vom derzeit vorherrschenden theologischen Ausfall des Themas Ablass (und damit einen zweiten Anlass für diese Ausführungen) gibt es allerdings, nämlich die verblüffenden historischen Überlegungen, die Bernd Hamm kürzlich vorgelegt hat in der programmatisch betitelten Studie „Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen“.⁹ Der emeritierte Tübinger Kirchenhistoriker wirft ein erfrischendes, von klassischen Voreingenommenheiten befreites Licht auf Theologie und Praxis der Ablasspredigt um das Jahr 1500 und deren Protagonisten. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass diese entgegen dem gängigen Klischee nicht aus Geldgier und Großmannssucht, sondern primär aus pastoraler Motivation heraus handelten. Dazu stehe diese pastorale Motivation in frappierender Analo-

zu nennen, vgl. hierzu F. Barth, Das Papstamt und der Ablass – Von der Renaissance des Mittelalters, in: W. Fleischmann-Bisten (Hg.), Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven, Göttingen 2001 (BensH 97), 238-283, hier 273f. sowie P. Bühler, Le protestantisme contre les indulgences. Pour un jubilé de la justification par la foi en l'an 2000, Genf 2000 (dt.: Ablass oder Rechtfertigung durch Glauben. Was brauchen wir zum Jubiläumsjahr 2000?, Zürich-Freiburg i.Ü. 2000).

⁵ So bezeichnete Ferdinand Barth die Verkündigungsbulle *Incararnationis mysterium* von Johannes Paul II. als „Ablasspropaganda“ (ders., Das Papstamt und der Ablass [Anm. 4], 273), Michael Strauß sprach von „fromme[r] Folklore“ (ders., Fromme Folklore. Die katholische Kirche reaktiviert den Ablass, in: EK 32 [1999] H. 1, 5) und Jörg Hausteil glaubte konstatieren zu können, dass „Tetzel und Luther [...] sich 1999 ebenso in unvereinbarem Dissens gegenüber[stehen] wie 1517“ (ders., Mit dem alten Ablass in das neue Jahrtausend, in: MdKI 50 [1999] 8f., hier 9).

⁶ Vgl. P. Neuner, Ist das noch „Ablass“? Der Jubiläumsablass steht der Gemeinsamen Erklärung nicht im Wege, in: LM 2 (1999) 22f., hier 22: „Die Verkündigung des Ablasses für das Jubiläumsjahr 2000 hat katholische Theologen in einen Erklärungsnotstand gebracht. Sie haben, jedenfalls in unseren Breitengraden, schon Mühe genug, die Sache den Gliedern ihrer eigenen Kirche plausibel zu machen, die in ihrer überwiegenden Mehrheit kopschüttelnd vor diesem (Sonder-) Angebot aus Rom stehen. Man ist froh darüber, dass sowohl die Bischöfe als die kirchliche Presse die Angelegenheit recht tief hängen und dass kaum jemand von diesem Ablass spricht.“

⁷ Vgl. H. Schütte, Nicht mit der Rechtfertigung verwechseln. Einige Anmerkungen zum Ablass, in: KNA-ÖKI Nr. 4, 19.01.1999, 11-13; C. Böttigheimer, Ablasslehre versus Rechtfertigungslehre?, in: ThGl 99 (2009) 631-645.

⁸ So führt Johannes Feiner in seinem Kommentar zu *Unitatis redintegratio* Nr. 11 den Ablass neben der Heiligenverehrung als Paradebeispiel einer nachrangigen Glaubenswahrheit innerhalb der katholischen *hierarchy veritatum* an: LThK.E II, 88.

⁹ B. Hamm, Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen, Tübingen 2016.

gie zu den Motiven von Luthers Rechtfertigungslehre, die daher geradezu als Verlängerung und Abschluss der spätmittelalterlichen „Entgrenzung der Ablassgnade“ betrachtet werden könne. Diese überraschende These von Kohärenzen zwischen spätmittelalterlichem Ablassverständnis und reformatorischer Theologie soll im dritten Abschnitt vorgestellt werden (3.).

Die Frage nach dem Ablass legt sich in diesem Jahr aber noch in einer weiteren Hinsicht nahe, und zwar eben wegen des bevorstehenden Reformationsjubiläums, bezieht sich dieses doch auf den 31. Oktober 1517, das Datum des in seiner Historizität freilich nach wie vor umstrittenen¹⁰ Anschlags der lutherischen *Ablass*-Thesen.¹¹ Dabei lässt sich trefflich darüber streiten, ob sich just diese Thesen als emblematisches Urdatum und Gründungsmythos der Reformation eignen: Natürlich stellt die Veröffentlichung der Thesen (ob sie nun angeschlagen wurden oder nicht) den Beginn der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Obrigkeit dar und natürlich beinhalten diese auch manche bereits als reformatorisch zu bezeichnende Position, aber zeugen sie wirklich von Luthers Rechtfertigungslehre und damit vom Zentralgedanken der reformatorischen Theologie? Mir scheint es eher so, dass diese Thesen noch stark von Luthers vorreformatorischer Theologie geprägt sind, da sie die zeitgenössische Ablasspraxis nicht – wie es der Rechtfertigungslehre und Luthers Alleinwirksamkeitsthese entspräche¹² – wegen *zu viel* menschlicher Mitwirkung am Heilsgeschehen tadeln, sondern weil der Ablass als Ersatz für wahre Reue und Liebeswerk *zu wenig* vom Menschen verlange. Dieser problematische Zusammenhang zwischen Luthers Ablassthesen und der Reformation bzw. reformatorischen Theologie soll daher zunächst behandelt werden (1.).

Bei der näheren Betrachtung von Luthers ursprünglichen Ablassthesen stechen dann andere „erstaunliche Kohärenzen“ ins Auge, die den von Hamm ausgemachten diametral entgegenstehen, nämlich solche zwischen den 95 Thesen und dem erneuerten katholischen Ablassverständnis im 20. Jahrhundert im Gefolge der theologischen Arbeiten von Bernhard Poschmann und Karl Rahner, in Papst Pauls VI. Apostolischer Konstitution *Indulgentiarum doctrina* von 1967 und schließlich auch in der Lehrverkündigung seiner Nachfolger, Johannes Pauls II., Benedikts XVI. und Franziskus'. Jener anderen Kohärenz widmet sich der zweite Abschnitt dieses Beitrags (2.).

Abschließend (4.) soll die Frage gestellt (und positiv beantwortet!) werden, ob nicht doch noch einmal – „binnenkatholisch“ wie ökumenisch – intensiver über den Ablass und das mit diesem Wort Gemeinte zu sprechen wäre.

¹⁰ Vgl. hierzu abschlägig – unter Bestätigung der Leugnung der Historizität durch Erwin Iserloh – V. Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt 2010, 117-126.

¹¹ Seit einigen Jahren läuft ein maßgeblich vom Johann-Adam-Möhlner-Institut und dem Institut für ökumenische Forschung des LWB betriebenes internationales Projekt zur ökumenischen Kommentierung der 95 Thesen, aus dem neben einem Dokumentationsband mit den wichtigsten Quellen aus der Reformationszeit noch ein Kommentar- und ein Studienband hervorgehen sollen; vgl. hierzu <http://www.moehlerinstitut.de/projekte/ablassthesen-oekum-kommentierung> (21.07.2016).

¹² Vgl. hierzu M. Lersch, „Alleinwirksamkeit Gottes“ oder „direkte Proportionalität“? Zur „Sakramentalität“ als möglicher lutherisch-katholischer Grunddifferenz; in: B.J. Claret / J. Knop / M. Lerch (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*. FS K.-H. Menke, Regensburg 2015, 355-376.

1. Die 95 Thesen Luthers zum Ablass und die Rechtfertigungslehre

Die Forschungsliteratur und die Positionierungen zu Luthers reformatorischem Durchbruch sind lange schon unüberschaubar geworden.¹³ Konsensfähig ist aber wohl (bei allem Streit um den exakten Inhalt der reformatorischen Erkenntnis und erst recht um ihre formale Gestalt und Datierung) die Aussage, dass sich dieser Durchbruch weder auf ein spezifisches Ereignis noch auf einen exakten Zeitpunkt oder eine bestimmte Schrift reduzieren lässt, sondern sich in einem längeren, komplexen und keineswegs geradlinigen Prozess vollzogen hat, in dem durchaus einzelne Ereignisse wie das ominöse „Turmerlebnis“ eine Rolle gespielt haben mögen.¹⁴ Eine herausragende Stellung kommt dabei sicher auch dem Ereignis „Thesenanschlag“ oder – vorsichtiger und auf historisch gesichertem Terrain formuliert – der Verbreitung der lutherischen Disputationsthesen *Pro declaratione virtutis indulgentiarum* („Zur Klärung der Kraft der Ablässe“) um das Allerheiligenfest 1517 zu. Mit diesen Thesen wird Luthers bereits lange im Gang befindlicher Denkweg hin zur Rechtfertigungslehre enorm beschleunigt und gewinnt durch das Öffentlichwerden und die massiven, positiven wie negativen Reaktionen darauf eine enorme Dynamik, allerdings ohne dass diese Thesen (anders als Teile einiger vorausgehender Schriften Luthers) bereits inhaltlich von der Rechtfertigungslehre geprägt wären. Jene Dynamik führt dann recht bald zur Ausreifung der Rechtfertigungslehre im Frühjahr 1518 (hier schließe ich mich der Spätdatierung durch Ernst Bizer u.a. an), wie sich neben so wichtigen Texten wie der „Heidelberger Disputation“ oder dem „Sermon über die doppelte Gerechtigkeit“ auch anhand dreier inhaltlich auf die Thesen und das Thema Ablass Bezug nehmender Schriften zeigen lässt: dem „Sermon von Ablass und Gnade“¹⁵ (Luthers erstem „Bestseller“), den „Resolutiones“¹⁶ zu den Thesen und den anschließenden Konklusionen „Pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandis“.¹⁷ An

¹³ Für den Zeitraum bis 1988 vgl. B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968 (WdF 123); ders. (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, Wiesbaden 1988 (VIEG.B Abtfg. Rechtsgeschichte 25), vgl. dort v.a. die vorher in der „Catholica“ veröffentlichten akribischen Kompilationen Otto Hermann Peschs (Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, *Fides ex auditu*, in: *Cath[M]* 20 [1966] 216-243; 264-280 [= B. Lohse 1968, 445-505]; Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers „Reformatorischer Wende“, in: *Cath[M]* 37 [1983] 259-287; 38 [1984] 66-133 [= B. Lohse 1988, 245-341]). Bzgl. der Entwicklung nach 1988 vgl. etwa V. Leppin, *Martin Luther* (Anm. 10), 107-117.

¹⁴ Pesch schlägt in den beiden vorgenannten Beiträgen die Differenzierung zwischen einer reformatorischen „Wende“ in den Jahren 1514/1515 und dem reformatorischen „Durchbruch“ im Frühjahr 1518 vor, wobei sich über die Brauchbarkeit dieser Metaphern sicher streiten lässt.

¹⁵ WA 1, 239-246; *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1: *Glaube und Leben*. Hg. v. D. Korsch, Leipzig 2012, 1-11.

¹⁶ WA 1, 522-628. Vgl. hierzu E. Bizer, *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, *Neukirchen-Vluyn* 31966, 177: „Der Durchbruch der neuen Anschauung erfolgt beim Bußsakrament. Sie wird versuchsweise (donec erudiar melius [WA 1, 594, 15]) in der Erklärung der 7. und der 38. These in den Resolutionen vorgetragen.“

¹⁷ WA 1, 629-633; *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe* [= LDStA], Bd. 2: *Christusglaube und Rechtfertigung*. Hg. u. eingel. v. J. Schilling, Leipzig 2006, 25-33, hier überschrieben mit „De remissione peccatorum“. Bayer nennt diese Konklusionen den „erste[n] reformatorische[n] Text“ (O. Bayer,

diesen drei Texten lässt sich womöglich sogar kontinuierlich der Wandel in Luthers Denken nachvollziehen.¹⁸

Die 95 Disputationsthesen Martin Luthers aus dem Jahr 1517 sind – etwa gegen Ulrich Barth,¹⁹ Johannes Schilling²⁰ oder Friedrich Weber²¹ – noch eher einem vorreformatorischen Stadium von Luthers Denken („Demutstheologie“) als seiner reformatorisch gewendeten Theologie zuzurechnen, sie sind eher Teil einer spätmittelalterlichen Debatte denn Konzeption einer neuen Theologie oder gar Geburtsstunde der Neuzeit.²² Die Thesen – veranlasst durch die Ablasskampagne Albrechts von Brandenburg und dessen diesbezügliche „Instructio Summaria“²³ – richten sich gegen die faktische zeitgenössische Ablasspraxis und einige damit zusammenhängende Vorstellungen, die Luther später auch aufgrund der Rechtfertigungslehre zurückweisen wird: so etwa die Identifikation göttlicher und kanoni-

Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971 [FKDG 24], 182-202).

- 18 Vgl. A. Kohnle, Martin Luther. Reformator, Ketzer, Ehemann, Leipzig 2015, 73: „War Luther im Ablassstreit schon ein Reformator? Er war noch immer auf dem Weg dorthin. Die 95 Thesen über die Kraft der Ablässe sind noch kein reformatorischer Text, die ‚Resolutions‘ zu den Ablassthesen und der ‚Sermon von Ablass und Gnade‘ sind es schon eher, aber auch hier bleibt manches noch in der Schwebe.“ Vgl. hierzu auch W. Schwab, Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther, Frankfurt a.M. 1977 (EHS.T 79), 98-105.
- 19 U. Barth, Die Geburt religiöser Autonomie. Martin Luthers Ablassthesen von 1517, in: A. v. Scheilha / M. Schröder (Hg.), Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff. FS Hermann Fischer, Stuttgart 1998, 3-37, v.a. 27f.
- 20 J. Schilling, Einleitung, in: LDStA 2, IX-XXXIX, hier XI: „Mit der ersten These formuliert Luther ein erneuertes Gesamtverständnis des christlichen Lebens, im Vergleich zu dem die Bußlehre der mittelalterlichen Kirche unevangelisch wirkt – durch den Rekurs auf das Zentrum der Verkündigung Jesu kam Luther zum reformatorischen Verständnis des Evangeliums. Diese Erkenntnis war geeignet, systemsprengende Kraft freizusetzen; sie erwies sich in der Folge als mit der Lehre der bestehenden Kirche nicht vereinbar.“
- 21 F. Weber, Ablass und kein Ende? Warum die theologische Auseinandersetzung geführt werden muss, in: KNA-ÖKI 07.10.2008, 9-12 (= VELKD-Informationen 124 [30.09.2008] 1-5), 2: „Luthers Kritik am Ablasswesen beschreibt das Zentrum seiner reformatorischen Erkenntnis“. Dabei zitiert er These 37, der zufolge jeder „wahrhaftige Christ“ gerechtfertigt sei „aus Gottes Geschenk, sola gratia“ Von *sola gratia* ist freilich weder in dieser noch in einer der anderen Thesen die Rede, und was Luther hier unter einem „verus christianus“ versteht, definiert er in der vorausgehenden These 36, nämlich einen „christianus vere compunctus“, eben den wahrhaft reumütigen Christen: Das ist Kontritionismus, nicht aber lutherische Rechtfertigungslehre.
- 22 Vgl. dazu V. Leppin, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016, 60: Es handelt sich um „eine Thesenreihe, die den Geist spätmittelalterlicher Mystik atmete. Das muss Protestanten glücklicherweise nicht schrecken – nur bewusst sein sollte es ihnen. Ein Anfang der Neuzeit lässt sich so schwer begründen. Was am 31. Oktober aufeinanderprallte, waren zwei unterschiedliche mittelalterliche Optionen: der mystische Appell an eine innerlich ausgerichtete Bußfrömmigkeit, für den Luther mit dem Staupitzkreis stand, auf der einen Seite und die auf die äußere Sichtbarkeit und Messbarkeit abzielende Frömmigkeit, die im Ablasswesen kulminierte, auf der anderen Seite. Der 31. Oktober war ein innermittelalterliches Ereignis.“ Vgl. hierzu auch: Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2015, 14-16.
- 23 Abgedruckt in W. Köhler (Hg.), Dokumente zum Ablassstreit von 1517, Tübingen 1934 (SQS 2. Reihe Nr. 3), 104-124. Die „Instructio“ wahrt allerdings – wohl im Gegensatz zur faktischen Lehre einiger Ablassprediger – den notwendigen Bedingungs Zusammenhang zwischen Ablass und echter Reue/Empfang des Bußsakraments, vgl. die Auflistung der Ablassbedingungen: „unusquisque corde contritus et ore confessus vel saltem habens animum et intentionem ad confessionem faciendam tempore debito“ (ebd., 111).

scher Strafen, bestimmte päpstliche und kirchenamtliche Ansprüche (etwa die Ausweitung der kirchlichen Jurisdiktion auf das Purgatorium), den Handel und berechnenden Umgang mit Ablassbriefen, die Suggestion, durch den Ablass geschähe die Rechtfertigung, sowie vielleicht schon gegen die Existenz supererogatorischer Akte der Heiligen²⁴ und wahrer menschlicher Verdienste (*merita de condigno*) vor Gott überhaupt. Allein lehnt Luther den Ablass hier weder grundsätzlich ab, noch kritisiert er ihn im Sinne der entfalteteten Rechtfertigungslehre und Alleinwirksamkeitsthese wegen einer Überbewertung der menschlichen Kooperation mit der Gnade, sondern umgekehrt wegen einer Unterbestimmung und Umgehung der menschlichen Beteiligung an der Sündenvergebung, die für ihn in wahrer Reue (*contritio*), dauerhafter innerlicher und äußerlicher Buße sowie echten Werken der Nächstenliebe besteht.²⁵ Die Sündenstrafen (Luther scheint hier noch die Unterscheidung zwischen *reatus poenae* und *reatus culpae* zu affirmieren, vgl. etwa These 76) seien zu ertragen, statt zu vermeiden, in dem Bemühen um echte Christusnachfolge. These 36 sticht freilich heraus, insofern Luther hier dem wahrhaft reumütigen Christen den Erlass von Schuld und Strafe verheißt; allerdings eben auch hier unter der (Heils-)Bedingung der *contritio*. Der Luther der 95 Thesen verbleibt also ganz im Rahmen des spätmittelalterlichen Kontritionismus – der Forderung nach wahrer Liebesreue (im Gegensatz zur Furchtreue *attritio*), an deren Unerfüllbarkeit er in seiner Jugend und frühen Mönchszeit zu zerbrechen drohte. Ob der Mensch diese heilsnotwendige wahre Reue erreicht hat (und damit sein Heil!), bleibt stets ungewiss: „Nullus est securus de veritate sue contritionis“ (These 30). Hier ist also noch keine Rede von Heilsgewissheit,²⁶ es findet sich noch nicht das erlösende *sola fide* (der Begriff *fides* taucht in den 95 Thesen nicht einmal auf) und auch noch kein *sola gratia*, wengleich in These 68 ein Hoffnungsschimmer am Horizont erscheint, seien die Ablässe doch als nichtig zu betrachten angesichts der Gnade Gottes und der „Frömmigkeit“ (*pietas*) des Kreuzes. Bevor es um die verblüffenden Parallelen zwischen den Thesen und dem erneuerten katholischen Ablassverständnis gehen soll, sei aber noch ein kurzer Blick auf die angedeutete Dynamik hin zur Rechtfertigungslehre in den drei genannten Schriften des Jahres 1518 geworfen: Im „Sermon von Ablass und Gnade“ spricht Luther nun deutlich aus, dass Gott „ausz unschetzlicher gnad vortzeyhet“,²⁷ allein fordere er dafür den Entschluss zu einem guten Leben (Nr. 13) bzw. erneut *contri-*

²⁴ Die Verdienste der Heiligen bleiben in These 58 allerdings noch neben jenen Christi stehen.

²⁵ Insofern kann ich Bernd Oberdorfer nicht zustimmen, wenn er schreibt: „Nicht zufällig setzte er [Luther; M.L.] mit den 95 Thesen an einem Teilproblem des Bußsakraments an, denn der Ablass gefährdete in seinen Augen die Unbedingtheit des Vergebungszuspruchs und damit eben auch den Geschenkcharakter der Rechtfertigung“ (ders., Glaubensgewissheit, Glaubensgemeinschaft, Bürgerfreiheit. Eine evangelische Perspektive systematischer Theologie, in: U. Swarat / Th. Söding [Hg.], Heillos gespalten? Segensreich erneuert? 500 Jahre Reformation in der Vielfalt ökumenischer Perspektiven, Freiburg i.Br. 2016 [QD 277], 203-215, hier 208).

²⁶ So zu Recht M. Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart ²1983, 187 gegen U. Barth, Die Geburt religiöser Autonomie (Anm. 19), 27.

²⁷ WA 1, 245, 23.

tio²⁸ (Nr. 6). In den „Resolutiones“ konkurrieren nun die Gnade und endlich auch der Glaube mit jener Forderung nach *contritio*, um sich mehr und mehr gegen diese durchzusetzen.²⁹ Der Glaube wird im Grunde genommen identisch mit wahrer Reue, die nicht mehr aktives Geschehen und Entscheidung, sondern eine letztlich affektive, passive Größe ist.³⁰ In den Konklusionen „Pro veritate“ ist dieser Prozess abgeschlossen, die *contritio* ist endgültig zugunsten des allein rechtfertigenden Glaubens überwunden³¹ und mit dem Wegfall dieses menschlichen Unsicherheitsfaktors nunmehr auch volle Heilsgewissheit erreicht: Das Heil ist dem Menschen aus der Hand genommen und seiner stets wankelmütigen Willensfreiheit entzogen;³² wer auf *contritio* als Heilsbedingung setzt, baut auf Menschenwerk;³³ Rechtfertigung geschieht allein durch den Glauben als Gotteswerk, „[n]ihil enim iustificat nisi sola fides Christi“.³⁴

2. „Erstaunliche Kohärenzen“ I: Die 95 Thesen und das erneuerte katholische Ablassverständnis

Das erneuerte katholische Ablassverständnis, wie es sich im Anschluss an die historischen Arbeiten von Nikolaus Paulus³⁵ einerseits bei Bernhard Poschmann³⁶ und Karl Rahner³⁷ und andererseits bei den Päpsten seit Paul VI. entwickelt hat,

²⁸ Nämlich des Menschen „hertzliche und ware reu adder bekerung, mit vorsatz. Hynfuder / dass Creutz Christi tzu tragenn/ unnd die obgenannten werck [sc. allerley gute werck der lieb und barmherzickeit; M.L.]“ (WA 1, 244, 18f.).

²⁹ In der *Conclusio* XXXII sind *fides*, *gratia* und *contritio* noch, wenigstens grammatikalisch, einander nebengeordnet (vgl. WA 1, 587, 30) und *contritio* wird mehrfach positiv verwendet, allerdings ist auch von Glaube und Gnade als allein rechtfertigenden Größen die Rede (vgl. etwa *Conclusio* VII, hier WA 1, 542, 15-19; ebd., 39-41; ebd., 544, 7f.). So heißt es denn auch klar in *Conclusio* XXXVIII: „Proinde non adeo est necessaria contritio quam fides. Incomparabiliter enim plus ibi consequitur fides absolutionis quam fervor contritionis“ (WA 1, 595, 21-23).

³⁰ So erläutert Luther sein Umdenken hinsichtlich der Buße (*metanoia* als *mutatio affectus* statt als *poenitentiam agere*) in seinem Anschreiben zu den *Resolutiones* an Johannes von Staupitz (vgl. WA 1, 526, 1-14). Vgl. zum Ganzen auch M. Brecht, Beobachtungen über die Anfänge von Luthers Verhältnis zur Bibel, in: ders. (Hg.), Text, Wort, Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte. FS Kurt Aland, Berlin 1980 (AKG 50), 234-254, hier 251: „Nach Luthers eigener Darstellung [an besagter Stelle; M.L.] würde das heißen, dass er bei der Abfassung der Thesen noch nicht sein endgültiges Verständnis der Buße als Überschritt und Verwandlung, bewirkt durch die Gnade und das Absolutionswort, erreicht hatte. In den Thesen ist davon auch nichts zu spüren; es lässt sich erst kurz vor Ostern 1518 ungefähr gleichzeitig mit dem neuen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes im *Sermo de Poenitentia* und dann in den *Resolutiones* nachweisen und modifiziert dann Luthers Bußtheologie in der Folgezeit beträchtlich.“

³¹ Vgl. v.a. „Pro veritate“ Nr. 8-13 (WA 1, 631, 3-14).

³² Vgl. ebd., Nr. 11: „Non voluit Christus, in manu vel arbitrio hominis consistere salutem hominum“ (WA 1, 631, 9f.).

³³ Vgl. ebd., Nr. 18 (WA 1, 631, 23f.).

³⁴ Ebd., Nr. 33 (WA 1, 632, 15).

³⁵ Vgl. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Mit einer Einleitung und einer Bibliographie von T. Lentjes, 3 Bde., Darmstadt 2000.

³⁶ Vgl. v.a. B. Poschmann, Der Ablass im Licht der Bußgeschichte, Bonn 1948 (Theoph. 4); ders., Buße und Letzte Ölung, Freiburg i.Br. 1951 (HDG IV/3), 112-123.

³⁷ Vgl. v.a. K. Rahner, Art. Ablass I-IV, in: LThK² 1 (1957) 46-53; ders., Bemerkungen zur Theologie des Ablasses (1955), in: ders., Sämtliche Werke Bd. 11: Mensch und Sünde. Schriften zur Geschich-

als Einheit zu betrachten, ist angesichts des synthetischen Charakters der päpstlichen Texte sicher eine grobe Vereinfachung. Dennoch zeigen sich in den genannten Ablasstheologien einige gemeinsame Aspekte und Akzentverschiebungen gegenüber älteren Ablasskonzeptionen;³⁸ Akzentverschiebungen, die direkt oder indirekt, bewusst oder unbewusst einige der 95 Thesen Luthers aufgreifen – bis hin zu teils verblüffenden Kohärenzen mit diesen. Der zentrale Referenztext für das heutige katholische Ablassverständnis ist nach wie vor die Apostolische Konstitution Pauls VI. „*Indulgentiarum Doctrina*“ vom 1. Februar 1967. Dieser Text ist sicher noch von vorkonziliaren Elementen geprägt, greift aber auf der Suche nach Ausgleich nicht wenige Gedanken der zeitgenössischen, v.a. deutschsprachigen Theologie auf. Er basiert zum Teil auf der während des II. Vaticanum vorgelegten *positio* zum Ablass,³⁹ die nach vehementer Kritik auf dem Konzil nicht weiter verhandelt worden ist,⁴⁰ verändert diese aber nicht unwesentlich.⁴¹ Und schon jene *positio*, maßgeblich beeinflusst von dem großen Schweizer Thomisten Charles Journet, ist nicht einfach unkritische Repristinatio einer überkommenen Ablasslehre, sondern – etwa in ihrem „konnaturalen“ Verständnis der Sündenstrafen – durchaus modern und nicht unbeeinflusst von der reformatorischen Kritik.⁴² Als erste und wichtigste Übereinstimmung mit Luthers Thesen ist bei Poschmann und Rahner wie bei Paul VI. und seinen Nachfolgern eine deutliche Betonung des Aspekts der echten Reue zu konstatieren: Ablass ist kein billiger und unlauterer Ersatz für dauerhaftes Bereuen der eigenen Schuld und für eine lebenslange Bußgesinnung, sondern lediglich eine Form bzw. ein Instrument solcher Gesinnung. Dies ist zwar auch in der traditionellen Lehre vom Ablass eigentlich eine Selbstverständlichkeit (setzt diese doch immer den Empfang des Bußsakraments im Dreischritt von *contritio cordis*, *confessio oris* und *satisfactio operum* voraus),

te und Theologie der Buße. Bearb. v. D. Sattler, Freiburg i.Br. 2005, 471-491; ders., Kleiner theologischer Traktat über den Ablass (1955), in: ebd., 492-503; ders., Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre (1967), in: ebd., 504-529.

³⁸ Vgl. zur neueren katholischen Ablasstheologie neben den in Anm. 2 genannten Lexikonartikeln etwa auch W. Beinert, Die Lehre vom Ablass in der römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, in: F. Bohl (Hg.), Christ in diesem Land. FS Gottfried Mehnert, Hannover 2007, 42-50.

³⁹ ASCOV vol. IV p. VI, 131-185.

⁴⁰ Vgl. hierzu P. Hünermann, Die letzten Wochen des Konzils, in: G. Alberigo / G. Wasilowski (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 5: Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965, Ostfildern-Leuven 2008, 423-558, hier 441-449.

⁴¹ Gustav Adolf Benrath's These „Ohne wesentliche Änderungen ist der Wortlaut der *Positio* von 1965 in den Text der Apostolischen Konstitution *Indulgentiarum doctrina* über die Neuordnung des Ablasswesens eingegangen“ (Art. Ablass [Anm. 2] 362; ähnlich D. Sattler, Ablass-Streit in neuer Zeit. Beobachtungen zur Wiederbelebung einer alten konfessionellen Kontroverse, in: Cath[M] 54 [2000] 14-38, hier 23) ist schon bei oberflächlichem Vergleich beider Texte nicht nachvollziehbar. Die neueren Ansätze zum Ablass haben hier vielmehr wenigstens „teilweise Eingang in die offizielle Lehre der Kirche gefunden, stehen dort aber meist unvermittelt neben den alten Formeln oder versuchen, diese im Sinne der neuen Interpretation umzudeuten“ (G. Hintzen, Der Ablass. Ein innerkatholisches Problem. Plädoyer für eine Revision der kirchlichen Ablasslehre und -praxis, in: Cath[M] 54 [2000] 297-305, hier 302). Vgl. auch A. Weiß, Der Ablass – ein Testfall der Ökumene?, in: K. Breitsching / W. Rees (Hg.), Recht – Bürge der Freiheit. FS Johannes Mühlsteiger, Berlin 2006 (KStT 51), 845-876, hier 859f.

⁴² Vgl. dazu C. Journet, Théologie des indulgences, in: NV 41 (1966) 81-111; W. Tauwinkl, La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi, Norderstedt ²2008, 168-175; P. Adnès, Art. Indulgences (Anm. 2), 1714f.

wird allerdings im erneuerten Ablassverständnis gegen das Vorurteil „billiger Gnade“ durch den Ablass stark betont. „Non est igitur indulgentia faciliior via“ schreibt Paul VI. in seinem Brief „Sacrosancta Portiunculae ecclesia“ vom 14.07.1966 und deutet den Ablass dann als Hilfe zu lebenslanger Umkehr.⁴³ Reue wie auch der Versuch der Auf- und Verarbeitung sowie Wiedergutmachung eigener Schuld werden als lebenslanger, existenzieller Prozess beschrieben, der nicht einfach ersetzt und abgelöst werden kann.⁴⁴

Ein anderes wichtiges Charakteristikum des neuen Ablassverständnisses und womöglich eine weitere Parallele zu Luthers Thesen ist das konnaturale Konzept von Sündenstrafen.⁴⁵ Diesem Konzept zufolge werden Sündenstrafen nicht mehr als eigens vom göttlichen Richter (oder stellvertretend durch die kanonische Strafen verhängende Kirche) auferlegte vindikative Negativsanktionen bzw. Erziehungs- oder Heilungsmittel verstanden, sondern als leidhafte Folgen („poena“ allgemein im Sinne von „Leiden“⁴⁶), die sich automatisch aus menschlichem Fehlverhalten ergeben – sozusagen als „Rache des Universums gegen die Gewalt, die ihm die Sünde des Menschen angetan hat“.⁴⁷ Diese Leiden könnten nur im analogen Sinne Strafen genannt werden und hätten Gott eher indirekt kraft der Schöpfungsordnung (die dann ihrerseits „straft“) zum Urheber. In der päpstlichen Lehre scheint sich dieses etwa auch von Rahner vertretene Verständnis, das freilich die klassischen Konzepte der *poenae temporaliae* und der *reliquiae peccati* verschmilzt,⁴⁸

⁴³ Paul VI., *Sacrosancta Portiunculae ecclesia*, in: AAS 58 (1966) 631-634, hier 632. Rahner deutet diesen Passus so, dass der Ablass „im Grunde die Hilfe des mystischen Leibes Christi für den schwachen Sünder [ist], damit er die radikale, immer schwer bleibende Metanoia wirklich tue. Der Ablass ersetzt also nicht das schwere Tun der Liebe und ist nicht so die ‚leichtere‘ Tilgung der Sündenstrafen, sondern ist die Hilfe der Kirche, die das immer schwere Werk der Liebe unterstützt und so ‚leichter‘ macht. Der Ablass erleichtert nicht, indem er die Metanoia, die auch selbst eine Tilgung der Sündenstrafen sein kann, ersetzt und an ihre Stelle tritt, sondern indem er gerade diese Metanoia selbst fördert“ (Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre [Anm. 37], 524).

⁴⁴ Vgl. hierzu J. Ratzinger, *Portiunkula. Was Ablass bedeutet*, in: ders., *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*, Freiburg i.Br. 1997, 91-100, hier 95: „Kann ein Papst von einem existentiellen Prozess dispensieren, wie er mit der großen Kirchenbuße gemeint war? Natürlich nicht. Was eine innere Forderung menschlicher Existenz ist, kann nicht durch einen Rechtsakt überflüssig gemacht werden.“

⁴⁵ Vgl. hierzu auch G. Hintzen, *Das Verständnis der Sündenstrafe bei Karl Rahner und Martin Luther*, in: *Cath(M)* 69 (2015) 143-155.

⁴⁶ Auf diesen übertragenen Sinn des lateinischen Begriffs verweist K. Rahner, *Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre* (Anm. 37), 519.

⁴⁷ C. Journet, *Théologie des indulgences* (Anm. 42), 84: „[E]lle [la peine finie; M.L.] est comme la revanche de l’univers, du cosmos, contra la violence que lui a faite le péché de l’homme“. Daher sollte statt von Sündenstrafe auch besser von einer „peine cosmique“ oder „peine de la création“ gesprochen werden.

⁴⁸ Diese „Verwechslung“ wirft Hans Kindlimann Rahner in seiner Generalkritik der erneuerten, „modernen“ Ablasslehre vor (vgl. H. Kindlimann, *Eine moderne „Ablassthese“*. Anmerkungen zum Umgang Karl Rahners mit dem Thema Ablass, in: *Theologisches* 34 [2004] 279-292), allerdings übersieht er dabei geflissentlich, dass die päpstliche Ablasslehre an dieser Stelle nicht weniger „modern“ ist. Vgl. hierzu H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung*, Freiburg ²1978 (HDG IV/3), 203-214: „Der Ablass richtet sich [laut *ID*; M.L.] auf die ‚remissio‘ der ‚poenae temporales pro peccatis debitaet‘ (vgl. n. 2 11), die ‚reliquiae peccatorum‘ (n. 3 7 8), die ‚peccatorum sequelae poenales‘ (n. 3), wobei der Kontext der Konstitution eher an konnaturale Sündenfolgen denn an verhängte Strafen denken lässt.“

mehr und mehr durchzusetzen.⁴⁹ Dazu könnte sich eine Korrespondenz in Luthers klarer Unterscheidung von Sündenstrafe und kanonischer Strafe (These 20) sowie in seiner 4. These finden, der zufolge die eigentliche Strafe der aus der Sünde folgende Selbsthass bzw. die Herzensbuße seien, die bis zum Eintritt in den Himmel fortbeständen.

Mit der Betonung der Reue und der Konnaturalität der Sündenstrafen geht bei Luther wie im erneuerten katholischen Ablassverständnis dann auch die Forderung nach echten Akten der Nächstenliebe anstelle (womöglich) sinnentleerer Ablasswerke einher: Buß- und damit auch Ablasswerke sind so auszurichten, dass durch sie der aus der Sünde hervorgegangene soziale Schaden (also sozusagen die horizontalen Sündenfolgen) bearbeitet wird. Diese Forderung, bei Luther bezeugt z.B. durch die Thesen 41-45, hat seitens der katholischen Theologie vor allem Ottmar Fuchs in seinem Plädoyer für eine karitative Neuausrichtung des Ablasses vorgetragen⁵⁰ und sie ist nachweislich veränderter „Ablasswerke“ auch von den Päpsten berücksichtigt worden.⁵¹

Luthers Kritik richtet sich dann auch (wir haben es eben noch nicht mit einem reformatorischen Text zu tun) gegen eine falsche Heilssicherheit aus dem Ablassgewinn und hier noch einmal spezifisch gegen zweierlei: gegen jeglichen Automatismus und gegen die Vollkommenheit der Strafüberwindung.⁵² Beides, automatische Wirkung und totale Aufhebung aller Sündenstrafen, wird auch im erneuerten katholischen Ablassverständnis sehr zurückhaltend behandelt, wobei jeweils

⁴⁹ Das ließe sich unschwer an diversen päpstlichen Schreiben seit 1967 bis hin zu „*Misericordiae vultus*“ und auch am Weltkatechismus belegen (vgl. KKK Nr. 1472). Selbst Anhänger eines vermeintlich klassischeren Modells von (vindikativen) Sündenstrafen kommen an diesem Faktum einer veränderten päpstlichen Lehrverkündigung nicht vorbei und müssen daher zu recht abenteuerlichen „Eisegesen“ lehramtlicher Texte greifen, vgl. W. Tauwinkl, Eine Rahnersche Auslegung des Ablasses in der Bulle „*Misericordiae vultus*“, in: FKTh 32 (2016) 108-117, 115: „Papst Franziskus erwähnt einen der Nebeneffekte des Ablasses, nämlich die Überwindung der *reliquiae peccati*. Daraus folgt aber nicht, dass er die Wirkung des Ablasses nur darauf begrenzen möchte, wie Karl Rahner es vorgeschlagen hat.“

⁵⁰ Vgl. O. Fuchs, Ablass – eine alte Frömmigkeitsform in neuer Weltverantwortung, in: Diak. 16 (1985) 111-117; ders., Art. Ablass VI, in: LThK³ 1 (1993) 58f.; ders., Christlicher Umgang mit den ‚Folgen der Sünde‘ im Horizont von Geschichte und Gesellschaft. Gedanken zu einem konsequenten Ablassverständnis, in: H.-U. v. Brachel / N. Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg i.Ü.-Münster 1985, 179-197.

⁵¹ Vgl. die „allgemeine Gewährung“ Nr. 2 in der vierten Auflage des „*Enchiridion Indulgentiarum*“ von 1999 oder die „Anweisungen für die Erlangung des Jubiläumsablasses“ im Jahr 2000 (Dekret der Apostolischen Pönitentiare vom 29.11.1999, http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/hf_jp-ii_doc_30111998_bolla-jubilee_ge.html; 21.07.2016), die neben traditionellen Ablasswerken auch karitative vorsehen wie den Besuch von kranken, gefangenen und einsamen Menschen oder die Förderung sozialer Projekte durch ehrenamtlichen Einsatz oder finanzielle Ressourcen. Der scharfe evangelische Ablasskritiker Reinhard Brandt sieht in diesem Spendenaufwurf eine Fortsetzung des Ablasshandels, der denn auch auf dem Umschlagtext seines Buches „Lasst ab vom Ablass – ein evangelisches Plädoyer“ (Göttingen 2008) als „noch heute geübte Praxis und geltende Lehre des römisch-katholischen Kirchenrechts“ bezeichnet wird; das Titelbild zeigt im Übrigen eine Registrierkasse. Vgl. auch R. Brandt, Ablass – Geldgeschäfte und theologischer Topos, in: US 65 (2010) 11-23.

⁵² Vgl. etwa These 23, die vollkommenen Straferlass – wenn überhaupt („*omnino*“) – nur den Vollkommensten („*perfectissimis*“) und damit Allerwenigsten („*paucissimis*“) in Aussicht stellt (WA 1, 234, 21f.). These 31 bezeichnet wahre Buße und wahren Ablass als „*rarissimus*“ (WA 1, 234, 38).

die Integration der Empfängerdisposition in das Ablassmodell als Instrument der Relativierung dient: Die Anforderungen an den möglichen Empfänger werden derart hoch angesetzt, dass sich sowohl der im klassischen Verständnis angenommene *modus absolutionis* der Ablasszuteilung als auch die Vollkommenheit des Straferlasses relativieren. Der Ablass mag zwar von Seiten des amtlichen Gebetes der Kirche erhörungsgewiss und vollkommen sein, Faktum und Maß der Erhörung hängen aber von der Disposition des Empfängers ab. Karl Rahner sieht hier eine Analogie zur Sakramententheologie, in der ja schließlich auch zwischen gültigem und fruchtbarem Empfang des Sakraments bzw. zwischen *res et sacramentum* und *res sacramenti* unterschieden werde.⁵³ „Indulgentiarum doctrina“ geht von einem aufs Neue seltsam quantifizierenden,⁵⁴ in seiner absoluten Höhe aber dem Menschen unbekanntem Maß für die Ablässe aus und erhebt eine derartig vollkommene Disposition⁵⁵ zur Bedingung des vollkommenen Ablasses, dass der Erwerb eines solchen nahezu unmöglich erscheint⁵⁶ – wie Rahner⁵⁷ und der Katholische Erwachsenenkatechismus⁵⁸ denn auch freimütig einräumen.

Einig sind sich der Luther der Thesen und die neuere katholische Lehre weiterhin darin, dass sich die Jurisdiktion von irdischer Kirche und Papst nicht auf das Purgatorium erstrecken, dass die Fürbitte für die Verstorbenen den postmortalen Reinigungsprozess (über den 1517 noch Einigkeit herrscht) zwar erleichtern kann, dass aber Ausmaß und Sicherheit der Wirkung dieses Gebets unsicher bleiben und eben – mit der seit dem ersten „Verstorbenenablass“ Sixtus' IV. unverändert gebliebenen Formulierung⁵⁹ – nur *per modum suffragii*, nicht aber *per modum absolutionis* erfolgen: also als erbetener, nicht aber definitiv erreichter Erlass.⁶⁰ In diesem Zusammenhang ist sehr bemerkenswert, dass Luther diese Fürbitte noch 1518 durch die Beziehungen innerhalb der *Communio Sanctorum* begründen kann,⁶¹ wie es Paul VI. – hier mit der Ablass-positio und Charles Journet – ebenfalls tun wird.⁶²

⁵³ Vgl. K. Rahner, Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre (Anm. 37), 523.

⁵⁴ Laut *norma* 5 wird der durch das Ablasswerk erworbene Nachlass an zeitlicher Strafe durch die Hilfe der Kirche exakt verdoppelt.

⁵⁵ Neben dem jeweiligen Ablasswerk und dem Tarnar von Beichte, Eucharistieempfang und Gebet nach Meinung des Papstes ist die völlige Freiheit von jeder Neigung selbst zur lässlichen Sünden gefordert, vgl. ID *norma* 7. Bei Nichtvorliegen einer vollkommenen Disposition werde bloß ein partieller Ablass erworben; vgl. schon C. Journet, *Théologie des indulgences* (Anm. 42), 103f.: „L'indulgence plénière [...] ne peut être obtenue *plénièrement*, cela est clair, que si cette âme est exempte de toute attache au péché véniel; elle suppose un degré de pureté éminent, [...] dont l'accès reste difficile à notre faiblesse.“

⁵⁶ Der KKK zitiert in Nr. 1863 affirmativ Augustinus („In Epistolam Joannis Ad Parthos Tractatus Decem“, hier 1,6: PL 35,1982), der die lässliche Sünde als in *statu viatoris* unvermeidlich betrachtet. Vgl. ähnliche Aussagen Augustins in „De spiritu et littera“ (c. 28: PL 44,230) und „De peccatorum meritis et remissione“ (lib.II, c. 13: PL 44,162).

⁵⁷ Vgl. K. Rahner, *Kleiner theologischer Traktat* (Anm. 37), 495; 502.

⁵⁸ Vgl. KEK 374.

⁵⁹ Vgl. DH 1407.

⁶⁰ These 26 begrüßt den Terminus *per modum suffragii* explizit.

⁶¹ So in den „Resoluciones“ zur 58. These: vgl. WA 1,607,40.

⁶² ID Nr. 5: „Hoc perantiquum communionis Sanctorum dogma est [...], quo vita singulorum filiorum Dei in Christo et per Christum cum vita omnium aliorum fratrum christianorum mirabili nexu coniungitur in supernaturali unitate Corporis mystici Christi, quasi in una mystica persona“. Vgl. hierzu

Eine letzte und abschließende Gemeinsamkeit zwischen dem die Thesen leitenden und dem erneuerten katholischen Ablassverständnis ist die Identifikation des zur Ablassbegründung herangezogenen Theologumenons *thesaurus ecclesiae* mit Christus selbst⁶³ – wobei freilich für den Luther der Thesen wie für Paul VI. die Heiligenverdienste noch zum unvergleichlichen Verdienst Christi hinzukommen.⁶⁴ Vermittelt wurde die lutherische Identifikation Christi mit dem Schatz der Kirche wohl über Karl Rahner⁶⁵ und die von ihm und Otto Semmelroth verfassten⁶⁶ *Animadversiones* der deutschen und österreichischen Bischöfe zur Ablasspositio, die davor warnten, den Kirchenschatz als „materielles oder kommerzielles“ Konzept zu verstehen, und daran erinnerten, dass Begriffe wie „Kirchenschatz“ und auch „menschliche Genugtuung“ (*satisfactio humana*) als „juristische Ausdrücke oder Bilder“ bloß analog den hier gemeinten „personalen Prozess“ beschreiben könnten. Im Letzten gelte, dass „der Schatz letztlich Gott selbst“ sei, der „die Fürsprache der Kirche und die Anstrengung des Menschen annimmt und beantwortet mit Blick auf die Verdienste Christi und – abhängig von Ihm – auch der Heiligen“.⁶⁷

3. „Erstaunliche Kohärenzen“ II: Luthers Rechtfertigungslehre und das spätmittelalterliche Ablassverständnis

Wie bereits einleitend angemerkt soll es nun um die jüngst erschienene Ablassstudie Berndt Hamms gehen, der – entgegen der ansonsten scharfen Kritik des Phänomens Ablass in Geschichte und Gegenwart (nicht nur) durch die evangelische Theologie – die historische Ablasspraxis zur Zeit Luthers in positiverem Licht sieht und sie gar in die Nähe (wenigstens zu den motivationalen Hintergründen)

auch die Ablasspositio Nr. 6 (ASCOV vol. IV p. VI, 136) sowie C. Jourmet, *Théologie des indulgences* (Anm. 42), 98.

⁶³ In These 60 heißt es noch, der wahre Schatz der Kirche sei die Schlüsselgewalt, in These 62 ist es das heilige Evangelium der Glorie und Gnade Gottes, in den „Resolutiones“ zu These 58 ist der Schatz letztlich Christus selbst, vgl. WA 1,608,19f.: „Siquidem Christus est precium mundi et redemptor, et ideo verissime et solus unicus ecclesiae thesaurus“. In ID Nr. 5 heißt es fast wortgleich: „thesaurus ecclesiae‘ [...] est Christus Redemptor“. Auf die Übernahme dieser „frühlutherischen“ These in ID weist bereits Rahner hin (Zur heutigen Ablasslehre [Anm. 37], 528), sieht an dieser Stelle aber „nochmals tiefere Differenzen aufbrechen“.

⁶⁴ Die Formulierung Pauls VI., dass die Heiligen sich selbst geheiligt und ihr Heil gewirkt haben („semetipsos sanctificaverunt ... propriam salutem operantes“: ID Nr. 5), ist aus ökumenischer Sicht als unglücklich zu bezeichnen.

⁶⁵ Vgl. K. Rahner, *Kleiner theologischer Traktat* (Anm. 37), 499: „Der ‚Kirchenschatz‘ ist Gottes eigener Heilswille – also am Ende Gott selbst –, insofern dieser in *dem* Christus (als Haupt) unwiderzlich siegreich in der Welt da ist.“

⁶⁶ Vgl. hierzu P. Hünermann, *Die letzten Wochen des Konzils* (Anm. 40), 445f.

⁶⁷ Vgl. ASCOV vol. IV p. VI, 329f. (*Animadversiones* der dt. und öster. Bischöfe zur Ablasspositio, C II 1): „Conceptus ‚thesauri Ecclesiae‘ quam Ecclesia ‚possidet‘ (ita legitur in pag. 17 Positionis) facile induit ad conceptionem sat materialem vel fere commercialem eorum, quae in indulgentiis lucranda accidunt. Nullatenus oblivioni dari licet, quod ‚satisfactio humana‘ ex una parte, ‚thesaurus Ecclesiae‘ ex altera parte sunt expressiones humanae iuridicae vel imagines de processu quodam personali; sunt ergo tantum analogice accipiendae. [...] thesaurus est ipse Deus qui et quatenus interpositionem Ecclesiae et nisum hominis accipit eisque respondet intuitu meritorum Christi et (dependentem ab Eo) Sanctorum.“

der lutherischen Rechtfertigungslehre rückt. Hamm zitiert dabei bereits auf dem Vorsatzblatt Robert Bellarmins kuriose Aussage aus dem Jahre 1599, niemand habe jemals einen so umfangreichen Ablass verkündet wie Luther mit seiner Lehre von der Rechtfertigung *sola fide*.⁶⁸ In der Einleitung kommt Luther dann selbst zu Wort, der das Evangelium 1530 mit dem Ablass identifiziert hat.⁶⁹

Zur historischen Begründung der von ihm behaupteten Kohärenzlinien zwischen spätmittelalterlichem Ablassverständnis und reformatorischer Rechtfertigungslehre beschreibt Hamm zunächst (unter Anlehnung an eine entsprechende These Bernd Moellers über „Die letzten Ablasskampagnen“)⁷⁰ die Geschichte der Ablasspraxis zwischen dem 11. und dem beginnenden 16. Jahrhundert als „Weg der totalen Entschränkung der Ablassnade“.⁷¹ Hamm interessiert sich natürlich besonders für die Ablassaktionen um 1500 und untersucht v.a. die entsprechenden Texte des Ablass- und Kreuzzugskommissars Kardinal Raymund Peraudi (1435-1505)⁷² und seines „Chefpropagandist[en]“⁷³ Johannes (Jeusser) von Paltz (1445-1511), eines Ordensbruders Luthers, der zeitweilig sogar zusammen mit dem späteren Reformator zum Erfurter Konvent gehörte. Hamm schreibt den Ablasstheologen dieser Zeit – unbeschadet möglicher weiterer, niederer Motive – primär eine „seelsorgliche Motivation“⁷⁴ zu: Durch die Senkung der Hürden zur Ablassgewinnung, die Entschränkung der Ablassnade im Sinne vollkommener Ablässe und die bloße Forderung von *attritio* statt *contritio* als Bedingung zu ihrer Gewinnung sollte in einer Zeit des „allgemeinen ‚quaerere securitatem‘“⁷⁵ Heilsgewissheit zu leichtesten Konditionen ermöglicht werden, um so möglichst viele Menschen auf einen möglichst leichten Heilsweg zu rufen bzw. möglichst viele Seelen zu retten. Einer solchen Minimierung der Bedingungen bei gleichzeitiger Maximierung des Umfangs der Sündenvergebung widerspräche auch keineswegs der damalige Ablasshandel, im Gegenteil: Dass in diesem Zusammenhang Geld zum Einsatz kam, sei nur logisch in einer Kultur, die Tauschbeziehungen zunehmend merkantilistisch und durch Geldverkehr regelte; Geld habe im religiösen Kontext ohnehin einen primär symbolischen Gehalt inne gehabt und es habe immerhin auch nichtpekuniäre Kompensationsmöglichkeiten für arme Ablassempfänger gegeben.⁷⁶

Luthers Rechtfertigungslehre könne nun insofern als Vollendung jener zunehmenden Ablassentgrenzung betrachtet werden, als er selbst die von den Ablasspredigern geforderten Minimalbedingungen menschlicher Aktivität bei der Rechtferti-

⁶⁸ „Nullus umquam tam amplam indulgentiam promulgavit quam Lutherus, qui sine ullo poenitentia labore, sine ullis operibus bonis culpas omnes et poenas sola fide remisit“ (R. Bellarmin, *De indulgentiis et iubileo*; zit. n. B. Hamm, *Ablass und Reformation* [Anm. 9], 1 bzw. 84).

⁶⁹ B. Hamm, *Ablass und Reformation* (Anm. 9), 8 mit Verweis auf Luthers „Vermahnung an die Geistlichkeit“ (WA 30/II,282,9): „Das Euangelion welch doch das einige rechte ablas ist“.

⁷⁰ B. Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter*. Kirchenhistorische Aufsätze. Hg. v. J. Schilling, Göttingen 1991, 53-72; 295-307.

⁷¹ B. Hamm, *Ablass und Reformation* (Anm. 9), 25-76.

⁷² Peraudi war der Urheber des berüchtigten Jubiläumsablasses zugunsten der Kathedrale seines Heimatbistums Saintes, dessen Bischofssitz er später selbst übernehmen sollte.

⁷³ W.E. Winterhager, *Ablasskritik als Indikator historischen Wandels vor 1517*. Ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation, in: *ARG 90* (1999) 6-71, hier 35.

⁷⁴ B. Hamm, *Ablass und Reformation* (Anm. 9), 85-98.

⁷⁵ Ebd., 209.

⁷⁶ Ebd., 161-168.

gung zugunsten des allein rechtfertigenden Glaubens aufgehoben habe. „[Die] Dynamik der immer weiter ausgreifenden Vergebungsgnade der Ablass[e] durch die Gnadenbotschaft der Reformation im zweiten (Hegelschen) Sinne des Wortes ‚aufgehoben‘, d.h. auf die neue Ebene einer vollends entgrenzten Gnade gehoben und weitergeführt. Darin lag die List der Ablassgeschichte, die sich hinter dem Getöse des Ablassstreits verbarg.“⁷⁷

Abschließend fasst Hamm seine These noch einmal in sechs „Kohärenzlinien“⁷⁸ zwischen dem Ablassverständnis um 1500 und der Reformation zusammen: 1. „Totale Gnade“, d.h. die Tendenz zur Entschränkung der Sündenvergebung hinsichtlich Umfang und Zugangsbedingungen, 2. „Seelsorgsoffensive“, d.h. die *cura* bzw. *salus animarum* als wichtigstes Movens, 3. „Die nahe Gnade“, d.h. die Verkündigung eines allen unmittelbar zugänglichen Heils, 4. „Die Entlastung der sündigen Menschen“, d.h. die Ablösung der Forderung der *contritio* durch eine solche bloßer *attritio*, 5. „Die stellvertretende Sühne Jesu Christi“, d.h. die Externalität des satisfaktorischen Handelns bzw. die Erlösung kraft äußerlicher „Schutz-Heiligkeit“⁷⁹ und 6. „Glaubensgewissheit“, d.h. die im Spätmittelalter so sehnlich erstrebte existenzielle Vergewisserung über Gnade und individuelles Erlöstsein.

Allerdings dürfte klar geworden sein, dass diese Kohärenzen zwischen Luthers entfalteter Rechtfertigungslehre und dem Ablassverständnis der spätmittelalterlichen Ablasskampagnen im Widerspruch stehen zu den im vorherigen Kapitel beschriebenen Kohärenzen zwischen Luthers Ablassthesen und dem erneuerten katholischen Ablassverständnis: so zur Forderung nach lebenslanger Reue und *contritio* (beim frühen Luther gar als Heilsbedingung), zur Kritik jeder Minimierung dieser Forderungen sowie zur Problematisierung der Vollkommenheit und Wirkungssicherheit der Sündenvergebung.⁸⁰

4. Der Ablass als – binnenkatholisch wie ökumenisch – noch nicht abgeholtenes Thema?

Der Ablass ist mehr als ein historisches Phänomen oder „Fromme Folklore“,⁸¹ er ist bis heute offizieller Bestandteil der katholischen Frömmigkeitspraxis; und das nicht nur in Jubiläumjahren wie dem vergangenen, sondern permanent – augen- und ohrenfällig etwa bei Primizen katholischer Priester und mehr noch beim päpstlichen *Urbi et orbi*-Segen (man beachte einmal die einleitenden Worte des

⁷⁷ Ebd., 260.

⁷⁸ Ebd., 233-250.

⁷⁹ Ebd., 182.

⁸⁰ An dieser Stelle ließe sich angesichts der sich überkreuzenden Kohärenzen augenzwinkernd von einem kuriosen Beispiel „konfessioneller Querdifferenzen“ sprechen, vgl. hierzu M. Lersch, Grund-, Binnen- oder Querdifferenzen? Theologische Erwägungen zum interkonfessionellen Diskurs, in: R. M. Scheule (Hg.), Ethik des Lebensbeginns. Ein interkonfessioneller Diskurs, Regensburg 2015, 109-134.

⁸¹ Vgl. den nicht eben wenig polemischen Beitrag von M. Strauß, Fromme Folklore (Anm. 5).

Kardinaldiakons).⁸² Der Ablass als solcher ist aber nicht zentral für das katholische Glaubensverständnis – weder in Praxis noch Theorie.⁸³ Insofern laufen alle Versuche fehl, den Ablass als „zentrales Ferment für das Gesamtphänomen“⁸⁴ der katholischen Kirche oder als „zentrales Merkmal ihres theologischen Selbstverständnisses“⁸⁵ zu bezeichnen. Auch kann der Ablass „im ökumenischen Dialog nicht zum wirklich kirchentrennenden Faktum hochstilisiert werden“,⁸⁶ wie dies etwa Reinhard Brandt⁸⁷ oder Thomas Kaufmann und Martin Ohst⁸⁸ versuchen.⁸⁹ Andererseits gilt freilich auch, dass der Ablass eine „spezifisch katholische Frömmigkeitsform“⁹⁰ ist und dass „in der Ablasspraxis wichtige Aspekte katholischer Frömmigkeit sozusagen ‚griffig‘ gebündelt sind“.⁹¹

Doch welche Aspekte sind dies? Wie ließe sich das, was Ablass meint und was am Ablass in der Tat wesentlich ist für die katholische Spiritualität, jenseits des Sprachspiels von Strafe, Genugtuung und überschüssigen Verdiensten reformulieren? Ist Ablass wirkungsgewisser Erlass vindikativer Sündenstrafen? Schwere kanonische Bußeleistungen als stellvertretend von der Kirche verhängte Vindikativstrafen, die eines Erlasses oder einer leichteren Kompensation bedürften, gibt es schon lange nicht mehr. Im Gegenteil, die Ablasswerke sind in der Regel aufwendiger als die im Sakrament auferlegte Genugtuung. Und dass die irdische kirchliche Jurisdiktion sich als solche wirkungsgewiss (*per modum absolutionis*) auf göttliche Vindikativstrafen im Purgatorium verlängern ließe (so es solche denn gäbe), war niemals kirchliche Lehre. Blicke also nur der Erlass göttlicher vindikativer Sündenstrafen am lebenden Ablassempfänger – worin aber sollten solche Stra-

⁸² Bemerkenswert (wenn nicht skurril) ist etwa die Tatsache, dass laut dem derzeit gültigen „Enchiridion Indulgentiarum“ auch die Teilnahme an der Gebetsoktav bzw. an jeglichem Gebet für die Einheit der Christen mit einem Ablasserwerb einhergehen kann (vgl. Weitere Gewährungen, Nr. 11).

⁸³ Paul VI. lädt in ID lediglich zurückhaltend dazu ein, über den Wert der Ablässe nachzudenken (vgl. Nr. 9), mahnt dazu, diese nicht gering zu achten (vgl. Nr. 11), und spricht nur eine Empfehlung zu ihrem Empfang aus, bei gleichzeitiger Betonung anderer Weisen der Heiligung und Buße (vgl. ebd.). Schon das Konzil von Trient hatte es im Dekret über die Ablässe vom 4. Dezember 1563 bei einer Empfehlung zum Ablassempfang belassen und – Paul VI. greift dies in ID 8 auf – lediglich die explizite Leugnung der Nützlichkeit der Ablässe strafbewehrt.

⁸⁴ F. Barth, Das Papstamt und der Ablass (Anm. 4), 282. Der Ablass sei daher zentral, weil sich in ihm die zentralistische Macht und prätendierte Heilsfunktion des Papstes am deutlichsten zeige.

⁸⁵ M. Strauß, *Fromme Folklore* (Anm. 5), 5.

⁸⁶ A. Weiß, *Der Ablass* (Anm. 41), 874.

⁸⁷ Vgl. R. Brandt, *Lasst ab vom Ablass* (Anm. 51), 5; 282 et passim.

⁸⁸ Vgl. Th. Kaufmann / M. Ohst, *Unvereinbar oder inhaltsleer. Der päpstliche Ablass widerlegt die Rede vom Rechtfertigungs-Konsens*, in: LM 2 (1999) 20f., hier 20: „Der Papst drückt das so aus: Christus ‚belässt uns nicht im Verhältnis des untätigen Empfängerseins, sondern er fügt uns in sein heilsames Wirken und Leiden ein‘ [Incarnationis mysterium, Nr. 20; M.L.] – (Im Vorbeigehen wenigstens sei bemerkt, dass exakt hier der letztlich entscheidende Grund für den unausgleichbaren Widerspruch dieser ganzen Anschauung mit einem jeden reformatorisch orientierten Verständnis des Christlichen liegt!).“

⁸⁹ Vgl. P. Neuner, *Ist das noch „Ablass“?* (Anm. 6), 23: „Es wäre abwegig, den Ablass gleichsam zum Inbegriff des Katholizismus hochzuspielen.“ Ähnlich D. Sattler, *Ablass-Streit in neuer Zeit* (Anm. 41), 24: „Der Ablassfrage wurde [im ökumenischen Frühling nach dem Konzil; M.L.] der ihr gebührende marginale Stellenwert zuerkannt.“

⁹⁰ A. Weiß, *Der Ablass* (Anm. 41), 874.

⁹¹ G. Voss, *Ablass als Mittel zur Heiligung. Zur Verkündigungsbulle des Jubiläumsablasses durch Papst Johannes Paul II.*, in: US 54 (1999) 322-331, hier 331.

fen bestehen und wie sollten sie erlassen werden? Sinnvoller ist es da sicherlich, mit der neueren Ablasslehre in Theologie und lehramtlicher Verkündigung, letztlich aber schon mit Thomas von Aquin⁹² und durchaus auch mit biblischen Hintergründen, von konnaturalen Sündenfolgen auszugehen: als dem Schaden, den jede Schuld im Täter selbst und auch in (seiner Beziehung zu) den Mitmenschen hinterlässt. Sündenstrafen und Ablass bezögen sich dann sozusagen auf die horizontale Ebene des Geschöpflichen, nicht aber auf die vertikale Ebene der Gottesrelation: Mit der Rechtfertigung als Vergebung der Sündenschuld ist die Gottesrelation vollkommen geheilt, für diese Schuld kann und muss der Mensch auch nach katholischem Verständnis keine Genugtuung leisten, sie wird ihm vielmehr *sola gratia et fide* (sofern beide denn als menschliche Entscheidung inkludierend gedacht werden) vergeben. Was Sündenstrafe meint, ist dann – noch einmal: mit Thomas, Rahner und dem erneuerten katholischen Ablassverständnis – der Schaden, den der Sünder sich selbst und den Mitmenschen zufügt, die Unordnung im und zwischen den Menschen, die Unreife bzw. Belastung des Täters und die den Opfern widerfahrne Ungerechtigkeit. Und der Ablass als Arbeit an den Sündenstrafen dient nicht (vertikal) einer „Umstimmung Gottes“⁹³ (er möge Strafen doch aufgrund einer Ersatzleistung erlassen), sondern (horizontal) der Arbeit an der beschädigten Beziehung des Sünders zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen (und, warum nicht, auch zu Fauna, Flora und ganzer Schöpfung). Und weil der Mensch in allem angewiesen ist auf seine Mitmenschen und weil seine Sünde immer auch seine Mitmenschen getroffen hat, ist die jedem mögliche und aufgetragene Arbeit an den je eigenen „Sündenstrafen“ ein Prozess, der durch die Mitmenschen Erleichterung erfahren kann.

Der Ablass wird so zur Buß- und Aufarbeitungshilfe eigener Schuld durch Inanspruchnahme der Solidarität und Fürbitte der anderen. Eine Inanspruchnahme, die aber auf Reziprozität beruht, auf Nehmen und Geben.⁹⁴ Der „Kirchenschatz“ ist also sozusagen kein Almoseninstitut, sondern eher eine Wechselstube, in der zugleich ein- wie ausgezahlt wird. Daher haben die Ablasswerke ebenfalls solidarischen und fürbittenden Charakter: Durch eine Wallfahrt oder das Durchschreiten einer hl. Pforte legt der Ablassempfänger Zeugnis vor den anderen ab und müht sich darum, ihnen ein besserer Mitmensch und Mitchrist zu sein, durch karitative Ablasswerke unterstützt er andere unmittelbar und materiell, durch das Gebet im

⁹² Vgl. STh I^a-II^{ae} q. 87; vgl. dazu C. Journet, *Théologie des indulgences* (Anm. 42), 84.

⁹³ Vgl. hierzu Glaubenskommission der DBK, *Der Ablass in katholischer Lehre und Praxis* (Anm. 3), 19: „Die biblische Rede von der Sühne ist immer dort falsch verstanden worden, wo sie als eine vom Menschen her versuchte Aktion aufgefasst wurde mit dem Ziel, Gott für uns gnädig zu stimmen. Es geht jedoch nie um den Versuch einer Umstimmung Gottes. Gott ist niemals Objekt eines versuchten menschlichen Einflusses auf ihn, sondern immer Subjekt der Versöhnung zwischen ihm und den Menschen.“ Eine schöne Parallele zu diesem Gedanken findet sich bei P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 259: „Alles Eintreten, Fürbitten hat also in Wahrheit nicht die Bedeutung, bei Gott etwas zu erwirken, sondern es ist umgekehrt ein gnädiges Wirken Gottes an uns: er zieht mich zu sich durch den Dienst meiner Brüder an mir.“

⁹⁴ Vgl. P. Adnès, *Indulgences* (Anm. 2), 1726: „La solidarité ecclésiale implique la réciprocité. Bénéficiaires du bien des autres, nous devons travailler, dans la mesure de nos possibilités, à accroître le trésor commun à tous.“ Vgl. hierzu auch das tiefsinnige Wort Joseph Ratzingers: „[D]enn in der *Communio* des Leibes Christi kann Besitz nur im Geben, Reichtum der Erfüllung nur im Weiter-schenken sein“ (ders., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977 [KKD 9], 192).

Sinne des Papstes leistet er Fürbitte für sie. Der Ablass wird hier – durchaus im Einklang mit lutherischen Intentionen etwa in den „Resolutiones“, aber auch etwa im „Abendmahlssermon“⁹⁵ oder den „Tesseradecas“⁹⁶ – zu einer spezifischen Form der lebendigen Austauschbeziehungen innerhalb der *Communio Sanctorum* bzw. der Permeabilität des Leibes Christi für Liebesgaben, nämlich zur gemeinschaftlich-solidarischen Arbeit an den Folgen der Sünde durch Tat und Gebet.

„Von daher erhält nun auch die Rolle der Kirche als der ‚Communio Sanctorum‘ einen guten, wenn auch *neuen* Sinn. Die Kirche erlässt weder ‚Sündenstrafen‘ – auch nicht im Namen Gottes – noch kann sie Sündenfolgen beseitigen, aber sie kann den Büsser mit ihrem fürbittenden Gebet begleiten. Das Handeln der Kirche im Blick auf die Buße kann *nur* interzessorischen, nicht aber jurisdiktionellen Charakter haben, und darum ist die Frage nach der ‚Wirkweise‘ des Ablasses mit der Frage nach der Wirkweise des (für)bittenden Betens überhaupt identisch.“⁹⁷

In einem solchen interzessorischen Modell ist in der Tat kein Platz mehr für juristische oder juridizistische Sprache, allerdings ist darin keineswegs Wirkungsgewissheit ausgeschlossen („*nur* interzessorisch“).⁹⁸ Wirkungsgewissheit (*per modum absolutionis*) könnte dem Ablass durchaus auch hier zugesprochen werden, weil die Kirche in solchem amtlich geregelten Gebet als Ganze im Sinne Christi betet (vgl. Mt 7,7-11 par.; Joh 14,13f.). Vollkommenheit bzw. vollkommener Abschluss der Bearbeitung horizontaler Folgen eigener Schuld blieben dabei freilich Grenzbegriffe und stets unsicher (s.o.), ein positiver Effekt allein Gott bekannten Ausmaßes auf die gestörte Ordnung zwischen den Menschen aber durchaus gewiss. „Die ‚neue‘ Ablasslehre [...] hat ein Gebet gemeint, in dem die Kirche mit ihrem ganzen Wesen als ‚ministra redemptionis‘ [...], als ‚Ecclesia ut unum corpus Christo‘ [...] für ihr Glied eintritt, an ein Gebet, das wegen der unzerstörbaren und sicherer Heiligkeit der betenden Kirche (die so im einzelnen Menschen keine sicher gegebene ist), wegen des mit diesem ihrem Wesen gegebenen Auftrags, für ihre Glieder interzessorisch einzutreten, wegen der erbetenen Gabe, die sicher positiv heilhaft ist (was man bei vielen anderen erbetenen Gaben nicht weiß), wegen der höchsten Autorisation dieses Gebets durch den Papst [...] und aus dem Wesen dieses ganz spezifischen Gebetes heraus der Erhörung unfehlbar sicher sein kann.“⁹⁹

Was genau aber wird getauscht? Schleicht sich hier im Letzten doch wieder ein verkappter Pelagianismus ein? Nein, denn es werden nicht heilsrelevante „Verdienste“ und „Genugtuungen“ getauscht, sondern es geschieht eine Veränderung der personalen Relationen durch stellvertretenden Einsatz füreinander: Öffnung

⁹⁵ WA 2,745,33f.: „Sihe, ßo tregstu sie alle, ßo tragen sie dich widder alle, und seynd alle ding gemeyn, gutt und boeße.“

⁹⁶ Vgl. WA 6,104-134.

⁹⁷ G. Hintzen, *Der Ablass* (Anm. 41), 304.

⁹⁸ Vgl. die gegen eine Leugnung der Effektivität der Ablässe gerichtete Klausel „In indulgentia enim Ecclesia [...] non tantum orat, sed [...] auctoritative dispensat“ in ID 8.

⁹⁹ K. Rahner, *Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre* (Anm. 37), 514f. Vgl. dazu K. Rahner, *Thesen über das Gebet „im Namen der Kirche“*, in: ders., *Sämtliche Werke Bd. 14: Christliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten*. Bearb. v. H. Vorgrimler, Freiburg i.Br. 2006, 79-96; zur Besonderheit des amtlichen Gebets vgl. auch etwa S. Demel, *Handbuch Kirchenrecht* (Anm. 2), 24; M. Seybold, *Erwägungen zum Ablass* (Anm. 3), 39.

für Gott und für die anderen bzw. stellvertretendes Einlassen der Versöhnung ermöglichenden Gnade Gottes in die geschöpflichen Beziehungen treten an die Stelle des Selbstverschlusses des Sünders und seines Sich-Abkapselns von Gott, von den anderen und damit letztlich auch von sich selbst. Stellvertretung meint freilich immer etwas anderes als Ersatz: Niemand ist in seinem individuellen Entschluss für oder gegen Versöhnung zu ersetzen, aber alle bedürfen dabei der Hilfe der anderen und helfen diesen zugleich; nicht damit Strafgerechtigkeit hergestellt wird, sondern damit die gestörte Ordnung der sündigen Schöpfung in die „Ordnung der Liebe“ (Paul VI.)¹⁰⁰ überführt wird, die Gott unter den Menschen, aber eben nicht ohne sie schafft.

Wünschenswert wäre freilich heute – da der Ablass nicht nur weithin auf Missachtung und Missverstehen stößt und vor allem da das Festhalten an ihm evangelischerseits als Missachtung der ökumenischen Annäherung betrachtet wird – mehr denn je eine Reformulierung der Ablasslehre.¹⁰¹ Dabei müsste das erneuerte Ablassverständnis konsequent umgesetzt und es sollten einseitig juristische oder der Verdienstlogik zugehörige Terminologien vermieden werden: Der Ablass ist eine besondere, weil amtlich gesteuerte und auf die Sündenfolgen bezogene Form des in Christus ermöglichten, gegenseitigen Einander-Tragens im Leibe Christi und nicht der Erlass ominöser göttlicher Vindikativstrafen durch Austausch überschüssiger Verdienste.¹⁰² Und es wäre auch über die Sinnhaftigkeit der Verwendung der Kategorie der Quantität (vollkommen, partiell, doppelt etc.) in diesem Zusammenhang nachzudenken.¹⁰³ Interessante Vorschläge für eine solche Reformulierung des Ablasses haben etwa Wolfgang Beinert, Sabine Demel oder Georg Hintzen vorgelegt.

So könnte dann in der Tat die mit Ablass gemeinte, unbedingt bewahrenswerte „Sache“ zum Vorschein kommen, die „glaubens- und lebensmäßige Sinnspitze“,

¹⁰⁰ ID 11: „*Servatur ergo ordo caritatis*“ – dies scheint mir der Spitzensatz der ganzen Konstitution zu sein.

¹⁰¹ Eine einfache Repristinatio der (vermeintlich einheitlichen) traditionellen Ablasslehre ohne weitere Berücksichtigung ökumenischer Einwände, wie sie tendenziell in dem mittlerweile in vierter Auflage erschienenen Buch von P.Chr. Düren, *Der Ablass in Lehre und Praxis. Die vollkommenen Ablässe der katholischen Kirche, Augsburg* ²2013, vorliegt, reicht da m.E. nicht aus.

¹⁰² Vgl. hierzu J. Ratzinger, Art. Stellvertretung, in: HThG 2 (1963) 566-575, hier 573: „In der Folgezeit [i.e. nach der Patristik; M.L.] wurde der christologische Aspekt des Stellvertretungsgedankens weitgehend durch die Satisfaktionstheorie verdrängt, welche zwar die Stellvertretungsidee in sich trägt, sie jedoch soweit mit juristischen Kategorien überlagert, dass sie in ihrer ursprünglichen Leuchtkraft kaum noch zu erkennen ist. Die gleiche Verrechtlichung des Denkens lässt sich auch im ekklesiologischen Bereich feststellen, wo die Lehre vom *thesaurus ecclesiae* die Fortsetzung der Idee der tragenden Kirche übernimmt.“

¹⁰³ Hier sollte man es vielleicht besser mit H.U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln* ²1975, 49, halten: „Wenn in der ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ diese Grenzen überschritten, die Intimsphäre der Personen tangiert wird, so bestätigt dies nochmals, dass eine solche Berührung nur in und durch Christus möglich ist. Das ‚Verdienst‘ steht also zu seiner alleinigen Verfügung, auch wenn der Christ mit seiner Übergabe an ihn eine ganz bestimmte Bitte (Gebetsintention) verbindet. Alles geht durch die Freiheit Christi und Gottes hindurch, und dieser Durchgang verhindert jede direkte Erfahrung – gar Berechnung – zwischen Ursache und Wirkung, solche Erfahrung kann nur zuweilen inchoativ, als kurzes Lüften eines sonst geschlossenen Vorhangs geschenkt werden.“

die den *usus* des Ablass trotz des historischen *abusus* rechtfertigen könnte.¹⁰⁴ Eine Sinnspitze, die zur Frage auch an die anderen Konfessionen werden könnte, nämlich danach, welche Verantwortung sie dem Menschen für die horizontalen Folgen der Sünde und deren Aufarbeitung zusprechen,¹⁰⁵ und wie das Theologumenon von der *Communio Sanctorum* bzw. des solidarischen Leibes Christi (1 Kor 12) konkret zu verstehen ist. Im Ausgang davon könnte dann auch – dies gehört aber nicht mehr zum Thema Ablass – nach der Rolle dieser Gemeinschaft der einander tragenden und stützenden Heiligen auch für die Rechtfertigung bzw. den rechtfertigenden Glaubensakt gefragt werden.¹⁰⁶ Immer eingedenk, dass alles Gnade ist, Gnade aber nie ohne menschliche Annahme sein will und „allein in der Gemeinschaft“¹⁰⁷ (Nikolaus Schneider), *sola communione*, ans Ziel gelangt. „Ablass verweist auf die Gemeinschaft der Heiligen, auf das Geheimnis der Stellvertretung, auf das Gebet als Weg zum Einswerden mit Christus und mit seiner Gesinnung [...] zu dem Beten, mit dem wir uns hineinfallen lassen in die Gemeinschaft der Heiligen [...] wissend, dass letztlich alles Gnade ist.“¹⁰⁸

SUMMARY

Indulgence does not seem to be a subject of interest in (ecumenical) theology any longer, though three reasons indicate its topicality: Pope Francis' "Jubilee of Mercy", the upcoming 500th anniversary of the 95 theses of Martin Luther and Bernd Hamm's remarkable study about positive aspects of the early 16th century's indulgence campaigns. This article discusses the place of the 95 theses in Luther's theology and their problematic relationship to the doctrine of justification. Yet, while this discussion reveals correspondences between Luther's theses and the renewed Roman Catholic doctrine of the indulgences in the 20th century, Hamm brings out opposite and "astonishing" correspondences between Luther's doctrine of justification and the doctrine of the indulgences in the Late Middle Ages. On that basis, this article tries to emphasize that and how indulgence is a subject which still gives rise to thought.

¹⁰⁴ M. Seybold, Erwägungen zum Ablass (Anm. 3), 38: „Beseitigung des Missbrauchs einer Sache durch Aufhebung der Sache selbst ist zwar eine einfache, aber eben keine sachgemäße Bewältigung, zumal wenn die Sache selber auch unaufhebbare Dimensionen hat. Und dies ist so bei der Sache ‚Ablass‘, wenn man seine glaubens- und lebensmäßige Sinnspitze erkennt. Dann ergibt sich nämlich, dass dort ganz zentrale Wahrheiten des Glaubens ansichtig werden.“

¹⁰⁵ Hier sei verwiesen auf die entsprechende Debatte zwischen Karl-Heinz Menke und Bernd Oberdorfer: K.-H. Menke, Rechtfertigung. Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens, in: *Cath(M)* 63 (2009) 58-72; B. Oberdorfer, „Ohne uns“? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: ebd., 73-80; K.-H. Menke, Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen“, in: ebd., 138-142; vgl. dazu zusammenfassend C. Schubert, *mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*, Regensburg 2014 (RaFi 55), 13-30.

¹⁰⁶ D. Sattler, Ablass-Streit in neuer Zeit (Anm. 41), 38: „Über die ekklesiale Dimension des existentiellen Glaubens müssten wir anlässlich des Ablassstreits in neuer Zeit noch mehr und noch genauer sprechen. Es lohnte sich.“

¹⁰⁷ N. Schneider, auf ein Wort; in: *Chrismon* (2010) H. 10, 10.

¹⁰⁸ J. Ratzinger, *Portiunkula* (Anm. 44), 100.