

Streit um den verlorenen Sohn

Johannes Eck und Martin Luther
über Gnade und Freiheit in der Leipziger Disputation 1519

von Thomas Söding

Die Leipziger Disputation von 1519 ist ein Musterbeispiel, wie eine akademische Auseinandersetzung auf höchstem Niveau stattfindet, die Frieden stiften soll, aber ökumenisch nichts mehr bewirkt, weil politische Faktoren stärker gewesen sind. Bis heute ist die Disputation eine Projektionsfläche der Kontroverstheologie. Desto wichtiger ist eine Untersuchung der hermeneutischen Konzepte und Strategien von Johannes Eck einerseits und Martin Luther andererseits. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, in Leipzig prominent disputiert, wirft die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit auf, das zu den Eckpunkten konfessioneller Identität wie ökumenischer Verständigung geworden ist.

1. Konfliktlinien des Gleichnisses

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) gehört zu den Ikonen der Verkündigung Jesu.¹ Lukas hat es zusammen mit den Gleichnissen vom verlorenen Schaf (Lk 15,3–7 par. Mt 18,12–14) und von der verlorenen Drachme (Lk 15,8–10) in den Kontext eines Mahlgespräches gestellt, das sich um Jesu Nähe zu Zöllnern und Sündern dreht (Lk 15,1 f.; vgl. Lk 14,12–24). Alle drei Gleichnisse veranschaulichen die Mission, der Jesus sich verschrieben hat: Menschen nachzugehen, damit sie sich mit Gott versöhnen (Lk 19,1–10). Während die beiden ersten Gleichnisse stark die Initiative des Hirten und der Frau betonen, die suchen und finden, was sie verloren hatten, ist das dritte Gleichnis komplexer gebaut. Es spielt unter Menschen.

Die Protagonisten werden im ersten Satz genannt: ein Vater und seine beiden Söhne (Lk 15,11). Der jüngere Sohn lässt sich sein Erbe auszahlen, um zu emigrieren, bringt aber sein Geld durch und gerät in tiefstes Elend; er geht in sich, besinnt sich auf die geordneten Verhältnisse in seinem Vaterhaus und kehrt zurück, um seinen Vater zu bitten, als Tagelöhner aufgenommen zu werden; der aber hat bereits Ausschau nach ihm gehalten und feiert ein großes Fest, weil er seinen Sohn wiedergefunden hat (Lk 15,12–24). Der ältere Bruder hingegen ist immer zuhause beim Vater geblieben und sieht sich als einen, der stets die Gebote des Vaters befolgt hat; im zweiten Teil des Gleichnisses kommt er von außen zur fröhlichen Feier hinzu und protestiert, so dass sein Vater herausgeht, um ihn einzuladen, das Fest mitzufeiern (Lk 15,25–32).

¹ Vgl. *Christian Münch*, Der barmherzige Vater und die beiden Söhne (Lk 15,11–32). Annäherungen an eine allzu bekannte Geschichte, in: *Communio* 38 (2009) 481–493.

So bekannt das Gleichnis ist, so umstritten ist es.² Der Interpretationsstreit wird auf mehreren Ebenen ausgetragen: im Gleichnis selbst, im Kontext, den der Evangelist gestaltet, und in der Auslegung, die es gefunden hat und weiter findet.³ Im Gleichnis selbst ist es der zweite Teil, der den ersten reflektiert: Der ältere Sohn wird zum Kritiker seines Vaters, in dessen Handeln Jesus das Handeln Gottes erkennen lassen will. Der Ältere hält seinem Vater vor, ungerecht zu sein und ihn dadurch zurückzusetzen, dass er den Jüngeren bevorzuge, indem er ihn wieder als Sohn in sein Haus aufnehme und seinetwegen ein Freudenfest feiere. Diese Kritik spiegelt jene, die Lukas Pharisäern und Schriftgelehrten zuschreibt: Jesus mache sich mit Zöllnern und Sündern gemein (Lk 15,2). Auch wenn der Einwand im Evangelientext nicht begründet wird, lässt er sich religionsgeschichtlich plausibilisieren⁴: Jesus gefährde die Heiligkeit und Einheit des Volkes Gottes; er widerspreche seinem eigenen Anspruch, dem Willen Gottes Geltung zu verschaffen.

Diesem Einwand halten die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn zwei theologische Argumente entgegen: zum einen die Kreativität der Gnade Gottes, sichtbar gemacht in der Suche des Hirten und der Frau, zum anderen die Möglichkeit der Umkehr und Versöhnung, thematisiert im Gleichnis vom verlorenen Sohn. Die Komplexität dieser Parabel entsteht im Miteinander von kindlicher Zerknirschung und väterlicher Barmherzigkeit. Im Kern der Dispute steht deshalb das Verhältnis von Gnade und Freiheit – schon im Gleichnis, ebenso im lukanischen Kontext, und nicht anders in der Rezeptionsgeschichte: Wie schöpferisch ist die Gnade Gottes? Wie inspiriert ist die Freiheit?

Die Debatten über diese Fragen sind vor allem – unter dem Einfluss Augustins⁵ – in der Theologie des Westens geführt worden. Im Osten wird weniger die Spannung als der Einklang von Gnade und Freiheit thematisiert. So wendet sich Cyrill von Alexandrien (376–444) sowohl gegen eine gnostische Deutung, der zufolge der jüngere Sohn den Fall des Menschen unter die Gesetze der Materie und der ältere den Neid der gefallenen Engel symbolisieren würden, als auch gegen eine ekklesiologische, die den Jüngeren mit den Heiden und den Älteren mit den Juden gleichsetzt; er favorisiert die in der Mehrheitskirche sich herausbildende soteriologische Deutung, wonach der jüngere Sohn den Menschen mit der ihm von Gott geschenkten Freiheit erkennbar mache, die er zwar missbrauche, der aber Gott Abhilfe schaffe, sobald er seine Not erkenne:

² Vgl. *Thomas Söding*, Eine Frage der Barmherzigkeit. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, in: *Communio* 45 (2016) 215–229.

³ Vgl. *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas III: Lk 15,1–19,27 (EKK III/3), Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 2001, 53–65.

⁴ Vgl. *Anthony J. Saldarini*, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach, Grand Rapids 2001.

⁵ Vgl. *Albert Raffelt*, „profectus sum ab te in regionem longinquam“ (conf. 4,30). Das Gleichnis vom „verlorenen Sohn“ in den „Confessiones“ des Aurelius Augustinus, in: *Theologie und Glaube* 93 (2003) 208–222.

„Er heilt die, die krank sind. Er richtet die auf, die gefallen sind. Er reicht denen seine helfende Hand, die gestolpert sind. Er bringt die zurück, die umherirren. Er formt diejenigen neu zu einem lobenswerten und untadeligen Leben, die im Schmutz der Sünde gewatet waren. Er sucht die, die verloren waren. Er weckt sie von den Toten auf. Lasst uns also freuen, lasst uns, vereint mit den Engeln, Gott preisen.“⁶

Diese soteriologische Symphonie wird aber aus dem Takt gebracht, wenn die Frage aufkommt, wie sich die Freiheit nicht nur in der Umkehr und im neuen Leben mit Christus, sondern womöglich auch in der Sünde zeigt und wie die Gnade Gottes die Menschen nicht nur mit Liebe umarmt, sondern auch voll Liebe loslässt, dass sie ihren eigenen Weg gehen. Der Westen lässt im 16. Jahrhundert, im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, diese Frage brisant werden: durch die Gnadenanthropologie der beginnenden Reformation, aber auch durch die Gnadenpädagogik der vom Humanismus geprägten Reformtheologie römischer Prägung.

2. Eckdaten des Leipziger Disputes

In der Leipziger Disputation⁷ traten mit Johannes Eck und Martin Luther zwei Meinungsführer einer theologischen Kontroverse auf den Plan, die äußerst produktiv hätte werden können, wenn sich die Kontrahenten nicht jeweils mit dem Urteil zufriedengegeben hätten, es gäbe einen tiefen Dissens und sie ständen auf der richtigen Seite, während der andere entweder sich verrannt oder alles zugegeben und dies nur bei anderen Gelegenheiten nicht bekannt hätte. Eine eigene Sache ist die Rezeption des Gespräches, die bis in die Gegenwart hinein zum Schauplatz konfessioneller Profilierungsversuche wird.⁸ Heinz Schilling spricht demgegenüber unumwunden von einer „Niederlage“, die Luther gegen Eck erlitten habe⁹ – was sie hochschulpolitisch war, wenngleich Eck seine kirchenpolitischen Ziele (Gott sei Dank) nicht erreichte und die theologische Kontroverse nicht entschieden wurde.

Die Disputation war ein erprobtes Instrument mittelalterlicher Theologie,¹⁰ das nicht der Verständigung in Konflikten durch kommunikative Vernunft und dialogische Konsensbildung diene, was Jürgen Habermas als Ideal vorschwebt,¹¹ sondern einer Klärung

⁶ *Cyrrill von Alexandrien*, Sermones in Lucam 107. Englische Übersetzung: *Robert Payne Smith (Hg.)*, A Commentary upon the Gospel according to Luke by S. Cyril, Patriarch of Antioch, Oxford 1859, repr. 2009, II 500–505, hier: 505.

⁷ Vgl. *Markus Hein; Armin Kohnle (Hg.)*, Die Leipziger Disputation 1519 (1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation), Berlin 2011.

⁸ Eine farbige, aber einseitige Auswahl von Zeitzeugendokumenten bietet: *Die Reformation in Augenzeugenberichten*, hg. v. *Helmar Junghans* (dtv 2705), München 1973, 67–86. Ganz aus Luthers Perspektive rekonstruiert das Gespräch *Anselm Schubert*, *Libertas Disputandi*. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch, in: *ZThK* 105 (2008) 411–442.

⁹ Vgl. *Heinz Schilling*, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. Eine Biographie, München ³2014, 186–190.

¹⁰ Vgl. *Volker Leppin*, *Theologie im Mittelalter* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellung), Leipzig 2007.

¹¹ Vgl. *Jürgen Habermas*, interviewt von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger, *Kommunikative Vernunft*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2016) 806–827.

in der Sache durch die Schärfung von Parteipositionen, durch das Plädoyer für die eigene Auffassung und durch die Schwächung des Gegners – auf dass ein Dritter als Richter entscheide, wer gewonnen habe. Vereinbart wurde, dass die Universitäten Paris und Erfurt als Schiedsrichter agieren sollten. Erfurt lehnte allerdings ab – und Paris enthielt sich einer Antwort. Köln und Leuven wurden von Eck angerufen – und urteilten gegen Luther, was wiederum auf dessen Seite Empörung auslöste. Das Problem lag tief. Es gab keine von allen anerkannte Instanz der Schlichtung oder Entscheidung in theologischen Zweifelsfragen mehr. Noch genauer betrachtet: Die Disputation ist ein Instrument im akademischen Streit über ein Problem der Theologie; die Geschichte der Reformation, die mit dem Ablassstreit begann, hatte sich aber bereits so stark politisiert, dass es nicht mehr in erster Linie um eine Diskussion unter Gelehrten ging, sondern um die Etablierung von Macht mithilfe von Religion. Und noch tiefer gebohrt: Beide Kontrahenten bauten einen Gegensatz auf, der durch Überzeichnung als ein Widerspruch erschien, während er eine Alternative war. Die Leipziger Disputation vermochte nicht mehr den PartEIFrieden zu stiften; die Gräben wurden tiefer gezogen.

Die beiden Kontrahenten hatten literarisch seit 1518 die Klängen gekreuzt. Luther¹² agierte als Professor der noch jungen Universität Wittenberg, Johannes Eck als anerkannter Kollege und Vizekanzler der Universität Ingolstadt. Luther hatte sich einen Namen durch seine Ablassthesen gemacht. Eck war ein katholischer Reformtheologe,¹³ der sich nicht nur für eine gute Liturgie und eine gute Katechese einsetzte, sondern auch über Rechtfertigung und Freiheit geschrieben hatte. Zunächst hatte er große Stücke auf Luther gehalten, bevor ihn die wittenberger Reformatoren mehr und mehr befremdeten. Auch Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, hatte in die Debatte eingegriffen. Eck forderte eine öffentliche Disputation. In Augsburg handelte er 1518 mit Luther Zeit und Ort einer Diskussion mit Karlstadt aus.

Die Disputation wurde von der Universität Leipzig veranstaltet. Die Theologische Fakultät mochte zuerst nicht; der zuständige Bischof von Merseburg wollte sie gar verbieten. Doch der mit der katholischen Seite sympathisierende Herzog Georg (der Bärtige) von Sachsen war entschlossen, eine Disputation stattfinden zu lassen – um akademisch Ehre einzulegen (was ihm gelang) und dem protestantischen Treiben Einhalt zu gebieten (was ihm nicht gelang). Der Herrscher setzte sich durch: Die Disputation wurde anberaumt. Als Ort der Debatte bestimmte Georg die Hofstube der Pleißenburg. Zeitweise nahm er persönlich an der Disputation teil. Er gestattete schließlich, dass nicht nur Karlstadt, sondern auch Luther – wie Eck es wollte – mitdiskutieren durfte. Der Hofrat Caesar Pflug organisierte das Treffen zusammen mit dem sächsischen Kanzler Johann Kochel.

Die Disputation war ein gesellschaftliches und kirchliches Ereignis ersten Ranges. Eck glaubte sich der Unterstützung durch die Leipziger Fakultät sicher zu sein; er nächtigte im Haus des Bürgermeisters. Wo die politischen Sympathien in Leipzig lagen, wurde deutlich. Luther kam nicht allein, sondern mit Karlstadt und Melanchthon. Zweihundert

¹² Vgl. *Martin Brecht*, Martin Luther I–III, Stuttgart zuletzt 2013, I 285–332 (zur Disputation).

¹³ Vgl. *Marco Benini*, Johannes Eck – Kontroverstheologe und Pfarrer. Sein Pfarrbuch als Quelle für Liturgie und Frömmigkeit in der Reformationszeit, St. Ottilien 2017.

bewaffnete Studenten, je nach Betrachtungsweise ein akademischer Schlägertrupp oder eine universitäre Schutzkompanie, begleiteten die Delegation, die vom Rektor der Universität Wittenberg, Herzog Barnim von Pommern, angeführt wurde. Vor dem Gespräch wurde gemeinsam eine heilige Messe in der Thomaskirche gefeiert; der Thomanerchor sang eine zwölfstimmige Messe *De spiritu sancto*, vom Kantor Georg Rau eigens zu diesem Zweck komponiert. Starke Sicherheitskräfte wurden hinzugezogen, um einen geordneten Ablauf zu sichern; ständig standen, schreibt Eck, 76 Soldaten bereit. In der Hofstube der Pleißenburg gab es Katheder für die Kontrahenten, die sich Sekundanten wählen durften. Der Theologe Petrus Schade Mosellanus¹⁴ führte in die Diskussion ein, mit einer Rede *De ratione disputandi; praesertim in re Theologica*. Zunächst, vom 27. Juni bis zum 3. Juli, diskutierte Eck mit Karlstadt, u. a. über den freien Willen, danach, vom 4. bis zum 13. Juli 1519, mit Luther, der von Melanchthon unterstützt wurde, schließlich noch zwei Tage lang wieder mit Karlstadt. Der vormalige Leipziger Rektor, der Mediziner Johann Langius Lembergus, zog am 15. Juli 1519 aus seiner Sicht das Fazit. Noch einmal sangen die Thomaner, und die Stadtpfeifer spielten. Danach begann der Kampf um die Deutungshoheit. Beide Seiten erklärten sich zum Sieger. Bis heute wird die Geschichte in Leipzig und Ingolstadt unterschiedlich erzählt.¹⁵

Das Reglement war streng. Es hatte sich aus dem mittelalterlichen Schulsystem ergeben. Die Sprache war Latein. Die Themen wurden vorher abgesprochen. Zu Beginn legten alle Parteien Thesen, *protestationes*, vor. Zuerst sollte es über den Papst gehen, seinen Primat und seine Lehrvollmacht, dann über das Fegefeuer und den Ablass, schließlich über die Buße. Eck wollte eine freie Rede und Gegenrede, wie sie in Italien bevorzugt wurde; Karlstadt und Luther setzten jedoch ein förmliches Verfahren mit vorgegebenen Redeanteilen durch. Vier Notare führten Protokoll; beide Seiten mussten ihren Aufzeichnungen zustimmen. Von den Sonn- und Feiertagen abgesehen, wurde jeden Vormittag und jeden Nachmittag mehrere Stunden lang disputiert, vormittags von 7 bis 9 und nachmittags von 2 bis 5 Uhr. Jedes Thema musste zuerst mit der Heiligen Schrift entfaltet und dann von den Kirchenvätern her erschlossen werden, bevor aktuelle Themen diskutiert werden konnten, meist mit historischen Bezügen. Im Wechselspiel machte einer den Anfang, der andere musste respondieren und zuerst die Hauptargumente des Kontrahenten wiederholen, bevor er selbst seine Argumente vorbringen konnte, auf die wieder zuerst geantwortet werden musste, bis es weitergehen konnte. Wer seine These vertrat, durfte die Schrifttexte und Kirchenväter frei wählen. Deshalb ist das Arrangement der Referen-

¹⁴ Vgl. John L. Flood, Mosellanus (Schade), Petrus., in: Franz Josef Worstbrock (Hg.): Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. Bd. 2, Berlin – New York 2009–2013, 239–255.

¹⁵ Die protestantische Lesart findet sich 1:1 auf der Homepage der Universität Leipzig: „Durch die Veröffentlichung der Disputationstexte in Erfurt und Paris sowie die Darstellungen Melanchthons wurden Luthers Auffassungen breit publiziert. Mit seinem Bekenntnis, daß weder Papst noch Konzil höchste Autorität in Glaubensdingen besitzen und der Erklärung, daß nicht alle Gedanken von Hus ketzerisch sind, ist der Bruch des Reformators mit Rom endgültig vollzogen“ (<http://research.uni-leipzig.de/agintern/uni600/ug102.htm>; Zugriff am 15.12.2018). Die Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt hingegen kündigt eine Eck-Tagung folgendermaßen an: „Johannes Eck (1486–1543) gehörte zu den großen Persönlichkeiten der Reformationszeit. Als Theologe wusste er um die Reformbedürftigkeit von Kirche und Gesellschaft, trat aber ebenso entschieden den Thesen und Auffassungen Martin Luthers entgegen“ (<https://www.ku.de/forschung/einzelansicht/article/johannes-eck-scholastiker-humanist-kontrovertheologe-veranstaltungsreihe-im-stadtmu/>; Zugriff am 15.12.2018).

zen signifikant. Der Kontrahent musste, bevor er seine eigenen *dicta* einführen durfte, die des anderen aufnehmen; diese exegetischen Statements sind deshalb hermeneutisch besonders aufschlussreich.

In der Weimarer Ausgabe ist die Diskussion zwischen Luther und Eck sorgfältig ediert worden.¹⁶ Gewiss ist nicht gewährleistet, dass immer der exakte Wortlaut protokolliert wurde. Aber es entsteht ein sehr guter Eindruck von der Leipziger Disputation, wie sie im Gedächtnis haften bleiben konnte. In der evangelischen Geschichtsschreibung wird bis heute zweierlei positiv hervorgehoben: dass Luther die Lehrautorität des Papstes, aber auch der Konzilien in Zweifel gezogen und dass er mit den Hussiten sympathisiert habe. Beides ist auch tatsächlich von größter Brisanz; beides hatte sich in der Debatte als Dissens herausgeschält; Eck wollte nach der Disputation Luther in Rom als „hussitischen“ Häretiker anschwärzen, der den Primat bestritten habe.

Über dieser kirchenpolitischen Debatte darf aber das tieferliegende Problem der Anthropologie und Soteriologie nicht verkannt werden, das in der Diskussionseinheit über die Buße aufbrach. Hier spannte sich das Verhältnis von Gnade und Freiheit auf; hier spielte das Gleichnis vom verlorenen Sohn eine Schlüsselrolle. In Leipzig wurde das Thema allerdings nicht eingehend erörtert, weil die Zeit knapp wurde und Eck es nicht vertiefte, während Luther auf seiner Position beharrte. Weder Eck noch Luther ließen sich auf eine exegetische Diskussion ein. Hätten sie es – nicht nur mit heutigen, sondern auch mit den damaligen Mitteln – getan, wäre weder die römische Bußpraxis so einfach affirmiert worden, wie es Eck schien, noch die augustinische Bestreitung der Willensfreiheit, die Luther mit dem Gleichnis zu verbinden versuchte. Wäre die Debatte über diese theologische Grundfrage in Leipzig intensiver geführt worden, wäre die Politisierung der Reformation wie der Gegenreformation womöglich etwas schwerer gefallen.

3. Grundpfeiler der katholischen Bußtheologie

In der Disputation *De poenitentia* beginnt Johannes Eck und führt sofort das Gleichnis vom verlorenen Sohn als entscheidendes Schriftargument für die Notwendigkeit und Möglichkeit der Buße aufgrund vollkommener Reue ein, für die er streiten will.¹⁷ Eck behauptet, dass Augustinus wie Ambrosius, Hieronymus und Chrysostomos an diesem Gleichnis Maß genommen und es übereinstimmend ausgelegt hätten – so, wie er es nun zusammenfasse:

„So legt Christus es uns vor: In sich gehend, sagte er: ‚Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben Brot im Überfluss, ich aber komme hier vor Hunger um! Ich will mich aufmachen, zu meinem Vater gehen, und ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und gegen dich. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen, stell mich wie einen deiner Tagelöhner!‘ Hier legt der Herr Christus, die Weise des Büßers beschreibend, dar, dass der Büßer zuerst von der Großzügigkeit des Lohnes bewegt wird, nämlich: ‚Sie haben Brot im Überfluss‘,

¹⁶ Vgl. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 59: Nachträge, Weimar 1983, 426–605, 4380–4949.

¹⁷ Vgl. WA 59, 573, 4385–4400.

und von der Furcht vor Strafe, nämlich: ‚Hier komme ich vor Hunger um‘. In diesen Stufen aufbauend, hat er begonnen, auf die wahre Buße bedacht zu sein, nämlich: ‚Ich will sagen: Vater, ich habe gesündigt‘.¹⁸

Johannes Eck zitiert als patristische Autorität Basilius den Großen (330–379 n. Chr.)¹⁹:

„Genau so erklärt es Basilius: ‚Drei Stufen hat dort die Buße: die Hoffnung auf Lohn, die Angst vor Strafen und die aufrichtige Liebe der väterlichen Güte. So wird, wer als Feind aufgetreten ist, bevor er ein Freund Gottes wird, zuerst ein Knecht Gottes werden.‘²⁰

Eck nennt weiter (mit Mt 3,7) die Umkehrpredigt des Täufers und (mit Ps 89[88],3 f.) das Bußgebet des Psalters als Beleg für die Notwendigkeit, die Liebe Gottes nicht ohne das Gericht Gottes zu verkünden.

Als Anwalt für seine Schriftauslegung stellt Eck Augustinus gegen den Augustinermönch Luther:

„Ja, sogar der selige Augustinus unterstützt den Weg unserer gegenwärtigen Verkündigung, indem er ausdrücklich lehrt, dass keiner zur Liebe und zur wahren Gnade gelangt, ohne zuvor nicht nur zur Furcht des Sohnes, sondern auch des Knechtes gelangt zu sein.“²¹

Als Begründung zitiert Eck aus dem Johanneskommentar Augustins (zu Ps 111,10):

„Also soll die Furcht beginnen, weil ‚die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit‘ ist. Wenn jedoch die Liebe Wohnung zu nehmen begonnen hat, wird die Furcht vertrieben, die ihr den Platz bereitet hat. So sehr nämlich jene wächst, so sehr nimmt diese ab, und so sehr diese innerlich wächst, so sehr wird die Furcht nach draußen getrieben: mehr Liebe, weniger Furcht; mehr Furcht, weniger Liebe. Wenn aber keine Furcht vorhanden ist, gibt es nichts, durch das die Liebe eintritt.“²²

¹⁸ „[...] ita proponit nobis Christus: In se conversus, dixit: [...] Hic dominus Christus modum poenitentis describens exponit primo modum poenitentem premiorum magnitudine, scilicet ‚abundant panibus‘, et timore poene, scilicet: ‚hic fame pereo‘. Quibus gradibus evectus poenitentiam veram coepit meditari, scilicet: ‚et dicam: pater, peccavi‘“ (WA 59, 573, 4389–4396).

¹⁹ 1591 wurden seine Werke in Ingolstadt erstmals auf Deutsch gedruckt. Die Reformatoren waren in seiner Einschätzung zurückhaltend; vgl. *David F. Wright*, Basil the Great in the Protestant Reformers, in: *Studia Patristica XVII/3* (1982) 1149–1155.

²⁰ „Et ut Basilius explanat; tres sunt ibi poenitentiae gradus: mercedis spes, suppliciorum timor et bonitatis paternae sincera dilectio, Et sic, antequam fiat amicus Dei qui extitit inimicus, efficitur prius servus“ (WA 59, 573, 4396–4398). Zitiert wird *Basilius*, *Regulae brevius tractatus* Int. 13 (MPG 31, 1090 f.)

²¹ „Immo beatus Augustinus approbat modum praedicandi nostrae tempestatis, docens expresse nullum pervenire ad charitatem et ad veram gratiam nisi precedente timore non filiali sed etiam servili“ (WA 59, 357 f., 4415–4418).

²² „Ergo incipiat timor, quia ‚initium sapientiae timor domini‘. Cum autem coeperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei locum praeparavit. Quantum enim illa crescit, ille decrescit, et quantum illa fit interior, timor pellitur foras. Maior charitas, minor timor, minor charitas, maior timor. Si autem nullus timor, non est, qua intrat charitas“ (WA 59, 574, 4418–4423).

Weitere Psalmverse säumen den Argumentationsweg Ecks, der gegen Luther betonen will, die Bußpredigt müsse um der Freiheit und Verantwortung des Menschen willen dem Gericht Gottes, der Strafe und der Möglichkeit der Verdammnis Raum geben.

Die Interpretation des Gleichnisses bei Johannes Eck ist methodisch wie theologisch konventionell; sie steht in einer längeren lateinischen Tradition der Bußtheologie, die pastoral angelegt ist.²³ Methodisch gilt: Schrift wird mit Schrift ausgelegt. In dogmatischen Fragen ist der Literalsinn entscheidend, aber nicht so, wie die historisch-kritische Exegese vom Ursprungssinn gesprochen hat, sondern in dem Sinn, dass die *vox Dei* in der *vox Christi* laut wird, so wie der Evangelist sie zu Gehör bringt und wie sie den Hörer des Wortes treffen soll. Die Kirchenväter sind die entscheidenden Instanzen der theologischen Urteilsbildung. Theologisch gilt: Das Gleichnis stellt dar, was vollkommene Reue ist, ohne die es keine Vergebung gibt. So haben es sowohl Thomas von Aquin²⁴ als auch Bonaventura²⁵ gedeutet und gelehrt. Eck ist ein Schüler – oder eher ein Epigone. Entscheidend ist für ihn, dass die Schrift – mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn an der Spitze – die gegenwärtige Bußpraxis und -theologie der katholischen Kirche legitimiert: Von echter Reue dürfe nicht ohne Angst vor Strafe und von echter Vergebung nicht ohne inspirierte Mitwirkung des Menschen gesprochen werden. Dass Johannes Eck damit die Freiheit des Menschen im Gegenüber zu Gott als gottgewollt, gottbewirkt und gottbefohlen vorstellt, hat er bei seiner theologisch interessierten Exegese nicht erklärt.

Seine Interpretationslinie ist leicht zu erkennen. Sein aktuelles Interesse ist, Luther aus dem Felde zu schlagen; zugleich will er die gegenwärtige, zwar als alt erklärte, aber durchaus neu konzipierte Bußpraxis mit einer starken Betonung der päpstlichen Rechte legitimieren. Gleichwohl ist seine Lukaslektüre als Exegese, nicht als Eisegeese zu werten. Sie zeigt eine Aktualisierung, die ebenso ambitioniert wie ambivalent ist. *Einerseits* hält sie fest: Nur wenn es keinen Heilsautomatismus gibt, kann die Vergebung ein Akt der Befreiung sein. Dass alles von Gott kommt, das Leben, die Berufung und die Vergebung, steht nicht im Streit. Wichtig ist, dass von Gott und vor Gott ein personaler Prozess stimuliert und aktiviert wird, den spätere Generationen einen existentiellen Prozess genannt hätten: eine begründete Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit, eine echte Erschütterung über die tödlichen Folgen eigenen Fehlverhaltens und einen Glauben an Gottes Liebe, die nicht als selbstverständlich vorausgesetzt, sondern als unverdiente Gnade angenommen wird. Aus der Frohbotschaft wird bei Eck keineswegs eine Drohbotschaft, weil die radikale Asymmetrie der Vergebung bewahrt wird. Aber einer Banalisierung des Evangeliums wird ein Riegel vorgeschoben. *Andererseits* bleibt dem Missbrauch Tür und Tor geöffnet: Die Sündenangst wird nicht bekämpft; die Vergebung der Sünden wird nach wie vor – und mehr denn je – als Herrschaftsinstrument der Kirche in Gebrauch genommen. Der Freiheit des Glaubens wird durch den Rekurs auf päpstliche Direktiven kein Dienst erwiesen.

²³ Vgl. *Pietro Delcorno*, In the mirror of the prodigal son. The pastoral use of a Biblical narrative (c. 1200–1550) (Commentaria 9), Leiden 2017, 377–381. 408 f.

²⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, Catena aurea in Lucam c. XV, l. 4, in: Catena Aurea II, Turin – Rom 1951, 217.

²⁵ Vgl. *Bonaventura*, Commentarius in evangelium S. Lucae, in: Opera omnia VII, Firenze 1895, XV 21–52.

4. Wegmarken der lutherischen Bußtheologie

Beim Thema Buße ist Luther in der Defensive – nicht nur wegen der Rhetorik Ecks und seiner Rolle als Respondent, sondern auch, weil er sich mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn schwertut. Allerdings erkennt Luther sofort, was er mit Eck im Grunde diskutieren muss, was sein katholischer Kontrahent aber nur gegenüber Karlstadt, nicht auch gegenüber Luther auf den Punkt gebracht hat: den freien Willen. So hatte Luther es bereits vor Aufnahme des Gesprächs in einer Predigt ausgeführt, die er zum Fest Peter und Paul in Leipzig gehalten hat.²⁶ Dort stellt er einleitend fest, das Evangelium des Tages (Mt 16,13–19) passe genau zu den beiden Hauptthemen der Disputation, einerseits zu Gottes Gnade und zum freien Willen, andererseits zur Schlüsselgewalt. In der Predigt führt er zum ersten Punkt in einfachen und klaren Worten die Gnadentheologie aus, zu der er durch seine Arbeit als Exeget mit Paulus und den Psalmen gelangt ist: dass der Mensch aus seinem eigenen Vermögen nichts zu seiner Rechtfertigung beitragen könne, sondern ganz, immer und in allem von Gottes Gnade abhängig sei; so sei auch die Freiheit nicht des Menschen eigener Wille, sondern allein Gottes Gnade, die ihn erst erkennen lasse, was Gut und Böse, Sünde und Rechtfertigung ist. Luther konnte in der Predigt auch sagen, dass der menschliche Wille ohne Gottes Gnade „meer ein eigner dann freyer will“²⁷ ist; Adam sei im Paradies frei gewesen, aber durch den Sündenfall unfrei geworden, bevor ihn Gottes Gnade wieder frei gemacht habe, woran der Begriff des freien Willens erinnere.²⁸

Bei der Disputation folgt Luther einem analogen Gedankengang.²⁹ Er beginnt, seine Antwort einleitend, bei rechtfertigungstheologischen Aussagen der Paulinen (Röm 5,20; Gal 3,19),³⁰ wie er es später rekapituliert: dass er „pro fundamentis ex Paulo“ argumentiere.³¹ Danach geht er gleich zu Augustin und dessen Bestreitung des *liberum arbitrium* über,³² die für Luther gesetzt ist.³³ Er behauptet in dieser Anthropologie nicht, wie Teile der modernen Neurobiologie, dass Menschen sich nicht frei entscheiden könnten, sondern dass sie nicht von sich aus, unabhängig von Gott, ihr Heil zu suchen, geschweige zu erkennen und zu erlangen vermögen.

²⁶ Vgl. WA 2, 246–249.

²⁷ WA 2, 247,14.

²⁸ Vgl. WA 2, 247, 18–22.

²⁹ Vgl. WA 59, 575–579, 4471–4598.

³⁰ Vgl. WA 59, 576, 4490–4510.

³¹ Vgl. WA 59, 584, 4757.

³² Vgl. *Aurelius Augustinus*, Opera IX: De libero arbitrio (B, Frühe philosophische Schriften), zweisprachige Ausgabe, hg., eingeleitet und übersetzt von Johannes Brachtendorf, Paderborn 2006, dazu *Theresa Fuhrer*, De libero arbitrio (Über die freie Entscheidungsinstanz), in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch (Theologen-Handbücher), Tübingen 2007, 270–272.

³³ Vgl. WA 59, 576, 4497–4502. An diesem Punkt wird später eine berühmte Kontroverse ausgetragen. Auf der einen Seite steht *Erasmus von Rotterdam*, De libero arbitrio, in: Ausgewählte Schriften, hg. von Werner Welzig, Bd. IV, Darmstadt 1969, 1–195; auf der anderen Seite steht *Martin Luther*, De servo arbitrio (1525), in: WA 18, 600–787; dort arbeitet er mit der Unterscheidung zwischen *arbitrium* und *voluntas*. Vgl. *Friedrich Hermann*, Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: ders.; Peter Koslowski (Hg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 165–187, bes. 171.

Unter dem paulinischen Vorzeichen seiner Rechtfertigungslehre kommt Luther auf Lk 15 zu sprechen. Seinen hermeneutischen Schlüsselvers findet er nicht in der Parabel selbst, sondern in einem Christuswort aus dem Johannesevangelium, das er der Gleichnisexegese unmittelbar voranstellt: „Niemand kommt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht“ (Joh 6,44).³⁴ Damit ist das gnadentheologische Zentrum markiert, von dem her die Formel *sola gratia* entwickelt wird: Gott allein handelt, wenn es zur Begegnung mit Christus und in ihr zum Glauben kommt, der Vergebung und Versöhnung verheißt. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn bestätigt freilich nicht ohne weiteres diese Theologie. Deshalb wählt Luther den Anweg über den Johannesvers, der für ihn festschreibt: Gottes Attraktivität ist entscheidend; es gibt keinen Weg zu Jesus, der nicht durch Gottes Anziehungskraft gebahnt würde.

In dieser Perspektive deutet Luther das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Luther setzt – wie Eck, aber in einer anderer Perspektive – beim Momentum an, da der Jüngere in sich geht:

„Ich sage, dass dieser verlorene Sohn in Wahrheit bei der Liebe zur Gerechtigkeit beginnt, weil er, als er umgekehrt ist, in sich zuerst das Gute bedacht und aus dieser Erkenntnis des Guten heraus das eigene Schlechte erkannt hat. Diese Umkehr seiner selbst hatte er also in sich selbst nicht aus seiner Schwäche oder aus der Furcht vor Strafe, [...] Also hat er nicht bei der Strafe und Furcht begonnen; sondern er hatte sie, da ihn der Vater innerlich zog und ihm die Liebe zum Vaterhaus eingab, da er sagte: ‚Wie viele Tagelöhner sind im Hause meines Vaters‘. Denn da er zuvor in Sünden gelebt hatte, erkannte er weder das Gute noch liebte er es, noch hasste er die Sünde, obgleich er dennoch die Sünde nicht verkennen konnte. Also ist eine andere Gesinnung vonnöten gewesen: die Liebe zum Guten.“³⁵

Nach diesem Rekurs geht Luther die anderen, weniger wichtigen Referenzstellen durch, die Eck vorgetragen hat, um sie durch eine genau gegenläufige Hermeneutik zu erhellen. Immer findet Luther erst die Liebe, dann die Furcht bezeugt. *En passant* erinnert er an den Zöllner Zachäus und an Maria Magdalena, um Hieronymus anzuführen, der seinerseits Jer 31,3 zitiert habe: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt.“³⁶ Luther konzidiert, dass es der Gottesfurcht bedürfe, aber nicht der sklavischen, sondern der kindlichen, weil es ohne Liebe nicht möglich sei, das Vertrauen zur Umkehr zu fassen. Ecks Augustinus-Zitat liest er unter seiner Voraussetzung, dass erst die Liebe den Prozess beginnen lasse, der auch die Furcht umfasse. Das lasse sich auch mit Ambrosius, Bernhard von Clairvaux und Gregor dem Großen beweisen.

³⁴ Vgl. WA 59, 576, 4511 f.

³⁵ „Dico, quod hic filius prodigus incepit vere ab amore iustitiae quia conversus in se cognovit primo bonum et ex cognito bono intellexit suum malum. Hanc autem conversionem sui in seipsum non habuit ex fragilitate sua aut ex timore poene [...] Ergo non incepit a poena et timore. Habuit autem eam extrahente intus patre et dilectionem inspirante paterna domus, dum dixit: ‚quanti mercenarii in domo patris mei‘. Nam cum prius vixisset in peccatis, bonum nec cognovit nec dilexit, nec peccatum odivit, cum tamen non posset ignorare peccatum. Ergo necessaria fuit alia affectio, id est amor boni“ (WA 59, 576 f., 4517–4527).

³⁶ WA 2, 577, 4546 f.

Luther reflektiert in der Leipziger Disputation seine Hermeneutik nicht, auch wenn er es anderenorts intensiv getan hat und sich der Ansatz bei Paulus und der starke Rekurs auf Johannes im Rahmen seiner sich entwickelnden Gesamttheologie gut erklären lassen. Luther geht methodisch ähnlich wie Eck vor, freilich unter einem anderen theologischen Vorzeichen. Luther hat wie Eck, dem er eine vernünftige Schriftkenntnis abspricht, einen kanonischen Ansatz: Schrift legt Schrift aus. Er baut in der Disputation nicht etwa an den Kirchenvätern einen Spannungsbogen zwischen Schrift und Tradition auf, sondern ruft – wie sein Kontrahent – die Väter als anerkannte und gute Exegeten in den Zeugenstand. Wie Eck arrangiert er die Zitate aus der Bibel und den Kirchenvätern so, dass sie seinen Intentionen entgegenkommen. Dass er das Gleichnis vom verlorenen Sohn anders als sein Kontrahent deutet, folgt nicht aus der Auseinandersetzung mit der Parabel selbst, sondern aus theologischen Vorentscheidungen, die sich ihm vor allem in seiner Paulusexegese³⁷ und in seinen Psalmendeutungen erschlossen haben; sie knüpfen das Netzwerk seiner biblischen Referenzstellen, in das er die Parabel einpasst.

Zeitlebens scheint Luther eine gewisse Reserviertheit gegenüber dem Gleichnis vom verlorenen Sohn gehegt zu haben. Eine eigene Auslegung ist nicht überliefert. In der Leipziger Disputation mutet es gewollt an, von einer schier unwiderstehlichen Magnetkraft zu sprechen, die von der Liebe und Gerechtigkeit im Vaterhaus ausgeht, so gewiss das, woran der Sohn sich im Elend erinnert, im Gleichnis nicht Einbildung, sondern Wirklichkeit ist. Es bleibt ja immer noch der verlorene Sohn, der in sich geht und sich der heimischen Verhältnisse erinnert, so wie er sich nichts Höheres vorstellen kann, denn als Tagelöhner aufgenommen zu werden. Allerdings hat Luther den klaren Blick für den Primat der Liebe Gottes, der bei Eck arg verengt ist, da er immer wieder die Notwendigkeit der Gerichtspredigt betont und deren Verbindung mit der menschlichen Freiheit ebenso aus dem Blick verliert wie deren Zuordnung zur göttlichen Liebe. Wenn heute das Gleichnis gerne „von der Liebe des Vaters“ betitelt wird, scheint die lutherische Lesart sich durchgesetzt zu haben. Aber der verlorene Sohn ist nicht nur Objekt der Liebe Gottes – der ältere hat das im Gleichnis genau beobachtet. Er klagt die Gerechtigkeit ein, die durch die Barmherzigkeit nicht außer Kraft gesetzt werden darf. Dass vollendete Gerechtigkeit vollendete Barmherzigkeit ist, verschließt sich ihm draußen vor der Tür; der Vater will ihn dafür gewinnen, das Fest mitzufeiern, das die Dimensionen einer Auferstehungsfeier hat (Lk 15,24.34).

5. Kreuzungspunkte der Kontroverstheologie

In Leipzig kamen Eck und Luther einander über der Deutung der Schrift und des Gleichnisses keinen Millimeter näher. Der Stillstand war teils der Gattung geschuldet: Auch diese Disputation setzte nicht auf Konsens, sondern auf Dissens. Das argumentative Patt erklärte sich auch aus dem Umstand, dass in der Rezeption sofort die Primatsfrage in den

³⁷ Vgl. *Thomas Söding*, Luther liest Paulus. Ein katholischer Blick über die Schulter, in: Oliver Pilnei; Martin Rothkegel (Hg.), *Aus Glauben gerecht. Weltweite Wirkung und ökumenische Rezeption der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Leipzig 2017, 54–82.

Vordergrund geschoben wurde, während die Soteriologie und Anthropologie, obgleich fundamental, an den Rand gerieten. Das entscheidende Problem bestand jedoch darin, dass Eck den freien Willen zwar präferierte, aber im Disput mit Luther nicht reflektierte, während Luther ihn thematisierte, aber negierte, nicht nur im Gespräch mit Eck. Beide Kontrahenten benutzten das Gleichnis vom verlorenen Sohn, um ihre Konzepte abzusichern, aber erschlossen es nicht, um sie auf den Prüfstand dieser Parabel zu stellen und an ihr zu messen. Eck replizierte auf Luthers Deutung:

„Jene Umkehr geschah durch die Betrachtung der Strafe, da er doch keinen hatte, der ihn mit Schoten sättigen wollte; solange er Geld hatte, kehrte er nicht um; aber als Hungeriger ging er in sich usw. Zudem sind seine Worte, wie der selige Augustinus sagt, Worte eines, der eine Buße erbittet, aber sie noch nicht leistet. Wenn er sich aber durch die Liebe zur Gerechtigkeit bekehrt hätte, hätte er schon mit der Buße begonnen, entgegen Augustinus.“³⁸

Eck kommt allerdings nicht von dem Punkt los, die umfassende Autorität der Kirche in der Beichte begründen zu wollen, auch wenn sie im Gleichnis keine Rolle spielt. Das Potential der Freiheitstheologie, die er gebraucht hätte, um seine These von Gericht und Heil, von Lohn und Strafe, von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit konsequent zu begründen, scheint er nicht gesehen zu haben – oder es ist ihm nicht geheuer gewesen. Luther hingegen beharrte auf seiner Lesart:

„Dass er sagt, die Umkehr des verlorenen Sohnes sei durch die Betrachtung der Strafe geschehen, stelle ich in Abrede. Zum Beweis, dass er niemanden gehabt habe, der ihn mit Schoten gesättigt habe, sage ich: Wenn nicht die innerliche Anziehung vorhanden gewesen und er nicht in sich gegangen wäre, wäre er eher hungers gestorben als zurückgekehrt, sodass der Satz steht: ‚Niemand kommt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht‘ (Joh 6,44).“³⁹

Diesen johanneischen Leitvers der lutherischen Gnadentheologie übergang Eck in seinen Repliken gänzlich. Das widersprach den Disputationsregeln. Der Vers ist allerdings argumentativ nicht zwingend, weil er zwar die Macht der Gnade einfängt, die aber unstrittig ist, während zu diskutieren wäre, *wie* der Vater „zieht“.⁴⁰

Der Unterschied zwischen Eck und Luther liegt nicht im Primat der Gnade Gottes. Der ist bei beiden Theologen gesetzt. Der Unterschied besteht darin, dass die Gnade nach Eck den sündigen Menschen anregt, sich mit Hilfe seines freien Willens, den Gott geschaffen hat, selbst auf das Elend seiner Sünde, die gerechte Strafe und den gerechten Lohn sowie

³⁸ „[...] conversio illa fuit facta contemplatione poenae, dum neminem haberet, qui eum siliquis satiaret. Durante enim pecunia non convertebatur in se, sed famelicus conversus in se etc. Accedit, quod beatus Augustinus ait, verba eius fuisse verba poenitentiam meditantis, nondum agentis. Quodsi conversus in se fuisset amore iusticie, iam poenitentiam incepisset, contra Augustinum“ (WA 59, 580, 4641–4648).

³⁹ „Quod conversionem filii prodigi factum dicit contemplatione poene, nego. Ad probationem quod neminem haberet qui cum siliquis satiaret, dico: nisi intus fuisset tractus et in se conversus potius fame mortuus esset quam rediisset, ut stet sententia: ‚Nemo venit ad me, nisi pater meus traxerit eum‘“ (WA 59, 586, 4815–4819).

⁴⁰ Bei Johannes ist das „Ziehen“ Gottes ein Bildungsprozess, der die Dimensionen einer Auferstehung von den Toten hat, aber die Menschen nicht zu Objekten, sondern zu Subjekten macht, indem er an ihnen nicht ohne sie handelt, sondern in und mit ihnen; vgl. *Thomas Söding*, *Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 2016, 248 f.

die Hoffnung auf Gottes Liebe zu besinnen, während nach Luther Gottes Gnade den menschlichen Willen zu sich selbst befreit. Wenn hier die Differenz liegt, bricht der Gegensatz auch dort auf, wo Luther die bezwingende Kraft der Liebe Gottes betont, während Eck die heilsame Notwendigkeit der gerechten Strafe hervorhebt. Zieht man in Betracht, welche Rolle die Gerichtspredigt bei Luther spielt und die Barmherzigkeit bei Eck, zeigt sich, dass bei unterschiedlichen Anthropologien und Soteriologien doch auch starke theologische Verbindungen bestehen, nach denen in Leipzig aber nicht gesucht worden ist.

Beide Positionen der Disputanten sind auf eine inspirierende Weise ambivalent. Eck betont die Notwendigkeit der Gerichtspredigt und der Furcht vor Strafe im Prozess der Umkehr, weil er die Freiheit und Verantwortung des Menschen als produktiven Faktor in der Heilsvermittlung hochhalten will, die gänzlich Gottes Werk ist. Allerdings lässt sich schwer nachvollziehen, wie die Betonung der menschlichen Verantwortung mit der Betonung der päpstlichen Direktiven in Einklang zu bringen sein soll. Luther betont den Primat der Liebe Gottes in der Evangeliumsverkündigung und der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit in der Umkehr, weil er überzeugt ist, nur wenn Gott allein handle, könne die Reue auf Antrieb und Geheiß der Liebe erfolgen, damit die Buße „willig, fröhlich und liebevoll sei.“⁴¹ Allerdings lässt sich im Blick auf Luther schwer nachvollziehen, wie ausgerechnet dieser Effekt durch die Leugnung der Willensfreiheit erzeugt werden soll, weil die Liebe doch immer ein personales Gegenüber braucht, um sie selbst sein zu können.⁴²

Freilich war Leipzig nicht das Ende, sondern der Anfang einer Debatte, die bei allen politischen Interessen und ekklesiologischen Machtdiskursen immer auch wieder soteriologische und anthropologische Grundfragen behandelte. Die katholische Theologie der Zeit hatte mehr zu bieten, als Eck in Leipzig geltend machte. Erasmus veranschaulichte in seiner „Paraphrase“ am Gleichnis vom verlorenen Sohn psychologisch, wie der Entscheidungsprozess des Jüngeren sich abspielt und wie er mit den Emotionen und dem Ethos des Vaters zusammenkommt. Erasmus blieb beim Thema der vollkommenen Reue, zu der aber nicht alle fähig seien, die gleichwohl die Barmherzigkeit Gottes erhoffen dürften. Erasmus brachte den Menschen als Subjekt zu Ehren, auch wenn er als Sünder der Vergebung bedarf, die er sich nicht selbst zusprechen kann. Er brachte ebenso die Barmherzigkeit Gottes zur Sprache, die nicht selbstverständlich sei, sondern eine bewusste, konsequente, gerechte Entscheidung Gottes, um die ein Mensch nur bitten kann.⁴³ Das Konzil von Trient zog in seiner Lehre über das Bußsakrament, das die vollkommene von der unvollkommenen Reue unterscheidet (c. 5 DH 1676–1678), das Gleichnis vom verlorenen Sohn nicht heran. Es deutete allerdings im Rechtfertigungsdekret das Kleid, das der

⁴¹ „Quod ego sane intelligo contritionem fieri movente et imperante charitate, ut sic sit voluntaria, hilaris, amorosa penitentia“ (WA 2, 575 f., 4554–4556).

⁴² In These 28 zur Heidelberger Disputation formuliert Luther zugespitzt: „Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibile“ (WA 1, 354, 35 f.). Wie diese These mit den Gleichnissen vom Verlorenen und mit der gesamten biblischen Tradition der Suche Gottes nach den Menschen einhergeht, müsste genauer erläutert werden.

⁴³ Vgl. *Erasmus von Rotterdam*, Paraphrases in N. Testamentum, in: *Opera omnia VII*, hg. v. P. Vander, Leyden 1706. Nachdruck London 1962, 406–410.

Jüngere von seinem Vater empfängt, nach alter Tradition allegorisch: auf die Wiedergeburt dessen, der von der Kirche den Glauben erbittet und, mit Hoffnung und Liebe vereint, die Rechtfertigung erlangt (DH 1531). Nicht reflektiert wurde hier allerdings, dass Lk 15 eher die Buße eines Gläubigen als die Bekehrung eines Heiden widerspiegelt.

Auch die evangelische Theologie jener Zeit kannte stärkere Exegesen des Gleichnisses als jene, die Luther in Leipzig vorgetragen hatte. Melanchthon legte das Gleichnis vom verlorenen Sohn ebenso eingehend wie erhellend aus.⁴⁴ Die Predigt, die überliefert ist, fügt sich zu seinen Überlegungen, wie das Prinzip *sola fide* mit dem Prinzip *sola gratia* übereinkommen könne. Zu diesem Zweck unterschied er den Heiligen Geist als *causa efficiens*, das Wort als *causa instrumentalis* und den menschlichen Willen als *causa accipiens*, um sie als eine gnadentheologische Einheit zu bestimmen.⁴⁵ In seiner Gleichnisexegese zeigte sich diese Dialektik. Melanchthon beobachtete genau, dass zunächst von der Einkehr und Rückkehr des Sohnes (Lk 15,17–20a) und dann erst vom Entgegenlaufen des Vaters erzählt wird. Aber Melanchthon deutet das Elend des verlorenen Sohnes so, dass er Gottes Gericht erfahre, der ihn zur Umkehr führe, anders als der verstockte Pharao von Ägypten. Auch hier ist die hermeneutische Vorentscheidung unverkennbar, die Dialektik von Gesetz und Evangelium in Lk 15 zu finden; auch hier führt sie dazu, dass die Frage offenbleibt, warum der Sohn umkehrt, während der Pharao verstockt bleibt. Gleichwohl ist die Konvergenz mit der Gnadentheologie bei Erasmus und im Konzil von Trient unverkennbar. Das Gleichnis hätte zur Versöhnung beitragen können. Die Pointe, die der Vater in seiner eigenen Barmherzigkeit setzt und dem älteren Sohn gegenüber einladend geltend macht, hätte auch die Theorie und Praxis der Auslegung inspirieren können – anders, als es im 16. Jahrhundert gekommen war.

Luther war mit seiner Betonung der Gnade stärker beim Augustinismus als Erasmus und später das Konzil von Trient,⁴⁶ allerdings auch stärker als Melanchthon. Seine Kritik an den von Eck und anderen enorm betonten Primatsansprüchen, die ihrerseits Neuerungen waren, lässt Luther als konservativen Reformers erscheinen. Eck vertritt wie Erasmus mit der Freiheit des Willens eine Linie, die den Thomismus mit dem Humanismus versöhnen konnte. Deshalb sind sie es, die ekklesiologisch wie soteriologisch als ambitionierte Modernisierer wirken, wobei Eck fatalerweise die geistliche Gewalt gegen die Glaubensfreiheit ins Feld führen wollte, womit er – als einer von vielen Geistesverwandten – lange Zeit den Ton angab und die katholische Theologie auf das Abstellgleis des Antimodernismus führte.

⁴⁴ Vgl. *Melanchthon*, *Annotationes in Evangelica*, in: *Opera quae supersunt omnia*, ed. Carolus Gottlieb Bretschneider (Corpus Reformatorum XIV), Halle 1947, 304–317: Predigt zum 3. Sonntag nach Trinitatis, bes. 309–311.

⁴⁵ Den Unterschied zu einer (unterstellten) katholischen Soteriologie, die (angeblich) additiv vorgehe, betont *Klaus Haendler*, *Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes* (QFR 37), Gütersloh 1968, 552–557.

⁴⁶ Vgl. *Gunda Werner*, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen (ratio fidei 50)*, Regensburg 2016, 209–254.

6. Schnittfelder ökumenischer Theologie

Nach wie vor lassen sich die konfessionellen Profile in den Deutungen des Gleichnisses ausmachen.⁴⁷ Anders als früher, können sie aber einander gelten lassen, weil zum einen die Gattung besser berücksichtigt und zum anderen die große Spannweite soteriologischer Konzepte besser gesehen wird, die sich aus dem biblischen Zeugnis und speziell der neutestamentlichen Theologie ergeben.

Zum einen: Ein Gleichnis ist kein Dogma. Es muss aus seiner eigenen narrativen Logik heraus erschlossen werden. Darin gewinnt es allerdings basale theologische Bedeutung: Es will von seiner Form her in den Lebensgeschichten von Menschen die Spuren Gottes erkennbar machen. So auch hier: Der Vater und seine ungleichen Söhne; der Hochgemute, der aufbricht, scheitert und umkehren will; der Ernste, der immer die Gebote befolgt hat und jetzt im Rückkehrer noch nicht einmal seinen Bruder zu erkennen vermag – die Parabel behandelt ein Menschheitsthema. Sünder, die in sich gehen, Väter, die ihre Kinder lieben, und Hartherzige, die gefragt werden, ob sie sich nicht über Barmherzigkeit freuen wollen, hat es immer schon gegeben und wird es immer geben. Jesus öffnet die Augen dafür, in diesen Geschichten Gott zu entdecken, der leben lässt und barmherzig ist, aber auch die Menschen, die Gott geschaffen hat, damit sie sich seiner freuen – ob sie sich verlaufen haben oder verbittert sind. Die heutige Exegese bringt viel stärker den zweiten Teil der Parabel zur Geltung: den Protest und das erneute Entgegenkommen des Vaters. Hier wird deutlich, was in Leipzig nicht bedacht worden war: dass das Gleichnis nicht selbstverständlich, sondern aufrüttelnd ist und also keine soteriologische Vorstellung einfach bestätigt, sondern jede auf den Prüfstand stellt.

Zum anderen: Die Ökumene hat im 20. Jahrhundert – nicht in erster, aber auch nicht in letzter Linie durch die Exegese motiviert – zu entdecken begonnen, dass es zwar keine beliebige Vielzahl, aber eine legitime Vielfalt von Konzepten der Soteriologie gibt, die einander nicht auszuschließen brauchen, sondern gelten lassen können. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die am Reformationsfest 1999 in Augsburg unterzeichnet worden ist, hat einen „differenzierten Konsens“ in „Grundwahrheiten“ gefunden: keine monotone Sprache, sondern ein starkes gemeinsames Fundament und jeweils typisch evangelische und katholische Ausdrucksweisen, die wechselseitig als legitime Explikationen des einen Evangeliums angesehen werden können.⁴⁸

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn wird im vorgeschalteten Teil der „Gemeinsamen Erklärung“, der die gemeinsame Bibellektüre zusammenfassen soll, nicht berücksichtigt. Wohl aber wird es in der biblischen Nacharbeit aufgegriffen, die nicht mehr nur von ka-

⁴⁷ Eine klassisch evangelische Position, die Gottes „fremde“ Gnade betont, bezieht *Christoph Landmesser*, Die Rückkehr ins Leben nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lukas 15,11–32), in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002) 239–261; eine Deutung im Anschluss an die katholische Freiheitstradition, die eine von Gott bestimmte Kooperation denkt, entwickelt hingegen *Dirk Ansorge*, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. 2009, 156–161.

⁴⁸ Vgl. *Lutherischer Weltbund; Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt – Paderborn 1999.

tholischer und lutherischer, sondern auch von methodistischer und reformierter Seite mitgetragen worden ist, was die Unterzeichnung durch den Weltrat methodistischer Kirchen am 23. Juli 2006 nachvollzog und die spätere Unterzeichnung durch die Weltgemeinschaft der reformierten Kirchen am 4. Juli 2017 vorbereitete.⁴⁹ Dort wird ausgeführt: „Jesus sagt nicht einfach: Alle sind Sünder. Aber er macht klar, dass Menschen nur in der Gemeinschaft mit Gott leben können, wenn sie Gottes gnädiger Einladung folgen und sich mit ihm über jeden Menschen freuen, der seiner Einladung folgt“.

Schaut man im Licht heutiger Exegese auf die Leipziger Disputation, so können sowohl Ecks als auch Luthers Position weder verifiziert noch falsifiziert werden. Lk 15 ist zwar hoch aufschlussreich für das Thema der Willensfreiheit und ihres Verhältnisses zur Gnade im Prozess der Versöhnung, aber nicht für die Frage, ob eine Reue, die aus Hoffnung auf Lohn und aus Furcht vor Strafe immer ein Eigeninteresse hat (*attritio*), mit Gottes Hilfe zu einer vollkommenen Reue werden kann (*contritio*), die Gott um seiner selbst willen liebt – geschweige für die Institutionalisierung des kirchlichen Bußwesens oder die Begründung evangelischer Freiheiten gegen den Papst resp. deren Bestreitung. Ins Licht des Gleichnisses Jesu gehalten, relativiert sich das Gewicht dessen, was damals als unversöhnlicher Gegensatz angesehen worden ist. Zugleich öffnen sich Zugänge zu weiteren Schnittfeldern ökumenischer Theologie.

Die Parabel erzählt eine Geschichte, in der jeder Zug wesentlich bleibt. Keine soteriologische Theorie kann die Reue gegen die Barmherzigkeit ausspielen. In der Erzählung ist wesentlich, dass beides zusammenkommen muss: die Reue des Jüngeren, die ohne die Erfahrung seines Elends und ohne die Erinnerung an die gerechten Verhältnisse im Vaterhaus nicht entstanden wäre, und die Barmherzigkeit des Vaters, die auch dann bestanden hätte, wenn der Sohn nicht umgekehrt wäre, die aber denjenigen, der allenfalls hofft, ein Knecht zu werden, als Sohn willkommen heißt, weil der in sich geht und bereit ist, ein Schuldbekenntnis abzulegen. Wenn – wie bei Eck – eher der Entschluss zur Umkehr betont wird, muss, damit die Logik des Gleichnisses nachvollzogen werden kann, die Barmherzigkeit Gottes desto mehr betont werden; und wenn – wie bei Luther – mehr die Liebe Gottes ins Zentrum gestellt wird, muss aus demselben Grund desto mehr die Reue des Jüngeren hervorgehoben werden. Im zweiten Teil des Gleichnisses wird durch die Kritik des Älteren deutlich, dass weder die Möglichkeit einer Umkehr selbstverständlich ist noch die Kreativität der Barmherzigkeit. Jesus tritt für beides ein – und dafür, dass keine Reue vergeblich bleibt, so wie aber auch Gottes Barmherzigkeit niemanden zwingt, doch auf alle Menschen wartet, wann immer sie sich eines Besseren besinnen.

Schaut man im Licht des Gleichnisses auf die Debatte über den freien Willen und sein Verhältnis zur Gnade, so lassen sich weder aus Luthers Ansatz noch aus Erasmus' Vorstellung, die auf seine Weise auch Eck vertritt, bei allen Unterschieden unversöhnliche Gegensätze konstruieren, anders als es den damals Beteiligten erschien. Denn zum einen

⁴⁹ Vgl. Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Im Auftrag des Lutherischen Weltbundes, des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und des Weltrates Methodistischer Kirchen vorgelegt von einer Arbeitsgruppe neutestamentlicher und systematischer Theologinnen und Theologen, deutsche Übersetzung hg. v. Walter Klaiber, Leipzig – Paderborn 2012, 135.

werden beide Konzepte als theoretische Konstrukte relativiert, deren theologische Relevanz sich daran ermisst, wie gut sie einerseits soteriologische Grundtexte wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn zu erhellen und andererseits Reue anzustoßen und Vertrauen auf Gott zu stimulieren vermögen. Zum anderen hat weder Luther geleugnet, dass Menschen von Gott ihr eigener Wille geschenkt wird, in dem sie fähig werden, die rechten Entscheidungen zu treffen, noch hat Erasmus gelehrt, dass Menschen ohne Gott das Gute erkennen, wollen und tun können.⁵⁰ Luther hat unter dem freien Willen, den er als Motor der Reue und der Rechtfertigung in Abrede gestellt hat, etwas anderes als vor ihm die Scholastik und neben ihm Eck wie Erasmus verstanden, die ihn mit der Reue und Rechtfertigung verbunden gesehen haben: Für die scholastische wie die humanistische Theologie ist der freie Wille jene Bewegung des Menschen, die von Natur aus, d. h. aufgrund der *creatio continua*, ihre höchste Erfüllung in der Liebe zu Gott findet, während Luther betont, dass der ganze Mensch, der sich ganz Gott verdankt, mit seinem ganzen Herzen, seiner ganzen Seele, seinem ganzen Gemüt und seiner ganzen Kraft (Mk 12,30) für die Liebe zu Gott bestimmt ist.⁵¹

Die Differenz liegt also nicht in der Gotteslehre, sondern in der Anthropologie. Im vor-reformatorischen Christentum hatte der Augustinismus immer seinen Platz, ohne die gesamte Soteriologie zu bestimmen; warum das nach der Reformation anders sein sollte, leuchtet nicht ein. Umgekehrt gehören die Prinzipien *sola gratia* und *sola fide* zwar zu den Charakteristika lutherischer Theologie, aber nicht in der Weise, dass nicht auch eine Brücke zur katholischen Theologie geschlagen werden könnte, wie die „Gemeinsame Erklärung“ gezeigt hat.

7. Perspektiven theologischer Kontroversen

Die Leipziger Disputation, eine der am stärksten beachteten Wissenschaftsdebatten der Neuzeit, ist durch die jüngere Entwicklung der Exegese und der Ökumene nicht *ad acta* gelegt. Sie bleibt, als historisches Ereignis, aktuell – nicht, weil sie einen endgültigen Bruch zwischen Rom und Wittenberg vollzogen hätte, sondern weil sie zu ihrer Zeit und an ihrem Ort von der Leidenschaft einer theologischen Diskussion zeugte, die nicht nur der Richtigkeit von Hypothesen, sondern der Wahrheit des Glaubens und deshalb – im Urteil der Beteiligten – dem Heil der Menschen verpflichtet war. Diese Leidenschaft kann auch dann beeindruckend sein, wenn die Voreingenommenheit der Beteiligten unverkennbar ist, die Gefährlichkeit religiös codierter Absolutheitsansprüche zu Tage liegt und

⁵⁰ Vgl. Eberhard Schockenhoff, Das theologische Verständnis der menschlichen Freiheit als ökumenisches Problem, in: Thomas Söding; Bernd Oberdorfer (Hg.), Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284), Freiburg i. Br. 2017, 33–54, bes. 34–39, 43–47.

⁵¹ Vgl. Theo Dieter, Widersprüchliche Vernunft? Beobachtungen zu Luthers Umgang mit ‚der‘ Vernunft, in: Rainer Rausch (Hg.), Glaube und Vernunft. Wie vernünftig ist die Vernunft? (Dokumentationen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg 11), Hannover 2014, 73–97, bes. 77–83 (mit Luthers Exegese von Röm 7 als Ausgangspunkt).

heute die Heilsfrage weniger von der Richtigkeit theologischer Theorien als von der Heilswahrheit des Evangeliums abhängig gemacht wird, die sich in der Friedfertigkeit der Intentionen und der Freiheit des Glaubens zeigt.

Der heutigen Exegese öffnet die Disputation die Augen für die Brisanz der Gleichnisdeutung, für subkutane Prämissen und für die theologische Tiefe in der Ökumene. Der Exegese geht es nicht um Meinungen über Texte, sondern um philologische, historische und theologische Urteile, die der wissenschaftlichen Wahrheit verpflichtet sind und dadurch der Wahrheit des Glaubens dienen sollen, deren Kriterium die Freiheit ist. Deshalb wird die Wahrheit nicht auf die Richtigkeit von Beobachtungen und die Schlüssigkeit von Folgerungen reduziert, sondern auf die befreiende Kraft von Deutungen bezogen, aber Deutungen nicht nur von ihren guten Absichten, sondern von ihrer sachlichen Richtigkeit her wissenschaftlich beurteilt. Um dieses Effektes willen müssen angesichts eines breiten Korridors von legitimen Auslegungen auch „Grenzen der Interpretation“ (Umberto Eco) gezogen werden, selbst wenn sie nicht in Beton gegossen werden können, sondern von Zeit zu Zeit neu nachgezogen werden müssen. Weil in Leipzig die unterschiedlichen Prämissen einer (anachronistisch gesprochen) evangelisch-lutherischen und einer römisch-katholischen Theologie so deutlich hervorgetreten sind, wie es sich die Kontrahenten kaum vergegenwärtigt zu haben scheinen, wird auch die heutige Exegese stimuliert, ihr wirkungsgeschichtliches Problembewusstsein einschließlich ihrer konfessionellen Prägungen offenzulegen, um beides diskutabel zu machen. Weil es Eck wie Luther je mit ihren Mitteln um die Wahrheit ging, werden Tiefendimensionen ökumenischer Theologie auslotbar, die weder in einer historisch-kritischen Lukasexegese noch in einer geschichtlichen Einordnung der Leipziger Disputation aufgehen, aber von beidem enorm gewinnen.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn endet offen. Wie der ältere Sohn auf die Einladung des Vaters reagiert, wird nicht gesagt. Jesus erzählt nach dem Lukasevangelium das Gleichnis so, dass alle mit dem älteren Bruder mitfiebern, ob er sich nicht doch den Ruck gibt, mitzufeiern, und alle überlegen, wo sie selbst Blockaden lösen müssen, damit sie sich über eine glückliche Umkehr und eine überfließende Barmherzigkeit freuen können. Deshalb gibt es zwar ein breites Spektrum legitimer Deutungen, die jeweils auf die persönliche, ekklesiale und säkulare Situation abgestimmt sind, aber auch ein hartes Wahrheitskriterium: Jede Deutung muss das Mitleid, die Mitfeier, die Mitfreude ermöglichen; und keine, die diese Gemeinschaft ermöglicht, darf ausgeschlossen werden. Die Leipziger Disputation hat herausgestellt, worüber ein Streit lohnt. Zu entdecken, dass Gnade und Freiheit nicht in einem Widerspruch, sondern in einem Entsprechungsverhältnis zueinander stehen, bleibt jeder Generation neu aufgegeben. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist die denkbar beste Einladung.

The Leipzig Disputation (1519) is a classic example as to how an academic contention of the highest level that was intended to make peace had no effect because of much more powerful political factors. Up to the present time, it has served as a projection screen for polemical theology. It is therefore important to analyze the hermeneutical concepts and strategies of both Johannes Eck and Martin Luther. The parable of the prodigal Son raises the question as to what kind of relation between grace and freedom is present in the Gospel. This question is a cornerstone of both confessional identity and ecumenical consensus.