

De Gruyter Reference

Martin Luther

Teilband I

Martin Luther

Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017)

Herausgegeben von Alberto Melloni

In Verbindung mit Anne Eusterschulte, Volker Leppin,
Peter Opitz, Tarald Rasmussen, Gury Schneider-Ludorff,
Silvana Seidel Menchi, Herman Selderhuis, Violet Soen,
Kirsi Stjerna, Piotr Wilczek, Zhang Zhigang

Teilband I

DE GRUYTER

Redaktion: Nico Huhle, Katrin Ott, Stefan Selbmann



ISBN 978-3-11-050100-1

e-ISBN (PDF) 978-3-11-049874-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-049825-7

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Umschlagabbildung: Luther und Melanchthon. Doppelporträt, 1543, von Lucas Cranach d. Ä.

© akg-images

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Teilband I

Alberto Melloni

Luther als Christ. Eine Einführung — 1

Einführungen

Paolo Ricca

Die Reformation und der Protestantismus — 25

Wietse de Boer

Reformation(en) und Gegenreformation(en): Umstrittene Begrifflichkeiten der Reformationsgeschichtsschreibung — 45

Matteo Al Kalak

Das tridentinische Zeitalter und das Zeitalter der Reformen — 63

Christopher M. Bellitto

***Ecclesia semper reformanda*. Mittelalterliche Ideen und Versuche von Kirchenreform — 79**

Euan Cameron

Religion, Vernunft und Aberglaube von der Spätantike bis zu Luthers Reform — 95

Wolf-Friedrich Schäufele

Luther als Kirchenvater — 115

Sergio Rostagno

Was bleibt von Luther? — 127

Luthers Leben

Jon Balsarak

Das mittelalterliche Erbe Martin Luthers — 147

Volker Leppin

Luthers mystische Wurzeln — 163

Franz Posset

Luthers Inspiratoren und Sympathisanten. Von Professor Johann von Staupitz bis zu den Kreisen von Nürnberg und Augsburg — 177

Patrizio Foresta

Der Thesenanschlag. Geschichte eines Mythos — 189

Richard Rex

Luther unter den Humanisten — 209

Lothar Vogel

Luthers Bibel. Hermeneutik, biblische Theologie und Übersetzung — 229

Silvana Nitti

Luther und die Obrigkeit — 249

Bradley A. Peterson

Luther und das Mönchtum — 275

Michele Lodone

Erasmus und Luther. Der freie und der unfreie Wille — 293

Jonathan D. Trigg

Kontroversen über Taufe und Abendmahl 1521–1532 — 307

Christopher W. Close

Der Reichstag zu Worms und das Heilige Römische Reich — 327

Ulrich Andreas Wien

Luthers Verhältnis zu Bauern und Fürsten — 343

Giampiero Brunelli

Das Heilige Römische Reich und seine Reichstage, 1521–1546 — 363

Marco Iacovella

Luther und die Religionsgespräche — 381

Herman Selderhuis

Luthers Tod — 397

Reformen und Reformatoren

Günter Frank

Luther und Melanchthon — 409

Herman Selderhuis

Luther und Calvin — 421

Federico Zuliani

Luther und Zwingli — 437

Günter Vogler

Thomas Müntzers Erbe. Eine Alternative im reformatorischen Prozess — 453

James Stayer

Luther und die radikalen Reformer — 473

Guido Mongini

Die „dritten Sekten“ Die italienischen Häretiker und die Kritik an der protestantischen Reform (1530–1550) — 495

Peter Walter

Erasmus von Rotterdam und sein Umfeld — 513

Lucio Biasiori

Lutheraner vor dem Inquisitor: einer, keiner, hunderttausend — 531

Enrique García Hernán

Ignatius von Loyola: Der antilutherische Reformator — 551

Teilband II

Gesellschaftliche Debatten

Violet Soen

Vom Augsburger Interim bis zum Vertrag von Augsburg (1548–1555) — 575

Luise Schorn-Schütte

Luther und die Politik — 591

Jörg Seiler

Keuschheit als Politikum. Martin Luther und der Deutsche Orden — 605

Kirsi Stjerna

Luther und Frauen. Überlegungen zu Luthers Anhängerinnen und der biblische Beleg — 621

Brooks Schramm

Luther und die Juden — 643

Roni Weinstein

Judentum und Luthertum: Vieldeutige Stille — 661

Gregory J. Miller

Luther und die Türken — 677

Helmut Puff

Martin Luther, die sexuelle Reformation und gleichgeschlechtliche Sexualität — 693

Luthers theologisches Erbe

Christophe Chalamet

Lutherische Scholastik. Eine Skizze lutherisch-orthodoxer Theologien und deren Rezeption von Karl Barth — 713

Pierre Bühler

Kreuzestheologie. Ihre Bedeutung bei Luther und einige Etappen ihrer Wirkungsgeschichte — 731

Franco Motta

Die Gefangennahme des Minotaurus. Das Lutherbild der katholischen Kontroverstheologie — 747

Antonio Gerace

Rechtfertigung durch Glauben. Die Geschichte einer Auseinandersetzung — 775

André Birmelé

Das theologische Selbstverständnis der evangelisch-lutherischen Kirchen — 793

Luther in der Ökumene

Patrizio Foresta

Katholische Verdammung und Erlösung Luthers — 815

Johannes Oeldemann

Das Erbe Martin Luthers und die Tradition der Orthodoxen Kirche. Zum Stand des orthodox-lutherischen Dialogs in der Gegenwart — 839

Billy Kristanto

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre — 863

Sarah Hinlicky Wilson

Luthertum im ökumenischen Dialog — 881

Enrico Galavotti

Luther und die ökumenische Bewegung. Vom Exkommunizierten zum gemeinsamen Lehrer — 901

Rezeption in Philosophie und Geschichte

Giovanni Rota

Luther und die Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts — 925

Fulvio Tessitore

Die universalgeschichtliche Funktion der Reformation entsprechend dem Idealismus und dem Historismus in der deutschen Kultur — 955

Gabriella Cotta

Luther und die Revolution des Individuums — 981

Roland Boer

Luther im Marxismus — 1003

Jordan J. Ballor

Reformatoreischer Protestantismus und der „Geist“ des Kapitalismus — 1017

Günter Frank

Luther in der katholischen Historiographie und Theologie: 19. und 20. Jahrhundert — 1035

Thomas Hahn-Bruckart

Luther in der protestantischen Historiographie und Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts — 1053

Heinrich Assel

Luther und das Dritte Reich: Konsens und Bekenntnis — 1075

Luther im Bild

Thomas Albert Howard

Geschichte in der Gegenwart: Gedenken an Luther 1617, 1817 und 1883 — 1097

Marcin Wiśtock

Reformation und Baukunst — 1121

Maria Lucia Weigel

Martin Luther im Bildnis — 1153

Otfried Czaika

Bildung, Ausbildung und Unterricht während der Reformationszeit — 1179

Esther P. Wipfler

Luther in Film und Fernsehen — 1199

Teilband III

Luther weltweit

Johannes Burkhardt

Von den Religionskriegen zur nachwestfälischen Welt — 1217

Pál Ács

Studium und Übersetzung der Bibel in Ungarn zur Zeit der Reformation (1540–1640) — 1237

Michela Catto

Der Anfang allen Übels: Bilder und Auslegungen der Reformation und Luthers im frühneuzeitlichen Italien — 1259

Girolamo Imbruglia

Protestantismus und Aufklärung, 1691–1780 — 1277

Mariano Delgado

Einige Wahrnehmungsmuster Luthers in der hispanischen Welt vom 16. Jahrhundert bis heute — 1295

Christine Helmer

Luther in Amerika — 1311

Rady Roldán-Figueroa

Martin Luther in Lateinamerika. Vom Mythos der Gegenreformation des lateinamerikanischen Katholizismus bis zu Luther als religiösem *Caudillo* — 1329

Judith Becker

Lutherische Mission und Kirchen in Afrika. Theologische Perspektiven — 1351

Daniel Jeyaraj

Luther in Asien: Indien — 1375

Bibliographien — 1395

Patrizio Foresta

Chronologie der Schriften Martin Luthers — 1503

Abbildungen

Karten — 1511

Porträts — 1543

Hintergründe — 1621

Werke / Dokumente — 1645

Darstellungen — 1671

Personenregister — 1739

Alberto Melloni
Luther als Christ

Eine Einführung

Einer der wohl wichtigsten Lehrsätze, den die Geschichte für die Menschheit bereithält, lautet: „Damals wusste noch niemand, was vor uns lag.“
Haruki Murakami 1Q84. Buch 1&2, Köln 2010

1 Einleitung

Lange vor Andy Warhols *Factory* hatte die Cranach-Werkstatt in Wittenberg bereits einiges von der Bedeutung der Replik verstanden.¹ Die innere Sicherheit, die gleichmütig aus der diachronischen Sequenz der Luther-Portraits dieser Werkstatt aufscheint, die Sorgfalt der Haartracht und des weich in die Stirn fallenden Doktorhuts des Professors, der Blick: Was uns diese Werkstatt vermacht hat, überlagert sich seit fünfhundert Jahren und erschuf ein unumgängliches ikonographisches Stereotyp, das die raumgreifende Korpulenz und die mitreißende Faszination des *Doctor Martinus* aufzeigt, manchmal auch verbirgt, aber keinesfalls schmälert.

Mit den unbequemen Ausmaßen dieser Persönlichkeit müssen sich alle messen. Auf der Seite des Glaubens all jene, die in seinem Weg die Erhebung des Evangeliums in der Geschichte gespürt haben, all jene, die sein Verlangen nach Erlösung als das Durchschlagen einer dicken Kruste von Missbräuchen aufgefasst haben, all jene, die ihn der Zerstörung einer mythischen Einheit des Christentums bezichtigt haben, all jene, die seine Analyse der *Conditio humana* teilten oder ablehnten. Auf der Seite der Wissenschaften all jene, die die Gattungen der Lutherforschung neu durchdachten, all jene, die den Quellen theologische und historische Fragen stellten, die inzwischen klassisch geworden sind, all jene, die nach neuen Fragestellungen suchten und dabei das Risiko des Extrinsezismus und des Anachronismus hinnahmen.

Dieses Werk zielt darauf ab, unter Mitwirkung vieler unterschiedlicher Blickwinkel die Komplexität der Figur, dessen Gesicht Cranach für uns replizierte, zu bewahren, wobei man über einige unerwartete Lücken, die in der langen Vorbereitungszeit entstanden, hinwegsehen möge. In der Unmenge von Veröffentlichungen, die die Fünfhundertjahrfeier zum per Konvention gesetzten Beginn der Reformation überschwemmen, zielt diese Sammlung historischer Betrachtungen nicht etwa darauf ab, eine vereinheitlichende Lesart zu bieten oder die offen gebliebenen historischen

Übersetzung: Hedwig Rosenmöller.

¹ Für eine semiotische Einordnung vgl. die Einleitung der Herausgeber in: N. Dusi u. L. Spaziante (Hg.), *Remix-Remake. Pratiche di replicabilità*, Rom, 2006, 9–63.

und theologischen Fragestellungen einfach aufzulisten. Diese Sammlung ist keine Synthese², und sie verfiicht auch keine These. Nach vielen älteren wie neueren³ klassischen Lebensbeschreibungen, nach der monumentalen Biographie von Martin Brecht,⁴ nach den „Luther“-Titeln von Thomas Kaufmann,⁵ Volker Leppin,⁶ Heinz Schilling⁷ und Adriano Proserpi,⁸ nach unzähligen Zusammenfassungen, Hilfsmitteln, Monographien und Lehrmodellen – nach all dem soll hier dem Leser ein Weg geboten werden, der einen Bogen schlägt von den Dreh- und Angelpunkten aus Luthers Leben zur Philologie seines Werks, von der Modellierung seines Abbildes zur Implementierung seiner theologischen Position, von der Schaffung seines Erbes zur Fähigkeit seines Predigens, der Theologie eine Richtung zu geben, von der Geographie seines Erfolgs zur unaufhörlichen Ausarbeitung einer „Lehre“.

Die Originalität dieses Kraftakts (ob und inwiefern sie umgesetzt wurde, werden die Leserinnen und Leser beurteilen) liegt nicht im Umfang oder in der Mittelmäßigkeit einer umfassenden Enzyklopädie. Sie liegt vielmehr in der erklärten Absicht, in der vielseitigen historischen Funktion, die Luther ausübte, die Bedeutung der Tatsache auszuleuchten, dass er *ein Christ* war und sein wollte.

Die vorliegenden Bände sollen den Leser begleiten zu den Brennpunkten der Geschichte und der Forschung über einen Mann, mit dessen Namen unzählige Bezeichnungen und Beinamen verbunden wurden – der Rebell,⁹ der Reformator, der Prophet, der Ketzer, der Visionär, der Moderne, der Erzteufel, der Stifter, der Herkules... – die mal als Synonyme, mal in Konkurrenz untereinander entstanden. Obschon sie diese Beinamen heranziehen und mit ihnen arbeiten, wollen die Verfasser dieser Bände ein für ihre historische Arbeit grundlegendes Postulat voranstellen: Luther ist ein Christ, und sein Christsein soll dem, was er tut, vorangeordnet und nicht nachgeordnet werden. Luther ist ein reformatorischer Christ und nicht ein christlicher Reformator; ein rebellischer Christ und nicht ein christlicher Rebell, und so weiter. Er kann demnach mit voller Legitimität mit den hermeneutischen Instrumenten und den

² Vgl. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka, *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford, 2014.

³ J. Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, London 1968 (1982²); H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, Göttingen 1979; B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981; W. von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1982; M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris 1983; G. Brendler, *Martin Luther, Theologie und Revolution: eine marxistische Darstellung*, Köln 1983; M. Lienhard, *Martin Luther: la passion de Dieu*, Paris, 1999.

⁴ M. Brecht, *Martin Luther*, Band I: *Sein Weg zur Reformation, 1483–1521*; Band II: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532*; Band III, *Die Erhaltung der Kirche 1532–1546*, Stuttgart, 1981–1987.

⁵ T. Kaufmann, *Martin Luther*, München, 2015.

⁶ V. Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt, 2017.

⁷ H. Schilling, *Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012 (ital. Übers. *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*, Turin, 2016).

⁸ A. Proserpi, *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*, Mailand, 2017.

⁹ Vgl. beispielsweise M. Meisner, *Martin Luther. Heiliger oder Rebell*, Lübeck, 1981; W. Landgraf, *Martin Luther. Reformator und Rebell*, Berlin, 1981.

epistemologischen Postulaten jeder einzelnen Disziplin betrachtet werden – vorausgesetzt, dass der Historiker, Theologe, Gläubige, Soziologe, Philosoph oder Prediger jeglicher Konfession anerkennt, dass er es mit einem Christen zu tun hat.

Ein Christ und Theologe, der von der Kraft des Bibeltextes mitgerissen wird und seinen eigenen Weg des Seins im Glauben und als Gnade lebt, wobei er zu hohem Preis lernt, die kirchlichen Konventionen abzulehnen, die sich zwischen ihm selbst und das Evangelium drängen. Ein Christ, der diese seine Erfahrung nicht etwa imaginären Adressaten der *Devotio* des fünfzehnten Jahrhunderts, sondern einer realen Glaubensgemeinschaft übergibt, Männern und Frauen aus Ober- und Unterschicht, einer Glaubensgemeinschaft, die sich nun seit fünfhundert Jahren zu seiner Figur Gedanken macht. Ein Christ in der Geschichte, Scharnier und Messers Schneide zwischen unterschiedlichen Arten, gerade das Christsein und gerade die Geschichte aufzufassen.¹⁰

2 Zwischen Geschichte und Geschichtsschreibung

Wenn hier vom Christen Luther gesprochen wird, so wird vom Postulat ausgegangen, dass es einen einzigen Luther mit einem einzigen Leben und einem einzigen Glauben gibt; allerdings ist die Forschung zu seiner Figur, zu seinem Leben und zu seinem Glauben inzwischen ein „Ding“ an sich, was für das Verständnis der Person sowohl Zugang als auch Hindernis bedeutet.

Es gibt tatsächlich einen Luther der Geschichte: den seiner Großtaten, seiner *res gestae*. Viele von ihnen scheinen hell in ihrer plastischen Evidenz, viele sind komplexer zu dechiffrieren, viele bleiben unbekannt.¹¹ Aber eben diese Ereignisse gaben ihm die Gewissheit, an einen entscheidenden Scheitelpunkt gestellt worden zu sein, an dem Gott und der Teufel um seine Seele, um seinen Leib, um seine Kirche stritten.¹² Diese Großtaten hallten weit über die Lebensbahn dieses Mannes hinaus nach, der riskierte, schon lange vor dem kalten Winter 1546, in dem er starb, ermordet zu werden. Luthers Leben hat ein in seinen literarischen Formen sehr unterschiedliches Werk erhellt, das Teil dieses Lebens ist, weil es immer vom Evangelium her aus einer evangelischen Notwendigkeit entstand, die nur auf Basis ihrer selbst und von ihr selbst heraus beurteilt zu werden fordert.

¹⁰ R. Koselleck, „Geschichte, Historie. V. Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs“, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. II, Stuttgart, 1985, 593–717 (ital. Übers. *Storia. La formazione del concetto moderno*, Bologna 2009).

¹¹ Zur Ungewissheit seines Geburtsjahres vgl. H.A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, 1982, 88 (ital. Übers. *Martin Lutero. Un uomo tra Dio e il diavolo*, Rom/Bari, 1987, 74); die Diskussion zur Qualifizierung der Thesen von 1517 wurde eingehend untersucht in B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Neuere Untersuchungen*, Stuttgart, 1988; zur Verbreitung der Thesen durch Drucker, die den Text irgendwie in die Hand bekamen, vgl. Schilling, *Martin Luther*, cit., 81.

¹² Vgl. auch Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, cit.

Die Ereignisse haben jedoch in ihrer Faktizität eine *historia rerum gestarum* hervorgebracht, eine Geschichte der Großtaten, die diese Passagen erzählte und interpretierte. Die kritische Geschichtsschreibung erfüllte viele Funktionen: Sie förderte das christliche Leben der Anhänger Luthers, ob sie nun zeitlich nah oder fern zu seinem Leben standen; aber sie arbeitete auch wissenschaftlich immer umsichtigere Erkenntnisse heraus und eroberte das „Ding Luther“ für eine Gelehrsamkeit, in der neue methodologische Instanzen sich oft vor alten Dilemmata und alten Antworten wiederfanden.¹³ Von den Quellen zu fordern, etwas „Wahres“ zu sagen über diese weit zurückliegende Gegenwart, in der der Christ Luther auf einzigartige Weise die Beziehung der gegenseitigen Obhut mit dem Evangelium erfuhr, die über sein Leben entschied, ist nicht nur Aufgabe des Berufshistorikers. Das Ergebnis solcher „Ausgrabungen“ ist inzwischen zu einem Fakt an sich geworden, der sich zwischen Wahrnehmungen und Wirklichkeit gedrängt hat.

Die klassische Unterscheidung zwischen *res gestae* und *historia rerum gestarum*, die den Schreibenden wie den Lesenden auf die unüberbrückbare Kluft aufmerksam macht, die zwischen der platten Realität der Dinge und ihrem kritischen Verständnis liegt, beleuchtet jedoch nur eine der vielen Möglichkeiten, Luther kennen zu lernen. Auf den unruhigen Augustinermönch, der zum sprichwörtlichen Reformator wird, auf den Professor, dessen exegetische Entdeckung eine neue Freiheit erschafft, auf den Propheten, der furchtlos die unreine Fragilität des papistischen Babylons anprangert (und aus einer einzigartigen Heterogenese der Zwecke heraus in diesem Babylon eine von der eigenen verschiedene, aber nicht weniger epochale Reform auslöst) richtete sich der Blick von Wissenschaftlern vieler Disziplinen: von Philosophen und Ökonomen, Kunsthistorikern und Musikwissenschaftlern, Juristen, Psychologen,¹⁴ Soziologen und vor allem Theologen. Vor allem mussten sie und ihre unterschiedlichen Fachrichtungen zur Kenntnis nehmen, dass der Aufruf Luthers – „Habt das Wort lieb“¹⁵ – der von der Kanzel des Predigers und von der Kathedra des Gelehrten herunterschallte, ein tatsächliches Glaubensleben hervorgerufen hat; und von diesem konnte danach niemand mehr absehen, weder der, der es zurückwies noch der, der es sich zu eigen machte.¹⁶

13 Vgl. die in den 1930er Jahren erstellte Kartierung durch das *Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung*.

14 Die psychopathologisierende Logik von Grisar und Denifle wurde übernommen von P. J. Reiter, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch-psychiatrische Studie*, 2 Bde., Kopenhagen, 1937–1941, zu dieser Arbeit vgl. U. Becke, „Eine historisch-psychiatrische Studie Paul Johann Reiters über Luther“, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90 (1979), 85–95; vgl. auch E.H. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York, 1958.

15 WA 51,139.

16 Ich teile nicht die auch in neueren Biographien weit verbreitete Position derer, die Luthers Desinteresse an der Ausarbeitung einer universalistischen Ekklesiologie mit einem Manko verwechseln.

Luther und die *Causa Lutheri*¹⁷ zwangen den verschiedenen Theologien drängende Fragen auf, denen sich jeder stellen musste: um ihn zu verstehen, um sich selbst zu verstehen, um die Ferne oder Nähe zwischen Kirchen auszumessen, die nicht anders konnten, als – auch zum Preis der Uneinheit und der religiösen Gewalt – Stellung zu beziehen zu dem, was unerwartet ausschlaggebend geworden war und was durch das Zerreißen eine spiegelbildliche, aber einheitliche Agenda erzwang, die die vorherige lateinische Christenheit nicht gekannt hatte oder nur in sehr auserlesenen Eliten, die dem Anliegen der Reformation gegenüber machtlos waren.

Ein Knotenpunkt – die Rechtfertigung – dokumentiert in aller Klarheit, wie sich diese Agenda längs dem Faden der Geschichte entwickelt: An einem Ende dieses Fadens steht das Konzil von Trient, das, gerade weil die „Protestanten“ fernbleiben, all das und nur das definiert und reformiert – richtiger: reformiert und definiert –, was von Luther ins Spiel gebracht wurde, und eine Unterscheidung zum Ausdruck bringt, die für Jahrhunderte eine unüberbrückbare Kluft zu markieren scheint; am anderen Ende steht die *Gemeinsame Erklärung* von Römischen Katholiken und Lutherischen Protestanten von 1999, in der nach Jahrhunderten der Aussaat von Verachtung und Gewalt und nach Jahrzehnten bilateraler Gespräche eine „Übereinkunft“ zum theologischen Herzstück der Kontroverse der ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts erzielt wurde, womit einer unendlichen Reihe von Disputen und Kontroversen, die im konfessionellen Selbstverständnis der beiden Kirchen eine Hauptrolle gespielt hatten, ein Interims-Charakter verliehen wurde, den sich keiner hätte vorstellen können.¹⁸

3 Der Querschnitt durch die Jahrhundertfeiern

Die vorliegende riesige und langwierige (nicht nur) historisch-theologische Arbeit gehört zur unermesslichen Bibliothek der Lutherforschung, die inzwischen fast schon ein eigener Zweig ist in der Geschichte der Geschichtsschreibung, und die mit ihren wissenschaftlichen Initiativen, Editionen, Monographien und älteren wie neueren Fachzeitschriften die Jahrhunderte durchläuft. Es liegt nicht in meiner Intention (und

¹⁷ Vgl. J. Delumeau, *Le cas Luther*, Paris, 1983 und die Sammlung *Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521)*, hg. u. komm. von P. Fabisch u. E. Iserloh, Münster, 1988.

¹⁸ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification. A Commentary by the Institute for Ecumenical Research*, Genf 1997; zum Dialog A. Maffei, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese*, Cinisello Balsamo, 1998 und Id., *Dossier sulla giustificazione*, Cinisello Balsamo 2000; eine theologische Einordnung in B. Sesboué, *Sauvés par la grâce: les débats sur la justification du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, 2009 (ital. Übers. *Salvati per grazia. Il dibattito sulla giustificazione dalla Riforma ai nostri giorni*, Bologna 2012); zum historiographischen Hinterland vgl. H. Oberman, „Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie“, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 61 (1964), 251–282; A. Peters, „Reformatorsche Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung“, in *Lutherjahrbuch*, 31 (1964), 77–128; O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz, 1967, 109–122.

ich schließe aus, dass es in meinen Fähigkeiten läge), die „Ergebnisse“ dieser Forschung zu beschreiben oder zusammenzufassen.

Ich mache nur auf zwei Dinge aufmerksam. Erstens wurde auch die Lutherforschung von der allgemeinen Tendenz des wissenschaftlichen Fortschritts zu einer immer feineren Arbeitsteilung erfasst:¹⁹ Die historisch-kritische Exegese etwa – die letztlich eines der Ergebnisse der von den Wittenberger Theologen erzwungenen Zentralität der Bibel war –, die Forschung zu Luther und zum Schicksal²⁰ seines Predigens, ist bereits so umfangreich, dass der Fachwissenschaftler vor der Wahl steht, entweder der Faszination alter literarischer Gattungen wie der Biographie zu erliegen, obwohl er genau weiß, dass er nur entweder eine Lesart erzwingen kann oder wenig Neues sagt, oder aber hinzunehmen, dass er sein Spezialistentum auf sehr kleine und sehr spezifische Segmente konzentrieren muss; obwohl er weiß, dass er auf diese Weise den Kirchen die „Macht der Synthese“ (zurück)gibt, die in einer Gesellschaft des Überangebots von Information die strategischste aller Erkenntnisse ist.²¹ Zweitens stand auch die Lutherforschung unter dem Einfluss der großen Strömungen der Geschichtsschreibung, der wechselhaften Trends der *public history*, der methodologischen Moden im historischen Fach im Allgemeinen, die so auch auf diese Bereiche unabhängig von den Absichten und sogar von der Qualität des einzelnen Lutherforschers eingewirkt haben.

Luthers Jahrhundertfeiern – 1483, 1517, 1521 und 1546 – liefern das Raster dieses Vorgehens, wobei gerade das *Reformationsjubiläum* eine höhere symbolische Anziehungskraft zu haben scheint. Das mutmaßliche Schlagen des mutmaßlichen Hammers auf den mutmaßlichen Nagel an der real existierenden Tür der Schlosskirche, das die Periodisierung von Harnack anregte,²² hat eine sehr komplexe Reihe von Gedenkfeiern hervorgebracht, von denen wir heute am besten die vier Querschnitte begreifen, die uns vorangehen. Einige bedeutende Untersuchungen haben das intellektuelle Timbre der unterschiedlichen Jahrestage herausgearbeitet.²³

19 Zum Thema vgl. von A. Melloni (Hg.), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, 2 Bde., Bologna, 2010.

20 Die Kategorie wurde verwendet vom berühmten L. Febvre, *Martin Luther, un destin*, Paris, 1928 (1988⁴, mit einem Nachw. von Robert Mandrou).

21 Vgl. zur Diskussion der 1980er Jahre A. Abbott, „History and Sociology. The Lost Synthesis“, in: *Social Science History*, 15 (1991), 2, 201–238.

22 „Die Neuzeit hat mit der Reformation Luthers ihren Anfang genommen, und zwar am 31. Oktober 1517; die Hammerschläge an der Tür der Schlosskirche zu Wittenberg haben sie eingeleitet“, in: A. von Harnack, *Erforshtes und Erlebtes*, Berlin, 1923, 110; zu A. von Harnack vgl. Ders., *Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung*, Gießen, 1883, und außerdem J. Pelikan, „Adolf von Harnack on Luther“, in: *Interpreters of the Reformer. Essays in honor of Wilhelm Paulk*, hg. von J. Pelikan, Philadelphia, 1968, 253–273.

23 D. Wendebourg, „Vergangene Reformationsjubiläen. Ein Rückblick auf 400 Jahre im Vorfeld von 2017“, in H. Schilling (Hg.), *Der Reformator Martin Luther 2017. Symposion des Historischen Kollegs im November 2013*, München, 2014, 261–281; Dies., „Im Anfang war das Reformationsjubiläum. Eine kurze Geschichte von Reformationsfeiern und Lutherbildern“, in: *Die Politische Meinung. Zeitschrift für Po-*

Die Einhundertjahrfeier der Reformation verortet sich 1617 an der Schwelle zu dem Krieg, der sich „dreißigjährig“ hinstrecken sollte. Sie drückt den Glauben der evangelischen Kirchen aus, denen 1519 die Definition als „lutherisch“ übergestülpt worden war und die durch ihre Existenz bewiesen, dass die Absicht, sie zu zerstören, keinen Erfolg gehabt hatte, analog zur Eigendarstellung Luthers, der aus seinem eigenen bedrohten, aber nicht zerschmetterten Apostolat immer den Willen Gottes herausgelesen hatte. Auf halbem Weg zwischen den Jubeljahren Clemens' VIII. und Urbans VIII., die voll der verhassten Ablässe waren, feierten die protestantischen Fürsten ihr „Anti-Jubeljahr“ als eine Revanche und als ein Symbol.²⁴

Die Zweihundertjahrfeier der „Reformation“ fällt in ein anderes Klima: Im Jahr der ersten Verhaftung Voltaires und der Geburt D'Alemberts wird auch Luther zu einem „Aufklärer“, der die Schrift öffnet, der gegen den papistischen Obskurantismus kämpft, während die innere Gewissheit der Erlösung zum Ausdruck einer subjektiven Rationalität wird, die von den *Hilaria evangelica* des gelehrten Bibliothekars Ernst Salomon Cyprian in Vorbereitung des Festes gerühmt wird.²⁵

Das dritte Jubiläum von 1817 wird in einer politischen Welt gefeiert, über die die napoleonische Welle und der Rückzug der Restauration hinweggegangen sind.²⁶ Und während in Wien das Gewicht der gegenreformatorischen Gesetzgebung reduziert wird, um eine neue „Toleranz“ innerhalb der Grenzen des Kaiserreichs zu praktizieren,²⁷ wird der Held von Wittenberg²⁸ zum theoretischen Gegenstand in Hegels Vor-

litik, Gesellschaft, Religion und Kultur, Sonderausgabe 4 (2016), 19–25; vgl. auch H. Lehmann, *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*, Göttingen, 2012.

24 In der numismatischen Mikrogeschichte beachte man, dass Johannes Georg I. (1615–1656) eine Münze schlägt, die auf einer Seite das Portrait von Jan Hus als Märtyrer zeigt und auf der anderen das des *Doctor Martinus* in der Cranachschen Pose. Zu den Papstjubiläen vgl. A. Melloni, *Il giubileo. Una storia*, Rom/Bari, 2015.

25 Vgl. E. Koch u. J. Wallmann (Hg.), *Ernst Salomon Cyprian (1673–1745): zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Vorträge des Internationalen Kolloquiums vom 14. bis 16. September 1995 in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, Schloß Friedenstein*, Gotha, 1996. Wenn man einen numismatischen Beleg haben möchte, kann man die Münze anschauen, die Friedrich August I. (1694–1733) prägen ließ und die auf der einen Seite ein schmückendes Portrait trägt – entweder von Frau Luther geb. von Bora oder vom altbewährten Hus – und auf der anderen entweder eine auf die Schriften scheinende Kerze oder Kinder, die die Mönchskapuze als Symbol des durch den Reformator besiegten Glaubens verhöhnern.

26 D. Wendebourg, „Die Reformationsjubiläen des 19. Jahrhunderts“, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 108 (2011), 3, 270–335. S. Berg, „The Lord Has Done Great Things for Us: The 1817 Reformation Celebrations and the End of the Counter-Reformation in the Habsburg Lands“, in: *Central European History*, 49 (2016), 1, 69–92, zum ersten Jubiläum im Habsburgerreich, das konnotiert war von einem „ökumenischen“ Geist, der hier untersucht wird anhand der Reden, die in Wien und Budapest gehalten wurden, nachdem Joseph II. die gegenreformatorischen Verordnungen gelockert hatte. Vgl. auch R. Hennings, „Die Reformationsjubiläen 1817 und 1917 in Oldenburg“, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 26 (2013), 217–237.

27 W. Flügel, „Deutsche Lutheraner? Amerikanische Protestanten? Die Selbstdarstellung deutscher Einwanderer im Reformationsjubiläum 1817“, in: K. Thanner u. J. Ulrich (Hg.), *Spurenlese. Reformationsvergegenwärtigung als Standortbestimmung (1717–1983)*, Leipzig, 2012, 71–99.

lesungen zur Geschichtsphilosophie, in denen der Glaube nicht mehr Negation der Vernunft ist, sondern in seiner ursprünglichen Form mit der Vernunft selbst übereinstimmt.²⁹

Im Jubiläum von 1917 ist der *Hercules Germanicus* Träger patriotischer Bedeutungen, die Kaiser Wilhelm II. am Herz lagen.³⁰ Die Akzentsetzung auf Luthers Antipapismus wird durch das Jubiläum von 1921 in die Zeit nach dem Krieg verlängert und dient der Propaganda gegen den Pazifismus Benedikts XV. Zudem helfen die antijüdischen Schimpftiraden des Reformators, Argumente zu sammeln für einen Antisemitismus, der nunmehr bereit ist, aus der Einfriedung des Disputs zwischen Treitschke und Mommsen wenige Jahrzehnte zuvor auszubrechen und zum Rohstoff des nationalsozialistischen Rassismus zu werden.³¹

In Bezug auf die vier vorangegangenen Jubiläen unterscheidet sich die Fünfhundertjahrfeier von 2017 nicht durch eine geringere Neigung, auf Luther die Anliegen zu projizieren, die die Gegenwart als Verpflichtungen gegenüber dem Theologen empfindet, der in der aristotelischen Ethik nicht den Raum der Freiheit sah, die nur in Christus verliehen wird. Und sie unterscheidet sich auch nicht in der Anzahl der wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Festreden (die die Fülle von Initiativen zum Jahrestag von Luthers Geburt 1983 repliziert³²), sondern durch ihre Chance, den beschrittenen Weg historisch einzuordnen und die Gattungen noch einmal durchzugehen (die Biographie, die Werke, das Vermächtnis) wie auch die Fragen (die *sola*, die Freiheit, das Subjekt) in einer Welt, in der die Geschichte nicht mehr das gemeinsame Element der herrschenden Klassen ist und die Theologie skeptisch beäugt wird in einer Gesellschaft, die, auch aus Schuld der Kirchen, überzeugt ist von der Äquivalenz von nicht apologetischem Wissen und extrinsezistischem Wissen.

28 Auf den Medaillen von Nürnberg steht in Großbuchstaben *Drittes Jubeljahr nach der Wiederherstellung des Reinen Evangeliums*.

29 U. Asendorf, *Luther und Hegel: Untersuchung zur Grundlegung einer Neuen Systematischen Theologie*, Wiesbaden, 1982, 518; D.O. Dahlstrom, *Philosophical Legacies. Essays on the Thought of Kant, Hegel and their Contemporaries*, Washington, 2008, 131–132.

30 Zum Beispiel erscheinen auf der Rückseite der Medaille, wo das Portrait des *Dr. Martinus* – der nicht das pausbackige Lächeln der Cranachschen Ikonographie trägt, sondern sich in den harten Zügen der rationalistischen Skulptur modernisiert hat – vom biblischen Spruch *Gottes Wort bleibt in Ewigkeit* wie von einem Heiligenschein umgeben ist, die Städte der Reformation (Eisleben, Worms, Erfurt, Wittenberg, Eisenach, Coburg), die den Nationalstaat nach außen hin abstecken. Zur Verlängerung bis 1921 vgl. D. Wendebourg, „Das Reformationsjubiläum von 1921“, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 110 (2013), 316–361.

31 Nützliche Hinweise in der Dissertation von M. Kroneberg, *Kampf der Schule an der „Heimatfront“ im Ersten Weltkrieg: Nagelungen, Hilfsdienste, Sammlungen und Feiern im Deutschen Reich*, Hamburg, 2014, 223–224; ein mit den Veröffentlichungen von 1883 vergleichbares Schriftenverzeichnis in J.M. Reu, *Thirty-five years of Luther Research*, Chicago, 1917. Cfr. H.A. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Philadelphia, 1984.

32 H. Junghans, „Aus der Ernte des Lutherjubiläums 1983“, in: *Lutherjahrbuch*, 53 (1986), 55–137; A. Zumkeller, „Martin Luther und sein Orden“, in: *Analecta Augustiniana*, 25 (1962), 254–290.

4 Die grundlegende Frage

Das reduziert allerdings nicht die Tragweite der Frage, die in jeder historischen Untersuchung zum Christen Luther zentral ist. Aufgabe der Geschichte ist es nämlich nicht, sich müßig zu fragen, ob Luther vielleicht immun war gegen die kulturellen Konditionierungen seiner Zeit (Antwort: nein), oder ob man ihn für außenstehend erklären kann in Bezug auf die Konditionierungen, die weiterrollten und zu schrecklichen Ergebnissen führten (Antwort: nein). Und es ist sicher richtig, führt aber nicht zu großen Ergebnissen auf historischer Ebene, sich zu fragen, ob es Elemente in seinem Werk gibt, die aufzeigen, dass Luther Dinge entdeckt hat, die nach ihm zentral erschienen, als sie es für ihn als Kämpfer für das Evangelium waren (Antwort: ja). Es gehört ja schließlich zum Beruf des Wissenschaftlers, Absichten und Ergebnisse, ursprüngliche Motive und „politische Konditionierungen“ in Verbindung zu bringen oder zu unterscheiden, auch wenn sich hierin die Aufgabe des Historikers in Bezug auf das „Ding Luther“, das etwas ganz anderes ist, nicht erschöpft. Die Aufgabe des Historikers besteht darin, exakt in ihrem Eigentlichen die Gründe sowie die Art und Weise zu bestimmen, durch die die evangelische Erhebung ausgerechnet *diesen* Menschen in den Phasen und Widersprüchen seines konkreten Lebens faszinierte und *von hier aus* nach ihm durch *alle* Kirchen ihren Gang nahm, wobei sie sich an Luther messen musste. Die Aufgabe besteht also darin, exakt und eigentlich zu bestimmen, auf welche Weise das Ferment der spirituellen Erneuerung, das die Kirchen nach 1517 durchzog – und das sehr schnell von den spiegelsymmetrischen institutionellen Schwerfälligkeiten der Kirchen absorbiert, aber niemals gänzlich von ihnen erstickt wurde –, an das anknüpft, was für Luther grundlegend war.

Für die, die Geschichte schreiben und lesen, geht es also nicht vorrangig darum, sich damit zufrieden zu geben, Fragen zu registrieren, die ohne eine angemessene historische Einordnung nur einer lobpreisenden oder einer herabsetzenden Logik nützen würden.³³ Es kann auch nicht darum gehen, sich damit zufrieden zu geben, diesen oder jenen Stein des Mosaiks Luther ins Riesenhafte zu vergrößern, um aus ihm einen riesigen Monochromismus zu machen. Erforderlich ist vielmehr das Bemühen, die Quellen von und über Luther ins Zentrum eines Konflikts zu setzen, in dem es immer um körperliches Leben und körperlichen Tod und um ewiges Leben und ewigen Tod geht, unter denen die Freiheit des Christenmenschen eine Wahl ermöglicht. Aus diesem Grund hat Luthers Prosa einen „kämpferischen“ Tonfall (wobei die Jovialität der Zwischenakte mit seinen Schülern dazu dient, dass der Kämpfer neue Kräfte sammelt, und nicht das *Backstage* einer theatralischen Fiktion darstellt) und gleichzeitig einen „evangelischen“ Tonfall (wobei die polemische Leidenschaft und die taktische List als Werkzeuge und nicht zur Minderung einer Wahrheit dienen).

³³ Für die katholische Seite vgl. H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, 2 Bde., Mainz, 1904–1909.

Diese *Tatsache* schreibt dieselbe Spannung auch in die Denkweise der Christen ein, die die Predigten des Doctor Martinus für sich annehmen. Vom Blickwinkel des Flüchtigen aus, der, angetrieben von einem Verlangen nach Erlösung, das ihn an Orte bringt, die kein anderer zu erreichen gewagt hatte, in die Lage des eingekesselten Menschen versetzt wurde, der nichts anderes tun kann, drückt Luther eine physische und verbale Aggressivität aus, die nicht sterilisiert werden sollte: Luther, der „Doktor“ und nicht „Bruder“ genannt werden wollte, verhandelt nicht, diskutiert nicht, plaudert nicht, toleriert nicht. Das Ganze im Namen einer unmittelbaren und befreienden Eloquenz des Bibelwortes und des Primats der Gnade, ohne die er nicht er selbst wäre.

Dies macht Luther unabdingbar für eine Welt, die sich mit Erasmus hätte begnügen können. Liegt andererseits nicht genau hier der Grund dafür, dass der geschichtliche Luther nicht nur nach wie vor eine Schlüsselfigur zum Verständnis der Geschichte des 16. Jahrhunderts ist, sondern auch zu einer solchen Schlüsselfigur für die Jahrhunderte wurde, die uns vom 16. Jahrhundert trennen? Liegt hier nicht der Grund dafür, dass die zersetzende Kontroversistik des römischen Katholizismus, die noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die gelehrte Gewalt eines Grisar oder Denifle aus der Scheide zog, erodierte bis zur sogar päpstlichen Anerkennung eines „Werts“ des Lutherischen Predigens und bis zur Lesart Luthers (es ist gar nicht so sicher, dass er es begrüßen würde...) als „Kirchenvater“?³⁴

Die Antwort wird meiner Ansicht nach von den vorliegenden Aufsätzen kommen und von den Fragen, die sie werden aufwerfen können. Ich möchte betonen, wie sehr es notwendig ist, Luthers „Unerträglichkeit“ unversehrt zu bewahren: Denn sie ist wesentlich zu seinem Verständnis in seiner Zeit, und sie ist einer der Parameter, mit denen wir die Zeiten verstehen, in denen Glaube, Polemik, Geschichte und Theologie ihn haben wieder aufleben lassen. Die Anachronismen, die Gebete und sogar der ethische Wert dessen, zu dessen Vater man ihn machen will, riskieren einen Luther abzuliefern, der sicher anders ist als der „abscheuliche Mönch“, als den ihn seine politischen und religiösen Feinde zeichneten, weit entfernt vom pausbackigen Helden der konfessionellen Ölmalerei, aber der ganz einfach nicht Luther ist. Der harte und argwöhnische Mann, der während der Religionsgespräche den Hinterhalt des Teufels sogar in seinem lieben Melanchthon fürchtet, kann nicht zum harmlosen Ergebnis einer geschwächten konkordistischen Lehre werden:³⁵ ein Püppchen, wie das anlässlich des Gedenkjahres 2017 von Playmobil hergestellte, dem man Haare und

³⁴ P. Manns, *Martin Luther: Ketzer oder Vater im Glauben?*, Hannover 1980, Ders., *Vater im Glauben: Studien zur Theologie Martin Luthers. Festgabe zum 65. Geburtstag am 10. März 1988*, hrsg. von R. Decot, Stuttgart, 1988; und kürzlich M. Delgado u. V. Leppin (Hg.), *Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und „Vater im Glauben“? Historische, systematische und ökumenische Zugänge*, Fribourg/Stuttgart, 2016, 205–217.

³⁵ Ich verwende die gegen Wolfhart Pannenberg und Gunther Wenz verwendete Kategorie von F. Nüssel, *Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie*, Göttingen, 2000.

Schreibfeder, Mantel und Hut, Manschetten und Bibel anheften kann, um ihn dann wie in einem Miniatur-Flashmob hinstellen zu können, wo immer man will.

Lange nach solch spektakulären Wendepunkten wie der erwähnten Übereinkunft zur Rechtfertigungslehre zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche gebietet „jenes ich weiß nicht was, das wir historisches Gespür nennen wollen“,³⁶ daran zu arbeiten, die Besonderheit der Erfahrung Luthers zu bewahren sowie seine Nicht-Reduzierbarkeit auf künstliche philosophische, theologische oder historische Zusammenhänge.

5 Reform im Mittelalter

Es gibt zwei weit auseinandergehende und rein geometrisch nicht in Übereinstimmung zu bringende großen Lesarten, wie Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit einzuordnen sei. Die eine setzt ihn an den Abschluss des lateinischen Mittelalters. Es handelt sich um eine derart bekannte These, dass ich sie ohne allzu viele Erläuterungen aussprechen kann, wobei ich weiß, dass diese Problemstellung viele auch voneinander abweichende historiographische Abwandlungen hatte und immer noch hat. Sie hat auf ihrer Seite eine objektive Evidenz: Nur so kann Luther sein Schicksal und seine *Causa* als Reformator aufgefasst haben. Luther war sich des Risikos bewusst, wie Jan Hus hundert Jahre zuvor auf dem Scheiterhaufen zu landen, er versteht aber die Gefährlichkeit der Komponenten dieser Welt, die ihm geläufig sind und die er verleugnet, nicht um sein Leben zu retten, sondern um ein Leben als Geretteter, als Erlöster, leben zu können. Das Kirchenrecht und die Scholastik, das Kaiserreich und das Papsttum, die lateinische Sprache und das Mönchtum, den Zölibat und die Abtrennung: Luther verbrennt alles. Er leugnet, er bricht aus, er lehnt all das ab, was ihn auf „kultureller“ Ebene geprägt hat, um sich ganz dem Bibelwort anzuvertrauen.

Wer – wie der ihm gleichaltrige Francesco Guicciardini – in Luther die „Irrtümer der Böhmen“³⁷ sieht, will nicht den Stil der römischen Häresiologie unterstützen, die dazu neigt, jede verurteilte Lehre als eine Reinkarnation älterer Irrtümer zu betrachten

36 Der Ausdruck wurde verwendet von Delio Cantimori, um die erste Arbeit von G. Alberigo zu loben, vgl. G. Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545–1547)*, Florenz, 1959.

37 „Es folgte das Jahr 1520: Während der Frieden in Italien aus denselben Gründen, aus denen er im vorangegangenen Jahr erhalten geblieben war, weiter Bestand hatte, begannen sich in diesem Jahr Lehren sehr zu verbreiten, die zunächst gegen die Autorität der römischen Kirche, dann gegen die Autorität der christlichen Religion neu entstanden waren. Dieses verderbliche Gift hatte seinen Ursprung in Deutschland in der Provinz Sachsen mit den Predigten Martin Luthers, eines Augustinermönchs, der in den Grundzügen die alten Irrtümer der Böhmen zu großen Teilen wachrief. Diese Irrtümer blieben lange Zeit in den Grenzen Böhmens eingehegt, nachdem sie durch das in Konstanz begangene allgemeine Konzil der Kirche verdammt und zusammen mit der Autorität zweier Hauptanführer jener Häresie, Jan Hus und Hieronymus von Prag, verbrannt worden waren“, in: F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, a cura di S. Seidel Menchi, Introduzione di F. Gilbert, 3 Bde., Turin, 1971, Buch XIII, Kapitel 15.

und mit dem Präzedenzfall die Notwendigkeit ihrer Ausrottung zu legitimieren: Er will eher die das 14. und 15. Jahrhundert durchziehende unheilbare Taubheit des Papsttums gegenüber der *reformatio in capite et in membris* anklagen. Und obgleich er viel von Luther versteht, erfasst er nicht, dass dessen Originalität gerade darin liegt, die Hoffnung auf Reform *anzunehmen und umzuschreiben*, die weder die Avignonesische Gefangenschaft noch das Abendländische Schisma oder die Renaissance-Kultur imstande waren, zu erfüllen oder auszulöschen.³⁸

Luther *übernimmt und überarbeitet* die reformatorische Prophezeiung derer, die – wie Joachim von Fiore oder Jan Hus und in gewisser Weise auch Girolamo Savonarola³⁹ – einer politischen und religiösen Autorität widerstanden, die stark genug war, ihre Prophezeiung mit Prozess, Verurteilung und Exekution „wahr zu machen“. Gleichzeitig *übernimmt und überarbeitet* er das evangelische Anliegen, aus dem die *Devotio moderna* (moderna in der Selbstdefinition) hervorgegangen war, die ein Gemeinschaftserleben von unten her entwickelte und somit auf die Reform der kirchlichen Struktur verzichtete, um sich der Selbstreformation des Lebens, des Gesangs, der Geschlechterverhältnisse, der Frömmigkeit und des Predigens zu widmen.

Diese Welt des gemeinsamen Lebens, die in der Frühen Neuzeit oder Frühmoderne (wobei hier das Wort Moderne von den Historikern definiert wird), zum Verschwinden bestimmt war, um dem Konfessionalismus als System Platz zu machen, hallt nach im Leser des Augustinus: Auch wenn er aus diesem „Ursprung“ der Reformation abstammt, kann Luther nicht in dieser eingesperrt werden aus dem einzigen Grund, dass er der Epoche, die er eröffnet, das Siegel eines so alten Wortes wie *Reformatio* aufdrückte.⁴⁰

Gerade die tatsächliche und in gewisser Hinsicht offensichtliche mittelalterliche Verwurzelung Luthers ermöglicht heute jedoch einen neuen Blick auf die Reformation: nämlich als einen extremen und drastisch fruchtbaren Versuch, auf die Modernisierung (nicht auf die Modernität!) des humanistischen Papsttums zu reagieren.⁴¹ Mit dem Empfindungsvermögen eines frommen Menschen des 15. Jahrhunderts, dessen Wurzeln in abgeschiedenen Gebieten liegen und der dann Professor in einer Stadt mit 2.000 Einwohnern wird, sieht Luther nur Missbrauch, Korruption und Schändlichkeit, wenn er auf eine Kirche schaut, die vier Jahrhunderte lang die „Dualismen“ ausgebrütet hat, die nach Paolo Prodi vom 11. Jahrhundert bis zum Ende

38 Vgl. den Brief an Spalatin vom Februar 1520: „Wir sind alle Hussiten, ohne es zu wissen“ (WA.BR 2,255).

39 Zur Episode der Übergabe des Portraits von Fra Savonarola vgl. Brecht, *Martin Luther*, Bd. I, cit., 427; H.-M. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 Bde., Paris, 1979–1981, ital. Übers. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, 2 Bde., Mailand, 1981–1984. Auf Thomas Müntzer bezieht die beiden Figuren Schilling, *Martin Lutero*, cit., 259.

40 G. Alberigo, *La riforma protestante. Origini e cause*, 3. Aufl., Brescia, 1998 (Originalaufl. 1977).

41 C.M. Bellitto u. L.I. Hamilton (Hg.), *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, Aldershot/Burlington, 2005.

des zweiten Jahrtausends den Westen prägten;⁴² oder wenn er auf eine politische Philosophie schaut, die sich gerade in den Jahrzehnten, um die es hier geht, zuspitzt und die im Begriff steht, die konstituierenden Merkmale des „Modernen Staates“ noch vor seiner Definition und seiner Verankerung in der Konfessionalisierung auszuarbeiten.⁴³

In diesem Prozess ist das Christentum bereits an ein neues Subjekt übergegangen, nämlich an die persönliche Innerlichkeit, in die sich Luthers Überzeugung gründet, dass dem Bibelwort seine verloren gegangene Position gegeben werden solle. Die Erasmusausgabe des Neuen Testaments war in diesem Sinn ein ganz gegenständlicher unwissentlicher und unfreiwilliger Vorläufer.⁴⁴ In diesem Raum, von dem auch die Diskussion zum Naturrecht seit Wilhelm von Ockham einiges erahnt hatte⁴⁵ und der später die Entwicklung einer Lutherischen Theosislehre möglich machte, bricht Luther – entflammt vor Entrüstung über die Art und Weise, wie der verabscheute Bischof von Mainz die von ihm zur Kumulation seines dritten Bistums eingegangenen Schulden gegenfinanziert – mit seiner Gegenwart im Namen einer evangelischen Radikalität, die das Unerwartete erschließt.

6 Belege für die Modernität

Hat dieser Bruch die „Moderne“ hervorgebracht? Viele – sowohl apologetische als auch diffamierende – Publikationen bejahten dies und machten Luther zum Initiator der Moderne (oder der Modernen?). Der geschichtliche junge „Martin Luder“ sieht und kennt nichts Modernes: die Entscheidung, Mönch zu werden⁴⁶ und sich dem universitären Leben zu widmen, überschreitet nicht die Grenzen seiner Welt.⁴⁷ Als ätiologische Verzerrung kann eine Reihe von Studien der Sozialgeschichte aufgefasst werden, die in der wirtschaftlichen Physiognomik seiner Geburtsstadt, die auf der Suche

⁴² Vgl. die Trilogie von P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000; *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992; *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982.

⁴³ Zur bekannten Position Wolfgang Reinhard's vgl. die effiziente Zusammenfassung in W. Reinhard, „Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State“, in: *The Catholic Historical Review*, 75 (1989) 3, 383–404 und seine *Storia del potere politico in Europa*, Bologna, 2001.

⁴⁴ Vgl. M. Walraff, S. Seidel Menchi u. K. von Greyerz (Hg.), *Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament*, Heidelberg, 2016.

⁴⁵ B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150–1625*, Atlanta, 1997 und sein neuerer Beitrag „The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence“, in: *Northwestern Journal of International Human Rights*, 2, (2004), 1, 1–13; vgl. auch R. Saccenti, *Debating Medieval Natural Law. A Survey*, Notre Dame, 2016.

⁴⁶ A. Zumkeller, „Martin Luther und sein Orden“, in: *Analecta Augustiniana*, 25 (1962), 254–290.

⁴⁷ Zu Erfurt E. Kleineidam, *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521*, Bd. II: *Spätscholastik, Humanismus und Reformation, 1461–1521*, Leipzig, 1969.

nach Bildung war, alles vorfand, was auf einen Luther warten konnte: Bürgerschaften auf der Suche nach Repräsentanz, politische Gefühle, die den weit entfernten Mächten feindlich gegenüberstanden, Konsumenten, die bereit waren für das gedruckte Buch.

Nimmt Luder für diese Welt, die nicht nach der alten *Reformatio* suchte, sondern nach einer neuen *Freiheit*, den Künstlernamen *Eleutherios* an, der in der Abkürzung Luther zu seiner neuen Identität wird? Nein, er bewegt sich nicht aus solchen sozialen Bedürfnissen heraus, auch wenn er sie verwendet; er schifft sich nicht auf philosophischen Karavellen ein, um zu den Kontinenten des Ichs zu reisen. Er unternimmt ganz einfach eine Reise durch das Evangelium, aus der ein neuartiger Gebrauch der Entscheidung, der Selbstverantwortung, des öffentlichen Lebens und der Politik erwächst.

Zwei Episoden der Lutherischen „Blütenlesen“ sind besonders ausdrucksstark als eine schon immer dagewesene Vergrößerungslinse der an Luther – auf theologischer, philosophischer oder historischer Ebene – festzumachenden Merkmale, wobei eine solche Linse allerdings die Proportionen im Verhältnis zu einem „Ganzen“ verschiebt, das im Brief an die Galater oder im Brief an die Römer Erfüllung findet.

Die erste Blütenlese bezieht sich auf das Jahr 1517: Das „Anschlagen“ der Thesen ist ein Mythos, der zum Ölbild wurde, bis hin zu den Gemälden, die zwischen der Hälfte des 18. und dem Ende des darauffolgenden Jahrhunderts Luther in der Kutte des romantischen Helden portraituren, im Erstaunen über das Ende einer Epoche.⁴⁸ Es ist allseits bekannt, dass der Reformator die Thesen wohl nicht anschlug, dass die akademische Anfechtung der Praktiken der Prediger nicht ungewöhnlich war und dass der Appell an den nicht um den in seinem Namen begangenen Missbrauch wissenden Papst keine Taktik war. Dennoch ist die epische Verzerrung keine „Fälschung“, sondern eine *Inventio* im engeren Sinne. Sie findet ein Objekt und ordnet ihm eine Geschichte zu: In diesem Fall den Bruch mit dem Gesetz des Schweigens, den eine Seele vollziehen kann, die durch Gnade für ihre Erlösung verantwortlich wurde⁴⁹ und gerade deshalb frei ist von der sterilen Schuldzuweisung an den mittelalterlichen Büsser.

Dasselbe gilt für das Bild vom 18. April 1521 in Worms, das den Mönch auf der Höhe seiner 35 Jahre und seines Wissens vor dem zwanzigjährigen Karl V. und seinem Reichstag widerstehend darstellt. Auch hier gibt es die *Inventio* eines effektvollen Satzes – das berühmte *Hier stehe ich, ich kann nicht anders* – das hinter der metrischen Erhabenheit die evangelische Klarsicht verbirgt, mit der der zum Ketzer erklärte Christenmensch ein wohlbekanntes Schicksal sich abzeichnen sieht. Dennoch evoziert auch diese *Inventio* mit ihrer wiederholten Verwendung des Pronomens in der

⁴⁸ H. Holsing, *Luther – Gottesmann und Nationalheld. Sein Image in der deutschen Historienmalerei des 19. Jahrhunderts*, Diss., Universität zu Köln, 2004.

⁴⁹ Zur finnischen Schule und zur Person als „ekstatisches Sein in Christus“ vgl. R. Saarinen, „Ökumenische Theologie am Ende des 20. Jahrhunderts“, in *Theologische Rundschau*, 65 (2000), 206–225, wo der evangelisch-orthodoxe Dialog kritisiert wird; S. Carletto, „Lutero, la divinizzazione e l'ontologia. Temi e figure della ‚finnische Lutherforschung‘“, in *Annali di Studi Religiosi*, 3 (2002), 157–197.

ersten Person ein sich selbst gegenüber verantwortliches Subjekt auf neue Weise im Vergleich zum *Homo medievalis* und seiner Auffassung der moralischen Tat.⁵⁰

Diese „Haltung“ des Selbst wäre demnach die Freiheit oder die Rebellion oder die „Modernität“ Luthers? Das denkt jedenfalls die Ideologie des katholischen Intransigentismus, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Reformator den ersten Fehler eines ganzen Reigens von Übeln sieht, der sogar bis zur Moderne und zur relativistischen Postmoderne reicht, die dem mythischen Mediävalismus entgegen stehen, in dem das Wohl der Gesellschaft mit der Unterwerfung unter die Macht und unter die Ideologie des Gemeinwohls übereinstimmte.⁵¹ Das denkt jedoch auch Habermas,⁵² auf den Spuren einer Theologie, die keine Zweifel kannte.⁵³

7 Luther als Europäer

Die Sichtweise auf Luther als Vater der Moderne oder als Epigone des Reform-Mittelalters schreibt sich also ein in den Prozess der Konfessionalisierung des Glaubens.⁵⁴ Dieser hat zur unausweichlichen, aber nicht ewigwährenden Konsequenz die von Giuseppe Alberigo als solche definierte „Beschlagnahmung Luthers durch die Lutheraner“,⁵⁵ die nur dank der ökumenischen Arbeit wahrnehmbar ist. Das war nicht die einzige Beschlagnahmung, deren Opfer der Reformator wurde, und dies ist nicht

50 Für eine spezifische Position vgl. zum Beispiel R. Saccenti, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225–1235)*, Bologna, 2013.

51 D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Turin, 1993; die Verbindung zwischen dieser Reihe von Visionen und der des Lutherischen Pietismus von Novalis, der nichts zu tun hat mit der Modernität als Autonomie des Subjekts, würde eine Untersuchung verdienen.

52 J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985.

53 Zum Beispiel M. Wolfes, *Protestantische Theologie und Moderne Welt. Studien zur Geschichte der Liberalen Theologie*, Berlin/New York, 1999.

54 Die grundlegende Position wurde zum Ausdruck gebracht von W. Reinhard, „Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters“, in *Zeitschrift für historische Forschung*, 10, (1983), 3, 257–277; eine kritische Untersuchung eines Teils der Debatte in H. Klüeting, „Zweite Reformation – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: *Historische Zeitschrift*, 277 (2003), 309–341.

55 G. Alberigo, „Martin Lutero nella coscienza cattolica dopo il Vaticano II“, in: *Martin Luther e il Protestantismo in Italia. Bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale in occasione del quinto centenario della nascita di Lutero (1483–1983)*, Mailand 1984, 210–222: „In dem Maße, in dem Luther sich im christlichen Glauben erhalten hat, und mit ihm all jene, die ihm bis heute gefolgt sind, bedeutet das, dass sich in ihm evangelische Werte ausdrückten, die dazu bestimmt sind, für alle Kirchen fruchtbar zu sein“; nach dem Historiker aus Bologna „kann man sagen, dass Luthers ‚Vereinnahmung‘ durch die Lutheraner die Rezeption seiner Botschaft genauso verzögert und behindert hat wie die Feindseligkeit, das Misstrauen und die Ignoranz der Katholiken“; ein diagonalen Blickwinkel in H.-C. Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988*, Gütersloh, 1992.

das einzige Problem, auf das eine neuere Bestrebung antwortet, die die trans-historiographischen Dimensionen erkundet hat.⁵⁶

Wenn es etwas gibt, dessen wir sicher sein können, dann ist es, dass Luther sich eine „deutsche“ Dimension gibt: Die Welt des Handwerks und der Metalle seiner Familie und seines Konvents erweitert sich und gewinnt als Bezugspunkt eine *Natio*, die auf ihn hört; es gibt eine linguistische Dimension, die die monumentale Bibelübersetzung durchzieht;⁵⁷ es gibt eine Dimension des ethischen Selbstbewusstseins, das im Ablassstreit die ganze Empörung auf Rom richtet, die auch Albrecht, den verschuldeten Bestecher, betreffen musste;⁵⁸ es gibt eine ganz und gar politische Dimension, die den Reformator, Verbannten und Mönch den Bauernaufstand als einen teuflischen Akt auffassen lässt, der eine Gewalt verdient, die die Fürsten nicht zögern, zu vervielfachen.⁵⁹ Dieser „deutsche“ Luther wird später mit propagandistischer Absicht jedes Mal gefeiert, wenn die Nation eine politische Einheit erreicht.⁶⁰

8 Eine doppelte Verpflichtung

Es gibt tatsächlich auch einen transnationalen Luther oder, wenn man die Ungenauigkeit akzeptiert, einen „europäischen“ Luther. Zur Konturierung dieser Figur leisten seine zwei Gegner einen wesentlichen Beitrag: Der Kaiser und der Papst.

Karl V. und der Reichstag beurteilen in Worms eine zunächst leicht scheinende Causa mit einem als sicher zu erwartendem Ergebnis: Da ist ein Streit zwischen Bettelmönchen und Universitätsprofessoren, der an einen schon 200 Jahre alten und noch immer lebendigen Antagonismus erinnert;⁶¹ es gibt ein Urteil des Apostolischen Stuhls, das nur vor einem unwahrscheinlich scheinenden Konzil angefochten werden könnte, das aber aus päpstlicher Sicht eine abzuwendende Gefahr darstellt;⁶² es gibt

56 K. von Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, T. Kaufmann et al. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh, 2003.

57 H. Gelhaus, *Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. und 17. Jahrhundert*, 2 Bde., Tübingen, 1989–1990.

58 F. Jürgensmeier (Hg.), *Erzbischof Albrecht von Brandenburg 1490–1545. Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Zeit*, Frankfurt am Main, 1991.

59 P. Blickle, *Der Bauernkrieg: Die Revolution des Gemeinen Mannes*, 4. Aufl., München, 2012 (Originalaufl. 2002).

60 Cfr. J.-B. Müller (Hg.), *Die Deutschen und Luther. Texte zur Geschichte und Wirkung*, Stuttgart, 1983; L. Müller, *Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des „Dritten Reiches“ und der DDR*, Stuttgart, 2004.

61 Vgl. A.G. Traver, „Secular and Mendicant Masters of the Faculty of Theology at the University of Paris, 1505–1523“, in *The Sixteenth Century Journal*, 26 (1995), 1, 137–155; zu den Ursprüngen vgl. zusätzlich zu den berühmten Aufsätzen von Yves Congar auch S. E. Young, *Scholarly Community at the Early University of Paris. Theologians, Education and Society 1215–1248*, Cambridge, 2014.

62 Vgl. die Arbeiten von H.J. Sieben, *Die katholische Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn 1984, und *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn, 1988.

eine Übereinkunft der akademischen Autoritäten und sogar des Erasmus, des letzten Vorgebirges der beruhigenden humanistischen Kultur vor den unendlichen Weiten einer unbekanntem Welt,⁶³ gegen den Ketzler aus Wittenberg. Wenn die Automatismen, die den Wittenberger Professor in Asche verwandeln sollten, ins Stocken geraten, so liegt das nicht nur an der Protektion, die dem Verbannten von Friedrich dem Weisen angeboten wird, von dem Fürsten, der nicht für die Führung des Kaiserreichs kandidiert hatte.⁶⁴ Es liegt auch daran, dass Karl, gerade weil er die Verurteilung anerkennt, ihn in die große Politik einführt. Es ist sein Name, den die Landsknechte während der Plünderung Roms 1527 in die päpstlichen Fresken ritzen. Wenn also Karl V. sich mit einer Krönung in Bologna am 24. Februar 1530 begnügen muss, um nicht den Groll der Ewigen Stadt herauszufordern, dann liegt das daran, dass er Luther eine Dimension verlieh, die auch nach dem neuen Reichstag, der über die Reformation diskutierte, und auch nach dem Tod des Rebellen bestehen blieb. Der Kaiser zeigt sich dessen bewusst, als er sich, nachdem er im Mai 1547 Wittenberg eingenommen hat, vor dem Grab Luthers in der Schlosskirche zurückhält, wenigstens dessen sterbliche Überreste den Flammen zu übergeben.⁶⁵ Ein unausgeführter Akt des Triumphalismus, der den *fait accompli* des europäischen Mythos Luther anzuerkennen scheint, des unbewaffneten Herolds des Evangeliums, der sich nicht vor dem Herrscher des unendlichen Kaiserreichs beugt, welcher sich mit dem papistischen Dämon verbündet hat. Am Ende erhält Luther alles, was er haben wollte, nämlich die Möglichkeit, das Evangelium zu predigen, bis zu den äußersten Grenzen der Erde.

Ein nicht weniger entscheidender Faktor für Luthers Prägung wird ausgerechnet der Papst. In dem Moment, in dem Rom Luthers Verurteilung wegen Ketzerei verkündet, wird die Causa Luthers „universal“, nicht nur auf politischer Ebene, sondern auch auf theologischer.⁶⁶ In dem Moment, in dem Luther die Bulle verbrennt und sich somit weigert, zu einem der vielen zu rehabilitierenden Opfer einer Macht zu werden, in der er die Züge des Antichrists erkennt, muss Rom sich den Folgen stellen, durch die die Reformation zu einer eigenen Causa wird.⁶⁷ Es gibt keinerlei Zweifel an der

63 Vgl. A.S.Q. Visser, „Reading Augustine through Erasmus’ Eyes. Humanist Scholarship and Paratextual Guidance in the Wake of the Reformation“, *Erasmus Studies*, 28 (2008), 67–90.

64 M. Schulze, „Friedrich der Weise. Politik und Reformation“, in: *Relationen. Studien zum Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation*, hrsg. von A. Lexutt, W. Matz, Münster, 2000, 335–355; vgl. Schilling, *Martin Lutero*, cit., 108.

65 Zum Gemälde des Adolf Friedrich Teich, vgl. Schilling, *Martin Lutero*, cit., 523–524.

66 Der Gang der evangelischen Botschafter nach Konstantinopel im vergeblichen Versuch den ökumenischen Patriarchen für die Causa der Reformation zu gewinnen und vier Jahrhunderte später die römische Überzeugung, immer noch mehr Dinge gemeinsam zu haben mit dem orthodoxen Orient als mit dem Protestantismus, drücken diese neue Dimension Luthers aus, die zur globalen Chiffre des christlichen Selbstbewusstseins in universalser Größenordnung wurde.

67 A. Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Turin, 2001.

Chronologie von Luthers Abscheu gegen das Papsttum:⁶⁸ Das Mönchlein, das wegen Zwistigkeiten der Augustiner in Rom ankommt, empfindet keinerlei Bewunderung für die komplexeste steuerpolitische Maschinerie der damaligen Zeit; und als er seine exegetische und theologische Entdeckung macht, gelingt es ihm, mit immer größerer Klarheit zu erkennen, dass dieses Papsttum nicht etwa ein Hindernis für den Glauben ist, weil es dem Anliegen der Reform gegenüber taub ist, sondern im Gegenteil: Es ist taub gegenüber der Reform, weil es ein Hindernis für den Glauben ist. Daher muss man ihm mit offenem Visier entgegentreten und es nur mit der Kraft Gottes bewaffnet herausfordern und überall (bei den Fürsten, in den Städten, im Kaiserreich) die Mittel aufgreifen, um diese Schlacht zu schlagen, die einen fast eschatologischen Beigeschmack hat. Diese übergroße Intransigenz zwingt Rom dazu, ein Duell anzunehmen, das gar kein Duell hätte werden dürfen, sondern – nach Auffassung Leos X. – mit einer banalen Exekution wegen Ketzerei hätte enden müssen, aufgrund einer „Lehre“, die sich nicht hatte in den politischen Grenzen der Unterdrückbarkeit halten können⁶⁹ und die sich auch nicht als eine reine „Selbstreform“ präsentieren konnte, die das Papsttum ignorieren oder akzeptieren konnte, wie es das gesamte 16. Jahrhundert hindurch geschehen sollte.⁷⁰ Die *Prima sedes, a nemine iudicatur*,⁷¹ spricht eine Verurteilung aus, die sie selbst aburteilt und die den Verurteilten zwingt, über die eigene spirituelle und theologische „Entdeckung“ und über die Bedeutung des *sola fide* zu entscheiden. Was im September 1517 eine theologische „Erscheinung“ war, wurde mit der Bulle vom 15. Juni 1520 zu einer existentiellen Grenzlinie. Dasselbe gilt für die Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* aus dem Herbst desselben Jahres, die dem Papsttum die radikale Ablehnung jeglichen Autoritätsarguments vorsetzt, das die Befreiung und die Freiheit des Bibelworts unterordnet. Es fehlen nur 25 Jahre bis zur Eröffnung des Trienter Konzils, 43 bis zu seiner Beendigung, etwas mehr als ein Jahrhundert bis zum Westfälischen Frieden, ein Drittel Jahrtausend bis zum Vaticanum II, geringfügig weniger als 500 Jahre bis zur ersten Teilnahme eines Papstes am Reformationsjubiläum. Und es ist unzweifelhaft, dass auf der faktischen Ebene nur die charakterliche und verbale Härte Luthers, die sich durch das römische Unverständnis immer mehr zuspitzte, die ganze Kirche – einschließlich des Papsttums – zwang, dorthin zu gehen, wo auf eigenen Füßen anzulangen unmöglich gewesen wäre.

68 Eine abgeschwächte Vision in R. Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster 1982²; P. Ricca, *Lutero e il Papa: la Chiesa, in Lutero nel suo e nel nostro tempo. Studi e conferenze per il 5° centenario della nascita di M. Lutero*, Turin, 1983, 169–200.

69 Zum italienischen Vermächtnis der Lehre des Delio Cantimori vgl. M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, 6. Aufl., Rom/Bari, 2008 (Originalaufl. 1993).

70 Für eine kritische und bibliographische Einordnung vgl. beispielsweise die Sammlung N.H. Minnich, *The Catholic Reformation: council, churchmen, controversies*, Aldershot, 1993; S.D. Bowd, *Reform before the Reformation: Vincenzo Querini and the religious Renaissance in Italy*, Leiden, 2002; E. Massa, *Una cristianità nell'alba del Rinascimento: Paolo Giustiniani e il „Libellus ad Leonem X“ (1513)*, Genua, 2005; J. O'Malley, *The First Jesuits*, Harvard, 1993.

71 Zum Axiom vgl. S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al decreto di Graziano*, Rom, 1993.

9 Der Konflikt und sein Ausgang

Das Gegenteil versuchten der historische Finalismus und der historische Providentialismus vorzubringen: durch eine Glaubensfrage getrennte Zwillinge, aber identisch in ihrem Bestreben, dass die Rechnung aufgehen sollte, indem sie den Lauf der Dinge als determiniert und rational darstellten, in einer gleichmäßigen Verteilung von unrecht haben und recht haben.⁷² Wenn es also etwas gibt, das die historisch-kritische Arbeit der Entwicklung der eigenen Disziplin, den Theologien und dem Leben der Kirchen anbieten kann, ist es die Schärfe in der Bewahrung der effektiven Gewalt, der Heimsuchungen der Jahrhunderte, des Skandals der Trennung der Christen, der Spuren, die die Glaubensspaltung sogar in der kolonialen und postkolonialen Mission hinterlässt, der Reformationsprozesse und der institutionellen Verhärtungen, die gegen Luther und um ihn herum entstanden.

Luther wird nicht geboren, um eine Kirche und eine Form des christlichen Lebens zu entwerfen, durch die er das Predigen sowohl vor der päpstlichen Verurteilung als auch vor den Schlussfolgerungen schützen könnte, die die Bauern oder die Wiedertäufer für ihn ziehen. Die Reform, deren Morgendämmerung er im endlich befreiten Bibelwort sieht, sollte eine Reform der Kirche in ihrer Gesamtheit sein. In gewissem Sinn könnte man den berühmten Sinnspruch des Alfred Loisy aufgreifen („Jesus verkündete das *Reich* Gottes – gekommen ist die *Kirche*“), um zu sagen, dass Luther die Reform erwartete und eine Kirche kam.

Ohne diese Niederlage hätte das evangelische Anliegen nicht seine Fruchtbarkeit finden und Kontakt aufnehmen können mit dem *semper reformanda* im von Karl Barth erläuterten Sinn. Und ohne diese Niederlage hätte sich die lateinische Kirche, die seiner Reform nicht beitrifft, nicht in der Notwendigkeit wiedergefunden, eine solche Reform durchzuführen, was sie sonst nie akzeptiert hätte. Die Illusion, mit schierer Macht das unkalkulierbare institutionelle Gewicht, das zwischen dem 11. und dem 15. Jahrhundert entstanden war, tragen zu können, muss der Idee eines Konzils weichen, das spät kommt, aber es kommt.⁷³ Es war die Idee zu einer Reform, die zwar eine *forma sanctae romanae ecclesiae* auf der Ebene von Lehre und Repression wiederherstellt, aber die lateinische Kirche in eine neue Ära führt.

In dieser neuen Ära werden alle von Luther gewählten Instrumente – Predigt, Katechismus, Teilnahme an der Liturgie, Sakramente, Amt, Konfessionalisierung, Gerichte, politische Theologie, Exegese, Ehe, Soziabilität, Bildung, Philosophien, Dogmatiken – als polarisierte Inhalte und mit einer unauslöschlichen Symmetrie

⁷² Für eine theoretische Diskussion dieses Punkts vgl. O. Marquard, A. Melloni, *La storia che giudica la storia che dissolve*, Rom/Bari, 2008.

⁷³ Vgl. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 5 Bde., Darmstadt, 2017, neue Ausg.; (ital. Übers. *Storia del Concilio di Trento*, 2. Aufl., Brescia, 1973–1981 [Originalaufl. 1949]); J.E. Vercruysee, „Ermeneutica del concilio di Trento in prospettiva ecumenica“, in: G. Alberigo, I. Rogger, *Il Concilio di Trento nella prospettiva del Terzo Millennio. Atti del convegno tenuto a Trento il 25–28 settembre 1995*, Brescia, 1997, 57–76; vgl. auch kürzlich Prospero, *Il Concilio di Trento*, cit.

aufgegriffen, aus der noch nie die entsprechenden „christlichen“ Schlussfolgerungen gezogen wurden.

Sich in die monumentale Bibliothek der Lutherforschung einzureihen und dabei den Christen Luther im Blick zu haben, bedeutet nicht, kritischen Problemstellungen und historischen Fragen auszuweichen, die, wie die Leserinnen und Leser dieser Bände feststellen werden, aus mehreren Blickwinkeln und in der Überzeugung, dass jede Option ihre *sed contra* mit sich bringt, behandelt werden. Es bedeutet, ein „Einheits“-Postulat aufzustellen, das – mit Popper gesprochen – Zugang zu Erkenntnissen ermöglichen kann, die mit anderen Netzen nicht immer erreichbar wären.

Man kann und muss manchmal sogar unterschiedliche Gewichte an das Leben oder an die Werke Luthers anlegen, zum Glaubensleben, das das eine oder die anderen hervorbrachten, zu den Phasen und zu den theologischen Inhalten eines Moments seines Lebens oder seiner Nachwelt. Dabei ist jedoch zu bedenken – und darauf legen diese Bände Wert –, dass eine tiefe Einheit hier im Begriff steht, sich zu spalten, nämlich die christliche Dimension.

Man kann große Editionen erstellen bis hin zu einer „Patristik“ der Reformation und des Reformators:⁷⁴ Dabei sollte man jedoch berücksichtigen, dass sein Werk aus der Leidenschaft und aus der Gefahrensituation eines Menschen heraus entsteht, dessen Schreibfeder zum Seismographen einer Gesamtlage wird, die auch die eigenen Bestrebungen übersteigt und ihn zwingt, den Seinen die dringende Notwendigkeit weiterzugeben; das nimmt seinen Schriften allerdings nichts weg, sondern fügt ihnen jene evangelische Kraft hinzu, die immer noch wahrnehmbar ist.

Der Christ Luther wendet sich immer noch an die Forschung und an die Kirchen: Gerade die Forschungsarbeit kann, wenn sie mit intellektueller Redlichkeit und wissenschaftlicher Strenge durchgeführt wird, besonders schroffe Fragen an die Kirchen stellen. Eine wichtige Phase der Ökumene hat versucht, der Tragödie der Teilung der Christen in einer Logik pluraler Charismen einen Sinn zu geben: nicht Uneinigkeit also, sondern Spezifität und *idiomata*, die sich darauf beschränken, als vorrangig hervorzuheben, was in den anderen nachrangig ist. Die Teilung wäre demnach nur eine Frage der Talente: der Orthodoxie die Talente der Liturgie, der römisch-katholischen Kirche die Talente der Stabilität der Institution, den Protestanten die der Liebe zur Schrift. So wurde vor allem in der katholischen Ökumene das *sola scriptura* zu einer Akzentsetzung von banalem pädagogischem Wert. Umgekehrt wurde im anti-ökumenischen evangelikalen Lager die Schrift zu einem identitätsstiftenden Marker, der seine Bewahrung im biblischen Fundamentalismus und in der wörtlichen Auslegung findet.

Der historisch-kritische Widerstand gegen solche Vereinfachungen war eindringlich und penibel. Es ist nämlich vollkommen evident, dass der „Luther der Geschichte“ nicht dieser oder irgendeiner anderen Verkürzung anhängen kann – ob sie nun ökumenisch oder antiökumenisch ist, und dass er sich ohne irgendwelche

⁷⁴ Fabisch/Iserloh, *Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521)*, cit.

Rücksichten auf den ethisch-politischen Wert der einen oder der anderen Option beschränkt.

Das Problem liegt anderswo, nämlich in der historischen Einordnung einer Dimension, die gleichzeitig öffentlich und innerlich ist: Luther ist nämlich nicht daran interessiert, innerhalb einer Menge von theologischen Positionen, mit denen zu wetteifern wäre oder die sich gegenseitig ergänzen sollten, einen Trend zu setzen, ob er nun einen Konflikt mit dem theologischen Mainstream bedeutet oder nicht. Er ist daran interessiert, alle Schlussfolgerungen zu ziehen aus der Intuition, die ihn dazu führte, die Kraft des Bibelworts im Glaubensakt zu entdecken. Er ist daran interessiert, ein Christ zu sein.



Einführungen



Lucas Cranach der Ältere, Martin Luther als Augustinermönch, Stich, New York, Metropolitan Museum of Art, 1520 (Image copyright The Metropolitan Museum of Art / Art Resource/Scala, Florenz)

Paolo Ricca

Die Reformation und der Protestantismus

1 Die Entstehung des Protestantismus

Die Geburtsstunde des Protestantismus wird üblicherweise und aus guten Gründen in der Protestation der evangelischen Fürsten während des Reichstags zu Speyer vom 20. April 1529 gesehen. Sie richtete sich damit gegen den Mehrheitsbeschluss zur Aufhebung des im Speyerischen Reichstag im Juni 1526 einstimmig gefassten Beschlusses, welcher der politischen Führung eines jeden Staates des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation die Autorität verlieh, die Religion des eigenen Landes zu bestimmen. Die Herrscher konnten frei entscheiden, ob sie das Christentum nach den Regeln Martin Luthers und anderer Reformatoren übernehmen oder das traditionelle Christentum unter der Führung des römischen Pontifex beibehalten wollten. Diese freie Wahl wurde vom zweiten Speyerischen Reichstag widerrufen, und gegen diesen Widerruf „protestierten“ die evangelischen Fürsten. Sie hatten in ihren Staaten die von Luther gewollte Reformation eingeführt, man las dort unter anderem bereits die Messe in der Sprache des Volkes.

Mit der Protestation erklärten die Fürsten die Gründe ihrer Aktion, es ging im Grunde um zwei Einwände. Erstens war die Entscheidung des ersten Speyerischen Reichstags von 1526 einstimmig gefasst worden und durfte daher während eines späteren Reichstags nur einstimmig abgeändert oder aufgehoben werden. (Der nur mehrheitlich gefasste Beschluss des zweiten Reichstags von 1529 konnte keinen vorherigen, einstimmigen Beschluss aufheben.) Der zweite Einwand war nicht gesetzlicher, sondern religiöser Natur und wurde folgendermaßen in Worte gekleidet:

Außerdem hat auch sonst jeder in Dingen, die Gottes Ehre, das Heil unserer Seele und die Seligkeit angehen, für sich selbst vor Gott zu stehen und Rechenschaft zu geben; hier gefunden: So kann sich also keiner mit [Berufung auf] Verhandlung oder Beschluss einer Minderheit oder Mehrheit entschuldigen [...]. Da aber nun diese dritte Anzeige unserer merklichen Beschwerde bei Euer königlichen Durchlaucht und Liebden, sowie bei Euch, den anderen [Fürsten], keine Möglichkeit noch Annahme erfährt, protestieren und bezeugen wir hiermit offenöffentlich vor Gott, unserem alleinigen Erschaffer, Erhalter, Erlöser und Seligmacher, der (– wie bereits erwähnt – allein unser aller Herzen erforscht und erkennt, und auch demnach danach gerecht richten wird) auch vor allen Menschen und Kreaturen, daß geschöpften, dass wir für uns, die Unsrigen und aller männiglich halben in Unserer und für alle Handlung und vermeinten jeder Verhandlung und vermeintlichen [Reichstags-]Abschied, wie wir vorher gesagt, oder anderen Sachen, die gegen Gott, sein heiliges Wort, unser aller Seelenheil und gutes Gewissen, auch gegen den vorher zitierten Speyerer Reichstagsabschied vorgenommen, beschlossen und gemacht worden sind, nicht zu-

Übersetzung: Fried Rosenstock.

stimmen noch billigen, einwilligen, sondern [sie] aus vorgesetzten rechtlichen und anderen redlichen gegründeten ursachengründen für nichtig und unbündig unverbindlich halten.

Wie schon gesagt, der zweite Grund für die Protestaktion/Protestation war religiöser Natur. In Glaubensfragen ist jeder nur Gott verantwortlich, niemand kann sich damit entschuldigen, dass er seine Verantwortung auf eine äußere Autorität übertragen habe müssen, weil diese es so verlangte. Die Entscheidung des zweiten Reichstags zu Speyer nahm den Fürsten, und damit auch ihren Untertanen, die Möglichkeit der freien Wahl zwischen dem „reformierten“ und dem traditionellen Christentum, eine offene Verneinung der Gewissensfreiheit, wie sie die evangelische Minderheit des Reichstages verlangte. Der Protestantismus ist ein Kind dieser Forderung, also eines ununterdrückbaren Verlangens nach Freiheit, genauer gesagt, der religiösen Gewissensfreiheit.

Aber wer waren sie, diese ersten „Protestanten“, und wer hätte es sich jemals vorstellen können, dass ihr *Publice protestamur* vom 16. Jahrhundert bis heute fast der gesamten evangelischen Bewegung mit ihren zahlreichen Formen den Namen gegeben hätte? Es handelte sich um fünf Fürsten, Johann, Kurfürst von Sachsen, Philipp, Landgraf von Hessen, Georg, Markgraf von Brandenburg, Wolfgang, Fürst von Anhalt-Köthen, Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg sowie die Repräsentanten von vierzehn Städten, Konstanz, Heilbronn, Isny, Kempten, Lindau, Memmingen, Nördlingen, Nürnberg, Reutlingen, Straßburg, Sankt Gallen, Ulm, Windsheim und Weißenburg.

Protestamur, was heißt das eigentlich? Das Verb *protestor*, *protestari* bedeutet „Zeugnis ablegen“, „öffentlich erklären“. Die Idee des Protestes, die im Verb „protestieren“, im Adjektiv „protestierend“ und im Substantiv „Protestant“ im Vordergrund steht, bleibt im lateinischen Verb *protestor* eher im Hintergrund (ohne jedoch ganz abwesend zu sein). Im Vordergrund stehen: Zeugnis ablegen, feierliche Erklärung, öffentliche Bezeugung. Somit hat die Protestation der evangelischen Minderheit während des zweiten Reichstags zu Speyer mehr den Charakter eines Glaubensbekenntnisses als eines Protests.

2 Der Protestantismus und die Reformation

Der protestantische französische Historiker Emile G. Léonard nennt den Protestantismus den „Sohn, der sich von der katholischen Kirche emanzipiert hat“. In einem gewissen Sinne trifft das zu, der Protestantismus entstand innerhalb der Kirche, nicht außerhalb, war für die Kirche und nicht gegen sie, wurde von Söhnen der Kirche geschaffen und nicht von Feinden. Gleichzeitig jedoch wurde dieser „Sohn“, vielleicht weil er „emanzipiert“ war, sofort verstoßen und nicht als Sohn anerkannt. Historisch gesehen entstand der Protestantismus auf Initiative des Mönchs Martin Luther im Herbst 1517 mit der Niederschrift und Verbreitung der 95 *Thesen* über die Buße, gefolgt von zwei wichtigen öffentlichen Disputationen (die erste 1518 in Heidelberg, die zweite

1519 in Leipzig) und, als Höhepunkt, von der Veröffentlichung von drei programmatischen Schriften im Jahre 1520 (Aufruf *An den christlichen Adel deutscher Nation, Die babylonische Gefangenschaft der Kirche, Von der Freyheith eines Christenmenschen*). Der Protestantismus wurde von der römischen Kirche sowohl als Lehre als auch als Lebensweg verurteilt und schließlich mit der Bulle *Decet Romanum Pontificem* vom 3. Januar 1521 als Ketzerei verdammt und Luther exkommuniziert. Der Protestantismus ist Sohn der Reformation und ihrer Exkommunizierung. Es gäbe keinen Protestantismus, wenn es keine Reformation gegeben hätte, aber es würde ihn auch nicht geben, wenn die Reformation nicht exkommuniziert worden wäre. Es gibt den Protestantismus, weil die exkommunizierte Reformation nicht auf ihr Kirchenprojekt verzichtete. Sie hat sich zwar in einer Pluralität verschiedenster Formen nationaler und regionaler Art artikuliert, aber mit einem gemeinsamen Verständnis der christlichen Botschaft und einer weitgehend einheitlichen Vision von der Natur, der Funktion und der Rolle der Kirche in der Welt. Es versteht sich von selbst, dass man den Protestantismus ohne die Reformation nicht verstehen kann. Aber auch die gegenteilige Behauptung ist zutreffend, dass man nämlich die Reformation nicht verstehen kann, wenn man sie, wie es oft geschieht, von ihrem unvermeidlichen historischen Ergebnis, dem Protestantismus, isoliert. Dieser ist zweifellos ein vielfältiges Phänomen, so wie es auch die Reformation von Anfang an war. Daher sprechen einige Gelehrte von „Protestantismen“, also in der Mehrzahl, nicht von „Protestantismus“. Das sei zugestanden, wenn man die einheitliche Basis des Protestantismus aus den Augen nicht verliert. Man verwende guten Gewissens den Begriff „Protestantismen“, solange man nicht vernachlässigt, dass diese die Zweige ein und derselben Pflanze sind.

Wenn es zutrifft, dass man den Protestantismus ohne die Reformation nicht verstehen kann, stellt sich unausweichlich die Frage: Was war in Wirklichkeit jenes historische Phänomen – vom Anschlag der *95 Thesen* (1517) bis zur lutherischen *Konkordienformel* von 1577 –, das etwa sechzig Jahre andauerte und von uns die protestantische Reformation genannt wird? Ein Phänomen dieser Proportionen, die das religiöse Gesicht Europas radikal veränderte, hat es weder vorher noch hinterher in der Geschichte des christlichen Abendlandes gegeben. Ihm müssen zahlreiche Ursachen zugrunde liegen, die in größerem oder geringerem Ausmaß zu seiner Entstehung und Entwicklung beigetragen haben. Vielleicht ist es angebracht, sie kurz in Erinnerung zu rufen.

Unter den Ursachen für, die dem Erfolg der Reformation beigetragen haben, hat mit Sicherheit die *moralische* Frage eine Rolle gespielt. Die Reformation wurde vor allem von der katholischen Seite als eine Reaktion, die man gut verstehen kann, auf den weit verbreiteten moralischen Verfall des Klerus und des religiösen Lebens erklärt. Nicht wenig Gewicht hatte auch der *politische* Faktor, der langsame, aber unaufhaltsame Niedergang des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, das Aufblühen der städtischen, regionalen und nationalen Autonomien (die Reformation ließ in vielen Nationen nationale oder örtliche Kirchen entstehen, unabhängig von einer zentralen religiösen Autorität), sowie die ausschlaggebende Entscheidung ei-

niger Fürsten und Stadträte, die Reformbestrebungen zu unterstützen und sie für ihre Gebiete zu übernehmen. Auch ein *sozialer* Faktor hat ohne Zweifel eine Rolle gespielt, die Krise der feudalen Wirtschaftsstruktur und das Entstehen einer neuen Ökonomie, die sich auf die Arbeit und den Handel stützte und unter der Hegemonie des Bürgertums zur Herausbildung des Kapitalismus führte. In diesem Zusammenhang ist die Reformation als die religiöse Seite des Übergangs von der Wirtschaft der Feudalgesellschaft zu der des Bürgertums interpretiert worden. Schließlich spielte auch noch der *kulturelle* Faktor eine Rolle: das Verhältnis zwischen Reformation und Humanismus ist reich an Übereinstimmungen und Gegensätzen. Gemeinsam kehrte man zu den Quellen zurück, für die Reformation war dies die in ihrer Originalsprache gelesene und in die Volkssprache übersetzte Bibel, weit weg von den Fesseln der lateinischen Vulgata. Gegensätzlich war die Weltanschauung: die Humanisten rückten im Grunde genommen den Menschen ins Zentrum, während die Reformatoren theozentrisch argumentierten.

Diese Faktoren und auch noch einige andere können nicht vernachlässigt werden, wenn man die Reformation verstehen will, reichen aber für ihr Verständnis nicht aus. Um die Reformation wirklich zu verstehen, muss man logischerweise zu ihren Ursprüngen zurückkehren, welche religiöser Natur sind. Wie Johannes der Täufer seinen irdischen Auftrag mit der „Bußtaufe“ (Mk 1,4) beginnt – denn von dort, der Buße muss man ausgehen, um den Weg zu Gott wiederzufinden – so eröffneten die *95 Thesen* Luthers, ohne dass er es damals wissen oder wollen konnte, das Zeitalter der Reformation, mit der wahren Buße als Angelpunkt. Darum geht es ursprünglich bei der Reformation, um einen Aufruf zur Buße und die Rückkehr zu Gott. Diese Rückkehr zu Gott, sowie Er in der heiligen Schrift gefunden und wiederentdeckt wurde, verursachte in den folgenden Jahren eine Neubesinnung und Neuauslegung fast aller Glaubensäußerungen, der christlichen Botschaft und des christlichen Lebens. Daraus ging eine ganze Reihe von Reformen hervor, sowohl was die Lehre, die Diakonie, die Liturgie, die Ethik, die Gestalt der Kirche und ihre Rolle in der Gesellschaft, angeht, und letztlich ist das „protestantische Christentum“ entstanden, beziehungsweise der „Protestantismus“.

Aber war das, was wir üblicherweise „protestantische Reformation“ nennen, wirklich eine Reform? Viele haben dies seit dem 16. Jahrhundert entschlossen abgestritten. Damals gab es hauptsächlich drei Parteien, die gegen die Reformation heftig bekämpft haben: die Römische Kirche, die Wiedertäufer und Thomas Müntzer.

Die Römische Kirche hat von Anfang an bestritten, dass es sich bei der Reformation um eine Reform handele, nicht nur weil sie Luther fast sofort als Ketzer exkommunizierte, sondern vor allem weil das Konzil von Trient (1545–1563), das die Reformation in seinen Dokumenten nie erwähnte, alle ihre Behauptungen verdammt, ohne auch nur das Geringste davon anzunehmen. Für Rom galt die Reformation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), also für mehr als vier Jahrhunderte, als eine Deformation, d.h. eine Entstellung des Christentums, eine Entartung seines Wesens, dazu mit der unverzeihbaren Schuld, die abendländische Kirche gespalten zu haben. Wäre die Reformation eine wirkliche Reform gewesen, so

wurde argumentiert, hätte sie die Kirche erneuert, ohne sie zu trennen. Die Kirchenspaltung beweist also nach römischem Urteil, dass es sich nicht um eine Reform gehandelt haben kann, sondern um ein unrettbares Abweichen vom Christentum.

Die zweite Gegenstimme kam von einer Rom entgegengesetzten Front, von den Wiedertäufern, dem radikalen Flügel der Reformation. Deren Kritik an der sogenannten „*Magisterial Reformation*“ (ein englischer Ausdruck!), d. h. an der Reformation, die durch die politische Behörde eingeführt wurde, besteht darin, dass die politische Macht in der Durchsetzung der Reformation in einer Anzahl von Gebieten eine bedeutende Rolle gespielt hat. Die von allen großen Reformatoren durchgesetzten Reformen – von Luther, Melanchthon, Butzer, Zwingli, Bullinger, Calvin, Theodor von Beza und anderen – setzen die Mitwirkung der politischen Macht voraus. Man könnte die Kritik der Wiedertäufern an die Reformation folgendermaßen zusammenfassen: „Luther hat uns vom Papst befreit, aber nicht von Konstantin“. Das heißt, er hat den christlichen Glauben von der Unterwerfung unter den Papst befreit, dessen Autorität unrechtmäßig mit der Christi gleichgesetzt wurde, aber nicht von der „konstantinischen Gefangenschaft“. Daraus ergeben sich zwei entscheidende Einsprüche. Die erste weist darauf hin, dass die Reformation die „konstantinische“ Verflechtung zwischen politischer Macht und christlicher Gemeinde nicht in Frage gestellt hat, sondern im Gegenteil entschlossen verteidigt und für sich in Anspruch genommen. Das war für die politische Macht nützlich, da sie sich konsolidieren konnte, jedoch verhängnisvoll für die Religion, denn sie wurde von der Politik unterstützt und gleichzeitig domestiziert. Der zweite Einspruch besagt, dass sich die Reformation innerhalb eines sogenannten *Corpus christianum* bewegt hat, und damit den Widerspruch einer „christlichen Gesellschaft“ verewigte, die es nach Meinung der Wiedertäufer auch damals nicht gegeben hatte, die aber von den Reformatoren einstimmig und hartnäckig verteidigt wurde. Denn sie behielten die von den Wiedertäufern verdamnte und nicht in der Heiligen Schrift nachweisbare Kindertaufe bei, ein Sakrament des *Corpus christianum*, das alles tauft, was zur christlichen Gesellschaft gehört. Da die Reformation die „konstantinische“ Verfassung der Kirche nicht in Frage stellte, blieb die „*Magisterial Reformation*“ nach Meinung der Wiedertäufer eine unvollendete, ja sogar misslungene Reform, und die „reformierte“ Kirche ist daher wie die römisch-katholische Kirche weiterhin „konstantinisch“, und kann deshalb nicht als wirklich reformiert gelten.

Die dritte Stimme gegen die Reformation kam von Thomas Müntzer, welcher ebenfalls den schillernden „linken Flügel“ der Reformation vertrat und dessen Kritik an Luther noch radikaler als die der Wiedertäufer war. Man braucht sich nur die Überschrift einer der letzten Schriften Müntzers vor Augen zu führen: *Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das gaistloße sanftlebende Fleysch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der Heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat*, welche er im Dezember 1524 veröffentlichte. Mit „das gaistloße sanftlebende Fleysch zu Wittenberg“ war natürlich Luther gemeint, dessen Reform das Christentum gar nicht verbessert, sondern im Gegenteil besudelt, ja sogar verfälscht hat. Zwei Hauptgründe gab Müntzer für ein so

radikal negatives Urteil über Luther vor. Erstens war für ihn das Christentum Luthers und seiner Mitstreiter, allen voran Melanchthon, ein Affenspiel, ein simuliertes Christentum, eine äffische Grotteske. Warum? Weil es sich um ein Christentum ohne Geist handelte, wo das geschriebene Wort der Bibel laut wird, aber der Geist, weht nicht, das tote Wort herrscht, nicht das lebendige. Luthers Gott ist ein stummer Gott, der einst gesprochen hat, aber nicht mehr spricht, hingegen ist Müntzers Gott der lebendige Gott, der heute spricht durch ihn. Es handelt sich um zwei Deutungen des Christentums, die nicht nur divergieren, sondern nur als einander ausschließend anzusehen sind.

Der zweite Grund für den unüberbrückbaren Konflikt zwischen Luther und Müntzer lag in der Haltung gegenüber den Fürsten. Zwar kritisierte Luther die Fürsten, auch auf scharfe Weise, predigte dem Volk jedoch die Unterwerfung unter die konstituierte Macht, selbst wenn sie tyrannisch war, und bat Gott um eine „Revolution von oben“ gemäß Lukas 1,52. Müntzer behauptete dagegen, Gott habe den Fürsten das Schwert entwunden und dem auserwählten Volk, nämlich den Bauern, übergeben. Dieses sei dazu berufen, in der heutigen Geschichte mit dem Schwert das Jüngste Gericht Gottes an den Fürsten zu vollstrecken, sie zu eliminieren, denn mit ihrer grenzenlosen und ungerechten Macht verschatteten sie die Herrschaft Gottes. Den „süßen Christus“ Luthers, der alles verzeiht und vergibt (die Predigt eines „süßen Christus“ ist nach der Meinung Müntzers „das schlimmste Gift, das den Schäflein Christi je gegeben wurde“), stellt Müntzer einen „bitteren Christus“ entgegen, der den Fürsten nicht vergibt und sie sogar auslöscht. Für Müntzer ist das Christentum Luthers, den er oft den „Doktor Lügner“ nennt, keineswegs reformiert, sondern eine Verfälschung, ein Christentum, das nur dem Anschein nach christlich ist.

Angesichts dieser drei Gegenstimmen erscheint die Frage, ob die Reformation wirklich eine Reform gewesen sei, alles andere als rhetorisch. Unsere Antwort, die selbstverständlich genauso bestreitbar ist wie alle anderen, lautet: Die Reformation hat zweifellos die Kirche reformiert, im dem Sinne, dass sie ihr neue Formen gegeben hat und zu vielen Fragen auch neue Inhalte, aber die Kategorie „Reformation“ genügt nicht, um ihre tiefergehende Natur auszudrücken.

Karl Barth, bedeutendster protestantischer Theologe des 20. Jahrhunderts, schrieb 1933 als Abschluss eines Vortrages über die Reformation:

Es lässt sich nicht scherzen mit der Reformation. Es ist gewiss angebracht, sich ernstlich zu fragen, ob die Reformatoren mit ihrer Neubegründung der Kirche nicht etwas gewagt haben, was sie nicht hätten wagen sollen, weil die europäische Menschheit diesem Wagnis nicht gewachsen war. Ob sie uns nicht ein Erbe hinterlassen haben, mit dem wir, so wie es ist, nichts anzufangen wissen, weil es seine untragbare Zumutung für uns bedeutet, weil es einen Glauben von uns verlangt, den wir nicht aufbringen können, weil es dem nicht gerecht wird, was nun einmal unser Anliegen ist. So kann man allen Ernstes fragen.

In diesem Text überrascht die Behauptung, dass die Reformation eine „Neubegründung der Kirche“ gewesen sei. In welchem Sinne ist eine Behauptung dieser Art zu verstehen? Sicherlich nicht dahingehend, dass die Reformatoren die Kirche als eine

Glaubensgemeinschaft im Namen des dreifaltigen Gottes und Jesu Christi, wahrhafter Gott und wahrhafter Mensch, begründet hätte. Hier hat die Reformation nichts gegründet, sondern alle Glaubenssätze mit der Römischen Kirche und mit den Glaubensbekenntnissen der alten christlichen Kirche geteilt. Was dagegen die Kirche als Institution betrifft, so hat die Reformation tatsächlich ein neues Fundament geschaffen, verschieden von dem, was für mehr als ein Jahrtausend in der westlichen Welt vorherrschte. Mit dem „Nachfolger Petri“ hat Jesus Christus selbst dem Zweiten Vatikanischen Konzil entsprechend „ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt“.

Für die Reformation ist dieses „Prinzip und Fundament“ nicht das Papsttum, sondern die Heilige Schrift, und in diesem Sinne ruht auf ihr die wirkliche Neugründung der Kirche. Bekanntlich ist die Heilige Schrift stets im Leben, in der Liturgie und im Glauben der Kirche vorhanden gewesen, galt aber nicht als deren Fundament. Die Schrift hat die Kirche immer begleitet, nicht aber begründet. Aus der reformatorischen Neugründung ergab sich, dass eine biblische Substanz für Glaube, Leben und Theologie grundlegend wurde. All dies führte schließlich zu einer neuen Art und Weise des Christseins in der Welt und zu einem neuen Modell von christlicher Kirche. Es handelte sich keinesfalls um eine neue Kirche, die Reformatoren wären darüber entsetzt gewesen, denn die Reformation, obwohl von Rom exkommuniziert, bleibt ein Vorgang, der sich innerhalb der einzigen Kirche Christi ereignet hat. Also keine neue Kirche, sondern ein neues Modell der Kirche Christi, das ist es, was die Reformation hervorgebracht hat. Daher ist die Kirche der Reformation nicht eine reformierte katholische Kirche, sondern ein neues Kirchenmodell. Der Protestantismus ist nicht ein reformierter Katholizismus, sondern eine neue Art von Christentum. Neu gegenüber dem Christentum, wie es sich im Hoch- und Spätmittelalter herausgebildet hatte, aber mit einem „alten Herz“, das schon immer in den Seiten der Bibel schlägt.

3 Protestantismus und Moderne

Zu den vielen offenen Fragen, die der Protestantismus aufwirft, zählt ohne Zweifel sein Umgang mit der „Moderne“ beziehungsweise der „modernen Epoche“ oder der „modernen Welt“. Eine solch umfangreiche Fragestellung zerfällt ihrerseits in drei Unterfragen, die den drei konstituierenden Aspekten der Moderne entsprechen, welche man voneinander getrennt behandeln muss, nämlich die Säkularisierung, die „westlichen Grundwerte“ und der Anbruch des Kapitalismus.

3.1 Protestantismus und Säkularisierung

Bekannt ist die These der katholischen Kontroversgeschichtsschreibung, welche etwa bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts behauptete, dass die Reformation die Hauptschuldige für die Säkularisierung sei, die über das moderne Europa hereingebrochen

ist. Das einstige Vaterland des Christentums sei heute zu weiten Teilen unchristlich, von einer beispiellosen Krise geschüttelt, die vielleicht sogar tödlich für die christliche Zivilisation ausgehen könnte. Luthers Entscheidung, vor den beiden höchsten Autoritäten seiner Zeit, dem Kaiser und dem Papst, seine unter Anklage stehenden Behauptungen nicht zu widerrufen (*deponere conscientiam*), indem er nur seinem Gewissen gehorchte, „als Gefangener des Gotteswortes“, habe entsprechend dieser These einen Prozess allgegenwärtiger Unbotmäßigkeit und die Zerstörung der mehr als tausendjährigen sozialen und religiösen Ordnung verursacht, deren Epilog vor unser aller Augen liegt: Die Entfernung Gottes aus der Öffentlichkeit, seine Verbannung in die Privatsphäre, die Erklärung seiner Bedeutungslosigkeit oder sogar seiner Nichtexistenz, die Kritik am Glauben als Illusion, Aberglauben oder schlimmer: als Schule des Fanatismus. Vereinfacht kann man es folgendermaßen zusammenfassen: Man beginnt mit dem Protestantismus, geht zum Deismus über und endet im Atheismus. Hinter dieser These steht natürlich eine vollständig negative Bewertung der Säkularisierung, die als ein Verlust nicht nur des Glaubens und der Transzendenz gesehen wird, sondern auch vieler bedeutender Werte unserer Zivilisation.

Es gibt jedoch eine andere mögliche Lesart des Phänomens der Säkularisierung, nicht negativ, sondern positiv, entsprechend der sie „ihre Essenz auf den christlichen Glauben gründet und dessen rechtmäßige Konsequenz ist“. (F. Gogarten)

In welchem Sinne? In dem Sinne, dass der christliche, und vor ihm der jüdische Glauben, wie im Alten Testament bezeugt ist, unter anderem die fundamentale Aufgabe übernahmen, die Welt und die Natur zu entheiligen, indem sie eindeutig den Schöpfer von der Schöpfung unterschieden und behaupteten, nur Gott sei göttlich, ein grundsätzlich unsichtbarer, unfassbarer und in keiner Weise darstellbarer Gott. Nichts von dem, was geschaffen wurde, ist göttlich, weder die Sonne, noch die Sterne, noch die Lebensenergie der „Mutter Erde“, unerschöpflich in ihrer Fruchtbarkeit, auch nicht der Mensch, obwohl er „als Ebenbild Gottes“ (Gen 1,26) geschaffen wurde und „wenig geringer gemacht als Gott“ (Ps 8,6). Auch die irdischen und religiösen Herrscher sind nicht göttlicher Natur, besonders wenn sie es durch ihre Verabsolutierung von sich behaupten. Die Verweltlichung der Welt, ihre Säkularisierung, relativiert dieselbe gegenüber Gott und gewährt damit nur Gott göttliche Qualität und Natur. Dies ist ein ständiger Auftrag an den christlichen Glauben. Ein weiterer Auftrag ist die Evangelisierung der Welt, zu deren Voraussetzungen die Säkularisierung gehört. Der christliche Glaube widersteht den ständig wiederholten Versuchen des Menschen, der Gott aus den Augen verloren hat, sich selbst, seine Kreationen und seine Weltanschauung zu „vergöttlichen“ und für absolut zu erklären. In dem Maße, in dem die Säkularisierung rechtmäßige und notwendige Tochter des christlichen Glaubens ist, schließt sie keineswegs Gott aus oder verkleinert ihn, im Gegenteil, sie „heiligt“ ihn. Sie erschafft also nicht den Säkularismus, der Gott ablehnt oder ignoriert. Der Glaube erschafft die Säkularisierung, der Untergang des Glaubens bringt den Säkularismus hervor. Viele verwechseln Säkularisierung und Säkularismus, und setzen sie gleich, in Wirklichkeit sind sie antithetisch und schließen einander aus.

Welche Rolle hat der Protestantismus in der Säkularisierungsgeschichte der westlichen Welt gespielt? Stark vereinfacht könnte man sagen, so wie der jüdische und der christliche Glauben die Welt und die Natur entheiligt haben, so hat der Protestantismus die Kirche entheiligt. Auf welche Weise? Indem er den Unterschied – nicht nur nach Rang und Funktion, sondern dem Wesen nach – zwischen Priester und Laie abschaffte, wie er sich in der Kirche seit mehr als tausend Jahren durchgesetzt hatte. 1520 schrieb Luther hierzu:

Man hats erfunden, daß Papst, Bischöfe, Priester und Klostervolk der geistliche Stand genannt wird, Fürsten, Herrn, Handwerks- und Ackerleute der weltliche Stand. Das ist eine sehr feine Erdichtung und Trug. Doch soll niemand deswegen schüchtern werden, und das aus dem Grund: alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied außer allein des Amts halber. [...] Das alles macht, daß wir eine Taufe, ein Evangelium, einen Glauben haben und gleiche Christen sind, denn die Taufe, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk.

Indem er die Taufe als Ordination zum Priesteramt interpretierte – denn die Getauften bilden laut Petrus eine „königliche Priesterschaft (1 Petr 2,9)“ – hat Luther dem hierarchischen Gebäude der katholischen Kirche seine theologische Basis entzogen, da es auf dem angeblich „wesentlichen“ Unterschied zwischen dem hierarchischen Priestertum und den einfachen Gläubigen errichtet wurde. Laut Luther gibt es diesen Unterschied nicht, alle Gläubigen sind Priester oder Geistliche „derselben Art“, da sie getauft wurden. Zwar unterscheiden sich die Aufgaben, aber nicht das Priestertum, die Priester oder Geistlichen sind Laien und die Laien Priester (oder Geistliche). Das hat auch Karl Marx so gesehen: Luther „hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat“. Er hat das Priestertum dem Klerus entzogen und resozialisiert, und damit zweifellos die Kirche „säkularisiert“, denn er unterschied zwischen dem, was von Gott stammt (das Wort und der Geist), und dem, was vom Menschen geschaffen wurde (die Institution, die Regeln, die Gesetze, die Überlieferung). Wie man sieht, handelt es sich um eine Säkularisierung *sui generis*, die wie gesagt nicht den Glauben ausschließt, sondern ihn voraussetzt, ja Ausdruck des Glaubens ist.

Es gibt aber noch einen anderen Bereich, in dem der Protestantismus den Säkularisierungsprozess begünstigt hat, jener Fragenkomplex, der in den modernen westlichen Demokratien die „Laizität des Staates“ betrifft. Im christlichen Lager stammt er von Luthers Lehre der „Zwei Reiche“ ab, durch die Gott die Welt und die Geschichte lenkt. Indem er die politische Macht der Bevormundung durch die kirchliche Autorität entzog, hat Luther eine wichtige Voraussetzung für deren Emanzipation und Autonomie geschaffen, die dann in der Weltlichkeit mündete. Also trifft es zu, dass der Protestantismus auf zwei verschiedene Weisen zur Säkularisierung unseres Kontinents beigetragen hat und ein im Grunde weltliches Verständnis von Glauben und Gott hervorgebracht hat. Glaube und Säkularisierung sind miteinander verbunden, aber wenn der Glaube schwindet, verwandelt sich die Säkularisierung in Säkularismus.

3.2 Der Protestantismus und die „westlichen Werte“

Die Freiheit in ihren verschiedenen Artikulationen und Verflechtungen, die Person und ihre „unantastbaren“ Rechte, die nicht nur politische, sondern auch kulturelle und soziale Demokratie, die Weltlichkeit der öffentlichen Einrichtungen sowie der Schutz des religiösen und ideologischen Pluralismus sind die bedeutendsten Werte der westlichen Gesellschaft. Sie gelten inzwischen als wesentliche Bestandteile des moralischen und bürgerlichen Erbes der diese Länder bewohnenden Völker – und natürlich schlägt sich das auch in deren Gesetzgebung nieder. Die oft gestellte Frage lautet, ob der Protestantismus zur Entstehung und zur Durchsetzung dieser Werte beigetragen hat und wenn ja, in welchem Ausmaß.

In dieser Hinsicht sei behauptet, dass im Lichte kürzlich erfolgter Untersuchungen die Thesen von Ernst Troeltsch, einem bedeutenden Vertreter des liberalen Protestantismus, keineswegs als überholt gelten können. Laut Troeltsch hat der Protestantismus „in erheblichem Umfang zur Entstehung der modernen Welt beigetragen“, andererseits darf aber dieser Beitrag „nicht einseitig übertrieben werden“. In Wirklichkeit handele es sich „um ein höchst verwickeltes Problem“. Eigentlich war die Reformation laut Troeltsch noch zu sehr vom mittelalterlichen Gedankengut bestimmt (gegen das sie aber reagierte), als dass die moderne Welt ihr direkter Abkömmling sein könnte. Vielmehr müsse man sich den Einfluss auf die Moderne durch den sogenannten sektiererischen Protestantismus vor Augen halten, also durch diejenigen, die Troeltsch die „Stiefkinder der Reformation“ nennt – die mystischen und spiritualistischen Strömungen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, normalerweise am sogenannten „linken Flügel“ der Reformation angesiedelt, die Baptisten, die Quäker, die Independenten und schließlich jener außerordentliche Schmelztiegel an spirituellen, politischen und sozialen Energien, die der Puritanismus mit sich brachte. Es sind dies die religiösen Kräfte, die vor allem die moderne westliche Welt geprägt haben, zu Fragen von großer Bedeutung wie der Trennung von Kirche und Staat, der Religionsfreiheit und Kultausübung und später der Gewissensfreiheit, also auch der Freiheit, nicht zu glauben. Dazu gehört auch die persönliche Entscheidung, Mitglied einer Kirche zu werden, nicht wegen sozialer Herkunft und Zugehörigkeit (und damit endete auch die „Volkskirche“). Diese Prinzipien setzten sich zunächst nicht in Europa durch, sondern in Amerika, wo sie dann auch Eingang in die Gesetzgebung fanden. Der amerikanische Kontinent wurde schon im 17. Jahrhundert zum Vaterland der religiösen Toleranz, denn die ersten Einwanderer, die man nicht zu Unrecht „Pilgerväter“ nennt, waren zum größten Teil Opfer der religiösen Intoleranz, die damals in Europa vorherrschte. Die Vereinigten Staaten konstituierten sich von Anfang an als weltlicher Staat, denn ihre „Gründungsväter“ hatten als Dissidenten in den konfessionsgebundenen europäischen Staaten Unterdrückung erfahren und wurden vertrieben. Der nordamerikanische Staat ist an keine Konfession gebunden, obwohl der Präsident auch heute noch über der Bibel seine Verfassungstreue schwört. Die strenge Trennung zwischen Staat und Kirche wurde nicht von säkularisierten oder antireligiösen Kräften durchgesetzt, sondern von den Kirchen selbst. Einerseits wollten sie für die Gleich-

berechtigung der verschiedenen religiösen Strömungen des Landes eintreten, andererseits aber auch verhindern, dass sich der Staat in die Angelegenheiten der Kirchen einmischte. Die Trennung zwischen Staat und Kirche, Grundregel der amerikanischen Verfassung, wurde von den Kirchen (meist calvinistischer Ausrichtung) gefördert, nicht passiv hingenommen. Die Ablehnung eines staatlichen Christentums hat in Amerika weder den christlichen Glauben ausgelöscht, noch die Kirchen marginalisiert, im Gegenteil, sie spielen in der amerikanischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle, auch wenn sich inzwischen die religiöse Vielfalt um nichtchristliche Konfessionen erweitert hat.

Das Verhältnis zwischen dem Protestantismus und den „westlichen Werten“ ist also sehr komplex, einerseits gibt es keinen Zweifel, dass die moderne Zivilisation, um es mit den abschließenden Worten von Troeltsch zu sagen, „von einer gewaltigen Erweiterung der Idee von Freiheit und Person“ geprägt ist, zu dem der Protestantismus ein „bedeutendes Fundament religiös-metaphysischer Natur“ beigetragen hat. Andererseits waren es jedoch eher die „sektiererischen“ Protestanten als die großen, etablierten Kirchen, die in relevanter Weise im moralischen und zivilen Gewissen des Westens und in seinen Verfassungen ihre „Werte“ eingeschrieben haben.

3.3 Protestantismus und Kapitalismus

Das inzwischen zum Standardwerk gewordene von Max Weber über die Verbindung von protestantischer *Ethik und Geist des Kapitalismus* bleibt auch heute noch ein unumgänglicher Bezugspunkt für jeden, der diesen Fragenkomplex untersuchen will. Bekanntlich wurde dieses Werk häufiger zitiert als gelesen und oftmals missverstanden. Man ging so weit, Weber eine These zuzuschreiben, die er selbst als „töricht-doktrinär“ zurückwies, dass nämlich der Kapitalismus „nur als Emanation bestimmter Einflüsse der Reformation“ zu verstehen sei oder sogar, dass der Kapitalismus als ökonomisches System ein „Produkt der Reformation“ sei. All dies ist in der Abhandlung von Max Weber nicht zu finden. Nach der Publikation kam es jedoch zu einigen Kritiken, die keineswegs unbegründet erscheinen. Eine davon machte darauf aufmerksam, dass die protestantische Ethik, von der Weber spricht, sich auf den Puritanismus beschränkt, also den angloamerikanischen Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts und eine Spätphase des Phänomens, auf das bereits andere Einflüsse eingewirkt hatten, während jene, die sich direkt auf die Reformation bezogen, schon stark abgeschwächt waren. Es geht hier also um eine bestimmte Art von protestantischer Ethik, nicht um die protestantische Ethik schlechthin. Eine zweite Kritik weist darauf hin, dass Formen kapitalistischer oder vorkapitalistischer Ökonomie in katholischen Regionen und Familien zu beobachten waren, noch ehe der Puritanismus geschichtliche Realität wurde. Zwar spricht Weber vom ‚Geist‘ des Kapitalismus und nicht vom Kapitalismus im Allgemeinen, aber es scheint, dass dieser Geist auch in anderen Bereichen als den protestantischen oder puritanischen geweht hat. Das entkräftet zwar nicht die These Webers, aber begrenzt ihre Wirkung. Eine dritte Kritik

betrifft die Rolle, die Weber den „guten Werken“ zuschreibt, sie versichern den Gläubigen seines begnadeten Standes oder „sind ihm notwendig als Zeichen seines Auserwähltseins“. Es trifft zu, und Weber weist darauf hin, dass die guten Werken dem Protestanten im Allgemeinen und dem Puritaner im Besonderen nicht dazu dienen, sich die Erlösung zu verdienen, aber sie bezeugen die Wirklichkeit des Glaubens in der bereits erfolgten Erlösung und befreien den Gläubigen von der Sehnsucht nach Erlösung. Die guten Werke sind als Glaubensindiz „unverzichtbar“, aber nicht als Indiz des Auserwähltseins. Dieses unterliegt einer anderen Ordnung der Dinge und ist eng mit dem Mysterium Gottes verbunden. Webers in gewisser Weise abschließende Behauptung, nach der „die Kraft der puritanischen Lebenskonzeption [...] an der Wiege des modernen ‚homo oeconomicus‘ stand“, kann nur in dem Bewusstsein akzeptiert werden, dass dazu verschiedene andere Kräfte ihren Beitrag geleistet haben – was übrigens auch Weber zugesteht.

Aber abgesehen von dieser und eventueller anderer Kritik kann man dank der Schrift Webers die Existenz einer „Wahlverwandtschaft“ (wenn auch nicht einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung) zwischen puritanischer Ethik und ‚Geist‘ des Kapitalismus als gesichert betrachten. An der Basis stehen zwei Faktoren, die Säkularisierung des Heiligen – so hat man es genannt – und die innerweltliche Askese der Laien als wichtigstes soziales Ergebnis.

Die Säkularisierung des Heiligen hat ihre Wurzeln in einer neuen Konzeption der Arbeit lutherischer Prägung. Der weltliche Beruf wird von Luther als religiöse Berufung verstanden. Der christliche Laie erlebt seine tägliche Arbeit, egal welcher Natur, als Dienstleistung für Gott und den Nächsten, als Kulthandlung, bei der er eine Art neuer Mönch wird, welcher seine Heiligkeit außerhalb des Klosters, im Hause und bei der Arbeit, in den Dienst Gottes stellt. Die Stadt wird ein großes Kloster ohne Mauern, das wäre die Säkularisierung oder Verweltlichung des Heiligen. Aus ihr entsteht die innerweltliche Askese, die der Protestant, und nicht allein der Puritaner ausübt, denn er ist sich der religiösen Wurzel seines Lebens in der Welt bewusst. Gerade weil seine Arbeit eine Kulthandlung ist, wird er sie mit größter Hingabe ausführen und seine irdische Zeit so verantwortlich wie möglich gestalten. Er wird also ein reichhaltiges und gutes Ergebnis erzielen, dazu wenig verbrauchen, denn er wird nicht für sich selbst arbeiten, sondern für Gott und den Nächsten. Den produktiven Reichtum wird er nicht so sehr als ein privates, sondern als ein soziales Gut betrachten. Deshalb wird er es nicht für sich selbst verschwenden, sondern neu investieren und nochmals vermehren. Die innerweltliche Askese der Laien erzeugt gleichzeitig unermüdlichen Arbeitseifer und umsichtige Sparsamkeit, Gewinnmehrung und Einschränkung. Hierher passt also Webers abschließende Bemerkung: „Die Wertschätzung der professionellen Arbeit der Laien, unermüdlich, kontinuierlich und systematisch, [...] sollte das wirkungsvollste Werkzeug für die Ausbreitung jenes Lebensmodells sein, welches wir den ‚Geist des Kapitalismus‘ genannt haben“.

Eine weitere, äußerst vielschichtige Thematik, welche mit der vorherigen nicht in direkter Verbindung steht, soll hier nur kurz angedeutet werden. Es handelt sich um das Versagen des Protestantismus des 19. Jahrhunderts im Verhältnis zu der gleich-

zeitig entstehenden Arbeiterbewegung und dem Proletariat als Folge der Industrialisierung. Dies war nicht nur ein Merkmal des Protestantismus, sondern der gesamten Christenheit, welche angesichts einer programmatisch atheistischen Weltanschauung und Gesellschaftsordnung mit Entsetzen reagierte. Für die kommunistische Revolution galt die Religion als Entfremdung und die Kirche als historische Verbündete des politischen *Establishment* sowie der vorherrschenden sozialen Ordnung, und damit als Feindin. Aber vor allem schien sie unfähig, „die prophetische Botschaft zu erkennen, die sich unter der proletarischen Profanität verbarg“.

Die Gründe für diese nicht erfolgte Begegnung sind offensichtlich vielfältiger Natur. Da sind hauptsächlich die Leitungen der Kirchen in Betracht zu ziehen, sie waren vollkommen in die bürgerliche Gesellschaft integriert, hatten deren Kultur und Werte aufgesogen und waren daher nicht in der Lage, die Dringlichkeit und das Ausmaß der sozialen Frage zu erkennen, wie sie von den Arbeitern in den Fabriken erlebt wurde. Die katholischen und protestantischen Kirchen vervielfältigten und verbesserten ihre Wohltätigkeitsprogramme, um den Opfern der kapitalistischen Arbeitsorganisation beizustehen, nahmen aber eine feindliche Haltung gegenüber dem Sozialismus ein und bekämpften ihn. So kam es zur Scheidung zwischen dem Christentum – und in seinem Schoss, dem Protestantismus – und den proletarischen Massen der industrialisierten Länder. Es trifft zu, dass es kleinere Gruppen von Christen gab, die eine andere Stellung bezogen. Innerhalb des europäischen Protestantismus entstand in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Bewegung des „religiösen Sozialismus“, der zwei Ziele hatte: Erstens, die Kirche aus ihrer bürgerlichen Gefangenschaft zu befreien und sie für die sozialistische Botschaft zu öffnen, zweitens, den Sozialismus vom Atheismus zu lösen. Die religiösen Sozialisten waren überzeugt, dass der Sozialismus sein Projekt der sozialen und humanen Befreiung nur erreichen konnte, wenn er von einer starken ethisch-religiösen Eingebung erfüllt war. Hauptvertreter des religiösen Sozialismus waren zwei Pastoren der reformierten Schweizer Kirche, Hermann Kutter und Leonhard Ragaz, und der lutherische Theologe Paul Tillich. Im amerikanischen Protestantismus entstand zur gleichen Zeit die Bewegung des *Social Gospel* („soziales Evangelium“), dessen wichtigster Vertreter der christliche Sozialist Walter Rauschenbusch war. Diese Minderheiten hatten eine bedeutende Botschaft, fanden aber wenig Widerhall und konnten die antisozialistische Einstellung der Kirchen nicht verändern. Wegen ihres religiösen und nicht „wissenschaftlichen“ politisch-sozialen Anliegens wurden sie auch von den Anführern der Arbeiterbewegung nicht nur nicht ernst genommen, sondern sogar kritisiert und verspottet. So blieben sie Rufer in der Wüste, sowohl innerhalb der Kirche als auch in den Arbeiterparteien.

Heute, nach dem unrühmlichen Ende des sogenannten „realen Sozialismus“ und dem unaufhaltsamen Niedergang der Ideologien, in einer radikal veränderten Welt, könnte man annehmen, dass die „religiösen Sozialisten“ nunmehr der Vergangenheit allein angehören. Aber das stimmt so nicht. Die nach ihrer Vision entworfene Gesellschaft und welche Wege man einschlagen muss, um sie zu verwirklichen, gehören

mutatis mutandis eher der Zukunft als der Vergangenheit der Menschheit an, selbst in einer vollkommen veränderten Weltsituation.

4 Protestantismus, Katholizismus und Ökumene

Die christliche Geschichte des zweiten Jahrtausends ist von zwei Faktoren bestimmt, die von großer Bedeutung sind. Der erste ist die zweifache Kirchenspaltung: Im 11. Jahrhundert (üblicherweise wird dafür das Jahr 1054 genannt) trennte sich die „östliche“ bzw. byzantinische Kirche von der „westlichen“ (auch „lateinische Kirche“ genannt) und im 16. Jahrhundert erfolgte in der westlichen Kirche die Trennung zwischen Protestantismus und Katholizismus, dafür kann symbolisch das Jahr 1517 gelten, als Luther seine *95 Thesen* anschlug, oder das Jahr 1521, als Luther exkommuniziert wurde, oder das Jahr 1530, mit der öffentlichen Lesung des Glaubensbekenntnisses der neuen religiösen Konfession anlässlich des Reichstages zu Augsburg. Zu den drei großen christlichen Konfessionen Orthodoxie, Protestantismus und römischer Katholizismus kamen seit Beginn des 20. Jahrhunderts die Pfingst- oder charismatischen Bewegungen hinzu, welche zwar innerhalb des Protestantismus entstanden sind und dessen Grundsätze teilen, aber sich heute zu einem Phänomen ausgeweitet haben, das die gesamte zeitgenössische Christenheit durchdringt und mit großer Schnelligkeit auf die gesamte Welt übergreifen hat.

Der zweite für das 2. Jahrtausend maßgebende Faktor ist von größter Bedeutung für das gegenwärtige und zukünftige Geschick des Christentums. Gemeint ist die Ausbreitung des katholischen Glaubens über die gesamte Welt (seit dem 16. Jahrhundert) und die Ausdehnung des Protestantismus ab dem 17. Jahrhundert. Die protestantische Missionierung außerhalb Europas setzte zu Beginn des 17. Jahrhunderts ein, aber nicht auf Initiative der Kirchen, sondern der Handelsgesellschaften (die erste war eine englische, die zweite eine holländische). Die Missionen wurden von den jeweiligen Regierungen eingesetzt oder gefördert, als mehr oder weniger beiläufiger Aspekt ihrer Kolonialpolitik. Das bedeutet aber nicht, dass jene erste protestantische Mission vereinfachend zum religiösen Nebenzweig (oder gar moralischen Alibi) der englischen oder holländischen Kolonialisierung erklärt werden kann. Im Gegenteil, schon im 17. Jahrhundert kam es zu mehreren Auseinandersetzungen zwischen den Missionaren der Handelsgesellschaften und ihren Anführern, welche von den Missionaren nicht nur verlangten, unter den Eingeborenen „den Namen Christi“ auszubringen, sondern auch, die Interessen der Kompanie zu fördern.

Man kann die Geschichte der protestantischen Missionen in vier Zeiträume unterteilen. Der erste fällt ungefähr mit dem 17. Jahrhundert zusammen, als die Missionierung durch die Geistlichen der Handelskompanien stattfand. Die Kompanien wurden von ihren Regierungen finanziert. Die Mission galt als Verkündigung im Namen der „christlichen Nationen“, aber auch in Verbindung mit wirtschaftlichen Interessen, denen sich die Missionen nicht unbedingt zu unterwerfen hatten, sie handelten aber insgesamt in der Gewissheit der kulturellen und religiösen Vorherrschaft

des christlichen Europas. Während des zweiten Zeitraums, der sich über das gesamte 18. Jahrhundert erstreckte, kam es zu ersten missionarischen Unternehmungen, die unabhängig von kolonialen Interessen handelten (aber nicht immer frei von kolonialer Mentalität waren). Sie wurden von hoch motivierten Glaubensgruppen ins Leben gerufen, aus der Überzeugung, dass die Mission der erstrangige Auftrag der Christenheit sei. Innerhalb des dritten Zeitraums, vom 19. Jahrhundert bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, kam es zur Entstehung, Weiterentwicklung und beachtlicher Aktivität von zahlreichen Missionsgesellschaften, die autonom handelten und mit mehr oder weniger Erfolg versuchten, das Geschick der Mission vom westlichen Kolonialismus abzukoppeln. Der vierte Zeitraum dürfte ungefähr in der Mitte des letzten Jahrhunderts begonnen haben, seine Aktion befindet sich auch heute noch in voller Entwicklung. Die Idee der Mission wird dabei radikal in Frage gestellt. Das entspricht – seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs – einer tiefgreifenden Veränderung im Verhältnis der Völker zueinander, vor allem mit dem Beginn der Entkolonialisierung, zwischen Kulturen, die untereinander einen immer engeren Kontakt pflegen, und vor allem zwischen den Kirchen der christlichen Länder und den einst „Missionsgebiete“ genannten Ländern. Das „christliche“ Europa ist heute zu weiten Teilen unchristlich und gilt als zu missionierendes Gebiet, während sich die tatsächliche Bedeutung und das Gewicht der christlichen Kirchen immer stärker in Länder verlagert, die einst als „heidnisch“ galten.

Seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kümmerte man sich in den Kirchen um eine Neugestaltung der Lehre und um ein neues Profil auf dem Gebiet der Strukturen, der Theologie, der Moral, der Liturgie und der persönlichen und gemeinschaftlichen Wohltätigkeit. Daher wurden die Glaubensbekenntnisse der Lutheraner (Augsburg, 1530) und der reformierten Kirchen Zwinglis und Calvins (*Helvetica Posterior*, 1566), die Katechismen Luthers (1529) und von Heidelberg (1563) mit großem Eifer ausgearbeitet, wie auch im Katholizismus mit dem Konzil von Trient (1545–1563), der Tridentiner *Professio fidei* (1564) und dem „Römischen Katechismus“ (1566). Die Fronten der Konfessionen verhärteten sich und die Kirchen erlebten für Jahrhunderte eine Trennung, die einem „kalten Krieg“ entsprach. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts kam es zu „Religionskriegen“, die sich hin und wieder in schrecklichen Massakern entluden, man denke an das der Waldenser in Kalabrien (1561), an die Bartholomäusnacht in Frankreich (der Nacht auf den 24. August und Ausschreitungen bis Ende September 1572), an das in der Valtellina (1621), an das an den Waldenser in Piemont (1655) und andere. Auch der Dreißigjährige Krieg (1618–1648), selbst wenn er nicht nur ein religiöser Krieg war, wurde doch zu weiten Teilen von Interessen und Konflikten begleitet, die religiösen Ursprung hatten. Erst gegen Ende bekriegte man sich nur noch aus politischen Gründen. Aber auch wenn es zwischen den Konfessionen nicht zu bewaffneten Konflikten kam, gab es doch fast immer eine mehr oder weniger explizite Feindseligkeit, Polemiken, Verleumdungen der gegnerischen Kirche, Konkurrenzdenken und Proselytenmacherei, denn eine jede Konfession glaubte, im Besitz der mehr oder weniger exklusiven christlichen Wahrheit zu sein und folglich als

einzigem Vertreter des christlichen Glaubens zu gelten. An vereinzelt Friedensvorschlägen fehlte es nicht, aber sie fanden kein Gehör.

Von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts verlief die Geschichte der Konfessionen im Grunde genommen in gegenseitiger Abschottung. Was den Protestantismus anbelangt, so entwickelte sich seine theologische Geschichte in sieben Etappen, die wir hier nur andeuten können. Die erste umfasst die protestantische Orthodoxie und Scholastik, vom Ende des 16. Jahrhunderts bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts. Sie setzt sich mit der kartesischen Herausforderung auseinander, transferiert den Glauben in Gedankengänge, schafft durch Intellektualisierung eine organische Lehre, die auf die Heilige Schrift gegründet ist und stellt oftmals eine Übereinstimmung zwischen dem Wort Gottes und dem Buchstabe der kanonischen Schrift her. Die zweite Etappe, der Pietismus, reagierte auf die „tote Orthodoxie“, verstand den Glauben als gelebtes Leben, als Erfahrung, nicht jedoch im Sinn von Gefühlen und Innenleben, sondern als eine Praxis, die an einem Ideal progressiver Heiligwerdung inspiriert ist. Das Evangelium deutet den Menschen nicht, es verändert ihn. Es geht dabei nicht um Wissen, sondern um Wiedergeburt. Viele große soziale Werke des Protestantismus sind aus dem Pietismus entstanden. Die dritte Etappe ist diejenige der Theologie der Aufklärung, mit welcher die kritische und wissenschaftliche Vernunft in die christliche Zitadelle eindringt. So entsteht im protestantischen Haus die kritische Lektüre sowohl der Bibel, als auch der Geschichte der Dogmen und der Kirche. Das Christentum wird immer noch bekannt, aber nunmehr in den Grenzen der reinen Vernunft, seine Geltung deckt sich mit seiner Moral. Die vierte Etappe ist die romantische Theologie. Die Orthodoxie hatte das Denkvermögen auf den Thron gehoben, der Pietismus die Erfahrung und die Aufklärung die Vernunft, die Romantik inthronisiert dagegen das Gefühl, und genauer gesagt das „Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit“ (F.D.E Schleiermacher), wie es sich in der Tiefe der menschlichen Seele findet. Die Religion ist folglich ein universales und ewiges Phänomen, es kann kritisiert, aber nicht eliminiert werden. Die fünfte Etappe besteht aus verschiedenen „Erweckungsbewegungen“, die auf ein überwiegend soziologisches Christentum reagieren, dem man mehr aus Tradition als aus Überzeugung anhängt, und unterstützt einen Glauben, der sich das persönliche Heil aneignet und eine individuelle Antwort auf die göttliche Berufung findet. Wie schon der Pietismus hat das Wiedererwachen den Protestantismus im missionarischen Sinn angetrieben, sei es als „Innere Mission“ innerhalb der Kirche und in einem stark säkularisierten Europa, sei es, indem man Missionsgesellschaften für die Evangelisierung der Welt gründete. Die sechste Etappe ist die liberale Theologie, in der das Gewissen eine zentrale Stellung einnimmt als der Ort, an dem Gott seine Stimme ertönen lässt und seinen Willen mitteilt.

Jesus ist vor allem ein Meister des Lebens, nicht der Lehre, sein beispielhaftes Leben ist mehr als sein stellvertretender Tod das Ereignis des Heils. Der Glaube wird oft zur religiösen Kultur abgeschwächt. Als siebente und letzte Etappe sei auf die „dialektische Theologie“ hingewiesen, welche sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelte und in dem Schweizer Karl Barth ihren Hauptvertreter fand. An

seiner großartigen *Kirchlichen Dogmatik* (die unvollendet blieb) hat man kritisiert, sie sei ein „Monolog im Himmel“. In Wirklichkeit hat Barth während der leidvollen politischen Ereignisse des vergangenen Jahrhunderts klare, freie, treffende und oft unpopuläre Worte zu finden gewusst und dem Weg der Kirche mit Hellsichtigkeit und Mut eine Richtung gegeben. Auf der spezifisch theologischen Ebene hat er in der ersten Phase seines Denkens mit großer Entschiedenheit die Göttlichkeit Gottes hervorgehoben, sein radikales Anderssein gegenüber dem heidnischen Gott der Nationalsozialisten und dem bürgerlichen, domestizierten Gott der Kirchen. In einer zweiten Phase untersuchte er die Menschlichkeit Gottes, wie sie sich in Jesus von Nazareth, dem „menschlichen Angesicht Gottes“ kundgibt, in welchem der Mensch seine weitgehend verlorene Menschlichkeit wiederfinden kann.

Zwei weitere lutherische Theologen haben das zeitgenössische Christentum tiefgreifend beeinflusst, Paul Tillich und vor allem Dietrich Bonhoeffer. Aber nach Barth brachte die protestantische Theologie nicht mehr die große Synthese zustande und konzentrierte sich auf Einzelfragen, insbesondere politischer Art. Es entstand ein neues kritisches Bewusstsein von der politischen Verantwortung des Christen, auch angesichts des ökumenischen Programms Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie der „feministischen Theologie“, welche die Kirchen dazu zwingt, anzuerkennen, dass die Bibel in einem patriarchalischen Kontext erdacht und geschrieben und das Christentum konzipiert und formuliert wurde – was wiederum zu rein männlichen Amtsstrukturen geführt hat, die auch heute noch dominieren, auch in der Art und Weise, wie Gott gedacht und verkündet wird.

Etwa seit 1850 fand die ökumenische Idee im Bewusstsein von immer mehr Christen Raum. Die ökumenische Bewegung entstand innerhalb des Protestantismus und gab sich 1910 eine ständige Struktur mit der Missionskonferenz von Edinburgh. Seit 1920 beteiligten sich auch einige orthodoxe Kirchen und 1948 wurde schließlich in Amsterdam der ökumenische Kirchenrat gegründet. Die katholische Kirche hielt zunächst Abstand von der ökumenischen Bewegung und beurteilte sie mit Pius' XI. Enzyklika *Mortalium animos* von 1928 negativ. Es war den Katholiken sogar verboten, an ökumenischen Versammlungen teilzunehmen. Das Zweite Vatikanische Konzil brachte eine radikale Änderung. Wie alle christliche Kirchen machte sich auch die katholische seitdem das ökumenische Anliegen zu eigen und vertiefte es in einer Reihe zahlreicher Dialoge mit den wichtigsten christlichen Konfessionen. Das religiöse Klima hat sich vollkommen verändert, die Christen der verschiedenen Kirchen haben entdeckt, dass sie Brüder (und Schwestern) sind, zwar immer weniger getrennt, aber noch nicht vereint. Von den Dokumenten des Konzils ist die Kategorie des „Ketzers“ verschwunden. In dem Dokument *Unitatis redintegratio* stellt das Konzil sogar fest, dass die protestantischen Kirchen „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles“ sind und dass „der Geist Christi sich gewürdigt [hat], sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen“, stellt dann allerdings fest, dass dies nicht deren eigenes Verdienst sei, sondern „sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet.“ (§3) Auf jeden Fall handelt es sich um radikal neue Äußerungen, wie man sie vorher nie gehört hat. Ohne Zweifel wurde in der

Beziehung zwischen Protestantismus und Katholizismus eine neue Ära eingeläutet. Das Pontifikat von Papst Franziskus hat dies ausdrücklich bestätigt. Seine Unternehmungen in diesem Bereich sprechen für sich, der Besuch in einer Pfingstgemeinschaft in Caserta, der Besuch einer waldensischen Kirche in Turin und bei der lutherischen Kirche Schwedens, wo er am 31. Oktober 2016 in der Kathedrale von Lund an dem Gottesdienst zur Eröffnung der Fünfhundertjahrfeiern der protestantischen Reformation (1517–2017) teilgenommen hat. Der Papst zeigt damit eine wahrhaft ökumenische Offenheit in alle Richtungen, er gibt der Begegnung mit den anderen Kirchen viel Raum und vor allem wünscht er, wirklich brüderliche Beziehungen zu knüpfen, damit wir alle „zusammen gehen“, in eine gemeinsame Zukunft, was er nicht müde wird zu wiederholen. Man hat den Eindruck, dass der Papst dabei ist, das Papsttum neu zu erfinden. Wenn ihm dieses Projekt gelingt, könnte auch die Frage nach dem Papstamt, das Papst Paul VI. als das größte Hindernis für die Einheit der Christenheit sah, auf neue Art angegangen werden.

5 Die Zukunft des Protestantismus

Den Protestantismus gibt es als historische Wirklichkeit und soziale Entität seit fünf Jahrhunderten, davon zwei Strömungen, die Waldenser und die böhmischen Brüder (geistliche Kinder von Jan Hus) sogar seit acht bzw. sechs Jahrhunderten. Also handelt es sich nicht um ein Strohfeuer oder ein vorübergehendes Phänomen. Diese christliche Konfession hat sich über die ganze Welt ausgebreitet, und auch wenn der historische Protestantismus Zeichen von Müdigkeit und Anhängerschwund aufweist, so zeigt der Pfingst- oder charismatische Protestantismus eine überraschende Jugendlichkeit und missionarische Energie. Aber was kann die Zukunft einer so vielschichtigen, vielgliedrigen und in ihrem Inneren unterschiedlich artikulierten Strömung sein, die weltweit keine einheitliche Organisation besitzt? Wie bereits gesagt, hat die Reformation ein neues Kirchenmodell hervorgebracht und ein Christentum, das verschieden ist von der Kirche des Hoch- und Spätmittelalters, ein „modernes“ Christentum mit einem „antiken Herz“, das seit jeher in den Seiten der Bibel pulsiert. Ihre Grundprinzipien können folgendermaßen zusammengefasst werden. (1) *Soli Deo gloria*, Gott über allen Dingen, erste Wahrheit und letzte Liebe, oberste Instanz, höher als jede menschliche, religiöse oder weltliche Autorität. (2) Gott manifestiert sich vor allem als Wort, so wie es in den Schriften des Alten und Neuen Testaments aufbewahrt wird. Mit Jesus von Nazareth ist das Wort Fleisch, d. h. Mensch, geworden. Gott ist damit auch menschlich und Jesus sein menschliches Spiegelbild. Das Christentum ist seinem Wesen nach das Evangelium, die frohe Botschaft von Jesus, also ein Wort, eine Verkündigung, ein Aufruf. (3) Die Kirche verkündet Gott, wie er in Jesus erschienen ist, aber verleibt ihn sich nicht ein; sie dient ihm, ohne ihn zu besitzen; sie legt Zeugnis von ihm ab, ohne ihn zu monopolisieren. (4) Die Kirche ist eine Versammlung von Brüdern und Schwestern, welche einen einzigen „Vater im Himmel“ haben. In ihr gibt es keine Hierarchien oder verschiedene Grade von Macht, sondern

nur unterschiedliche Funktionen oder Dienstleistungen, auf der Grundlage des Priestertums aller Gläubigen. (5) Die Kirche ist mit dem Wort und ihrem Handeln Zeuge Gottes in der Welt, aber ohne sich selbst, ihre Vorschriften oder ihren Lebensstil der Gesellschaft, in der sie lebt, aufzuzwingen. Sie respektiert die Autonomie dieser Gesellschaft. Die Kirche fürchtet nicht, sondern befürwortet die Laizität des Staates, die öffentlichen Institutionen und die Kultur in ihren verschiedenen Ausdrucksformen. (6) Hegel nannte den Protestantismus die „Religion der Freiheit“, tatsächlich war er ein evangelischer Aufruf zur Freiheit. Gleichzeitig behauptet der Protestantismus die Souveränität Gottes über die gesamte Wirklichkeit und protestiert gegen die Trennung von göttlicher Transzendenz – heute weitestgehend verloren – und der menschlichen und historischen Immanenz. (7) Der Protestantismus heiligt, d. h. betrachtet als endgültig, kein politisches, soziales, kulturelles oder religiöses System, allen voran sein eigenes. Der Christ ist nicht, sondern wird, sein Sein fällt mit seinem Werden zusammen. Die einzige Permanenz ist die des Evangeliums, die christliche Botschaft mit ihrer kritischen und lehrenden Kraft. Diese Prinzipien, die für den Protestantismus grundlegend sind, werden heute von vielen anderen Christen geteilt, denn sie sind, wie es den Anschein hat, auf lautere Weise christlich und haben daher mit Sicherheit eine Zukunft. Aber wie kann man sich eine Zukunft des Protestantismus als christliche Konfession vorstellen, die sich vom Katholizismus und vom orthodoxen Christentum unterscheidet? Sehr allgemein lässt sich sagen, dass die Zukunft des Protestantismus von der Zukunft des Christentums abhängt. Wenn das Christentum eine Zukunft hat, so wird sie auch der Protestantismus haben, wenn das Christentum keine Zukunft hat, so wird auch der Protestantismus keine haben. In spezifischer Weise lässt sich sagen, dass der Protestantismus in Zukunft zwei Hauptlinien folgen wird, die ihn auch heute auszeichnen, das Evangelium und der Ökumenismus.

Zuerst: Die Zukunft des Protestantismus wird eine „evangelische“ sein. Die Reformation entstand aus der Wiederentdeckung des Evangeliums, der bedingungslosen, unverdienten und unentgeltlichen Gnade Gottes. Der Protestantismus, als Kind der Reformation, hat kein anderes Ziel, als sich diesem Evangelium zur Verfügung zu stellen, in der Hoffnung, aus ihm eine Kirche aufzubauen, die dem entspricht und deshalb den Namen verdient, den ihr der Apostel Paulus verliehen hat: „Der Leib Christi“, das heißt der menschliche Raum, in dem das Wort und der Geist Christi Gestalt unter Menschen gewinnen. Heute verdient keine Kirche diesen Namen, es wäre wünschenswert, wenn die Zukunft des Protestantismus von der Anstrengung erfüllt wäre, diesen Namen zu erfüllen.

An zweiter Stelle: Die Zukunft des Protestantismus wird eine „ökumenische“ sein. Die christliche Kirche ist zwar getrennt, aber doch eine einzige. Ihre Einheit war eigentlich nie gleichförmig. Das Christentum ist im Plural entstanden, es gab ein paulinisches Christentum, ein Jerusalemisches, von Jakobus geleitet, dann ein Johanneisches, von den anderen beiden verschieden. Es gab keine drei „Christlichen Leiber“, sondern nur einen in drei unterschiedlichen Gestalten. Es gab keine Trennung, es gab Einheit und Verschiedenheit zugleich. Im Verlauf des ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte sind viele Unterschiede verschwunden, im zweiten

Jahrtausend sind neue Gestalten entstanden, aber die Trennung auch ist aufgetaucht. Heute setzt sich die ökumenische Bewegung für die Einheit der Kirche ein, ohne auf Verschiedenheiten zu verzichten. Deshalb konzipiert sie die Einheit als die Aussöhnung der Unterschiede. Der Protestantismus, von Anfang an in diesen Prozess mit einbezogen, hat die Absicht, dazu beizutragen und ihn zu vollenden, zusammen mit den anderen christlichen Kirchen.

Wietse de Boer

Reformation(en) und Gegenreformation(en): Umstrittene Begrifflichkeiten der Reformationsgeschichtsschreibung

1 Die Begriffe

Wer sich mit der Person Martin Luthers (1483–1546), der mit ihr verbundenen Bewegung, ihren Vorgängern, ihrem Kontext und ihren Folgen befasst, muss sich der Frage stellen, was die Worte, deren er sich dazu bedient, bedeuten. Der Versuch, ein Individuum mit seiner (und unserer) Umwelt in Bezug zu setzen, führt unausweichlich dazu, es mit historischen Kategorien und Erklärungsmustern zu verbinden, die dessen eigenen Erfahrungshorizont erheblich überschreiten. Diese letztlich für einen jeden Menschen zutreffende Tatsache ist insbesondere dann zu berücksichtigen, wenn es sich um eine Persönlichkeit handelt, deren bereits zu Lebzeiten allgemein anerkannter Einfluss im Nachhinein in Theoreme weltgeschichtlicher Veränderungen einbezogen wurde. Zur Kennzeichnung einer solchen direkten oder indirekten Bedeutsamkeit können die Begriffe „Reformation“ und „Gegenreformation“ auf eine lange Geschichte zurückblicken; sie fungieren nach wie vor als leicht handhabbare Chiffren für einen Großteil der komplexen Transformationsprozesse der frühneuzeitlichen Welt. Da sie indes von späteren Anhängern und von Historikern unterschiedlicher konfessioneller Herkunft geprägt und fortentwickelt wurden, tragen sie die Spuren ihrer langen Geschichte wie alte, bereits mehrfach restaurierte und so reinterpretierte Ölgemälde: Sie determinieren unser Verständnis dessen, was sie bezeichnen, zwar weiterhin – jedoch in modifizierter Art und Weise.

Marc Blochs (1886–1944) Bemerkung, dass der Mensch zum großen Kummer der Historiker sein Vokabular nicht zugleich mit seinen Gewohnheiten verändere, trifft insofern auch auf die Zunft der Historiker selbst zu,¹ wobei die – Bloch ebenfalls vertraute – Tatsache das Problem weiter verschärft, dass die Terminologie der Reformation der Geschichte ihres Gegenstands selbst entstammt und somit, bereits bevor sie sich im Sprachgebrauch der Geschichtswissenschaft etablierte, nicht etwa eine neutral-deskriptive, sondern eine zutiefst parteiergreifende Sprache war, die

Übersetzung: Tobias Jammerthal.

¹ Diese Bemerkung Blochs (*Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, 1974 [1949], 40–41) eröffnet einen Aufsatz aus der Feder von C. Ginzburg, „Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today“, in: S. Fellman und M. Rahikainen (Hg.), *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method and Evidence*, Cambridge, 2012, 97–119; bei der Abfassung dieser Zeilen lag mir der Wiederabdruck in *Cromohs*, 18, 2013 vor.

auch in ihrem geschichtswissenschaftlichen Gebrauch vielfach mit unausgesprochenen Vorannahmen belastet blieb.² Der Beschäftigung mit dieser Terminologie ist es angesichts dessen förderlich, sich die durch den Linguisten Kenneth Pike (1912–2000) eingeführte und in der Folge zunächst durch Anthropologen, inzwischen zunehmend auch durch Historiker, aufgegriffene Differenzierung zwischen emischer (interner) und etischer (externer) Perspektive zu Herzen zu nehmen.³ Aus emischer Perspektive ist zu fragen, welche Bedeutung der Begriff Reformation (oder Gegenreformation) in seinem historischen Entstehungskontext hatte. In etischer Perspektive ist zu reflektieren, ob und inwiefern die betreffende Begrifflichkeit (oder auch zur Verfügung stehende Alternativbegriffe) nach wie vor die historiographische Funktion einer erhellenden Charakterisierung der von ihr beschriebenen Phänomene erfüllen kann. Diese Differenzierung ist im vorliegenden Falle insbesondere deshalb von Bedeutung, weil die konfessionellen Prägungen der Forschung – und damit der in der Vergangenheit vielfach erhobene Anspruch, seinerseits die „wahre“ Reformation zu vertreten – sich in nach wie vor prägenden Interpretationsmustern spiegeln.

Ein solches wirkmächtiges Paradigma stellt die hegelianische Reformationsdeutung dar, in der die Reformation und die ihr folgenden Jahrhunderte konfessioneller Konsolidierung und interkonfessioneller Auseinandersetzung in ein Narrativ allgemeinen menschlichen Fortschritts eingezeichnet werden. Nach Georg Friedrich Wilhelm Hegels (1770–1831) klassisch gewordener Formulierung manifestiert die Reformation die Befreiung des *Weltgeistes* von einer mittelalterlichen Kirche, in der „the external in a coarse material form [was] enshrined in its inmost being.“⁴ Die ihrem Wesen nach als einheitlich verstandene Reformation erscheint daher als diejenige Kreuzung, ab welcher europäische Geschichte auf auseinanderlaufenden Bahnen verlief. Nach Hegel kam der vorausgesetzten Zweigleisigkeit von römischem Katholizismus und Protestantismus eine zentrale Funktion in der Unterscheidung zwischen einem konservativen (oder auch rückwärtsgerichteten) und einem fortschrittlichen (als modern identifizierten) Weg in der Geschichte zu. Auf diese Weise stellte Hegels Konzept nicht nur eine gesamthistorische Deutungsperspektive für die Krise des 16. Jahrhunderts bereit, sondern überführte zugleich die bis dato konfessionell betriebene Kirchengeschichtsschreibung in das Feld der allgemeinen Historiographie. Die lang andauernde Dominanz der hegelschen Reformationsdeutung verdankt sich dabei in nicht unerheblichem Maße der Tatsache, dass sie zu dem Zeitpunkt und an dem Ort entwickelt wurde, zu und an dem Geschichtsschreibung als *Wissenschaft* institutionalisiert wurde. Dies zeigt sich besonders deutlich bei Leopold von Ranke (1795–1886), für den die Reformation ungeachtet seiner sonstigen Bemühungen auf dem Felde der Pro-

² Ebd., 98.

³ Vgl. zum Wert der Unterscheidung zwischen emisch und etisch und zur fruchtbaren Spannung zwischen diesen beiden Zugangsweisen Ginzburg, *Our Words, and Theirs*, 104–105 mit weiterer Literatur.

⁴ C. Fasolt, „Hegel’s Ghost: Europe, the Reformation, and the Middle Ages“, in: *Viator*, 39, 2008, 345–386, hier: 349, Anm. 12.

fessionalisierung der Geschichtswissenschaft als Wendepunkt der Weltgeschichte fungierte, und für den Luther die Funktion eines persönlichen Wetzsteins einnahm.⁵

Ein emisches Verständnis der religiösen Vorgänge des 16. Jahrhunderts sollte daher so weit als möglich von (post-)hegelianischen Deutungsmustern befreit werden, auch wenn etische Zugänge als unverzichtbares Hilfsmittel für ein vermittelbares und den Rahmen der Altertümelei übersteigendes Verständnis dieser Epoche anzuerkennen sind. Insofern die Geschichtsschreibung der konstanten und synchron wie diachron arbeitenden Kombination von Puzzleteilen bedarf und auf diese Weise sowohl kontextbezogenes Wissen als auch ein Verständnis zeitübergreifender Entwicklungslinien erarbeitet, fungieren historische Begrifflichkeiten als Marker der dabei zugrunde gelegten Kriterien und können daher bei entsprechend reflektierter Verwendung wichtige heuristische Dienste leisten. Die in der Reformationsforschung der zurückliegenden fünfzig Jahre zu beobachtenden emischen wie etischen Zugänge haben zu einer in vielerlei Hinsicht produktiven Spannung geführt, welche sowohl eine neue Verwendungsweise der Begriffe „Reformation“ und „Gegenreformation“ als auch die Suche nach sachangemesseneren Alternativkonzepten befruchtet hat. Bevor jedoch diese Forschungslandschaft darzustellen ist, gilt es angesichts der Tatsache, dass die hierfür grundlegenden Begrifflichkeiten dem Forschungsgegenstand der Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts und der aus ihnen hervorgegangenen Konfessionen selbst entstammen,⁶ die frühneuzeitlichen Präzedenzfälle zu erörtern.

2 Die Verwendung von *reformatio* bis zum 19. Jahrhundert

Inzwischen ist allgemein bekannt, dass der Begriff der *reformatio* im Spätmittelalter in einer Vielzahl unterschiedlicher Kontexte als Chiffre sowohl für die Rückkehr zu einem in die Vergangenheit projizierten Ideal als auch für Maßnahmen zur Herstellung einer neuen Ordnung gebräuchlich war, und daher in zahlreichen juristischen, ad-

⁵ D. R. Kelley, *Fortunes of History: Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, New Haven/London, 2003, 132–140; J. Pelikan, „Leopold von Ranke as Historian of the Reformation: What Ranke Did for the Reformation – What the Reformation Did for Ranke“, in: G. G. Iggers und J. M. Powell (Hg.), *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, Syracuse, NY, 1990, 89–98. Vgl. ferner Z. Purvis, „Martin Luther in German Historiography“, in: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, November 2016 [online unter <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-379?print=pdf>, abgerufen am 10. Dezember 2016].

⁶ Zur Einführung in die im Folgenden zu erörternden Fragestellungen s. S. Joutard (Hg.), *Historiographie de la Réforme*, Paris, 1977; D. M. Whitford, *Reformation and Early Modern Europe: A Guide to Research*, Kirksville, MO, 2008; S. Dixon, *Contesting the Reformation*, Malden, MA, 2012; A. Schubert, „Wie die Reformation zu ihrem Namen kam“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History*, 107, 2016, 343–354; J.W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, MA, 2002.

ministrativen, akademischen, politiktheoretischen, kirchlichen und allgemeinreligiösen Diskursen Verwendung fand,⁷ wobei er schon im letzteren Bereich ein außerordentlich breites Bedeutungsspektrum aufwies, das sich in der bekannten mittelalterlichen Formel einer *reformatio tam in capite quam in membris* widerspiegelt.⁸ Diese ursprünglich einem hierarchischen Kirchenverständnis entstammende Formel bezeichnete auf der einen Seite institutionelle Reformen der Kirche im Allgemeinen und der päpstlichen Kurie im Besonderen, auf der anderen Seite die sittlich-moralische Erziehung der Gläubigen, von welcher der Basler Konzilsvater Johannes von Segovia (1395–1458) als einer „*correctio morum pro extirpatione vitorum*“ sprach.⁹ Die Erwartung einer umfassenden Reform nahm um die Wende zum 16. Jahrhundert häufig apokalyptische Züge an. Aber unabhängig von der konkreten Bedeutung des Begriffs ging ihre Verwendung meist mit der Einnahme einer autoritativen Position und der Identifikation ideologischer Gegner einher. So ist es zu erklären, dass das Konstanzer Konzil (1414–1418) seine Forderung nach regelmäßig tagenden Konzilien durch folgende Aufgabenbeschreibung begründen konnte:

Frequens generalium conciliorum celebratio, agri dominici praecipua cultura est, quae vepres, spinas et tribulos haeresium, errorum et schismatum extirpat, excessus corrigit, deformata reformat, et vineam Domini ad frugem uberrimae fertilitatis adducit.¹⁰

Die auf Augustin (354–430) zurückgehende Formulierung *deformata reformare* sollte sich als langfristige Parole erweisen, während die Verurteilung und Verbrennung des Jan Hus, der ebenfalls eine Vision einer Kirchenreform entwickelt hatte, darauf verweist, dass bereits vor der Reformationszeit das Konzept der *reformatio* selbst umstritten war und Spaltungspotential besaß.

7 Die nachfolgende Zusammenfassung beruht auf folgende Untersuchungen, auf die für Details hiermit verwiesen sei: G. Strauss, „Ideas of *Reformatio* and *Renovatio* from the Middle Ages to the Reformation“, in: T. A. Brady, Jr., H. A. Oberman und J. D. Tracy (Hg.), *Handbook of European History 1400–1600*, Bd. 2, Leiden, 1995, 1–30; M. U. Edwards, „Reformation“, in: H. J. Hillerbrand (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Bd. 3, New York / Oxford, 1996, 396–398; U. Köpf, „Reformation“, in: H. D. Betz (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Bd. 7, Tübingen, 2004, 145–159; T. Mahlmann, „Reformgedanke“, *ebd.*, 159–164; Ders., „Reformation“, in: J. Ritter et al. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel, 1992, 416–427; Ders., „Ecclesia semper reformanda‘. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung“, in: T. Johansson, R. Kolb und J.H. Steiger (Hg.), *Hermeneutica Sacra: Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert. Bengt Hägglund zum 90. Geburtstag*, Berlin, 2010, 381–442; E. Wolgast, „Reform/Reformation“, in: O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart, 1984, 313–360.

8 K.A. Frech, *Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchungen zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spät-Mittelalter*, Frankfurt / New York, 1992.

9 E. Campi, „Was the Reformation a German Event?“, in: ders., *Shifting Patterns of Reformed Tradition*, Göttingen, 2014, 15–34, hier: 18.

10 „Concilium Constantiense – 1414–1418“, sessio XXXIX, in: G. Alberigo et al. (Hg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, 1991, 438.

Es ist daher wenig überraschend, dass diese Konnotation des *reformatio*-Begriffs infolge des religiösen Schismas in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts verstärkt auftauchte, auch wenn *reformatio* bei Luther, der den Begriff selten gebrauchte, in aller Regel in seiner geistlichen Bedeutung als gottgewirkte Erneuerung der Welt oder Verbesserung der Lehre verwendet wird und Maßstab einer „legitimen“ Reformation daher stets das „lautere Evangelium“ ist.¹¹ Dennoch bediente sich Luther in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* der Sprache des spätmittelalterlichen Konziliarismus, um das päpstliche Unvermögen, eine Reformation und ein „freies“ Konzil zuwege zu bringen, zu geißeln. 1528 konnte er in polemischer Absicht umgekehrt schreiben, er habe „ein Concilium angericht und eine reformation gemacht, das den Papisten die ohren klingen“. Zu diesem Zeitpunkt findet sich bereits die Bezeichnung der mit Luther verbundenen Vorgänge als Reformation im positiven oder negativen Sinne: Luthers Gegner Hieronymus Emser (1477–1527) griff selbst auf die Sprache des Konstanzer Konzils zurück, wenn er in Frage stellte: „Ist das ein reformation oder deformation?“¹² – eine bis weit ins 18. Jahrhundert in der antiprotestantischen Polemik wiederkehrende Kritik.¹³

Während die Anführer der Bauernrevolte Mitte der 1520er Jahre den *reformatio*-Begriff für sich beanspruchten, findet sich Luthers Zögern auch bei den anderen theologisch führenden Vertretern wie Ulrich Zwingli (1484–1531) oder Johannes Calvin (1509–1564). Dennoch bürgerte es sich etwa ab dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 ein, die theologischen Pioniere der sich nun als Konfessionskirchen institutionalisierenden Reformbewegungen als „Reformatoren“ zu bezeichnen. Das *ius reformandi* entwickelte sich und gewann mit dem Westfälischen Frieden (1648) formalen Charakter, und die Bezeichnung „reformiert“ entwickelte sich zu einem gleichermaßen begehrten wie – etwa im Falle der „Zweiten Reformation“ in Niederhessen und Kurbrandenburg – umstrittenen Attribut. Im Laufe der Zeit nahmen somit Parteibezeichnungen den Charakter konfessioneller und historiographischer Kategorien an.¹⁴ Bereits die 1580 erschienene *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France* aus der Feder Theodor von Bezaz (1519–1605) ist durch eine Verbindung traditioneller Diskurse über die notwendige „Reform der Kirche“ mit zahlreichen Hinweisen auf „reformierte Kirchen“, in denen diese Reform erfolgt war,

11 Mahlmann, „Reformation“, 417. Ausführlich zur Lutherrezeption im Laufe der Zeiten: E. W. Zeeden, *Martin Luther und die Reformation. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit*, 2 Bde., Freiburg, 1950.

12 Zitate bei Wolgast, „Reform/Reformation“, 326.

13 Vgl. Joachimus Rapperswilanus, *Reformatio difformis et deformis, sive demonstratio qua tum theologicis argumentis, tum ex historicis relationibus luculenter ostenditur, praetensam Novatorum Reformationem esse gratis et perperam factam*, Teil 1, Argentorati, 1726; S. Ekerman, *Dissertatio gradualis, impudens mendacium Jesuitarum Reformatio Lutheri, deformatio ecclesiae explosura*, Uppsala, 1761.

14 Mahlmann, „Reformation“, 417–418; ausführlich: H. Hepppe, *Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen ‚reformirte‘ und ‚lutherische‘ Kirche*, Gotha, 1859; W. Richard, *Untersuchungen zur Genesis der reformierten Kirchentерminologie der Westschweiz und Frankreichs*, Bern, 1959.

charakterisiert.¹⁵ Auch auf lutherischer Seite zeigen die Feierlichkeiten zur hundertsten Wiederkehr von Luthers 95 Thesen 1617 ein gewisses Maß an Zufriedenheit mit dem Erreichten, was sich bei Johann Gerhard (1582–1637) in der aus diesem Anlass geäußerten Überzeugung manifestierte, dass der Wittenberger Theologe „*reformationis opus non solum inciperet, sed etiam felicissime perficeret*.“¹⁶

In ähnlicher Weise drängte der fromme Herzog Ernst von Sachsen-Gotha (1601–1675) seinen Hofgelehrten Veit Ludwig von Seckendorff (1626–1692) mehrfach dazu, „eine Geschichte der im vorigen Jahrhundert in Deutschland, oder wenigstens in Sachsen durchgeführten Reformation“ zu schreiben. Ziel, so Seckendorff später, sei es gewesen, anhand archivalischer Quellen zu rekonstruieren, „*quo consilio et successu Religionis Reformatio tractata fuerit, utque a levibus initiis in eum statum processerit, quem posteritas vix admirari satis potuit*“.¹⁷ Dennoch bedurfte der *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo sive de Reformatione religionis ductu D. Martini Lutheri* Seckendorffs des äußeren Anreizes, dass die erstmals 1680 aufgelegte *Histoire du Luthéranisme* des Jesuiten Louis Maimburg (1610–1686) 1686 in einer neuen Auflage erschien, in deren Widmungsvorrede an Ludwig XIV. (1683–1715) Maimburg seiner Bewunderung für die „jüngeren Edikte“ dieses Königs – gemeint ist die Zurücknahme des Toleranzedikts von Nantes im Jahr 1685 – Ausdruck verlieh und das Reich Karls V. (1500–1558) als Beispiel dafür benannte, „dass die Häresie ein Feind ist, der in einem großen Reich mehr zu fürchten ist als die größten Armeen“.¹⁸ Konsequenterweise erscheint das Luthertum in dieser Schrift als „Luthers Sekte“ und wird unter andere Ketzereien eingereiht. Für Seckendorff galt es daher nicht nur, die lutherische Sache als eine legitime Reformation zu verteidigen, sondern auch, den lutherischen Exklusivitätsanspruch zu bekräftigen.

Ungeachtet aller römisch-katholischer Polemik führte die Vereinnahmung des *reformatio*-Begriffs durch Lutheraner, Calvinisten und andere nichtrömische Kirchen zu einer dauerhaften Gleichsetzung der Reformation mit einem protestantischen Phänomen. Dennoch lassen sich auch weiterhin Spuren einer inhaltlich weniger festgelegten und zugleich stärker einschränkenden Begriffsverwendung bei römischen Katholiken wie bei Protestanten finden, da der Terminus nach wie vor auf beiden Seiten Bestrebungen der Religionspolitik, insbesondere Versuche, sich der Kontrolle über das Kirchenregiment zu bemächtigen, bezeichnen konnte. Freilich

¹⁵ Theodor von Beza, *Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, Antwerpen, 1580.

¹⁶ Wolgast, *Reform/Reformation*, 329; vgl. ausführlicher Zeeden, *Martin Luther*, Bd. 1, 71–110.

¹⁷ V. L. von Seckendorff, *Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo sive de Reformatione religionis ductu D. Martini Lutheri...*, Frankfurt/Leipzig, 1688. Aus zahlreichem archivalischen Quellen „*quorum non exiguum multis locis copiam reperiri posse dicebat [Herzog Ernst], eruerem, quo consilio et successu Religionis Reformatio tractata fuerit, utque a levibus initiis in eum statum processerit, quem posteritas vix admirari satis potuit. Dei, aiebat, profecto digitus is fuit; ingrati sumus, qui hunc non agnoscimus, memoriamque rerum tam illustrium non accuratius conservamus et propagamus*“ (Praeloquium, fol. [a4]v). Eine ausführliche Untersuchung bietet Zeeden, *Martin Luther*, Bd. 1, 113–128.

¹⁸ L. Maimbourg, *Histoire du Luthéranisme*, Paris, 1686, „Epistre au Roy“.

begleitete den Begriff auch in dieser Verwendung eine feindliche Konnotation, weswegen der Schritt zur „Gegen-Reformation“ nicht groß war. So protestierten evangelische Gruppierungen in den Habsburgischen Erblanden in der Mitte des 17. Jahrhunderts vehement gegen die vom Kaiser verordnete „Reformation“, eine aggressive Rekatholisierungspolitik, die in einer zeitgenössischen Quelle bereits als „Gegen-Reformation“ bezeichnet wird.¹⁹

Als historisches Konzept erscheint die Gegenreformation etwa ein Jahrhundert später. Der lutherische Jurist und Historiker Johann Stephan Pütter (1725–1805) verwendete in seiner 1762 erstmals erschienenen Darstellung der Geschichte des Heiligen Römischen Reiches zunächst den Begriff der „katholischen Reformationen“, um die Bestrebungen katholischer Fürsten, „eine Reformation zum Nachteil ihrer evangelischen Untertanen durchzuführen“, zu charakterisieren.²⁰ Bereits im Vorwort zu einer von ihm veranstalteten Neuausgabe der *Confessio Augustana* von 1776 begann Pütter jedoch, den Begriff der Gegenreformation zu verwenden, „um den Unterschied zwischen der evangelischen Reformation und den katholischen Gegenreformationen zu verdeutlichen“.²¹ Letzterer, im Plural stehender Begriff bezeichnete zunächst allgemein Maßnahmen fürstlicher Politik mit dem Ziel, protestantisch dominierte Gebiete, protestantische Kirchen und protestantische Untertanen zurück in katholische Obödienz zu führen, avancierte jedoch im Verlauf weiterer Schriften Pütters zur Bezeichnung eines Gesamtunternehmens, dessen Gewaltbereitschaft stets betont wurde: so berichtet er, dass „der Pfalzgraf von Neuburg am 17. Jul[i] 1628 erst im völligen Geiste der gewaltsamen Gegenreformation Befehle ergehen“ lassen habe.²² Andernorts kennzeichnet Pütter die Gegenreformation als Projekt, dessen Ziel es gewesen sei, „nicht nur dem weiteren Fortgange der bisherigen Reformation entgegen zu arbeiten, sondern wo möglich ganze Länder durch eine Gegenreformation wieder zur catholischen Kirche zu bringen“.²³ Die Schuld an diesem „Plan einer katholischen Gegenreformation“ sahen andere Gelehrte bei den Jesuiten, die mit ihm bei leicht beeinflussbaren Kaisern wie Rudolf II. (1552–1612) und vor allem Ferdinand II. (1578–1637) geradezu hausieren gegangen seien.²⁴

Die Verwendung von „Reformation“ als historiographischer Fachbegriff bürgerte sich unterdessen immer mehr ein. Bald nach der dem ersten hundertjährigen Jubiläum der 95 Thesen sprach der Calvinist Abraham Scultetus (1566–1625), wenn er in

¹⁹ Wolgast, „Reform/Reformation“, 330.

²⁰ A. Elkan, „Entstehung und Entwicklung des Begriffs ‚Gegenreformation‘“, in: *Historische Zeitschrift*, 112, 3, 1914, 473–493, 475 und Anm. 2. Eine kurze Zusammenfassung von Pütters Werk bietet O'Malley, *Trent and All That*, 20.

²¹ Elkan, „Entstehung und Entwicklung“, 175, Anm. 3.

²² J. S. Pütter, *Historische Entwicklung der heutigen Staatsverfassung des Teutschen Reichs, Zweyter Theil von 1558. bis 1740*, Göttingen, 1788, 236.

²³ J. S. Pütter, *Historische Entwicklung, Erster Teil bis 1558*, Göttingen, 1798, 447.

²⁴ C. G. Heinrich, *Allgemeine Weltgeschichte von der Schöpfung an bis aug gegenwärtige Zeit*, Bd. 4, 6, Leipzig, 1795, 981.

seinen *Annales evangelii passim per Europam [...] renovati* (1618) Rückblicke der betreffenden Theologen zitierte, von einem *saeculum reformationis*, im Jahr des Westfälischen Friedens veröffentlichte der Schweizer Theologe und Orientalist Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) seine *Dissertatio continens historia[m] Reformationis Ecclesiasticae*.²⁵

Dennoch dauerte es noch bis ins späte 18. Jahrhundert, als Wissenschaftler religiöse Ereignisse in engeren Zusammenhang mit politischen und anderen zeitgenössischen Kontexten zu bringen begannen, dass aus einer Bewegung und einem Abschnitt der Kirchengeschichte eine historische Epoche im Vollsinn wurde. In seiner *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel* forderte Gottlieb Karl Georg Planck (1824–1910) „nicht nur genaue Kenntnis der ganzen Geschichte des Zeitalters, sondern ebenso genaue Kenntnis ihrer persönlichen Geschichte, ihres Charakters, ihrer Lage, ihrer Lokalumstände“.²⁶ Damit war zum einen der Weg zu jener integrativen Art von Reformationsgeschichtsschreibung eingeschlagen, der durch Rankes ab 1839 erscheinende *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* beinahe kanonischen Rang erhalten sollte, zum anderen die Voraussetzung für die Etablierung eines ähnlich konzipierten Zeitalters der Gegenreformation gegeben. Ranke, der noch lange von einer der Reformation folgenden „Zeit der Gegenreformationen“ gesprochen hatte, ging 1881 dazu über, den Begriff im Singular statt im Plural zu verwenden, und folgte so einer offenbar erstmals 1865 bei seinem Schüler Wilhelm Maurenbrecher (1838–1892) anzutreffenden Schreibweise. Maurenbrecher hatte darüber hinaus den Begriff der „Katholischen Reformation“ eingeführt, um binnenkatholische Reformen zu bezeichnen.²⁷ Diese vielsagende und umstrittene Unterscheidung basierte auf der Annahme gemeinsamer Wurzeln von evangelischer und katholischer Reformation; für die terminologischen Debatten des 20. Jahrhunderts sollte sie entscheidende Folgen haben. Im Bemühen, dem nuancenreichen und komplexen Charakter der frühen Neuzeit gerecht zu werden, wurden zahlreiche weitere begriffliche Differenzierungen vorgeschlagen: Die frühen Reformbewegungen wurden als „Evangelismus“ bezeichnet, anstelle der Gegenreformation setzte man den Begriff der katholischen „Restauration“ oder sprach vom gesamten infragestehenden Zeitraum als von der Epoche der „Glaubensspaltung“; zur Kennzeichnung

25 J. H. Hottinger, *Dissertatio continens historiae Reformationis Ecclesiasticae partem I*, Tiguri, 1648, zit. bei Mahlmann, *Reformation*, 418.

26 G. J. Planck, *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel*, 2. Aufl., Leipzig 1791–1800, Bd. 1, S. VIII; zit. bei Wolgast, „Reform/Reformation“, 332–333 („nicht nur genaue Kenntnis der ganzen Geschichte des Zeitalters, sondern ebenso genaue Kenntnis ihrer persönlichen Geschichte, ihres Charakters, ihrer Lage, ihrer Lokalumstände“).

27 Vgl. die Diskussion bei Wolgast, „Reform/Reformation“, 334–335; H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern, 1946, 11–12 sowie passim; O'Malley, *Trent and All That*, 25–27.

bestimmter Gruppen entwickelte sich eine Fülle zusätzlicher Termini vom inklusivistischen „protestantisch“ hin zu den stärker exklusivistischen Begriffen „lutherisch“, „erasmianisch“, „calvinistisch“ und „täuferisch“, wobei viele dieser Bezeichnungen deprekativen Ursprungs sind.²⁸

Dessen ungeachtet entwickelten sich „Reformation“ und „Gegenreformation“ spätestens mit Ende des 19. Jahrhunderts zu den in der Geschichtswissenschaft allgemein üblichen Begriffen, die sich auch über das Heilige Römische Reich als ihrem Ursprungsland hinaus zur Kennzeichnung von Vorgängen in Großbritannien, Frankreich, Italien und anderen Kontexten einbürgerten und so ein aus der komplexen konfessionellen Situation des Reiches erwachsenes Konzept zur Blaupause frühneuzeitlicher europäischer Geschichte insgesamt machten. In diesem Rahmen ist es nicht möglich, die Entwicklung der beiden Begriffe außerhalb Deutschlands nachzuzeichnen; hinzuweisen ist aber doch auf bestimmte Charakteristika. So verbindet sich die niederländische Rezeption etwa mit dem komplexen „Kulturkampf“ dieses Landes im 19. Jahrhundert: Nach der Einführung einer liberalen Verfassung 1848 und der Wiederzulassung der katholischen Kirche 1853 wurde in den Niederlanden der Versuch, eine „versöhnliche“ Nationalgeschichtsschreibung zu generieren, durch fortdauernde Streitigkeiten über die Beurteilung der Reformation und ihre Verbindung zu denjenigen Aufständen im 16. Jahrhundert, denen die Niederlande ihre nationale Existenz verdanken, stark behindert.²⁹ Im gerade erst nationalstaatlich konstituierten Italien waren die Beziehungen zwischen Staat und Kirche durch die Annexion des Kirchenstaates nachhaltig gestört. In diesem Kontext griffen liberale Intellektuelle wie Benedetto Croce (1866–1952) den Begriff der Gegenreformation auf, um damit die Wirkungen der nachtridentinischen römisch-katholischen Kirche auf die langfristige Entwicklung Italiens in der Frühen Neuzeit zu beschreiben.³⁰ Dieser jeweils spezifischen Rezeptionskontexte ungeachtet ist im Ergebnis zu konstatieren, dass es zur Entwicklung einer standardisierten Terminologie kommt, welche vornehmlich von protestantischen Historikern entwickelt worden war und derzufolge „Reformation“ ausschließlich für protestantische Reformbewegungen verwendet wird, während „Gegenreformation“ die der „Reformation“ zeitlich nachfolgenden Entwicklungen in der nunmehrigen römisch-katholischen Konfessionskirche bezeichnet.

²⁸ D. MacCulloch, *The Reformation: A History*, New York etc., 2003, xvii.

²⁹ J. Tollebeek, *De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860*, Amsterdam, 1990, 33–44; A. van der Zeijden, *Katholieke identiteit en historisch bewustzijn: W.J.F. Nuyens (1823–1894) en zijn ‚nationale‘ geschiedschrijving*, Hilversum, 2002.

³⁰ G. Marzot, *L'Italia della Controriforma e la critica di Benedetto Croce*, Milan, 1953; F. De Giorgi, *La Controriforma come totalitarismo: nota su Croce storico*, Brescia, 2013.

3 Debatten im 20. Jahrhundert

Diese konfessionell bestimmten historischen Narrative sind in den letzten fünf Jahrzehnten aus einer Reihe von Gründen grundlegender Kritik unterzogen worden. Angesichts von Ökumene und Säkularisierung sind konfessionelle Loyalitäten zwar nicht ganz verschwunden, haben aber stark nachgelassen. Der Aufstieg sozial- und kulturgeschichtlicher Ansätze führte im Bereich der Geschichtswissenschaft zu einer Verlagerung des Forschungsinteresses weg von der Genese kirchlicher Traditionen hin zur sozialen, ökonomischen und politischen Kontextualisierung religiöser Phänomene und damit zu mehr komparatistisch orientierten Perspektiven; wo langfristige Entwicklungslinien gezeichnet wurden, unterschieden sie sich häufig von den etablierten konfessionellen Deutungsmustern. Diese Historisierung frühneuzeitlicher Religiosität blieb nicht ohne Folgen für die traditionellen Begrifflichkeiten.

Bereits unmittelbar nach Ende des Zweiten Weltkrieges zeichneten sich Verschiebungen ab: Auf römisch-katholischer Seite sollten vor allem die Bemühungen Hubert Jedins (1900 – 1980), Reformbestrebungen im Katholizismus begrifflich sensibel wahrzunehmen, folgenreich werden. Jedin beanspruchte den Begriff der Reformation als Überbegriff für eine Vielfalt katholischer Reforminitiativen vom Mittelalter bis hinein in die Aufklärungszeit, und somit für ein lange vor Luthers Auftreten existentes plurales Phänomen. Auf der anderen Seite gab er dem Begriff der Gegenreformation, insofern er die legitime römisch-katholische Gegenmaßnahmen gegen protestantische Angriffe bezeichne, eine neue Bedeutung. Jedin zufolge sind Reformation und Gegenreformation einander wesensverwandt, da auch die Gegenreformation aus dem Geist der katholischen Reform erwachsen sei. Hier ging Jedins historische Arbeit von der für ihn selbstverständlichen theologischen Voraussetzung aus, dass es sich bei der lutherischen Bewegung um eine Häresie handle, deren Bezeichnung als „Reformation“ er stets durch Anführungszeichen in Frage stellte.³¹ Es ist daher trotz Jedins großen wissenschaftlichen Leistungen nicht zu verkennen, dass sein Beitrag zur hier verhandelten Frage nach der rechten Terminologie von einer überzeugt konfessionellen Grundposition her erfolgte. Dass seine Anregungen in der römisch-katholischen Geschichtswissenschaft vor allem durch Untersuchungen zu Phänomenen der Katholischen Reform, insbesondere auf bischöflich-diözesaner Ebene sowohl vor als auch nach dem Tridentinum, und kaum durch eine vertiefte

³¹ Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?*, 27 („So konnte jene andere ‚Reformation‘ kommen, deren dogmatische Grundlage eine Häresie war...“), 32 („Aus der katholischen Reform zieht die Kirche die Kraft zur Abwehr der Neuerung. Alles was sie leistet, kommt indirekt der Abwehr zugute, ist aber in sich genommen nicht selbst Abwehr, sondern Entwicklung des eigenen Lebensgesetzes der Kirche. Um den Gegner abzuwehren, schafft sich die Kirche neue Methoden und neue Waffen“), und 35 („Die Kirche hat diesen brutalen Zwang nicht eigentlich gewünscht, aber auch nicht gehindert; das Odium fiel natürlich in erster Linie auf sie“). Vgl. die luzide Analyse dieses Textes von Jedin bei O'Malley in *Trent and All That*, 46–71, insbesondere 58 zu Jedins Auffassung von der Geschichte als sich fortentwickelnder Erlösung.

Beschäftigung mit der Gegenreformation aufgenommen wurden, vermag angesichts dessen kaum zu überraschen.

Auf protestantischer Seite setzte Heiko Augustinus Oberman (1930–2001) mit seinem Fokus auf die Verbindung zwischen Spätmittelalter und Reformation ebenfalls Akzente in Richtung einer Überwindung konfessionell geprägter Narrative. Der studierte Theologe und Kirchenhistoriker gelangte zu einer theologischen Wahrnehmung der (protestantischen wie altgläubigen) Reformvertreter des 16. Jahrhunderts im Licht spätmittelalterlicher theologischer Diskurse und Reformbestrebungen³² und brachte so eine Umwertung des Begriffs der Gegenreformation in die Debatte ein: „the Protestant Reformation deserves the title Counter Reformation insofar as the pre-Tridentine Reformation was rejected [by Luther]“.³³ In der durchgängig gegen überkommene Deutungsmuster gerichteten Lesart Obermans erscheint Luther weniger als Vertreter einer Erneuerung der Kirche als vielmehr als ein Prophet des nahenden Weltendes, der eine „Gegenreformation“ durch den Teufel provozierte. „Hence ‚Reformation‘ is not a human achievement at the beginning of the Modern Age but God’s action at the end of time“.³⁴ Auch wenn sich Obermans terminologische Vorschläge nicht durchsetzen konnten, zeitigte seine beharrliche Forderung, Luther voll und ganz in seinem zeitgenössischen mentalen wie physischen Kontext zu situieren, ebenso Früchte wie seine konsequente Verortung der protestantischen Theologie des 16. Jahrhunderts im Kontext lange zurückreichender Reformdiskurse, wie insbesondere die Arbeit seines Schülers Steven Ozment (geb. 1939) zeigt, der die protestantischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts als das Ergebnis dreihundertjähriger Reformbestrebungen verstand.³⁵ Dass die Reformation in gleicher Weise wie die Gegenreformation hier als ein spätes Kapitel einer langen Geschichte aufgefasst wurde, deckt sich mit Jedins Vorstoß, auch wenn dessen spezifische theologische Grundposition weder von Oberman noch von seinen Schülern übernommen wurde. Von der grundsätzlichen Bereitschaft abgesehen, das historische Konzept der Reformation einer Neubewertung dahingehend zu unterziehen, dass die Reformation nicht als monolithischer Block, sondern als ergebnisoffenes Phänomen in erheblicher

³² Vgl. unter Obermans grundlegenden Werken insbesondere H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, MA, 1963; Ders., *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen, 1977; Ders., *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, 1982.

³³ Ders., *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought Illustrated by Key Documents*, New York / Chicago / San Francisco, 1966, 40.

³⁴ Entsprechend die Untersuchung durch B. Hamm, „An Opponent of the Devil and the Modern Age: Heiko Oberman’s View of Luther“, in: T. A. Brady, Jr., K. G. Brady, S. Karant-Nunn und J. D. Tracy (Hg.), *The Work of Heiko A. Oberman. Papers from the Symposium on His Seventieth Birthday*, Leiden/Boston, 2003, 31–49, hier: 37–38. Vgl. im gleichen Sammelband S. Hendrix, „‚More Than a Prophet‘: Martin Luther in the Work of Heiko Oberman“, 11–29.

³⁵ S. Ozment, *The Age of Reform, 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven / London, 1980. Vgl. auch S. Chaunu, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L’éclatement (1250–1550)*, Paris, 1975.

Kontinuität zu vorherigen kirchenhistorischen Phänomenen in den Blick kam, verblieben indes sowohl Oberman wie Jedin durch ihre Fokussierung auf Fragen von Theologie, Ekklesiologie und Kirchenordnung insgesamt im Rahmen herkömmlicher Kirchengeschichtsschreibung.

Erst die in den 1970er Jahren einsetzende Öffnung gegenüber neuen sozial-, politik- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen führte daher zu einer entscheidenden Veränderung der reformationshistorischen Landschaft, die auch die historischen Begrifflichkeiten erfasste. Eine noch stärkere Einforderung von historischer Kontextualisierung, die Einbindung von Zugängen aus anderen Bereichen der Geschichtswissenschaft (genannt seien stellvertretend Sozialgeschichte, Anthropologie und Geschlechterforschung) und der zunehmende Einfluss komparatistischer Methoden resultierten darin, die religiösen Transformationen des 16. Jahrhunderts auf eine Weise neu zu bewerten, die nicht nur hergebrachte konfessionelle Bindungen hinter sich ließ, sondern auch weit über den spezifisch kirchenhistorischen Bereich hinausreichte. Auch wenn sie weiterhin verwendet wurden, so entwickelten die Begriffe „Reformation“ und „Gegenreformation“ doch ein von ihrem hergebrachten Referenzfeld erheblich differierendes Bedeutungsspektrum. Die vertiefte Beschäftigung mit der städtischen Reformation und mit der religiösen Vorstellungswelt breiterer Bevölkerungsschichten führte zu einer Ausweitung von bislang primär auf die als „führend“ geltenden Theologen fokussierten Reformationskonzepten, denen etwa Robert Scribner (1941–1998) eine „mythological view of history“ zum Vorwurf machte,³⁶ hin zur Wahrnehmung einer größeren Bandbreite unterschiedlicher Reformationen – genannt seien die Unterschiede zwischen fürstlichen, städtischen und bäuerlichen Reformationen und die Spezifika der reformatorischen Tätigkeit der städtischen Unterschichten oder auch der Frauen – sowie weg von der bisherigen Monopolstellung Wittenbergs, Zürichs und Genfs.

Auch die hegelianisch-philosophische Grundkonzeption als Basis der herkömmlichen Reformations- beziehungsweise Gegenreformationsterminologie wurde zunehmend einer Neubewertung unterzogen, indem beide Phänomene nunmehr als Teile eines gemeinsamen größeren historischen Geschehens in den Blick gerieten. So entwickelte etwa der Franzose Jean Delumeau (geb. 1923) die provokative These, dass sowohl die Reformation als auch die Gegenreformation eine gemeinsame Rolle in der „Christianisierung“ eines bis dato nur oberflächlich christlichen Abendlandes spielten, während Henry Outram Evennett (1901–1964) und John Bossy (1933–2015) in Großbritannien die für die hegelianisch geprägte Reformationsdeutung grundlegende Identifikation der Reformation mit dem Beginn der Moderne in Frage stellten, indem sie die Gegenreformation als eine Form von Modernisierung präsentierten. Wolfgang Reinhard (geb. 1937) entwickelte diese Hypothese aus soziologischer Perspektive weiter, indem er 1977 darauf hinwies, dass die sich mit der Gegenreformation verbindenden Phänomene eines neuartigen päpstlichen Kirchenregiments und jesuiti-

³⁶ R. Scribner, *The German Reformation*, Basingstoke, 1986, 2.

scher Frömmigkeit modernen Vernunftvorstellungen entsprächen. Dies war ein erster Schritt dahin, die im Anschluss an Heinz Schilling (geb. 1942) und andere als Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung zu benennenden Entwicklungen für eine integrative Deutung der europäischen Reformationen fruchtbar zu machen.³⁷

Die Dimension dieser Veränderungen im Zugriff auf die Ereignisse und Entwicklungen des 16. Jahrhunderts und ihrer Folgen für die geschichtswissenschaftlichen Begrifflichkeiten lassen sich besonders gut am Werk Paolo Prodis (1932–2016) und seiner Rezeption der Thesen Reinhardts illustrieren. Als Schüler Jedins zeigte Prodi sich 1980 nach wie vor davon überzeugt, dass die Konzepte von Reformation und Gegenreformation in der Identifikation einander widerstrebender Kräfte der italienischen Religionspolitik des ausgehenden 16. Jahrhunderts hilfreich sein könnten, hatte jedoch in pointiertem Gegensatz zu seinem Lehrer Jedin realisiert, dass damit der Bereich der reinen Kirchengeschichte zugunsten einer breiteren allgemeinhistorischen Perspektive verlassen würde. Mit der Etablierung des Konfessionalisierungsparadigmas ein Jahrzehnt später zeigt sich Prodi bereit dazu, „definitiv die Bedeutung beider Begriffe [Reformation und Gegenreformation] in Frage zu stellen“ und schlug vor, sie entweder komplett zu verabschieden oder sie „an Kategorien, die sich besser dazu eignen, die Phänomene in ihrer Gesamtheit zu erfassen“, anzupassen,³⁸ wobei zu diesen Kategorien nach Prodi Christianisierung, Modernisierung, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung gehörten.

Mit diesen neuen Konzepten war das Bemühen eingeläutet, die europäischen Reformationen nicht nur als einander widerstrebende religiöse Bewegungen und Ideologien, sondern auch als Teile eines umfassenderen historischen Prozesses sozialer, politischer und institutioneller Dimension zu verstehen. Dagegen machten Teile der Forschung geltend, dass damit religiöse Konflikte und die Unterdrückung religiöser Minderheiten schöneredet würden. Andere kritisierten, dass diese Ansätze durch ihre Ignoranz gegenüber religiösen Überzeugungen ihrerseits defizitär seien. Ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen inspirierten die neuen Begriffe (wie alle weiterführenden etischen Konzepte) intensive weitere Forschung, wobei das Konfessionalisierungsparadigma und, in etwas geringeren Ausmaßen, auch das Paradigma der Sozialdisziplinierung sich als besonders fruchtbar herausstellten. Da der Chris-

³⁷ Vgl. zu diesen Entwicklungen O'Malley, *Trent and All That*, 72–117; S. Ehrenpreis und U. Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt, 2002; W. de Boer, „An Uneasy Reunion: The Catholic World in Reformation Studies“, in: A. J. Schutte, S. C. Karant-Nunn und H. Schilling (Hg.), *Reformationsforschung in Europa und Nordamerika. Eine historiographische Bilanz anlässlich des 100. Bandes des Archivs für Reformationsgeschichte*, Archiv für Reformationsgeschichte / Archive for Reformation History 100, Gütersloh, 2009, 366–387 (der gesamte Band ist instruktiv).

³⁸ Paolo Prodi, „Il binomio jediniiano ‚riforma cattolica e controriforma‘ e la storiografia italiana“, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 6, 1980, 85–98; Ders., „Controriforma e/o Riforma Cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorami storiografici“, in: *Römische Historische Mitteilungen*, 31, 1989, 227–237, hier: 233; vgl. meine Ausführungen hierzu: W. de Boer, „Social Discipline in Italy: Peregrinations of a Historical Paradigm“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History*, 94, 2003, 294–307.

tianisierungsbegriff auf einer potentiell willkürlichen Einschätzung des Ausmaßes, in dem die christliche Botschaft identitätsbestimmend wurde, beruhte, konnte er sich dagegen ebenso wenig durchsetzen wie der ebenfalls zu stark von intransparenten teleologischen Vorannahmen abhängige Modernisierungsbegriff. Das Paradigma der Konfessionalisierung erwies sich als hilfreich dafür, nachzuzeichnen, wie sich die protestantischen und römisch-katholischen Reformbewegungen im Verlaufe von etwas mehr als einem Jahrhundert institutionalisierten und wiedererkennbare Grenzen und Identitäten entwickeln konnten. Insbesondere die Wahrnehmung einander vergleichbarer sozialer Anliegen und Disziplinierungsanstrengungen mit den Zielen einer auf religiöser Homogenität ruhenden und durch die weltliche Obrigkeit notfalls gewaltsam gewährleisteten politischen Einheit, der Durchsetzung sozialer und moralischer Normen und der Formung gemeinsamer konfessioneller Identitäten führten zu zahlreichen Untersuchungen von Aspekten sozialer Disziplinierung und eröffneten komparatistische Zugänge.

Die durch entsprechende Studien zutage geförderten komplexen Zusammenhänge voller Ausnahmen, Widersprüchlichkeiten und Einschränkungen bestätigten auf der einen Seite die scharfen Realitäten des konfessionellen Zeitalters, erschwerten es jedoch auf der anderen Seite zunehmend, langfristige Prozesse zu ermitteln. Religiöse Anliegen erwiesen sich als Deckmantel ökonomischer, politischer oder militärischer Vorhaben, zentral beschlossene Reformen verloren auf dem Weg an die Peripherie ihr ursprüngliches Konfliktpotential, indem sie in alltägliche Prozesse integriert wurden. Insbesondere in Grenzgebieten wurden nicht nur konfessionelle Konflikte ausgetragen: Häufig zeigten sich diese Gebiete auch als Orte intensiver Verhandlungen und wechselseitiger Anpassung. In ganz Europa ließen sich Städte und Landstriche auf komplexe Versuche bi- oder multikonfessioneller Koexistenz ein, häufig vermieden Einzelpersonen negative Folgen einer konfessionellen Festlegung durch Nikodemismus, Verheimlichung, Konversion und Rekonversion – was in einer zunehmend vernetzten und sich auf andere Kulturen und Religionen wie Islam und Judentum beziehenden frühneuzeitlichen Welt mit dazu beigetragen haben mag, dass sich relativistische oder quasi-säkulare Konzepte von Religion als System sozialer Konventionen entwickeln konnten.³⁹

³⁹ Als neuere Beispiele für diese Neubewertung seien genannt U. Lotz-Heumann, „Confessionalization“, in: A. Bamji, G. H. Janssen und M. Laven (Hg.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Farnham-Burlington, VT, 2013, 33–53; K. L. Luria, „Religious Coexistence“, in: *ebd.*, 55–72; G. H. Janssen, „The Exile Experience“, in: *ebd.*, 73–90; J. Pollmann, „Being a Catholic in Early Modern Europe“, in: *ebd.*, 165–182. Als neuere reformationsgeschichtliche Darstellungen unter Berücksichtigung der terminologischen Entwicklung seien ferner genannt B. J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, MA / London, 2009; N. Terpstra, *Religious Refugees in the Early Modern World: An Alternative History of the Reformation*, Cambridge / New York, 2015; M. García-Arenal (Hg.), *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden/Boston, 2016.

4 Reform und Reformation

Das Konzept der „Reformation“ hat in diesen Diskursen deutlich an begrifflicher Schärfe verloren. Auch wenn sich bestätigt hat, dass religiöse Identität im vormodernen Europa eine zentrale Rolle spielte, führten die hier beschriebenen Veränderungen der Forschungslandschaft zu einem vertieften Verständnis der Komplexität der mit den traditionellen Begrifflichkeiten wie „lutherisch“, „erasmianisch“ oder „katholisch“ bezeichneten Realitäten. Während das Konfessionalisierungsparadigma eine integrierte Perspektive auf das Zeitalter bietet, verblasst der Reformationsbegriff als Kennzeichnung des infragestehenden Zeitraums zunehmend. „Reformation“ erscheint nun in der Regel im Plural, um die Unterschiedlichkeit frühneuzeitlicher religiöser Reformbestrebungen zu verdeutlichen, wobei protestantische und römisch-katholische Reformationen, in der Regel in ökumenischer Verbundenheit nebeneinander gestellt werden, auch wenn sich der komparative Zugang in jüngster Zeit selbst wieder abgeschwächt hat. Die damit einhergehende Gefahr der Verdunkelung tatsächlicher konfessioneller Unterscheide in Lehre, institutioneller Organisation, Ritus und geistlicher Kultur führte umgekehrt in Teilen der Forschung entweder zu einer Zurückweisung des Konfessionalisierungsparadigmas in seiner Gesamtheit oder dazu, die überkommenen wissenschaftlichen Zugänge der konfessionellen Geschichtsschreibung fortzuschreiben. Dass in diesen Zusammenhängen das alte Konzept von Reformation und Gegenreformation seine Wirkmächtigkeit erhalten konnte, vermag nicht zu überraschen.

Ein gutes Beispiel hierfür ist die Erforschung der Häresie im Italien des 16. Jahrhunderts. Auf der Grundlage von Delio Cantomoris (1904–1966) 1939 veröffentlichter Darstellung *Eretici Italiani del Cinquecento* begann eine Hochkonjunktur dieses Forschungszweigs unter den Vorzeichen der aufsteigenden Sozial- und Kulturgeschichte, die sich im Kontext des Konfessionalisierungsparadigmas und neuen Interesses an den institutionellen Strukturen der römisch-katholischen Kirche fortsetzt. Die angesichts der Tatsache, dass häretische Bewegungen dort zumeist durch konsequente obrigkeitliche Maßnahmen schnell und wirkungsvoll unterdrückt wurden, ironische Blüte der Reformationsforschung in Italien zeigt, dass gegenwärtige Faszination mit (religiösen) Minderheiten ein altes Forschungskonzept zu neuem Leben erwecken kann, während zur gleichen Zeit das Paradigma der Gegenreformation durch zahlreiche neuere Studien zur Geschichte der Römischen Inquisition fortgesetzt wird.⁴⁰

⁴⁰ D. Cantimori, *Eretici Italiani del Cinquecento e altri scritti*, hg.v. A. Prosperi, Turin, 1992; vgl. ferner, neben der Einleitung der Neuausgabe durch Prosperi: A. Jacobson Schutte, „Periodization of Sixteenth-Century Italian History: The Post-Cantimori Paradigm Shift“, in: *Journal of Modern History*, 61, 2, 1989, 269–284. Die Vitalität italienischer Reformationsforschung findet Berücksichtigung bei S. Caponetto, *The Protestant Reformation in Sixteenth Century Italy*, Kirksville, MO, 1999; J. A. Tedeschi und J. M. Lattis, *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature, ca. 1750–1997*, Modena/Ferrara, 2000; A. Prosperi, *L'eresia del Libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milan, 2000; M. Firpo, *Juan de Valdés*

Dass sich die klassische Opposition von Reformation und Gegenreformation auch außerhalb der Apenninenhalbinsel in Lehrbüchern, Handbüchern und Sammelbänden weiter findet, weist darauf hin, dass diese Begriffe nach wie vor besonders dafür geeignet erscheinen, zentrale Entwicklungen in Religion und Gesellschaft umfassend zu charakterisieren.⁴¹ Mit teilweise erheblichen terminologischen Modifizierungen im Einzelnen prägen sie auch die seit Beginn des 21. Jahrhunderts vermehrt zu beobachtenden Versuche, die europäischen Reformationen global zu kontextualisieren, wobei gegenüber einzelnen Vergleichen mit anderen Religionen in der Regel die weltweite Ausbreitung des Christentums westeuropäischer Prägung das vorherrschende Forschungsinteresse bildet. Ursprünglich führte dies vor allem im Bereich des römisch-katholischen Christentums zu zahlreichen neuen Untersuchungen des „kolonialen Fußabdrucks“ von Mission und Bekehrung in der Neuen Welt;⁴² in jüngster Zeit etabliert sich jedoch auch der außereuropäische Protestantismus – auch abgesehen von seinem traditionell gut erforschten nordamerikanischen Kontext – als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen.⁴³

Noch nicht abschließend geklärt ist, welche Orientierungsleistung die Begriffe von Reformation und Gegenreformation in diesen Zusammenhängen losgelöst von ihren ursprünglichen europäischen Entstehungskontexten zu erbringen vermögen. Die in Teilen der Forschung zu beobachtende Neigung, im Kontext der überseeischen Ausdehnung der römisch-katholischen Kirche den Begriff der „Erneuerung“ zu verwenden, weist darauf hin, dass die Schwierigkeiten in der begrifflichen Einordnung des europäischen frühneuzeitlichen Katholizismus sich auch für dessen außereuropäische Kontexte stellen. Der aus dem mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Re-

and the Italian Reformation, Farnham-Burlington, VT, 2015. Den aktuellen Stand der Inquisitionsforschung repräsentieren A. Prosperi, V. Lavenia und J. Tedeschi (Hg.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 4 Bde., Pisa, 2010. Ein neueres Plädoyer für die Rückkehr zum Begriff der Gegenreform aus der Feder eines führenden italienischen Reformationshistorikers findet sich bei M. Firpo, „Rethinking ‚Catholic Reform‘ and ‚Counter-Reformation‘: What Happened in Early Modern Catholicism – A View from Italy“, in: *Journal of Early Modern History*, 20, 3, 2016, 293–312.

⁴¹ Vgl. etwa R. Po-chia Hsia (Hg.), *A Companion to the Reformation World*, Malden, MA, 2004; A. Bamji, G. H. Janssen und M. Laven (Hg.), *The Ashgate Companion to the Counter-Reformation*; S. Marshall (Hg.), *The Oxford Illustrated History of the Reformation*, Oxford, 2015; U. Rublack, *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, Oxford, 2016.

⁴² Einem komparativen Zugang verpflichtet ist J. D. Tracy, *Europe's Reformations, 1450–1650*, 2. Aufl., Lanham, 2006. Neuere Untersuchungen der Ausbreitung des römischen Katholizismus außerhalb Europas bieten unter anderem R. Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540–1770*, 2. Aufl., Cambridge / New York, 2005; Ders. (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 6, *Reform and Expansion*, Cambridge, 2007; S. Ditchfield, „Catholic Reformation and Renewal“, in: Marshall, *The Oxford Illustrated History of the Reformation*, 152–185.

⁴³ Vgl. die Einleitung zu *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, 15 Anm. 28 aus der Feder von U. Rublack; ferner M. Wiesner-Hanks, „Comparisons and Consequences in Global Perspective, 1500–1750“, in: *ebd.*, 747–764; J. Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550–1700*, Stanford, 2006; C. Pestana, *Protestant Empire: Religion and the Making of the British Atlantic World*, Philadelphia, 2009.

formdiskurs bekannte Begriff der *renovatio* findet sich vereinzelt in der älteren Forschung als Epitheton der römisch-katholischen Reformation. Er hat den Vorteil, die sich mit den Begriffen „Gegenreformation“ und „katholische Reform“ automatisch verbindenden Assoziationen zu vermeiden, birgt allerdings auch das Risiko, darüber hinwegzutäuschen, dass die Folgen der europäischen Konfessionalisierung sich auch auf die europäischen Kolonien in Übersee erstreckten, wie das Beispiel der Inquisition verdeutlicht.⁴⁴ Es ist ferner unumstritten, dass die sich in Europa im Zuge der Konfessionalisierung entwickelnden Unterschiede innerhalb des westlichen Christentums hinsichtlich Kirchenordnung, religiöser Identität und religiöser Kultur auch die religiöse Entwicklung in den Kolonien prägten, auch wenn der neue Kontext kolonialer Gesellschaften zu einer eigenständigen Rezeption und Entwicklung dieser konfessionellen Merkmale führte.

Das Erbe der religiösen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts findet in den terminologischen Kontroversen, deren Verlauf im Vorstehenden skizziert wurde, ebenso seine mehr oder minder verhüllte Fortsetzung wie in den durch die Reformation hervorgerufenen fortgesetzten Bestrebungen konfessioneller, wissenschaftlicher oder andersartiger Erinnerungskonstruktion.⁴⁵ Es besteht aller Grund, anzunehmen, dass sich dies im 21. Jahrhundert fortsetzen wird.⁴⁶ Die Begriffe „Reformation“ und „Gegenreformation“ haben sich zu gängigen Bezeichnungen entwickelt; ihre stets aufs Neue wiederkehrende Problematisierung und Neufassung ist selbst ein Zeichen dafür, dass sie nach wie vor eine Schlüsselstellung dabei einnehmen, wie auch nach 500 Jahren an Luthers Rebellion mit ihren historischen Hintergründen und Folgen erinnert wird.

⁴⁴ F. Bethencourt, *The Inquisition: A Global History*, Cambridge, 2009; G. Marcocci und J. P. Paiva, *História da Inquisição portuguesa (1536 – 1821)*, Lissabon, 2013; G. Marcocci, W. de Boer, A. Maldavsky und I. Pavan (Hg.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden/Boston, 2014; M. Catto und A. Prosperi (Hg.), *Trent and Beyond: The Council, Other Powers, Other Cultures*, Turnhout, 2017.

⁴⁵ Vgl. B. Gordon, „History and Memory“, in: Rublack, *Handbook of the Protestant Reformations*, 765–785.

⁴⁶ Vgl. etwa den ökumenischen, freilich auch etwas unklar bleibenden Versuch, ein gemeinsames lutherisch-römisch-katholisches Verständnis der Reformation zu formulieren: *Joint Statement on the Occasion of the Joint Catholic-Lutheran Commemoration of the Reformation*, co-signed by Pope Francis and Bishop Munib Yunan, President of the Lutheran World Federation, Lund, 31 October 2016: „While we are profoundly thankful for the spiritual and theological gifts received through the Reformation, we also confess and lament before Christ that Lutherans and Catholics have wounded the visible unity of the Church. Theological differences were accompanied by prejudice and conflicts, and religion was instrumentalized for political ends“ (<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/10/31/0783/01757.html#ita> [abgerufen am 6. Januar 2017]).

Matteo Al Kalak

Das tridentinische Zeitalter und das Zeitalter der Reformen

1 Was entstand zuerst?

Für viele Jahrzehnte drehte sich die historische Auseinandersetzung um die Religiosität des 16. Jahrhunderts mit mehr oder weniger Intensität um die Wertigkeit, die man dem Protest Luthers bezüglich der Dringlichkeit von Reformen einräumen wollte, welche die westliche Christenheit seit dem Mittelalter bewegte. Das begann bereits mit dem Dilemma der Terminologie, wie Hubert Jedin es in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts umriss („Katholische Reform oder Gegenreformation?“).¹ Es ging darum, zu definieren, ob Luthers Protestaktion die Reaktion der römischen Kirche auslöste, oder ob nicht vielmehr der sächsische Mönch mit seinen Vorschlägen innerhalb eines historischen Prozesses stand, den die römische Kirche teilweise bereits mit reformerischen Maßnahmen eingeleitet hatte. Ohne hier die langanhaltende Diskussion nachzuzeichnen, die auf Jedins Darlegung folgte,² scheint es jedoch notwendig, die komplexen historischen Phänomene jener Zeit aufzuzeigen und die Schwierigkeit, sie in ein allzu enges Schema zu pressen. Auch wenn Luther keine abstrakte Person ohne Kontext war und auch kein „Erleuchteter“ ohnegleichen, kann man dennoch nicht seine erneuernde Kraft herabsetzen, indem man ihn (und seine Botschaft) mit nicht genauer definierten Reformvorschlägen relativiert, die schon in der mittelalterlichen Christenheit auftauchten. Und auch wenn der Drang nach Reformen schon vor Luther vorhanden war, zu seiner Ausbildung beitrug und in gewissem Ausmaß sogar seine Forderungen inspirierte,³ war in der römischen Kirche und der westlichen Christenheit nach dem Auftreten des Reformators dennoch nichts mehr wie vorher.

Übersetzung: Fried Rosenstock.

1 H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern, 1946. Für eine Einordnung des Werkes und der Person Jedins siehe die ihm gewidmeten monographischen Ausgaben *Annali dell'istituto italo-germanico in Trento*, 6, 1980, 23–367, welches die Verlautbarungen zu Ehren von Hubert Jedin auf dem in Trient vom 7.–8. November 1980 abgehaltenen Symposium enthält, und *Cristianesimo nella storia*, 22, 2001.

2 Hierzu wird auf den Aufsatz von Wietse De Boer in diesem Band verwiesen.

3 Um den Worten von Lucien Febvre zu folgen: Der junge Luther „nimmt das fehlgeschlagene Werk der großen Reformkonzile auf und lässt es in unaufhaltsamem Drang hervorbrechen“ (Zitat nach der italienischen Übersetzung: L. Febvre, *Martin Lutero*, Rom/Bari, 2003, 26). Zum von Luther übernommenen mittelalterlichen Erbe siehe den Aufsatz von Jon Balsarak im vorliegenden Handbuch.

In diesen Wettstreit um die Urheberschaft fügt sich unausweichlich die Problematik ein, wie das Konzil zu Trient⁴ einzuordnen sei, welches viele Historiker als *Terminus a quo* für die Entschlüsselung der kirchlichen Identität in der modernen Welt sehen. Zahlreich sind die in dieser Hinsicht geprägten Definitionen und lassen sich unter den Begriffen „tridentinisches Zeitalter“ und „tridentinischer Katholizismus“ zusammenfassen. Aus dieser Perspektive, welche den Einfluss Luthers und seiner Reformation zugunsten der Normenfindung der Konzilsväter abmindert, wäre der postlutherische Katholizismus nicht die Religion der Gegenreformation, also eine Religion, die *in primis* aus einer antiprotestantischen Reaktion herrührt, sondern ein Katholizismus, der aus dem antiken Schatz der Kirche eine eigene Reform hervorbrachte, die im Konzil von Trient gipfelte.

Sich über die Eigenheiten, die effektive Konsistenz und den Erfolg des tridentinischen Katholizismus zu befragen, bedeutet, die Wertigkeit einer historiographischen Kategorie zu beurteilen und gleichzeitig das eigentliche Gewicht Luthers zu definieren – oder besser, was er repräsentierte und in der Neuzeit innerhalb der Christenheit hervorbrachte.

Vereinfachend ausgedrückt: Es genügt, die Christenheit römischer Prägung, die in den Jahrzehnten nach dem Konzil eine erste Anwendung der Konzilsdekrete erlebte, zu sondieren, um die konkrete Auswirkung der Protestaktion Luthers und seines direkten oder indirekten Einflusses auf die Kirchenform nach dem Konzil zu ermessen.

2 Der Doppelsinn eines Wortes

Als erstes muss die Terminologie geklärt werden. Wie bereits angedeutet: Über einen tridentinischen Katholizismus zu reden bedeutet, dem Konzil eine erneuernde Funktion für die Kirche einzuräumen, welche die Kritik Luthers überholt oder zumindest mit einschließt und lange bestehenden Anliegen Abhilfe schafft. Abgesehen von der scheinbaren Klarheit einer solchen Definition kann man nicht vernachlässigen, dass das Konzil selbst – und damit auch das Konzept des „Tridentinismus“ – mehrfache Widersprüche enthält. Die ersten sind sozusagen genetischer Art, durch die Diskrepanz zwischen den Absichten, welche zur Einberufung des Konzils führten und dem, was am Ende erzielt wurde. Das berühmte *Incipit* der *Istoria del concilio tridentino* (Geschichte des Konzils zu Trient) von Paolo Sarpi⁵ klärt darüber auf, wie deutlich diese Widersprüche waren, zum Beispiel in der Rekonstruktion von Beobachtungen des scharfsinnigen venezianischen Servitenpaters:

⁴ Zur Rolle, die dem Konzil in der historischen Diskussion zugewiesen wird, siehe A. Prosperi, *Il concilio di Trento: una introduzione storica*, Turin, 2001, 165–185.

⁵ Über Sarpi gibt es eine umfangreiche Bibliographie. Ich verweise auf die kürzlich erschienene Biographie von J. Kainulainen, *Paolo Sarpi: A Servant of God and State*, Leiden/Boston, 2014. Das folgende Zitat stammt aus P. Sarpi, *Istoria del Concilio tridentino*, Bd. 1, hg.v. C. Vivanti, Turin, 1974, 6.

Denn dieses Konzil, welches von gutdenkenden Menschen mit weitaufregender Stimme verlangt und endlich zustande gebracht wurde, um die Kirche, welche zu zerfallen und sich zu zertheilen angefangen hatte, wieder zu vereinigen und in sich zu befestigen, machte im Gegentheil die Trennung der Parteien so vollständig, daß die Hoffnung einer Wiedervereinigung gänzlich dahinschwand. Was die Fürsten zur Reform der Klerisei zur Berathung kommen ließen, brachte mehr als je etwas anderes, seit der christliche Name bestand, Unordnung in die Kirche; was die Bischöfe hofften, daß die Würde der Prälaten in ihrer Unabhängigkeit wieder sollte hergestellt werden, da der römische Oberpriester ihnen dieselbe fast gänzlich entzogen und an sich gebracht hatte, das scheiterte aufs vollständige; was endlich der römischen Curie gehässig und furchtbar war, als das einzige augenscheinlich wirksame Mittel zur Mäßigung ihrer unbegrenzten Macht, die von geringem Anfang im Laufe der Zeiten ins Unendliche gewachsen, das unterwarf sie sich so vollständig, und befestigte und stärkte ihre Macht in dem Maße, daß diese niemals so gewaltig und auf so unerschütterlicher Grundlage gestützt schien.⁶

Die Worte von Sarpi – dessen verführerische Prosa uns nicht der notwendigen Kontextualisierung⁷ entheben sollte – zeigen an, wie das Konzil als Sammelbecken der verschiedenen Bestrebungen wirkte und am Ende seines Weges zu Ergebnissen gelangte, die von den gesteckten Zielen abwichen. Für den venezianischen Historiker schien es eindeutig zu sein, dass das Konzil als Antwort auf Luthers Schisma entstand, um es zu überwinden und wieder Ordnung herzustellen. Es war letztendlich eine Reaktion auf ein „neues“ Faktum und neue Fragen, mit einer einfachen Wiederaufnahme von Änderungswünschen, die bereits vorhanden und seit Jahrhunderten bekannt waren. Nach Sarpis Analyse genügte zur Abwehr des Schismas die Erneuerung der kirchlichen Ordnung und die Überwindung des Verfalls, in dem sich die Kirche in allen Ecken Europas befand. Um wieder politischen und sozialen Frieden zu erlangen, musste die bestehende Situation verbessert werden. Dabei hätten die Bischöfe eine erstrangige Rolle spielen sollen. Sie waren in der Hoffnung zum Konzil gekommen, in vollem Umfang ihre pastoralen Rechte zurückzuerobern, sie vielleicht gar zu erweitern. Doch es kam zu einem anderen Epilog, wie Sarpi erkannte, und das Papsttum, das das Konzil gefürchtet und bekämpft hatte, ging aus ihm paradoxerweise gestärkt hervor, mit noch mehr Macht gegenüber den Bischöfen und örtlichen Kräften.

Angesichts dieser Lage scheint es sinnvoll, sich zu fragen, was das Adjektiv „tridentinisch“ bedeutet, ob damit das Christentum gemeint ist, das in Reaktion auf die Anklage Luthers die Kirche mittels der pastoralen Funktion der Bischöfe restaurieren und sich mit den Protestanten aussöhnen wollte – im ursprünglichen Sinne des Konzils – oder ob das gelten soll, was aus den Arbeiten der Versammlung und ihren Verlautbarungen hervorgegangen ist.

Doch das genügt nicht, um dieses Adjektiv zu verstehen, man muss sich über einen noch größeren Unterschied klar werden, den die Konzilsdekrete schufen, ei-

⁶ Aus: *Paul Sarpi's Geschichte des Konziliums von Trident*. Ins Deutsche übersetzt von W. Winterer, Hospitalpfarrer in Mannheim, Mergentheim, 1839.

⁷ Über die Faszination der Lektüre Sarpis bei der Interpretation des Konzils durch den italienischen Historiker siehe auch S. Ditchfield, „In Sarpi's Shadow. Coping with Trent the Italian Way“, in: *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, Bd. 1, Mailand, 2008, 585 – 606.

nerseits in ihrer Anwendung in den verschiedenen Diözesen, andererseits in der Auslegung, die das römische Papsttum anbot oder erzwang.

Diese Fragestellung interessierte auch Sarpi, und das ist kein Zufall. Nachdem er die Geschichte des Konzils geschrieben hatte, untersuchte er das weite Feld der Benefizvereinbarungen. Dabei stellte er fest, dass das Verbot der Anhäufung von Pfründen durch die Seelsorge – es war einer der Angelpunkte der tridentinischen Reform, dass die Bischöfe und Pfarrer zum Vorteil der Gläubigen vor Ort ansässig sein sollten – durch einen Kunstgriff behände umgangen werden konnte, welchen das kanonische Recht ermöglichte, nämlich die Pensionen.⁸ So erklärte es Sarpi:

Ancora e molto più utile haver pensione che beneficio: prima molti beneficii ricercano l'ordine sacro e l'età di poterlo ricevere; per la pensione basta la prima tonsura & l'età di sette anni, anzi le pensioni danno anco a' laici [...] Delli benefici anco ne' tempi chi ne teneva più d'uno vi era sempre, che dire, & era necessaria la dispensa che pur faceva spendere, & con tutto ciò li dottori mettevano anco in coscienza delle pensioni se ne può avere senza scrupolo in ogni numero, e non vi è pensione incompatibile [...] Quello che soprattutto importa è che la pensione si può estinguere, il che in italiano vuol dire farne pecunia numerata, che ogni contratto fatto nel beneficio si reputa simoniaco [...] È molto più utile e commoda la pensione, perciò fu facile eseguir il concilio, perché tornò anco commodo, ma il levare di commenda li monasterii, che parimente il concilio comandò, non s'ha posto in esecuzione sino al presente.⁹

Der venezianische Historiker zögerte nicht, die Pensionen und ihre Verwendung als eine Umgehung der Vorschriften des Konzils auszulegen. Die Pensionen dienten dazu, alle Beschränkungen aufzuheben, die die strengen Vorschriften zu den Pfründen mit seelsorgerischer Absicht auferlegt hatten. Aber wenn es relativ einfach war, die Vorschriften zu den Pfründen einzuführen, weil man sie mit den Pensionen umgehen konnte, so gelang das nicht in gleicher Weise mit den Kommenden, die ebenfalls zugunsten der Seelsorge verboten worden waren. In Wirklichkeit gelang es niemals,

⁸ Von den Streitpunkten Sarpis ausgehend verweise ich auf: M. Rosa, „Curia romana e pensioni ecclesiastiche: fiscalità pontificia nel Mezzogiorno (secoli XVI-XVIII)“, in: Ders., *La Curia romana*, Rom, 2013, 57–99 (und Bibliographie).

⁹ Zitat aus folgender Ausgabe: P. Sarpi, *Trattato delle materie beneficiarie*, Mirandola, 1676, 192–194. „È molto più utile possedere una pensione piuttosto che un beneficio: in primo luogo perché molti benefici richiedono che il loro possessore abbia ricevuto l'ordine sacro e abbia un'età minima; invece per avere una pensione è sufficiente avere ricevuto la prima tonsura e avere sette anni di età; anzi, le pensioni sono conferite anche ai laici [...] Per quanto riguarda i benefici, persino in passato, sorsero problemi per chi ne aveva più di uno e serviva una dispensa, per avere la quale bisognava spendere: a fronte di questa situazione, gli esperti di diritto affermavano che si potevano avere senza scrupolo infinite pensioni, e nessuna pensione è incompatibile con una qualche condizione di chi la possiede [...] Ma ciò che importa più di tutto è che la pensione può essere estinta, che, concretamente, vuol dire ricavarne denaro, mentre invece ogni contratto che grava su un beneficio è ritenuto simoniaco [...] La pensione è dunque molto più utile e comoda dei benefici; per questo fu facile eseguire le disposizioni del concilio, perché lo si poteva fare con facilità. Al contrario, fino a oggi non si è realizzata l'abolizione della commenda dei monasteri, nonostante il concilio abbia imposto anche quella.“

die Kommenden abzuschaffen, weil es keinen „Ersatz“ für sie gab. Kurzum, neben dieser oder jener Problematik warf Sarpi die Frage der tatsächlichen Anwendung der tridentinischen Dekrete auf.

Diese Aspekte werden auf den nächsten Seiten untersucht, zunächst seien jedoch die Widersprüche und Fallstricke hervorgehoben, voller historiographischer und interpretatorischer Konsequenzen, die auftauchen, wenn man versucht, die Natur und die Eigenheiten eines Konzils zu definieren und das Adjektiv, das seinen essentiellen Gehalt ausdrückt oder ausdrücken müsste. In der Tat, wenn man große Unterschiede zwischen den Absichten des Konzils und den Beschlüssen der in Trient vereinigten Konzilsväter feststellen kann, so gilt dies ebenso für die Konzilsdekrete und ihre konkrete Anwendung.

3 Trient überwinden

Angesichts der bisherigen Betrachtungen dürfte nachvollziehbar sein, dass der Ausdruck tridentinischer Katholizismus alles andere als selbstverständlich ist. Die Geschichtsschreibung der letzten Jahre hat diesen Punkt mehrfach aufgegriffen, was beweist, dass seine Semantik nur teilweise als definitiv gelten kann und es vielleicht auch nie in vollständiger Weise sein wird. Eine grundlegende Stelle dieser Diskussion ist von den Gedankengängen Paolo Prodis über das sogenannte tridentinische Paradigma geprägt. In seinem Buch zu dieser Thematik¹⁰ hat der Historiker aus Bologna vorgeschlagen, das Konzil zu Trient nicht mehr als den Ausgangspunkt eines Zeitabschnitts zu sehen, sondern als den Mittelpunkt einer historischen Epoche. Laut Prodi sind die Reformation Luthers und das tridentinische Konzil verschiedene, aber in sich nicht divergierende Antworten auf dieselben Fragen und gehören deshalb zum gleichen historischen Prozess. Prodi sieht sich ausdrücklich in der Nachfolge Jedins und bringt einige von dessen Betrachtungen, wie sie sich in der *Geschichte des Konzils von Trient* wiederfinden, zu idealer Vollendung:

Die Reformation und das Konzil von Trient – welches nur dreißig Jahre nach Luthers Protestaktion begann – stehen nicht [...] am Beginn der Moderne, wie man es heute in vielen geschichtlichen Handbüchern nachlesen kann, sondern repräsentieren in gewisser Weise den Höhepunkt einer langanhaltenden Krise, nicht einen Ausgangspunkt, sondern den Gipfel oder sogar die Zielgrade eines Verwandlungsprozesses, sowohl in der neuen Beziehung des Individuums mit Gott als auch in der öffentlichen Beziehung zwischen dem Heiligen und der Macht, zwischen Kirche und Staat.¹¹

Dieses lange tridentinische Zeitalter, eingebunden in das längere moderne Zeitalter, welches mit dem westlichen Schisma beginnt, endet nicht mit der Französischen

¹⁰ P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, 2010.

¹¹ Ebd., 15.

Revolution, sondern dauert bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil an. Danach beginnt tatsächlich eine neue geschichtliche Epoche mit einer neuen Offenheit, einer unterschiedlichen Konzeption und einem anderen Selbstverständnis der Kirche. Das Adjektiv „tridentinisch“ ist also nicht mehr ein Hinweis auf Dekrete und reformatorische Maßnahmen eines Konzils, sondern eine Haltung gegenüber der Moderne. In Trient fand laut Prodi das Konzil statt, mit dem die Kirche auf die Fragen der modernen Welt antwortete.¹² Diese Haltung erwies sich über einen langen Zeitabschnitt als verlässlich und funktionstüchtig, über die traditionelle Epocheneinteilung hinweg.

Der Ansatz des Historikers aus Bologna war keine Neuigkeit, sondern eine Reaktion auf die katholische Geschichtsschreibung in der angelsächsischen Welt. Nach den Revisionen des Leitbildes Jedins, die aus den Diskussionen über die Disziplinierungsprozesse hervorgegangen waren, und nach den Vorlesungen von Michel Foucault¹³ haben sich mit Beginn des 21. Jahrhunderts verschiedene Historiker damit beschäftigt, diese Kategorien neu zu definieren. Unter ihnen sei, mit besonderem Bezug auf die Bedeutung, die dem Konzil von Trient eingeräumt wird, der Jesuit John O'Malley genannt, Autor des Bandes *Trent and All That*,¹⁴ mit dem sich Prodi auseinandersetzt.

O'Malley schlägt darin vor, eine Terminologie anzuwenden, mit der man gleichzeitig auf das Fortbestehen und die Veränderung hinweisen kann, ohne angeben zu müssen, welcher der beiden Aspekte dominiert. Sie wurde in dem Begriff *Early Modern Catholicism* gefunden, ausgehend von Thesen des John Bossy und anderer angelsächsischer Historiker.¹⁵ Man brachte damit einen langen Zeitraum ins Gespräch, der von den letzten Jahrhunderten des Mittelalters bis zum 18. Jahrhundert und in einigen Fällen auch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil reichte.

Im Unterschied zu Prodi, der ein regelrechtes Paradigma zu identifizieren glaubt („die tragenden Elemente der Institution Kirche, wie sie sich nach dem Konzil von Trient historisch entwickelt hat“),¹⁶ sucht O'Malley nach einer ausreichend elastischen Kategorie, um Begriffe erfassen zu können, die zuweilen mit antithetischer

12 Dieses Thema wurde von Prodi und Wolfgang Reinhard während eines eintägigen Studienseminars diskutiert, veröffentlicht in *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996 (deutsche Übersetzung: *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin, 2001).

13 Über die Kategorie der Disziplinierung bezüglich des Katholizismus in moderner Zeit siehe W. de Boer, „Social Discipline in Italy. Peregrinations of a Historical Paradigm“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 94, 2003, 295–307 und R. Po-chia Hsia, „Social Discipline and Catholicism in Europe of the Sixteenth and Seventeenth Centuries“, in: A. Prosperi, P. Schiera und G. Zarri (Hg.), *Chiesa cattolica e mondo moderno. Scritti in onore di Paolo Prodi*, Bologna, 2007, 167–181. Ein ausführlicher Überblick findet sich in F. Alfieri, „L'età della disciplina cristiana. Confronti e comparazioni“, in: E. Prinzivalli (wissenschaftliche Leitung) *Storia del cristianesimo*, Bd. 3, *L'età moderna (secoli XVI–XVIII)*, hg. v. V. Lavenia, Rom, 2015, 321–349.

14 J. W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in Early Modern Era*, Cambridge, MA / London, 2000.

15 Man vergleiche beispielsweise J. Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford, 1985.

16 Prodi, *Il paradigma tridentino*, 7.

Bedeutung verwendet werden, wie eben Gegenreformation, katholische Reform (*Catholic Reform/Reformation*), tridentinische Reform und konfessionelles Zeitalter.¹⁷ Das *Tridentine Age*, dem ein ganzer Abschnitt gewidmet ist, fügt sich in diese weit gefasste Kategorie ein. Wie der amerikanische Historiker behauptet, wäre es nicht unangebracht, dem Konzil von Trient bei der Entstehung des *Early Modern Catholicism* eine wichtige Rolle zuzuschreiben, denn dessen „*pervasiveness transcended the immediate influence of any single person or any other happening in the period*“. Aber wenn man den Begriff in unreflektierter Weise verwende, so fährt er fort, würde die Definition *Tridentine Age* drei wichtige Punkte der katholischen Identität in der Neuzeit vernachlässigen, nämlich das Primat des Papsttums, den missionarischen Impetus des Katholizismus und die Umgehung der Vorschriften zur weiblichen Klausur, verkörpert in den erzieherischen Unternehmungen von Ordensgemeinschaften wie den Ursulinen.¹⁸

Kurz und gut, ja zum Konzil, aber ohne Überbewertungen.¹⁹

Zyklisch scheint der Begriff *tridentinischer Katholizismus* wieder aufzutauchen, wie Simon Ditchfield nachgewiesen hat: Die Diskussionen über das Zweite Vatikanische Konzil lösen ständig neue Reflektionen über Trient aus, wie in einem Spiel von Spiegeln zwischen weit voneinander entfernten Ereignissen.²⁰ Aber mehr, als in abstrakten Begriffen zu klären, was man unter tridentinischem Katholizismus versteht, lädt Ditchfield dazu ein, zu begreifen, was er wirklich war. Es geht darum, die globale Ausbreitung des Katholizismus in der frühen Neuzeit zu erkennen und sich über die Interaktion mit weltweiten Prozessen zu befragen.

Die jüngste katholische Geschichtsschreibung, aus der wir bereits einige Beispiele zitiert haben, hat sich von der Überbewertung des Konzils zu Trient gelöst – Jedin sah in ihm noch den Triumph der bereits vorher existierenden katholischen Reform – und gelangte zur Individuation einer „*long reformation*“.²¹ In ihr ist der tridentinische Katholizismus mit eingeschlossen, so wie bei Prodi, wo das tridentinische Paradigma das Gerüst bildet. Dabei handelt es sich um eine Lesart, wenn auch mit Abweichungen und verschiedenartiger Sensibilität, die heute in den wissenschaftlichen Analysen vorherrscht. Das ist auch der prestigeträchtigen *Cambridge History of Christianity* zu verdanken, deren sechster Band, herausgegeben von Po-chia Hsia,²² das sogenannte *Catholic Renewal* neben die protestantische Reformation stellt. Darin ist ein Aufsatz

17 Vgl. O'Malley, *Trent and All That*, 140.

18 Ebd., 135–136.

19 Zum tridentinischen „Mythos“ und seiner Bedeutung hat sich O'Malley kürzlich wieder geäußert und seine Thesen aus *Trent and All That* bekräftigt, vgl. J. W. O'Malley, *What Happened at the Council*, Cambridge, MA / London, 2013, 1–22.

20 S. Ditchfield, „Tridentine Catholicism“, in: A. Bamji, G. H. Janssen und M. Laven (Hg.), *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, Farnham, 2013, 15–32.

21 Ich übernehme eine geglückte Definition von P. G. Wallace, *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350–1750*, Basingstoke/Palgrave, 2004.

22 R. Po-chia Hsia (Hg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 6, *Reform and Expansion 1500–1660*, Cambridge, 2007.

enthalten, der auf die Notwendigkeit hinweist, den Katholizismus in Überwindung von Trient neu zu definieren (*Redefining Catholicism: Trent and beyond*).²³

In letzter Instanz – auch wenn niemand die Bedeutung des Konzils zu Trient anzweifelt – geht die Tendenz dahin, seine Signifikanz bei der Profilierung der katholischen Kirche mittels zweier „Abwägungen“ zu erkennen, nämlich mittels der zeitlichen und der geographischen Ausweitung. Das bedeutet eine Erweiterung des Personenkreises, der Kontexte und, unvermeidlich, der Antworten durch die religiösen Instanzen. Dieser Erweiterungsprozess vermindert die Gewichtigkeit des Konzils und seiner Dekrete und schafft Raum für andere Dynamiken, die mit den tridentinischen Vorschriften nur teilweise (und zuweilen gar nicht) in Beziehung standen.

4 Trient neu bewerten

Auf diese Versuche, die Kategorie *tridentinischer Katholizismus* zu überwinden, hat ein Teil der Historiker, insbesondere in Italien, mit einer kaum verhohlenen Rehabilitierung der katholischen Reform im Sinne von Jedin reagiert. Dabei wurde wieder der Terminus Gegenreformation hervorgeholt, um den Vorrang der disziplinarischen und repressiven Aspekte über die Reformvorschläge zu unterstreichen. Im Rahmen des vom Papsttum durchgesetzten Zentralisierungsprozesses wurde also die Bedeutung des Konzils durch die römischen Kongregationen und vor allem durch die vermehrte Macht der Inquisition unterhöhlt.

Diese Problematik fasst sehr gut eine kürzlich erschienene Veröffentlichung von Massimo Firpo zusammen, der in offener Polemik mit den Hypothesen von O'Malley und Prodi und mit der Absicht, lange Zeiträume zu identifizieren und damit die Zäsur der protestantischen Reformation in ihrer Bedeutung zu mindern, die Gültigkeit der Kategorien *katholische Reform* und *Gegenreformation* in ihrer antithetischen Bedeutung wieder ins Spiel bringt.²⁴ Laut Firpo muss man „die konfliktreiche Dichotomie“ dieser Kategorien hervorheben, „anstatt der künstlichen Synthese, wie sie seinerzeit Jedin vorgeschlagen hat, der auf der absolut zentralen Rolle des Papstes und des Konzils bei der Erneuerung der Kirche beharrte“.²⁵ Vielmehr werde der Beitrag des tridentinischen Konzils ohne jeden Grund überbewertet, zum Schaden des wahren Protagonisten dieser schwierigen historischen Situation, nämlich des römischen *Sant'Ufficio*. Aus Firpos Perspektive spielte die Inquisition eine zentrale Rolle und gestaltete in Wirklichkeit den Charakter und die Identität der Kirche:

Weder in Trient noch in den Kommissionen *De reformatione Ecclesiae*, die damals in Rom einander ablösten, wurden die Voraussetzungen und die Ziele für die Wende, die die Kirche voll-

²³ So der Titel des Aufsatzes des Jesuiten Robert Bireley, in: ebd., 143–161.

²⁴ M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana (1550–1553)*, Rom/Bari, 2014, hier: V–XIX.

²⁵ Ebd., VII.

bringen musste, definiert, sondern in der von Gian Pietro Carafa und seinen getreuen Theatinern frühzeitig aufgenommenen Schlacht gegen jede Form von Häresie.²⁶

Die Überwindung des tridentinischen Gedankengutes, wie sie die katholische Geschichtsschreibung suggeriert, wird also zurückgewiesen, sei es, weil trotz aller gegenteiliger Erklärungen eine Zentralität des Tridentinums beibehalten wird, sei es, weil mit den jeweils vorgeschlagenen Kategorien der Beitrag der Inquisition unterschätzt wird.

Dieser Linie folgen auch die Untersuchungen von Elena Bonora. In ihrer Synthese zur Gegenreform unterstreicht sie die Existenz einer „unnachgiebigen Politik der Verteidigung und Durchsetzung der Orthodoxie, der kirchlichen Autorität und des päpstlichen Primats“, welche das *Sant’Ufficio* betrieb und aus der die „historisch strukturierte Verbindung zwischen Gegenreformation und römischer Inquisition“ stammt. Durch eine den Zusammenhängen gegenüber dynamische Herangehensweise hebt die Historikerin den Transformationsprozess hervor, zu dem auch die Gegenreformation gehörte, in ihrer ständigen Konfrontation – nicht immer nur konfliktgeladen – mit der Gesellschaft und der kirchlichen Wirklichkeit. In diesem vorhersehbaren Rahmen findet sich kein Raum für Kategorien wie die katholische Reform oder eine hypothetische Zentralität des Tridentinums.²⁷

Um noch ein Beispiel ähnlicher Art zu zitieren, wählen wir die Untersuchungen von Gigliola Fragnito über die Zensur, eine typische Maßnahme der Gegenreformation, die eine explizite Richtungsänderung der römischen Würdenträger gegenüber den Vorschriften des Konzils bedeutet.²⁸ Emblematisch dafür ist die Lektüre der Bibel, einer Hauptforderung Luthers. Nach dem strengen Verbot unter dem Pontifikat Pauls IV. erlaubte der tridentinische Index 1564 wieder Übersetzungen der Bibel in die Volkssprachen. Aber nach wenigen Jahren wurde der *summus inquisitor* Michele Ghisleri Papst (als Pius V.), und erneut verloschen die wenigen Hoffnungsschimmer auf einen Zugang zu Bibelübersetzungen. In den letzten drei Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts kam es zum Untergang der „in Trient (noch) mehrheitlichen Mäßigung“ und des Versuchs, „gegen die Verbote des Index von 1558 bei der Ausbildung der Laien die Heilige Schrift ins Spiel zu bringen“. Oberhand gewann die „Marschrichtung der Inquisition“, was, so folgert Fragnito, eine „schwerwiegende Verletzung des Konzilsgeistes“ bedeutete.²⁹

In eindeutiger Polemik zum Mythos des Tridentinums bewegen sich die Untersuchungen von Michele Mancino und Giovanni Romeo über die Position des Klerus im

26 Ebd.

27 E. Bonora, *La Controriforma*, 2. Aufl., Rom/Bari 2003, VII–VIII.

28 G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, 2005. Zum selben Thema siehe auch ders., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura, 1471–1605*, Bologna, 1997.

29 Fragnito, *Proibito capire*, 25.

modernen Italien.³⁰ Die Forschungsergebnisse der beiden Historiker versuchen zu beweisen, dass die Reform von Trient systematisch von den Zentralorganen der römischen Kirche zu Fall gebracht wurde. Man war nur um die Ehrenrettung der Geistlichen bemüht, nicht darum, deren Übergriffe anzuzeigen und zu bestrafen. Die Haltung der römischen Würdenträger vereitelte die Prinzipien der Reform, selbst wenn Bischöfe versuchten, konsequent den Vorschriftenkanon von Trient anzuwenden. Romeo und Mancino sprechen von einer „antitridentinischen Wende“ und einem „auf den Speicher verbannten Konzil“.³¹ Das liegt weit entfernt von der traditionellen Vorstellung eines Italien voller pflichtbewusster Priester und geordneter Kirchen, ganz im Gegenteil, ein ansehnlicher Prozentsatz des Klerus hätte sich demnach schwerster Verbrechen schuldig gemacht.

Die genannten Beispiele beweisen, wie die Versuche der Überwindung des tridentinischen Mythos, wie sie die katholische Geschichtsschreibung vorantreibt, bei zahlreichen, insbesondere italienischen Historikern, eine andere Reaktion erzeugt, denn sie erinnern postwendend an die Rolle der Inquisition und heben den Begriff Gegenreformation hervor, mit seinem umfangreichen Erbe von politischen und philosophischen Bedeutungen.

Auf der Grundlage der bisherigen Beobachtungen kann man abschließend bemerken, dass die Auslegung des Tridentinums und seiner geschichtlichen Bedeutung von der Entzifferung der Beziehung zwischen Konzil und Inquisition abhängt, einem Kompendium der Spannungen zwischen der auf seelsorgerischen Kriterien gegründeten Kirche mittels der in den Diözesen ansässigen Bischöfe – deren Kriterien von Mal zu Mal definiert und angepasst werden – und der unerbittlichen römischen Zentralisierung.

5 Eine Kirche zwischen Konzil und Inquisition

An diesem Punkt wäre es angebracht, zu einer Synthese zu gelangen. Man muss allerdings feststellen, dass die bisher wiedergegebenen Hypothesen alle starke Argumente enthalten, die in Betracht gezogen werden müssen. Dazu sei Prodi zitiert: „Die Tatsache, dass die römische Gegenreformation im Zeichen von Zentralismus und Inquisition unter dem Drang und der Brutalität des religiösen Kampfes den Sieg davongetragen hat, [...] darf nicht verhindern, auch verschiedenartige Wege der Spiritualität und des religiösen Lebens zu erkennen, die in der Minderheit blieben“.³² Im Mittelpunkt unserer Untersuchungen steht das Zeitalter des Konzils von Trient, deshalb kann man sich nicht einen Ausblick auf das gesamte Szenario und seine Protagonisten verweigern. Das Tridentinum war ein Moment der Kodifizierung und, unter

³⁰ M. Mancino und G. Romeo, *Clero criminale. L'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della Controriforma*, Rom/Bari, 2013.

³¹ Ebd., VII, 39.

³² Prodi, *Il paradigma tridentino*, 32.

vielen Aspekten, der erneuten semantischen Untersuchung der mittelalterlichen Institute, und mit Sicherheit katalysierte es die bereits in der Versammlung vorhandenen Reformvorstellungen. Gleichzeitig wird aber auch evident, dass bei der Interpretation und Anwendung der Konzilsdekrete viele Faktoren beitrugen, die oftmals die Absichten der Konzilsväter verfälschten, manchmal sogar in ihr Gegenteil verkehrten oder umgingen, oder, im besten Falle, an Zusammenhänge anpassten, die das Konzil in keiner Weise in Betracht gezogen hatte, man denke nur an die zu missionierenden Gebiete. Unter den „Auslegern“ des Konzils spielte, vor allem in Italien, das *Sant’Ufficio* eine erstrangige Rolle. Es verfolgte eine Politik der Zentralisierung und Kontrolle der römischen Kurie, wobei oftmals der Geist des Konzils verdreht oder übergangen wurde. Als 1542 das *Sacro Tribunale* (die Inquisition) auf den Plan trat, veränderten sich die Gleichgewichte und Dynamiken innerhalb der kirchlichen Institution, es zeigte sich, dass die protestantische Reformation, Voraussetzung für eine Kongregation von Kardinälen, die angetreten war, um die Ausbreitung der Häresie einzudämmen,³³ ein Ereignis epochaler Art war, das eine zeitliche Zäsur setzte.

Wenn also Luthers Reformation eine einschneidende Wende bedeutete, die man kaum in einer *long reformation* verwässern kann, muss man andererseits anerkennen, dass der tridentinische Katholizismus, gewollt oder ungewollt, einen Gegenpol zu den Forderungen des sächsischen Mönches und denjenigen bildete, die sein Gedankengut vertieften. Doch kann man auch nicht die Hegemonie der Inquisition und den römischen Zentralismus als einzige Kriterien für die Beurteilung des Katholizismus hinstellen, so als handelte es sich um eine monolithische Struktur, wie auch Firpo bestätigt, wenn er die Machtzunahme der Inquisition und die Gültigkeit der Kategorie Gegenreformation beschreibt: Letztere war keine Reaktion *ad extra*, gegen die Protestaktion der deutschsprachigen Welt, sondern *ad intra*, innerhalb des katholischen Lagers, das Reformen wünschte, was sich aus verschiedenen Gründen nicht mit der Logik der Inquisition vereinbaren ließ. Diese Feststellung beweist, wie kompliziert die Situation der tridentinischen Kirche war, es gab Reformvorstellungen, die niemals ganz unterdrückt, aber dennoch heftig bekämpft wurden, neben anderen Optionen, die sich mehr oder weniger dem Diktat der Inquisition angepasst hatten.

Aus der historischen Diskussion, die hier in großen Linien angerissen wurde, geht außerdem hervor, dass auch die Inquisition nicht mehr vor das Konzil zu Trient zurückkehren konnte. Selbst wenn sie einen anderen, womöglich gar antithetischen Weg verfolgten, mussten das *Sant’Ufficio* und die obersten römischen Organe sich mit den Vorschriften des Konzils und den reformatorischen Leistungen der Bischöfe – soweit es dazu kam – messen und Lösungen erarbeiten, die zumindest formal gesehen nicht in offenem Konflikt mit den Vorschriften des Konzils standen.

³³ Davon löste sich die römische Inquisition nach wenigen Jahrzehnten und erweiterte ihre Vorrechte, um auch andere Phänomene und soziale Kategorien zu kontrollieren. Vgl. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996.

Das sei an bereits erwähnten Beispielen verdeutlicht. Die Lesung der Bibel in der Volkssprache, wie sie der tridentinische Index 1564 unter bestimmten Bedingungen erlaubt hatte, konnte durch den darauffolgenden clementinischen Index von 1596 nicht einfach zurückgenommen werden. Um den entgegengesetzten Kurs einzuschlagen, bedurfte es formal gesehen eines Index', der den vorherigen tridentinischen wieder zitierte und „auf den letzten Stand brachte“, wie aus der Betitelung hervorgeht.³⁴ Das änderte zwar nichts am Inhalt der Änderung, zeigte aber, dass entsprechend des theologischen und doktrinären Stetigkeitsprinzips die Kirche dazu gezwungen war, sich tridentinisch zu nennen, auch wenn die Öffnungen dieses Konzils überdacht und zurückgezogen wurden.

Ähnliches gilt für das Verbot der Anhäufung von Pfründen und die Residenzpflicht, auf die bereits Sarpi den Blick gerichtet hatte, als er die Ungereimtheiten der Kirche nach dem Konzil anprangerte. Wie der venezianische Servitenpater ausführte, hatte man das Rechtsgebilde der Pensionen vorgeschoben, um das Verbot der Anhäufung von Pfründen und die Residenzpflicht für Seelsorger zu umgehen. Die Kommenden waren nicht abgeschafft worden. Dennoch gab es unter den zahlreichen Bischöfen und Kardinälen mit Kommenden einige, die wenigstens versuchten, die Umgehung der Vorschriften mit dem Geist des Konzils zu erfüllen. Das war zum Beispiel bei Carlo Borromeo der Fall, man hatte ihm als Kommende die alte Benediktinerabtei Nonantola in der Poebene übertragen, seit Jahrhunderten *dioecesis nullius*. Er richtete dort ein Seminar ein, veranstaltete eine Synode und anderes mehr.³⁵ Obwohl er sich im Grunde dort nicht aufhielt, versuchte er wenigstens, seine Rolle mit Gewissenhaftigkeit zu erfüllen, in Übereinstimmung mit den Vorschriften des Konzils. Es sei zugestanden, dass es nicht an entgegengesetzten Beispielen fehlt, wahrscheinlich die Mehrzahl, aber die komplizierte Situation führte dazu, dass man in einigen Fällen „tridentinisch“ aussehen ließ, was in eindeutigem Gegensatz zu den Verordnungen des Konzils stand.

Bei Untersuchungen zu den Verbrechen des Klerus fand man heraus, dass die Kongregationen und die römischen Tribunale einerseits damit beschäftigt waren, die Verfahren der Bischöfe wieder rückgängig zu machen – das hebt also die reformatorischen Bemühungen der Bischöfe hervor, auf die die Kongregationen dann auf ihre Weise reagierten –, andererseits war die große Anzahl dieser Prozesse Anzeichen für eine weit verbreitete Korruption, aber auch einer beachtlichen Anstrengung von Seiten der bischöflichen Gerichtsbarkeit, diese einzudämmen.³⁶

³⁴ *Index librorum prohibitorum, cum regulis confectis per patres a Tridentina synodo delectos, auctoritate Pii IIII primum editus, postea vero a Syxto V auctus, et nunc demum Clementis VIII iussu, recognitus, & publicatus. Instructione adiecta*, Rom/Bologna, apud haered. Io. Rossi, 1596.

³⁵ G. Pistoni, „Il sinodo nonantolano di S. Carlo Borromeo del 1565“, in: *Atti e memorie della Accademia nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Modena*, 7, 1, 1983–1984, 165–193.

³⁶ Eine genaue und systematische Untersuchung hierzu findet sich in M. Cavarzere, *La giustizia del Vescovo. I tribunali ecclesiastici della Liguria orientale (secc. XVI–XVIII)*, Pisa, 2012. Wie Cavarzere

Die dargelegten Argumente zielen nicht darauf ab, dem Konzil *implicite vel explicite* einen exemplarischen Wert zuzuweisen, oder die starken, gegen das Konzil gerichteten Kräfte zu verharmlosen. Aber sie verweisen auf eine formale Ebene und in vielen Fällen auf einen gewissen Grad von Verinnerlichung der tridentinischen Vorschriften und des Modells der Amtsführung, die durch das Konzil umrissen wurden, die ein grundlegendes Element für die Ausbildung und Tätigkeit ganzer Generationen von Bischöfen und Geistlichen darstellten, ebenso wie für Wahrnehmung und Selbstdarstellung der Kirche.

In diesem Sinne war die Kirche der Neuzeit tridentinisch und fand im Konzil ein Identifikationselement, von dem man nicht absehen konnte. Man beachte aber, welche Bedeutung man diesem Adjektiv geben will. Die zur Verfügung stehenden Untersuchungen laden dazu ein, ihm keine starre, statische oder gar transzendente Wertigkeit zu verleihen, sondern es dynamisch einzusetzen, innerhalb einer Gegenüberstellung von verschiedenen Instanzen und Ekklesiologien. Man muss sein Ergebnis bewerten, im Sinne von kultureller Auswirkung, auf perzeptiver, repräsentativer und rhetorischer Ebene. Man muss versuchen, zu begreifen, auf welche Weise das Konzil und seine Lehren für diejenigen, die der römischen Kirche angehörten, ein effektiver Bezugspunkt war, mittelbarer oder unmittelbarer Art.

6 Von den Worten zu den Fakten: Ein Zeitalter der Reformen?

Die Schwierigkeit, in abstrakten Begriffen das Profil der tridentinischen Kirche zu definieren, entsteht aus der vielleicht banalen, aber historisch unumgänglichen Feststellung, dass die konkrete Anwendung des Konzils nicht wenige Widersprüche und einen hohen Grad an Varianten mit sich brachte. Um zu verstehen, ob das tridentinische Zeitalter auch ein Zeitalter der Reformen war, muss man drei Ebenen in Betracht ziehen.

Es gab in erster Linie eine Ebene von Vorschriften, an die sich die Diözesanbischöfe anpassen mussten. Die von den Konzilsvätern erlassenen Maßnahmen, um die Reform voranzutreiben, sahen die Organisation von Synoden in den Diözesen und Provinzen, seelsorgerische Besuche sowie die Einrichtung von Seminaren für die klerikale Ausbildung vor. Die Mehrzahl der katholischen Diözesen reagierte ziemlich schnell, schon in den ersten Monaten nach dem Abschluss des Konzils stieg die Anzahl der Synoden vor Ort, um die Entscheidungen der Konzilsväter zu verwirklichen.³⁷

hervorhebt, gelang es der kirchlichen Gerichtsbarkeit nur sehr langsam, auf das Betragen des Klerus einzuwirken, erst im 18. Jahrhundert werden Folgen sichtbar.

³⁷ Als Hinweis auf die umfangreiche Bibliographie zum synodalem Wirken vgl. J. T. Sawicki, *Bibliographia synodorum particularium*, Vatikanstadt, 1967 (und folgende Anhänge); für Italien: S. Da Nadro, *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa 1534 – 1878*, Vatikanstadt, 1960 (und

Als Beispiele seien genannt: Im Jahr 1564, wenige Monate nach dem Abschluss des Konzils von Trient, kam es zu Synoden in Mailand, Palermo, Venedig und Haarlem; 1565 lud der Konzilspräsident Giovanni Morone in seiner Diözese Modena zu einer Synode ein; den gleichen Schritt unternahm in Prag der ehemalige kaiserliche Repräsentant von Trient, Anton Brus von Müglitz; im darauffolgenden Jahr schlossen sich so bedeutende Städte wie Bologna, Augsburg und Konstanz an, gefolgt von einer ganzen Reihe kleinerer und größerer Diözesen.

Erfreulich entwickelten sich auch die Provinzialsynoden (Direkt auf das Konzil folgend sei z. B. auf die Synoden von Cambrai, Granada, Mailand, Toledo, die zweite Synode in Mexico et cetera verwiesen, die 1565 stattfanden), weit verbreitet waren auch die ziemlich regelmäßigen seelsorgerischen Besuche der Bischöfe während des gesamten modernen Zeitalters.³⁸ Als komplizierter erwies sich, wegen der wirtschaftlichen Konsequenzen, die Einrichtung von Priesterseminaren. Es kam zu Verspätungen, denn es mussten Renditen und Geldmittel gefunden werden, dennoch wurden sie in vielen Diözesen gegründet.³⁹

Wenn man sich allerdings ansieht, welche Wirkungen diese Maßnahmen zeitigten, ändert sich die Bewertung. Auch wenn es schwierig ist und in vielen Fällen unangebracht erscheint, allgemeine Urteile zu fällen, so brauchte es dennoch Jahrzehnte, bis Ergebnisse der tridentinischen Maßnahmen spürbar wurden, und vielleicht erst im 18. Jahrhundert konnte man die Früchte der in der Mitte des 16. Jahrhunderts ausgebrachten Saat erkennen.

Die Einrichtung der Seminare, entscheidendes Instrument für die Anhebung der Qualität des Klerus, spricht für sich. Viele Diözesen versahen sich mit Einrichtungen, in denen man die zukünftigen Geistlichen ausbilden konnte, aber die wirkliche Aufnahmefähigkeit war sehr begrenzt und gegenüber den Jahr für Jahr geweihten Priestern unterproportioniert. In der Toskana zum Beispiel bildeten die Seminare erst gegen Ende der Neuzeit in angemessener Weise aus. Wie Kathleen Comerford nachgewiesen hat, zählte man im gesamten ersten Jahrhundert ihrer Einrichtung (etwa 1563–1660) in den toskanischen Kollegien eine vernachlässigbare Anzahl von Schülern, und nur

folgende). Zum Institut der Synode: *Il sinodo diocesano nella teologia e nella storia*, Verlautbarungen des Studienseminars (Catania, 15.–16. Mai 1986), Acireale, 1987 (insbesondere der Aufsatz von A. Longhitano, „La normativa sul sinodo diocesano dal concilio di Trento al Codice di diritto canonico“, ebd., 33–87).

38 Zu den seelsorgerischen Besuchen und den zahllosen Untersuchungen im Umfeld einzelner Diözesen siehe U. Mazzone und A. Turchini (Hg.), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna, 1990; C. Nubola und A. Turchini (Hg.), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa (XV–XVIII secolo)*, Bologna, 1999.

39 Über die Seminare und die italienischen Maßnahmen siehe M. Guasco, „La formazione del clero: i seminari“ und X. Toscani, „Il reclutamento del clero (secoli XVI–XIX)“, beide in: R. Romano und C. Vivanti (Hg.), *Storia d'Italia*, Annali 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, hg.v. G. Chittolini, G. Miccoli, Turin, 1986, 631–715 und 573–633. Siehe auch X. Toscani, „Recenti studi sui seminari in età moderna“, in: *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, 7, 2000, 281–307.

eine kleine Minderheit von Pfarrern mit seelsorgerischen Aufgaben folgte den Seminaren, noch dazu mit dürftigen Ergebnissen.⁴⁰

Zuletzt muss noch eine dritte Ebene bewertet werden, und dabei ist es notwendig, den Katholizismus nicht als kompakte und zentral gesteuerte Entität zu sehen. Bei der Definitionsfrage, ob man von Reformbestrebungen mit tridentinischer Inspiration reden kann, darf man nicht die zahlreichen geographischen Gegebenheiten vernachlässigen, in denen die kirchlichen Einrichtungen in moderner Zeit tätig waren. Es geht nicht so sehr um eine tridentinische Kirche, sondern um eine Vielzahl tridentinischer Kirchen und verschiedene Modalitäten, mit denen die Dekrete des Konzils auf nationaler und regionaler Ebene angewendet oder auch nicht angewendet wurden. Wie man nachlesen kann, kam das Konzil von Trient in Amerika und in vielen anderen Orten der Welt mittels der *Acta Ecclesiae Mediolanensis* an.⁴¹ Nochmals andere Szenarien ergaben sich in den europäischen Monarchien oder den italienischen Kleinstaaten, und das nicht nur wegen der geopolitischen Unterschiede, sondern auch wegen der Wandelbarkeit der innerkirchlichen Geographie. Während in weiten Teilen Italiens die römische Inquisition Druck ausüben und ihre zentralisierende Aktion durchsetzen konnte, blieben große Teile der Welt unter dem Einfluss der iberischen Halbinsel und mussten sich mit der spanischen und der portugiesischen Inquisition auseinandersetzen, mit deren unumschränkter Gewalt und Prioritäten, die von denen des *Sant'Ufficio* abwichen. Uneinheitlich waren auch die Privilegien, welche die Bischöfe in den verschiedenen Kontexten bewahren konnten, und dem entsprach auch die Wirkung eventueller Reformen. Ein italienischer Bischof hatte gegenüber einem französischen ein wesentlich begrenzteres Wirkungsfeld oder, um noch ein Beispiel zu nennen, ein Bischof im Königreich Neapel konnte Fälle von Häresie aburteilen, wozu ein Bischof in Norditalien keine Macht hatte. In diesem Sinn kann man schwerlich von dem tridentinischen Zeitalter als einer Zeit der Reformen *tout court* reden, aber man kann behaupten, dass es nach Trient in der Kirche zu Veränderungen kam. Zunächst hatten sie nur eine formale, dann, sehr viel langsamer, eine effektive Wirkung, aber das Konzil und noch viel mehr der Mythos des Konzils bildete einen Bezugspunkt und einen Rahmen, in den man sich einfügen konnte. Mit dieser Signifikanz gab es ein tridentinisches Zeitalter und eine reformerische Instanz, die mit Widersprüchen und Kehrtwenden verändernde Maßnahmen einführte und die in Trient eine ideale Zielsetzung erwählt hatte, von der man nicht mehr absehen konnte.

⁴⁰ K. M. Comerford, *Reforming Priests and Parishes. Tuscan Dioceses in the First Century of Seminary Education*, Leiden, 2006.

⁴¹ Vgl. S. Ditchfield, „San Carlo Borromeo in the Construction of Roman Catholicism as a World Religion“, in: *Studia Borromaeica*, 25, 2011, 3–23. Der Einfluss der *Acta Ecclesiae Mediolanensis* und, allgemeiner, der borromäischen Vorschriften ist noch eindeutiger, was die „Tridentisierung“ der heiligen Orte betrifft; siehe z. B. folgende Fälle: A. Spicer (Hg.), *Parish Churches in the Early Modern World*, Farnham, 2016 (in einer vergleichenden und überkonfessionellen Sicht) und J. M. DeSilva (Hg.), *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World*, Farnham, 2015.

In diesem Prozess verlor die Figur Luthers allmählich an Profil, auch wenn sie eine zentrale Position bei der Entstehung des Konzils einnahm, das auf seine Doktrin und im Allgemeinen auf seine Protestaktion eine Antwort geben sollte. Die Erweiterung des Katholizismus bis in die entferntesten Regionen der Welt und der geringe missionarische Eifer der Reformation machten es der Kirche leicht, sich ein siegreiches und triumphierendes Auftreten anzueignen und Teile des verlorenen Einflusses zurückzugewinnen. Der sächsische Mönch behielt zwar eine ehrenvolle Position, endete aber abgeschlagen in der reichhaltigen Liste der Feinde, die versuchten, die katholische Kirche zu belagern, welche ihrerseits ihren Blick längst auf andere Kontinente und Grenzen gerichtet hatte.

Christopher M. Bellitto

Ecclesia semper reformanda

Mittelalterliche Ideen und Versuche von Kirchenreform

1 Das Konzept: *semper reformanda*

Reform ist eine der wenigen Konstanten in der Kirchengeschichte. Religiöse Reform ist von Natur aus verwurzelt in der essentiellen Vorstellung einer geistlichen Denkart: *metanoia* ist die Grundlage der freien Entscheidung, ein irdisches Leben gemäß den Werten einer anderen Welt im Streben nach einem ewigen Ziel in der nächsten Welt zu leben.¹ Das Konzept der *metanoia* konzentriert sich auf die individuelle Seele, während Reform ein langjähriges Konzept, Ziel und Vorgehen der institutionalisierten Kirche war.² Für die Menschen des Mittelalters war die Vorstellung von Reform eine alltägliche.³ Die Idee der Reform und Reformbestrebungen von ihren patristischen Wurzeln über das Hochmittelalter bis hin zum Beginn der Zeit Martin Luthers zu

Übersetzung: Magnus Rabel.

1 Für einen interreligiösen Ansatz zum Thema Reform siehe die Beiträge in Pier Cesare Bori, Mohamed Haddad und Albertoni Melloni (Hg.), *Réformes: Comprendre et comparer les religions*, Berlin, 2007.

2 Zwei Arbeiten aus den 1950er Jahren verdienen besondere Aufmerksamkeit, da sie effektiv Reform als eigenes Forschungsfeld innerhalb der Kirchengeschichte und der historischen Theologie etabliert haben. Die erste ist Yves M.-J. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1950, 1968. Der Großteil der zweiten Auflage ist nun via Paul Philibert (Übersetzer) verfügbar, *True and False Reform in the Church*, Collegeville, 2010. Die zweite ist Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, 1959; New York, 1967. Für eine Auswertung von Ladners Einfluss siehe die Artikel von dreien seiner Doktoranden, Lester L. Field Jr., Louis B. Pascoe und Phillip H. Stump, die den ersten Teil von Christopher M. Bellitto und David Zachariah Flanagins (Hg.), *Reassessing Reform: A Historical Investigation into Church Renewal*, Washington, 2012, 17–57, umfassen. Für eine Kritik an Ladners Kategorien siehe Michael Vargas, *Administrative Change in the Fourteenth-Century Dominican Order: A Case Study in Partial Reforms and Incomplete Theories*, ebenfalls in *Reassessing Reform*, 84–104.

3 Gerald Strauss, „Ideas of *Reformatio* and *Renovatio* from the Middle Ages to the Reformation“, in: Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman und James D. Tracy (Hg.), *Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Bd. 2, *Visions, Programs and Outcomes*, Leiden, 1995, 3: „Mindestens für den Historiker ist es von höchster Bedeutung, den Platz dieser Ideen in der kollektiven Erfahrung der Europäer und ihre Relevanz in Bezug auf manche große Geschehnisse und prominente Gruppen und Personen, deren Selbstwahrnehmung und Weltanschauung sowie ihrer Rolle in der Welt substantiell von ihrem Verständnis und Blick auf Reform und Erneuerung als Imperative, Normen und Befugnisse geformt wurden, auszumachen.“ Für eine historische Studie dieser Periode im Kontext der Diskussion der Europäischen Union über die Frage, ob ihre Charta Bezug auf ein christliches Erbe nehmen sollte, siehe Ovidio Capitani, „*Reformatio Ecclesiae: a proposito di unità e identità nella costruzione dell'Europa medievale*“, in: *Studi Medievali*, 47, Juni 2006, 1–27.

verfolgen ist die Absicht dieses Kapitels. Dieser Überblick soll als ein Führer durch eine weite und sich stetig erweiternde Thematik für die Kirche, soziologische Historiker, Theologen, Liturgen und Wissenschaftler aus einer wachsenden Zahl von Disziplinen fungieren.⁴

Wir beginnen, indem wir zwei Sätze betrachten. Der erste, der schon im Titel dieses Kapitels verwendet wurde, typischerweise in das 16. Jahrhundert zurückverfolgt wird und vielleicht von Johannes Calvin stammt, ist *ecclesia semper reformanda*.⁵ Dieser Satz kann – wie Historiker und Linguisten deutlich machen – sowohl als „die Kirche [wird] immer reformiert werden“ (futurisch-passiv) als auch als „die Kirche [ist] immer [dabei] zu reformieren“ (präsentisch-aktiv) wiedergegeben werden. Jenes indiziert, dass jemand anderes – vermutlich Gott – die Arbeit tut (oder in der Zukunft tun wird), während dieses indiziert, dass die Gläubigen die Zügel in die Hand nehmen und gerade dabei sind, dieses zu tun. Die Unterscheidung ist *in se* wichtig, und doch nehmen beide Übersetzungen an, dass die Kirche in der Tat reformiert und deshalb auch in irgendeiner Weise deformiert werden muss. Dass Luther und seine Gefährten solch einen dramatischen Einfluss hatten, ist in sich schon der Beweis, dass Jahrzehnte und Jahrhunderte lang die spätmittelalterliche päpstliche und episkopale Führung es nicht geschafft haben, eine Reform durchzuführen, wenngleich sie die Notwendigkeit hierfür erkannt hatten.

In neuzeitlicher Geschichte lassen sich diese Einstellungen bezüglich Reformen durch zwei Päpste kontrastieren, um diesen Punkt deutlich zu machen. Papst Gregor XVI. schrieb 1832, während Europa und die traditionellen Monarchien immer noch von der Revolution benommen waren: „Es ist offensichtlich absurd und beleidigend, so etwas wie eine Wiederherstellung oder Regeneration [der Kirche] vorzuschlagen, als ob das notwendig wäre für ihre Sicherheit und ihr Wachstum, wie wenn sie Gegenstand eines Mangels oder einer Verheimlichung oder eines anderen Unglücks sei“ (*Mirari Vos*, Nr. 10). Über ein Jahrhundert später sagte Papst Paul VI. in einem komplett

⁴ Die Forschung zu Reform ist im letzten halben Jahrhundert aufgeblüht, Studien setzen sich allerdings typischerweise mit einer spezifischen Periode, Gegend, Person oder einem Reformziel auseinander. Für einen Überblick siehe Christopher M. Bellitto, *Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II*, New York, 2001, welcher sich hauptsächlich mit römischen Katholizismus beschäftigt, und Craig D. Atwood, *Always Reforming: A History of Christianity Since 1300*, Macon, 2001, welcher über den Katholizismus und Europa hinausgeht. Atwood wird chronologisch ergänzt von Paul Amargier, *Une Église du renouveau: Réformes et réformateurs, de Charlemagne à Jean Hus 750–1415*, Paris, 1998. Ein paar Zusammenstellungen von wissenschaftlichen Aufsätzen, die die Kirchengeschichte umspannen, sind Roger Aubert (Hg.), *Progress and Decline in the History of Church Renewal*, Concilium 27, New York, 1967 und Derek Baker (Hg.), *Renaissance and Renewal in Christian History*, Studies in Church History 14, Oxford, 1977. Für Beispiele, wie Reform sozialen und kulturellen Wandel beeinflusst, und als ein Beispiel unter vielen, wie sich das Feld der Erforschung von Reform erweitert, siehe Martha G. Newman, *The Boundaries of Charity. Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform, 1098–1180*, Stanford, 1996 und John Howe, *Church Reform and Social Change in Eleventh-Century Italy: Dominic of Sora and His Patrons*, Philadelphia, 1997 und ders., *Before the Gregorian Reform: The Latin Church at the Turn of the First Millennium*, Ithaca, 2016.

⁵ Hans Küng, *The Council, Reform, and Reunion*, übers. v. Cecily Hastings, New York, 1962, 9.

anderen Kontext während des zweiten Vatikanischen Konzils: „Eine lebendige und lebhafteste Selbsterkenntnis auf Seiten der Kirche führt unausweichlich zu einem Vergleich zwischen dem idealen Bild der Kirche, wie sie sich Christus vorgestellt hat, seine heilige und unbefleckte Braut, und dem eigentlichen Bild, das die Kirche heute der Welt präsentiert. Aber das eigentliche Bild der Kirche wird niemals solch einen Grad an Perfektion, Schönheit, Heiligkeit und Pracht erreichen, dass man sagen kann, dass es perfekt mit der ursprünglichen Konzeption im Kopf dessen, der es gestaltet hat, korrespondiert“ (*Ecclesiam Suam*, 1964, Nr. 10). Für Gregor XVI. war die bloße Vorstellung, dass die Kirche deformiert werden könnte und konsequenterweise eine Reform brauchen könnte, unmöglich. Paul VI. andererseits hielt es für selbstverständlich, dass die Kirche immer deformiert werden würde und deshalb Reform ein permanenter Prozess sei.

2 *Reformatio in capite et in membris*

Der zweite Satz, den wir in der Geschichte der Reform antreffen, ist *reformatio in capite et in membris*, was im 16. Jahrhundert zu einem gebräuchlichen Satz geworden war. Seine Ursprünge als feststehender Satz stammen wohl aus päpstlichen Korrespondenzen und juristischen Dokumenten im Hochmittelalter, womöglich sogar schon aus dem frühen 13. Jahrhundert. In diesem Kontext jedoch handelte dieser Satz weniger von Reform innerhalb der Kirchengemeinde oder im Leben der Laien, als vielmehr von Fragen der formellen Autorität und Jurisdiktion zwischen dem Papst und dem Kollegium der Kardinäle oder Bischöfen oder – wenn man in der Hierarchie abwärts schaut – zwischen einem einfachen Bischof und den Mitgliedern seines Domkapitels.⁶ Mittelalterliche Reformer hätten Reform wohl als Eheschluss zwischen Haupt und Gliedern gesehen, wenngleich sich Individuen – achtet man auf die Durchführbarkeit und darauf, was einer Reform bedarf – von Natur aus entweder auf das Haupt oder auf die Glieder fokussieren.⁷

Aus einer eher institutionellen Perspektive betrachtet, ist die sogenannte Gregorianische Reform die vielleicht bekannteste Reformbewegung, die typischerweise als ein Versuch *in capite* gesehen wird. Dies stimmt bis zu einem gewissen Punkt: Die Reformer ersuchten Gregor (obwohl dies vor der Wahl Hildebrands 1073 zu Gregor VII. passiert war), das Papsttum von seiner engen und umstrittenen Beziehung zu kö-

⁶ Karl Augustin Frech, *Reform an Haupt und Gliedern: Untersuchungen zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung im Hoch- und Spätmittelalter*, Frankfurt, 1992.

⁷ Siehe für eine Studie, die sich nur auf das Spätmittelalter und besonders auf das Streben nach der Reform *in capite et in membris* fokussiert, Christopher M. Bellitto, „The Reform Context of the Great Western Schism“, in: Joëlle Rollo-Koster und Thomas M. Izbicki (Hg.), *A Companion to the Great Western Schism (1378–1417)*, Leiden, 2009, 303–331. Siehe für Beispiele dieses Satzes als gebräuchlichem rhetorischem und literarischem Topos Renate Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Western Schism, 1378–1417*, University Park, 2006.

niglicher Macht zu lösen. Die gregorianischen Päpste versuchten eine vergangene goldene Zeit der *ecclesia primitiva* wieder zu errichten und aufleben zu lassen, stets darauf bedacht, jede Reform mit einem normativen Präzedenzfall zu verknüpfen, hierin der Aussage folgend, die Stephanus I., Bischof von Rom 254–257, zugeschrieben wird: „Lasst nichts erneuert werden, außer dem, was Teil der Tradition ist“. Die Herausforderung bestand darin, zwischen schlechten neuen Gepflogenheiten und guten alten zu unterscheiden. Für die gregorianischen Reformer, die in gewisser Weise eine päpstliche Revolution einleiteten, indem sie eine den königlichen Kurien nachempfundene Monarchie errichteten, war weltliche Einmischung in episkopale und kirchliche Angelegenheiten eine neue, schlechte Gepflogenheit, die sich von den Normen der ersten Gemeinde entfernte.⁸

Wir notieren jedoch, dass das Reformproblem der Investitur – was die Übergabe von Symbolen zeitlicher und geistlicher Macht an einen Abt oder Bischof durch einen weltlichen Herrscher meint – nicht nur die höchsten Ränge des Papsttums und der Erzbistümer betraf, sondern sich bis ganz nach unten in der Hierarchie erstreckte, bis hin zum einfachen Priester, der von einem weltlichen Herrn eingesetzt wurde. Die gregorianischen Reformer waren bestrebt, ein leuchtendes Beispiel am oberen Ende dieser Rangordnung zu etablieren, weshalb die Kardinäle während des Mittelalters letztlich das exklusive Recht erhielten, den Papst zu wählen, aber das Reformziel, die Freiheit der Kirche (*libertas ecclesiae*) durchzusetzen, ihren eigenen Bischof und Abt zu benennen, betraf alle Ebenen der kirchlichen Behörden vom Haupt bis zu den Gliedern. Die gregorianische Reform war in der Tat einer der ersten umfassenden, von oben herab kommenden, auf einer breiten Basis stehenden institutionellen Versuche einer Reform, wenngleich sie auf Präzedenzen *in membris* fußte, wie der Tradition der Mönche und Nonnen, ihre Äbte und Äbtissinnen zu wählen, und Bistümer ihren Bischof. Ein großes Vorbild für die gregorianischen Reformer war die Gründungserklärung von Cluny im Jahr 909, die ausdrücklich weltliche Einmischung in die Wahl des Abtes durch die Mönche verbat. Die korrumpierenden Probleme der Simonie, des Konkubinats und des Absentismus, der Ämterkumulation, waren durchweg Elemente dieses Hauptproblems der Freiheit im Leib der Kirche. Die Flut an Sammlungen von kanonischem Recht während dieser Zeit, die in Gratians *Decretum* 1040 und den folgenden päpstlichen Supplementen gipfelte, fachte die Reform in Haupt und in den Gliedern an und verstärkte sie.⁹ Der weltliche Einfluss verschwand natürlich nicht einfach, und ein Jahrhundert nach Gregor VII. sollte der Streit zwischen dem Erzbischof von Canterbury Thomas Becket und dem König von England, Heinrich II., nicht nur als eine fehlgegangene Freundschaft, sondern viel wichtiger als ein Fallbeispiel der gregorianischen Revolution gesehen werden. Becket wurde ein Märtyrer für das Reformziel der *libertas ecclesiae*; gerade weil seine Rolle ein Symbol des Widerstandes

⁸ Ken A. Grant, „He Does Not Say, I Am Custom,‘: Pope Gregory VII’s Idea of Reform“, in: *Reassessing Reform*, 61–83.

⁹ Harold J. Berman, *Law and Revolution*, Bd. 1, *The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, 1983, 47–269.

gegen die königliche Herrschaft war, veranlasste Heinrich VIII., dass Becket's Grab 1538 zerstört wurde.

3 Reform zwischen Konzilien und bischöflicher Supervision

Das mittelalterliche Generalkonzil war der Ort, wo die Reform in Haupt und Gliedern zusammenkam, welches eigentlich eine päpstliche Veranstaltung war, und doch gleichzeitig ein Forum für Bischöfe bot, um ihre Probleme und Lösungen auf lokaler und regionaler Ebene auszutauschen. Die vier Laterankonzile (1123, 1139, 1179, 1215) wurden mehr und mehr unter dem Papsttum zentralisiert; in der Geschichte der Generalkonzilien, beginnend mit Nicaeum I 325, waren diese die ersten, die in Rom stattfanden. Sie zielten auf eine Reform der Simonie, des Konkubinats, der Ämterkumulation, des Absentismus und der Investitur ab; sie ordneten episkopale Visitationen an, um die Durchsetzung sicherzustellen. Viele dieser Probleme waren in der einen oder anderen Weise mit der Investitur verbunden, was der Hauptgrund für die Einberufung des 1. Laterankonzils im Jahr 1123 war: um das Konkordat von Worms aus dem Vorjahr um zu ratifizieren und zu verbreiten. In dieser Vereinbarung gab Kaiser Heinrich V. sowohl sein Recht auf, kirchliche Amtsträger zu ernennen, wengleich sein Delegierter bei ihrer Wahl anwesend sein konnte, als auch das Recht, Bischöfen und Äbten die Amtszeichen ihrer geistlichen Autorität zu verleihen. Für seinen Teil erlaubte Papst Kalixt II., dass ein weltlicher Herr einem kirchlichen Amtsträger die Insignien der weltlichen Autorität verleihen konnte. Die Situation wurde auf dem Papier gelöst, wenn auch nicht umfassend in der Praxis; beinahe ein Jahrhundert später befasste sich das 4. Laterankonzil erneut mit offensichtlichen Übergriffen, indem Laien verboten wurde, vom Klerus Steuern zu verlangen oder in den Kauf oder Verkauf von kirchlichem Grund involviert zu sein.

Die Laterankonzile repräsentierten nicht nur den wachsenden Einfluss des Papstes, sondern die Verbreitung von Reformideen aus der Peripherie ins Zentrum und zurück. Das 3. Laterankonzil zog Bischöfe aus italienischen, spanischen, deutschen, englischen und irischen Diözesen an, jedoch waren auch ein ungarischer Bischof, ein Däne, sieben Bischöfe aus dem Heiligen Land und einige griechische Beobachter anwesend. Generalkonzilien waren Erfahrungen, die ab 1050 oftmals dutzenden Synoden folgten, die auf lokaler Ebene stattfanden, von denen manche jährlich gehalten wurden. Wir finden viele Anweisungen für lokale Bischöfe, ihr Amt der Reform und Korrektur auszuüben, besonders, wenn es um die Überwachung der Moral und des Zölibats (und damit verbunden Erbstreitigkeiten) ging, und für diese Aufgaben Vikare zu ernennen. Auch Bischöfe wurden überwacht. Das 4. Laterankonzil beispielsweise machte es zur Auflage, dass ein Priester, der mit einer Frau zusammenlebte, suspendiert werden musste, wie auch der Bischof, der zugelassen hatte, dass diese Übertretung passiert war.

Reformbestimmungen auf mittelalterlichen Generalkonzilien zielten hauptsächlich auf eine Reform auf der Ebene der Diözesen. Beispielsweise wies das 3. Laterankonzil an, dass Geld zur Ausbildung von Gemeindepriestern zur Seite gelegt werden sollte, zumindest in den Städten, ohne dass dies Kosten für den Kandidaten mit sich bringen durfte, wobei kein Lehrplan vorgeschrieben war. Das 4. Laterankonzil erteilte nun, nachdem festgestellt worden war, dass die Bestimmungen des letzten Laterankonzils nicht umgesetzt worden waren, spezifischere Vorgaben für die universitäre Bildung: Geld sollte für einen Lehrmeister gesammelt werden, um „Grammatik und andere Fächer des Studiums“ zu unterrichten. Diese Ausstattung sollte „nicht nur in jeder Kathedrale, sondern auch in anderen finanziell ausreichend versorgten Kirchen“ etabliert werden. In größeren Zentren musste die Metropolitankirche „einen Theologen [bezahlen], Priester und andere die Schrift zu lehren und sie besonders in den Dingen zu unterrichten, die die Heilung der Seelen betreffen“. Bischöfe wurden angewiesen, entweder persönlich oder durch einen Vikar Ordinationskandidaten vorzubereiten, zu unterweisen und zu prüfen „in göttlichen Diensten und den Sakramenten der Kirche“. Jeder Kandidat, der als *ignaros et rudes* erachtet wurde, war abzuweisen.¹⁰ Wie der kontinuierliche Ruf auf lokalen und regionalen Konzilien sowie auf Generalkonzilien an den Klerus, Lebensgefährtingen zu verlassen, und an die weltlichen Herren, aufzuhören, sich in die Angelegenheiten der Kirche einzumischen, zeigt, blieb der Reformbedarf bestehen.

4 Reform und die Laien

Diese Konzilreformen hatten offensichtlich die Intention, die Kirche von den höchsten Ebenen bis hinunter zu städtischen und ländlichen Gemeinden zu reformieren. Aus Sicht des kanonischen Rechts ist es richtig, dass die Person auf der Kirchenbank nicht involviert war: Er oder sie war nicht aktiv beteiligt, sondern eher Objekt der Reform, oder besser gesagt, Nutznießer guter Gesetze. Das heißt jedoch nicht, dass christliche Laien nicht bei der Reform aktiv waren – das waren sie, obgleich auf der individuellen Ebene ihrer Moralität und *metanoia*, welche, wie wir vorher gesehen haben, die eigentliche Essenz einer religiösen Erfahrung darstellt. Es ist die lokale Erfahrung einer persönlichen Reform, die uns – zurückgehend auf ihre patristischen Wurzeln – in die Renaissance und ihre evangelische Erweckung auf individueller Ebene im 12. Jahrhundert bringt, mitten in institutionelle Anstrengungen, die moderaten Erfolg erreichten.¹¹ Dies ist der Ort, an dem von oben herab eine Reform *in capite* und von

¹⁰ Norman Tanner (Hg.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Bd. 1, London / Washington DC, 1990, 220, 240, 248.

¹¹ Diese Konzeption der Epoche wurde beleuchtet von Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927, dessen Beitrag erneut evaluiert wurde in Robert L. Benson und Giles Constable mit Carol D. Lanham (Hg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, 1982, Nachdruck Toronto, 1991. Siehe auch Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*,

unten nach oben eine *in membris* stattfand, wenngleich nicht immer in freundschaftlichem Verhältnis.

Im Grunde war die Konzilsbewegung eine Reformbewegung, die sich danach ausstreckte, sich Jesus und das Leben der Kirche der frühesten Jahrhunderte neu anzueignen. Im Großen und Ganzen kann man diese Bewegung als einen im 12. Jahrhundert stattgefundenen Vorläufer von protestantischer Kritik und Umformulierungen der kirchlichen Strukturen im 16. Jahrhundert ansehen.¹² Historisch gesehen konnte diese Neuaneignung nun geschehen, da die Überreste des arianischen Streites, in welchem Jesus von einer Seite zwar als besonderer Mensch, aber doch nicht ganz als göttlich angesehen wurde, endlich überwunden waren. Um dem Arianismus entgegenzuwirken, rückte im ersten Jahrtausend die Vorstellung von Christus als allmächtigem, endgültigem Richter – einem strengen *Pantocrator* – ins Zentrum, die nun zur Seite treten konnte, um Platz zu machen für einen zugänglicheren Jesus, dem man sich durch die Erzählungen der Evangelien in seiner Menschlichkeit nähern konnte: ein Mann, der aß, weinte, litt, mit Freunden sprach, schlief, in Armut und Demut lebte und an Land und über Wasser reiste. Diese Vorstellung diente auch dazu, die päpstliche Monarchie und die lokale episkopale Weltlichkeit, die ein Nebenprodukt der Herausforderungen der Gregorianischen Reform an die weltliche Obrigkeit waren, zu kritisieren, und sogar, um ihr entgegenzutreten. Als einen Zeugen hören wir Bernard von Clairvaux, wie er einen seiner früheren Zisterzienserschüler, nun Papst Eugenius III. (1145–1153), der den Ratschlag seines alten Abts ersucht hatte, in *De consideratione* warnt, er habe durch die Wahl zum Papst nicht den Auftrag zur Herrschaft, sondern zum Dienst erlangt. „Geh hinaus in [die Welt] nicht als Herr, sondern als Diener“, schrieb Bernard. „Dieser ist Petrus, der bekannt dafür war, dass er nie geschmückt mit Juwelen oder Seide, bedeckt mit Gold, getragen von einem weißen Pferd, bewacht von einem Ritter oder umgeben von lärmenden Dienern in die Prozession ging... In dieser Pracht bist du nicht der Nachfolger Petri, sondern Konstantins“.¹³

Diese Kritik kehrte die Wendung *libertas ecclesiae* um und wurde dafür benutzt, zu argumentieren, dass man sich von Weltlichkeit und Materialismus *in capite* befreien müsse, um freimütig zu predigen und das Evangelium radikaler zu leben. In den Worten Peter Cantors, einem scholastischen Theologen, der ungefähr 50 Jahre nach Bernard schrieb, sind manche Traditionen, Regeln und Bräuche so zahlreich und

Cambridge, 1996. Zum Thema der evangelischen Erweckung beachte man M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, hg. u. übers. v. Jerome Taylor und Lester K. Little, Chicago, 1968, besonders 239–69; dieser Band ist eine unvollständige Übersetzung von Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957.

¹² Katherine van Liere, Simon Ditchfield und Howard Louthan (Hg.), *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, Oxford, 2012, insbesondere Euan Cameron, „Primitivism, Patristics, and Polemic in Protestant Visions of Early Christianity“, 27–51.

¹³ Bernard of Clairvaux, *Five Books on Consideration: Advice to a Pope*, übers. v. John D. Anderson und Elizabeth Keenan, Kalamazoo, 1976, 60 (II, 6.12), 117 (IV, 3.6).

umständlich, „dass sie schwer auf denen, die sie einhalten und auf denen, die sie übertreten, lasten; wenn solche Traditionen nicht kurz und wenige bleiben und aus den offensichtlichsten und nützlichsten Gründen eingeführt worden sind, werden sie zu einem Stolperstein, während man den göttlichen Prinzipien gehorsam ist. Sie schränken die Freiheit des Evangeliums ein“.¹⁴ Umherwandernde Prediger und deren Nachfolger, die wir grob unter die Armutsbewegung zählen (mit ihren Zentren vornehmlich in der Lombardei und in Lyon, mit den Waldensern als einer der größeren und organsierteren Gruppen), hoben Jesu Gebot aus Mt 23,23–24 hervor, dass, was auch immer jemand für einen der geringsten Brüder oder eine der geringsten Schwestern tut, er für Christus persönlich getan hat. Dieser aktive, apostolische Lebensstil – die biblisch gesprochene Höherstellung der Art Marthas über die Marias¹⁵ – heizte nicht nur soziale Armenversorgung und Gerechtigkeitsanstrengungen an, sondern erhob Kritik an religiöser Hingabe, die berechnend, hohl und mit ohne praktische Relevanz war, Kritik, die insbesondere von Erasmus und Luther im frühen 16. Jahrhundert wiederholt wurde. Diese „armen Kleinen Christi“ erfreuten sich ihrer eigenen Armut, während sie sich anstrebten, die Leben derer, die sie umgaben, zu verbessern. Da sie glaubten, dass ein evangeliumsorientiertes Leben es nicht erfordere, ordiniert zu werden oder religiöse Gelübde abzulegen (was dafür sorgte, dass sie manch kirchlichem Amtsträger eher suspekt erschienen, wohl auch weil deren eigener luxuriöser Lebensstil damit verspottet wurde), strebten diese *pauperes Christi* danach, so zu leben, wie es die ersten Jünger Jesu getan hatten, mit besonderem Bezug auf die normative Passage in Apg 4,32–35, wo berichtet wird, dass die Gemeinschaften *cor unum et anima una* miteinander lebten, indem sie ihre wenigen Ressourcen zusammenlegten und teilten. Die Welt sollte als Ort für Evangelisation und Heiligung wahrgenommen werden, im Gegensatz zum monastischen Ansatz des *contemptus mundi* des frühen Mittelalters.

Wir sehen diesen Willen zur persönlichen Reform in der verbreiteten Frömmigkeit dieser Zeit am Werk, wenngleich scholastische Humanisten in universitären Umgebungen zur selben Zeit die intellektuelle Unterstützung für diese religiöse Hingabe boten, sogar wenn sich beide Richtungen nicht einigen konnten. Es ist hilfreich, den Blick auf diese Perspektive als Humanismus der Reform zu bezeichnen. Die hochmittelalterliche Wiederentdeckung des menschlichen Jesus aus der Patristik ließ das positive Selbstbild, dass alle Männer und Frauen als *imago Dei* geschaffen sind, wieder aufleben, und betonte so die *dignitas homini*. So wie Gott die Welt in der Rolle des *Deus faber* schuf, so schufen die Menschen Produkte, Familien und das Handwerk, wodurch jedes Individuum zu einem *homo faber* oder *homo artifex* wurde. Die Menschen konnten sich nicht nur bemühen, in den herrlichen, prälapsarischen Stand des Lebens im Garten Eden zurückzukehren, sondern aufgrund des Heilhandelns Christi auch, zu erreichen, was Augustinus von Hippo und andere westlich-lateinische

¹⁴ Zitiert in Chenu, *Nature, Man, and Society*, 256.

¹⁵ Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995, 1–141.

Kirchenväter als *reformatio in melius* bezeichnet hatten. Dieser Ansatz passte besonders in eine Zeit wirtschaftlicher Revolution, die Mitglieder von Zünften dazu veranlassten, nicht nur den Handel und ihr Handwerk zu regulieren, sondern auch Bruderschaften für karitative Zwecke und apostolische Dienste ins Leben zu rufen. Dies kehrte die von oben nach unten ausgerichtete institutionelle Gregorianische Reform um und machte einzelne Christen zu Akteuren ihres persönlichen Wandels und nicht zu passiven Objekten einer hierarchischen Reform. Indem er die „anthropozentrische Theologie“ dieser Zeit zitiert, die in einem erneuerten Interesse am Humanismus der Patristiker gegründet war, beschreibt der Historiker Charles Trinkaus den Optimismus der Gläubigen, die „lebendig, aktiv selbstsicher, geschickt berechnend, die Pforten des Himmels erstürmend“¹⁶ waren.

Mit persönlicher Reform verbundene religiöse Überzeugungen, aufgeladen mit diesem optimistischen Sinn des Humanismus, ermutigten den Einzelnen, so viel wie möglich den Vorbildern Christus, Maria und den Heiligen nachzueifern. Marias Reiz war wie der des menschlichen Jesus: Hier war eine Person, die gelitten hatte und eine Heldin besonders für Frauen und Eltern gewesen war. Diese religiösen Überzeugungen waren nicht begrenzt auf Gebete: Die *vita apostolica* wurde durch ein Netzwerk von zunftbezogenen, gemeindeähnlichen Bruderschaften ausgelebt, die Feste, Prozessionen, und karitative Aktivitäten direkt nach dem Vorbild der frühen Kirche ausrichteten und finanzierten: die Pflege von Witwen und Waisen, die Bereitstellung von Essen und Unterkunft und die Verbreitung des Glaubens. Hinzu kam, dass das Ehren der Heiligsprechung nicht mehr nur für Märtyrer und Missionare aus dem ersten Jahrtausend reserviert war. Im Mittelalter wurde zunehmend einfaches, mittelalterliches Volk, darunter mehr Frauen und besonders Laien, heiliggesprochen.¹⁷

5 Reform in den Klöstern

Monastische Gemeinschaften von Frauen und Männern erlebten im Laufe des Mittelalters eine Reihe von Reformerfolgen. Traditionelle religiöse Orden, die auf die Benediktsregel aus dem 6. Jahrhundert zurückgingen, erlangten durch Anstrengungen, die heute als Observantenbewegung bekannt sind, ihre Ursprünge zurück. Wie es ein Autor Mitte des 12. Jahrhunderts auf poetische Weise ausdrückte, „sieht man [monastische Gemeinschaften] wieder aufblühen [*reflorere*] und, nachdem sie beinahe vom Winterfrost überwältigt und durch die ständigen Nordwinde ausgetrocknet worden waren, durch die neue Sonne und von lauen Lüften gewärmt wiederhergestellt

¹⁶ Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Bde., Chicago, 1970, Bd. 1, xiv–xxiv und Bd. 2, 761–64. Hierzu in Kontrast stehend beschrieb R. W. Southern das frühe Mittelalter mürrisch als eine Zeit, die fixiert war auf „eine tiefe Erkenntnis der Kleinheit und Schwäche des Menschen“: *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, 1970, 32.

¹⁷ Zur Veränderung der Auffassung von Heiligkeit beachte man Donald Weinstein und Rudolph M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*, Chicago, 1982.

[*revertuntur*] in ihren ursprünglichen Zustand... In den Kreuzgängen wie auch in den Bäumen sind rare Früchte herangereift. Eine Werkstatt vollkommener Heiligkeit wurde ans Licht gebracht durch das von oben herabgesandte Feuer und angefacht durch gewaltige Winde“.¹⁸ Hier scheint eine bestimmte Ironie am Werk zu sein. Cluniazensermönche und -nonnen sahen sich selbst als reformierte Benediktiner des 10. Jahrhunderts, die versuchten, die ursprüngliche Reinheit des unabhängigen Lebensstils und der unabhängigen Leitung ihrer Vorfahren aus dem 6. Jahrhundert wiederherzustellen, welche durch säkulare Einmischung verdorben worden war. Clunys ursprüngliche Charta beinhaltete ein Modell von Freiheit vor säkularer Einmischung, das gregorianische Augen aus Rom angezogen hatte, wie oben schon kurz erwähnt. Im Laufe der Zeit hatte sich jedoch selbst das reformierte Modell der Unabhängigkeit hin zu häufigen politischen Intervention bei der Ernennung von Äbten und Äbtissinnen gewandelt. Als Folge von schwacher Führung waren geistliches Leben und Disziplin dramatisch schlechter geworden. Insbesondere die Sakralisierung körperlicher Arbeit, die so entscheidend für die ursprüngliche *Regula* gewesen war, ging durch die Delegation an Brüder und Schwestern, die Laien (*conversi*) waren, verloren, was die essentielle Demokratisierung der Klöster durch eine elitäre Gruppe von Chornonnen und ordinierten Chormönchen untergrub, die von ihrer körperlichen Arbeit befreit wurden, die nun von einer Unterschicht aus Brüdern und Schwestern, die kein Gelübde abgelegt hatten, erledigt wurde.

Zu Beginn des 11. Jahrhunderts erhob sich eine zweite Generation von reformierenden Benediktinern als Reaktion auf das, was sie als schwindende und kompromittierte Treue zur Benediktsregel wahrnahmen, und das sogar innerhalb der Gemeinschaften von Cluny, die zuerst auf Reform aus gewesen waren. Nach ihrem Gründungsort Cîteaux Zisterzienser genannt, reagierten sie auf Cluny mit einer zentralen Forderung für alle Reformbemühungen: der Rückkehr zu den Quellen (*reditus ad fontes*). In anderen Worten: zisterziensisch-benediktinische Reformer reformierten cluniazensisch-benediktinische Reformer. Die Zisterzienser standen auf gegen die sukzessive Klerikalisierung von Cluny, den Verlust geistlicher Aspekte in der körperlichen Arbeit, die Verflechtung mit der feudalen Welt (was angesichts der Größe zisterziensischer Besitztümer in nicht allzu ferner Zukunft nicht einer gewissen Ironie entbehrt) und zu ausladende liturgische Rituale, Gefäße und Gewänder. Bernard von Clairvaux (1090 – 1153) pries die Rückkehr der reformierenden Zisterzienser zu ihren benediktinischen Wurzeln mit paulinischen Begriffen persönlicher Reform: „Und so, indem sie die Integrität der *Regula* über den ganzen Tenor ihres Lebens malten – liturgische Beachtung genauso wie das tägliche Leben – folgten sie ihm treu auf dem Weg und, nachdem sie das alte Ich ausgezogen hatten, jubelten sie, das neue Ich

¹⁸ Zitiert in Giles Constable, „Renewal and Reform in Religious Life: Concepts and Realities“, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, 43; für eine ausführlichere Behandlung von neuen und reformierten Orden siehe Constable, *The Reformation of the Twelfth Century*, 44–124.

angezogen zu haben.“¹⁹ Martin Luther war wohlgerne Mitglied observanter Augustinergemeinschaften in Erfurt und Wittenberg.

Als kurz danach die landwirtschaftliche Revolution des 10. und 11. Jahrhunderts den Weg für die kommerzielle Revolution im Hochmittelalter bereitet hatte, verfolgten Bettlerorden einen neuen Weg, religiöses Leben in städtischer Umgebung auszuleben. Die Einstellung als Bettler mag zunächst als Innovation anstatt als Wiederentdeckung gesehen werden, doch die Bettler wollten die Idee des versprochenen religiösen Lebens für einen apostolischen Dienst adaptieren, was sie in eine Reihe mit der evangelischen Erweckung des frühen Kirchenlebens stellte, die nun in der Renaissance des 12. Jahrhunderts sehr lebendig war. Die Observantenorden der monastischen Orden und der Mendikanten führten Reformversuche während der gesamten Epoche des Mittelalters mit einem speziellen Blick auf die Abschaffung von Exemptionen und Dispensationen durch, während sie gleichzeitig Einsamkeit, Armut und vereinfachtes Gebet für Männer und Frauen im Kloster und apostolische Dienste, die im Falle der Bettelorden die Begegnung mit Laien beinhalteten, betonten. Die Praxis, vergangene Reformen zu untersuchen, war ein Verhaltensmuster, das bei den Bettelorden, wie schon bei den monastischen Orden, weitergeführt wurde. Unter diesen observanten Mendikanten ergaben sich besonders für weibliche Reformer Möglichkeiten, Einfluss zu nehmen.²⁰ Franziskanische Reformer aus dem 15. Jahrhundert, darunter auch Bernardino von Siena und Johannes von Capistrano, deren Nachfolger sich von den Konventualen distanzierten und schlussendlich als normale OFM-Observanten agierten. Auf Seite der Dominikaner wurden die Observanten von Katharina von Siena und Raymond von Capua geleitet.

6 Einheit von Kirche und Reform

Spätmittelalterliche Reformen, zumindest wenn sie von der Kirchenhierarchie verordnet wurden, bedeuteten zumeist aufgeschobene Entscheidungen. Das Papsttum verbrachte das 14. Jahrhundert in Avignon und musste dann das Abendländische Schisma (1378–1417) überstehen, als zwei, dann sogar drei Päpste, jeder mit seiner eigenen, ihm loyalen Kurie und politischer Unterstützung, nach der Oberherrschaft strebten. Diese drei päpstlichen Linien kämpften nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen Vertreter des Konziliarismus, die argumentierten, dass nicht etwa der

¹⁹ Pauline Matarasso (Hg. u. Übers.), *The Cistercian World: Monastic Writings of the Twelfth Century*, London, 1993, 6. Die Passage stammt aus Bernards *Exordium Parvum* und weist auf Kol 3, 9–10 und Eph 4, 22–24 hin.

²⁰ Anne Winston-Allen, *Convent Chronicles: Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, University Park, 2004. Für ein Beispiel einer Äbtissin, die die Reform ihres Ordens leitete, siehe Adam S. Cohen, „The Art of Reform in a Bavarian Nunnery around 1000“, in: *Speculum* 74, 1999, 992–2010.

Papst, sondern das Generalkonzil die höchste Autorität der Kirche sei.²¹ Die päpstliche Führung verlor den letzten Rest an Glaubwürdigkeit und Effektivität als Akteur der Reform, den es noch gehabt hatte. Bei der Verwirrung und den internen Kämpfen zwischen den Anwärttern auf das Papstamt war es schwierig, einen umfassenden Plan für Reform – geschweige denn eine pragmatische Strategie zu deren Einführung, Koordination und Beurteilung – zu entwickeln, insbesondere, da das Papsttum selbst ein zentraler Ansatzpunkt der Reform war. Reformversuche im Spätmittelalter, besonders auf Generalkonzilien wie in Konstanz (1414–1418), blieben weit weg von Fragen der Einheit, obwohl es eine bedeutsame Debatte in Konstanz gab, die sich damit befasste, ob das Konzil Einheit oder Reform priorisieren sollte. Nichtsdestotrotz wurden manche Reformvorschläge im Bereich der päpstlichen Vorschriften und des klerikalen Missbrauchs in Konstanz verabschiedet, wenngleich – wie sich herausstellte – diese nicht effektiv verfolgt wurden.²²

Mit Sicherheit blieb der Bedarf einer Reform nicht unbeachtet. Als Beweis hierfür wenden wir uns Katharina von Siena (1347–1380) zu, deren Briefe an Papst Urban VI. (1378–1389) zu Beginn des Abendländischen Schismas die Auffassung demonstrieren, dass *reformatio in capite et in membris* Hand in Hand gingen. Nachdem sie ausdrücklich die persönliche Unmoral des Klerus verurteilt hatte, rief Katharina den Papst auf, tugendhafte Männer zu finden, um die Reform anzuführen.

Aber in aller Wahrheit, heiligster Vater, ich kann nicht sehen, wie diese Angelegenheit recht getan werden kann, wenn ihr nicht den Garten eurer Braut mit guten und tüchtigen Pflanzen komplett reformiert. Nehmt euch in acht, eine Gemeinschaft von Männern zu finden, in welchen man Tugend findet, heilige Männer und furchtlos angesichts des Todes. Und schauet nicht auf ihre Bedeutung, sondern [stellt sicher], dass sie Hirten sind, die ihre Herde mit Umsicht regieren. Dann [wählt] eine Gemeinschaft von guten Kardinälen, die wahre Stützen für euch sind und – mit göttlicher Hilfe – euch helfen mögen, die Last eurer vielen Arbeiten zu tragen.

Die Führung solle darauf abzielen, nicht nur auf der höchsten Ebene zu reformieren, sondern im ganzen Leib der Kirche. In Katharinas Bild soll die Reform nach unten durchsickern, sobald sie *in capite* erfolgt, wenngleich wir anmerken sollten, dass Priester eine Zwischenstellung einnahmen – sie gehörten zum Klerus und waren strenggenommen Teil der Hierarchie, obgleich im niedrigsten Rang, aber ihr alltäg-

²¹ Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contributions of the Canonists from Gratian to the Great Schism*, überarb. Ausg., Leiden, 1998.

²² Phillip H. Stump, *The Reforms of the Council of Constance*, Leiden, 1994; zum Thema des Prioritätenstreits, siehe 22–23 und 31–44, wie auch Stump, „The Council of Constance (1414–18) and the End of the Schism“, in: Rollo-Koster und Izbicki (Hg.), *A Companion to the Great Western Schism (1378–1417)*, 395–442. Zum Thema der spätmittelalterlichen Reform auf Konzilien siehe Johannes Helmrath, „Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters“, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/9–1989*, Leuven, 1991, 75–152, sowie Jürgen Miethke und Lorenz Weinrich (Hg.), *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der Großen Konzilien des 15. Jahrhunderts*, Bd. 1, Darmstadt, 1995.

liches Leben glich mehr dem eines Gemeindemitgliedes im Leib der Kirche als dem eines Bischofs, Kardinals oder des Papstes im Haupt der Kirche.

Wenn dies passiert, habe ich keinen Zweifel, dass die Laien ihre Wege bessern werden: sie werden es notgedrungen tun, sobald sie durch die heilige Lehre und die aufrichtigen Leben [des Klerus] dazu gezwungen werden. Dies ist nichts, worüber man schlafen darf, sondern etwas, dem man nachjagen muss mit allem, was in eurer Macht steht bis zum Tod, mit Eindringlichkeit und ohne etwas zu vernachlässigen, zur Ehre und zum Preis des Namens Gottes.²³

7 *Devotio moderna*

Zu erwähnen ist, dass im Spätmittelalter nicht alle der Meinung waren, dass Reform hierarchischer Leitung bedarf. Wie schon im Hochmittelalter kehrten Reformen während einer Zeit, die sich als der Vorabend Luthers herausstellen sollte, zur Idee der *libertas ecclesiae* nicht mit der gregorianischen Vorstellung von Freiheit vor der Einmischung von Laien zurück, sondern mit dem Modell der *pauperes Christi*, das danach strebte, das Evangelium ohne die Fesseln eines weltlichen Klerus zu leben. Manche dieser Reformen dürfen jedoch nicht als Dissidenten gesehen werden. In Nordeuropa beispielsweise war die *devotio moderna* in laien- und quasiklerikalen Formeln wie die religiösen Observantenorden, die danach strebten, *ad fontes* zurückzukehren, in ihrem Fall zum Evangelium, was an die evangelische Erweckung im 12. Jahrhundert erinnert.²⁴ Sie fokussierten sich auf die frühe Kirche als Modell, blieben jedoch gleichzeitig im Kontext des Gehorsams gegenüber der Machtstrukturen des Katholizismus. Wenn sie den Klerus kritisierten, war dies deshalb der Fall, weil sie höhere Ansprüche an Priester und Bischöfe hatten, und nicht, weil sie anti-klerikal waren. Wie der geistige Vater der *devotio moderna*, der Däne Geert Grootte (1340–1384) predigte: „Ich ehre und liebe den Priester sehr. Ich hasse und verabscheue regelrecht den Unzüchtigen“.²⁵

Laien (vielleicht desillusioniert durch die schismatischen und zankenden Hierarchien, besonders während des Abendländischen Schismas) stellten ihre persönliche Reform und ihr inneres Leben in den Mittelpunkt, was eine Wiederentdeckung patristischer Konzepte und frühmonastischer Praktiken, die auf eine Wiederbelebung des *imago Dei* abzielten, darstellte. Für die Anhänger der *devotio moderna* jedoch war ihre Anstrengung eine apostolische, die mit kollegialer Ermutigung im Kontext von Arbeits-

²³ Zitiert in Julius Kirshner und Karl F. Morrison (Hg.), *Readings in Western Civilization*, Bd. 4, *Medieval Europe*, Chicago, 1986, 427–28.

²⁴ John Van Engen (Übers.), *Devotio Moderna. Basic Writings*, New York, 1988 und ders., *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, Philadelphia, 2008.

²⁵ John Van Engen, „Late Medieval Anticlericalism: The Case of the New Devout“, in: Peter A. Dykema und Heiko A. Oberman (Hg.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden, 1993, 19–30, Zitat auf 29.

und Familienleben vollzogen wurde.²⁶ Der Materialismus des emporkommenden kapitalistischen Systems, im Falle der Niederlande die Textilindustrie, war geistlich abzuweisen, sogar wenn Anhänger der *devotio moderna* als Eltern oder Zunftmitglieder lebten. Sie ehrten die Evangelien durch angeleitete Meditation in privatem und gemeinsamem Studium und Gebet. Ihre Praktiken der *imitatio Christi* oder *vita Christi* stammten von hochmittelalterlichen Vorbildern ab und sammelten sich in der *Imitation Christi*, die Thomas à Kempis (ca. 1380 – 1471) zugeschrieben wird, obgleich diese nur eine der vielen meditativen Anleitungen war, die sich bis in die monastische Praxis der Meditation über biblischen Gedanken zurückverfolgen lässt.²⁷ Diese Praxis bleibt natürlich durch die Geschichte der Spiritualität hinweg erhalten; man denke beispielsweise an Ignatius von Loyolas *Geistliche Übungen* aus dem 16. Jahrhundert, die den Ausübenden einladen, sich in eine bestimmte Begebenheit in den Evangelien hineinzuversetzen und mit den Charakteren zu interagieren, als seien sie anwesend.

8 Interpretationen der Reform: Wyclif und Hus

Stärkere und programmatischere Stimmen für eine Reform wurden durch John Wyclif (ca. 1330 – 1384) und Jan Hus (1369 – 1415) laut.²⁸ Wie die Waldenser einige Jahrhunderte früher, ihre Zeitgenossen in der *devotio moderna* und später Erasmus reagierten Anhänger Wyclifs und Huss' Wyclifiten und Hussiten stark auf die berechnende, äußerliche Frömmigkeit, die sie als ohne jede geistliche Authentizität wahrnahmen; auf die mechanische Wiederholung von Gebeten; und auf eine sklavische Faszination für die Anhäufung von Luxus, Reliquien, Statuen, Vigilien, Fasten und anderen Praktiken der Besinnung. Erneut sehen wir das Verlangen, zur frühen Kirche als Norm zurückzukehren, obwohl dies nicht als pauschale Aussage aufzufassen ist, da sich manche Reformen für einen legitimen Fortschritt in kirchlichen Strukturen angesichts neuer Zeiten und Umstände einsetzten.

Für diese schärferen Kritiker jedoch war der historische Rubikon die Konstantinische Schenkung aus dem frühen 4. Jahrhundert, die die Kirche, die einst arm, rein und verfolgt war, zu einer machte, die über die Jahrhunderte hinweg einen kontinuierlichen Verfall in Richtung Verweltlichung durchlief.²⁹

²⁶ Nikolaus Staubach, „Memores pristinae perfectionis. The Importance of the Church Fathers for Devotio Moderna“, in: Irena Backus (Hg.), *The Reception of the Church Fathers in the West*, Bd. 1, Leiden, 1997, 405–469.

²⁷ Constable, *Three Studies*, 143–248.

²⁸ Die Literatur hierzu ist kaum zu überblicken. Als neuere Einstiegspunkte siehe Ian C. Levy (Hg.), *A Companion to John Wyclif Late Medieval Theologian*, Leiden, 2006; J. Patrick Hornbeck II et al., *A Companion to Lollardy*, Leiden, 2016; František Šmahel und Ota Pavlíček (Hg.), *A Companion to Hus*, Leiden, 2015; und Thomas A. Fudge, *Jan Hus: Religious Reform and Social Revolution in Bohemia*, London, 2010, und ders., *Heresy and Hussites in Late Medieval Europe*, Aldershot, 2014.

²⁹ Glenn Olsen, „The Idea of the Ecclesia Primitiva in the Writings of the Twelfth-Century Canonists“, in: *Traditio*, 25, 1969, 61–86; Louis B. Pascoe, „Jean Gerson: The Ecclesia Primitiva and Reform“, in:

Wyclif und Hus gingen dazu über, Praktiken, die sich entwickelt hatten, nicht reformieren zu wollen, sondern ihre Abschaffung zu fordern, da sie nicht explizit von Jesus während seines irdischen Dienstes eingeführt worden waren. Beide werden weshalb oft als Wegbereiter oder Vorläufer des protestantischen Glaubens gesehen.³⁰

Wyclifs Nachfolger, bekannt als Lollarden, verwarfen die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, manche oder alle der sieben Sakramente, die Gültigkeit von Sakramenten angesichts klerikaler Unmoral (im Grunde moderner Donatismus), die Legitimität des Papsttums als institutionalisierte Autorität und dessen Recht, Eigentum zu besitzen (Ruf nach Einziehung von Kirchengütern), die Nebeneinanderstellung von kanonischem („menschlichem“) Gesetz und göttlichem Gesetz gemäß der Heiligen Schrift, und die Kontrolle der Hierarchie über die korrekte Interpretation der Schrift gegenüber ihrer eigenen Betonung der individuellen Interpretation. Hus' Position war gleich der Wycliffes. Christus allein, und nicht der Papst, war das wahre Haupt der Kirche. Die Rolle des Papstes war ausschließlich geistlich, denn päpstlicher Besitz und päpstliche Macht gingen nicht auf Christus zurück, sondern auf die unsägliche Konstantinische Schenkung. Die vertikale Hierarchie sollte durch die ursprüngliche Kollegialität der Kirche ersetzt werden. Es ist keine Überraschung, dass die Erinnerung an Hus in katholischen Kreisen weiter getrübt wurde, sein Ansehen in protestantischen jedoch stieg, als Luther erklärte, „wir sind alle Hussiten“. Zu bemerken ist jedoch, dass Papst Johannes Paul II. 1999 mit Anerkennung über Hus als einem mutigen Reformers sprach und es bedauerte, dass Hus auf dem Konzil von Konstanz exekutiert wurde.³¹

9 Ergebnisse der mittelalterlichen Reform

Es ist klar, dass, als das 16. Jahrhundert begann, Reform in der Kirche bereits während des ganzen Mittelalters versucht und praktiziert worden war, wenngleich es nicht immer erfolgreich. Mehr Erfolg wurde in der Peripherie und nicht im Zentrum, an der Basis und nicht an der Spitze verzeichnet, doch mit Sicherheit war der Bedarf einer Reform deutlich. Christen waren nicht blind gegenüber ihren eigenen Problemen,

Traditio, 30, 1974, 379–409, und Pascoe, „Gerson and the Donation of Constantine: Growth and Development within the Church“, in: *Viator*, 5, 1974, 469–85.

30 Zu diesem oft diskutierten Thema siehe Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*, Philadelphia, 1981; Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, 1963; und Oberman (Hg.), *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Grand Rapids, 1986. Als Versuch, die Diskussion zur Kenntnis zu nehmen, ohne von ihr überwältigt zu werden: siehe Erika Rummel, „Voices of Reform from Hus to Erasmus“, in: *Handbook of European History*, Bd. 2, *Visions, Programs and Outcomes*, 61: „[W]e may examine prominent voices of reform without losing sight of the fact that the Reformation of the sixteenth century blended the voices of ‘forerunners’ in a manner that ultimately precludes an analysis into separate intellectual genealogies“.

31 Rummel, *Voices of Reform from Hus to Erasmus*, 63; Papst Johannes Paul II., „Address of the Holy Father to an International Symposium on John Hus,“ 17 December 1999.

selbst wenn sich ihre Führer der Kritik an ihrer hohen Stellung in der Hierarchie widersetzen, was eine institutionelle Führung bei der Reform erschwerte. Dennoch gab es lokale Synoden von Bischöfen und Priestern, die sich für eine Reform einsetzten, obgleich mit gemischten Resultaten, und die Laien hielten ihre Priester und Bischöfe zu höheren und nicht zu niedrigeren Standards an – was ihre Frustration gegenüber den Gegnern der Reform nur anfachte. Wir müssen auch darauf bedacht sein, zu erkennen, dass viele Wege der Reform im Gange waren, von denen aufgrund von Umständen, Kontexten und manchmal politischen Überlegungen nicht alle mit maximaler Effizienz verfolgt werden konnten.

Kirchenhistoriker und historische Theologen stellen nun die Dynamik des Reformgeistes heraus, anstatt der Verschwendung dieser Zeit, insbesondere unter Laien. Wie Marie-Dominique Chenu es formulierte, war diese Epoche gezeichnet von einem lebhaften Wettstreit zwischen Vorstellungen von Bewahrung und Innovation, zwischen Tradition und Fortschritt. Wenngleich diese Reformbemühungen nicht vereint waren, so waren sie dennoch präsent in einer großen Vielfalt. Heiko Oberman spricht von der „bedeutungsschwangeren Pluralität“ dieser mittelalterlichen Epoche, besonders im Spätmittelalter. John Van Engen sah das Jahrhundert direkt vor Luther im Lichte dezentraler, „multipler Optionen“, die von Diversität geprägt waren, besonders auf lokaler Ebene, wo echte Fortschritte in mystischen wie auch in pragmatischen Angelegenheiten gemacht wurden, eher auf persönlicher als auf institutioneller Ebene und über allem anderen im apostolischen Dienst.³² Reformbemühungen überschneiden sich und waren miteinander verflochten, so wie sie manchmal auch aufeinanderstießen und sich gegenseitig korrigierten. Was sich herauskristallisiert, ist ein Blick auf diese Periode mittelalterlicher Kirchenreform nicht als einer Periode der Dekadenz oder des Scheiterns, sondern als Schmelztiegel an wohlmeinenden Ideen und Versuchen, aus dem Martin Luther schöpfte.³³

32 Chenu, *Nature, Man, and Society*, 310–330; Heiko A. Oberman, „Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile“, in: *Speculum*, 53, 1978, 80–93; John Van Engen, „Multiple Options: The World of the Fifteenth-Century Church“, in: *Church History*, 77, 2, 2008, 257–284. Siehe auch Lawrence G. Duggan, „The Unresponsiveness of the Late Medieval Church: A Reconsideration“, in: *Sixteenth Century Journal*, 9, 1978, 3–26; N. Nowakowska, „Reform Before Reform? Religious Currents in Central Europe, c. 1500,“ in: H. Louthan, G. Murdock (Hg.), *A Companion to the Reformation in Central Europe*, Leiden, 2015, 121–26, 140–42.

33 Über Luthers katholisches Umfeld ist kürzlich ein neuer Band erschienen: Philip D.W. Krey und Peter D.S. Krey (Hg.), *The Catholic Luther: His Early Writings*, Mahwah NJ, 2016, besonders über Luthers persönliche Hingabe und Spiritualität; sowie Scott Hendrix, *Martin Luther: Visionary Reformer*, New Haven, 2015.

Euan Cameron

Religion, Vernunft und Aberglaube von der Spätantike bis zu Luthers Reform

Wissenschaftler, die sich in der mittelalterlichen Theologie nicht auskennen, könnten versucht sein anzunehmen, dass die Antithese zwischen „Religion“ und „Aberglaube“ und der Gebrauch der „Vernunft“, um die Beziehung der beiden zu bestimmen, eine Denkweise bildete, die nur für die im 18. Jahrhundert stattgefundenen Aufklärung und die Zeit seither charakteristisch war. Tatsächlich reicht die Beziehung dieser drei Ausdrücke und die Meinungsverschiebung derselben zurück in die Spätantike und wurde durch das ganze christliche Mittelalter hinweg im Westen diskutiert. Der Gebrauch des Ausdruckes „Religion“ hat sich über die Zeit hinweg weiterentwickelt. Im ersten Jahrhundert nach Christus gebrauchte der römische Poet und Philosoph Lucretius den Ausdruck „Religion“ in einer Weise, die womöglich von Voltaire akzeptiert worden wäre. Er benutzte diesen Begriff, um ein zutiefst falsches System von Glaubenssätzen zu bezeichnen, das bei den Menschen Angst vor Terror in der natürlichen Welt, die keine spezifischen Gründe zur Basis hatte, und Furcht vor der Intervention böser Gottheiten hervorrief, denen – so argumentierte er – die menschlichen Angelegenheiten gleichgültig seien.¹ Die „Religiösen“ wendeten sich diesem fehlgeleiteten Glauben zu, wenn ihnen unerklärtes Unglück drohte oder es sie ereilte. Danach – auch bedingt durch das Aufkommen christlicher Philosophie in der Spätantike – wurden mit „Religion“ die Epitheta „wahr“ und „orthodox“ als normativ verknüpft.

Der Ausdruck „Superstition“ (erg. Aberglaube) kommt aus dem Lateinischen: Seine Etymologie ist hoffnungslos undurchsichtig, jedoch kann man sagen, dass er in der Spätantike und im Mittelalter weit verbreitet war. Er übersetzt zwei griechische Worte, die jeweils eine spezielle Bedeutung tragen. *Deisidaimonia*, wie es beispielsweise in Plutarchs Essay *Περὶ δεισιδαιμονίας* benutzt wird, wies auf eine morbide und obsessive religiöse Praxis hin, die der Autor als schlimmer als den Atheismus beurteilte.² Auch dem Apostel Paulus war dieser Begriff bekannt. In Apg 17,22 beobachtete Paulus, wie die Athener mit ihrer gewaltigen Aufreihung von Altären am Straßenrand „äußerst religiös [...] in jeglicher Hinsicht“³ waren. Der manchmal als „äußerst religiös“ übersetzte Begriff bei Paulus, *δεισιδαιμονεστέρως*, könnte gleichermaßen auch

Übersetzung: Magnus Rabel.

1 Siehe Stuart Gillespie und Philip Hardie, Hg., *The Cambridge Companion to Lucretius* (Cambridge, UK/New York, 2007), 10; John Colman, „Lucretius on Religion“, *Perspectives on Political Science* 38/4 (2009): 228–239.

2 Siehe Hugh Bowden, „Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on *Deisidaimonia*“, *Past and Present* 199/3 (2008): 56–71; Dale B. Martin, *Inventing Superstition: from the Hippocratics to the Christians* (Cambridge, MA/London, 2004).

3 Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρως ὑμᾶς θεωρῶ.

als „äußerst abergläubisch“ wiedergegeben werden. Zweitens wurde der griechische Begriff *ethelothreskia* in der griechischen Antike benutzt, um die Tendenz, Kreaturen der eigenen Wahl und Erfindung anzubeten, auszudrücken. Das paulinische Schriftenkorpus benutzte exakt diesen Ausdruck gleichermaßen in Kol 2,23, wo der Apostel (oder wahrscheinlicher einer seiner Nachfolger) von detaillierten rituellen Vorschriften als „einen Schein von Weisheit durch selbst erwählte Frömmigkeit und Demut habend“ spricht.⁴ Der lateinische Begriff *superstitio* assimilierte all diese Assoziationen von *deisidaimonia* und *ethelothreskia*, um Praktiken zu inkludieren, die aus dem Feld der streng christlichen Orthodoxie herausfielen, besonders die, die durch eine fehlende Basis in der Schrift und im Verstand als haltlos erschienen. Wie genau christliche Theologen „Aberglaube“ definierten, wird ein Teil des Themas dieses Kapitels darstellen.

Der Begriff „Vernunft“ verlangt ebenfalls ein paar Überlegungen. Wissenschaftler aus der Zeit nach der Aufklärung setzen manchmal „Vernunft“ mit der modernen Skepsis in Bezug auf Religion in jeglichem Aspekt gleich. Mittelalterliche Wissenschaftler nahmen die Dinge anders wahr. Besonders nach der Wiederentdeckung der aristotelischen Logik in Westeuropa im 12. Jahrhundert schätzten Theologen die „Vernunft“ als ein Werkzeug, um zu entscheiden, was angemessene Folgerungen des Glaubens in theologische Lehrsätze waren und was nicht, besonders hoch. Thomas von Aquin argumentierte, dass ein rechter Verstand, so er denn recht angewandt würde, zu Konklusionen über die Ökonomie des Göttlichen führte, die allermindestens mit der geoffenbarten Wahrheit kompatibel wären (besonders in der *Summa gegen die Heiden*). Später wurde die Scholastik etwas vorsichtiger gegenüber dem weitreichenden Vertrauen des Thomas in Bezug auf die Rationalität der göttlichen Ordnung. Nichtsdestotrotz wurde das lateinische Adverb „rationabiliter“ als ein Kriterium angewandt, um zwischen zulässigen und unzulässigen religiösen Handlungen zu unterscheiden: so zum Beispiel, als das zweite Diktum der Pariser theologischen Fakultät von 1389 beschloss, dass „eine Befolgung, die einen bestimmten Effekt erzielen soll, der nicht *vernünftig* erschlossen werden kann, weder indem Gott wundersam handelt noch durch natürliche Gründe unter Christen als abergläubisch angesehen werden muss und ein geheimer Pakt mit Dämonen, sei es implizit oder explizit, vermutet werden muss“.⁵ So trieb Luther, als er seinen berühmten Ausspruch 1521 in Worms tat, er könne nicht widerrufen, „nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente“, kein protomodernes Argument für die Vorherrschaft des vernünftigen Erwägens voran, sondern er wandte die sehr vertraute intellektuelle Selbstdisziplin an, die er als Theologiestudent gelernt hatte.⁶

⁴ λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθηρησκήα καὶ ταπεινοφροσύνη.

⁵ Jean Gerson, *Joannis Gersonii Doctoris Theologi & Cancellarii Parisiensis Opera Omnia*, Hg. Ludovicus Ellies du Pin, 5 Bde. (Hagae-Comitum, ²1728), 1:210 – 219.

⁶ WA 7,838,4.

Die geerbten Weisheiten

„Abergläubische“ Glaubenssätze und -praktiken existierten in einem komplexen, vielschichtigen Kontext an Ideen, Annahmen und Weisheiten unter den Völkern eines prämodernen Europas. Jede Sprache und jedes Volk hatte einen eigenen Schatz an solchen Weisheiten, der sich von Kultur zu Kultur unterschied, aber auch manche Gemeinsamkeiten teilte. Nur wenige allgemeine Themen können hier behandelt werden. Erstens, traditionelle Weisheiten boten eine ganze Bandbreite an Untersuchungen für Unglück, Erkrankung und Krankheit. Manche Erkrankungen waren vollständig natürlich; manche konnten ihrer Art nach natürlich sein, jedoch durch Hexerei auferlegt; manche konnten recht übernatürlich sein, und diese konnten – so argumentierten manche – durch solche Anomalien wie das Vorkommen unerklärbarer fremder Substanzen, die im Körper des Patienten auftauchten, erkannt werden. Das bekannteste und meist diskutierte dieser Phänomene war der sogenannte „böse Blick“, welcher bis weit in die Antike und in vielen Teilen der Welt bezeugt ist. Die, die eine andere Person, besonders ein Kind, mit Bosheit anblickten, waren als solche bekannt, so glaubte man, die in der Lage waren jemanden erkranken zu lassen. Westliche Theologen berichteten von diesem Glauben an den bösen Blick recht breit im Spätmittelalter und nahmen in der Frage, wie die Übertragung dieser bösen Intentionen funktioniere und wie man am besten dagegen geschützt sei, eine Vielzahl an Positionen ein.⁷

Ein wichtiger Aspekt der Weisheiten des prämodernen Europas war das große und weitreichende Spektrum an nicht-menschlichen intelligenten Wesen, die nach damaligem Glauben im Universum existierten. Aus theologischer Perspektive war dieses Problem ein recht einfaches. Gott schuf inkorporale Engel, spirituelle Wesen mit Intelligenz und einem freien Willen. Manche fielen durch Auflehnung gegen Gott in den ersten Tagen der Schöpfung, und ihnen wurden viele (jedoch nicht alle) ihrer speziellen Fähigkeiten und Attribute genommen. Nach dem Fall der bösen Engel (die mit den Dämonen, oder in der klassischen Antike *daimonia*, gleichzusetzen waren) konnten diese nichts Anderes wollen, als den Menschen zu schaden. Dennoch empfand die traditionelle Volkskultur diesen einfachen Binär als viel zu primitiv. Volkstümliche Weisheiten postulierten die innerweltliche Existenz einer Vielzahl an sichtbaren oder halbsichtbaren Geistwesen, die mit Emotionen, psychologischen Bedürfnissen und der Möglichkeit, sich im Falle einer Misshandlung angegriffen zu fühlen, ausgestattet waren. Derartige Kreaturen existierten in Verbindung mit einer

⁷ Siehe beispielsweise Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I^o q. 117 a. 3 ad 2; zitiert von Martín von Arles und Andosilla, *Tractatus insignis et exquisitissimus de superstitionibus* in *Tractatus Universi Juris*, xi, pt. 2 (Lyon, 1584), fol. 402^v-408^r, sect. 35–36. Der ὀφθαλμὸς βάσκανος wird zum Beispiel erwähnt bei Plinius dem Älteren, *Historia Naturalis*, VII.2, wo die Macht zu ‚faszinieren‘ gewissen barbarischen Völkern zugeschrieben wird. Für eine Ausführung über manch klassische Weisheit siehe Matthew W. Dickie, „Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye,“ *Classical Philology*, 86/1 (1991): 17–29.

Vielzahl an verschiedenen Umwelten. Manche verstand man als häusliche Geister, halb sichtbare Diener, die hier und da bei der Hausarbeit halfen (wie der Geist „Hutgin“ oder „Hudeckin“, der vermutlich in der Küche des Bischofs von Hildesheim 1132 arbeitete);⁸ oder sie konnten helfen, oder zumindest so tun, als ob sie den Minenarbeitern in Deutschland helfen konnten.⁹ Sie konnten auch zu Flüssen oder Wäldern gehören. Sehr überraschend mag vielleicht erscheinen – oder vielleicht auch nicht –, dass eine beachtliche Menge an volkstümlichen Geschichten existierte, die von romantischen und sexuellen Beziehungen zwischen Geistwesen und Menschen erzählten. Manche der bekanntesten Moralfabeln, die um dieses Themenfeld konstruiert waren, beinhalteten die Geschichte der Melusine, einem weiblichen Wassergeist, die einen menschlichen Ehemann unter der Bedingung, er dürfe sie nicht während ihres wöchentlichen Bades, wenn ihr Unterkörper wieder Fischgestalt annahm, beobachten, heiratete; oder die verwandte, jedoch zu unterscheidende Erzählung von Peter von Stauffenberg und dem Wassergeist, von der einige Quellen aus dem 16. Jahrhundert sprechen. Eine tschechische Version jener zweiten Geschichte fand Einzug in Jaroslav Kvapils Libretto für Dvořáks Oper *Rusalka*.¹⁰

Tief begründet in der volkstümlichen Kultur war der Glaube, dass Zeichen, Symbole und Formen von Worten, sogar (oder besonders), wenn ihre Bedeutung unklar war oder aus einer unbekanntenen Sprache entstammte, protektive Effekte in Form von Amuletten oder heilende Wirkungen in Form von Formeln und Zaubersprüchen hätten. Diese Amulette konnten eine große Anzahl an Formen annehmen. Manche kamen aus zutiefst orthodoxen Quellen der Hilfe und Unterstützung, die man in der katholischen Kultur Europas finden konnte, beispielsweise war ein Amulett aus geweihtem Wachs hergestellt und als *agnus dei* bekannt.¹¹ In gleicher Weise orthodox waren andere geweihte „Sakramentale“ wie heiliges Wasser, Salz, Wachs oder andere

8 Johannes Trithemius, *Joannis Trithemii [...] Annalium Hirsaugiensium*, 2 Bde. (St. Gallen, 1690), 1:395–397.

9 Johann Weyer, *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance*, Hg. George Mora und Benjamin Kohl, übersetzt von John Shea, *Medieval & Renaissance texts & studies* 73 (Binghamton, NY, 1991; Nachdruck 1998), 72–74.

10 Zu den Märcen von Mélusine siehe Donald Maddox und Sara Sturm-Maddox, Hg., *Melusine of Lusignan: Founding Fiction in Late Medieval France* (Athens, GA/London, 1996) und Claudia Steinkämper, *Melusine – vom Schlangenweib zur „Beauté mit dem Fisch-Schwanz“: Geschichte einer literarischen Aneignung* (Göttingen, 2007); zu Peter von Stauffenberg und Johann Fischart (Hg.), *Ernewerte Beschreibung der wolgedenckwürdigen Alten und warhafften wunderlichen Geschicht Vom Herren Petern von Stauffenberg, genant Diemringer aus der Ortenaw bey Rhein, Ritters: Was wunders ihme mit einer Meervein oder Meerfähe seye gegagnet. Darzu ein außführlicher Bericht und Vorred [...]* (Magdeburg, 1588; andere Ausgabe Straßburg, 1588). Man beachte die Diskussion in Euan Cameron, „Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe,“ in: Clare Copeland und Jan Machielsen, Hg., *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period* (Leiden, 2013), 1–36, besonders 8–11.

11 Luther veröffentlichte einen bekannten Reim zum Thema *Agnus*, mit einem ernsthaften und kritischen Kommentar in einem kleinen Pamphlet mit dem Titel *Von dem geweihten Wasser und des Papsts Agnus Dei*, veröffentlicht in WA 50,668–673.

Substanzen. Es gab keine klare Grenze zwischen einer Exorzismusformel, um einen bösen Geist von einem Ort oder einer Person zu vertreiben, und dem volkstümlichen Reim, der zur Heilung einer spezifischen Krankheit intendiert war.¹² Am exotischsten waren wohl Physiker wie der notorische Theophrastus Paracelsus, der den Gebrauch eines Medaillons mit eingeritzten Symbolen, Zeichen und verschiedenen Alphabeten, die oft genug keine offensichtliche Bedeutung hatten, empfahl, um gegen Krankheit, Unvermögen und Unglück anzukämpfen.¹³

Letztlich für die Gründe dieses kurzen Überblicks erfreuten sich prämoderne Kulturen an einer Reihe an Methoden, um die Zukunft vorherzusagen. Hellseher behaupteten, den Ausgang von Reisen und Ehen vorherzusagen zu können, besonders jedoch verlorene Dinge wiederzufinden und den möglichen Dieb identifizieren zu können. Hellseherei verband sich mit anderen Formen von kultischer Weisheit insofern, als dass ein Hellseher eine Krankheit, die durch eine Kombination von menschlicher und geistgewirkter Aktivität hervorgebracht wurde, diagnostizieren und dann eine traditionelle Art der Heilung empfehlen konnte. Oft nahmen Techniken der Hellseherei entweder die behauptete Transparenz mancher Dinge für sich in Anspruch (eine Schüssel voll Wasser, ein Kristall oder ein polierter Spiegel) oder aber die symbolische Reinheit und Klarheit, die mit Jungfräulichkeit assoziiert wurde (durch den Gebrauch eines Kindes als Seher, das gebeten wurde, in Wasser oder in einen Kristall zu sehen und dann zu berichten, was es dort gesehen hatte).¹⁴ Wie die heilende Zauberei, so arbeitete auch die Hellseherei parasitär in dem System der offiziellen und anerkannten Religion. Eine der offensichtlichsten Arten dies zu tun, war es, die Tage des kirchlichen Kalenders als Ausgangspunkte zu benutzen, künftiges Wetter und gutes Schicksal vorherzusagen. Dieser oder jener Tag eines Heiligen wäre gut für eine bestimmte Aktivität; oder das Wetter an einem anderen Tag eines Heiligen könnte das Wetter für die restliche Saison vorherzusagen.¹⁵

Frühchristliche Kritiken

Die Kritik an „abergläubischen“ Handlungen reicht zurück bis in die frühe christliche Antike, in eine Zeit, als das Christentum sein Existenzrecht gegen Glaubenssätze und

12 Für eine Betrachtung der Elision zwischen Exorzismen und Zaubersprüchen siehe Felix Hemmerli, „Tractatus I de exorcismis,“ in *Malleus Maleficarum*, Hg. Henricus Institoris et al. (Frankfurt, 1588): 378–397; „Tractatus Secundus exorcismorum seu adiurationum,“ in *ibd.*: 397–421.

13 Zu Paracelsus' Empfehlung von Amuletten siehe Theophrastus Bombast von Hohenheim [Paracelsus], *Opera Omnia*, 3 Bde. (Genf, 1658), 2:695–718.

14 Zum Gebrauch von Kindern als Seher siehe Weyer, *Witches, Devils, and Doctors*, 378–380.

15 Zu Hellseherei siehe Caspar Peucer, *Commentarius de Praecipuis Divinationum Generibus: in quo à prophetijs diuina autoritate traditis, et physicis praedictionibus, separantur diabolicae fraudes & superstitiosae observationes, & explicantur fontes ac causae physicarum praedictionum, diabolicae et superstitiosae confutatae damnantur* (Wittenberg, 1553; erweiterte Auflagen 1560 und 1593); Weyer, *Witches, Devils, and Doctors*, 134–150.

-praktiken griechisch-römischer Religion und den Volksglauben des Reiches zu rechtfertigen hatte. Christliche Dämonologie wurde entwickelt, um die Götter und Halbgötter des paganen Umfeldes in die christliche Weltanschauung einzuordnen und um eindeutig zu argumentieren, dass die andauernde Anbetung dieser Wesen für einen Christusgläubigen nicht länger eine Option darstellte. Dennoch sollte man nicht von dieser Tatsache abgeleitet annehmen, dass die Themen des Volksglaubens im Mittelalter in irgendeiner bedeutungsvollen Weise „Überreste“ des antiken Heidentums repräsentierten. Die Argumente, die es in eine spätere Periode geschafft hatten, sind wohl in einer Stimmung von heidnischer Opposition und Abstoßung entstanden; dennoch war „Aberglaube“ im mittelalterlichen Kontext vornehmlich eine christliche Angelegenheit, die durchdrungen und gesättigt war von der Kultur der vorherrschenden Religion und ihrem System.

Einer der ersten, wenngleich keinesfalls der einzig wichtige Autor, der sich mit diesen Themen auseinandersetzte, war Augustinus von Hippo. In seinem gigantischen Werk voller prochristlicher und antiheidnischer Polemik, *Vom Gottesstaat*, widmete Augustinus weite Teile seines zweiten und dritten Buches, um aufzuzeigen, dass die heidnischen Götter keine Geschöpfe der Imagination, sondern böse Geister waren, die sich den Menschen als Götter vorgestellt hatten.¹⁶ Die Legenden um das griechisch-römische Pantheon lieferten Augustinus nützliche Munition, um die Götter als unmoralische, unkeusche Zerstörer der Menschheit darzustellen: Sie hätten sogar Legenden um falsche Taten verbreitet, die sie zwar getan haben könnten, jedoch nicht getan hatten, um den guten Ruf ihrer Gottesdienste voranzutreiben. Daraus resultierte die Einsicht, dass solche die moralischen Standards pervertierten und damit nicht moralisch neutral, sondern aktiv böse seien. Augustinus vom Neuplatonismus beeinflusste Metaphysik der Geister war weniger scharf abgegrenzt als die seiner mittelalterlichen Nachfolger. Er hielt es für möglich, dass Dämonen eine sexuelle Beziehung mit Menschen haben könnten, was die Frage nach der vollständigen Körperlosigkeit jener aufwarf.¹⁷

Trotz alledem gab Augustinus eine klare Leitlinie für die vor, die Zaubereiglaube und volkstümliche Weisheiten in den Jahrhunderten bis hin zu Luther untersuchen würden. Augustinus war eindeutig darin, dass Dämonen geschaffene Wesen waren, gefallene Engel, dämonische Geister, die kein göttliches Vorwissen besaßen oder die Macht, die Naturordnung zu untergraben. Als Konsequenz daraus ergab sich die Haltung, dass jegliches scheinbar wunderbare Geschehnis, das von Dämonen gewirkt worden war, kein wahres Wunder hatte gewesen sein können. Allerhöchstens hätten sie ihr höheres Verständnis der Potenzialitäten in der natürlichen Welt genutzt und damit ein überraschendes, jedoch in seiner Basis rein natürliches Geschehnis hervorgerufen. Wenn Dämonen für sich selbst in Anspruch nahmen, die Zukunft vor-

¹⁶ Für eine moderne Übersetzung siehe Augustinus, *The City of God against the Pagans*, hg. und übersetzt von R. W. Dyson (Cambridge, 1998).

¹⁷ Augustinus, *City of God*, ii passim, besonders die Abschnitte ii. 10.14.17–22.24–25 in Dyson (Cambridge, 1998): 61.66–67.69–82.84–88.

herbestimmen zu können (wie beispielsweise durch ein Orakel, das womöglich die Zerstörung des Tempels der Serapis in Alexandria vorausgesagt haben soll), so benutzten sie dementsprechend ausschließlich ihren natürlichen Scharfsinn und manchmal ihre physische Schnelligkeit, um von bestimmten Dingen zu berichten, die gerade kurz davor waren sich abzuspielen, gegründet auf ihrer Fähigkeit, Dinge aus der Ferne zu beobachten.¹⁸ Diese beiden Argumente zu den „natürlichen“ Fähigkeiten von dämonischen Geistern wurden während der gesamten mittelalterlichen Analyse verschiedener Volksglauben wiederholt und erneut überdacht.

Darüber hinaus stellte Augustinus – wenngleich eher in rhetorischer als in präziser Art – eines der Hauptargumente, das die rationalistische mittelalterliche Analyse über die Effekte von abergläubischen Praktiken unterstützte, heraus. Augustinus argumentierte, dass jeder Aberglaube auf „eine Art von verderblichem, gewissermaßen auf einer treulosen und verschlagenen Freundschaft beruhendem Übereinkommen zwischen Menschen und bösen Geistern“ beruhe.¹⁹ Der Gedanke, dass magische und abergläubische Aktivität auf einer Art Agreement, einer Art intentioneller Kollaboration zwischen Menschen und Geisterwesen basierte, sollte als eines der Hauptargumente gegen Zaubersprüche und Formeln im christlichen Mittelalter artikuliert und konstruiert werden. Was Augustinus wahrscheinlich als rhetorische Ausschmückung intendiert hatte, wurde von den Scholastikern zu einer hoch spezifischen und detaillierten Behauptung entwickelt: Manche Agreements wären in gegenseitiger Übereinstimmung intendiert und explizit gemacht; einige, vielleicht die meisten, wären implizit und damit aus Versehen. Fehlgeleitete und naive Menschen verrichteten Taten, die – wie sie dachten – moralisch neutral seien, jedoch in Wahrheit unwissentlich eine Anrufung böser Geister darstellte.

So wichtig die Schriften des Augustinus zu diesem Thema auch waren, gab es in der Spätantike und im frühen Mittelalter ein großes Erbe an Schriften über diese Themen. Die Leben und Schriften von Heiligen und Bischöfen der Kirche boten ein überwältigendes Material mit Berichten über die Kämpfe gegen dämonische Kräfte. Sulpicius Severus beschrieb in seiner nicht lange nach dem 4. Jahrhundert und damit nach der Karriere des gallischen Bischofs erschienenen Biografie über Martin von Tours zahlreiche Begegnungen zwischen Martin und den Kräften des Pelagianismus, wo die Heiligkeit dieses heiligen Mannes über die dunklen Mächte triumphierte.²⁰ Bischöfe der Spätantike wie Caesarius von Arles und Martin von Braga sprachen sich in ihren Abhandlungen und Predigten gegen die verschiedenen Arten des Volks-

18 Augustinus, „De divinatione daemonum liber unus,“ in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Hg. Jacques Paul Migne: 40:581–591.

19 Augustinus, *De Doctrina Christiana*, ed. and trans. R. P. H. Green, Oxford Early Christian Texts (Oxford/New York, 1995), ii. xxiii (36): „ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta infidelis et dolosae amicitiae constituta.“

20 Sulpicius Severus, *Vie de Saint Martin*, Bd. 1: *Introduction, Texte et Traduction*, Hg. Jacques Fontaine Sources Chrétiennes 133 (Paris, 1967), besonders Kapitel xii–xiii; siehe zudem Clare Stancliffe, *St. Martin and his Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus* (Oxford/New York, 1983).

glaubens aus (womit sie zufällig auch dieselben dokumentierten), die mittlerweile in großen Teilen der ländlichen Gebiete, weit weg von den lateinisch-christlichen Städten, Einzug gehalten hatten.²¹ Einer der überzeugendsten Beweise für die Heiligkeit eines pastoralen Bischofs oder eines asketischen Anführers war es, dass solche Menschen durch die Illusionen der Dämonen hindurchsehen konnten. Einige dieser hagiografischen Legenden blieben bis ins Ende des Mittelalters in der klerikalen Kultur erhalten. Eine Vielzahl an späteren Schreibern zitierten diese Geschichte, die eingebettet wurde in die *Goldene Legende*, nach der Germanus von Auxerre, der Bischof und Theologe des vierten Jahrhunderts, die Erscheinung mancher Dämonen, die auf einem nächtlichen Fest in einem Dorf in der Gestalt einiger Dorfnachbarn auftraten, durchschaute.²² Gleichermaßen erzählte Palladius in der *Historia Lausiaca* die Geschichte einer jungen Frau, die dem heiligen Macarius von Ägypten vorgeführt wurde, nachdem sie offensichtlich durch Zauberkünste in ein Pferd verwandelt wurde. Der Heilige konnte diese Illusion der Dämonen durchschauen, musste jedoch die anderen davon überzeugen, dass die junge Frau noch immer komplett menschlich war.²³ Martin Luther fand diese Idee, dass die Macht der Dämonen vornehmlich darin bestünden, Illusionen hervorzubringen, die die Menschen abirren lassen sollten, unwiderstehlich attraktiv. Er zitierte die Geschichte des Macarius von Ägypten und der jungen Frau mehrere Male, wobei er jedoch unerklärlicherweise berichtete, die junge Frau wäre in eine Kuh anstatt eines Pferdes verwandelt worden.²⁴

Ein endgültiges schriftstellerisches Genre, in der die Beweise für abergläubische Glaubenssätze zusammengetragen wurden, war eine frühe Sammlung von Texten, die das Korpus des kanonischen Rechtes werden sollte. Neben Augustinus (von dem einige seiner *Dicta* im Korpus enden würden) leisteten die enzyklopädischen Schriften Isidors von Sevilla einen Beitrag zum Erbe, besonders im Gebiet der Hellseherei. Regino von Prüm, Burchard von Worms und Ivo von Chartres spielten eine Rolle bei

21 William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 4/22 (Cambridge, 1994), Kapitel 7–8 und besonders 210–226; Martin von Braga, *Martin von Bracaras Schrift De Correctione Rusticorum, zum ersten Male vollständig und in verbessertem Text herausgegeben*, Hg. Carl Paul Caspari (Christiania, 1883). Zu diesen Texten siehe außerdem Dieter Harmening, *Superstitio: Übertieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (Berlin, 1979).

22 Jacobus de Voragine, *The Golden Legend; or, Lives of the saints*, übers. v. William Caxton, 7 Bde. (London, 1900), 3:205–206; Siehe Bernadette Filotas, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature* (Toronto, 2005), 63.

23 Palladius of Aspuna, *The Lausiaca History*, übers. v. John Wortley (Athens, OH/Collegeville, MN, 2015), Kapitel 17.6. Die Geschichte ist auch bezeugt in Rufinus, „*Vitae Patrum*,“ Kapitel 28, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Hg. Jacques Paul Migne: 21:451. William Harmless, *Desert Christians: an Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford/New York, 2004), 297, erwähnt, dass zwei variierende Versionen der Geschichte vorhanden seien, wobei in der einen die Transformation nur eine Illusion war, in der anderen die Transformation jedoch real passiert war.

24 Martin Luther, *Luther's Works: American Edition*, Hg. J.J. Pelikan, H.C. Oswald und H.T. Lehmann, 55 Bde. (Philadelphia/St. Louis 1955–1986), 24:75, Notiz 46; siehe auch Bd. 26, wo Luther Galater 3,2 auslegt.

der Sammlung der Texte, die die Antwort der Kirche auf Aberglaube beeinflusste: Viele ihrer Schriften fanden ihren Weg in Gratians *Decretum* in der Mitte des 12. Jahrhunderts. Kanonisches Recht leistete einen Beitrag zu dem Gesammelten vorwiegend durch die Klassifizierung und Organisation der Phänomene, besonders verschiedene Arten von *sortilegium* (was ursprünglich das Zusammensammeln von einzelnen Stücken beschrieb, letztlich aber die Wurzel des Wortes „sorcery“ wurde) und verschiedene Typen verbotener Zukunftsvorhersagen. In einem Gebiet formte das kanonische Recht den Glauben und die rechtliche Praxis für Jahrhunderte. Das Korpus beinhaltete ein irrtümlicherweise dem Konzil von Ankara zugeordnetes Dekret aus dem Jahre 314, das Bischöfe dazu anwies Frauen von dem Glauben abzubringen, sie könnten in der Begleitung von heidnischen Göttinnen Reisen außerhalb ihres physischen Körpers erleben. Es insistierte, dass solche Dinge nur in der eigenen Vorstellungskraft möglich wären. Angemessene Bestrafung sollte angewandt werden.²⁵ Erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts wurde die Autorität dieses Kanons angegriffen, und zwar von solchen, die behaupteten, Hexen könnten tatsächlich fliegen.

Die scholastische Analyse des Aberglaubens

Die Erwägung des kanonischen Rechts bringt uns zum Beginn der scholastischen Analyse von Religion und Aberglaube, wie sie sich ab dem 12. Jahrhundert entwickelte und immer noch am Vorabend der Reformation verbreitet diskutiert wurde. Die scholastische Theologie entlehnte ihre Form und viele ihrer Debatten aus der ersten, großen systematischen Abhandlung ihrer Zeit, Petrus Lombardus' *Libri sententiarum*. Die *Sentenzen* boten eher eine Art Gesprächsleitfaden und eine Reihe von vorgeschlagenen Annäherungen an das Thema als ein vollständig ausgearbeitetes theologisches Programm. In diesem Aspekt liegt seine Genialität: Die Arbeit konnte interpretiert, kommentiert, debattiert und in viele Richtungen gedrängt werden. Daher ist es nicht verwunderlich, dass beinahe jeder große Theologe des Spätmittelalters einen Kommentar dazu schrieb und jeder Theologiestudent dieser Zeit sich intensiv mit jenem beschäftigte. Der Titel des Buches definierte die verschiedenen Rollen in der mittelalterlichen theologischen Ausbildungsstätte: ein *Sententiarius* war ein Examinierter des zweiten theologischen Grades in der theologischen Fakultät und durfte als Mitglied derselben die *Sentenzen* unterrichten.²⁶

Die Struktur des Werkes von Lombardus limitierte den Einfluss auf die Frage nach Aberglaube auf ein einziges großes Feld und auf einen äußerst wichtigen, jedoch auch

²⁵ Gratian, *Decretum*, in *Corpus Juris Canonici*, Hg. Aemilius Ludouicus Richter und Aemilius Friedberg (Graz, 1959), 1:1030 – 1031.

²⁶ Siehe John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150–1350): An Introduction* (London, 1987; 1991), 22. Der Text der *Sentenzen* ist erschienen in Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quatuor, per Joannem Aleaume [...] pristino suo nitore vere restituti*, 4 Bde. (Paris, 1853) und in elektronischer Form in der Reihe CLCLT-2: CETEDOC library of Christian Latin texts (Turnhout, 1994).

sehr kleinen Abschnitt seines Buches. Zuerst diskutierte er in seinem zweiten Buch die Herkunft und das Wesen von Engeln auf eine Art und Weise, die die detaillierte und ausgearbeitete mittelalterliche Angelologie vorausschattete. Er drückte das aus, was zur standardisierten Perspektive auf dieses Thema wurde: Dämonische Geister waren gefallene Engel, die gut geschaffen worden waren, aber durch Auflehnung gegen Gott in Form von Stolz in der frühen Anfangszeit der Schöpfung gefallen waren. Böse Geister waren nach ihrem Fall unwiederbringlich und unheilbar dazu geneigt Böses zu tun und Unheil anzurichten. In einem kurzen Kapitel der Distinktion VII insistierte Lombardus, dass die Zauberkunst ihre Effizienz von der Macht und dem Wissen der Dämonen ableitete: Ihre Mächte wären ihnen von Gott gegeben, die Schlechten zu verführen und die Guten zu warnen und zu testen.²⁷ In einem anderen, recht vernachlässigten Abschnitt des vierten Buches der *Sentenzen* diskutierte Lombardus das Sakrament der Ehe. Hier hob er auf das Problem derer ab, die durch Zauberei behindert waren und dadurch keinen Geschlechtsverkehr haben konnten.²⁸ Der Kontext dieser Ausführung war es, sich Gedanken zu machen über verschiedene Arten von Behinderungen, die die Ehe nichtig machen würden: Doch hatte Lombardus dadurch unwissentlich Raum für allerlei Diskussion zum Thema der Zauberei eröffnet und über legitime Mittel diese abzulehnen und ihr zu widerstehen.

Thomas von Aquin erforschte einige dieser Themen in einer Reihe von größeren und kleineren Schriften. Er war offensichtlich fasziniert von Angelologie und von der Theorie, wenngleich nicht allzu sehr von den damit verbundenen praktischen Details, der Magie und des Aberglaubens.²⁹ Neben seiner *Summa Theologica* und *Summa contra Gentiles*, in denen Thomas Engel und Dämonen nur im Zuge einer größeren systematischen Ausarbeitung besprach, schrieb Thomas von Aquin zwei weitere kleine Abhandlungen, die *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (Disputierte Fragen zu kreatürlichen Geistern) und die *Quaestiones disputatae de malo* (Disputierte Fragen zum Bösen) gegen Ende seines Lebens, in welchen er sich speziell dieser Probleme annahm.³⁰ Macht man sich bewusst, dass die große Mehrheit derjenigen, die sich im Spätmittelalter mit der Fragestellung des Aberglaubens beschäftigten, Dominikaner waren, ist es nicht überraschend, dass dem Dominikaner Thomas ein hoher Einfluss auf die Literatur als Ganzes zukam.

Thomas ersehnte seine Disziplin zu stabilisieren, indem er die Konvergenz von Vernunft – so sie denn auf rechte Weise und in ihrem Raum benutzt würde – und Offenbarung durch die Begründung seiner Prinzipien der Theologie darstellte. Im

²⁷ Lombardus, *Sentenzen*, Buch II, Distinktion VII, Kapitel 6 (manchmal auch als Kapitel 38 aufgeführt).

²⁸ Lombardus, *Sentenzen*, Buch IV, Distinktion XXXIV, Kapitel 3 (manchmal auch als Kapitel 200 aufgeführt).

²⁹ Thomas von Aquin, *Opera Omnia*, online <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html> = Corpus Thomisticum, Hg. Enrique Alarcón (Pampilonae, 2000–2009).

³⁰ Zugängliche Texte dieser beiden kleineren Werke sind abrufbar unter <http://www.corpusthomaticum.org/qds.html> und <http://www.corpusthomaticum.org/qdm01.html> (21.04.2017).

Falle der Engel hieß dies, mit immer wachsender Präzision ihre Attribute, Fähigkeiten und Begrenzungen zu bestimmen. Engel waren alle Kreaturen Gottes, ohne Leib, physisch stabil und unsterblich. Dennoch war ihr kreatürlicher Stand mit manchen Limitationen verbunden. Sie konnten nicht wahrhaftig die Zukunft vorhersagen, noch die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Herzens ergründen. Sie konnten keine wahren Wunder tun: All diese meisterlichen Großtaten konnten nur von Gott getan werden. Dennoch hatten Engel – und das galt vor allem für gefallene Engel – die Macht Illusionen zu generieren, entweder indem sie Materie manipulierten und umherbewegten (sodass etwas wahrhaftig für die menschlichen Sinne so aussah, was nicht war, wie es schien) oder indem sie die Sinne der menschlichen Wahrnehmung manipulierten (sodass der Mensch etwas wahrgenommen hat, das nicht wahrhaft da war).³¹ In seinem Werk *Summa contra Gentiles* fügte Thomas von Aquin ein interessantes Gegenargument in Bezug auf Formeln und Talismane, die in der Zauberei gebraucht wurden, hinzu. Er argumentierte, dass die Riten, die in magischen Praktiken vollzogen wurden, ein Ansprechen an ein intelligentes Wesen darstellen mussten. Da magische Riten oft benutzt wurden, um sündige oder unzüchtige Dinge hervorzurufen, und da sie irrationale, illusionäre und trügerische Behauptungen beinhalteten, konnten sie keine Anreden oder Anfragen an gute Geister, das heißt gesegnete Engel sein. Daher mussten sie Anfragen an Geister darstellen, die durch Ungehorsam aus der Gnade Gottes gefallen sein mussten. Von der Existenz magischer Sprüche leitete Thomas den Fall der Engel ab.³²

Im zweiten Teil des zweiten Buches der *Summa Theologica* behandelte Thomas von Aquin die Themen der Religion und ihre Gegenteile, Unglaube und Aberglaube. In einem Satz, der später zu einer klassischen Formulierung in Bezug auf den Aberglauben werden sollte, definierte er denselben als „Religion, fehlerhaft durch Exzess“, in dem Sinne, dass Anbetung einem unangemessenen Objekt oder durch ein Spektrum an rechtswidrigen Praktiken entboten wurde. Thomas unterteilte „Aberglaube“ in drei Kategorien: Götzendienst, Hellseherei, und was er als „abergläubische Observanzen“ beschrieb. Das letzte definierte Thomas als Rituale und Zeichen, die keine *vernünftigen* Zusammenhänge mit dem beobachteten Objekt haben. Daher waren sie „supervacua signa“, Zeichen, die in sich selbst nichts bezeichneten.³³ Thomas' Behandlung dieses potentiell exotischen Themas – wenngleich es in seiner Metaphysik recht definiert war – erschien äußerst willkürlich und mangelhaft in der Hinsicht, dass echte Beispiele und beobachtete Praktiken fehlten. Eine Ausnahme, die sich als enorm einflussreich herausstellen sollte, beschrieb das Gebiet der Amulette.³⁴ Amulette – physische Objekte, die am Körper getragen oder mitgenommen wurden, um den Träger vor Unglück zu schützen oder um spirituellen Schutz zu erhalten – stellten eine Art Problem für Theologen dar. Auf der einen Seite waren viele Amulette in alltägli-

31 Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I^a q. 50, a. 57.

32 Thomas von Aquin, *Summa Contra Gentiles*, 3: 105–9.

33 Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, IIa–IIae q. 96 a. 1.

34 Thomas von Aquin, *ibd.*, IIa –IIae q. 96 a. 4.

chem und regelmäßigem Gebrauch, was ihnen entweder stillschweigende Zustimmung gewährte oder aber explizite Unterstützung von Seiten der Kirche. Die Wachfigur *Agnus Dei* wurde ausdrücklich von den höchsten, kirchlichen Autoritäten vermarktet. Dem ersten Kapitel des Evangeliums nach Johannes wurde landläufig eine sehr hohe schützende Macht zugeschrieben, allein aus dem Grund seiner wirkmächtigen und gewaltigen Verkündigung der Inkarnation.³⁵ Auf der anderen Seite stellten Amulette eine gelegene Möglichkeit für diejenigen dar, die es sich zum Ziel gemacht hatten, trügerische oder „gefährliche“ Sprüche und Formeln zu erzeugen, oder für die, die es wünschten, Formen und Muster hervorzubringen, die – wie sie behaupteten – magische Kraft besaßen, jedoch ohne eindeutige Aussage waren. Solche „supervacua signa“ erweckten in theologischen Kreisen stets die Angst, Derartiges könnte ein Zeichen für Dämonen sein. Thomas zufolge waren Amulette prinzipiell akzeptabel, doch nur insofern, als dass sie keine unbekanntenen Zeichen oder Namen, keine Unwahrheiten und keine bedeutungslosen Symbole, sondern ausschließlich die autorisierten Gebete und Symbole der Kirche tragen durften. Diese Passage sollte nicht nur regelmäßig in fallspezifischeren Abhandlungen in Sachen Aberglaube rezipiert werden; sie sollte in manchen Fällen als generelle Schablone für den Umgang und die Regulierung aller potentiell abergläubischer Aktivitäten fungieren.³⁶

Spätmittelalterliche pastorale Applikationen

Ab ungefähr 1350 begann immer mehr und immer spezialisiertes Gedankengut in Form von Abhandlungen zum Thema „Aberglaube“ veröffentlicht zu werden – oft genau mit diesem Titel (*tractatus de superstitionibus*). Diese applizierten die scholastischen Analysen auf reale Verhältnisse, zumindest wurde von den Autoren behauptet, solche Begebenheiten entdeckt zu haben. Die Ausarbeitungen zum Aberglauben gehörten einer Vielzahl an Genres an. Manchmal wurden volkstypische Glaubenssätze und -praktiken als ein Teil einer katechetischen Auslegung der Zehn Gebote erforscht, wie z. B. in den Werken von Nikolaus von Dinkelsbühl, dem anonymen Autor der mittellenglischen Flugschrift *Dives and Pauper* und Martin Luther.³⁷ Wie die Luthers wurden manche dieser pastoralen Ausarbeitungen in Form von zir-

³⁵ See for instance Silvestro Mazzolini Prierias, *De Strigimagarum Demonumque Mirandis Libri iii* (Rom, 1521), fol. ff ii^r.

³⁶ Johannes Nider, *Preceptorium Divine Legis* (Basel, ca. 1470), prec. 1, Kapitel 11, Abschnitt 26; Martín von Arles und Andosilla, *Tractatus insignis et exquisitissimus de superstitionibus*, Abschnitt 40.

³⁷ Nikolaus von Dinkelsbühls Werke sind herausgegeben worden von Karin Baumann, *Aberglaube für Laien: zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik*, 2 Bde. (Würzburg, 1989); *Dives and Pauper*, Hg. Priscilla Heath Barnum, 3 Bde., Early English Text Society 275, 280, 323 (London, 1976–2004); Martin Luther, *Decem Praecepta wittenbergensi predicata populo. Per P. Martinum Luther Augustinianum* (Wittenberg, 1518).

kulierenden Predigten für eine breitere Öffentlichkeit zugänglich gemacht.³⁸ Einige dieser Texte warteten mit einer recht anschaulichen, enzyklopädischen Zusammenfassung verschiedener Formen von Aberglaube und Zauberei auf, die verknüpft waren mit pastoralen Appellen diese zu meiden, wie es in den Schriften der beinahe zeitgleich wirkenden spanischen Geistlichen Martín de Arles y Andosilla, Martín de Castañega und Pedro Ciruelo bezeugt ist.³⁹ Manche umfassten recht kurze „Gewissensfälle“, worunter verstanden wurde, dass ein Theologe eine sehr spezifische, dubiose Praktik beschrieb und seine Meinung dazu äußerte, wie es manchmal mit überlegter Scharfsinnigkeit zum Beispiel in Texten Henriks von Gorkum und Jean Gersons aus dem 15. Jahrhundert der Fall ist. Manch andere, so beispielsweise das zusammengewürfelte und anekdotische Kompositum des schwatzhaften Dominikanermönchs Johannes Nider mit dem Titel *Formicarius*, entziehen sich jeglicher Kategorisierung.⁴⁰

Nichtsdestotrotz teilten all diese Ausarbeitungen eine gemeinsame, in der Analyse der Scholastik – wovon sie auch genommen war – gegründete Basis. Auch variierten sie voneinander in gewissen Schlüsselaspekten. Das üblichste und bekannteste gemeinsame Argument, das in diesen Werken gefunden wurde, beschäftigte sich mit der Art, wie Formeln und abergläubische Zaubersprüche funktionieren sollten. Zuerst insistierten Theologen, dass Sprüche und Formeln, die in abergläubischen Praktiken gebraucht wurden, nicht allein durch natürliche Mittel die ihnen zugeschriebenen Resultate bewirken könnten. Wie einige herausstellten, seien Formeln nur Tinte auf Pergament oder Papier, gesprochene Worte nur vibrierende Luft: Es gab also keine rationalen Gründe, warum solche Materialien heilen oder Leid zufügen könnten, mit Sicherheit jedoch nicht, wenn Tinte in einer bestimmten Form und nicht in einer anderen auf das Papier gebracht wurde.⁴¹ Dieses Argument erscheint uns als selbsterklärend: Dennoch vertraten Mediziner und andere Schriftsteller dieser Zeit nicht unbedingt einen solch rigiden Rationalismus. Es wurde in manchen Ecken argumentiert, dass die Umrisse und Muster, die in Amuletten benutzt, oder die Worte, die in Formeln gebraucht wurden, womöglich im Zusammenspiel mit natürlichen kosmischen Kräften stehen und daher Auswirkungen auf die reale Welt haben könnten. Pastorale Theologen widersetzten sich jedoch dieser Denkweise.

³⁸ Johannes Geiler von Kaysersberg, *Die Emeis, dis ist das büch von der Omeissen* (Strasbourg, 1517).

³⁹ Martín von Arles und Andosilla, *Tractatus insignis et exquisitissimus de superstitionibus*; Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas*, 1529 (Madrid, 1946); Pedro Ciruelo, *Reprouacion delas supersticiones y hechizarias: Libro muy utile y necessario a todos los buenos christianos*, etc. (Salamanca, 1539).

⁴⁰ Heinrich von Gorkum, *Tractatus de supersticiosis quibusdam casibus* (Esslingen, 1473); eine frühe moderne Ausgabe des *Formicarius* findet sich in Johannes Nider, *De visionibus ac revelationibus: opus rarissimum historiis Germaniæ refertissimum, anno 1517, Argentinæ editum* (Helmstedt, 1692).

⁴¹ Martin Plantsch, *Opusculum de sagis maleficis* (Pforzheim, 1507) fol. b vi^v–vii^v; Pedro Ciruelo's *A treatise reproving all superstitions and forms of witchcraft: very necessary and useful for all good Christians zealous for their salvation*, übers. v. E. A. Maio und D. W. Pearson (Rutherford, NJ, 1977), 205.

Als Konsequenz dessen entwickelte die große Mehrheit der Theologen, die sich mit dem Thema des Aberglaubens auseinandersetzten, mit mancher Gelehrsamkeit die bereits von Augustinus und Thomas von Aquin angeführten Argumente weiter. Sie argumentierten, dass jemand, der einen Zauberspruch oder eine Formel benutzte, „wusste, oder wissen sollte“, dass solche Formeln *per se* ineffektiv waren.⁴² Daher konnte die einzige Funktion einer solchen Zauberformel darin bestehen, eine Botschaft an ein anderes intelligentes Wesen zu übermitteln. Doch gab es nur zwei Kategorien von intelligenten Kreaturen: Menschen und engelhafte Geister. Da Zauberformeln gewöhnlich mit physischem Verlangen und Wünschen verbunden waren, was nicht das Aufgabenfeld guter Engel tangierte, konnten durch das Ausschlussverfahren nur böse Engel oder Dämonen angesprochen werden. Indem sie einen Zauberspruch von sich gab, erbat die abergläubische Person implizit und stillschweigend dämonische Kräfte, für sie zu intervenieren. Solch ein Verhalten wurde als „implizierter Pakt“ angesehen, der – wenngleich nicht in gleicher Weise verurteilungswürdig wie der explizite Pakt eines sich mit Dämonen verbindenden faustischen Zauberers oder einer solchen Hexe – trotzdem eine ernsthafte religiöse Straftat darstellte. Dabei war es weder ein Unterschied, ob der „Zaubernde“ einen rein wohltätigen Zweck für sich selbst oder für andere erzielen wollte, noch, ob eine explizite Involvierung eines bösen Geistes intendiert war oder nicht. *Durch das reine Faktum, eine Zauberformel zu benutzen*, involvierte und rief man Dämonen an. Die Dämonen würden dann oft in der Form antworten, dass sie den Zauberspruch als effektiv erscheinen ließen, mit der Intention, die abergläubische Person tiefer und tiefer in die dämonische Magie einzuziehen. Wie der nachreformatorische, katholische Autor Friedrich Förner, Weihbischof von Bamberg, in einer 1626 veröffentlichten Predigt anmerkte, war Aberglaube das „Erlernen des ersten Alphabets in ‚Dämonolatrie‘ [Verehrung von Dämonen]“: Menschen, die eine diabolische Technik erlernen und akzeptieren, werden dann zu etwas Tieferem fortschreiten; Aberglaube ist des „Teufels Noviziat“.⁴³

Es war – wie man vermuten würde – extrem schwierig, einfache Menschen davon zu überzeugen, dass ihre schützenden Formeln und heilenden Zaubersprüche, die dazu intendiert waren, gute Auswirkungen herbeizubringen, in irgendeiner Form Teil der dunklen Mächte waren. Das Problem wurde noch schwieriger durch die Tatsache, dass mittelalterliche Zauberei ständig viele Formen von Worten, Elementen und Materialien inkludierten, die von traditionell religiösen Praktiken entlehnt worden waren. Hätte man die spätmittelalterliche religiöse Kultur mit den Augen eines Soziologen betrachtet, hätte man aller Wahrscheinlichkeit nach ein nahtloses Spektrum religiöser Praktiken beobachtet: von gänzlich orthodoxen Ritualen über das, was als

⁴² Jacobus van Hoogstraten (ca. 1460–1527), *Tractus magistralis declarans quam graviter peccent querentes auxilium a maleficis; Contra petentes remedia a maleficis* (Köln, 1510), Kapitel 1.

⁴³ Friedrich Förner, *Panoplia armorum Dei, adversus omnem superstitionum, divinationum, exantationum, demonolatriam, et universas magorum, veneficorum, et sagarum, et ipsiusmet Sathanae insidias, praestigias et infestationes* (Ingolstadt, 1626), 62.

„folklorisierte“ Rituale⁴⁴ bezeichnet wurde, und lokalen Varianten an Anbetungspraktiken, bis hin zu exotischen und inoffiziellen Formen des Exorzismus und offensichtlich magischen Sprüchen, die beehrten, die Namen Gottes (oft abgeleitet von kaum verstandenen hebräischen Worten) für die Manipulation kosmischer Kräfte zu benutzen. Wie vor Jahren Eamon Duffy beobachtete, findet man in ansonsten orthodoxen Stunden- und Primärbüchern Zauberformeln eingetragen.⁴⁵ Pastorale Theologen zeigten sich dieser Herausforderung bewusst. Menschen würden fragen – wie sie berichteten – „wie könnte etwas, das das Vaterunser und das Ave Maria oder das Zeichen des Kreuzes beinhaltet, schändlich sein?“ Die nüchterne, doch rationale Antwort der Theologen war es, zu sagen, dass solcher Missbrauch heiliger Worte oder Gegenstände lediglich dem Verbrechen des Aberglaubens noch die Schandtate der Entweihung hinzufügte. Solche parareligiösen Riten konnten als „Sakramente des Teufels“, falsche Hingaben oder „Verfluchung“ gesehen werden.⁴⁶

Die pastorale Theologie schien in vielerlei Hinsicht entschieden zu sein zu versuchen, die weniger Gebildeten davon zu überzeugen, dass die Dinge, die sie für möglich erachteten, im Vermögensbereich der Magie tatsächlich gar nicht möglich waren oder nur durch Illusion und Täuschung so erschienen. Zwei Beispiele werden dieses Phänomen illustrieren. Erstens wurde im Volksglauben und in der poetischen Vorstellungskraft der klassischen Literatur viel aus der Möglichkeit des Menschen gemacht, in Tiere oder andere Wesen verwandelt zu werden. Die Theologie insistierte kategorisch, dass es eines göttlichen Wunders bedarf und nicht eines niedrigeren Geistes, um ein Objekt in ein anderes zu verwandeln. Daher erschienen alle scheinbaren Verwandlungen – von Frauen in Katzen oder Pferde oder von Männern in Wölfe oder Schweine – nur als Illusionen, die die Sinne der Verwandelten und die der beobachtenden Menschen, die der scheinbaren Verwandlung beiwohnten, verwischten. In der europäischen Vorstellungskraft jener Zeit waren die Geschichten von zoomorphen Verwandlungen überreich und allgegenwärtig. Dieses Argument trieb Theologen soweit, dass sie nicht nur landestypische Märchen aus Vernunftgründen wegargumentierten, sondern auch klassische Fabeln wie Ovids *Metamorphosen*. Wie vielleicht manchen überraschen wird, wurde dieses Repertoire an klassischen Legenden anscheinend nicht etwa wie dekorative Fiktion, sondern vielmehr, als ob sie tatsächlich, wirklich geschehen seien, behandelt.

Zweitens wurden alle literarischen und ausgedachten Referenzen auf romantische und sexuelle Liaisons zwischen Menschen und Geistern – mit der damit verbundenen Eifersucht und Habsucht auf beiden Seiten – energisch neu uminterpretiert. Dämonen, als inkorporale Wesen, könnten keine leiblichen Leidenschaften wie Lust oder Eifersucht empfinden. Die einzigen möglichen Emotionen waren Stolz und Bosheit.

⁴⁴ Siehe beispielsweise R. W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (London, 1987), 17–18.

⁴⁵ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, ca. 1400 – ca. 1580* (New Haven, CT/London, 1992; 2005) Kapitel 8, 266–300.

⁴⁶ Plantsch, *Opusculum de sagis maleficis*, fol. b vii^r – c i^r; Weyer, *Witches, Devils, and Doctors*, 98–99.

Dazu kam, dass die unendliche Menge an volkstümlicher Weisheit über dämonisch-menschliche Hybridwesen, über Kinder, die aus diesen Begegnungen hervorkamen, falsch war. Wie Thomas von Aquin argumentierte und dem beinahe jeder andere folgte, war der einzige Weg, durch den dämonischer Sex fruchtbar sein könnte, wenn der gleiche Dämon in weiblicher Gestalt dem männlichen begegnen würde, dann die Samen des männlichen Dämons stehlen würde und dann dem Dämon wieder in weiblicher Form erscheinen würde, der sie dann mit dem Diebesgut befruchten würde. Unter diesen Umständen wäre das daraus entstandene Kind vollkommen menschlich, auch wenn es auf diesem widernatürlichen Weg zustande gebracht worden wäre.⁴⁷ Dieses Argument, das mit der Öffentlichkeit beispielsweise in Predigten Johann Geilers von Kaysersberg in Straßburg geteilt wurde, zog zwingend die Schlussfolgerung nach sich, dass einer der großen europäischen Weisheitserzählungen über das „wechselnde Kind“, das durch dämonische Intervention in menschlicher Sexualität gezeugt wurde – wie man annahm –, entweder ein Mythos oder eine komplette Illusion war. Dies hinderte jedoch viele religiöse Schreiber wie William von Auvergne bis hin zu Martin Luther nicht, dieses Phänomen zu beschreiben.⁴⁸

An letzter Stelle zu nennen ist die historische Tatsache, dass theologische Schreiber viel Zeit und Energie in einen recht erfolglosen Versuch steckten, die einfachen Menschen davon zu überzeugen keine Gegen-Zauberei zu benutzen, um feindselige Zauberei abzuweisen oder zu beseitigen. Es war – zumindest berichten uns dies die noch verfügbaren Zeugnisse – recht verbreitet, dass Menschen die Schuld an dem ihnen widerfahrenen Unglück, besonders scheinbar abnormale Krankheiten der Kinder, Milchlosigkeit von Kühen, unerwartete Stürme, die die Ernte zerstörten oder sogar die Impotenz der Männer, feindseligen Zauberkünsten zurechneten. Volksheiler diagnostizierten Probleme als von „schlechter“ Magie verursacht und boten „gute“ Magie an, um damit die Konsequenzen zu beseitigen. Manche der detailliertesten Schriften von dominikanischen Theologen befassten sich mit dieser Frage. Zum Beispiel hatte die Ausarbeitung mit dem Titel „*Wie schwer diese Menschen sündigen, die Hilfe bei Zaubernern suchen*“, die 1510 vom Kölner Theologen Jacob van Hoogstraten (ca. 1460 – 1527) veröffentlicht wurde, das Ziel, die Leute zu überzeugen, keine Gegen-Zauberei zu gebrauchen.⁴⁹ Stattdessen, wie beispielsweise Silvestro Mazzolini von Priero argumentierte, sollten Menschen die komplett zugänglichen Ressourcen und

⁴⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I^a q. 51 a. 3 ad 6. Für eine detaillierte Diskussion dieses Themas siehe Walter Stephens, *Demon lovers: witchcraft, sex, and the crisis of belief* (Chicago, 2002), 61 ff.

⁴⁸ Geiler von Kaysersberg, *Die Emeis*, sermon 34; William of Auvergne, *De Universo*, Teil 2, Abschnitt 3, Kapitel 25, in *Guilelmi Alverni [...] Opera Omnia*, 2 Bde. (Aureliae/London, 1674), 1:1072–1073; zu einer detaillierten Geschichte über solche Kinder mit der Betonung des Aspekts der literarischen und theologischen Übertragung siehe C. F. Goodey and Tim Stainton, „Intellectual Disability and the Myth of the Changeling Myth,“ *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 37/3 (2001): 223–240; Luther, *Decem Praecepta*, fol. c i^r.

⁴⁹ Jacobus van Hoogstraten, *Tractus magistralis declarans quam graviter peccent querentes auxilium a maleficis; Contra petentes remedia a maleficis* (Köln, 1510).

Techniken der Kirche nutzen. Manche Prediger und pastoralen Schreiber listeten diese Techniken peinlich genau auf. Martin Plantschs Liste, umfassende Buße, Exorzismus, Weihwasser, Salz, Kerzen, Palmwedel, Kräuter und Reliquien oder andere heilige Dinge, die mit den Heiligen assoziiert wurden, wurde beinahe wortwörtlich von Geiler von Kaysersberg in seinen zirkulierenden Predigten zu Straßburg kopiert.⁵⁰

Nichtsdestotrotz konnten diese unverbesserlich rationalen Spätscholastiker nicht darauf verzichten, die Menschen davor zu warnen, dass die Auswirkungen dieser kirchlichen Gegenmittel nicht garantiert werden könnten und dass diejenigen, die sich derselben bedienen, es erwarten sollten, dass der Ausgang allein der Gnade Gottes unterworfen sei – der allerlei gute Gründe haben könnte, ansonsten guten Menschen Unglück oder andere Plagen widerfahren zu lassen.⁵¹

Instabilitäten in der scholastischen Antwort

Bedenkt man die scholastische Eigenart, so gut wie alles zu diskutieren, disputieren und zu hinterfragen, ist es nicht weiter überraschend, dass die pastorale Antwort auf den Aberglauben bedingt durch die Techniken einer erlernten, spekulativen Theologie viele Differenzen und Uneinigkeiten mit sich bringen würde. Nicht alle diese Uneinigkeiten sind von gleicher Wichtigkeit: Die Theologen stritten darüber, ob göttliche Macht tatsächlich in den sakramentalen Worten verortet war, oder aber über die Frage der genauen Limitationen der göttlichen Vorsehung und „Erlaubnisse“, die dadurch den Dämonen zuteilwurden. Der kumulative Effekt der Diversitäten in den erlernten Antworten machte die Botschaft der Kirche gegenüber dem Aberglauben unnötig verschwommen und ungewiss, was dazu beitrug, die ohnehin schon sehr geringen Aussichten auf eine erfolgreiche Veränderung im Leben des einzelnen Menschen noch zu schmälern. Sehr öffentliche Diskussionen brachen aus über dem zuletzt diskutierten Thema, nämlich der Frage, wo die Grenze zu ziehen sei zwischen „Gegenmitteln“, die von der Kirche erlaubt waren, und solchen, die es nicht waren. Gewisse franziskanische Theologen, unter anderem Duns Scotus und Petrus Aureolus, wurden verdächtigt, den Menschen die Erlaubnis zu geben, Methoden anzuwenden, die als nicht weit von der verbotenen Gegen-Zauberei beschrieben werden konnten. Die Empfehlung von Duns Scotus, man solle, wenn man ein magisches Objekt gefunden hatte, das Impotenz erzeugen konnte – vielleicht in der Form einer gebogenen Nadel, die im Bett versteckt war –, dasselbe dem Gesetz gemäß zerstören, fand generelle Akzeptanz. Petrus Aureolus begab sich schon in gefährlichere Gebiete, als er angeblich vorschlug, dass man die Bereitschaft eines Zauberers, zu seinem eigenen Wohle Gegen-Zauberei anzuwenden, durchaus nutzen dürfe, solange der Zauberer ohnehin

⁵⁰ Plantsch, *Opusculum de sagis maleficis*, fol. f i^r – g iii^v; Geiler von Kaysersberg, *Die Emeis*, sermones 30 – 32.

⁵¹ Plantsch, *Opusculum de sagis maleficis*, fol. c v^r – e iiiii^v.

willentlich Zauberei benutzt hätte und er dadurch keine weitere Sünde verüben würde, indem er diese Intention ausnützte.⁵² Diese Position führte zu weit, jedoch entwickelten viele andere Schreiber, inklusive mancher Dominikaner, eine überraschend milde Haltung gegenüber einem ganzen Spektrum an protektiven Methoden, durch die – wie Mazzolini vorschlug – man mit „einem nichtigen Ding einem anderen nichtigen Ding“ widerstehen konnte.⁵³ In gleicher Weise argumentierten von Johannes Nider beeinflusste Theologen in die Frage, ob die Heiligenverehrung durch spezielle Hingaben, wobei manche von diesen erst kürzlich ersonnen worden waren, unter vollständiger Garantie die spirituellen oder gar materiellen Wohltaten, die ihnen zugeschrieben waren, auch erfüllen würden oder nicht. Manche wie Gerson tendierten dazu, solch sektiererischem Verhalten kritisch gegenüberzustehen; Nider jedoch fand Ausreden, um dieses zu rechtfertigen.⁵⁴ Bedenkt man diese Uneinigkeit unter den Theologen mit ihren gelehrten Ratschlägen, ist es einfach anzunehmen, dass sogar der äußerst gut informierte Laie versucht war, den Weg einzuschlagen, der ihm und seiner Situation am besten passte. Ein Priester, der ihren Praktiken zustimmte, war immer ausfindig zu machen.

Luther, Religion und Aberglaube vor der Reformation: das Auslegen des ersten Gebotes

Martin Luther wurde in eine Zeit zweier kultureller Welten geboren. Auf der einen Seite wuchs er in einer sächsischen Kleinstadt auf, wo die landwirtschaftlichen Verhältnisse durch das rasante Aufkommen der Minenindustrie komplett verändert wurden. Luthers eigener Vater erwarb, und verlor, als Arbeitnehmer in den äußerst komplexen finanziellen Strukturen, die das Geschäft mit den Minen unterstützten, ein Vermögen.⁵⁵ Aus anderen Quellen wissen wir, dass die Minen Norddeutschlands ihren eigenen Volksglauben generierten. Der Gedanke, Minen seien von Geisterwesen besetzt – die Zwerge der Legenden und Märchen –, kann bis in das 16. Jahrhundert, wenn nicht sogar um einiges früher zurückverfolgt werden.⁵⁶ Auf der anderen Seite trank Luther aus dem Brunnen der Spätscholastik. Er erlernte die Theologie des Mittelalters, bevor er weite Teile davon im Lichte seines Verständnisses des Evangeliums vehement

52 Petrus Aureolus (ca. 1280–1322), *Commentariorvm in primvm [-quartum] librvm Sententiarvm*, 2 Bde. (Rom, 1596–1605) zu den *Sentenzen* Buch 4, Abschnitt 34, Unterabschnitte 2–3, und Angelus [Carletti] de Clavasio, *Summa Angelica*, Artikel ‚Maleficium‘: dass es dem Gesetz entsprechend ist, einen Zauberer aufzusuchen, der bereit ist, Zauberei mit Zauberei zu bekämpfen. Diese wurden nachbearbeitet und herausgegeben in Martinus Delrio SJ, *Disquisitionum Magicarum Libri Sex*, 3 Bde. (Louvain, 1599–1600), 2:193 ff.

53 Silvestro Mazzolini Prierias, *De Strigimagarum Demonumque Mirandis*, fol. ff iii^v.

54 Nider, *Formicarius*, Buch 4 Kapitel 2, in *De visionibus ac revelationibus*, 415–424.

55 Siehe Lyndal Roper, *Martin Luther: Renegade and Prophet* (London, 2016), Kapitel 1.

56 Weyer, *Witches, Devils, and Doctors*, 72–74.

ablehnte. Er verwarf niemals in Gänze die von William von Ockham erlernten Lektionen über den disziplinierten Zugang zur Logik. Daher ist es von äußerster Wichtigkeit, dass Luther selbst eine Auslegungsreihe zu den Geboten geschrieben und gehalten hatte, worin in seiner ausführlichen Besprechung des ersten Gebotes seine ganz eigene Ausarbeitung zum Aberglauben enthalten ist. Diese Predigtreihe über den Dekalog soll ab dem 29. Juni 1516 gehalten worden sein, wenngleich das Skript für die Publikation erweitert wurde. Es erschien als lateinisches Pamphlet veröffentlicht von Johannes Rhau-Grunenberg mit dem Datum des 20. Juli 1518.⁵⁷

Die Predigtreihe fällt unmittelbar vor die Zeit der öffentlichen Reformation und kann daher als Teil des „Hintergrundes“ der Reformation diskutiert werden, wenngleich Luther auch hier schon mit einigen schwerwiegenden Problemen kämpfte, die später großen Ausdruck in seinen Schriften 1517 finden würden. Er zitierte verschiedene etablierte Autoren zu diesem Thema, mit eingeschlossen die frühe Predigtreihe Johann Geilers von Kaysersberg. Womöglich aus zweiter Hand erworben, zeigte er ein Bewusstsein für die Geschichten, die im *Malleus Maleficarum* berichtet worden waren. Dennoch betonte Luther darunter eines besonders: Er glaubte, dass die Haupttätigkeit der Dämonen die war, die Menschen zu täuschen. Das Gefühl des nächtlichen Fliegens war eine Täuschung; so waren auch viele der Krankheiten, die scheinbar von Dämonen erzeugt worden waren, Täuschungen. Sogar die Geisterwesen, von welchen viele Hauseigentümer glaubten, sie brächten Glück, waren „Illusionen der Dämonen“. Weil Luther die täuschenden Kräfte der Dämonen betonte, war er in der Lage eine Verbindung herzustellen zwischen diesen relativ großen und krassen Formen von Täuschung der „fleischlichen Sinne und der Vorstellungskraft, die niedrigsten Bestandteile eines Menschen“⁵⁸ und größeren Täuschungen, welche die Menschen abbrachten von der wahren Religion und dem wahren Glauben. Daher attackierte Luther in einem späteren Teil seiner Auslegung des ersten Gebotes mit einer etwas weiter ausgeholten Kritik die Heiligenverehrung und falsche Glaubensüberzeugungen bezüglich des menschlichen Verdienstes.⁵⁹ Der Teufel würde am effektivsten täuschen, wenn er die Köpfe der Menschen mit falscher Theologie füllte.

Zusammenfassung: Wie die Argumente über den Aberglauben in der Reformation verändert wurden

Die „Vernunft“ konnte offensichtlich für viele verschiedene Effekte gebraucht werden, ganz davon abhängig, welche die Prämissen des Nachdenkenden in diesem und

⁵⁷ Der Text der Predigten ist mit manchen Veränderungen nachzulesen in WA 1,398–521; das ursprüngliche Pamphlet wurde veröffentlicht unter dem Titel *Decem Praecepta wittenbergensi predicata populo. Per P. Martinum Luther Augustinianum* (Wittenberg, 1518).

⁵⁸ Luther, *Decem Praecepta*, fol. C i^v.

⁵⁹ Luther, *Decem Praecepta*, fol. C iv^r – E iv^r.

anderen Gebieten waren. Der Scharfsinn der scholastischen Antwort auf den Volksglauben bot dem Gelehrten eine Erklärung der Phänomene einer volkstümlichen Kultur. Diese Erklärung, die auf einer rationalen Dämonologie basierte, verschob diese Erscheinung in den Bereich der Metaphysik, jedoch mit dem Nachteil, dass die Glaubenssätze und -praktiken einfacher Menschen „dämonisiert“ wurden, was extrem schwer zu predigen war.

In der Reformation wurden die dämonologischen Argumente, die ursprünglich gegen den mittelalterlichen Aberglauben gebraucht wurden, auf neue Ziele ausgerichtet. Protestantische Theologen entdeckten, dass das kultische System der alten Kirche – nicht weniger als der Glaube der Zauberer und Volksheiler – eine Täuschung und Perversion des Satans war. Behauptungen, heiliges Wasser, Salz, Wachs oder andere Materialien für den menschlichen Nutzen zu weihen, waren eigentlich abgeleitet von der gleichen Quelle wie das Böse, das sie behaupteten zu heilen. Die Teufel ermutigten die Kirche und ihre Hingegebenen zu jeglichen Arten von falschen Praktiken, bis dahin zu behaupten, man würde die Substanz des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Jesu Christi verwandeln. Lutherische Thesen zum Thema „Zauberei“ argumentierten, dass katholisch-religiöse Praktiken auf dieselbe Weise magisch waren wie die der Volksheiler.⁶⁰ Oder wie der energische, englische Pamphletist Reginald Scot es formulierte: „Ich sehe keinen Unterschied zwischen diesen und papistischen Beschwörungen; denn sie stimmen in Reihenfolge, Worten und Arten überein und differieren in keinem Falle, nur dass die Papisten es ohne Scham öffentlich tun, die anderen es in Verwirrung geheim tun.“⁶¹ Die Tragik dieses Zuganges für die Beziehungen zwischen den Kirchen bestand darin, dass die mittelalterliche Kirche die weniger Gelehrten und Privilegierten „dämonisiert“ hatte, wogegen nun die rivalisierenden Konfessionen der frühen Zeit der „Moderne“ sich gegenseitig „dämonisierten“. Die Kirchen haben eine lange Zeit gebraucht, um den Konsequenzen dieses rhetorischen Schrittes zu entkommen.

⁶⁰ Siehe beispielsweise Jacobus Heerbrandus, *De Magia Disputatio ex cap. 7. Exo.*, [...] *praeside reverendo et clarissimo viro Jacobo Heerbrando* [...] *Nicolaus Falco Salueldensis* [...] *respondere conabitur* (Tübingen, 1570), 13–16.

⁶¹ Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft: wherein the lewde dealing of witches and witchmongers is notablie detected* (London, 1584), Buch XV, Kapitel XXII. Vergleiche auch Kapitel XXIX.

Wolf-Friedrich Schäufele

Luther als Kirchenvater

Kann man Luther als einen Vater der protestantischen Kirchen oder womöglich sogar als einen Vater der universalen christlichen Kirche bezeichnen? So sehr der Reformator in vergangenen Jahrhunderten von seinen Anhängern verherrlicht und in übermenschliche Dimensionen erhoben wurde – als „Kirchenvater“ ist er im Protestantismus eigentlich nie ausdrücklich bezeichnet worden. Es waren vielmehr einzelne römisch-katholische Theologen, die während der letzten Jahrzehnte Luther als „Vater im Glauben“ entdeckt haben. Tatsächlich haben sich die Beurteilung Luthers und die Prädikate, die man ihm beigelegt hat, bei Protestanten wie Katholiken im Lauf der Geschichte stark gewandelt. Meist sagen sie mehr über ihre eigene Zeit aus als über den Reformator selbst. Es erscheint daher lohnend, die verschiedenen Antworten auf die Frage „Wer war Luther?“ in historischer Perspektive zu analysieren.

1 Luthers Selbstverständnis

So etwas wie ein reformatorisches Selbstverständnis Luthers¹ wird erstmals im Zusammenhang mit seinen 95 Thesen zum Ablass vom 31. Oktober 1517 sichtbar, als er seinen berühmten Brief an Kardinal Albrecht von Mainz mit der neuen Namensform *Luther* (statt bisher *Luder*) unterschreibt. Die neue Schreibweise erinnert an das griechische *Eleutherius*, „der Freie“, mit dem Luther wenig später einen Brief an Georg Spalatin unterzeichnet.² Damit nimmt Luther für sich selbst symbolisch die evangelische Freiheit in Anspruch, die im Zentrum seiner theologischen Neuorientierung steht.³

Erhellend ist der Zusatz zu Luthers Unterschrift im Brief an Albrecht von Mainz. Er bezeichnet sich dort nämlich als „Doctor S Theologie vocatus“ („berufener Doktor der heiligen Gottesgelehrtheit“).⁴ Damit berühren wir den eigentlichen Kern von Luthers Selbstverständnis. Als Doktor und Professor der Theologie war er legitimiert, zur Verteidigung und Reform der Kirche beizutragen. Eine besondere Rolle spielte für ihn in dieser Hinsicht der Doktoratseid, den er bei seiner Promotion 1512 hatte ablegen müssen. Durch ihn wusste er sich verpflichtet, die Heilige Schrift unverfälscht zu verkündigen, und durch diese Verpflichtung auf die Heilige Schrift war er mit dem

1 Zum Folgenden vgl. J. Schilling, „Geschichtsbild und Selbstverständnis,“ in *Luther Handbuch*, Hg. A. Beutel (Tübingen, 2005): 97–106.

2 WA B 1,118,16.

3 B. Moeller, K. Stackmann, *Luder, Luther, Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen* (Göttingen, 1981).

4 WA B 1,112,70f.

Papst in Konflikt geraten.⁵ Was Luther zum Reformator machte, war sein Selbstverständnis als „geschworener Doktor der Heiligen Schrift“,⁶ wie er selbst gern formulierte.

Die spätere lutherische Kontroverstheologie des 17. Jahrhunderts hat gegen die römisch-katholischen Kritiker Luthers diesen Gedanken seiner *vocatio* (Berufung) stark betont: Luther sei zur Reform der Kirche nicht nur vom Heiligen Geist auf außerordentliche Weise berufen worden, sondern auch auf ordentliche Weise als geweihter Priester und als Professor.⁷

Mit dem Selbstverständnis als Lehrer und Verkünder der Heiligen Schrift verband sich die ebenfalls häufige Selbstdeutung Luthers als „Evangelist“, d. h. als Verkünder des Evangeliums Christi. Den Erfolg seiner Ablassthesen verstand er als eine Offenbarung des Evangeliums: Gottes Wort selbst habe sich durchgesetzt, ohne dass er selbst etwas dazu beigetragen hätte.⁸ In dem berühmten Brief, den er am 5. März 1522 von der Wartburg an Kurfürst Friedrich von Sachsen schrieb, berief er sich in Worten, die an den Apostel Paulus (Gal 1,10 f.) erinnern, ausdrücklich darauf, sein Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch Jesus Christus empfangen zu haben, was ihn eben zu einem Evangelisten mache.⁹ In demselben Sinn konnte er im gleichen Jahr schreiben, Christus selbst habe ihn seinen Evangelisten genannt; denn seine Verkündigung sei nicht seine eigene Erfindung, sondern das Evangelium von Christus.¹⁰

Gegen andere, schon zu seinen Lebzeiten aufkommende Überhöhungen seiner Person hat sich Luther dagegen ausdrücklich verwahrt. In seiner Rede vor dem Wormser Reichstag 1521 beteuerte er, sich nicht selbst zum Heiligen machen zu wollen,¹¹ und 1531 lehnte er die Bezeichnung „Prophet der Deutschen“ als anmaßend ab.¹² Er selbst sei und habe nichts, sein einziger Stolz sei vielmehr, ein Christ zu sein.¹³ Dass seine Kollegen 1539 mit der Herausgabe seiner gesammelten Schriften begannen, sah Luther ungern. Im Vorwort zum ersten Band der deutschen Schriften der Wittenberger Lutherausgabe gab er an, er hätte es lieber gehabt, dass alle seine Bücher nie entstanden oder verloren gegangen wären, um nicht, wie ehemals die Bücher der Kirchenväter und die Sammlungen von Konzilsentscheidungen, vom Studium der Heiligen Schrift abzulenken.¹⁴ Vollends erschien ihm die Vorstellung unerträglich, dass

5 WA 30/III,386,14–17.

6 WA 6,405,1; 7,162,8.

7 So bei den Dogmatikern Johann Gerhard und Johann Andreas Quenstedt. Vgl. K.-H. zur Mühlen, „Wirkung und Rezeption I.-IV.“ in *Luther Handbuch*, Beutel: 462–488, hier: 472.

8 WATR 2,567,13 f.

9 WA B 2,455,39–43.

10 WA 10/II,105,19–106,5.

11 „Neque enim me sanctum aliquem facio, neque de vita mea, sed de doctrina Christi disputo“ (WA 7,834,6 f.).

12 WA 30/III,290,28 f.

13 „Ego vero nihil habeo et sum, nisi quod Christianum esse me prope glorier“ (WA 18,786,25 f.).

14 WA 60,657,2–11.

sich seine Anhänger nach seinem Namen – also „Martinianer“ oder später „Lutheraner“ – nennen sollten:

... man wolle meines Namens schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen nennen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. Ebenso bin ich auch für niemand gekreuzigt (...). Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi sollte mit meinem heillosen Namen nennen?¹⁵

2 Luther im Verständnis des Luthertums: Apokalyptische Gestalt und Lehrer der Kirche

Trotzdem galt Luther seinen Anhängern bald als Prophet, seine Schriften wurden gesammelt und nachgedruckt, und „Lutheraner“ wurde zur stolz getragenen Selbstbezeichnung. Dahinter stand die allgemeine Überzeugung, dass dem Wittenberger Reformator eine besondere Rolle in der Heilsgeschichte zukomme, dass er der von Gott gesandte Botschafter der Endzeit und Wegbereiter der Wiederkunft Christi sei. Diese Urteile hatten durchaus Anhalt an Luthers eigenem Denken. Seit 1519 war er überzeugt, dass das Papsttum als Institution der Antichrist sei, jener endzeitliche Widersacher Christi, mit dessen Entlarvung die letzte große Auseinandersetzung vor dem Weltende beginnen würde.¹⁶ Luther verstand seitdem seine eigene Zeit als apokalyptische Endzeit – und die Reformation, die zur Entlarvung des päpstlichen Antichrists geführt hatte, als heilsgeschichtliches Ereignis. Auch viele Zeitgenossen teilten bald diese Auffassung und erkannten dementsprechend in Luther eine von Gott gesandte Figur der Heilsgeschichte.¹⁷

Vor allem sah man in ihm schon früh einen Propheten. Bereits Ende 1519 war dies in Humanistenkreisen in Süddeutschland und der Schweiz der Fall. Kein geringerer als der Zürcher Reformator Huldrych Zwingli, der wenige Jahre später in eine erbitterte Auseinandersetzung mit Luther verwickelt sein sollte, nannte den Wittenberger einen neuen Elia – also jenen letzten Propheten, der nach Mal 3,23 Vorläufer des wiederkehrenden Christus sein und in der Endzeit Gottes Wort verkünden sollte.¹⁸ An die alttestamentliche Elia-Erzählung knüpfte auch Philipp Melanchthon an, als er in

¹⁵ WA 8,685,4–10.

¹⁶ V. Leppin, „Antichrist,“ in: *Das Luther-Lexikon*, Hg. Ders. und G. Schneider-Ludorff (Regensburg, 2014): 62f.

¹⁷ Zum Folgenden R. Kolb, *Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero: Images of the Reformer, 1520–1620* (Grand Rapids, 1999); Ders., „Luther’s function in an age of confessionalization,“ in *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Hg. D. K. McKimm (Cambridge, 2003): 209–226; V. Joestel und J. Strehle, *Luthers Bild und Lutherbilder. Ein Rundgang durch die Wirkungsgeschichte* (Wittenberg, 2003).

¹⁸ Brief von Zwingli an Oswald Myconius vom 04.01.1520, in: Huldreich Zwingli, *Sämtliche Werke*, Bd. 7: *Zwinglis Briefwechsel* (Leipzig, 1911): Nr. 113.250–252, hier: 250. Vgl. schon den Brief von Ulrich Zasius an Zwingli vom 13.11.1519: in *ebd.*: Nr. 100.218–222, hier: 222.

seinem Wittenberger Hörsaal die Nachricht vom Tod Luthers erhielt und in einer kurzen Ansprache an seine Studenten den Vers 2 Kön 2,12 zitierte und eschatologisch erweiterte: „Gestorben ist Gespann und Wagen Israels, der die Kirche in dieser letzten Zeit der Welt geleitet hat“.¹⁹ Als wiedergekehrter Elia oder auch als „dritter Elia“ – wenn man Johannes den Täufer als den zweiten Elia zählte (vgl. Mt 11,13f.) – wurde Luther noch bis weit ins 17. Jahrhundert hinein verstanden und verehrt. Doch auch mit dem ebenfalls in apokalyptischen Zusammenhängen bedeutsamen Propheten Daniel konnte Luther identifiziert oder ganz allgemein als Prophet qualifiziert werden.²⁰

Dass Luther sich selbst als Evangelisten verstanden hatte, gab Anlass dazu, ihn prominenten anderen Verkündigern des Evangeliums aus biblischer Zeit gleichzustellen, vor allem den Verfassern der neutestamentlichen Evangelienbücher und dem Apostel Paulus. Doch auch dieser Aspekt ließ sich ins Apokalyptische wenden, und in dieser Form hat er seine eigentliche Wirkung entfaltet. Es war Luthers süddeutscher Ordensbruder Michael Stifel (ca. 1487–1567), der später als Mathematiker berühmt wurde, der Luther 1522 in einer Flugschrift nachdrücklich mit dem Engel des ewigen Evangeliums aus der Offenbarung des Johannes identifizierte (Offb 14,6).²¹ So, als endzeitlicher Engel des ewigen Evangeliums, ist Luther bis ins 17. Jahrhundert hinein bevorzugt verstanden worden.²²

Insgesamt kann man sagen, dass die meisten populären Deutungen der Person Luthers ihn entweder biblischen Gestalten gleichstellten oder ihn als von Gott gesandten Protagonisten im heilsgeschichtlichen Enddrama interpretierten. Diese stark apokalyptisch aufgeladenen Deutungen trafen das Zeitempfinden Luthers und seiner Anhänger und erfreuten sich vor allem deshalb großer Beliebtheit.

Doch es gab auch eine andere, weniger prominente Linie, die die Gestalt Luthers auf dem Hintergrund der irdischen Geschichte der Kirche deutete. Als klassisches Rollenmuster dieser Art würde sich der Heilige anbieten, und kurzzeitig, im Umkreis des Wormser Reichstags von 1521, ist Luther auf Holzschnitten auch wirklich als ein solcher abgebildet worden – als Mönch im Ordensgewand mit einem Heiligenschein und der Taube des Heiligen Geistes über seinem Kopf.²³ Dieses Deutungsmuster hatte indessen keinen Bestand, sicher auch wegen der veränderten reformatorischen Auffassung von Heiligkeit. Stattdessen konnte sich eine andere, im Wesentlichen auf Melanchthon zurückgehende Deutung etablieren, die auch besser an Luthers Selbstverständnis anschließt: Luther als der von Gott gesandte Lehrer seiner Kirche.

19 „Ach, obiit auriga et currus Israel, qui rexit Ecclesiam in hac ultima senecta mundi“: P. Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia*, Hg. Carolus Gottlieb Bretschneider (Halle, 1839), 6:59.

20 Joestel und Strehle, *Luthers Bild und Lutherbilder*, 9.

21 M. Stifel, *Von der Christfermigen, rechtgegründten leer Doctoris Martini Luthers, ain überauß schön kunstlich Lied sampt seyner neben außlegung*. In bruder Veyten Thon (Augsburg, 1522), A2r-A3v und passim.

22 H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart* (Heidelberg, 1955), 12; Joestel und Strehle, *Luthers Bild und Lutherbilder*, 15.

23 Kolb, „Luther’s function“: 211.

Bereits 1539 hatte Melanchthon in der kleinen Schrift *De ecclesia et de autoritate verbi Dei* den Gedanken entwickelt, dass die Kirche Christi abwechselnd Zeiten der Blüte und des Verfalls erfahre, doch immer wieder durch von Gott erweckte Lehrer (*doctores*) erneuert und wiederhergestellt werde. Als solche nannte er neben biblischen Figuren ausdrücklich Ambrosius, Basilius, Cyprian und Augustin.²⁴ In den folgenden Jahren hat Melanchthon diese Idee der *series doctorum*, der Abfolge der Kirchenlehrer, weiter ausgeführt. Als er am 22. Februar 1546 in der Wittenberger Schlosskirche die Leichenrede auf Luther hielt, reihte er auch den verstorbenen Freund unter die großen Lehrer der Kirche ein: Gemeinsam mit den Vätern des Alten Bundes und den Aposteln sowie mit Männern wie Polykarp von Smyrna, Irenäus von Lyon, Gregor Thaumaturgos, Basilius von Caesarea, Augustin, Prosper von Aquitanien, Maximus Confessor, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux und Johannes Tauler rechnete er Luther zu „jener großartigen Schar ganz vorzüglicher Männer [...], die Gott gesandt hat, dass sie die Kirche sammeln und erbauen“.²⁵

Tatsächlich hatte bereits Luther selbst sich verschiedentlich auf Persönlichkeiten aus der Geschichte der Kirche berufen, in denen er Vorläufer seines eigenen Anliegens erkannte. Als einen solchen sah er seit der Leipziger Disputation von 1519 vor allem den 1415 verbrannten böhmischen Kirchenreformer Jan Hus an.²⁶ 1520 schrieb er in einem Brief: „Wir alle sind, ohne es zu wissen, Hussiten“,²⁷ und spätestens seit 1531 bezog er eine Legende auf sich, wonach Hus, dessen Name im Tschechischen „Gans“ bedeutet, prophezeit habe, dass hundert Jahre nach ihm ein Schwan kommen werde, den man nicht „braten“, d. h. verbrennen könne.²⁸

Auch in den spätmittelalterlichen Reformtheologen John Wyclif, Wessel Gansfort, Johann Pupper von Goch und Girolamo Savonarola sah Luther Vorläufer seines eigenen Wirkens. Gegenüber den Theologen der Universitäten Leuven und Köln, die sich nach der Leipziger Disputation in einem Gutachten zu seinen Ungunsten ausgesprochen hatten, stellte er sich aber auch in eine Reihe mit den seiner Meinung nach ebenfalls zu Unrecht verurteilten Geistesgrößen William von Ockham, Pico della Mirandola, Lorenzo Valla und Johannes Reuchlin.²⁹ Anders als bei Melanchthon waren es bei Luther selbst also nicht so sehr die anerkannten Kirchenväter und Kirchen-

²⁴ P. Melanchthon, *Opera quae supersunt omnia*, Hg. Carolus Gottlieb Bretschneider (Braunschweig, 1855), 23:595–642.

²⁵ P. Melanchthon, „Oratio in funere reverendi viri D. Martini Lutheri,“ in *Opera quae supersunt omnia*, Ders., Hg. Carolus Gottlieb Bretschneider (Halle, 1843): 11:726–734, hier: 728. Deutsche Übersetzung in: M. Beyer, S. Rhein und G. Wartenberg, Hg., *Melanchthon deutsch*, Bd. 2: *Theologie und Kirchenpolitik* (Leipzig, 1997), 156–168, hier: 159.

²⁶ Vgl. T. Kaufmann, „Jan Hus und die frühe Reformation,“ in *Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien*, Hg. M. Kessler, M. Wallraff und R. Smend (Basel, 2008): 62–109; wieder in: T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation* (Tübingen, 2012): 30–67.

²⁷ „sumus omnes Hussitae ignorantes“ (WA B 2,42,24).

²⁸ WA 30/III,378,6–10. Vgl. G. Seib, Hg., *Luther mit dem Schwan. Tod und Verklärung eines großen Mannes* (Berlin, 1996).

²⁹ WA 6,183,3–184,1.

lehrer, unter die er sich einreihete, sondern Männer, die mit dem kirchlichen Lehramt in Konflikt geraten waren.

Auf einer mittleren Linie lag die umfangreiche gelehrte Sammlung von Zeugnissen solcher vermeintlicher Vorläufer Luthers, die Matthias Flacius (1520–1575), ein Schüler Luthers und Melanchthons, 1556 mit dem *Catalogus testium veritatis* vorlegte. Dieser Katalog verzeichnete „Zeugen der Wahrheit“, die seit der Zeit der Apostel bis zur Wiederherstellung des Evangeliums durch Luther trotz der Tyrannei des Papsttums an der evangelischen Wahrheit festgehalten hatten.³⁰ Unter ihnen fanden sich wie bei Melanchthon die hoch geschätzten Kirchenväter und Kirchenlehrer des Altertums, aber auch die Oppositionellen des Mittelalters wie in den zitierten Äußerungen Luthers.

Flacius verehrte Luther zu sehr, um ihn in seinem Werk einfach in die Reihe dieser „Zeugen“ einzuordnen – er kommt im *Catalogus* gar nicht erst vor. Dagegen erscheint der Reformator bei dem Straßburger Ludwig Rabus (1524–1592) ausdrücklich unter den „ausgewählten Zeugen und Bekennern“;³¹ Rabus nennt ihn auch „unseren lieben Vater und den Propheten der deutschen Nation“.³²

Die lutherische Theologie der nachreformatorischen Periode³³ – die sogenannte „lutherische Orthodoxie“ – hat Luther, anknüpfend an sein eigenes Selbstverständnis wie auch an Melanchthons Konzeption der *doctores* der Kirche, in diesem Sinne vor allem als den von Gott gesandten Lehrer des Evangeliums und Wiederhersteller der reinen Lehre verstanden. Person und Leben Luthers traten hier ganz hinter seinem Werk zurück. Demgegenüber nahmen die Theologen des Pietismus Luther zusätzlich für ihre Vorstellungen von lebendiger christlicher Frömmigkeit in Anspruch und beschäftigten sich wieder stärker mit seinem Charakter, den sie in einzelnen Zügen durchaus auch kritisch beurteilten; gerne beriefen sie sich gegen den „alten“ auf den „jungen Luther“.

Mit der Aufklärung gerieten das religiöse Anliegen und die Theologie Luthers dann aus dem Blickfeld auch der Theologen. Luther war nun in erster Linie der mutige Vorkämpfer für Gewissensfreiheit und Toleranz, der Wegbereiter der Moderne und Vertreter bürgerlicher Werte. Im Zeitalter des Nationalismus wurde aus ihm schließlich der prototypische Deutsche und der Kämpfer für Deutschlands Freiheit gemacht. Erst im 20. Jahrhundert kam es zu einer Wiederentdeckung von Luthers Theologie und

30 M. Flacius, *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae* (Basel, 1556). Eine zweite, erweiterte Auflage erschien 1562. – Vgl. W.-F. Schäufele, „Matthias Flacius Illyricus und die Konzeption der Zeugenschaft im *Catalogus testium veritatis*,“ in *Matthias Flacius Illyricus – Biographische Kontexte, theologische Wirkungen, historische Rezeption*, Hg. I. Dingel und L. Ilic (Göttingen, 2017).

31 L. Rabus, *Historien der Heyligen Außerwölten Gottes Zeügen / Bekennern vnd Martyrern*, 8 Bde. (Straßburg, 1552–1558).

32 Kolb, „Luther’s function“: 213.

33 Zum Folgenden vgl. E. W. Zeeden, *Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, 2 Bde. (Darmstadt, 1950–1952); zur Mühlen, „Wirkung und Rezeption“: 461–488.

zu einer intensivierten Forschung, die im Lauf der Jahrzehnte ein historisch begründetes Lutherbild jenseits konfessionalistischer und ideologischer Verengungen entstehen ließ.

3 Luther als protestantischer Kirchenvater

Bei allen für unser heutiges Empfinden maßlos überzogenen Stilisierungen und Lobpreisungen Luthers kommt ein Prädikat so gut wie nicht vor: Luther als „Kirchenvater“. Selbst die Bezeichnung Luthers als „Vater“ bei Rabus ist eine Ausnahme. Trotzdem kann man mit einem gewissen Recht davon sprechen, dass Luther so etwas wie ein protestantischer Kirchenvater sei.

Das gilt vor allem für die Kirchen der lutherischen Konfessionsfamilie. Bereits der Parteiname „Lutheraner“ weist auf die zentrale Bedeutung des Wittenberger Reformators für diesen Zweig der reformatorischen Tradition hin.³⁴ Zwar hatte Luther selbst sich ursprünglich dagegen verwahrt, dass sich seine Anhänger nach ihm benennen sollten, und wirklich war die Bezeichnung *Lutherani* zunächst ein Ketzer- und Sektename gewesen, den ihnen ihre papsttreuen Gegner beileigten; Luthers prominenter Gegner Johannes Eck hat ihn seit 1520 verwendet. Die damit belegten Anhänger Luthers nannten sich selbst dagegen vorzugsweise „Evangelische“. Erst seit den 1560er Jahren machten sie sich den einstigen Sektennamen als Selbstbezeichnung zu eigen, wobei die zunehmende Verehrung Luthers und die zunehmende Abgrenzung gegenüber der römischen Kirche und den Kirchen der reformierten Tradition zusammenspielten.

Mit Blick auf die historische Prägung des Luthertums ist dem katholischen Lutherkenner Otto Hermann Pesch zuzustimmen, der konstatiert, dass „keine christliche Kirche in den grundlegenden theologischen Überzeugungen und in ihrer Frömmigkeit so von einem einzelnen Theologen geprägt ist und geblieben ist wie die lutherische“.³⁵

Bereits zu seinen Lebzeiten war Luther gemeinsam mit seinen Wittenberger Universitätskollegen zu einer zentralen Instanz für die Entscheidung theologischer, pastoraler und kirchenrechtlicher Fragen geworden. Mit ihren schriftlichen Gutachten traten sie an die Stelle, die in der römischen Kirche Papst, Bischöfe und Konzilien einnahmen.³⁶ In den Jahrzehnten nach seinem Tod hat sich die Rolle Luthers als zentraler Lehrautorität für das Luthertum dann weiter verfestigt. In den Auseinandersetzungen zwischen sogenannten Gnesiolutheranern, die das theologische Erbe Luthers unverkürzt behaupten wollten, und den Anhängern Philipp Melancthons,

³⁴ Zum Folgenden vgl. A. Schubert, „Luthertum/Lutheraner I. Konfessionskundlich: lutherische Kirchen in der Geschichte,“ in *RGG*: 608–613, hier: 608.

³⁵ O. H. Pesch, „Was hat Luther den Katholiken (noch) zu sagen? Eine Art Nachruf,“ in *Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch*, Hg. U. Hahn und M. Mügge (Neukirchen-Vluyn, 1996): 122–144, hier: 124.

³⁶ Kolb, „Luther’s function“: 212.

die man Philippisten nannte, beriefen sich beide Seiten auf Äußerungen Luthers, die so faktisch eine quasi-kanonische Autorität erhielten.³⁷ Erst mit der Konkordienformel von 1577, die allerdings nicht von allen lutherischen Territorien übernommen wurde, gelang die Beilegung der innerlutherischen Lehrstreitigkeiten. Damit wurde zugleich der Rang von Luthers Lehre als unüberbietbarer und maßgeblicher Interpretation der Heiligen Schrift zementiert. Zusammen mit der Konkordienformel wurden 1580 die drei wichtigsten altkirchlichen Glaubensbekenntnisse sowie sechs reformatorische Bekenntnisschriften im sogenannten Konkordienbuch als maßgebliche Bekenntnisgrundlage des Luthertums zusammengefasst, darunter Luthers Großer und Kleiner Katechismus sowie die scharf antirömisch formulierten Schmalkaldischen Artikel, die ursprünglich nur als Privatbekenntnis Luthers gegolten hatten. In der sogenannten *Solida Declaratio* der Konkordienformel wurden die im Konkordienbuch enthaltenen Schriften ausdrücklich als „Summa und Vorbild der Lehre, welche D. Luther seliger in seinen Schriften aus Gottes Wort wider das Papsttum und andere Sekten stattlich ausgeführt und wohl gegründet hat, auf welches ausführliche Erklärungen in seinen Lehr- und Streitschriften wir uns gezogen haben wollen“, qualifiziert.³⁸ Damit war praktisch Luthers gesamtes hinterlassenes Oeuvre in den Rang einer kanonischen Bekenntnisgrundlage gerückt – wenn auch selbstverständlich nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt der Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift als oberster Glaubensnorm. Nach 1580 war Luther so faktisch zum lutherischen Kirchenvater geworden.³⁹ Dieser faktische Rang Luthers als Kirchenvater wurde auch in den Bildprogrammen lutherischer Kirchen sichtbar. Seit dem 17. Jahrhundert gehörten hier großformatige Bildnisse Luthers nach Vorlagen von Lukas Cranach – häufig mit der Bibel als Attribut – zum regelmäßigen Inventar.⁴⁰

In den Kirchen der auf Zwingli und Calvin zurückgehenden reformierten Tradition wurde Luther nicht im gleichen Sinne als quasi-kanonische Autorität verehrt. Hier war vielmehr die Auffassung verbreitet, dass Luther in seinem Kampf für das Evangelium und gegen menschliche Traditionen nicht konsequent verfahren und nicht weit genug gegangen sei, so dass die von ihm begonnene Reformation noch einer Weiterführung und Vollendung, ja geradezu einer „zweiten Reformation“ bedürfe. Reformierte Theologen wie Zacharias Ursinus und Daniel Tossanus bestritten daher seine Autorität als Lehrer der Kirche.⁴¹ Andererseits wusste sich etwa Calvin dankbar Luthers Anregungen verpflichtet, und seine Kennzeichnung als „Luthers größter Schüler“⁴² durch

37 Ebd.: 217.

38 I. Dingel, Hg., *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Göttingen, 2014), 1:1312,35 – 1314,4.

39 Zeeden, *Luther und die Reformation*, 1:70.

40 Joestel und Strehle, *Luthers Bild und Lutherbilder*, 21.

41 Kolb, „Luther's function“: 215.

42 Hanns Rückert, „Calvin (1937)“, in *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Ders. (Tübingen, 1972): 165 – 173, hier: 167. – Tatsächlich geht dieses Urteil anscheinend bereits auf Karl Holl

Hanns Rückert (1901–1974) mag übertrieben sein, ist aber nicht falsch. Unter Calvins Einfluss wurde Luther schließlich auch im deutschen Reformiertentum als Bahnbrecher und Urheber der reformatorischen Erneuerung des Christentums und insofern auch als Vater der reformierten Kirchen anerkannt.⁴³

Tatsächlich ging auch die Initiative zum ersten deutschlandweit gefeierten Reformationsjubiläum im Jahr 1617, das mit dem Bezug auf Luthers Thesenanschlag eindeutig als Lutherjubiläum konzipiert war, von dem reformierten Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz aus.⁴⁴ Und zum dreihundertjährigen Jubiläum von Luthers Thesenanschlag im Jahr 1817 war es mit dem preußischen König Friedrich Wilhelm III. abermals ein Reformierter, der dieses Symboldatum zum Anlass seines Aufrufs zur Vereinigung von Lutheranern und Reformierten zu einer gemeinsamen, unierten evangelischen Kirche nahm.⁴⁵

Obwohl Luther demnach für das Luthertum ganz eindeutig und in einem weiteren Sinne auch für das Reformiertentum die Rolle eines protestantischen Kirchenvaters zukam, wurde er doch von keinem seiner Anhänger ausdrücklich so bezeichnet. Das ist im Grunde auch kaum überraschend. Denn die Berufung auf die Kirchenväter vor allem des Altertums, aber auch auf Theologen des Mittelalters, war damals eine wichtige Argumentationsstrategie der römisch-katholischen Kontroverstheologie im Rahmen ihres Traditionsarguments.⁴⁶ Vor allem seit dem Konzil von Trient waren die kirchliche Tradition und die Kirchenväter neben der Heiligen Schrift als maßgebliche Autorität etabliert. Angesichts dessen verbot es sich für die protestantische Theologie, in gleicher herausgehobener Weise von Kirchenvätern zu sprechen. Luther mag ein protestantischer Kirchenvater gewesen sein, so genannt werden durfte er nicht.

Dazu kam ein Zweites: Während die römisch-katholische Ekklesiologie die Kirche, soweit sie auf Erden wandelte, mit der sichtbaren, hierarchisch gegliederten Institution der römischen Kirche gleichsetzte, blieb für die protestantische Ekklesiologie stets die augustinische Dialektik von sichtbarer und unsichtbarer Kirche bestimmend. Im eigentlichen Sinn war die Kirche demnach die Gemeinschaft der Glaubenden, die Gott allein bekannt waren und die in verschiedenen äußeren kirchlichen Organisationen und Konfessionen leben konnten. Es liegt nahe, dass ein derartiger Kirchenbegriff der Rede von „Kirchenvätern“ nicht zuträglich sein konnte.

zurück; vgl. G. Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. 3: *Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches* (Tübingen, 1985), 534, Anm. 470.

⁴³ Bornkamm, *Luther im Spiegel*, 12, Anm. 1; zur Mühlen, „Wirkung und Rezeption“: 472.

⁴⁴ H.-J. Schönstädt, „Das Reformationsjubiläum 1617. Geschichtliche Herkunft und geistige Prägung,“ in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982): 5–57.

⁴⁵ W. Elliger, *Die evangelische Kirche der Union. Ihre Vorgeschichte und Geschichte* (Witten, 1967), 30–65.

⁴⁶ Zur Verwendung der Bezeichnung „Vater“ bzw. „Kirchenvater“ im Allgemeinen vgl. B. Altaner, *Patrologie* (Freiburg, ⁵1958), 2–5.

Auch wenn sich in neuerer Zeit etwa für Friedrich Schleiermacher das stehende Attribut eines „Kirchenvaters des 19. Jahrhunderts“ eingebürgert hat,⁴⁷ wurde auf Luther der Begriff des „Kirchenvaters“ nie in gleicher Weise angewendet. Eine Ausnahme bildet allein die neuere kunstgeschichtliche Forschung, die im Anschluss an Johannes Ficker einen von sieben Typen von Lutherbildnissen aus der Werkstatt Lukas Cranachs mit dem Terminus „Luther als Kirchenvater“ bezeichnet.⁴⁸

Wenn Luther im Protestantismus auch nicht als „Kirchenvater“ bezeichnet wurde, so hat man ihm in anderen Zusammenhängen durchaus das Prädikat eines „Vaters“ beigelegt. Im 19. Jahrhundert wurde Luther im wörtlichen Sinn als Familienvater und Vater seiner Kinder populär und als solcher zum Gegenstand rührseliger und volkspädagogischer Betrachtungen.⁴⁹ Die sentimentale (erfundene) Weihnachtsszene in Luthers Wohnzimmer mit dem Weihnachtsbaum und dem Laute spielenden Reformator, die von Carl August Schwerdgeburth 1843 erstmals ins Bild gesetzt wurde, fand damals weite Verbreitung und hat in manchen Kreisen bis heute das Bild Luthers beeinflusst.⁵⁰

In einem übertragenen Sinn wird Luther seit dem 19. Jahrhundert daneben vor allem auch als „Vater des evangelischen Kirchenliedes“ gewürdigt.⁵¹ Doch auch etwa als „Vater der allgemeinen Schulpflicht“ hat man ihn etikettiert.⁵²

Nach Jahrhunderten einer ideologischen Instrumentalisierung der Person Luthers für wechselnde Zwecke und einer weithin kritiklosen Verehrung des Reformators hat der heutige Protestantismus eine historisch begründete, differenzierte Sicht auf Luther gewonnen, die neben seinen Verdiensten die Schattenseiten seiner Person und Probleme seiner Theologie nicht ausblendet und die Kontroversen des Reformationszeitalters in einem anderen Licht betrachtet. Auch theologisch stehen der heutige Protestantismus und das heutige Luthertum den Positionen des Reformators meist eher fern. Heutige Protestanten sind daher weniger denn je geneigt, Luther als einen „Kirchenvater“ zu feiern.

47 C. Lülmann, *Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts* (Tübingen, 1907), 1. Vgl. H. Jesse, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts* (Berlin, 2002).

48 Es handelt sich um Bildnisse der Jahre 1532–1537 und 1543, die Luther in seinem fünften Lebensjahrzehnt mit Baret und Schauben zeigen und oft als sogenannte Freundschaftsbilder mit Porträts Melancthons kombiniert wurden. Vgl. J. Ficker, „Die Bildnisse Luthers aus der Zeit seines Lebens,“ *Lutherjahrbuch* 16 (1934): 103–161, hier: 134–140; G. Schuchardt, Hg., *Cranach, Luther und die Bildnisse* (Regensburg, 2015), 25.42–45.51.

49 Z. B. F. G. Hofmann, *Katharina von Bora oder Dr. Martin Luther als Gatte und Vater. Ein Beitrag zur Geschichte der Priesterehe so wie des ehelichen und häuslichen Lebens des großen Reformators* (Leipzig, 1845); M. Willkomm, *Luther als Vater seiner Kinder* (Zwickau, 1917).

50 Joestel und Strehle, *Luthers Bild und Lutherbilder*, 49.

51 Z. B. H. A. Köstlin, *Luther als der Vater des evangelischen Kirchengesanges* (Leipzig, 1881); G. Schleusner, *Luther als Dichter insonderheit als Vater des deutschen evangelischen Kirchenliedes* (Wittenberg, 1883); P. Althaus, *Luther als der Vater des evangelischen Kirchenliedes* (Leipzig, 1917).

52 E. Zeißig, *Luther, der treue Diener seines Volkes – als erster Prediger der Glaubensfreiheit, als Schöpfer der neuhochdeutschen Schriftsprache und als Vater allgemeiner Schulgedanken* (Langensalza, 1917).

4 Luther als gemeinsamer Kirchenvater?

Es erscheint bemerkenswert, dass die Stimmen, die Luther als einen Kirchenlehrer oder Vater der Kirche würdigen, heute von katholischen Theologen stammen. Zwar ist ihnen die Kategorie des Kirchenlehrers oder Kirchenvaters aus ihrer eigenen Tradition heraus vertrauter als den Protestanten. Doch das über Jahrhunderte vorherrschende katholische Lutherbild stand einer solchen Würdigung diametral entgegen.

Geprägt war das ältere katholische Lutherbild namentlich von Johannes Cochlaeus (1479–1552).⁵³ Der humanistisch gebildete Domherr hatte in seinen häufig nachgedruckten *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri* von 1549 Luther als einen Erzketzer und Zerstörer der Kirche geschildert, durch den nicht der Heilige Geist, sondern Satan gesprochen habe. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts attestierten der Dominikaner Heinrich Denifle (1844–1905) und der Jesuit Hartmann Grisar (1845–1932) Luther, mit seinem reformatorischen Auftreten und seiner Theologie habe er lediglich sein persönliches Scheitern als Mönch und sein unmoralisches Leben kompensieren wollen.⁵⁴ Nachdem sich bereits der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle (1862–1945) für eine Versachlichung der Urteile eingesetzt hatte, wurde Joseph Lortz (1887–1975) zum eigentlichen Bahnbrecher des neuen katholischen Lutherbildes. In seiner zweibändigen Darstellung der Reformationgeschichte⁵⁵ räumte er freimütig Missstände in der Kirche des Spätmittelalters ein und würdigte Luthers gute Absicht, auch wenn dieser keine zutreffende Einsicht in die wahre katholische Lehre gehabt habe. Im Vorfeld und im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils haben die Impulse der von Lortz inaugurierten katholischen Lutherforschung dann zu einer bemerkenswerten Neuentdeckung und Hochschätzung von Person und Werk des Reformators in bestimmten katholischen Milieus vor allem in Deutschland geführt. Eine quasi offizielle kirchenamtliche Anerkennung erhielt das neue Lutherbild durch die Rede, die Johannes Kardinal Willebrands (1909–2006), der Präsident des päpstlichen Sekretariats für die Einheit der Christen, 1970 vor der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian hielt und in der er Luther wörtlich als „unseren gemeinsamen Lehrer“ würdigte.⁵⁶ Im Jubiläumsjahr 1983 legte dann die Gemeinsame Römisch-Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission eine Erklärung vor, die Luther bereits im Titel als „Zeugen für Christus“ qualifizierte.⁵⁷

53 A. Herte, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 Bde. (Münster, 1943).

54 H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt*, 2 Bde. (Mainz, 1904–1909); H. Grisar, *Luther*, 3 Bde. (Freiburg, 1911–1912).

55 J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 Bde. (Freiburg, 1939/40).

56 *Sent Into the World. The Proceedings of the Fifth Assembly of the Lutheran World Federation* (Minneapolis, 1971), 62–63.

57 „Martin Luther – Witness to Christ,“ in *Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship* (Genf, 1985): 72–80.

Doch nicht nur als „Lehrer“ oder „Zeuge“ konnte Luther im nachkonziliaren Katholizismus gewürdigt werden, sondern auch als „Vater“. Im Kreis der Schüler und Mitarbeiter von Joseph Lortz am Mainzer Institut für Europäische Geschichte war es üblich geworden, wertschätzend von „Vater Luther“ zu sprechen.⁵⁸ Peter Manns (1923–1991), Schüler und Nachfolger von Lortz am Mainzer Institut, trat schließlich ab 1980 offen dafür ein, Luther als „Vater im Glauben“ für die gesamte Christenheit anzuerkennen.⁵⁹ Zwar leugnete er nicht die Berechtigung der ehemaligen kirchenamtlichen Verurteilung Luthers; dieser habe damals um der Wahrheit willen notwendig zum Ketzer werden müssen.⁶⁰ Dabei legte Manns Wert auf die Feststellung, dass das Prädikat „Vater im Glauben“ streng von 1 Kor 4,14 f. her zu verstehen sei. Keinesfalls dürfe man Luther „als ‚einen‘ neben oder unter ‚vielen Vätern‘“ begreifen oder ihn zu einem unter anderen Kirchen- oder Bekenntnisvätern verkleinern. Als „Vater im Glauben“ im biblischen Sinne sei er nur noch mit Abraham und Paulus, Augustinus und Bernhard von Clairvaux zu vergleichen.⁶¹

Im Vorfeld des Reformationsjubiläums 2017 mündeten die neuen Einschätzungen Luthers von katholischer Seite vereinzelt in konkrete kirchenpolitische Vorschläge. Der an einer evangelisch-theologischen Fakultät lehrende katholische Dogmatiker Otto Hermann Pesch (1931–2014) forderte bereits 2008 die Aufhebung des Kirchenbannes gegen Luther – eine Forderung, die auch von anderen Katholiken erhoben wurde.⁶² Noch weiter ging der Tübinger Dogmatik-Professor Bernd Jochen Hilberath (geb. 1948), der 2011 vorschlug, der Papst solle Luther förmlich zum „Lehrer der Kirche“ ernennen.⁶³

Kann man also heute Luther als einen Vater der universalen christlichen Kirche bezeichnen? Ganz so weit wird man nicht gehen dürfen. An dem Wittenberger Reformator scheiden sich auch heute noch die Geister. Doch an die Stelle der schroffen konfessionellen Gegensätze ist ein gemeinsames Fragen nach der Wahrheit des Glaubens getreten. Dabei bewährt sich auch im Blick auf Luther das Wort des Apostels: „Prüft alles, und das Gute behaltet!“ (1 Thess 5,21).

58 P. Manns, „Was macht Martin Luther zum ‚Vater im Glauben‘ für die eine Christenheit?“, in *Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben“*. Referate aus der Vortragsreihe des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Hg. Ders. (Stuttgart, 1985): 1–24; wieder in: Ders., *Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers* (Stuttgart, 1999): 400–423, hier: 400.

59 P. Manns, *Martin Luther, Ketzer oder Vater im Glauben?* (Hannover, 1980).

60 *Ebd.*, 19.

61 Manns, „Was macht Martin Luther zum Vater im Glauben“: 401–405.

62 M. Schuck, „Luther rehabilitieren? Ein katholischer Theologieprofessor will den Reformator vom Bann befreien“, *Sonntagsblatt. Evangelische Wochenzeitung für Bayern* 28 (2008). Vgl. Pesch, „Was hat Luther den Katholiken (noch) zu sagen?“: 130 f. – Vgl. W. Michaelis, „Die Kontroversen um die Bannaufhebung“, *Concilium* 12 (1976): 525–532.

63 G. Facius, „Warum Luther nicht rehabilitiert werden wird“, *Die Welt* (17.11.2011).

Sergio Rostagno

Was bleibt von Luther?

1 Die Frage

Verblüfft von der unerwarteten Frage, was eigentlich heute noch die christlichen Kirchen trennt, müsste man sich erst einmal fragen, ob denn die theologischen Gegensätze im 16. Jahrhundert – so tiefgreifend und berechtigt sie auch gewesen sein mögen – tatsächlich Religionsgemeinschaften hervorbringen mussten, die in Konflikt miteinander lebten. Heute, nach Jahrhunderten von Polemik und Friedensangeboten, von Glaubensstrenge und Toleranz können die Trennungsgründe nur schwerlich auf einen Schlag ausgelöscht werden. Sind sie ein längst verschlissenes Erbe der Vergangenheit? Wer versteht noch ihre Substanz? Wer wäre noch in der Lage, sie mit der gleichen Entschiedenheit wie damals auszudrücken, als sie, zusammen mit historischen Fakten anderen Ursprungs, Begriffsstreitigkeiten und Kämpfe um die Vorherrschaft auslösten? Es ist Aufgabe der Kirchen, sich dazu zu befragen, zumal in dem aktuellen, religionsübergreifenden Kontext. Bei der Ausbildung muss geklärt werden, inwieweit diese auseinanderstrebenden Tendenzen noch interessieren, wie aus den damaligen Unterschieden noch Lehren zu vermitteln sind, nicht weil sie als unvergänglich gelten, sondern weil sie in einer neuen Epoche als Anreiz und Mahnung dienen könnten.

Die Kontroverse begann 1517 und hatte mit dem zu tun, was Luther seit 1512 in seinen Vorlesungen ausgearbeitet hatte. Der Disput entsprach den theologischen Leitlinien, die Luther bekannt gegeben und vertreten hatte. In seinen Vorlesungen bestimmt der Reformator für den Menschen einen Ausgangspunkt, der in großer Höhe liegt, außerhalb jeder Zeitlichkeit. Der Mensch wird praktisch in die Ewigkeit hineingeboren, aber nicht aus sich selbst heraus, sondern als Hörer einer frohen Botschaft, die festigend und befreiend wirkt. Daher wird der Mensch von vornherein frei sein, jenseits der Anlagen oder Tätigkeiten, über die er bereits verfügt. Um frei zu sein, muss sich der Mensch auf etwas anderes gründen, etwas Unabhängiges und Befreiendes. Diesen äußeren Faktor nennt Luther *Verbum*, Wort, einen Ausdruck, den er aus der biblischen Tradition übernimmt und unermüdlich in seine Weltsicht einfließen lässt. Das Geheimnis des *Verbums* ist, frei zu sein und zu befreien.

Die Anwendung dieser These auf die Kirche musste zu unvorhersehbaren Ergebnissen führen. Als Luther die aus seiner Sicht zentrale Frage formulierte, flammten sofort Diskussionen auf. Er hatte behauptet, „Petrus kann nicht vor Christus die Ab-

Übersetzung: Fried Rosenstock.

solution erteilen“¹ (das heißt so viel wie: Christus kam vor Petrus). Das bedeutet, der wahre Kern des Evangeliums, mit seiner befreienden Wirkung, kommt direkt von Gott und geht jeder menschlichen Autorität voraus, selbst wenn sie noch so stark legitimiert ist. Das ist eine in sich unangreifbare und katholische These. Man hielt ihm aber entgegen, auf diese Weise habe er die Autorität des Papstes in Frage gestellt. Luther fuhr fort, seine Ansicht zu vertreten, und erklärte, dass der Papst lieber daran denken solle, seine Pflicht zu tun. Luthers Gegner wehrten sich mit ihren Argumenten gegen seine Thesen, die ihnen unannehmbar und extravagant erschienen. Aber die Thesen hatten Bestand, da es Menschen gab, die sie nicht inakzeptabel fanden, sondern sogar angebracht.

Die antiautoritäre Schlussfolgerung, die in der Polemik eine immer stärker dominierende Gestalt annahm, war für Luther nicht ausschlaggebend. Das, was er immer wieder hervorhebt, befasst sich mit der Grundeinstellung, die das Menschenwesen gegenüber der befreienden Botschaft einnimmt. Luther gibt dem lateinischen *homo* – wir verstehen darunter den philosophischen Menschen – den Sinn eines Du, das vom *Verbum* beim Namen genannt wird und das nicht weniger Subjekt ist als das Selbst. Ein Sein, das immer bei sich selbst ist, steht auch immer dem *Verbum* als schöpferischem Wort gegenüber. Aus dieser Begegnung geht der Mensch als unabhängiges und freies Wesen hervor. Luther erklärt sogar, dass die Person dem *Verbum* ähnelt: *Similis forma in verbo et in credente*.² Diese Übereinstimmung, die durch „ähnliche Form“ zustande kommt, macht die Person zum *Subjekt*, wenn wir es so ausdrücken wollen, aber einem *glaubenden* Subjekt. Das Adjektiv, das die Beziehung des Menschen mit seiner Freiheit qualifiziert, ist „glaubend“, denn seine Freiheit ist ursprünglich, kann nicht weiterführend bezeichnet werden. Wer mehr wollte, würde das Geheimnis dieser Freiheit entheiligen und sie in eine unrechtmäßige Pflicht verwandeln. Vielmehr kann man sagen, dass der Mensch unablässig von seinem Werden ausgeht und dass dieses Werden von ihm nur in zwei Elementen erkannt werden kann, die nicht übereinander anzuordnen sind: Der freie Ursprung und der Akt einer anschließenden Mobilisierung.

Aber all dies muss eine Bedingung erfüllen, das *Verbum* kann keine Regel, kein Gesetz und kein Gebot enthalten, es muss rein und frei sein, damit es Reinheit und Freiheit geben kann. Die Wahrheit des Evangeliums, die aus der Vermittlung der Kirche hervorgeht, bleibt transzendent. Die Kirche und ihre Vertreter sind nicht

1 M. Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* [1518], These 7 (WA 1,542): „Non ergo prius solvit Petrus quam Christus, sed declarat et ostendit solutionem.“

2 „Eine identische Form gibt es im Wort und im Gläubigen“, Original der Vorlesungen zum Römerbrief [1515–1516]; WA 56,227,6–7. Die „Form“ ist hier nicht so zu verstehen, als wäre sie das gemeinsame Element von Wort und Gläubigem; sie ist das Mensch im Mensch sein, vom *Verbum* hervorgebracht. Die „Form“ ist nicht das *Attribut* des Subjektes, sondern „das“ Subjekt. Dieser Unterschied ist wichtig. In der zweiten Vorlesung zu den Psalmen finden wir „eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus, et suum esse nostrum esse sit“ („mit dem Worte selbst erschafft uns Gott und wir sind, so sind wir in ihm und sein Sein ist unser Sein“), *Operationes in Psalmos* [1519–1521]; WA 5,21–22,144).

Wahrer (des Glaubens), sondern Amtsträger. *Vicario non est opus, sed dumtaxat ministris*³ – nur Amtsträger der befreienden Botschaft. Unvermeidlich musste der Einwand kommen, dass, ganz im Gegenteil, das *Verbum* ein Gebot enthält, und indem sich der Mensch an diese Aufforderung anpasst, drückt er seine Beteiligung am Heilsgeschehen aus und an der fortschreitenden Rückkehr zu sich selbst, wie der verlorene Sohn, der nach einem langen Exil ins Haus des Vaters zurückkehrt.⁴ Die Kirche kann also Führung bei der Rückreise übernehmen. Der aufzulösende Knoten liegt in diesem Gegensatz.

2 Die Zielsetzung der Polemik Luthers

Das Ziel von Luthers Polemik ist eher der religiöse Mensch als die kirchliche Gewalt an sich. Es geht um den Menschen, der das Christentum durch seine Tugend in sich selbst verwirklichen will. Dieser Mensch denkt, selbst nachdem er ins Taufwasser getaucht wurde (was Tod und Auferstehung symbolisiert), dass er sein Ziel nicht erreichen wird, bevor er nicht sich selbst seinen Wert bewiesen hat. Also wird er sich sinnlose Gesetze auferlegen und hochfliegende Ziele erreichen wollen, voller neuer Erfordernisse und neuer gefährlicher Illusionen. Er, der religiöse Mensch, ist – anders als der „Gläubige“ – auf der Suche nach dem „Beweis“, daher wählt er eine kleine Gemeinschaft von Personen aus, die diesen Beweis mit ihren Kräften erreichen werden, im Gegensatz zur verlorenen Welt, um sich dann immer wieder über die eigene Unvollkommenheit zu beklagen. Dazu erklärt Luther, dieser „Imperativ“ werde niemals zu einer Wirklichkeitsform. Ein christliches Leben, das auf der Pflicht aufbaut, ist ein falscher Schritt, der den Anspruch vor Augen hat, ein göttliches Gesetz zu erfüllen oder zu einem entgegengesetzten Gefühl der Ernüchterung führen wird, weil man es nicht geschafft hat. Luther kritisiert diese Haltung, sieht in ihr eine Gefahr.

Wir können uns schnell davon überzeugen, angesichts eines schwer verständlichen Verses in einer komplizierten Argumentationsreihe des Apostels Paulus, der in seinem Brief an die Galater (in einer Gegend, die heute zur Türkei gehört) erklärte: „[...] Sollten wir aber, die wir durch Christus gerecht zu werden suchen, auch selbst als Sünder befunden werden – ist dann Christus ein Diener der Sünde? Das sei ferne!“⁵

³ „Ubi enim deus praesens est, Vicario non est opus, sed dumtaxat ministris“ (*Ad librum eximii Magistri Nostris Magistri Ambrosii Catharini defensoris Silvestris Prieratis acerrimi, responsio*, 1521; WA 7,742). [Wo Gott anwesend ist, braucht es keinen Statthalter, es genügen Amtsträger].

⁴ Lk 15.

⁵ Gal 2,17. Siehe Luthers Kommentar in: *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius* [1519]: Die Hinzufügung von Rechtsnormen, um dem Gläubigen mehr Sicherheit zu geben „lässt uns wieder zu Sündern und Gerechtigkeitsbedürftigen werden, was absurd ist und die vollständige Abschaffung von Christus bedeutet, so, als ob er für das Verschwinden unserer Sünden das Gesetz bemühen müsste. Das würde bedeuten, dass die Justiz bessere Werke vollbringt als Christus“ (WA 2,493: „peccatores fecit et legis iusticia egentes: quod est absurdissimum et Christum prorsus abolere, quia sic peccatum nobis ministrasset, quod per legem dilueretur, et iam esset legis iusticia melior quam Christi.“).

Wir können nicht selber die Darsteller oder Anwender von Christi Gerechtigkeit werden, jener Gerechtigkeit, derentwegen wir errettet wurden. Wir würden in einen Teufelskreis zwischen Christus und uns geraten, in eine Staubwolke, in der es unmöglich wäre, zwischen ihm und uns zu unterscheiden oder zwischen unseren und seinen Handlungen, die uns retten. Wovon errettet er uns? Von unserem bisherigen *Nichts*, aber nicht von unserer Unfähigkeit, die Pflicht zu erfüllen. Die frohe Botschaft des *Verbums* bietet keine zweite Chance an, damit sich Adam von seinen guten Vorsätzen löst, sondern damit Adam ganz und gar erlöst wird.

Luther vertieft in der Folge zwei Hauptargumente, einerseits – insbesondere mittels der Lehre (1512–1521) – untersucht er das freiheitliche Fundament des Subjektes, in dem sich die evangelische Botschaft herausbildet – das können wir als das metamoralische Fundament des Subjektes definieren. Andererseits bemüht er sich in den folgenden Jahrzehnten – bei der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern und durch den Dialog mit den ihn umgebenden Personen –, die Beziehung zwischen der Freiheit des Menschen und seinem Verhalten immer besser zu klären. Dabei erarbeitet er jene Ethik, die er zunächst mit Entschiedenheit als konstituierendes Element der menschlichen Person (traditionell „der Mensch“) ausgeschlossen hatte. Aus diesem Doppelbegriff, den er immer wieder aufgreift, aber nie zu einer Einheit verschweißt – denn damit hätte er ihn ausgelöscht – entstehen alle weiteren Antworten, sowohl seine eigenen als auch die weiterführenden Arbeiten seines Umfeldes, durch Freunde, Mitarbeiter und Reformatoren aus anderen europäischen Städten. Auch die Leitsätze des Konzils zu Trient wurden nicht ausgeschlossen. In der Folge kam es zu verschiedenen Versuchen, den Protestantismus von innen heraus zu verbessern, mit der Bildung verschiedener Theologien und „Kirchen“, im Sinne von regionalen kirchlichen Organisationen oder autonomen christlichen Gruppierungen. Das ist aber nicht der Gegenstand unserer Untersuchung. Uns interessiert vielmehr, was gleichzeitig in der Philosophie entstand. Jene Reinheit, ja fast Einsamkeit des Wortes, welche die Freiheit des Subjektes (des Menschen) garantiert, überträgt sich in die Philosophie, auch dort wird nach einem „reinen“ Ansatzpunkt gesucht. Die Ergebnisse sind mehr oder weniger überzeugend, auf jeden Fall aber mit der modernen Idee der Emanzipation verbunden. Das geht freilich über Luther hinaus.

3 Abriss über den Humanismus

Die Idee eines logischen Absoluten, von der das reine Subjekt seinen Ausgangspunkt nimmt, reicht in die Philosophie hinein. Die Suche nach einem *letzten* Fundament innerhalb der Geschichte einerseits, die Suche nach einem realen Fundament des Menschen andererseits – und das in Gegenwart des Absolutismus politischer und religiöser Art in allen seinen Formen, von dem man sich emanzipieren muss, um frei zu sein – führen dazu, dass Geschichte und Philosophie die Religion ersetzen oder ihr eine Nebenrolle zuweisen wollen. Aber die Wiederaufnahme dieses Themas in der Philosophie zeitigt auch die folgende Frage: Wie kann man *gewiss* sein und gleich-

zeitig *frei*? Die *Logik* muss uns eine korrekte Sprache zusichern, aber es bestehen Zweifel, dass sie uns den Zugang zu einer so bedeutenden Wahrheit bieten kann, dass daraus eine Ethik entsteht. Wenn man über die primären Prinzipien diskutiert, ergibt sich immer das Problem, eine Synthese zwischen dem Gründungsmotiv und der daraus folgenden Norm zu finden. Darüber diskutiert die gesamte moderne Welt. Wenn der Ausgangspunkt metamoralisch ist, wie kann man dann noch eine Verpflichtung oder ein Gesetz formulieren? In fünfhundert Jahren hat die westliche Gedankenwelt verschiedene Lösungen hervorgebracht. Auch hierzu muss man sich fragen, was übriggeblieben ist. Aber kommen wir zu den heutigen Ergebnissen. Weil wir für die Wahrheit keinen unbegrenzten Halt finden und nichts Überzeugendes, auch nicht in der Physik, der Mathematik oder im Recht, und da die politischen Versuche des Absolutismus abwegig in den Fakten und trügerisch in den Worten sind, und die Religion an den theologischen Disput verwiesen worden ist, wohin kann man sich noch wenden? Zu welchen Ausblicken gelangen die moderne Überführung von theologischen Themen in politische Materie, die Säkularisierung des Religiösen und die Übernahme der zentralen Position durch den Menschen, die früher der Schöpfer einnahm? Als Ergebnis erleben wir heute ein weitverbreitetes Misstrauen gegenüber der Politik und für viele eine Rückkehr zum Religiösen, wenn auch außerhalb der christlichen Dogmen.

Heute liegt der Aufbruch in eine „neue Welt“ – das, wofür vor 500 Jahren Amerika stand – in den Händen der wissenschaftlichen Forschung, die ohne Skrupel gegenüber dem eigentlichen Sinn der Forschung (anders kann man keine Forschung betreiben) jeden Tag behauptet, in der Lage zu sein, ihre Theorien glaubhaft werden zu lassen, und dass es für die Menschheit ratsam sei, sich *ihren* Versprechungen anzuvertrauen. Wenn sie es aushalten, sollen ihr doch Juristen, Philosophen und Theologen, die ihr nachkommen, die Steigbügel halten. Das löst aber nicht die beunruhigenden juristischen und politischen Fragen einer neuen Ära. Wo findet sich der beruhigende Nachweis jener Freiheit, an die das politische Leben, der spirituelle Anspruch, die Kriterien der Gerechtigkeit und auch die wissenschaftliche Verantwortung anknüpfen könnten?

Andererseits trifft es zu, dass sich die moderne Epoche nicht nur durch die Suche nach einem beständigen und sicheren Leitgedanken auszeichnet, mit dem entsprechenden Ableiten der Vernunft oder des Gefühls anstelle des Dogmas oder der Gebote Gottes. Sie zeichnet sich in der Tat durch einen starken Drang zur Emanzipation aus. Die große Literatur quillt über von dieser Idee, die Eliten verspüren ihren Atem und die Völker den Bedarf danach, die Musiker feiern sie, die Konservativen schieben ihr Riegel vor, die einer nach dem anderen entfernt werden, und die Frauen tauchen immer in der ersten Schlachtlinie auf.

Legen wir einmal auf die eine Waagschale das sichere Fundament des menschlichen Subjektes und auf die andere seine Emanzipation. Wenn wir die Verbindung zwischen diesen beiden Erfordernissen suchen, merken wir, dass sie ein wenig in Kontrast zueinander stehen, während sie sich bemühen, einen Schnittpunkt zu finden. Und wo steht Luther?

Das fragte sich bereits Goethe, als 1817 die Feierlichkeiten für die Dreihundertjahrfeier der Reformation näher rückten und er einen Aufsatz über das Christentum ventilerte. Darüber schrieb er in einem Brief vom 14. November 1816 an den Komponisten Zelter, der seinerseits die Absicht hatte, für diese Gelegenheit ein Musikstück zu komponieren. Goethe erkennt an, dass Luther ein solides Bauwerk errichtet hatte und dass man sein grundlegendes Konzept jetzt ausarbeiten könne, sowohl in poetischer als auch musikalischer Weise. Aber welches Konzept? „Dieser Grund nun beruht auf dem entschiedenen Gegensatz von *Gesetz* und *Evangelium*, sodann auf der Vermittlung solcher Extreme“. Goethe fühlte sich autorisiert, andere fundamentale Gegensätze hinzuzufügen: „[...] *Nothwendigkeit* und *Freyheit*, mit ihren Synonymen, mit ihrer Entfernung und Annäherung [...]“. „[...] so siehst du deutlich,“ schreibt er an seinen Korrespondenten, „daß in diesem Kreise alles enthalten ist, was den Menschen interessieren kann“. ⁶ Wir verdanken Karl Löwith den Hinweis auf diese Worte Goethes. ⁷ Löwith fügte noch eine weitere Betrachtung hinzu: Seiner Meinung nach haben alle Forschungen nach dem Absoluten, wie sie für die linke und rechte Politik typisch sind, und die von der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts abstammen, negative Ergebnisse hervorgebracht. Daher bleibt nur eine Neigung zu einer Philosophie und dann auch einer Politik übrig, die zwischen realen Möglichkeiten variiert. Goethe persönlich erkannte in Luthers Gedankengut die permanente Relation zwischen Gegensätzen, die so ausgeprägt sind, dass es niemals zu einer Synthese kommt. Dennoch müssen konkrete Anstrengungen in Richtung eines ehrlichen und solidarischen Humanismus unternommen werden.

4 *Verbum*, Subjekt, Authentizität

Die gesamte Moderne sucht das a-priori, das wahrhaftige Verdikt, unkontrollierbar, weil absolut, das sichere Fundament des „so ist es“, an die Vernunft oder an den Willen gebunden. Luther versetzte es in das Paradox des *Verbums*, das zwar sowohl das Gesetz als auch das Evangelium enthielt, aber den Menschen „außerhalb des Gesetzes“ ansiedelt. Das Prinzip, das die menschliche Freiheit sichert, ist die Unabhängigkeit des *Verbums*.

Aber bleibt auf diese Weise das *Verbum* nicht unverbindlich? Geht es nicht das Risiko ein, von jeder Wahrheit vereinnahmt zu werden, von jedem absoluten Anspruch, der sich mit überzeugenden Empfehlungen präsentiert? Diesem Einwand wusste der Protestantismus nichts Überzeugendes entgegenzusetzen, noch nicht einmal für seine Anhänger, die sich voller Zweifel in die Intimität ihres „Gewissens“

⁶ K. R. Mandelkow und Ch. Wegner (Hg.), *Goethes Briefe*, Bd. 3, Hamburg, 1965, 379 ff.

⁷ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Turin, 1959, 322 (*Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich/Wien, 1949).

zurückzogen. Sie selbst tragen zuweilen jene „Zweifel“ als eine Form von „Freiheit“ vor sich her.⁸

Zwei Linien haben sich im gebildeten und volkstümlichen Protestantismus bis heute weiterentwickelt: die subjektive Persönlichkeit und die intuitive Praxis. Beide spiegeln mehr die ursprüngliche Prägung durch Ockham wieder als die Lehren Luthers. Von der gesamten Gründung des Subjektes im *Verbum* bleiben der Imperativ des Gewissens und die ihrer selbst absolut bewusste Person übrig. Der europäische Bürger, im Bewusstsein seiner selbst, lebt sein eigenes Leben. „Der Gerechte wird durch den Glauben leben“ entspricht „niemand kann ihn aburteilen“. Eine zweite Denkweise ist typisch für denjenigen, der eine wahre Übereinstimmung zwischen Glaube und Werk feststellt, und dass diese Entscheidungen absolut intuitiv sind. Das Absolute wird als Spontaneität, reine Großzügigkeit, integrale und intuitive Fähigkeit des „Gläubigen“ interpretiert, ohne Bedarf für Rechtfertigung oder Beweise. Der Mangel an Angemessenheit des Gläubigen wird, wie bereits gesagt, sofort in die Nichtbewertbarkeit seiner Entscheidungen und Handlungen verwandelt. Der Gläubige genügt sich selbst, er muss nur vor sich selbst und vor Gott Rechenschaft ablegen. Auf wunderbare Weise wird das Subjekt befähigt, das auszuführen, was es für richtig hält. In diesen beiden Sichtweisen bleibt fast nichts von Luther übrig. Da die Norm nicht vom Recht abstammt, entsteht sie aus der Improvisation, aus der Intuition oder dem guten Willen des Subjektes. Man hebt auf diese Weise Luthers Denkweise aus dem Sattel, dieser suchte seinerseits die Norm in den Exkursen zu *Caritas* und *Spes*, wie wir noch sehen werden. Diese beiden Sichtweisen (subjektive Denkweise und intuitive Praxis; Anm. d. Übers.) bedeuteten für Jahrhunderte die Alternative zum römischen Katholizismus, der Festung des autoritären Denkens und der Unbeweglichkeit. All dies erscheint uns heute veraltet und überwunden.

Andererseits reißen die politischen und religiösen Absolutisten die Macht über das *Verbum* an sich, sobald man es „allein“ lässt. Es wäre allerdings keine Lösung, dass sich die *Kirche* des *Verbums* bemächtigt oder des individuellen, beziehungsweise kollektiven *Gewissens*.

Die Lösung muss sein, dass das *Verbum* für alle *so bleibt* wie es ist. In gewissem Sinne kann man hier von „Mysterium“ sprechen, und im äußersten Fall kann die Kirche *dieses* Mysterium bewahren. Damit befänden wir uns auf einer Grundlage, die auf authentische Weise „ökumenisch“ sein könnte.

Der frühe Luther hebt die Freiheit des *Verbums* als sicheres Fundament des Menschen hervor, bis dahin, dass er den Menschen kurzerhand zum „Gläubigen“ erklärt. Der spätere Luther, trotz aller Aufmerksamkeit, die er darauf verwendet, die Freiheit des *Verbums* und des Gläubigen zu wahren, muss zugeben, dass das *Verbum* ein Gesetz oder ein Gebot enthält, allerdings kein „neues Gesetz“. Sobald auch nur die Idee formuliert wird, dass das *Verbum* einen Befehl oder eine Notwendigkeit enthält – unmöglich für sein Konzept von der Freiheit oder für die Freiheitsvorstellung, die er

⁸ Man verwechselt das methodische Hinterfragen mit der psychologischen Unsicherheit des Zweifels.

dem Gläubigen zusichert – oder dass auch nur eine Stimme auftaucht, die von einem Gebot spricht, welches etwa den Weg zum Gehorsam freigeben würde, muss man die Idee bekämpfen, dass das *Verbum* ein neues Gesetz enthalten könnte, noch feiner und fordernder als das, welches der Mensch aus Vernunft anerkannt hat. Das darf nicht sein. Gegenüber der menschlichen Vernunft gibt es ein höheres Recht, die „frohe Botschaft“ als solche.

Luther sprach von einem geheimnisvollen Ereignis, das der Person oder dem Subjekt einen vitalen Anstoß gegeben hat, in der Moderne suchten fast alle Philosophien einen Fixpunkt über dem Menschen (oder auch im Menschen, aber dann in seiner höchsten Höhe oder Seelentiefe). Von diesem Punkt würde alles andere abstammen. Das ist wahrhaft eine Gefahr für den Menschen. Hätte man, nach Eroberung und Bändigung, aus ihm ein Gebot, eine Disziplin oder ein „Gesetz“ ableiten können? Welche Legitimität hätte jener Prozess haben können, der an den Anfang etwas Absolutes stellt, um daraus mit Sicherheit etwas Relatives zu machen? Welches endliche Gesetz entsteht aus dem Unendlichen? Im Unendlichen kann man auch Schiffbruch erleiden.⁹

Die Religion dient nicht dazu, sich der Wahrheit zu bemächtigen, sondern die Menschen daran zu erinnern, dass man der Wahrheit dienen kann, ohne sie mit den eigenen Absichten gleichzusetzen. Dieser unbedachten und gefährlichen Gleichsetzung sind die religiösen oder sozialen Einrichtungen und sogar die philosophischen Gedankengebäude ausgesetzt, das Menschenwort ersetzt das Wort Gottes. Das bedeutet nicht, dass man sich jeder menschlichen Institution widersetzen muss, aber es verhindert, dass man das Endliche dem Unendlichen überordnet. Zu lernen, der Wahrheit zu dienen, ohne sich der Illusion hinzugeben, sie zu repräsentieren, ist eine schwere Aufgabe, die Beständigkeit und Selbstbeherrschung erfordert.

Hier kann Luther sich noch mit seiner Theorie rühmen, bei allen Beschränkungen, die zwangsläufig auch sie haben muss. Beim frühen Luther überwiegt die mystische Finsternis, Garantie für die Authentizität dieser Person. Konsequenterweise gewinnt die Negation die Überhand, eine Art Anklage gegen das, was ein jeder vorgibt zu sein. Die *Fides* (der Glaube), zu deren Beschützer Luther sich sehr bald erklärt, bewahrt in sich noch diese schützende Dunkelheit, diese Genauigkeit ohne Dimensionen. Was er dann sofort anhand der Angemessenheit des christlichen Glaubens erklärt. Der Glaube ist als eine dramatische und substantielle Bestätigung jener Dunkelheit zu verstehen und sein Wert liegt darin, dass man mit Authentizität vom Menschen sprechen kann. Nachdem die Ansprüche der spekulativen Intelligenz und die oberflächlichen Entwürfe einer tugendhaften Aktion verstummt sind, kann man endlich sein Ohr für das *Verbum* öffnen, welches spricht, zum Leben erweckt und in Bewegung versetzt. *Erteilt es auch Befehle?*

⁹ „E’l naufragar m’è dolce in questo mare“, („Und Schiffbruch ist mir süß in diesem Meere“) wird der Dichter Giacomo Leopardi sagen: *L’infinito*, 1819.

Luther hegt Vorbehalte gegen denjenigen, der denkt, auch ein „Gebot“ zu hören, außer der frohen Botschaft des *Verbums* –, und der meint, sofort gehorchen zu müssen, als Beweis dafür, dass er das *Verbum* gehört hat. Eine solche Person ist nicht aufrichtig gegen sich selbst. Noch schlimmer kommt es, wenn sie dieses Gebot an anderen auferlegen will, dann kommt ihre Autorität ins Wanken!

Die Idee, dass der Mensch nicht in der historischen Wahrheit, sondern in der Dunkelheit *des Paradoxons* geboren sei, ist nicht völlig verloren gegangen, aber sie hat sich in der Moderne auch nicht gut bewährt, mit allen Konsequenzen, die wir bereits erlebt haben und gerade erleben. In der Sprache Luthers sind *Paradox*, *Dunkelheit* und *Freiheit* Synonyme. Wenn man das menschliche Wesen in der Dunkelheit eines autonomen Beginns schützt, rettet man seine Freiheit. Das moderne Bewusstsein fragt sich an diesem Punkt: Was wird der nächste Schritt sein, wenn der erste Schritt dunkel bleiben muss, um als heilsbringend zu gelten?

5 Eine Theorie des Menschen

Da er von Anfang an jeden Hinweis auf eine Pflicht unterdrückt hatte, musste Luther einen anderen Bezugspunkt finden, den er *Verbum* (das Wort) oder Evangelium nannte. Dieser Bezugspunkt hat erklärtermaßen keine Attribute. Sein einziger Zweck besteht darin, dem Menschen seine Freiheit zu garantieren. Der Mensch ist sein einziges Ergebnis. Die Fähigkeiten des Menschen als Subjekt werden für seine erste Handlung nicht benötigt. Diese Handlung geschieht nur durch das Wirken des *Verbums*. Diese erste Aktion des *Verbums* – als Auswirkung auf den Menschen – erhält den Namen *Fides*, der Mensch übernimmt vom *Verbum* als einzige Eigenschaft die Freiheit. Jede weitere Entäußerung, zu der das Menschenwesen fähig ist, erhält den Namen *Caritas*. *Fides* bleibt ohne Eigenschaften, *Caritas* besitzt davon viele. Das Subjekt hat bei seiner Geburt noch keine Attribute, kann aber Fähigkeiten und natürliche Begabungen erben. Diese sollte es aber allein der *Caritas* unterordnen und nicht *Fides* damit behelligen. Das ist die *Solutio* Luthers, die viele überzeugt, aber nicht allen gefällt.

Luthers Konzeption des christlichen Humanismus beginnt mit dem Nichts oder dem Schweigen, und setzt sich in der Dimension der Freiheit fort, die mit ihr eng verbunden ist. Die Freiheit wird von allen Seiten angegriffen, wie eines der fröhlichen Loblieder besagt, deren Verfasser Luther ist, aber wir werden es schaffen. Niemand kann unsere Stellung einnehmen, auch wenn sie uns auf vielerlei Weise quälen.¹⁰

Luther interpretiert die evangelische Botschaft als eine das Ich befreiende, als jene Freiheit, die unverhofft erscheint (Psalm 81,6 [Luth. 81,7]). Gerade als Wort muss

¹⁰ Vgl. „Nun freut euch lieben Christen g'mein“ an, Luther 1523/1524: „und hüt dich vor der Menschen Satz, /davon verdirbt der edle Schatz: /das lass ich dir zur Letzte“; ausdrücklicher im Lied „Ein feste Burg“.

das Wort abstrakt bleiben. Hieraus folgen eine ganze Reihe von Einwänden beziehungsweise Vorwürfen, denn man könnte daran denken, statt *Verbum* jeden anderen absoluten Begriff einzusetzen.

Gegenargumente sind möglich, können aber diese Positionen nicht eliminieren. Wenn *Verbum*, *Fides* und der Gläubige gut zueinander stehen, muss man im Licht der *Caritas* deren Ansprüche hören, anerkennen und zufriedenstellen. Auf diese Weise finden sich das Endliche und das Unendliche zusammen, in unüberwindlicher und unumgänglicher Weise.

Gewiss, das Endliche und das Unendliche finden sich eines im anderen, aber die Empfindung dessen geschieht durch *sola fide*. Das Endliche und das Unendliche finden sich eines im anderen auf entgegengesetzte Weise, in einladender und gleichzeitig strenger Gegenseitigkeit, weil gleichzeitig konstant und diskontinuierlich. Wenn es sich um Konstanz handelt, dann ist es nicht eine Konstanz, die ab und zu Blitze schleudert oder einen Widerschein aufleuchten lässt. Es geht vielmehr um ein enges Zueinanderpassen zwischen Endlichem und Unendlichem, trotz der Distanz zwischen beiden.

Das, was von Luther bleibt, liegt vor unseren Augen. Der religiösen Welt entzogen, ist für Luther die Vereinigung von endlich und unendlich eine Tatsache, die sich selbst in ein ewiges Werden überführt. Diese Tatsache fällt nicht unter die menschliche Verantwortung, und noch weniger gehört sie zu den menschlichen Möglichkeiten. Es geht um eine sich selbst genügende und unabhängige Tatsache, in ihrer Realität unveränderbar. Sie trägt in sich ihre eigene Dynamik. Eine Realität, die in sich selbst stattfindet und der von Seiten des Menschen nur ein lauterer Element wie die *Fides* entsprechen kann. In ihrem „Für-Sich“-Sein schließt sie auch das „Für-Uns“-Sein mit ein. Das Menschenwesen *bewegt sich* in dieser Vereinigung, vervollständigt und verbessert sie aber nicht, so wie sie ihn nicht verbessert. Die Vereinigung von endlich und unendlich steht jedem Ideal entgegen, das als Modell für den Menschen gelten könnte. Sie ist bereits real, ohne dass es nötig wäre, sie nochmals zu verbessern. Wie muss man sich also gegenüber dem menschlichen Umfeld und seiner Geschichte verhalten? Im menschlichen Umfeld zeitigt sich diese reine Vereinigung als *Barmherzigkeit*, in der menschlichen Zeit als *Hoffnung*.

Wenn also das Endliche und das Unendliche in ihrer Unterschiedlichkeit und Entsprechung wirklich verbunden sind, wenn auch auf verborgene Weise, was kann noch geschehen? Wir fragen uns, was kann in dieser Welt von dieser doppelten Zugehörigkeit konkret feststellbar sein, wenn sie verborgen bleiben muss? Die Antwort weiß nicht „ganz allein der Wind“ (ohne Bob Dylan widersprechen zu wollen, es sei denn, er bezog sich auf Johannes 3,8). Das menschliche Wesen benötigt Kontinuität. Welche Ethik kann man mit der *Fides* verbinden? Das Werden entwickelt sich für Luther unter den beiden Begriffen Barmherzigkeit und Hoffnung, wobei die Barmherzigkeit sich im Raum ausdehnt und die Hoffnung in der Tiefe der Zeit. Luther besteht darauf, zu erklären, dass dies auf Augustinus zurückgeht und authentisches Christentum ist. Das Evangelium ist in keinem Fall eine Norm, aber die Norm kann als

Caritas aus ihm hervorgehen. Mittels der *Caritas* ist das Ich in der Wechselwirkung mit anderen tief eingebunden, aber es kann nicht dominieren.

Die Nicht-Evidenz (Obskürität) des Glaubens ist die Rettung der menschlichen Freiheit. Andererseits bleibt der Glaube auch nicht „müßig“. Man darf sich nur nicht der Illusion hingeben, dass das eigene moralische Verhalten mit einem Hinweis auf Gott gerechtfertigt werden könnte. Der rote Faden, der die Freiheit des *Verbums* mit seiner praktischen Konsequenz verbindet, findet sich in der spezifischen Dimension der *Caritas*. Das gesamte Handeln konzentriert sich in der *Caritas*. Sie bietet viele Möglichkeiten, ihre konkreten Anliegen in einer gewaltigen Arbeit auszuführen und für immer neue Notwendigkeiten offen zu bleiben. Diese Arbeit sollte nicht mit christlichem Stolz als Umsetzung eines göttlichen Willens dargestellt werden, sondern vom Prinzip allgemeiner Freiheit und der Universalität des Wohles aller Menschenwesen unterstützt sein, in gegenseitiger Anerkennung. Denn das ist im Grunde das authentische „göttliche Gesetz“.

Luther tadelt denjenigen, der in seinem Handeln den Beweis seines *eigenen* Christentums finden will. Aber die Beglaubigung des eigenen Christentums findet sich nur in der Bedeutung Jesu Christi und dem, was in seiner Person und durch sein Werk konkret geworden ist. Dieses Werk ist vollendet, es wäre wünschenswert und notwendig, dass es in den Handlungen seines Schülers eine *Folge* fände, aber diese Taten sind nicht seine *Vollendung*.

Die mittelalterliche Theologie sieht in den menschlichen Taten eine Form von Wettbewerb um die Errettung beziehungsweise um die praktischen Auswirkungen derselben. Aber hier eröffnet die Gnade einen von Adam und Eva abweichenden Weg, einen Weg der Buße und der Werke, der die erfahrene Errettung darstellt und wiedergibt. Luther lehnt es ab, die eigenen Taten in den Begriff der Errettung mit einzuschließen (als Auswirkung der Errettung oder als Teilhabe an ihr). Wenn dies geschieht, wird der Begriff der Errettung geschwächt, seiner Wirkung beraubt und damit unsicher.

Luther senkt die christliche Wirklichkeit ins Innere der Geschichte, säkularisiert sie auf endgültige Weise und hebt gleichzeitig ihre reine Transzendenz hervor. Die reine Transzendenz kann nicht ein Zustand oder eine Umgebung der Heiligkeit sein, der den Menschen für ihre Anstrengungen versprochen wird. Und auch nicht eine unendliche Dimension, die noch entdeckt, oder, da sie vorübergehend verloren ging, wiederbelebt werden muss. Müsste also die Person Anstrengungen zur Assimilation und Unterordnung unter die Transzendenz einleiten, um zu ihr Zugang zu erhalten oder nachzuweisen, dass sie ihr angehört? Wer würde dann die für den Zutritt zu ihr zu erledigenden Aufgaben vorschreiben? Das menschliche Wesen ist souverän und bedarf keiner Vervollständigung. Die Werke müssen nicht seinen Glauben vervollständigen. Er ist ganz und gar im Besitz seiner selbst und seine Anstrengungen gehören zu seiner Person. Das Evangelium kann nicht als Ziellinie gesehen werden, die man erreichen muss, oder als eine zu erfüllende Pflicht; und noch viel weniger als eine Prüfung, die man bestehen muss, was viele Prediger leider oft wiederholen. Es ist ein reines, unverfälschtes Moment, dem nur die menschliche Existenz in ihrer Gesamtheit

entspricht. Luther bekämpft die analoge Übertragung des Unsichtbaren in die sichtbare Welt, aber deshalb schwächt er noch lange nicht das Sichtbare, bis es durch ein anderes Unsichtbares ersetzt werden muss, das nur momentan besteht oder übernatürlicher Natur ist. Luthers Lehre bewahrt vielmehr die Eigenheit beider Elemente. Ihre Verbindung bleibt unsichtbar, aber ist „glaubhaft“. *Durch den Glauben* kann diese Verbindung in der spezifischen Greifbarkeit der Fakten gehandhabt werden, ohne zu verlangen, dass die *Fides* sich in Fakten verwandelt und ihre Besonderheit verliert. In diesem Sinne ist eine natürliche Greifbarkeit immer besser als eine illusorische Treue zu abstrakten Symbolen. In anderen Worten: besser ein guter Thomas von Aquin als ein schlechter Wilhelm von Ockham, aber nur „in diesem Sinne“.

6 Caritas und Hoffnung in der Welt

Der Indikativ kann keinen Imperativ enthalten, ohne zu entarten. Das ist der frühe Luther. Er verspottet die Redewendungen, in denen der triumphierende Imperativ fragt: Wann wird der Indikativ am Horizont auftauchen? Man wartet vergeblich auf ihn, er erscheint nicht. Also muss man die Denkweise umkehren und den Indikativ an ihre Basis setzen. So ist es. Können wir dennoch einen Imperativ aus dem Indikativ gewinnen? Das ist der *zweite* Luther. Von hier ausgehend entsteht ein neuer Weg zur Freiheit, nicht des Gehorsams. Die passende Frage lautet: Welche Ethik ergibt sich aus *sola fide*? Die Frage hatte sich der Professor bereits seit den Jahren seiner Vorlesungen zum Römerbrief gestellt, mit der Frage, was die Beziehung des „Gesetzes“ zum „Evangelium“ wäre, *des Baches mit der Quelle*, eine Landschaftsmetapher über ein ursprüngliches Hervordringen und die Verbindung mit der anschließenden Kontinuität.¹¹ Die Antwort findet sich in einem anderen „Mysterium“, ohne die Kenntnis des Wortes „fleischgeworden“ gibt es auch keine Kenntnis des *Verbums* „an sich“. Erstens bleibt das *Verbum* nicht abstrakt, denn wenn es abstrakt wäre, könnte es nicht denen widerstehen, die sich an seine Stelle setzen wollen. Durch die Inkarnation verbirgt und offenbart es sich. Auch in diesem Sinne ist es ohne Zweifel ein Element für die „ökumenische“ Reflektion.

Abschließend gesagt bleibt die *Fides* nicht unbeweglich und ohne Vitalität gegenüber der Außenwelt. Das Wort *Caritas* bleibt mit dem Wort *Fides* verbunden. Vor allem zählt der Unterschied zwischen den beiden. Die *Caritas* übernimmt niemals die grundlegende und primäre Funktion der *Fides*. Die Norm ist in keinem Sinne das Evangelium, vor allem, wenn sie als „evangelisch“ angepriesen wird. Die *Caritas* dagegen kann die Norm enthalten. In diesem Fall kann die Norm auch „evangelisch“ genannt werden, aber im Sinne einer Norm, die für das menschliche Zusammenleben notwendig ist. Ich kann nicht die Freiheit in Autonomie übertragen und das Evan-

¹¹ Aus den Vorlesungen zum Römerbrief [1515–1516]: „Et iterum notandum Quomodo Apostolus fontem cum riuo copulet“, WA 56,308,25–26.

gelium in Gesetz. Ich kann mir nicht selbst die Fähigkeit zuschreiben, das zu tun. Wenn ich diesen Weg einschlagen würde, unterzöge ich das *Verbum* der Gefahr, nicht mehr *Verbum* zu sein. Diese Behauptung sollte die große Kontroverse auslösen, die sich zwischen den verschiedenen christlichen Positionen entwickelte.

Die Barmherzigkeit als Hauptbegriff enthält verschiedene Entwicklungen. Der „Gläubige“ bleibt nicht untätig und auch nicht allein, die Barmherzigkeit führt den Kampf für die Errichtung einer Welt nach Menschaß, er besteht nicht darin, das Endliche an das Unendliche anzupassen. Die Religion möchte die Summe aus dem Endlichen und dem Unendlichen sein, sie nimmt den Platz des Unendlichen ein, dem sie vorgibt, Kultstätte zu sein, und verdrängt es schließlich von seinem Platz.

Die Barmherzigkeit muss im räumlichen und sozialen Sinn verstanden werden, wo alle Menschenwesen gleich sind, und deshalb müssen auch alle dieselbe Behandlung erfahren, wie aus den modernen Verfassungen hervorgeht, welche stolz darauf sind, diesen uralten Traum der Menschheit zu verwirklichen. Der Ausblick ist nicht der eines geschlossenen Schafstalls, in den man eventuell auch „verlorene Schafe“ zurückbringt. Die gesamte menschliche Gemeinschaft ist der Raum, in dem vitale Beziehungen geknüpft und stets vorhandene Feindseligkeiten aufgelöst werden können.

Die *Caritas* ist nicht ein Ausdruck für die Überlegenheit eines Subjektes über andere Subjekte. Es ist die zwischenmenschliche Beziehung selbst, die Menschheit als solche, die Individuen auf der Basis eines gemeinsamen Nenners verbindet und nicht, weil sie von ihrer Besonderheit determiniert sind.

Die „Barmherzigkeit“ ist der Begriff, der im Unterschied zur *Fides* einen ethischen Hinweis widerspiegelt, den das *Verbum* eventuell enthält. Die *Caritas* kann die Norm zufriedenstellen und wird sogar zu diesem spezifischen Zweck eingesetzt, allerdings unter der Bedingung, dass die Norm von der Notwendigkeit und der Anerkennung des Nächsten ausgeht, und dass sie von seinen Bedürfnissen geleitet wird.¹² (Luther benutzt die Begriffe „Notwendigkeit“ und „Nutzen“ und noch nicht „Recht“, das er später verwenden wird). Die Ethik kann ein Gebot enthalten, wenn solch ein Gebot der Person anvertraut wird, die in der biblischen Sprache der „Nächste“ ist, dieser typisch evangelische Ausdruck, den man auch heute noch sofort versteht. Wenn das Gebot in den Händen des „Gläubigen“ läge, so nähme dies dem Evangelium seine Kraft, denn man vergäße, dass der „Gläubige“ ein unbelebtes Objekt ist, welches erst durch das Wort zum Leben erweckt wird. In den Händen des *Nächsten* wird das Gebot konkret, und es ist der Nächste, der das im *Verbum* enthaltene Gesetz verständlich werden lässt.

Die großartige christliche Idee, nach der Gott unsichtbar bleibt – die einzig zugängliche Erscheinungsform des Göttlichen im Sinn von Evidenz und Erkenntnis ist die Bedürftigkeit des Nächsten –, ist auch die Quelle des lutherischen Gedankengutes.

¹² Der Begriff *Necessitas conscientiae* wird ausdrücklich ersetzt durch *Necessitas alterius* (WA 2,562,35).

Auf diese Unsichtbarkeit weist Luther ausdrücklich hin, während er der *Caritas* das unbegrenzte Feld sozialer Beziehungen überlässt. Calvin geht noch weiter und verwandelt den Dienst in eine Freiheit unter gleichen Personen, wobei die einen den anderen ihre *Dienste* anbieten. In seinen Gedankengängen dominiert der Begriff „Gegenseitigkeit“.¹³ Die gesetzliche Norm stammt von der *Barmherzigkeit* (Gegenseitigkeit) ab und nicht vom *Glauben*.

So wie die *Caritas* von *Fides* abstammt, so entstammt aus beiden die Idee einer allgemeinen Unterstützung für den Kampf gegen die Ungerechtigkeit. Die Thesen *Utrum opera faciant ad iustificationem* (1520)¹⁴ beginnen damit, dass der Glaube den Menschen gerecht werden lässt, ohne die geringste Vollbringung von Werken „sine ullis etiam minimis operibus“. Die Gerechtigkeit ist nicht die *Konsequenz* von *Fides*, sie ist eine Voraussetzung – und unweigerlich wird ihr im Menschen die *Fides* gleichwertig sein. In der folgenden These wird angemerkt, es sei unmöglich, dass der Glaube nicht durch viele große und emsig ausgeführte Werke begleitet werde: „Impossibile est fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus“. Aber die 16. These bringt eine bedeutsame Umkehr: „Unsere Ungerechtigkeit verherrlicht die Gerechtigkeit Gottes, aber dennoch wird der Gerechte gegen die Ungerechtigkeit kämpfen“ („Iniquitas nostra iustitiam Dei commendat, et tamen iustus est vindex iniquitatis“).¹⁵ An der Gliederung dieser Thesen wird man feststellen, wie die Idee der Diskontinuität mit Radikalität behauptet wird, um sofort wieder zurückgenommen zu werden, und wie aus diesem Beginn die Idee des Gerechtigkeitskampfes auch auf menschlicher Ebene entsteht. Die Diskontinuität steht im Hintergrund des Kampfes gegen die „Ungerechtigkeit“. Gerade weil die Gerechtigkeit sich auf das Vertrauen gründet und nicht auf das Gesetz, gehört die Ordnung zur *Hoffnung*, deren Leitstern die Barmherzigkeit ist.

Endlich kommen wir zur *Hoffnung*, im Sinne der Zeit, im Sinne des Kampfes gegen die Absurdität und das Leid. Die Welt der Hoffnung ist die des Kampfes gegen das Böse, die Ungerechtigkeit und den Schmerz. Die Erlösung setzt eine Gefangenschaft voraus, die Errettung eine totale Bedrohung. Man darf nicht die beunruhigende Seite des Bösen in der menschlichen Realität vergessen. Dennoch gibt es, nicht als käufliches Angebot, sondern als Anwesenheit Gottes, eine andere Realität.

Die Hoffnung ist ein Kampf, das menschliche Wesen ist in seinen Entäußerungen nicht nur unvollkommen, sondern geradezu *böse*. Die Hoffnung bringt uns dazu, das Ausmaß der Ungerechtigkeit zu erfassen und dann unseren Blick weiterschweifen zu lassen.

Was soll man über die Politik sagen? Wenn Luther Diskontinuität in die Theologie einbringt und wenn er diese Idee nutzt, um gleichzeitig die Freiheit und die Selbstkritik des einzelnen Subjektes und der gesamten Kirche neu zu gründen, können wir

¹³ Inspiriert vom Apostel Paulus: Kapitel 12 des Römerbriefs und Philipperbrief.

¹⁴ M. Luther, *Utrum opera faciant ad iustificationem* [1520], (*Ob die Werke etwas zur Rechtfertigung beitragen*), WA 7,231–232.

¹⁵ WA 7,231, vgl. Röm 3,5.

nicht umhin, festzustellen, dass seine Rede über zivile Macht nicht immer ebenso kritisch ist. Die moderne Emanzipationsidee ist weit entfernt, es gibt einen kritischen Ansatz, aber bei den Handlungen fehlt es an Folgerichtigkeit. Wer denkt, dass die Freiheit in revolutionäre Verhältnisse verwandelt werden kann, wird als „fanatisch“ definiert. Für Luther sind wir durch die Taufe vor Gott „nackt“ (und folglich frei), während uns Gott im täglichen Leben „bekleidet“ und verschiedene Aufträge erteilt. Deshalb sind wir alle gleich, tragen aber unterschiedliche Kleidung. Die weltliche Autorität herrscht, der Untertan gehorcht. In diesem Punkt – wie in vielen anderen, die sehr kritikwürdig sind – überwindet er nicht die Grenzen seines Zeitalters.

7 Adam und Jesus Christus

Das ist es, worauf es wirklich ankommt, die *Lehre*. Die Christologie ist der Kern dieser seiltänzerischen Gedankengänge. Die protestantische Reformation hebt vor allem hervor, dass die Gnade Gottes nicht eine zweite *Chance* ist, die Adam angesichts des Himmels angeboten wird, eine *Chance*, die man in Erfüllung einer Norm oder einer Gesamtheit von passenden Normen, die die Kirchenleute vorschreiben, realisieren kann. Für die Reformation erfüllt sich das Gesetz von selbst, wenn es ein Gesetz Gottes ist, und nicht der Menschen. Wenn es jemand erfüllen kann, dann nur der Sohn, Jesus Christus. Wenn er es einmal erfüllt hat, ist es nicht mehr notwendig, dass dies nochmals durch einen anderen geschieht. Das ist der Sinn von *Solus Christus*. Das Evangelium ist kein alternativer Weg, der Adam angeboten wurde, mit Hinblick auf Adam, den Sünder. Die Gnade ist nicht die Alternative zur Sünde. Es geht um Adam selbst, der von der Sünde befreit wird.

Die *Distanz* ist gegenwärtig, wird in der Figur von Jesus Christus verherrlicht und in ihm versöhnt. In diesem Sinne ist der Gebrauch der theologischen Sprache nicht unerheblich oder überflüssig. Die Sünde ist besiegt, aber nicht ausgelöscht. Der Kampf gegen die Sünde geht weiter, aber „um den Menschen der Sünde zu entreißen, nicht die Sünde aus dem Menschen zu reißen“.¹⁶ Gott tritt der Sünde entgegen, da sie die Freiheit bedroht. Das Kreuz ist kein Sühneopfer, sondern ein Sieg über die Macht des Bösen.¹⁷

¹⁶ „Die Sprache des Apostels und die metaphysische Sprache stehen im Kontrast zueinander. Der Apostel gibt zu verstehen [auf dem Rand: gibt uns zu verstehen], dass der Mensch weggetragen wird, während die Sünde bleibt [auf dem Rand: die Sünde wird dort gelassen] und der Mensch wird aus der Sünde gezogen [eher als das Gegenteil]. Der gewöhnliche Sinn ist: die Sünde herausziehen und den Menschen dort lassen und dass der Mensch geläutert werde“, WA 56,334,14–18. Wenig später fügt er hinzu: Der Gläubige „ist nicht zum Müßiggang aufgerufen, sondern zur Arbeit gegen die Leiden-schaften“, WA 56,350,5–17.

¹⁷ Bei Luther fehlt die Idee der Sühne. Es gibt vielmehr die Idee des Stellvertreters: Jesus Christus erleidet anstelle des Menschen die Verdammnis und gewinnt den Sieg über die Sünde, den er auf den Sünder überträgt. Der Austausch zwischen Christus und dem Sünder ist eine der doktrinären und rhetorischen Formeln, die Luther immer wieder verwendet. Die christologischen Themen sind einzeln

Luther war bereit, sich zu isolieren, wenn er mit seinen paradoxen Worten Widerspruch erzeugte. Aber letzten Endes hat er erreicht, was er wollte, eine neue Initiative, einen entschiedenen Schritt in eine neue Richtung. Das erreichte er mittels Kontrasten, die er bis zum Bruch vorantrieb, andere mussten dann mit Mäßigung vermitteln, auch wenn sie den Brüchen treu blieben, die er verursacht hatte. Im Paradox liegt die Kraft der strengen Gegenposition. Sie bleibt dabei allerdings immer offen, in ihrem Offenbleiben steht sie für einen Ausgleich bereit.

Luther will keinen „guten“ Menschen schaffen, wenn das Adjektiv „gut“ bedeutet, dem Subjekt eine Eigenart (ein *Attribut*) zu verleihen, die dem Subjekt bereits zugehörig ist und es steigert. Luthers Problem ist das Subjekt als solches, der „Mensch“ der theologischen und philosophischen Tradition. Sein Thema ist das Fundament des Subjektes. Das menschliche Wesen gründet sich allein auf die evangelische Verkündigung und wird nur mittels der Verkündigung vom *Verbum* erkannt, nicht durch ein evangelisches Werk, das er sich zuschreibt, oder auf eine andere Art und Weise. Alle Religionen verlangen vom Menschen, das eine oder das andere zu tun. Luther verlangt vom Menschen nicht zu handeln, sondern sich nur auf das *Verbum* zu stützen, welches ihn zum Menschen werden lässt. Der Mensch muss zur Kreativität des *Verbums* nichts von sich selbst hinzufügen (und darauf beruht seine Freiheit). Das *Verbum* kommt durch sich selbst zum Ergebnis, die Person, das „ich bin“ oder das „Ego“ der Philosophen. Die Gewissheit dieses Seins ist grundlegend und bedingungslos. Sie hängt ihrerseits nicht von Konzepten oder Handlungen des Menschen ab, sondern der Mensch hängt – vertikal, wenn man es so sagen kann – von dieser Gewissheit ab.

Hier stoßen wir aber auf eine Überraschung in der theologischen Untersuchung Luthers. Das *Verbum* ist das Wort Gottes, aber das Wort Gottes ist „Fleisch geworden“. Das Unendliche ist endlich geworden. Luther verbindet seine Position mit der klassischen Christologie der Antike. Nur in Christus findet sich das Band Gott und Mensch. Im Glauben ist dieses Band genauso wirklich wie in Christus, aber dann kann man es nur im Glauben als menschliche Realität beobachten. Die Gedankengänge schließen sich nunmehr nicht in sich selbst, obwohl sie eigentlich bereits ihr Ziel erreicht haben. Das, was einerseits einen Abschluss bedeutet, eröffnet andererseits einen neuen Ausblick: In der Tat, das *Verbum* ist *incarnatum*. Diese Tatsache leitet einen neuen Ablauf ein und öffnet die Person für eine zwischenmenschliche Beziehung, die Luther mit dem lateinischen Wort *Caritas* benennt. Der Algorithmus Luthers erscheint in gewissen konkreten Fällen überzeugend, in anderen ist er es weniger beziehungsweise nicht ganz. Es bleiben die Paradoxe, die heftigen Gegenreaktionen, die nach Reflexion verlangen.

Goethe wies auf die Worte „Notwendigkeit und Freiheit in ihrer Entfernung und ihrer Annäherung“ hin. Man kann die Gedanken aufgreifen, die Löwith hervorgehoben hatte. In den Kirchengeschichten herrscht die Suche nach einem lebensfähigen

bewertet, aber nicht in ihrer Verbindung „durchdacht“ (auch in den ursprünglichen Quellen sind diese Themen unzusammenhängend).

Ausgleich zwischen Freiheit und Ordnung mit Lösungen, die allmählich Eingang in unsere Demokratien finden. Die Schlacht gegen die Ungerechtigkeit wurde in vergangenen Zeiten wenig untersucht, oder sie traf auf Missverständnisse und Widerstände. Die Kirchen trugen dazu bei, diese Werte wachzuhalten, und ihre Minderheiten beteiligten sich an dem Verlangen nach Emanzipation und Solidarität zwischen den Völkern, mit ihren eigenen Initiativen, im ausgedehnten Umfeld von Epochen wie Aufklärung, Moderne, Romantik, Kapitalismus und Sozialismus. Es ist nutzlos, nur die Widersprüche und Verzögerungen sehen zu wollen. Es handelte sich um zweifache Forderungen wie Freiheit und Eigendisziplin, Kritik und Realismus. In den Kirchen fehlte es nicht an Personen mit der Maxime *vindex iniquitatis*. Dies ist immer noch ein offener Kampf, der niemals aufhören wird. Das darf aber nicht zu einer verlogenen Übereinkunft zwischen Glaube und Barmherzigkeit führen.

Das menschliche Wesen empfängt das *Verbum* von Gott. Der Mensch findet seine Grundlage außerhalb von sich selbst, in Beziehung mit dem *Verbum*, dem schöpferischen Wort Gottes, und dieses ist nur deshalb zugänglich, weil es in der Person von Jesus Christus real und gegenwärtig wird. Nur Gottes Wort kann sich selbst Authentizität garantieren. Das ist die einzige Tatsache, die würdig erscheint, die Grundlage des Menschen zu bilden. Die Kirche ist Amtsträgerin, nicht Vikar Gottes. Man kann nichts Höheres finden als das *Verbum*. Und Luther spielt mit den Begriffen, bis er die „ähnliche Form“ des Menschen mit dem *Verbum*, dem Wort Gottes, verkündet.

Auf diese Weise hält er die Diskussion über das Christentum und den Menschen auf parallelen Gleisen offen. Er konfrontiert den Christen mit sich selbst, findet einen kritischen Punkt heraus, versetzt die Kirche gegen sich selbst in ein Missverhältnis, nicht im Namen einer sichtbaren Reinheit, sondern im Namen ihres konstitutiven Elementes. Gleichzeitig entdeckt er ein zentrales kritisches Problem des Menschen und ruft den Humanismus dazu auf, seine Grundlagen neu zu überdenken.

Der Mensch wird von seiner Leere weitergetrieben, will sie mit seinen Fähigkeiten und Initiativen anfüllen. Luther rät zu einem anderen Weg, der in einem ersten Moment die Leere der Mystik mit neuen Werten erfüllt, erst dann gelangt er zur Aktion nach außen. Als wahrer Augustinermönch findet er zwei fundamentale Quellen, über die zu meditieren lohnt. Im ersten Element dringt der Mensch mittels der frohen Botschaft zu seiner Existenz vor und konzentriert sich auf sie, in tiefer Absolutheit, die wie die Freiheit frei von Dimensionen ist. Sofort anschließend (aber eng verbunden) beginnt der Bezug zum Nächsten, aus dem man alle Kriterien der Ethik gewinnt. Hier öffnen sich endlose Dimensionen und die Probleme werden zahlreich. Aber der Weg ist sicher.



Luthers Leben

Hat mich auch mit mir zu tun gemacht.

Im Namen Walter

Compassion Meyer

zu tun

1530

Im Namen

Martin Luther

Unterschrift Martin Luthers, 1530 (Falkenstein Heinz-Dieter / Alamy Stock Photo)

Jon Balsarak

Das mittelalterliche Erbe Martin Luthers

Martin Luthers Verhältnis zum Mittelalter ließe sich mit dem Bild einer komplizierten Ehe beschreiben, in der das Paar echte Liebe füreinander empfindet und doch andauernd einer von ihnen versucht, den anderen zu verlassen. Ziel des Folgenden ist der Versuch, diese komplizierte Ehe in Kürze zu untersuchen, also Luthers Verhältnis zum Mittelalter zu ergründen.

Luther ist nicht selten von Wissenschaftlern als der letzte mittelalterliche oder der erste neuzeitliche Mensch diskutiert worden. Die Behandlung, die er von dem Psychoanalytiker Erik Erikson in seinem Werk *Young Man Luther* und in jüngerer Zeit von Lyndal Roper in *Martin Luther: Renegade and Prophet* erfuhr, hat in vielerlei Hinsicht Luthers Neuzeitlichkeit vorausgesetzt und nahegelegt, als ob er, im Unterschied zu zahlreichen anderen historischen Persönlichkeiten, ein Mann wäre, den wir wie einen Zeitgenossen behandeln könnten, indem wir seine innere Einstellung in einer Weise untersuchen, wie Therapeuten das bei jemandem tun, der heute lebt. Andere Wissenschaftler haben ihre Lutherforschung mit ähnlichen Annahmen zu Luthers Neuzeitlichkeit fortgesetzt. So stellte sich beispielsweise Gerhard Ritter, wie er 1925 in seinem Werk *Luther: Gestalt und Symbol* schrieb, Luther als Propheten der nationalen Wiedergeburt und als den „ewigen Deutschen“¹ vor. Andere, wie Heinrich Bornkamm und Peter Althaus, dachten während der Lutherrenaissance in den 1920er Jahren ähnlich über Luther; in der Tat zitierte Bornkamm Ritter, um Luthers Funktion als Symbol der nationalsozialistischen Ordnung zu behaupten² – was überdies eine moderne Konzeptualisierung von Luther und seiner Bedeutung nahelegt.

Diese Herangehensweise an Luther änderte sich jedoch um die Mitte des 20. Jahrhunderts. Unterschiedliche Faktoren ließen sich als bedeutungsvoll für die Einleitung dieser Veränderung herausstreichen; einer der entscheidenderen Faktoren aber war die Neuorientierung im Denken über das Verhältnis zwischen Mittelalter und Reformationszeit, die durch die Arbeit von Wissenschaftlern wie Heiko Oberman eingeleitet wurde. Oberman, der 1957 in Utrecht promoviert wurde, legte eine Reihe von Studien vor, in denen er bestrebt war, wissenschaftliches Denken neu auf das Verhältnis zwischen der mittelalterlichen und der frühneuzeitlichen Ära und in besonderer Weise auf das zwischen dem Mittelalter und Luther zu lenken. Hier richtete sich ein Teil seines Kampfes gegen von Menschen wie Etienne Gilson gestützte vorherrschende Konzeption, die den Höhepunkt des Mittelalters im Denken Thomas von Aquins (und seiner Harmonisierung von Vernunft und Glaube) sah und glaubte, dass

Übersetzung: Lea Sophie Stolz.

1 Gerhard Ritter, *Luther: Gestalt und Symbol*, München, 1925, 151.

2 Vgl. Heinrich Bornkamm, *Luther und der deutsche Geist*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 170, Tübingen, 1934, 20.

das 14. und 15. Jahrhundert einen Abstieg in die Unübersichtlichkeit eines Wilhelm von Ockham und den Aufstieg des Nominalismus erlebte. Im Überdenken der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen diesen beiden Epochen argumentierte Oberman für eine sehr viel stärkere Kontinuität zwischen diesen beiden Epochen. Dies führte Oberman dazu, das gängige Narrativ zu modifizieren und das Verhältnis zwischen Spätmittelalter und Reformation neu zu bewerten. Dementsprechend stellte Oberman sehr viel mehr Kontinuität zwischen Luther und seinem spätmittelalterlichen Kontext fest. Luther hatte schließlich erklärt, Ockham sei sein Lehrer gewesen; er beschäftigte sich ausführlich mit mittelalterlicher Theologie und Exegese (letzteres lässt sich sehr gut anhand seiner Auseinandersetzung mit Nikolaus von Lyra in seinem Kommentar zur Genesis verdeutlichen). Diese Ansichten verbanden sich mit anderen Entwicklungen in der Wissenschaft, wie etwa einem gesteigerten Bewusstsein für die Rolle der Apokalyptik in der mittelalterlichen und besonders spätmittelalterlichen Kultur, und führten Oberman (und manche seiner Schüler wie David Steinmetz) dazu, Luther als sehr viel tiefer geprägt zu sehen von der Zeit, in der er lebte. Luther war, so erklärten diese Wissenschaftler, kein Reformator, der vom Himmel auf die Erde fiel. Er war vielmehr ein spätmittelalterlicher Theologe, der die Gedankensysteme, die zu seiner Zeit existierten, aufnahm und mit ihnen arbeitete. Er nahm zwar Änderungen an den Glaubenslehren, die er aufgenommen hatte, vor, aber er tat dies als spätmittelalterlicher Theologe. „For Luther“, meinte Oberman, „reformation was the beginning not of modern times but of the Last Days.“³ – Worte, die in jüngerer Zeit von Scott Hendrix in seiner Arbeit *Martin Luther: Visionary Reformer* wiederholt wurden: „For him, the reformation was not the beginning of a modern era that kept time with numbers, but a harbinger of the world’s end when time no longer mattered“.⁴

Während die Neuzeitlichkeit Luthers (die in vielfältiger Weise gedeutet wird) wohl noch eine offene Frage ist, ist es sein völliges Aufgehen im Spätmittelalter nicht. Das ist bestens bekannt. Denn ohne Frage waren das Handwerkszeug und die Ausstattung (intellektuell, kulturell, spirituell etc.), mit der Luther während seines Erwachsenenlebens als Mönch, Akademiker, Schriftsteller und Reformator arbeitete, durch und durch mittelalterlich. Dennoch war es selten der Fall, dass er bloß übernahm, was ihm von seinen Vorfahren hinterlassen worden war, und es unverändert weiterverwendete. Vielmehr veränderte und hinterfragte er und gestaltete es so, dass es besser zu seinem Verständnis der Schrift passte, und gestaltete es dabei bisweilen um, bis es kaum noch erkennbar war – deswegen ist auch die Erforschung seines Verhältnisses zum Mittelalter so komplex.

³ Heiko Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*, New Haven, 1986, 266.

⁴ Scott Hendrix, *Martin Luther: Visionary Reformer*, New Haven, 2015, 4.

1 Leben

Martin Luther wurde am 10. November 1483 in Eisleben als Sohn von Hans und Margarethe Luther geboren. Er starb 1546 in Eisleben. Sein Vater arbeitete in der Bergbauindustrie und hatte ausreichend Geschäftssinn, um es zum Bergwerksbetreiber zu schaffen. Der junge Mann wuchs auf in den Städten, in die der Vater die Familie, seinen Verpflichtungen in der Bergbauarbeit folgend, mitnahm. Wissenschaftler haben jüngst 2016 (siehe dazu die Arbeit von Roper) vorgebracht, dass diese Erziehung ihn tiefgreifend geprägt hat, indem sie ihn insbesondere mit dem wesentlichen Handwerkszeug ausstattete, mit dem er später leben, arbeiten und kämpfen würde. Er war Mühsal gewohnt, bediente sich einer Fäkalsprache und wich selten, wenn überhaupt jemals, vor einer Auseinandersetzung zurück. Für gewöhnlich ergriff er die Initiative, wies außergewöhnlichen Mut auf und bahnte sich starrköpfig (wie er von vielen, besonders seinen Gegnern wahrgenommen wurde) seinen Weg vorbei an Hindernissen, an denen viele andere gescheitert wären. Alle diese Charakterzüge lassen sich berechtigterweise der mittelalterlichen Welt zuordnen, und besonders den Städten und Dörfern, der Zeit vorindustrieller Arbeit, in der er aufgezogen wurde und heranreifte.

Martin „Luder“ änderte im Herbst 1517 seinen Namen zu „Luther“ und sogar für kurze Zeit zu „Eleutherius“, was vom Griechischen *eleutheros* stammt und frei bedeutet.⁵ Sein Ausdruck von Freiheit bedeutet, wie er signalisierte, eine Freiheit von den Fesseln scholastischer Theologie. Dies zeigte sich in seiner *Disputatio contra scholasticam theologiam* und selbstverständlich in den *95 Thesen*.

2 Schule, Universität und Bewusstseinsbildung

Um 1497 wurde Luther in die Schule nach Mansfeld und ein Jahr später nach Magdeburg geschickt. Die Ausbildung, die er in diesen Einrichtungen erhielt, war geprägt vom mittelalterlichen Erziehungsdenken des *trivium*, das Grammatik, Rhetorik und Logik umfasste und absolut grundlegend für mittelalterliche Konzeptionen des Lernens war. Als er 1501 in Erfurt sein Studium begann, zog Luther in eine Stadt, in der er für ein Jahrzehnt bleiben würde, vier Jahre an der Universität und sechs im Kloster. Luther geriet hier in eine Zeit radikalen Wandels für Universitäten und für Bildung überhaupt. Zwei maßgebliche Bewegungen sind erwähnenswert.

Die europäische Renaissance, die in Italien im 15. Jahrhundert von Personen wie Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio und Lorenzo Valla angestoßen und von Erasmus von Rotterdam und Rudolph Agricola in den Norden weitergetragen wurde, konzentrierte sich in hohem Maße auf eine Bildungsreform. Als Antwort auf ihre

⁵ Vgl. Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Edinburgh, 1999, 101.

Anliegen änderten in der Folge überall in Europa Universitäten ihre Curricula – ein Prozess, der über Jahrhunderte andauerte. Manche dieser Änderungen wurden von einer anderen Bewegung, der Scholastik, abgelehnt. Der Renaissance-Humanismus und die Scholastik kamen ungefähr zur gleichen Zeit auf, wie Wissenschaftler wie A. J. Minnis gezeigt haben (im Gegensatz zur älteren Forschung, die dazu tendierte, die Scholastik als durchweg etablierte Lehrmethode zu begreifen, bevor sich die Renaissance erhob, um gegen deren festgefahrenen Methoden zu kämpfen). Diese zwei Bewegungen wetteiferten um die Herzen aufstrebender junger Geister wie Luther.

Nun sollte Luthers Erfahrung mit beiden zunächst in hohem Maße von der konkreten Universität, die er besuchte, und dem Studiengang, den er einschlug, bestimmt werden. Er ging zur Universität, um auf Veranlassung seines Vaters hin Jura zu studieren. Luthers Vater hatte für seinen Sohn das Jurastudium vorgesehen als Garantie für eine finanziell besser abgesicherte und einträglichere Existenz als seiner eigenen Arbeit im Bergbau. Doch all dies würde sich 1505 ändern. Im Juli dieses Jahres geriet Luther in ein schreckliches Gewitter, woraufhin er der Heiligen Anna (die im Übrigen die Schutzheilige der Bergleute ist) gelobte, er werde Mönch werden, wenn sie ihn bloß rettete. Nachdem er dieses Vorkommnis überlebt hatte, löste er sein Gelübde pflichtschuldig ein und trat im Juli 1505 in den Orden der Augustiner-Eremiten ein. Von da an lag sein Fokus auf der Theologie, die er an der Fakultät einer Universität studierte, die unter starkem Einfluss der Scholastik und der scholastischen Methode stand.

Wir können an dieser Stelle etwas mehr über Luthers Universität sagen: Es handelt sich um die Universität Erfurt, wo er sich 1501 an der Artistenfakultät immatrikulierte und 1505 seinen Magister Artium begann. Sie war eine recht alte deutsche Einrichtung, die 1392 gegründet worden war. Als Luther dort ankam, gab es an der Fakultät eine Reihe bedeutender Humanisten wie Eobanus Hessus und Konrad Mutton. Zudem war die Universität zu dieser Zeit voll mit Wissenschaftlern, die sich an der *via moderna* ausrichteten und sich den Nominalismus zu eigen machten (im Gegensatz zu anderen Universitäten wie der 1388 gegründeten Universität Köln, die eine Hochburg der *via antiqua* war).

Diese unterschiedlichen philosophischen Schulen waren im Einklang mit Ansätzen zu einer Reihe grundlegender Fragen über die Natur des Wissens, die über Jahrhunderte entwickelt und diskutiert worden waren. Die *via antiqua* wurde mit Thomas von Aquin und Duns Scotus verbunden. Schlüssel dazu war die Überzeugung, dass menschliches Wissen von Einzelgegenständen auf der Überzeugung beruht, dass sie einzelne Exemplare von Universalien sind. Der Realismus konnte, abhängig davon, wer ihn vertrat, auf der Ansicht beharren, dass diese Universalien eine extramentale Existenz in einer vollkommenen Ideenwelt besitzen, wie der Platonismus lehrt. Der Nominalismus, der eine komplexe Herkunft hat und manchmal von Wissenschaftlern mit dem Ockhamismus gleichgesetzt wird, nahm eine Gegenposition ein. Der Nominalist glaubte, dass menschliches Wissen von Einzelgegenständen nicht auf vorhergehendem Wissen von Universalien, sondern vielmehr auf direkter menschlicher Begegnung mit den Einzelgegenständen selbst beruhte. Universalien waren dann in

diesem Sinne schlichtweg Bezeichnungen. Manche Universitäten erlaubten ein Festhalten an der *via antiqua* wie auch an der *via moderna*, aber andere forderten sehr viel nachdrücklicher eine eindeutige, umfassende Erklärung der Zugehörigkeit.

Immer mehr aber wurden beide „viae“ in die Statuten aufgenommen. In Basel erhält die *via antiqua* fünf Jahre nach der Gründung (1460) denselben Status wie die *via moderna* und in Tübingen (1477) sind gleich von Anfang an beide *viae* anerkannt. Wie wenig die Bezeichnung „moderna“ oder „antiqua“ hier mit den zeitlichen Kategorien zu tun hat, mag sich in der Tatsache zeigen, dass in Heidelberg (1386) die „*via moderna*“ als *via Marsiliana* bekannt war (nach Marsilius von Inghen, †1396) und dass in den Wittenberger Statuten von 1508 sogar drei *viae* anerkannt waren: die *via Thomae*, die *via Scoti* und die *via Gregorii*, die somit nach Gregor von Rimini (†1358) benannt war.⁶

Während Luther sich anscheinend mit den Zankereien über die formalen und speziellen Einzelheiten im Hinblick auf die eine oder die andere nicht besonders beschäftigte, erkannte er, wie schon erwähnt, seine Verpflichtung gegenüber der *via moderna* und speziell gegenüber Ockham an. Der Einfluss, den sie wohl auf ihn hatte, war eher methodisch.

Selbstverständlich beschäftigte Luther sich mit seiner Hinwendung zum Kloster und dem Studium der Theologie während seiner Zeit an der Universität mit den großen theologischen Texten wie Petrus Lombardus' *Libri Quattuor Sententiarum*, üblicherweise bezeichnet als die Sentenzen. Die Lehrmethode, die bei diesen jungen Doktoranden angewandt wurde, bestand darin, sie Vorlesungen über Lombardus' Sentenzen abhalten zu lassen.

Oft wurden diese Vorlesungen dann als Kommentare in Umlauf gebracht. Entsprechend studierte Luther den Kommentar Gabriel Biels, des Theologen aus dem 15. Jahrhundert, der an der Universität Tübingen lehrte. Dies ist durch Biels Identifikation mit dem Nominalismus nicht spurlos an Luther vorübergegangen. An einer etablierten Hochburg der *via moderna* zu studieren, wie es die Universität Erfurt war, bedeutete, dass Luther etliche ihrer Akzentsetzungen übernahm. Diese Akzentsetzungen schlossen die Überzeugung mit ein, dass die christliche Glaubenslehre und der christliche Glaube mehr auf göttlicher Offenbarung als auf Vernunft und natürlichem Wissen beruhten. Sie unterschieden klar zwischen Philosophie und Theologie, ohne jedoch erstere herabzuwürdigen.

Zusätzlich zu Texten wie Lombardus' *Sentenzen* und Biels Kommentaren studierte Luther Aristoteles' *Nikomachische Ethik* und hielt auch Vorlesungen darüber. Aristoteles war an den Universitäten allgegenwärtig, nicht nur in Erfurt, sondern in weiten Teilen Europas (Aristoteles' Verbindung mit den Dominikanern und im Speziellen mit Thomas von Aquin, der einer der frühen Meister aristotelischer Philosophie geworden war, sollte uns über diese Tatsache nicht hinwegtäuschen). Aristoteles' Autorität

⁶ Vgl. Heiko Oberman, „Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought“, in *Journal of the History of Ideas* 48/1, Jan-Mar., 1987, 23–40. Siehe insb. 24.

würde jedoch zu etwas werden, wogegen Luther rebellierte. Von Sachiko Kusukawa ist eingewandt worden, dass der Aristotelismus, gegen den Luther so entschlossen aufbegehren würde, eine bestimmte mittelalterliche Spielart war, die von islamischen Philosophen wie Avicenna oder Averroes entwickelt und geprägt worden war, ebenso wie durch die konkreten Debatten, die sie mit Albertus Magnus, Thomas von Aquin und anderen führten.⁷ Kusukawas Überzeugungen zu diesem Punkt entwickelten sich durch ihre Studien zum Werk von Luthers Schützling Philipp Melanchthon, der, trotz seiner Verehrung Luthers, im Zuge seiner Bemühungen, die Universität aufzubauen und zu stärken, die Verwendung der Texte Aristoteles' an der Universität Wittenberg sogar ausweitete.

Ein zusätzlicher erwähnenswerter Aspekt des Einflusses des Nominalismus (und besonders dem Ockhams) auf Luther betrifft die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie und speziell die (sogenannte) Dialektik zwischen Gottes *potentia absoluta* und *potentia ordinata*. Die Unterscheidung war programmatisch für Wilhelm von Ockham und half, die Idee zu verdeutlichen, dass man nur die Wahrheit über Gott erfährt, wenn Gott beschließt, sie zu offenbaren. Die Unterscheidung zwischen Gottes Macht, die als absolut erachtet wird, und Gottes Macht, die anhand dessen, was er gefügt hat, wahrgenommen wird, führt dazu, so haben Wissenschaftler wie Philotheus Böhner und andere argumentiert, einen in Gänze von göttlicher Offenbarung abhängig zu machen, weil die Unterscheidung die Unmöglichkeit unterstreicht, sich durch den Einsatz menschlicher Schlussfolgerung und die Betrachtung der natürlichen Welt (das heißt dem, was Gott geordnet hat) gedanklich einen Weg zurück in die Gedankenwelt Gottes zu bahnen. Solche Versuche sind, wie Wissenschaftler zu recht eingewandt haben, vollkommen vergeblich, sobald klar wird, dass die gesamte geschaffene Ordnung hätte anders sein können, dass Gott eine komplett andere Welt hätte schaffen können und insbesondere einen ganz anderen Weg, um die Menschheit zu retten.⁸ Dies half Luther, wie vorgebracht wird, sich wieder voll auf die Bibel zu konzentrieren, um von dort sein Wissen über Gott zu gewinnen, und ermutigte ihn, dabei den menschlichen Verstand und insbesondere den mittelalterlichen Aristotelismus beiseite zu lassen. Dieser Einfluss auf den jungen Luther kam auf verschiedene Weise zum Tragen.

Eine Folge davon kann nun diskutiert werden. Denn ein anderer Aspekt der *via moderna*, der Luther anfänglich beeinflusste, gegen den er aber schlussendlich heftig rebellieren würde, war ihr soteriologischer Standpunkt. Diejenigen, die sich die *via moderna* zu eigen machten, so wie insbesondere Gabriel Biel, vertraten eine Soteriologie, von der Luther glaubte, dass sie nicht nur semipelagianisch, sondern in Wirklichkeit schlimmer als die Pelagianer sei.⁹

⁷ Vgl. Sachiko Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy; the Case of Philip Melanchthon*, Cambridge, 1995.

⁸ Siehe dazu beispielsweise Heiko Oberman, „Some Notes on the Theology of Nominalism: With Attention to Its Relation to the Renaissance“, in: *Harvard Theological Review* 53/1, 1960, 47–76.

⁹ Vgl. WA 2, 394.

Die Begriffe pelagianisch und semipelagianisch sind in der Forschungsliteratur auf verschiedene Weise diskutiert worden und sind extrem schwer präzise zu fassen. Es scheint, als ob sie bisweilen wie Verunglimpfungen verwendet worden sind, die einem Gegner an den Kopf geworfen wurden, ohne zwingend auf klare und kohärente Weise einen bestimmten Bestand soteriologischer Dogmen genau zu identifizieren. Dennoch enthielt im Falle Luthers der Semipelagianismus, der ihm in Theologien von Menschen wie Biel begegnete, tatsächlich Elemente, die leicht zu identifizieren waren. Eines der problematischeren war, soweit es den jungen Luther betraf, dessen (nach Luthers Urteil sündhafter) Glaube an und das Verlassen auf das menschliche Vermögen.

Diskussionen darüber, was die Menschheit *ex puris naturalibus* leisten kann, also durch die naturgegebene Fähigkeit ohne die Mitwirkung göttlicher Gnade, waren im gesamten Mittelalter üblich, besonders im Spätmittelalter. Dies alles geschah in der Folge von Augustinus' Unterscheidung von zuvorkommender Gnade und mitwirkender Gnade. Tatsächlich dient das gesamte Mittelalter als ein erweiterter Kommentar zu Augustinus und durchaus in vielfacher Hinsicht zu dieser Unterscheidung, wobei die *via moderna* weitgehend dazu diente, die Idee menschlicher Mitwirkung zu akzentuieren. Das Problem dabei war in den Augen mancher mittelalterlichen Denker – Luther rühmt hier im Speziellen Gregor von Rimini, das italienische Mitglied des Ordens der Augustiner-Eremiten, Luthers eigenem Orden – dass es ein Affront gegenüber Gott war, dass Menschen dachten, sie könnten mit Gott kooperieren, oder ihr Heil sei nicht von Anfang bis Ende das alleinige Werk Gottes und in irgendeiner Weise von etwas im Menschen abhängig. Mit solchen Anliegen im Kopf schrieb der Oxford University-Dozent Thomas Bradwardine sein wohlbekanntes *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, und auf ähnliche Weise begehrte Luther zugunsten der Sache Gottes gegen den vorherrschenden mittelalterlichen Gedanken auf, dass die Menschheit richtige und gottgefällige Entscheidungen ohne oder auch nur mit der Unterstützung göttlicher Gnade treffen kann. Obwohl Wissenschaftler sich über den genauen Zeitpunkt nicht einig sind, wird überlegt, dass Luther um 1510 dazu kam, jegliche Idee, dass die Menschen mehr als nur hoffnungslose Sünder sind, zurückzuweisen. Luthers Widerstand gegen das menschliche Vermögen richtete sich auf die mittelalterliche Idee, sein Bestes zu geben (*facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*), und natürlich schrieb er auch 1525, dasselbe Problem in Angriff nehmend, *De Arbitrio Servo (Vom unfreien Willen)* gegen Erasmus.

Eine weitere theologische Unterscheidung aus dem Mittelalter, die Luther beeinflusste, war die zwischen Verdienst nach Würdigkeit (*de condigno*) und nach Billigkeit (*de congruo*), also zwischen einem Verdienst, das wirklich verdienstvoll ist, sodass es unmoralisch wäre, es nicht zu belohnen, und vertraglichem Verdienst, wobei im letzteren Fall ein Lohn alleine dafür gewährt wird, dass die Vertragsbedingungen erfüllt wurden – unter Absehung davon, ob das Verhalten wesentlich verdienstvoll war oder nicht. Diese Unterscheidung wird laufend in der mittelalterlichen Literatur diskutiert, besonders in spätmittelalterlichen Schriften. Dionysius der Kartäuser nahm sie beispielsweise häufig in seinen Bibelkommentaren auf. Und wie Wissenschaftler

wie Tony Lane vorgebracht haben, war das Vorhandensein dieser Unterscheidung sehr wichtig für Luther. Sie half, den Weg für die Vorstellung eines Lohns zu ebnen, der jemandem gegeben wird, der ihn nicht verdient, d. h. nicht durch einen Verdienst nach Würdigkeit erhält. Dieser Gedankengang ließe sich recht problemlos weiterspinnen zu Luthers Idee, dass ein Christ *simul justus et peccator* ist, „Gerechter und Sünder zugleich“. So kam er zu der Einsicht, dass die Gerechtigkeit, durch die ein Christ gerecht wird, eine fremde ist, ein Geschenk Gottes an den Sünder.

3 Kloster und spätmittelalterliche Frömmigkeit

Viel von Luthers Theologie ist im Kontext des Klosters entwickelt und gelebt worden. Er war nicht nur Mitglied der Augustiner-Eremiten in Erfurt und Wittenberg, sondern durchlief innerhalb dieser Gemeinschaft die verschiedenen Ränge. Die Lebensweise, die sich über Jahrhunderte der Entwicklung im mittelalterlichen Mönchtum etabliert hatte, verbunden mit dem Aufstieg von Bewegungen im Spätmittelalter, die darauf abzielten, diese verschiedenen klösterlichen Gemeinschaften zu reformieren – üblicherweise, indem sie strenger und stärker reglementiert wurden – forderte den Tribut des jungen Luther, wie er selbst bestätigte. Zusätzlich zu den üblichen Mühen, die man mit dem Kloster in Verbindung bringt, strebte Luther als junger Mönch danach, sich besonders strenge asketische Formen der Frömmigkeit aufzuerlegen und zu ertragen, um sich selbst in Demut, Unterordnung und Selbstkontrolle zu üben. Im Alter eines jungen Erwachsenen sog er dann im Kloster den reformerischen Geist des spätmittelalterlichen Mönchtums auf.

In dieser Welt von Gedanken und Ideen muss der Charakter spätmittelalterlicher Frömmigkeit betrachtet werden. Die Bedeutung der Messe und im Speziellen des Abendmahls hatte infolge des Vierten Laterankonzils (1215) zugenommen und sich zweifellos in Luthers religiöses Bewusstsein eingebrannt, was seine extreme Reaktion zeigte, als er am 2. Mai 1507 seine erste Messe als Priester feierte. Sicherlich kann der Schrecken, den er offensichtlich erlebte und der ihn fast dazu bewegte, sich aus der Messe zurückzuziehen, ohne die Feier zu beenden, auf verschiedene Weise interpretiert werden, wobei manche ihn als eine Art Lampenfieber sehen und andere ihn so verstehen, dass Luther von der Majestät Gottes überwältigt war. Doch was auch immer der Fall ist, Luthers Verhalten ist charakteristisch sowohl für das Mittelalter als auch für Luther selbst. Wir sehen diesen Hang zur Entbehrung ebenfalls in den ausgedehnten und detailreichen Bekenntnissen, die Luther seinem Beichtvater Johann von Staupitz machte – die zermürbenden Stunden, die er damit zubrachte, seine Sünden, Zweifel und Sorgen zu beichten, ob er auch reuevoll genug gewesen sei, zeigen recht deutlich den Einfluss, den diese Ausprägung mittelalterlicher Frömmigkeit auf ihn hatte.

Es ist sodann faszinierend zu sehen, wie er diese Ausprägungen von Frömmigkeit abwandelte, als er von einem pflichtbewussten römisch-katholischen Mönch zum Reformator wurde. Wichtig in diesem Übergang war seine Reise nach Rom 1510, bei

der er die mittelalterliche Stadt in ihrer ganzen Verderbnis von Angesicht zu Angesicht erlebte. Die Erschütterung von Luthers Weltbild – dass die Ewige Stadt solch ein Sündenpfuhl sein könnte – ist jedem verständlich, der mit seinen Bemerkungen zu diesem Erlebnis vertraut ist. Obwohl man sich Luthers Reaktion auf diesen Vorfall aus heutiger Sicht als etwas naiv vorstellen könnte, sind solche vereinfachenden Interpretationen weder hilfreich noch, so scheint es mir, besonders zutreffend. Zu anderen Ereignissen, die für diesen Übergang von Bedeutung sind, gehören seine Reaktion auf die Reuchlin-Affäre und seine Antwort auf Tetzels Verkauf von Ablassbriefen.

Luthers Fähigkeit, mittelalterliche Frömmigkeit an sein neues Verständnis von Gerechtigkeit anzupassen, könnte wohl teilweise von der spätmittelalterlichen Bewegung angestoßen sein, die als Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben bekannt ist. Luther absolvierte einen Teil seiner Schulbildung in einem ihrer Häuser in Magdeburg. Wissenschaftler haben diese Tatsache üblicherweise so interpretiert, dass er von den reformerischen Idealen, die mit der Bewegung und der *devotio moderna* in Verbindung gebracht wurden, tief inspiriert worden war, aber das wird mittlerweile für unwahrscheinlich gehalten. Die Schule, die Luther besuchte, wurde eigentlich nicht von den Brüdern vom gemeinsamen Leben geführt, sondern diese stellten vielmehr für die auswärtigen Schüler Unterkünfte zur Verfügung und beaufsichtigten ihre Arbeit, während die Schüler dort lebten. Dennoch halten Wissenschaftler ihren Einfluss auf den jungen Luther immer noch grundsätzlich für spürbar.

Die Entwicklung einer eher innerlich orientierten Form der Frömmigkeit der *Devotio moderna*, die hervorragend in Thomas von Kempens *De Imitatione Christi* deutlich wird, zeigt sich in dem von Luther entwickelten Verständnis von christlichem Leben, das manche Ähnlichkeiten mit dem aufweist, was man in Erasmus' 1503 veröffentlichten *Enchiridion militis Christiani* findet. Es war natürlich Erasmus, der mit seiner Aussage „*monachatus non est pietas*“ aus dem *Enchiridion* solchen Ärger erregte¹⁰. Luthers Frömmigkeitsansichten nährten sich schließlich dem knappen, aber markanten Gedanken Erasmus' an und wuchsen darüber hinaus. Das bedeutet, dass Luther zu glauben begann, dass das Leben eines Mönchs, und deshalb das aller Christen, nicht notwendigerweise ein frommes Leben ist. Tatsächlich hielt Luther sogar recht früh in seinem Leben als Mönch die Äußerlichkeit mönchischer Frömmigkeitsformen wie die Stille bei den Mahlzeiten für bestenfalls sinnlos.

Er entwickelte die Überzeugung, dass Frömmigkeit innerlich und aufrichtig sein müsse. Es konnte nicht einfach der Fall sein, dass allein die Stellung eines Mönchs oder einer Nonne jemanden fromm machte. Dabei ist es nicht unmöglich, sich vorzustellen, dass Luther wie auch Erasmus, der ebenfalls bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben erzogen wurde, von deren Begleitung beeinflusst wurde.

In vielerlei Hinsicht lässt sich diese Gestaltung, Umformung und Verinnerlichung der Frömmigkeitsformen, die Luther als junger Mann, sozusagen in voller Blüte, gelernt hatte, darin sehen, dass er am 13. Juni 1525 Katharina von Bora heiratete. Luther

10 Jean Leclerc (Hg.), *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia*, Bd. 5, Leiden, 1703–1706, 65C.

tat dies trotz des schrecklichen Gespöchts, dem er durch Katholiken wie Johannes Eck ausgesetzt war (tatsächlich schrieb Johann Hansenberg einen Spottdialog über ihre Heirat und Johannes Cochläus schrieb ein Theaterstück, das ebenfalls darauf abzielte, den ehemaligen Mönch und die Nonne dafür zu beschämen, dass sie heirateten). Dies geschah auch entgegen dem Mönchsgelübde, das er abgelegt hatte – eine Entscheidung, mit der er kämpfte; er schrieb sogar (auf Latein) einen Brief an seinen Vater, in welchem er die ganze Angelegenheit erörterte, als ob er sie vor seinem Vater und möglicherweise auch vor sich selbst rechtfertigen wollte (sein Vater konnte kein Latein).¹¹ Die Hochzeit war die logische Schlussfolgerung dessen, wo er mit seinen Ansichten angelangt war, sowohl im Hinblick auf die Sakramente (schließlich hatte er die Ansicht entwickelt, dass die Weihe kein Sakrament war, was er in *De Captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium* von 1520 äußerte), als auch im Hinblick auf die Klöster und mönchischen Frömmigkeitsformen, die er als junger Mann in Erfurt und Wittenberg so sorgfältig praktiziert hatte. So stellte Luthers Heirat seiner „Käthe“ auf vielen Ebenen ein bedachtes Überdenken und Umformen seiner tief verwurzelten mönchischen Verpflichtungen dar.

4 Patristische Einflüsse und christliche Tradition

Luthers Anpassung mittelalterlicher Konzeptionen von Frömmigkeit, besonders in Bezug auf Ehe, Sexualität und menschliche Beziehungen, wird deutlicher, wenn wir den Einfluss des größten aller Kirchenväter, des nordafrikanischen Theologen und Bischofs Augustinus, auf das Mittelalter und Luther zum Vergleich und zur Gegenüberstellung heranziehen. Wer etwa Thomas von Aquins *Theologiae* II-II, 151–154 durchgeht, wo Keuschheit, Begierde oder Jungfräulichkeit behandelt werden, findet eine hervorragende Weiterführung des mittelalterlichen Augustinismus im Hinblick auf wichtige Aspekte des christlichen Lebens – besonders das eines Geistlichen – angesichts des Fleisches und seiner Versuchungen. Während Thomas von Aquin in dieser *Summa* nicht erklärte, dass alle sexuelle Aktivität sündhaft ist (was bedeutet, dass er *zugestand*, dass Geschlechtsverkehr innerhalb der Ehe keine Sünde ist), sagte er doch, dass die reinere Form des Lebens für jeden Christen die des zölibatären Lebens ist. Ferner erinnerte er seine Leser auch daran, dass Hieronymus Jovian für den Irrtum tadelte, „zu meinen, dass Jungfräulichkeit der Ehe nicht vorgezogen werden sollte“.¹² Im selben Artikel zitierte Thomas von Aquin Augustins *De Virginitate* (Über die Jungfräulichkeit), der besagte, dass die Ehe weder der Ehelosigkeit noch auch nur dem Witwenstand gleichgestellt ist – sie ist beiden untergeordnet. Luther fand jedoch, obwohl er sich Augustinus für seine Ansichten über die menschliche Person tief

¹¹ Die Details in diesem Abschnitt sind entnommen: Lyndal Roper, *Martin Luther: Renegade and Prophet*, London, 2016, 278–85.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologicae*, Romae, 1886, II.152a4.

verpflichtet fühlte, Gefallen daran, zu heiraten, und sah dies als ein Geschenk Gottes. Gewiss schrieb Augustinus *De Bono Coniugali* (Über den Vorzug der Ehe), also war er nicht gegen die Ehe. Dennoch sickerte Augustinus' Beharren darauf, dass der Gläubige abgesondert von der Welt leben sollte, und insbesondere seine Sorge um die Gefahren der Begierde in das Mittelalter durch und wurde von Denkern wie Thomas von Aquin aufgenommen, angepasst und weitergegeben. Doch im Vergleich zu dem, was man in mittelalterlichen Konzeptualisierungen diesbezüglich findet, erscheint Luther bezüglich der Vorteile der Ehe und sogar des Geschlechtsverkehrs innerhalb der Ehe erstaunlich positiv. Er und Katharina hatten auch nach der Zeit, als sie schwanger werden konnte, noch Geschlechtsverkehr. Man könnte zu dem Schluss kommen, dass Luther einfach aufgehört hatte, Augustiner zu sein, aber eine solche Lesart der Situation erscheint extrem und ungerechtfertigt.

Hinsichtlich anderer Aspekte des Augustinismus könnte man von Luther sicherlich sagen, dass er sich seine Betonung der geistigen Welt gerne zu eigen machte, besonders die Gegenwart und Wirksamkeit des Teufels innerhalb der Welt. Ob sich dies in seiner seltsamen Angewohnheit, den Teufel zu verfluchen, oder der Verwendung von Fäkalsprache, um sich über ihn lustig zu machen, oder der Warnung seiner Freunde und derer, die ihn predigen hörten, vor der echten Gefahr des Satans zeigt – es kann sicherlich nicht bezweifelt werden. Das übliche Motiv, dass dem Göttlichen vom Teufel zugesetzt wird (man denkt hier an Antonius), fand in Luthers Leben lebendigen Ausdruck. Gewiss schrieb Augustinus in Werken wie *De Divinatione Daemonium* über das Wesen der Versuchung und erörterte Fragen wie die, ob der Teufel die Gedanken eines Menschen lesen kann oder ob sie von den ausgesprochenen Worten des Menschen abhängig sind – Details, um die sich Luther große Gedanken machte.

Die Überlegungen, die in den vergangenen Absätzen diskutiert wurden, werden teilweise durch die Tatsache verstärkt, dass Luther ein Mitglied der Augustiner-Eremiten war, was impliziert, dass der Einfluss des großen Kirchenvaters und Bischofs von Hippo auf ihn keine Überraschung sein kann. Wie schon erwähnt, warf Augustinus einen enormen Schatten auf die Zeit voraus, in der Luther geboren wurde, indem er Fragen aufwarf, die über Jahrhunderte bearbeitet wurden, und dem Mittelalter und Luther auf die meisten von ihnen Antworten lieferte. Luthers Theologie entwickelte starke augustinische Züge, als er lernte, die Größe und Unergründlichkeit Gottes und die Sündhaftigkeit der Menschheit zu betonen.

Diese Punkte werfen die Frage nach dem Verhältnis zwischen Tradition (nämlich Augustinus und anderen uninspirierten, nachapostolischen Schriftstellern) und Schrift auf. Ein komplexes und konfliktbeladenes Erbe wurde vom Mittelalter Luthers Zeitgenossen im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert weitergegeben. Selbstverständlich hatten Luther und andere Reformatoren wie Ulrich Zwingli, Johannes Oecolampad, Johannes Calvin und Heinrich Bullinger trotz der bleibenden Existenz gegenteiliger Überzeugungen tiefen Respekt vor der kirchlichen Tradition. Luther war vollkommen anderer Meinung als die spöttisch als solche bezeichneten Täufer, von denen viele jedwede nach 325 entstandenen Schriften ablehnten (das Konzil von Nizäa von 325 wird von ihnen als Zeitenwende gesehen, die dem Satan die Kirche öffnete).

Wenn Luther und andere vom Primat der Bibel sprachen, gaben sie daher nicht die Schriften aus der Tradition auf, sondern räumten vielmehr dem Wort Gottes eine Vorrangstellung ein, während sie die Tradition ebenfalls hochschätzten. Dies ist ein deutlicher Unterschied zu den Katholiken, deren Bewertung des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition schließlich in der Formel *partim-partim* auf dem Konzil von Trient Ausdruck fand, obgleich dies erst nach Luthers Tod 1546 geschehen würde.

Luther bezeugte seine tiefe Wertschätzung der Tradition bei so vielen Gelegenheiten, dass man sich unwohl dabei fühlt, die Aufmerksamkeit nur auf eine oder zwei zu richten. Zwei weitere Einflüsse auf den deutschen Reformator entstanden in größerer zeitlicher und geographischer Nähe: Bernhard von Clairvaux und Nikolaus von Lyra. Letzterer schrieb seine zu Recht berühmte *Postillae super Biblia*, mit der sich Luther in seinem *In Primum Librum Mose Enarrationes* durchgehend auseinandersetzt. Ersterer war für Luther und viele andere Reformatoren ein spät geborenes Juwel und der letzte der Kirchenväter (Bernhard starb 1153).

5 Bibelauslegung

Die Erwähnung von Nikolaus von Lyra wirft die Frage nach der Bibelauslegung auf. Auf dieses Thema wurde auch schon während unserer knappen Diskussion des Renaissance-Humanismus kurz angespielt. Das Mittelalter vererbte Martin Luther wie auch seinen Gefährten den vierfachen Sinn des biblischen Textes. Als Idee war die Quadriga nach dem Tod des letzten Apostels nicht wirklich in Stein gemeißelt. Der Apostel Paulus verweist bekanntermaßen im zweiten Kapitel seines Briefs an die Galater bei der Diskussion um Sarah und Hagar auf einen allegorischen Sinn des biblischen Textes. Andere frühe nachapostolische Autoren schrieben offen und durchdacht darüber, dass die Worte der Schrift drei Sinne hätten, die den drei Bestandteilen des Menschen entsprächen: dem Körper, der Seele und dem Geist. Isidor von Sevilla verweist auf viel mehr als drei Sinne, wie dies auch andere mittelalterliche Autoren tun. Dennoch wurde lange vor der Geburt von Nikolaus von Lyra 1270 die Idee, dass die Heiligen Schriften vier Sinne besitzen, festgeschrieben. Nikolaus von Lyra zitiert einen wohlbekannten Vers in einer der zwei Einleitungen zu seiner *Postillae super Biblia*.

Littera gesta docet,
Quid credas allegoria,
Moralis quid agas,
Quo tendas anagogia.¹³

¹³ Nikolaus von Lyra, *Lyra Biblia Latina: Biblia Latina cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus ... replicisque Matthiae Doering*. Nürnberg, 1483, o.S.

Nikolaus von Lyra fährt fort, indem er etwas von der Grundüberlegung hinter dieser Lehre erklärt. Weil, so erklärt Nikolaus von Lyra, Gott so groß ist, liegt es nur nahe, dass sein Wort seine Größe widerspiegelt. Und es spiegelt diese wider, indem es eine Fülle von Bedeutungen hat, die im Überfluss zum einzelnen Menschen sprechen. Es ist nicht bloß das Wort der menschlichen Autoren allein, das man liest, wenn man die Bibel liest. Es ist *Gottes* Wort. Dementsprechend hat die Bibel nicht weniger als vier Bedeutungen, die dem Zweck dienen, den diese Strophe angibt.

Interessanterweise hinterfragte Nikolaus von Lyra, selbst als er diese Gedanken notierte, die ihnen zugeschriebene Standardlesart. Seit Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologica* auf die Notwendigkeit einging, bei der Entwicklung von Allegorien und dergleichen nah am Literalsinn zu bleiben, begann sich die mittelalterliche Exegese von der unbekümmerten Verwendung des Spiritualsinns abzuwenden. Thomas gestaltete seine Kommentare diesbezüglich vor dem Hintergrund einer mittelalterlichen Tradition, die es sich, wie er und andere glaubten, zur Gewohnheit gemacht hatte, in alle möglichen Richtungen hin abzuschweifen, wenn sie verschiedene Aspekte des Spiritualsinns zusammenführte. Thomas' Anliegen waren, wie Wissenschaftler schon seit den 1940er Jahren argumentiert haben, Teil der Auswirkungen der Wiederentdeckung Aristoteles' im 13. Jahrhundert, mit der die Kirche zu kämpfen hatte und die unter anderem eine engere Verbindung zwischen dem menschlichen Körper und der Seele postulierte – eine engere Verbindung, die schließlich auch Konzepte zur Verbindung zwischen dem *sensus literalis* und dem *sensus spiritualis* zu beeinflusste.¹⁴

Nach diesem neuen Verständnis sind sie wesentlich miteinander verbunden und dürfen nicht getrennt oder auseinandergerissen werden, wie dies in einem mittelalterlichen Umfeld geschah, das von platonischen Auffassungen von Körper und Seele dominiert war, die als fundamental unterschiedliche und getrennte Einheiten gesehen wurden. Beginnend mit dem späten 13. Jahrhundert gab es eine Reaktion gegen diese Konzeptualisierung und ihren Einfluss auf die Bibelauslegung.

Luther nahm diesen Akzent auf, tatsächlich konnte er ihn nicht ignorieren. Hinzu kamen die Anliegen der Renaissance-Humanisten wie beispielsweise seines Freundes Philipp Melanchthon, der philologische und literarische Interessen entwickelte, die sie auf die Interpretation der Texte anwandten. Dabei nahmen sie eine gründliche Analyse der Bedeutung von Worten in ihrem Kontext in biblischem Buch, Abschnitt, Vers und Sentenz vor, nicht zu vergessen der zeitlichen und erlösungsgeschichtlichen Zusammenhänge und der Absichten des menschlichen Autors. Seit dem 14. und 15. Jahrhundert strebten Bibelexegeten, Personen wie Nikolaus von Lyra, Faber Stapulensis und anderen folgend, nach dem *germanus literalis sensus* (dem wahren Literalsinn), der sich mehr und mehr auf die Absichten des menschlichen Autors ausrichtete. Dies war es, wonach Luther strebte: Eine Form biblischer Exegese von historischen Büchern zu entwickeln, die, obwohl er bisweilen eindeutig noch den

¹⁴ Vgl. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, 1978, 292–308.

sensus allegoris ermittelte, besonders in seiner späteren exegetischen Arbeit dazu tendierte, ausgeglichene Darstellungen hervorzubringen, die sich im Text recht nahtlos zwischen einer historischen Erklärung und einer moralischen (d. h. tropologischen) Bedeutung bewegten. Luthers exegetisches Erbe ist monumental und in vielerlei Hinsicht ein gewaltiges Zeugnis der verschiedenen mittelalterlichen Interessen, die ihn beeinflussten.

Luther arbeitete mit den Originalsprachen und lernte Hebräisch und Griechisch, bis er in beidem fachkundig war. Dass Luther Achtung vor den Errungenschaften der Humanisten hatte, kann nicht bezweifelt werden; das lässt sich aufzeigen, wenn wir uns an die Antwort erinnern, die er auf Lorenzo Vallas *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* (*Über die konstantinische Schenkung*) gab. Seine Arbeit mit dem Hebräischen ging Hand in Hand mit seiner Liebe zu den alttestamentlichen Büchern. Angesichts dessen ist Luthers Standpunkt in der Reuchlin-Affäre nicht überraschend. Doch obwohl Luther Johannes Pfefferkorns Bemühungen zu dieser Zeit ablehnte, sollte sich seine Einstellung gegenüber den Juden und ihren Büchern mit der Zeit ändern. Tatsächlich ist seine verhärtende Einstellung gegenüber dem jüdischen Volk wohlbekannt und stellt einen anderen Einfluss des Mittelalters auf ihn dar. Es ist eine Tatsache, dass die Empfehlungen Luthers in *Von den Juden und jren Luegen*, ihre Synagogen abzureißen, ihren Talmud zu verbrennen etc., im Kontext der Zeit gelesen nicht besonders provokant erscheinen. Das ist so, weil sie es nicht waren. Europas Einstellung gegenüber den Juden hatte sich vollkommen klar gezeigt durch Geschehnisse wie Spaniens Vertreibung der Juden 1492. Wittenberg hatte die Juden 1304 aus der Stadt vertrieben. Was, wenn überhaupt etwas, Luther tatsächlich von seinem mittelalterlichen Kontext unterscheidet, ist der vorsichtige Ansatz, den er ursprünglich mit den Juden in seinen frühen Werken wie *Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei* einschlug, in dem er die Kirche dafür tadelt, so hart und unzugänglich gegenüber den Juden zu sein. Ob seine Einnahme der grausamen, unachgiebigen Haltung, die man in seinen späteren Arbeiten findet, von einer Art Rückkehr zu seinen mittelalterlichen Wurzeln oder einer Angst vor der kommenden Apokalypse oder aus irgendeinem anderen Grund verursacht wurde, wird diskutiert. Nichts davon hat Wissenschaftler davon abgehalten, bei diesem Thema eine Fülle verschiedener Positionen zu Luther einzunehmen.

6 *Theologia crucis*, die Verborgenheit Gottes und Luthers prophetische Berufung

Nikolaus von Kues' *De Deo Abscondito* (Vom verborgenen Gott) erschien 1444. Dieses Thema wurde auch von Moses Maimonides, Johannes vom Kreuz und zahlreichen anderen diskutiert. Es erscheint auch in der Arbeit des alternden Luther – die Verborgenheit und Andersartigkeit Gottes sind grundlegend für Luthers Annäherung an Gott.

Als Luther von der Scholastik und ihrer Methode, Theologie zu betreiben, immer stärker enttäuscht war, begann er, eine Unterscheidung zwischen der *theologia gloriae* und der *theologia crucis* zu entwickeln.¹⁵ Erstere, die (wie er behauptete) als Vortäuschung von Theologie durch die Scholastik charakterisiert werden könne, war ein Affront gegenüber dem unergründlichen und allmächtigen Gott. Sie täuschte vor, dass die Menschheit Gott so erforschen könnte, wie ein Wissenschaftler forscht; sein oder ihr Forschungsgegenstand wird bearbeitet, hin- und hergeschoben und kontrolliert; die Wissenschaftlerin stellt ihre Fragen und hat vollkommene Kontrolle über ihren Forschungsgegenstand. Dies ist, was nach Luthers Urteil Gott für den Scholastiker ist, der Gott erforscht, um das eigene Vergnügen und die eigene Neugier zu befriedigen. Demgegenüber versteht Luthers *theologia crucis*, dass die einzige angemessene Haltung, die ein Mann oder eine Frau vor Gott einnimmt, eine von äußerster Ehrfurcht, Angst und Verehrung ist.

Indem er dies in seinem Alltag lebte, wurde der Christ von Gott gelehrt, ihn besser zu verstehen, was bisweilen bedeutete, einem verborgenen Gott zu begegnen, der sich erst im Leiden und im Kreuz offenbart. In einer erschütternden Vorsehung lernte der Christ, so Luther, Gottes Liebe und Weisheit einzusehen. Gott spielte nicht mit der Menschheit, wie dies manchmal in der geläufigen Rede vom *Deus ludens* gesagt wurde. Vielmehr demütigte Gott den einzelnen Christen, die christliche Nation oder Gemeinschaft. All dies weist Einflüsse von Augustinus bis Johannes Chrysostomos und anderer Kirchenväter von Bernhard bis Ockham auf.

Diese Vorstellungen vom Kreuz und der göttlichen Verborgenheit zeigen auch den Einfluss der mittelalterlichen Mystik und der Arbeit von Denkern wie Johannes Tauler, Meister Eckhart und die *Theologia deutsch*, einem volkssprachlichen theologischen Text, von dem Luther sagt, er habe ihn stark beeinflusst. Er erhob diesen Anspruch im Vorwort seiner Neuauflage des Werks von 1516. Der tatsächliche Einfluss der Mystik auf den reifen Luther wird von Forschern diskutiert und ist, wie wir vermuten, weniger ursprünglich angenommen. Dasselbe könnte auch für den Einfluss von Luthers Beichtvater Johann von Staupitz gelten. Während er zweifellos von großer Wichtigkeit für Luther war, scheint das Gefühl der Verpflichtung, das sich in seiner Beziehung zu Staupitz spiegelt, eher eines von Wertschätzung als von tiefer, grundlegender Abhängigkeit zu sein.

Es muss weiter nach Einflüssen auf Luthers prophetisches Selbstverständnis gesucht werden. Obwohl es schwierig, wenn nicht unmöglich ist, spezifische Einflüsse ans Licht zu bringen, lässt sich ein mittelalterlichen Einfluss als allgemeine Idee recht leicht feststellen. Der mittelalterliche Prophet, dessen Bestimmung es nicht ausdrücklich war, neue (vorher unbekannte) Offenbarungen hervorzurufen, die dem biblischen Kanon hinzugefügt werden sollten, sondern in der Vermittlung von Unterweisung und moralischer Orientierung bestand, war eine im Mittelalter sehr typische

¹⁵ Die Erforschung dessen ging in der Moderne aus von: Walter von Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, München, 1929.

Persönlichkeit, besonders im Spätmittelalter. Thomas von Aquin argumentierte beispielsweise in seiner *expositio* des Matthäusevangeliums: „Es wird gesagt, dass die Propheten aus zwei Gründen geschickt wurden: um Glaube zu wecken und Verhalten zu bessern: Spr 29,18: ‚Wo keine Offenbarung ist, wird das Volk wild und wüst (*dissipabitur*).‘ Um Glauben zu wecken, wie in 1 Petr 1,10 gesagt wird: ‚Nach dieser Seligkeit [...] die Propheten‘“ Mit diesem Gedanken erläuterte Thomas, dass Prophetie ursprünglich zwei Zwecken gedient hatte. Er erklärte weiterhin, dass nun, wo „der Glaube begründet ist (*iam fides fundata est*), weil die Verheißungen sich in Christus erfüllt haben“, einer dieser Zwecke verwirklicht ist. Dennoch hat „Prophetie, die darauf abzielt, Verhalten (*mores*) zu bessern [...] nicht aufgehört, noch wird sie jemals aufhören.“¹⁶ Zusätzlich zu Thomas sagte Dionysius der Kartäuser im Wesentlichen dasselbe: „Prophetie beinhaltet auch diese Dinge, die mit der Anleitung menschlichen Verhaltens zu tun haben, wie zum Beispiel ‚Brich mit dem Hungrigen dein Brot [...]‘ und Micha sagt: ‚Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der HERR von dir fordert.“¹⁷ Etwas Ähnliches beobachteten wir in früheren Werken von karolingischen Kommentatoren wie Wilhelm von Auxerre, Rabanus Maurus und Herveus Burgidolensis.

Zusätzlich zu dieser Behandlung dessen, was man als gewöhnliche Aspekte von Prophetie bezeichnen könnte, war die mittelalterliche Kirche auch voll von Propheten, die den Fokus auf das Apokalyptische richteten und dabei furchtbare Warnungen vor Zorn und Zerstörung verbreiteten. Hildegard von Bingen, Joachim von Fiore, Franz von Assisi, Birgitta von Schweden, Savonarola, Jan Hus und andere traten auf. Ihre Art unterschied sich beträchtlich, doch brachten sie häufig furchterregende Visionen mit, die sie den Herrschern und dem Volk verkündeten.

In mancherlei Hinsicht lernte Luther davon und hatte den Eindruck, dass er die Berufung zu beiden Arten von Prophet empfangen hatte. Seine Ansprache der kirchlichen Führungspersonen seiner Zeit war nicht nur moralisch, sondern dogmatisch und (auf ihre eigene Art) zutiefst prophetisch. Er bezeichnete den Papst als den Antichristen, der am Ende der Tage kommen sollte. Allgemeiner ausgedrückt sprach er mit der Autorität eines Propheten, den Gott zum Predigen berufen hatte. Sein Mut gegenüber Königen, Päpsten und Kaisern wurde zum Stoff von Legenden.

¹⁶ Thomas von Aquin, *S. Thomae Aquinatis ... super Evangelium S. Matthaei Lectura*, P. Raphaelis Cai (Hg.), O.P. Taurini, 1951, 145.

¹⁷ Dionysius der Kartäuser, *D. Dionysii Carthusiani insigne opus commentariorum in Psalmos omnes Davidicos*, Köln, apud Haeredes J. Quentelii & G. Calenium, 1558, 2.

Volker Leppin

Luthers mystische Wurzeln

Martin Luthers Theologie verdankt sich zu guten Teilen der mystischen Theologie des Mittelalters: Unter ihrem Einfluss hat Luther seine Theologie in den Anfängen entwickelt, und auch die weitere Ausformung reformatorischer Theologie gestaltete sich zu guten Teilen als Transformation der vorhergehenden mystischen Theologie. Dass man dies erst seit gut eineinhalb Jahrzehnten wieder deutlich sieht, ist die Folge einer komplexen Forschungslage, in welcher theologische und zeitgeschichtliche Umstände ineinanderfließen.

1 Zur Forschungslage

Der Begriff „Mystik“ ist ein moderner Kunstbegriff, der seit dem 18. Jahrhundert auftritt. Der Sache nach bezeichnet er alle jene Formen von Theologie, die um eine unmittelbare Begegnung mit Gott kreisen. In dieser Form lässt sie sich bis zum Apostel Paulus selbst zurückverfolgen.¹ Höhepunkt christlicher Mystik waren das Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Antike, Bernhard von Clairvaux im 12. und Meister Eckhart im 14. Jahrhundert. Dass das Luthertum zutiefst von mystischer Frömmigkeit geprägt war, steht außer Frage: Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum waren über weite Strecken von dem Eckhart-Schüler Johannes Tauler geprägt² und Philipp Jacob Spener empfahl in seiner Reformschrift *Pia desideria* neben der Bibel und Luther eben diesen Johannes Tauler zur Lektüre – mit der Begründung, dass aus diesem „nechst der Schrift / unser theure Lutherus worden / was er gewesen ist“.³

Die Beschäftigung mit der Mystik intensivierte sich sogar noch, als Meister Eckhart selbst bekannt wurde, der aufgrund seiner 1329 erfolgten Verurteilung lange Zeit im Schatten seines Schülers Tauler gestanden hatte. Hegel lernte Meister Eckhart wohl durch den katholischen Religionsphilosophen Franz von Baader kennen und schätzen.⁴ Daraufhin wurde mystisches Denken in den von Hegel beeinflussten Strömen evangelischer Theologie prominent und immer wieder mit der Reformation verbun-

1 S. H.-C. Meier, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrungen im Neuen Testament*, Tübingen, 1998, und immer noch: A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1954.

2 A. Lexutt, *Lutherisches Bekenntnis und Praxis pietatis. Untersuchung zum theologischen Profil Johann Arndts*, Habilitationsschrift, Bonn, 2000.

3 P. J. Spener, *Die Werke Philipp Jakob Speners, Studienausgabe*, hg.v. K. Aland und B. v. Tschischwitz, Bd.1/I, Gießen, 1996, 236,8f.

4 G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Bd. 1, Hamburg, 1974 [1925], 257; vgl. I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 3, Leiden, 1967, 116.

den. Wilhelm Preger etwa erklärte in seiner Geschichte der Mystik: „So geht ein Geist evangelischer Freiheit durch Eckhart's Sittenlehre“,⁵ und das Haupt der protestantischen Hegelschule, Ferdinand Christian Baur in Tübingen, stellte in ähnlicher Weise Meister Eckhart der Scholastik gegenüber und machte ihn so zum Gewährsmann der Reformation.⁶

Diese überaus wohlwollende Rezeption der Mystik im Protestantismus und der damit einhergehende Gedanke einer Verwurzelung der Theologie Luthers in ihr endete allerdings mit dem Aufkommen der Theologie Albrecht Ritschls: Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Pietismus wollte er die Mystik treffen – und tat dies, indem er sie als unprotestantisch diffamierte: Sie sei „... nur die prononcirte Stufe der katholischen Frömmigkeit“.⁷ Dass sich dem Adolf von Harnack anschloss,⁸ kann nicht überraschen. Folgenreich wurde allerdings, dass unter anderen theologischen Voraussetzungen sich auch Karl Barth dieser Auffassung anschloss: Gemessen an seiner Theologie des Wortes Gottes konnte er der Mystik keine positive Wertschätzung entgegenbringen, sondern wertete sie mit markanten Urteilen ab.⁹ Die Abweisung wurde aus verständlichen Gründen noch schärfer, als ausgerechnet die deutsch-christlich orientierten Theologen im Dritten Reich – Erich Seeberg, Erich Vogelsang und andere – eine Deutung Luthers entwickelten, die diesen in engen Zusammenhang mit Meister Eckhart stellte. Den Hintergrund hierfür bildeten weniger solide historische Forschungen als das Bemühen, die evangelische Theologie an den von Alfred Rosenberg gezeichneten Rahmen einer pseudomystischen Religiosität anzubiedern. Für die Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg bedeutete dies allerdings, dass der Themenkomplex Luther und die Mystik weitgehend tabuisiert war. Erst allmählich hat die katholische Forschung (Iserloh) wie auch die internationale evangelische Forschung (Oberman, Ozment) das Thema wieder in den Mittelpunkt gerückt. Seit nunmehr eineinhalb Jahrzehnten wird aber neu über die Frage der mystischen Wurzeln Luthers diskutiert. Der hermeneutische Horizont ist nun unter den Bedingungen des beginnenden 21. Jahrhunderts die ökumenische Theologie und die Entdeckung gemeinsamer überkonfessioneller Wurzeln der modernen Kirchen im Mittelalter.

5 W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*. Bd. 1, Leipzig, 1874, 452.

6 F. Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 2. Teil. *Das Dogma des Mittelalters*, Tübingen, 1842, 885.

7 A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*. Bd. 1: *Der Pietismus in der reformierten Kirche*, Bonn, 1880 [Berlin, 1966], 28.

8 A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, 1909, 377.

9 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. 2/1, 2. Aufl., Zollikon, 1946, 460 (§ 30), 531 (§ 31).

2 Dionysius Areopagita und mystische Grenzerfahrungen

Luther erwähnte in seinen Notizen zum Sentenzenkommentar mehrfach die Schrift *De caelesti hierarchia* von Ps.-Dionysius Areopagita,¹⁰ die zeitgenössisch in mehreren lateinischen Übersetzungen zugänglich war. Sie war Teil des im Mittelalter außerordentlich geschätzten Corpus Dionysiacum. Die Traktate *De caelesti hierarchia* (*Die himmlische Hierarchie*), *De ecclesiastica hierarchia* (*Die kirchliche Hierarchie*), *De divinis nominibus* (*Die göttlichen Namen*) und *De mystica theologia* (*Die mystische Theologie*) stammten zwar nach heutigem Kenntnisstand aus der Zeit um 1500, galten aufgrund der darin angelegten Fiktion der Nähe zu Paulus dem Mittelalter als Werke jenes Dionysius, der nach Apg 17,34 die Predigt des Apostels Paulus auf dem Areopag gehört hatte und hierdurch bekehrt worden war. Da er zudem – für historisch geprägtes Denken – kaum nachvollziehbar mit einem Pariser Märtyrerbischof des 3. Jahrhunderts gleichgesetzt wurde, besaß er eine durchaus mit Augustin vergleichbare Autorität, die noch dadurch gestärkt wurde, dass die Kirche von St. Denis, die Grablege der französischen Könige, den Namen dieses Mischheiligen trug.

All dies mag Luther wenig bewusst gewesen sein, als er sich mit Ps.-Dionysius beschäftigt. Jedenfalls führte er aus dessen Werk die Auffassung an, „tres ordines angelorum esse (....). Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medij“.¹¹ Dieser Gedanke, dass der Himmel in sich noch einmal hierarchisch strukturiert ist, gehört in der Tat zu den zentralen Überzeugungen des Ps.-Dionysius – und hatte für Luther nicht nur eine abstrakte Bedeutung, sondern auch eine höchst existentielle: 1543/44 erinnerte er sich in seiner Jesaja-Auslegung: „*Nam fui et ego in ista schola, ubi putavi me esse inter choros Angelorum, cum tamen inter Diabolos potius sim versatus*“.¹² Die negative Wertung ist der späteren Rückschau zuzuschreiben. Die in dieser Erwähnung enthaltene historische Erinnerung aber lässt annehmen, dass der junge Luther tatsächlich ekstatische Erfahrungen im Horizont einer dionysischen Himmelsvorstellung hatte – so wie er schon 1523, also um einige Jahre früher (WA 40/3,657,35f), aber gleichfalls in der Rückschau auf das Klosterleben, erklärte: „*Multos vidi monachos et clericos, qui incerti sunt, et ego semel raptus fui in 3 celum*“ (WA 11,117,35f). Die mystische *raptus*-Vorstellung war dabei, wie insbesondere die Rede vom dritten Himmel zeigt, nicht ausschließlich mit Ps.-Dionysius verbunden, sondern knüpfte auch an Paulus selbst an, der in 1 Kor 12,2 in der dritten Person, aber offenkundig autobiographisch von einem Menschen gesprochen hatte, der „bis in den dritten Himmel entrückt“ worden war.

¹⁰ AWA 9,425,10; 428,17; 430,10.

¹¹ Ebd. 425,10f.

¹² WA 40/III,657,35f.