

Martin Luther – Biographie und Theologie

Herausgegeben von
DIETRICH KORSCH und
VOLKER LEPPIN

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*

53

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmrath (Berlin)

Matthias Pohlig (Münster), Eva Schlotheuber (Düsseldorf)

53



Martin Luther – Biographie und Theologie

herausgegeben von
Dietrich Korsch und Volker Leppin

2., durchgesehene und verbesserte Auflage

Mohr Siebeck

DIETRICH KORSCH ist Professor (em.) für Systematische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

VOLKER LEPPIN ist Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen und Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-1555257-1 / eISBN 978-3-16-158590-6 unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

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

1. Auflage 2010

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort zur 2. Auflage

Daß Lehre und Leben bei Martin Luther zusammengehören, prägt die Grundanlage seiner Theologie. Denn Gott ist es, der sich in seinem Wort des Menschen in seinem Lebenslauf annimmt, ihn anspricht, fordert und befreit.

Diese Orientierung hat sich in Luthers eigenem Leben herausgebildet, indem er die Brüche und Verwerfungen seiner Lebensgeschichte im Licht des Evangeliums verstehen lernte. Dabei ist ihm zugleich der exemplarische Charakter seines eigenen Daseins aufgegangen.

Daß dieser Zusammenhang von Biographie und Theologie nicht nur grundsätzlich einleuchtet, sondern auch in den Etappen seines Werdens Interesse weckt, belegt die Tatsache, daß dieses Buch eine zweite Auflage erfährt. Offensichtlich hat die Fragestellung, die seinerzeit durch die Luther-Biographie Volker Leppins aufgeworfen wurde, nichts an Aktualität verloren. Sie läßt sich, wie dieser Band belegt, nur konsequent verfolgen, wenn man historische und systematische Perspektiven miteinander verschränkt. Der Band und seine Rezeption belegen, daß das sachliche Gespräch der Disziplinen, bei aller kritischen Auseinandersetzung, möglich ist. Das ist gerade in einem Jubiläumsjahr wie 2017 eine erfreuliche Aussicht.

Wir danken den Kollegen, die zu der Marburger Tagung im Jahr 2009 beigetragen haben, daß sie ihre Texte für diese Auflage erneut durchgesehen und, wo nötig, aktualisiert haben. Besonders dankbar sind wir für die Tatsache, daß sich der Kreis der Beiträger über Forscher zur Reformation erstreckt, die verschiedenen Generationen der theologischen Wissenschaft angehören. Für die Neuauflage wurde der ganze Band noch einmal gründlich redigiert – hierfür danken wir Frau Anja Bork, Tübingen.

So wünschen wir der erneuten Ausgabe dieses Buches, daß sie zur Einsicht in den spezifischen Charakter der reformatorischen Theologie aus der Perspektive der Biographie Martin Luthers weiter beitragen kann.

Kassel und Tübingen, im Mai 2017

Dietrich Korsch und
Volker Leppin

Vorwort

Wissenschaft käme ohne Streit nicht voran – hiervon zeugt auch der vorliegende Band von Aufsätzen. Er geht auf eine Tagung zurück, die die beiden Unterzeichneten gemeinsam vom 23. bis 25. März 2009 in den Räumen des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität in Marburg veranstaltet haben. Den Anstoß hierzu gab ein öffentlicher Disput über Fragen der Luther-Biographie in Luther 79 (2008) 45–55. Sie war Teil der Debatte, die Volker Leppins Luther-Biographie ausgelöst hatte, und hatte sich zur Aufgabe gesetzt, diese auf die grundsätzlichen Fragen im Zusammenhang von Biographie und Theologie zuzuführen. Die Grundidee der Tagung war es, an markanten Lebensstationen Luthers – der Entwicklung des Freiheitsverständnisses, dem Ende seines Mönchtums, der Eheschließung, dem Coburg-Aufenthalt, der Auseinandersetzung um das Gesetzesverständnis und den späten Judenschriften – jeweils eine stärker biographisch und eine stärker theologisch akzentuierte Perspektive ins Gespräch miteinander zu bringen. Die Reaktion der Kollegen auf die mit diesem Konzept ausgesandten Einladungen war überwältigend positiv – nur wenige mußten wegen unabdingbarer anderer Verpflichtungen absagen, die anderen folgten der Einladung und trugen zu einer intensiven Gesprächsatmosphäre bei. Ihnen allen gilt unser Dank, ebenso wie dem seinerzeitigen Dekan des Fachbereichs Evangelische Theologie, Peter Dabrock, der die Abhaltung der Tagung ermöglicht und sie durch ein Grußwort bereichert hat. Daß das Anliegen, Luther recht zu verstehen, nicht nur ein innerakademisches ist, hat die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck deutlich gemacht. Für finanzielle Unterstützung und eine beeindruckende persönliche Präsenz danken wir ganz herzlich. Den größten Anteil der Kosten hat die Fritz-Thyssen-Stiftung übernommen, der wir für die großzügige und unbürokratische Unterstützung danken. Ein besonderer Dank gilt für Hilfe bei der Vorbereitung der Tagung und dieser Publikation Heike Mevius, die auch den Satz der Manuskripte sowie die Erstellung des Namensregisters vorgenommen hat. Abschließend hoffen wir, mit diesem Buch einen weiteren Beitrag zum guten akademischen Streit zu bieten – und freuen uns auf Anregung und Kritik.

Dietrich Korsch,
Marburg

Volker Leppin,
Tübingen

Inhaltsverzeichnis

Dietrich Korsch

Einleitung: Biographie, Individualität und Religion..... 1

Georg Schmidt

Luthers Freiheitsvorstellungen in ihrem sozialen und rhetorischen
Kontext (1517–1521)..... 9

Reinhard Schwarz

Luthers Freiheitsbewußtsein und die Freiheit eines Christenmenschen 31

Andreas Odenthal

„...totum psalterium in usu maneat“.
Martin Luther und das Stundengebet..... 69

Wolf-Friedrich Schäufele

„...iam sum monachus et non monachus“.
Martin Luthers doppelter Abschied vom Mönchtum..... 119

Armin Kohnle

„Deus ita voluit, ut derelictae misericordiam praestarem“.
Luthers Eheschließung: ein theologisches Zeichen? 141

Wolfgang Breul

„Es ist verloren der geystlich standt“.
Luthers Eheschließung im Kontext des Aufstands von 1525..... 153

Volker Leppin

Text, Kontext und Subtext.
Eine Lektüre von Luthers Coburgbriefen..... 169

Dietrich Korsch

„Sic sum“.
Der Theologe Martin Luther auf der Veste Coburg 1530..... 183

Martin Brecht

Luthers Antinomerdputationen: Lebenswirklichkeit des Gesetzes..... 195

Walter Sparn

„Lex iam adest“.

Luthers Rede vom Gesetz in den Antinomerdputationen211

Anselm Schubert

Fremde Sünde.

Zur Theologie von Luthers späten Judenschriften251

Hans-Martin Kirn

Martin Luthers späte Judenschriften – Apokalyptik als

Lebenshaltung? Eine theologische Annäherung271

Johannes Schilling

Evangelische Existenz. Leben und Glauben in Luthers Briefen287

Bernd Moeller

Der biographische Sonderfall Martin Luther305

Volker Leppin

Biographie und Theologie Martin Luthers – eine Debatte

und (k)ein Ende? Ein Nachwort313

Autoren319

Namensregister.....321

Sachregister.....329

Einleitung: Biographie, Individualität und Religion

Dietrich Korsch

1. Individualität und Narration

Die Erzählung einer menschlichen Lebensgeschichte ist der klassische Fall von Narration. Nämlich in dem Sinne, daß die durch die leibliche Kontinuität gegebene Kohärenz eines Lebens sich doch als solcher und für sich selbst allein dadurch innewird, daß sie sich in erzählerischen Strukturen auslegt und aus ihnen auf sich zurückkommt. Dabei korrespondiert der Narration, in der sich die individuelle Existenz vor sich selbst auslegt, die Wahrnehmung, die ihr durch andere widerfährt. Im Gewebe der Erzählung konfiguriert sich so – aus der Ich- wie aus der Du-Perspektive – die Identität des individuellen menschlichen Lebens; und das nicht nur fiktiv, sondern eben so real wie die leibliche Existenz inmitten der sichtbaren Welt. Narrativ wird wahrgenommen, daß ein solches individuelles Leben schon von seiner physisch-biologischen Verfaßtheit her in einem Interaktionszusammenhang steht, der sich allein durch symbolische Kommunikation erschließt. Die Art und Weise der symbolischen Kommunikation freilich verfährt nach dem Muster, daß sie Verstehen erst dann generiert, wenn aus der Perspektive des Verstehenden Horizonte gesteckt werden, die es erlauben, sich und andere in ihnen zu plazieren, um so auch der eigenen Individualität ansichtig zu werden. Es ergibt sich daher, daß in der biographischen Narration stets drei Dimensionen miteinander verwoben werden: die raumzeitliche Kontinuität eines physisch-biologischen Lebewesens, die Intersubjektivität eines symbolischen Kommunikationsprozesses und die Individualität der Person. Dabei überlagern und durchdringen sich diese Dimensionen durchaus und auf vielfältige Weise. Etwa so, daß die raumzeitliche Individuierung (immer nur eines an einem Ort zu einer Zeit) auch in den symbolischen Kommunikationen auftaucht, oder so, daß die intersubjektive Verflochtenheit sich bis in die innere Welt des Individuums hinein erstreckt und das eigene Selbstverhältnis prägt. Gleichwohl ist mit der Interferenz dieser Dimensionen das letzte Wort über den narrativen Aufbau der individuellen Biographie nicht gesprochen. Denn es fehlt noch eine Auszeichnung derjenigen Bestrebung und Absicht, die zu diesem Prozeß der narrativen Selbsterfassung den Anstoß gibt – über die faktische

Verwobenheit der genannten Dimensionen hinaus. Dieses Moment liegt in der Unbedingtheit, mit der das ganze Verfahren ins Werk gesetzt wird, einer Unbedingtheit, die für die eigene Lebensführung und Lebenserfassung alternativlos ist. Sie läßt sich nicht aus den Gegebenheiten des leiblichen Lebens ableiten, auch nicht aus der tatsächlichen kulturellen Verflochtenheit von Intersubjektivität und Individualität. Sie setzt statt dessen die Symbolisierung einer absoluten Referenz voraus, die für die Realisierung der individuellen Selbsterfassung ursächlich und maßgeblich ist. Damit kommt für die narrative Identität eine weitere Dimension in den Blick, nämlich die Religion, die solche Anregung gibt und eine solche Anforderung stellt.

Nun ist es gerade die Interferenz dieser verschiedenen Dimensionen, die die Gestalt der Narration notwendig macht. Denn das so verstandene Leben unterliegt einem asynchronen Zeitrhythmus, sofern die Zeit des biologischen Organismus und die Zeit der symbolischen Kommunikation keineswegs gleich getaktet sind; so sehr beide Rhythmen das Moment der Beziehung zu anderem in sich tragen, so wenig läßt sich doch das Verarbeiten der Differenz im biologischen Lebensprozeß mit dem Erzeugen und Pflegen von Unterschieden in der symbolischen Kommunikation identifizieren; die Religion aber hat gar keinen anderen Lebensraum in der individuellen Existenz als eben diese natürlich-kulturellen Zeitrhythmen. Daher kann die Identität, die zu einem individuellen Leben gehört, auch nicht anders als in der Form einer zeitlich sich erstreckenden Erzählung vergegenwärtigt werden, eben als Narration. Diese ergibt sich aber nicht nur zwangsläufig aus den Identitätsbedingungen des individuellen Lebens, sie realisiert auch durch ihr eigenes Vorgenommenwerden die intersubjektive Verknüpfung der Individualität, von der sie als Gegenstand der Erzählung selbst handelt. Indem aber solche Verknüpfungen erzeugt werden, vermitteln sie auch schon in sich den Impuls bei den an dieser biographischen Kommunikation Teilnehmenden, selbst Autoren ihrer eigenen Lebensgeschichte im Zusammenhang anderer Lebensgeschichten zu werden.¹

Es ist die Absicht dieser Einleitung, die hier sehr kurz und verdichtet angedeuteten Momente als Rahmen für die methodische Entfaltung der Bedingungen einer Biographie durchsichtig zu machen und für die Rolle,

¹ Paul Ricœur hat das religiöse Moment in dem Vorgang narrativer Identität im Moment eines „Bruches“, einer „Diskontinuität“ gesehen – und damit auf die Unvermittelbarkeit der religiösen Dimension mit den anderen Dimensionen abgehoben. Das ist zutreffend, sofern diese religiöse Funktion nicht einfach als Erweiterung des natürlich-kulturellen Komplexes verstanden werden kann. Sie ist aber (was Ricœur auch nicht bestreiten würde) dennoch nur in diesem Geflecht anzutreffen. PAUL RICŒUR, *Narrative Identität* (1987), in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)* (PhB 570), Hamburg 2005, 209–225. Vgl. auch, sehr dicht, im selben Band: *Annäherungen an die Person* (1990), 227–249, bes. 247–249.

die Religion darin spielt. Es wird sich zeigen, daß die Konstruktion der Biographie Martin Luthers einen exemplarischen Rang für diesen Zusammenhang einnimmt.

2. Beschreibungen des individuellen Selbst

Daß die biographische Konstruktion auf Quellen rekurrieren muß, macht ihren konstruktiven Charakter bereits ab ovo deutlich. Denn bei Quellen handelt es sich immer schon um Dokumente, die aus einer Synthesis der drei genannten verschiedenen Dimensionen entsprungen sind. Sie referieren auf eine raumzeitliche Person, sie tun das in einem intersubjektiv-kommunikativen Zusammenhang und sie meinen „diese Person selbst“, also deren unvertretbare Individualität. Diese Gemeinsamkeit vorausgesetzt, lohnen gleichwohl weiter differenzierende Unterscheidungen.

Die erste und elementare, die uns beschäftigen soll, ist der Unterschied zwischen Fremdquellen und Selbstquellen. Es macht eine grundlegende Differenz aus, ob von außen auf jemanden geblickt und von ihm gesprochen wird – oder ob er selbst spricht und sich damit aus eigenem Vermögen seiner natürlichen und kulturellen Welt ein- und zuordnet. Sie dokumentiert sich darin, daß die Fremdquellen immer schon den Zusammenhang des Individuums mit seiner Umwelt im Blick haben, also vom Gemeinsamen auf das Besondere sehen, wogegen die Selbstquellen eine solche Zuordnung erst einmal von sich aus vornehmen, also das Individuelle tendenziell verallgemeinern.

Die Prävalenz des Allgemeinen in den Fremdquellen zeigt sich durchschlagend darin, daß nur sie von Geburt und Tod berichten können, mithin die Eckpunkte der leiblichen Existenz im Strom des Lebens anzugeben vermögen. Der zeitliche Rahmen der Biographie ergibt sich allein über diesen Typ von Überlieferung – und handle es sich nur um einen Grabstein, der die nackten Lebensdaten verzeichnet.

Leben heißt handeln, und das ist raumzeitlich verortet. Sich zu bestimmter Zeit an einem Ort aufhalten, Verrichtungen vollziehen, sich zu anderen ins Verhältnis setzen und mit ihnen abstimmen, Vorhaben und Tätigkeiten koordinieren, das umschreibt den Aspekt des Handelns. Was da geschieht, wird von anderen wahr- und aufgenommen und, wenn nötig, dokumentiert. Sofern alle diese Handlungen nun nicht willkürlich vereinzelt erfolgen, bilden sie einen Sinnzusammenhang, der nicht nur vom Akteur (vermutlich) unterstellt wird, sondern der auch erkennbaren Mustern, Routinen, Gewohnheiten folgt – so daß bisweilen gar die Abweichung vom Muster (dem „Beruf“ oder der „Sitte“) überlieferungswürdig ist. Wo es die Quellen zulassen, kann so in gewisser Dichte ein Handlungsmuster ver-

folgt werden, ein Regelzusammenhang, in den ein individuelles Leben eingelassen ist und in welchem es seine immer auch eigentümlichen Akzentsetzungen verfolgt. Man darf auch davon ausgehen, daß alles Leben als Handeln sich in Konsequenzen geltend macht, die über das agierende Subjekt hinaus andere betreffen, deren Lebensumstände fördern oder hindern. Und daß diese hinderlichen oder förderlichen Umstände keineswegs immer direkt mit den Intentionen koordiniert sind, die die Handelnden verfolgen.

Diese Intentionen freilich werden durchaus mit wahrgenommen. Denn in dem Maße, wie sich handlungsleitende Optionen ausgesprochen finden, kommen sie auch als relevante Faktoren des gesamten Handlungszusammenhangs in der Blick – so wenig sich durchgängig eine Übereinstimmung von Absicht und Erfolg zeigen mag. Die geäußerte Absicht erlaubt jedoch eine kritische Perspektive auf das Handeln und das Erleben, also einen Vergleich zwischen Gewolltem und Vollbrachtem. Da mag es durchaus der Fall sein, daß hohe Ziele über bescheidenes Tun hinausreichen – so wie umgekehrt beeindruckende Handlungen auch ohne gesteigertes Bewußtsein von ihrer Bedeutung erfolgen. Die Umwelt kann und wird das wahrnehmen – und entsprechend deuten. Daß angesichts der Opakheit des Inneren bei jedem Handelnden ein breiter Raum bleibt für Unverständnis und für Mißverständnisse, ist evident, kann jedoch den Mechanismus der Wahrnehmung und Beurteilung nicht unterbrechen.

Man kann sich, soweit die Struktur von Fremdquellen analysierend, fragen, in welchem Maße und in welcher Absicht dann die Produktion solcher Quellen geschieht. Die Vermutung liegt nicht fern, daß es in gewissem Sinne die Erfahrung des Außerordentlichen ist, die zu derartiger Überlieferung anregt. Jedenfalls dann, wenn die Überlieferung sich von vornherein auf eine handelnde (und ihre Handlungen deutende) Person richtet. Allerdings ist es, andererseits, durchaus so, daß jeder und jede im Netz der gesellschaftlichen Dokumentation humanen Daseins Spuren hinterläßt, die, wenn der Fokus einmal auf die betreffende Person eingestellt wird, mindestens eine Ahnung vom Lebenszusammenhang einer Person geben; hier handelt es sich um solche Quellen, die nicht von ihrem Überlieferungssinn her als solche und damit als Beiträge zur erzählten Geschichte einer Person generiert wurden. Auf der Hand liegt sowieso, um diese Betrachtung abzuschließen, daß der Übergang von der mündlichen in die schriftliche (oder bildliche oder elektronische) Überlieferungsweise signifikant und entscheidend ist für die potentielle Dauer solcher Erinnerungen.

Von anderer Art sind die Quellen, die ich als Selbstquellen bezeichnen möchte. Sie verknüpfen, wie oben angedeutet, die Perspektive des Lebenden und Handelnden mit seinen Handlungen in der Welt und seinem Selbstverhältnis. Auskunft geben über die Zusammenhänge, in denen das eigene Leben verläuft – aus der Sicht des unmittelbar verbundenen, aber

zugleich auch reflektierenden Beobachters –, wäre ein Aspekt dieser Perspektive. Ziele formulieren, die erstrebt und verwirklicht werden sollen, wäre ein anderer. Wie die Welt angesehen wird und wie auf sie Einfluß genommen werden soll, prägt sich in einem ganzen Set von Grundannahmen aus, die man als Haltung oder Charakter verstehen kann. Damit stellt sich die Frage nach der Kohärenz des Weltverhaltens – anläßlich der Selbstzuordnung des agierenden Subjekts zu seinem Lebensumfeld – als Aufgabe der Interpretation. Dieses handlungsbezogene Deuten wird ergänzt – oder auch modifiziert – durch explizite Selbstäußerungen, die sich expressiv oder emotiv auf das eigene Selbstbild beziehen; denn natürlich ist der Pol der Subjektivität im handelnden Weltverhaltens auch noch als solcher zum Thema zu machen. Diese Sichten, die das Subjekt auf sich selbst entwickelt und pflegt, stehen nun ihrerseits in einem Sinnzusammenhang möglicher Selbstverständnisse – moralischer, ästhetischer und religiöser Art. An dieser Stelle kommt dann der religiösen Selbstdeutung eine besondere Rolle zu. Denn so sehr sie sich in den Zusammenhang ihrer Tradition einstellt (oder eingestellt werden kann), so sehr schlägt diese Selbstsicht doch auch ins Innerste des Handelnden durch. Wenn man das moralische Selbstverständnis als auf die aktive Weltbewältigung und den intersubjektiven Lebenszusammenhang in seiner individuellen Verantwortung eingestellt verstehen kann – und das ästhetische Selbstverständnis auf die passive Wahrnehmungsweise des in der Welt Begegnenden einzustellen vermag, dann kommt unter dem Aspekt des Religiösen das In-die-Welt-gesetzt-Sein zur Sprache, mithin die Basis für das moralische und ästhetische Empfinden und Agieren. Diese Beobachtung trifft auch dann zu, wenn die religiöse Semantik gar nicht übermäßig stark akzentuiert wird; mindestens läßt sich eine Leerstelle bemerken, die so oder so durch andere Konzepte gefüllt wird. Um so ergiebiger für eine narrative Erfassung des Lebens sind solche Selbstquellen, die es unternehmen, auf diese innere Verfassung selbst einzugehen und über sie Auskunft zu geben.

3. Wirkungen des individuellen Selbst

Haben wir unsere Aufmerksamkeit bisher auf die Beschreibungen des empfindenden, sich ausdrückenden und handelnden Individuums eingestellt, so liegt es bereits in den Merkmalen dieser Betrachtung, daß sie ohne Außenreferenzen gar nicht zu geben sind. Diesem Aspekt soll nun unter dem Titel der Wirkungen nachgedacht werden.

Dafür gilt als erste Hinsicht zu beachten, daß jedes menschliche Leben im Zusammenhang der äußeren Welt als der Verknüpfung von Geschehnissen und Ereignissen geführt wird. Niemand hinterläßt in der empiri-

schen Welt keine Spuren oder Auswirkungen. Es ist nur die Frage, ob und in welchem Ausmaß diese sich feststellen lassen. Das ist natürlich wieder zuerst ein Problem der Zugänglichkeit und Treffsicherheit der Quellen. Aber anders als in den auf die individuelle Person konzentrierten Quellen ist der konstruktive Anteil der Historiker hier wesentlich höher. Es bedarf einer methodisch ausgeprägten Erfahrung, Phänomene, wie sie sich in Quellen kondensieren, in einen Ereigniszusammenhang zu flechten, der selbst den Anschein einer fortlaufenden Geschichte trägt. Es handelt sich, so gesehen, um eine Ausdehnung des narrativen Grundgedankens über die individuelle Biographie hinaus. Dieses Erfordernis der Kontextualisierung im Blick auf veränderte Handlungskomplexe vermag auch zu erklären, inwiefern eine Zeitlang die Orientierung der Geschichtsschreibung an „großen Persönlichkeiten“ vorkam – und daß dieser Aspekt einer Personalisierung der Geschichte als methodisches Verfahren nicht gänzlich ausgeschaltet werden kann. Ohne die Individualität Napoleons läßt sich die neuere europäische Geschichte nicht erzählen – angesichts der Wirkungen und Umwälzungen, die ohne seine Person (so) nicht stattgehabt hätten.

Von diesem Kontext der Wirkungen läßt sich auch noch einmal der Kontext der Selbstverständnisse in ihrer historischen Erstreckung unterscheiden. Daß hier die Zu- und Einordnungen wesentlich schwieriger vorzunehmen sind, führt nicht zur Erledigung der Frage. Für diese Aufgabe sind diejenigen Quellen, die – mehr oder weniger handlungsbezogen – über das Innere und seine Selbstdeutungen Aufschluß geben, die wichtigsten Quellen. Daß sie stets nur in der Interaktion mit dem intersubjektiv vermittelten Weltverhalten zu deuten sind, liegt auf der Hand, ja macht gerade ihren besonderen Reiz aus. Es gibt, folgt man dieser Betrachtung, so etwas wie Kulturen des Sichverstehens, Traditionen der Selbstdeutung. Und darin eben auch Kulturen religiösen Selbstverständnisses. Sich ihnen zuzuwenden auf der Basis der Erzählung einer individuellen Lebensgeschichte setzt voraus, die Akzente der Herkunft von den Spuren der Konsequenzen zu unterscheiden, die aus einem solchen individuellen Lebenslauf erwachsen. Überall da, wo solche Selbstäußerungen vorliegen und erkennbar sind, bleiben auch diese nicht ohne Wirkung, so unterschiedlich deren Reichweite sein mag. Man wird sagen können, daß diejenigen Indikatoren, die sich mit dem religiösen Selbstverständnis verbinden, vergleichsweise konservativ verfaßt sind, also einem langsamen Veränderungstempo unterliegen. Um so mehr fallen solche Individuen auf, an deren Lebensgeschichte sich markante Umstellungen in den religiösen Selbstdeutungsgehalten knüpfen. Deren Ausmaß und Bestimmtheit zu erforschen, setzt nun wieder die Beobachtung anderer Selbstquellen voraus, die für die Rezeption (und darin immer: Modifikation) der religiösen Selbstdeutung sprechen. In Konversionsgeschichten wird daher die innere Tiefenschicht derartiger Neuorientierungen besonders deutlich.

4. Die Grenze der Biographie

Selbst wenn man sich der methodischen Differenzierungen bedient, die hier angeführt wurden – und de facto wird nicht nur von diesen in jedem biographischen Schreiben Gebrauch gemacht, es kommen noch viel subtilere zur Anwendung –, selbst wenn man diesen Untergliederungen also zu folgen vermag, so richtet sich insgesamt eine Grenze auf, die von prinzipieller Art ist. Alles, was wir an Quellen und Äußerungen in biographischer Absicht zusammenzutragen vermögen, erfüllt doch nie den Inbegriff des Individuellen: *individuum est ineffabile*. Aber woher wissen wir das? Es handelt sich ja gerade nicht um eine abermalige quantitative Steigerungsstufe, die das Erreichen des vollständig Sagbaren verhindert, obwohl dergleichen zweifellos auch der Fall ist. Der Unterschied zwischen quantitativer und qualitativer Individualität, Narration und Ineffabilität geht auf eine Perspektivendifferenz zurück – daß nämlich die Individualität des Sich-Empfindens eine Weise der Selbstzugänglichkeit (und in gewisser Weise auch der Selbstverborgenheit!) darstellt, welche sich nicht vollständig über die Selbstausslegung in der Welt zu erfassen vermag, weshalb sie durch alle (notwendigerweise weltvermittelten) Äußerungsformen, von welchem Quellenstatus sie auch sein mögen, nicht auszuschöpfen ist. Gilt das aber für die Konstitution von Individualität, dann besitzt diese Beobachtung auch erhebliche Konsequenzen für die Rezeption von Individualität. So sehr die Narration ein Bindeglied darstellt zwischen Erzählbegriffen und Von-sich-Erzählen, so wenig ist dieser narrative Transfer schon die Erfassung und Erschöpfung der eigenen Individualität. Wenn es aber eine Korrespondenz des Individuellen geben muß, soll Biographie überhaupt möglich sein, dann kann diese Korrespondenz nur im individuellen Vollziehen des eigenen Grundes stattfinden, also in einer religiösen Selbstausslegung. Von dieser kann gesagt werden, daß sie die Individualitätskompetenz vermittelt, ein eigenes Individuum zu sein – und darum dann auch andere Individuen zu verstehen, so wenig deren innerer Selbstzugang sich noch auf- und nachspüren läßt. Religiöse Kommunikation trägt also erheblich zum möglichen Verständnis des narrativen Modus Biographie bei. Oder noch schärfer gesagt: Biographie wurzelt in einem religiösen Grund. Das macht, naheliegenderweise, religiöse Biographien besonders interessant, schon aus methodischen Gründen. Sie sind als Narrationen zu verstehen, die zum Vollzug eigenen individuellen Lebens anregen.

5. Biographie und Theologie

Solche systematischen Hintergründe sind aufgerufen, wenn in diesem Band das Verhältnis von Biographie und Theologie Luthers zum Thema wird. Es handelt sich also einerseits um eine Abfolge von narrativen Versuchen, Elemente des Lebens Martin Luthers zu erzählen. Diese Erzählungen greifen aber – in diesem Falle: von den Quellen wie vom Selbstverständnis und den Wirkungen her – auf die religiöse Selbstdeutung zurück. Diese steht bei Luther in dem besonderen Kontext, als Theologie reflektiert zu werden. Insofern bekommt die Biographie Luthers einen besonderen Akzent, macht sie doch auf dem Umweg der religiösen Selbstdeutung mit den Mitteln der Theologie das Wahrnehmen der Religion und der Veränderungen der religiösen Subjektivität auch begrifflich nachvollziehbar. Das gilt insbesondere deshalb, weil die theologische Konzentration Luthers darauf gerichtet ist, die religiöse Bedeutung der Bibel in den Mittelpunkt zu stellen – und damit die Bedingung anzugeben, unter der die religiöse Orientierung selbst nachvollzogen werden kann.

Daß die Biographie Luthers überdies für die Erörterung biographischer Elementaria aufschlußreich ist, liegt in dem markanten Wandel des Selbstverständnisses begründet, den er vollzogen hat. So sehr dieser Wechsel eine einmalige Neupositionierung im Verhältnis zu Gott mit sich gebracht hat, so sehr ist dieses neue Selbstverständnis gerade dadurch gekennzeichnet, daß es sich immer wieder als „Selbstsein im Übergang“ hat erfassen und auslegen müssen. Daher widmen sich die Beiträge dieses Bandes hervorgehobenen kritischen Übergangssituationen und beleuchten diese jeweils aus einer doppelten Perspektive, wobei einmal überwiegend der Handlungszusammenhang, einmal überwiegend das (theologisch artikulierte) Selbstverständnis den Akzent trägt. Daß diese idealtypische Differenzierung nicht in jedem Falle durchzuhalten war, belegt die Verwobenheit der Aspekte im Leben Luthers selbst. Immerhin kann die Lektüre der Beiträge, von diesen einführenden kategorialen Überlegungen her, nach dem Ineinander der unterschiedlichen Betrachtungsweisen fragen.

Luthers Freiheitsvorstellungen in ihrem sozialen und rhetorischen Kontext (1517–1521)

Georg Schmidt

„Das Wort Freiheit klingt so schön, daß man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrthum bezeichnete.“
(Goethe)

Luther war ein „Freiheitsheld“, aber ein solcher „in deutschem Stil, denn er verstand nichts von Freiheit“.¹ Mit dieser Einschätzung Luthers prägte Thomas Mann unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg den Zeitgeist mit. Andere formulierten forschend: „Von Luther zu Hitler“.² Sie identifizierten Luthers „Zwei-Reiche-Lehre“ als Ausgangspunkt einer unhinterfragten Obrigkeitshörigkeit und Untertänigkeit der Deutschen, die das Land von der westlichen Entwicklung abgekoppelt und zu einem verhängnisvollen Sonderweg verleitet habe. Mit Thomas Mann ging damals fast die gesamte zivilisierte Welt davon aus, daß der Rückfall der Deutschen in die Barbarei auch mit ihren falschen Vorstellungen von Freiheit zusammenhing – eine Freiheit, die primär nicht dem Individuum, seiner Autonomie und Selbstbestimmung gegolten und sich deswegen nicht mit der Demokratie verbunden habe. Die Ursache für die verbrecherische Entwicklung, die Deutschland im 20. Jahrhundert genommen hatte, wurde in der Geschichte gesucht und unter anderem in einer alten verhängnisvollen Auffassung von Freiheit gefunden.

Mit Martin Luther stößt der Historiker auf einen Autor, der zu einem Zeitpunkt häufig von „Freiheit“ sprach, als dieser Begriff noch keineswegs zum Allgemeingut der politischen, nicht einmal der humanistischen Rede gehörte – zumindest nicht im deutschen Sprachraum. Bevor jedoch nach dem Anteil des Reformators an der Etablierung des Freiheitsbegriffes gefragt werden soll, ist kurz auf die Zuschreibungen einzugehen, die aus heu-

¹ THOMAS MANN, Deutschland und die Deutschen. Reden und Aufsätze 3 (= Gesammelte Werke in 13 Bänden, hier Bd. 11), Frankfurt a. M. ³1990, 1126–1148, Zitat 1134.

² WILLIAM M. MCGOVERN, From Luther to Hitler. The History of the Fascist-Nazi Philosophy, London 1946. Vgl. PETER CLARKSON MATHESON, Luther and Hitler: a controversy reviewed, in: Journal of Ecumenical Studies 17, 1980, 445–453.

tiger Sicht die alte deutsche Freiheit seit dem 19. Jahrhundert in Verruf gebracht haben.³ Der hermeneutische Zirkel ist auch hier für denjenigen, der Geschichte als ständigen Dialog mit der Gegenwart begreift und dementsprechend auch Luther und die frühe Reformation historisieren will, der Ausgangspunkt neuer Erkenntnismöglichkeiten: Ideologiekritik und präzisere Fragestellungen rücken die altbekannten Quellen in eine andere Perspektive. Nur wenn der ungeheure Ballast eines angeblichen Sonderweges nicht in die strukturellen und rhetorischen Verhältnisse der Zeit um 1520 projiziert wird, können sowohl die Freiheitsintentionen Luthers als auch deren zeitgenössische Wahrnehmungen in gegenwärtiger Absicht neu justiert werden. Dies geschieht in fünf Schritten: Vorgestellt wird (1.) der Sonderweg der deutschen Freiheit seit dem 19. Jahrhundert, (2.) das soziale Umfeld und (3.) der rhetorische Kontext, in die (4.) Martin Luther 1520 seine Freiheitstexte entließ, um deren Wirkungen dann (5.) noch einmal kurz anzusprechen.

1. Die Umdeutung der alten deutschen Freiheit

Ralf Poscher definiert 2006 im Evangelischen Staatslexikon „Freiheit“ als etwas, das erst durch drei zusätzliche Angaben Gestalt gewinnt: „eine zu dem Subjekt oder dem Träger der F[reiheit], eine zweite zu dem Objekt oder dem Gegenstand der F[reiheit] und eine dritte zu dem Hindernis oder der Beschränkung, von der der F[reiheit]sträger hinsichtlich eines F[reiheit]sgegenstandes freigestellt ist.“⁴ Freiheit bezeichnet also den gegen Eingriffe geschützten Handlungsraum. Die politische Freiheit, die Mitbestimmung innerhalb eines Gemeinwesens, erscheint dagegen selbstverständlich und wird von Poscher erst im Rahmen der historischen Aufarbeitung gewürdigt. Die Privilegierung der individuellen Freiheit sowie der Menschen- und Bürgerrechte ist jedoch eine vergleichsweise späte Entwicklung. 1765 unterschied der junge lutherische Theologe Johann Gottfried Herder richtungweisend zwischen den beiden Freiheitsideen: Die alte Freiheit sei darauf gerichtet gewesen, „selbst das Rad des Staats lenken zu wollen“, die neue, eine „feinere und mäßigere Freiheit, die Freiheit des Gewißens, [...] die Freiheit, unter dem Schatten des Thrones seine Hütte und Weinstock in Ruhe genießen zu können, und die Frucht seines Schweißes zu besitzen; die Freiheit, der Schöpfer seines Glückes und sei-

³ GEORG SCHMIDT, Die Idee „deutsche Freiheit“. Eine Leitvorstellung der politischen Kultur des Alten Reiches, in: GEORG SCHMIDT/ MARTIN VAN GELDEREN/ CHRISTOPHER SNIGULA (Hg.), Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850), Frankfurt a.M. u.a. 2006, 159–189; DERS., Art. Freiheit, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 3, Stuttgart 2006, 1146–1164.

⁴ RALF POSCHER, Art. Freiheit (J), in: Ev. Staatslexikon, 635.

ner Bequemlichkeit, der Freund seiner Vertrauten, und der Vater und Bestimmer seiner Kinder seyn zu können.“⁵ Benjamin Constant machte diese Differenz zwischen alter und neuer Freiheit mehr als ein halbes Jahrhundert später populär.⁶ Isaiah Berlin deutete sie in der Zeit des Kalten Krieges zur positiven und negativen Freiheit um. Das Individuum soll in einer freiheitlichen Grundordnung „negativ“ seine Handlungsspielräume nutzen und staatliche Eingriffe abwehren sowie „positiv“ an der politischen Gestaltung partizipieren.⁷ Individuelle und kollektive Freiheit sind in modernen demokratischen Gesellschaften einander komplementär. Sie bilden die beiden Seiten einer Münze und lassen sich nicht mehr gegeneinander ausspielen wie das noch Herder versuchte.

Die modernen Freiheitsdefinitionen gehen allerdings davon aus, daß der vorgestellte Träger der einzelne Mensch und kein abstraktes Kollektiv wie Staat oder Nation ist. Dies besagt noch nichts darüber, ob alle Individuen in gleicher Weise an der Freiheit partizipieren und was diese eigentlich konkretisiert. Die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts übersetzte die kollektiv und in erster Linie partizipativ verstandene alte „deutsche Freiheit“ als „ständische Libertät“ – als herrschaftlicher Freiraum der Reichsstände, die gleichzeitig und zu Lasten der Reichseinheit an der Gestaltung der Reichspolitik mitwirkten. Diese scheinbare Besonderheit wurde sowohl für die angebliche staatliche Zersplitterung als auch für den landesherrlichen Absolutismus in Deutschland verantwortlich gemacht, die wiederum dazu geführt hätten, daß hier im Unterschied zu einem monarchisch-absolutistisch regierten Staat wie Frankreich die Ausbildung des Nationalstaates blockiert gewesen sei. Nach der Gründung des Wilhelminischen Kaiserreiches setzten sich die Historiker daher offensiv mit der deutschen Freiheit auseinander, um sie einerseits traditionsbildend und legitimierend, andererseits aber doppelt abgrenzend – gegenüber den Wertesystemen des Alten Reichs und der westlichen Demokratien – für den neuen Nationalstaat zu vereinnahmen.

Die radikalere Umdeutung rückte die vorgeblich mittelalterliche Tradition einer gebundenen Freiheit in den Mittelpunkt, die sich beinahe nahtlos in die sogenannten Ideen von 1914⁸ überführen und mit denjenigen von

⁵ JOHANN GOTTFRIED HERDER, Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?, in: DERS., Werke, Bd. 1, 13–28, hier 23f.

⁶ BENJAMIN CONSTANT, Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der Heutigen, in: LOTHAR GALL/RAINER KOCH (Hg.), Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert. Texte zu seiner Entwicklung, 4 Bde., Frankfurt a.M. u.a. 1981, Bd. 1, Tl. 1: Die Freiheit der Individuen und Gruppen im Staat, 40–64.

⁷ ISAIAH BERLIN, Two Concepts of Liberty, in: DERS., Four Essays in Liberty, Oxford 1969, 118–172.

⁸ BERND FAULENBACH, Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München 1980.

1933 amalgamieren ließ. Die deutsche Freiheit wurde explizit gegen die westliche Demokratie und Gleichmacherei ins Feld geführt und stattdessen ein tief im deutschen Wesen verankertes Freiheitsbewußtsein postuliert, das im Mittelalter entstanden sei und auf der freiwilligen Hingebung an die Gemeinschaften und damit auf der notwendigen Unterordnung gegenüber „Macht“ und „Staat“ beruht habe.⁹ Die freie Entfaltung des Einzelnen war demnach prinzipiell nur unter einer starken Herrschaft möglich: Der alte deutsche Freiheitsgedanke – so formulierte es Adolf Waas 1939 – basiere auf der „Verbundenheit von Gesamtheit und Einzeldasein, von Schutz und Freiheit“.¹⁰

Die so verstandene alte deutsche Freiheit war nach 1945 diskreditiert. Mit ihr wurde „Untertänigkeit“ verbunden. Mit ihr beschäftigten sich weiterhin vor allem die Historiker, die sie vor dem Scheidejahr „systemkonform“ definiert hatten¹¹, um nun ihre alten Thesen notdürftig den neuen Verhältnissen anzupassen. Während Herbert Grundmann die mittelalterliche Freiheit in ihrer ganzen Komplexität neu entfaltete¹², kehrte die deutsche Neuzeitforschung zu ihrem alten Erklärungsmuster zurück, das allerdings nur dasjenige der borussoophilen protestantischen Historiker des 19. Jahrhunderts gewesen war: Versagt hatte demnach das Heilige Römische Reich und eine die Partikulargewalten stärkende deutsche Freiheit, die sich mit der von außen aufgezwungenen staatlichen Zersplitterung Deutschlands kongenial ergänzte.¹³ Diesem Verdikt schloß sich etwa auch Leonhard Krieger in seinem grundlegenden Werk zur deutschen Freiheitsidee an, denn die individuelle Freiheit sei im Deutschland des 19. Jahrhunderts allenfalls halbherzig bejaht worden.¹⁴

Selbst Hans Maier verließ nach der Wende 1989/90 diese im kollektiven Gedächtnis fest verankerte Deutung nicht, rückte aber die ältere deutsche Freiheitsperspektive erstmals wieder ins Bewußtsein.¹⁵ Auf dieser Forschungsbasis, gepaart mit einer außerordentlichen Kenntnis der Luthertexte, kam Martin Brecht noch 1995 zu dem Ergebnis, die frühneuzeitliche

⁹ Vgl. Die deutsche Freiheit. Fünf Vorträge (von Harnack, Meinecke, Sering, Troeltsch, Hintze), Gotha 1917; WOLFGANG J. MOMMSEN, Die „deutsche Idee der Freiheit“, in: DERS., Bürgerliche Kultur und politische Ordnung, Frankfurt a. M. 2000, 133–157.

¹⁰ ADOLF WAAS, Die alte deutsche Freiheit, München 1939, 105.

¹¹ Das Problem der Freiheit in der deutschen und schweizerischen Geschichte. Mainauvorträge 1953, Neudruck Sigmaringen 1981.

¹² HERBERT GRUNDMANN, Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat, in: Historische Zeitschrift 183, 1957, 23–53.

¹³ Zusammenfassend GERHARD OESTREICH, Von der deutschen Libertät zum deutschen Dualismus 1648–1789, in: CARL HINRICHS/ WILHELM BERGES (Hg.), Die deutsche Einheit als Problem der europäischen Geschichte, Stuttgart 1960, 125–140.

¹⁴ LEONHARD KRIEGER, The German Idea of Freedom, Boston 1957.

¹⁵ HANS MAIER, Das Freiheitsproblem in der deutschen Geschichte, Heidelberg 1992.

Rezeption der Freiheitslehre Luthers gebe so gut wie nichts her „für die politische und gesellschaftliche Emanzipation“.¹⁶ Dabei könnte man es belassen und darauf verweisen, daß sich Luther mit der diesseitigen Freiheit ohnehin nur wenig beschäftigt und alle Versuche entschieden abgelehnt habe, seine „Freiheit eines Christenmenschen“ für weltliche Zwecke zu instrumentalisieren. Ganz so einfach und eindeutig sind die Dinge allerdings nicht, sobald man etwa den Luther des Jahres 1520 nicht im Lichte seiner späteren Texte und eines verfremdenden Vorverständnisses liest und sich zudem fragt, wie seine mobilisierenden Aufrufe zum Kampf gegen die kirchlichen Mißstände angesichts des gerade beginnenden Freiheitsdiskurses einerseits und der sozialen Verhältnisse andererseits gewirkt haben könnten. Die zu prüfende These lautet daher, daß Luther für die Freiheit im Allgemeinen und für diejenige in Deutschland im Besonderen eine zentrale Rolle spielte. Er war der Katalysator, der sowohl die Freiheitsrhetorik als auch den sozialen Kampf für die Freiheit anfachte und beschleunigte. Um dies zu belegen muß „Luthers Freiheitsverständnis“ nicht neu erfunden, aber vielleicht etwas anders erzählt werden.¹⁷

2. Das gesellschaftliche Umfeld des frühen Luther

Luther war auch deswegen erfolgreich, weil er seine kirchenkritischen Äußerungen in eine Zeit und in einen Raum entließ, in dem die Menschen schon länger mit einer elementaren Unsicherheit und transzendentalen Ungewißheit konfrontiert waren, die sich in neuen Ideen sowie einer ungewöhnlichen Häufung von Unruhen und Aufständen äußerte. Luthers Vorstellungen von einer Reformation der Kirche, einer Erneuerung des christlichen Glaubens durch Rückbesinnung auf die Bibel als alleinige göttliche Wahrheit, ordnen sich auf dieser Ebene ein in die vielfältigen und vielgestaltigen Transformationsbewegungen, die mit der Renaissance einhergingen. Die humanistischen Ideen waren im späten 15. Jahrhundert auf breiter Front auch nördlich der Alpen angekommen. Luther hatte in Erfurt, einem Zentrum des frühen deutschen Humanismus, studiert und sich vieles angeeignet – nicht nur die rhetorischen Formeln.¹⁸ Er verdankte den Hu-

¹⁶ MARTIN BRECHT, Die Rezeption von Luthers Freiheitsverständnis in der frühen Neuzeit, in: Lutherjahrbuch 62, 1995, 121–151, Zitat 151.

¹⁷ THORSTEN JACOBI, „Christen heißen Freie“. Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519, Tübingen 1997; PETER BLICKLE, Reformation und Freiheit, in: BERND MOELLER (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998, 35–53.

¹⁸ MEINOLF VIELBERG, Freiheit bei Tacitus und anderen römischen Autoren und deren Rezeption im Humanismus durch Ulrich von Hutten und Erasmus von Rotterdam, in: GEORG SCHMIDT, Freiheitsvorstellungen (wie Anm. 3), 73–89.

manisten vor allem seinen kritischen Umgang mit der kirchlichen Überlieferung und das Insistieren auf den biblischen (Ur)Text.¹⁹ Nicht entgangen sein können ihm aber auch die Debatten, die von der Wiederentdeckung der Germanenschrift des Tacitus ausgingen und in deren Verlauf die angeblich tapferen, redlichen und freiheitsliebenden Germanen zu Vorfahren der Deutschen wurden.

In diesem Zusammenhang dürften die „Gravamina der deutschen Nation gegen den Stuhl zu Rom“ auch Luthers Aufmerksamkeit erregt haben.²⁰ Etliche dieser Beschwerden durch tatsächliche oder vermeintliche Übergriffe des Papstes waren erstmals auf dem Konstanzer Konzil formuliert und später ergänzt worden. Sie wurden – nun auch schon im Zeichen einer von den Humanisten aufgeladenen nationalen Stimmung – während des Augsburger Reichstags am 27. August 1518 dem päpstlichen Legaten Cajetan übergeben. Er hatte in Übereinstimmung mit Kaiser Maximilian I. die Reichsstände zur Türkenhilfe verpflichten wollen, damit aber großen Unmut hervorgerufen. Die Reichsstände beließen es bei der Zusicherung, man werde mit den Untertanen über eine Vermögenssteuer verhandeln.²¹ Was dies hieß und wie feindselig die Stimmung gegen Rom war, fand Cajetan einleitend in den ihm übergebenen Gravamina. Sie berichteten von Unruhen des gemeinen Mannes, der sich hören lasse, „wie große sum gelts [...] und anders aus Teutschen landen verschiner zeit bracht weren und noch wurden“.²² Die Gravamina sind nicht nur für Heinz Scheible „eine *conditio sine qua non* der Reformation“.²³

Als Luther im Oktober 1518 nach dem Reichstag in Augsburg von Cajetan wegen seiner Ablassthesen verhört wurde, muß er von der Empörung über Rom und von der Übergabe der Gravamina gehört haben. Darüber hinaus erlebte der Wittenberger Mönch und Professor das Gerangel im Vorfeld der römischen Königswahl, bei der nationale Zuordnungen und das Freiheitsargument erstmals eine gewisse Rolle spielten. Kaiser Maximilian I. erklärte beispielsweise Kurfürst Friedrich dem Weisen von Sachsen, falls die Krone an die Franzosen falle, bedeute dies den Verlust der

¹⁹ HELMAR JUNGHANS, *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984, 9.

²⁰ HEINZ SCHEIBLE, *Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521*, in: DERS., *Melanchthon und die Reformation*, Mainz 1996, 393–409; HANS-CHRISTOPH RUBLACK, *Gravamina und Reformation*, in: INGRID BATORI (Hg.), *Städtische Gesellschaft und Reformation*, Stuttgart 1980, 292–313.

²¹ *Neue und vollständigere Sammlung der Reichsabschiede*, Tl. 2, Frankfurt a.M. 1747, 170. – Zum Hintergrund vgl. GEORG SCHMIDT, *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495–1806*, München 1999; DERS., *Luther und die frühe Reformation – ein nationales Ereignis*, in: BERND MOELLER, *frühe Reformation* (wie Anm. 17), 54–75.

²² JOHANNES JANSSEN (Hg.), *Frankfurts Reichsrespondenz: nebst anderen verwandten Aktenstücken von 1376–1519*, hier Bd. 2, Freiburg i. Br. 1872, 979f.

²³ HEINZ SCHEIBLE, *Gravamina* (wie Anm. 20), 395.

„Libertät [...], die sie bisher als freie Deutsche gehabt“ hätten.²⁴ Zwar hat Luther diesen Brief wohl nie zu Gesicht bekommen, doch eine solche verfassungspolitische Aufladung des Freiheitsbegriffes, eine Art deutsches Politikmuster, das hier von der protoabsolutistischen französischen Königsherrschaft unterschieden wird, deutet auf humanistische Kontexte im Zeichen des aus der Antike überlieferten alten Republikanismus.

Als Kaiser Maximilian im Januar 1519 starb, steigerte sich die Unruhe in Deutschland weiter: Herzog Ulrich von Württemberg überfiel die Reichsstadt Reutlingen, Franz von Sickingen und der niedere Adel führten erfolgreich Kriege auf eigene Faust – gegen Kaufleute und Pfaffen, aber auch gegen Fürsten wie den Landgrafen von Hessen oder den Kurfürsten von Trier. Bauern und Bürger suchten nach Sündenböcken und vertrieben die Juden, die ohne Kaiser auch ohne Schutzherrn waren. In den Städten brodelte es, die großen Handelsgesellschaften standen unter Monopolverdacht, und den Herrschenden waren die kürzlich niedergeschlagenen Aufstände des „Bundschuhs“ am Oberrhein und des „Armen Konrads“ in Württemberg noch in bedrohlicher Erinnerung. Es „gärte“ allerorten und der gemeine Mann in Stadt und Land schien bereit, gegen jede weitere rechtliche oder soziale Statusminderung auch mit Gewalt vorzugehen.

In dieser bis zum Bersten gespannten Situation entfachten die deutschen Humanisten und die habsburgischen Parteigänger im Wahlkampf zwischen Karl von Spanien und Franz I. von Frankreich eine bisher unbekannte nationale Rhetorik. Für Kardinal Albrecht von Brandenburg, den Mainzer Erzkanzler, mußte beispielsweise „der konig, so man keinen Teutschen kurfursten oder fursten haben kan, von seinem stam und herkomen ein Teutscher sein, domit die ere von unser nacion nit entwendt, auch der gemein man derhalben gesetigt wurde, der dann itzonder zu entporungen und bosen ufruren leichtlich zu bewegen ist“.²⁵ Herzog Georg von Sachsen nannte nun die „Francoßen erbfint Deutzen gzunges“.²⁶ Die gewaltigen inneren Spannungen wurden so um eine nach außen gerichtete aggressive Abwehrhaltung gegen die „Welschen“ ergänzt und kurzfristig wohl auch überlagert. Luther erlebte, wie sehr das Freiheitsmotiv, das er für sich und sein Verständnis vom Glauben entdeckt hatte, im Zusammenspiel mit nationalen Argumenten die Stände und auch den gemeinen Mann mobilisierte.

König Karl von Spanien garantierte, „die Teutsch nation bey irer freyhait“ zu handhaben.²⁷ Da sich die Kurfürsten dessen nicht sicher wa-

²⁴ Deutsche Reichstagsakten (= RTA), j. R., Bd. 1, 92.

²⁵ Ebd., 844.

²⁶ Ebd., 706.

²⁷ ALFRED KOHLER (Hg.), Quellen zur Geschichte Karls V., Darmstadt 1990, 46ff., Zitat 47. – Vgl. auch DERS., Karl V., 1500–1558. Eine Biographie München ²2000; DERS. u. a. (Hg.), Karl V. 1500–1558. Neue Perspektiven seiner Herrschaft in Europa und Übersee, Wien 2002.

ren, zwangen sie ihm, um eine monarchische Reichsregierung zu verhindern, eine Wahlkapitulation auf, die den Ständen ihre hergebrachten Freiheiten und die reichspolitischen Mitbestimmungsrechte sowie der deutschen Nation den Besitz des Kaisertums sichern sollte. Darüber hinaus mußte Karl V. versprechen, sein „anwesen und hofhaltung in dem heiligen Römischen reich Deutscher nation“ zu nehmen, die Reichs- und kaiserlichen Hofämter mit „kainer andern nation dan geborn Teutschen“ zu besetzen, und in Rom für eine Reduzierung der finanziellen Belastungen Deutschlands einzutreten.²⁸

Auch nach der Königswahl blieben die politische Lage gespannt und die Untertanen unruhig. Der niedere Adel sorgte weiter für innere Kriege, um das drohende Gewaltmonopol des Fürstenstaates doch noch zu Fall zu bringen, die Humanisten überboten sich in nationaler Rhetorik gegen die Welschen, und die Kurfürsten agierten als Bewahrer vorgeblich deutscher Interessen. Karl V. und seine Berater dachten hingegen an die über das Kaisertum zu realisierende Universalmonarchie, die sie als Hegemonie im christlichen Abendland deuteten. Sie benötigten dazu die römische Kirche, gegen die Luther unter anderem mit dem Freiheitsargument kämpfte – inzwischen unter großer öffentlicher Anteilnahme.

3. Der rhetorische Kontext

Nach dem päpstlichen Bann erklärte Karl V. 1521 Luther auch in die Reichsacht. Er sah in ihm den Ketzer, der die Gemeinschaft der Gläubigen gefährdete und sich der kaiserlichen Gehorsamsforderung verweigerte. Ob er und seine Berater darüber hinaus die Freiheitsrhetorik Luthers als eine politische Gefahr betrachteten, ist nicht bekannt. Die Brisanz des Freiheits-topos kannten sie jedoch. *Libertas* war der Kampfbegriff, mit dem vor allem die oberitalienischen Kommunen gegen die Oberherrschaft des Kaisers mobil machten.²⁹ Obwohl die deutsche Mediävistik seit dem 19. Jahrhundert von einer an Herrschaft gebundenen Freiheit ausging, markierte *liber* („frei“) stets den Gegensatz zu Herrschaft und Unterdrückung. Eike von Repgow führte im *Sachsenspiegel* aus, daß ursprünglich „alle lute vri“ gewesen seien. Leibeigenschaft und Unfreiheit waren demnach gewaltsam

²⁸ RTA j. R., Bd. 1, 864–876.

²⁹ HELMUT G. WALTHER, Der Diskurs der italienischen gelehrten Juristen um den kollektiven Freiheitsbegriff des römischen Rechts im späten Mittelalter, in: GEORG SCHMIDT, *Freiheitsvorstellungen* (wie Anm. 3), 25–46; MARTIN VAN GELDEREN, Der Weg der Freiheit. Aus dem Italien des 15. in die Niederlande des 16. Jahrhunderts, in: ebd., 47–60.

und unrechtmäßig in die Welt gekommen.³⁰ Erasmus von Rotterdam hielt es 1516 für absurd Christen als Sklaven oder Leibeigene zu behandeln, wenn sie von Christus selbst mit seinem Blut von aller Knechtschaft erlöst worden seien. Jeder würde sein Reich entwerten, wenn er freie Bürger in Sklaven verwandele – „fecerit imperium, qui liberos cives veterit in mancipia“. Gott selbst habe Engeln und Menschen einen freien Willen gegeben, um nicht über Unterjochte zu herrschen – „Deus ipse, ne coactis imperaret, et Angelis et hominibus liberum debet arbitrium“. Es sei die Aufgabe eines Königs, „über Freie und mit Willen begabte Menschen zu herrschen.“³¹ Conrad Peutinger ging 1520 von der ursprünglichen Freiheit aller Menschen aus, und Ulrich Zasius erläuterte 1526 auf der Basis des römischen Rechts, daß Leibeigene keine Sklaven, sondern so etwas wie „Freigelassene“ seien.³² Machiavelli nannte unterdessen „Freiheit“ den höchsten Wert des Menschen. Er forderte das politische Engagement des Bürgers, doch er stellte bereits fest, daß dieser „Freiheit“ nur wünsche, um sicher zu leben.³³

Sicherheit war und ist ein wichtiger Aspekt des Freiheitsbegriffes. 1444 wurde anläßlich des Armagnakeneinfalls angeblich das Gerücht kolportiert, der französische König wolle für die „dutsche fryheit“ gegen das Haus Österreich streiten.³⁴ Zwar hatte 1457 Martin Mayr, Kanzler des Mainzer Erzbischofs, Enea Silvio Piccolomini vom Wunsch führender Kreise der deutschen Nation berichtet, die alte Freiheit zurück zu gewinnen³⁵, doch die frühen deutschen Humanisten nutzten das Freiheitsmotiv spärlich. Jakob Wimpfeling nannte 1511 Maximilian I. den Befreier Deutschlands und Wiederhersteller der Freiheit des Reichs³⁶, während Hieronymus Gebwiler 1519 sein Gedicht *Libertas Germaniae* als Loblied

³⁰ Sachsenspiegel. Landrecht und Lehnrecht, hg. v. FRIEDRICH EBEL, Stuttgart 1993, Buch III, Kap. 52, 137.

³¹ ERASMUS VON ROTTERDAM, Fürstenerziehung. Die Erziehung eines christlichen Fürsten, Paderborn 1968, eingeleitet, übersetzt und bearb. v. Anton J. Gail, 98–105, Zitate 104f. – Vgl. GRETA GRACE KROEGER, Erasmus and the Freedom of Will, in: THOMAS KAUFMANN u. a. (Hg.), Frühneuzeitliche Konfessionskulturen, Heidelberg 2008, 249–261.

³² PETER BLICKLE, Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland, München ²2006, 264f.

³³ NICCOLO MACHIAVELLI, Vom Staate (= Gesammelte Schriften, Bd. 1), München 1925, Zitat Buch 1, Kap. 16, 66.

³⁴ Zit. n. CASPAR HIRSCHI, Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, Göttingen 2005, 390.

³⁵ HANS KLOFT, Die Germania des Tacitus und das Problem eines deutschen Nationalbewußtseins, in: Archiv für Kulturgeschichte 72, 1990, 93–114, hier 100f.

³⁶ Zit. n. CASPAR HIRSCHI, Wettkampf (wie Anm. 34), 390.

auf die Habsburger formulierte.³⁷ Etwa in dieser Zeit entstand in Straßburg Sebastian Brants „Freiheitstafel“. Sie sollte im Rathaus zusammen mit 52 zugeordneten Illustrationen den Sitzungssaal der Dreizehner schmücken, des höchsten städtischen Gremiums. Brant erörtert hier nicht nur die „traditionelle Frage nach der inneren Freiheit des Einzelnen, sondern auch die Frage nach der Verwirklichung äußerer Freiheit im Zusammenleben der Menschen“. Er gesteht die, mit Blick auf die Erbsünde im 16. Jahrhundert höchst umstrittene, menschliche Willensfreiheit und einen naturrechtlich begründeten Freiheitsstatus allen Menschen zu. Unfreiheit ist für ihn eine historische Erscheinung, die durch die von der biblischen Geschichte belegte Schuld der Menschen entstand. Darüber hinaus hypostasiert Brant Freiheit als „Abwesenheit von jeder Art Zwang und Gewalt“, und er macht diesbezügliche Zielvorgaben.³⁸ So heißt es in Tafel 7:

„Freyhey ist ein unschatzbahr guth
dem nichts auf Erdenn gleichenn thut:
Golt, Silber, Reichtumb, Edelgstein
ist gehen der freyheit zschetzenn klein:
Es ist gantz lustig lebenn frey
daz der mensch ungebunden sey.“³⁹

Brants Texte verweisen auf Beispiele von Freiheit, Dienstbarkeit und Tyrannei in der biblischen und der antiken Geschichte und damit auch auf den Freiheitskampf der Germanen bzw. der Deutschen, denn es sei oft versucht worden, „Freyheit ab[zu]kürzten in teutschen landen; hat doch die leng nicht moegen harren.“ Nur wenige beherzigten, was über die Freiheit gesagt werde: „stehts thut man teuschlandt mehr inbeissen/ von alter libertet und wiszen; wihr kommen gar in welsch manier“. ⁴⁰ Obwohl Brants Freiheitszyklus im 16. Jahrhundert ungedruckt blieb, zeigt er, was damals denk- und sagbar war.

Um die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit wurden im deutschen Sprachraum unter „Freiheit“ noch ausgesprochen heterogene Sachverhalte zusammengefaßt, während in der italienischen Renaissance die Begriffe *Libertas* und *Respublica* bereits gegen die monarchische Herrschaft zusammengeführt worden waren. Von der Sehnsucht nach republikanischer Selbstregierung war in den deutschen Schriften vor und um 1520 noch wenig zu spüren, während in der Verfassungswirklichkeit das ständische

³⁷ Zit. n. THOMAS A. BRADY, *Turning Swiss. Cities and Empire 1450–1550*, Cambridge 1985, 27.

³⁸ JOACHIM KNAPE, *Dichtung, Recht und Freiheit. Studien zu Leben und Werk Sebastian Brants 1457–1521*, Baden-Baden 1992, 482f.

³⁹ Ebd., 489.

⁴⁰ Ebd., 496 und 499.

Mitregiment in reichspolitischen Fragen seit dem Wormser Reichstag von 1495 als durchgesetzt gelten kann.⁴¹

Ulrich von Hutten griff daher konsequent auf den wiederentdeckten Tacitus und dessen *Germanorum libertas*⁴² zurück. Mit der nunmehr alten „deutschen Freiheit“ hatte er sein Thema gefunden⁴³ und er gestaltete es analog zu den ihm bekannten italienischen Autoren: Deswegen appellierte der Reichsritter und Humanist, wenn auch stets ein wenig verklausuliert, immer wieder an die Bürgertugenden: Wachsamkeit, Gerechtigkeit und Eintracht, aber auch Kampfbereitschaft zur Verteidigung oder Erringung von Freiheit und Selbstregierung. Seit 1520 schrieb Hutten vor allem auf Deutsch, um – wie schon Luther vor ihm – die internen humanistischen Zirkel zu überwinden und ein breiteres Publikum einschließlich der politischen Akteure von seinen Vorstellungen zu überzeugen.⁴⁴

In seiner „Clag und vormanung“, einen Aufruf zum (Befreiungs)Krieg gegen Rom und die Welschen, verfocht Hutten 1520 ganz ähnliche Vorstellungen wie Luther in seiner kurz zuvor erschienenen Adelschrift, argumentierte jedoch politischer. Sein Text kennt „der Teütschen freyheit“, „freyheit teütscher nation“ oder „Freyheit der Teütschen“ auch in den ins Auge springenden Marginalien.⁴⁵ Die den Deutschen von den Römern entzogene Freiheit ist das Leitmotiv, um das sich Huttens rhetorischer Kampf für Freiheit und Einheit des deutschen Vaterlandes rankt. „All freye Teütschen“ oder „all frommen Teütschen“ sollen unter Führung Karls V. „umb freyheit kryegen/ gott wills han“. Die Vorväter hätten mit ihrem Sieg gegen die Römer „das vatterland in freyheit gsetzt“.⁴⁶ Nur durch die Lösung von Rom könnten die Deutschen Freiheit, Recht und Ehre wiedergewinnen. Karl V. wurde aber nicht – wie Ulrich von Hutten im *Vadiscus*

⁴¹ GEORG SCHMIDT, Geschichte (wie Anm. 21), 33–44.

⁴² Die *Germania* des Tacitus, erläutert v. Rudolf Much, hg. v. WOLFGANG LANGE, Heidelberg³ 1967, Kap. 37, 416. – Vgl. MANFRED FUHRMANN, Die *Germania* des Tacitus und das deutsche Nationalbewußtsein, in: DERS., Brechungen: wirkungsgeschichtliche Studien zur antik-europäischen Bildungstradition, Stuttgart 1982, 113–128.

⁴³ Vgl. ULRICH VON HUTTEN, Vorred zum *Vadiscus*, in: DERS., Deutsche Schriften, hg. v. HEINZ METTKE, Bde. 1–2, Leipzig 1972–74, hier Bd. 1, 55. Vgl. auch ULRICH HUTTEN, *Liberis omnibus ac vere Germanis S.*, in: EDUARD BÖCKING (Hg.), Ulrichs von Huttens Schriften, Bd. 1, ND Aalen 1963, 240ff.

⁴⁴ WOLFGANG HARDTWIG, ULRICH VON HUTTEN. Überlegungen zum Verhältnis von Individuum, Stand und Nation in der Reformationszeit, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 35, 1984, 191–206, hier 198.

⁴⁵ ULRICH VON HUTTEN, Clag und vormanung gegen dem übermäßigen unchristlichen gewalt des Bapstes zu Rom und der ungeistlichen geistlichen, in: DERS., Deutsche Schriften (wie Anm. 43), hier Bd. 2, 35–81, Zitate 53f. und 58.

⁴⁶ Ebd., 61, 63 und 70.

prophezeite – zum „widerbringer [der] teütschen freyheit“.⁴⁷ Dieses Büchlein sandte er am 13. Februar 1520 an Sebastian von Rotenhan mit dem bezeichnenden Hinweis, es sei ein Zeichen seiner „angeborenen freyheit“. Er finde selbst Gefallen daran, denn er „löse auff der teütschen freyheit, die gebunden und mit Bäpstlichen stricken verhäfft was. Ich bring wid^r herfür die christlichen warheit“. Dafür begehre er keinen Lohn des Vaterlands „gemein teütsch Nation“, hoffe aber, daß ihn alle frommen Deutschen schützten, falls er verfolgt werde.⁴⁸

Mit seinem vor 1520 entstandenen, aber erst 1529 gedruckten „Arminius“, der die Römer auf dem Höhepunkt ihrer Macht besiegt hatte, schuf Hutten jedoch den deutschen Freiheitshelden, der fortan die Gemüter auch deswegen bewegte, weil er selbst die Königswürde angestrebt und damit das Freiheitsbedürfnis seines Volkes provoziert hatte.⁴⁹

Hutten forderte im September 1520 von der Ebernburg aus Kurfürst Friedrich von Sachsen auf, sich an die Spitze des Kampfes gegen Rom zu stellen. Er, Hutten und Luther hätten „nit [...] leyden mögen, (daß, G. S.) unser vaterland Teütsch Nation, der doch vor anderen allen freyheit gebürt, in gefengnüß und dienstbarkeyt gesatzet werden.“ Doch die Romanisten wollten alle „Teutschen in gemeyn [...] irer freyheit“ berauben. Dagegen müsse der Kurfürst kämpfen, denn es seien allein die Sachsen „unter allen andern teütschen, die nye einem außlendischen herren unterworfen, nye kein joch getragen“. Er werde jedenfalls nicht dienen, „dann sterben ist mir nit so erschrockenlich als on freyheit leben“. Er könne nicht sehen, wenn „teütsch nation ihrer freyheit mangelen“.⁵⁰ Zuvor hatte Hutten am 4. Juni 1520 Luther aufgefordert, gemeinsam mit ihm die Freiheit zu retten und

⁴⁷ ULRICH VON HUTTEN, *Vadiscus oder die Römische Dreyfaltigkeit*, in: DERS., *Deutsche Schriften* (wie Anm. 43), hier Bd. 1, 57–148, Zitat 85. – Vgl. ULRICH VON HUTTEN, *Ritter, Humanist, Publizist 1488–1523*. Katalog zur Ausstellung des Landes Hessen anlässlich des 500. Geburtstages, bearb. v. Peter Laub, Kassel (1988); GEORG SCHMIDT, *Ulrich von Hutten, Der Adel und das Reich um 1500*, in: JOHANNES SCHILLING/ ERNST GIESE (Hg.), *Ulrich von Hutten in seiner Zeit*, Kassel 1988, 19–34; GÜNTER VOGLER, *Ulrich von Hutten und sein „Vaterland“*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 36, 1988, 410–427.

⁴⁸ Im lateinischen Text heißt es: „vineta erat libertas nostra et ponitificiis impedita laqueis solvo“. EDUARD BÖCKING (Hg.), *Epistolae Ulrichi Hutteni*, Bd. 1, Leipzig 1854, 323.

⁴⁹ ULRICH VON HUTTEN, *Arminius*, in: DERS., *Die Schule des Tyrannen*, hg. v. MARTIN TREU, Nachdruck Darmstadt 1997, 191–206, bes. 193 und 205. Vgl. HANS-GERT ROLOFF, *Der Arminius des Ulrich von Hutten*, in: RAINER WIEGELS/ WINFRIED WOESLER (Hg.), *Arminius und die Varusschlacht. Geschichte – Mythos – Literatur*, Paderborn u.a. 1995, 211–238.

⁵⁰ Ulrich von Hutten an den Kurfürsten von Sachsen, 1520. Sept. 11, in: DERS., *deutsche Schriften* (wie Anm. 43), Bd. 2, 98–112, Zitate 99, 102, 103 und 112.

das schon lange unterdrückte Vaterland zu befreien.⁵¹ Hutten erläuterte an anderem Ort, daß auch frühere Kaiser „gern Teutschen land geholffen/ und sein freyheit gern widerbracht hetten“. Ihnen habe es jedoch am nötigen Wissen über ihre Unabhängigkeit vom Papst gefehlt. Dies sei nach Luthers und seinen Schriften nun anders.⁵² Während Luther seine Mitte August erschienene Adelsschrift verfaßte, wandte sich der Reichsritter einen guten Monat später mit einem persönlichen Hilferuf an die Stände der deutschen Nation. Gültlich hätte er die Dinge, die „göttlicher warheit und freyheit des vatterlands entgegen sein“, nicht ändern können, deswegen habe er nach Leuten suchen müssen, die ihn schützen und ihn beim Kampf um die Freiheit des Vaterlands unterstützen. Nun solle man ihm helfen.⁵³ Seine Klageschrift überreichte er von Rotenhan mit der Erläuterung, diese publiziert zu haben nicht weil er sich fürchte, sondern weil er alle zur „widerbringung gemeyner freyheit bewegen“ wolle, „durch neüheit der sachen. Dan allein dißes vornemen haben die Romanisten vormals nit mer unterstanden“.⁵⁴

1521 ließ Hutten die „deutsche Freiheit“ in einem Dialog der „päpstliche Bulle“ vorwerfen, sie wolle Deutschland in schmähhliche Sklaverei verstricken. Die deutsche Freiheit ruft daraufhin alle Deutschen zur Hilfe. Es erscheint zunächst jedoch nur Hutten, um der Bulle zu verbieten, die deutsche Freiheit weiter zu bedrängen. Er könne vielleicht über Luther schweigen, nicht aber über die Freiheit. Dann aber ruft auch er nach den freien Männern und fragt, ob es außer ihm noch einen gebe, der kein Sklave sein wolle, „der sich der Unterdrückung schämt und Freiheit schaffen will“. Hutten verweist nun auf den Reichstag, und Franz von Sickingen fordert die deutschen Fürsten auf, die günstige Gelegenheit zu nutzen: „Ein großes Fenster zur Erlangung der Freiheit ist uns aufgetan, dringen wir ein!“⁵⁵ Wie schon bei Luther sind es auch bei Hutten die Reichsstände denen es gebührt, als *cives* des Reichs die Freiheit gegen die drohende Abhängigkeit und Sklaverei zu verteidigen. Der gemeinsame Gegner heißt Rom. Es ist von daher verständlich, daß Hutten in Luther einen Verbündeten vermutete.

⁵¹ „Vindicemus communem libertatem, liberemus oppresam diu iam patriam“. Böcking, *Epistolae*, Bd. 1 (wie Anm. 48), 356.

⁵² ULRICH VON HUTTEN, Anzoig wie allwegen sich die Römisch Bischöff, oder Bapst gegen den teutschen Kayßern gehalten haben [...], in: DERS., *Deutsche Schriften* (wie Anm. 439), Bd. 1, 225–244, Zitat 239.

⁵³ ULRICH VON HUTTEN, Ein clagschrift [...] an alle stend Deütscher nation, in: ebd., 207–218, Zitat 211.

⁵⁴ Hutten an von Rotenhan, 1520, Sept. 13. In der lateinischen Fassung wird die Sache deutlicher. „sed rei novitate (solum enim nunquam prius experti sunt hoc Romanitae) multorum animos ad vindicandam communem libertatem accendam.“ EDUARD BÖCKING, *Epistolae* (wie Anm. 48), Bd. 1, 404.

⁵⁵ ULRICH VON HUTTEN, Die Bulle oder der Bullentöter, in: DERS., *Schule* (wie Anm. 49), 55–85, Zitate 82f.

Doch nicht nur Hutten und Luther sprachen von „Freiheit“ bzw. von „deutscher Freiheit“. Dies beweisen zahlreiche Flugschriften. „Freiheit“ wurde langsam zum überall einsetzbaren Appell. In einer Flugschrift beklagt sich die „schön Germania“, die zur „Bäpst-Eselin“ geworden war:

„Vor zeit war ich stark und mannhaft
jetzt ist mir genommen all mein kraft [...]
Die freyen Teutschen seind nit mehr ...“

Der nicht genau zu datierende Text gehört in das hier behandelte Zeitfenster der sog. Sturmjahre der Reformation, denn die deutschen Bauern und Bürger vertreiben den Ablaßhändler und feiern ihren Erfolg im Wirtshaus.⁵⁶ Die Botschaft ist eindeutig: Der Papst hat den Deutschen das Sklavenjoch angelegt, Wachsamkeit, Kampfbereitschaft und Eintracht eint die Nation zur Freiheit. Darum ging es auch Luther.

4. Die Freiheit Luthers

Luther hatte Ende des Jahres 1517 seinen Namen gräzisiert. Es ist nicht eindeutig geklärt, was er mit der kurzfristig genutzten Namensform „Eleutherius“ zum Ausdruck bringen wollte. Verhielt er sich mit seinen Thesen und der Disputationsforderung „eines Freien würdig“, fühlte er sich passiv als „Befreiter“ und wollte lediglich sein „Befreitsein“ darüber zum Ausdruck bringen, daß der Mensch die in Gott gegründete Freiheit nur durch Gottes Gnade erringen könne, oder sprach er vielleicht doch als „Befreier“?⁵⁷ Luther meinte eine geistig-ideelle Freiheit mit der er die Last der kirchlichen Zwänge und der scholastischen Tradition hinter sich ließ, die seinen Glauben bisher gefesselt hatten. Diese geistig-geistliche Freiheit – *Libertas est res spiritualis* – fand sich damals noch in den juristischen Vokabularien⁵⁸, doch der Freiheitsbegriff hatte auch in Deutschland eine politische Dimension gewonnen, die im Kampf um die Kaiserkrone und rhetorisch von Hutten in Stellung gebracht wurde. Durfte Luther also noch darauf vertrauen, daß seine Freiheitsvorstellung nur auf den geistigen Bereich bezogen wurde?

Darüber hinaus gab es eine entscheidende Schnittstelle zwischen geistiger und politischer Freiheit: die Freiheit von Rom und der kirchlichen Hie-

⁵⁶ JAKOB CAMMERLANDER, Der new Deutsch Bileams Esel. „Wie die schön Germania durch arge list und zauberey ist zur Bäpst Eselin transformiert worden [...]“ (= Flugschriftensammlung Gustav Freytag, Nr. 4258).

⁵⁷ Vgl. VOLKER LEPPIN, Martin Luther, Darmstadt 2006, 124f.; BERND MOELLER/KARL STACKMANN, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen. Göttingen 1981.

⁵⁸ Vgl. JOACHIM KNAPE, Dichtung (wie Anm. 38), 328.

rarchie. Politiker, Humanisten und Aufständische nutzten wie Luther das gleiche Wort bzw. den gleichen Wortstamm, um auszudrücken, daß der Mensch sich gegen unrechten Zwang wehren dürfe, ja wehren müsse. Und es war der Reformator, der diese Perspektive popularisierte, denn auf 5000 Belegstellen, die allein für die viel gelesenen deutschen Schriften Luthers zwischen 1517 und 1530 ermittelt wurden⁵⁹, dürfte es kein anderer Autor auch nur annähernd gebracht haben. Luther machte „Freiheit“ in diesen Jahren zum mobilisierenden und emotionalisierenden Schlagwort, ohne Inhalt und Bedeutung festschreiben zu können. Freiheit wurde zum vielgestaltigen Bewegungsbegriff, der einen angestrebten oder ersehnten Zustand verkörperte, der zurückgewonnen oder herbeigeführt werden sollte. Auch in dieser Hinsicht ähnelten sich die Vorstellungen der Reichsstände, der leibeigenen Bauern und Martin Luthers.

Der Titel einer der drei großen Reformschriften des Jahres 1520 „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ eröffnete dementsprechend einen kaum mehr zu überbietenden Erwartungshorizont, denn er ließ sich natürlich als die grundlegende Antwort und Auseinandersetzung des Reformators mit der Freiheitsthematik verstehen; er mußte vielleicht sogar so verstanden werden. Eine solche diesseitige Deutung liegt im Übrigen dem Inhalt keineswegs so fern, wie die meisten Interpreten später meinten. Luther will die Frage beantworten, was den Menschen zu einer freien und gerechten Person mache. Seine Antwort ist die „Frommheit“ (iustitia): „Freiheit wird dem Gläubigen durch die Gnade Gottes zuteil, sie ist also eine Befreiung des Christen“.⁶⁰ Äußere Lebensbedingungen konstituieren hingegen weder die Gerechtigkeit noch die Freiheit einer Person. Sie werden einem Menschen nur dann zu Teil, wenn Gott sie ihm frei zuerkennt. Dies geschieht im Evangelium. Im Glauben gewinnt der Mensch seine Freiheit, die er richtig gebrauchen muß. Es ging Luther in erster Linie darum, die Meinung zu bekämpfen, fromme Werke würden eine Art Anspruch auf Gerechtigkeit gegenüber Gott aufbauen.

Konkret wird Luther insofern, als durch den Glauben alle Menschen mit Christus Könige und Priester werden (These 15). Geistlich ist der Mensch ein Herr aller Dinge und ein Priester, denn er kann vor Gott treten und für andere bitten. „Wer mag nu außdencken die ehre und höhe eyniß Christen menschen? Durch seyn künigreych ist er allerdings mechtig, durch sein priesterthum ist er gottis mechtig“. (These 16) Der Christ soll dem Nächsten Dienste und Werke freiwillig tun, denn für sein Seelenheil sind sie nicht nötig. Die innere Freiheit benötige keine Gesetze (These 19). Luther verweist dann auf den Römerbrief, daß Paulus geboten habe, weltlicher

⁵⁹ ANJA LOBENSTEIN-REICHMANN, Freiheit bei Martin Luther. Lexicographische Textanalyse als Methode historischer Semantik, Berlin/ New York 1998, 18.

⁶⁰ PETER BLICKLE, Reformation (wie Anm. 17), 39.

Gewalt untertan und bereit zu sein, nicht daß man dadurch fromm werde, „sondern das sie den andern und der ubirkeit da mit frey dienen, und yhren willen thetten auß lieb und freyheit.“ Selbst wenn ein Tyrann etwas Unrechtes befehle und man es ausführe, sei das für das Seelenheil unerheblich, sofern es sich nicht gegen Gott richte (These 28).⁶¹ Explizit sagt Luther jedenfalls nicht, daß der Christ der Obrigkeit gehorchen müsse, sondern nur, daß er dies freiwillig tun solle. Luthers Rückgriff auf das paulinische Freiheitsverständnis konnte in einer Zeit der Unruhe und des Aufbruchs auch als politische Forderung zumindest gegen unrechtmäßige obrigkeitliche Gewalt gelesen werden.⁶²

Daß es Luther nicht um die diesseitige rechtliche, soziale oder politische Freiheit des Einzelnen, sondern um seine Unmittelbarkeit zu Gott ging, sollten die beiden Eingangsthesen belegen: „Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan.“⁶³ Beide Aussagen ließen sich aber auch unabhängig voneinander deuten, so daß sie aus der Sicht der Betroffenen Leibeigenschaft und andere schwere Formen der Abhängigkeit und Untertänigkeit in Frage stellen konnten. Wenn schon die Autorität des Papstes und der Kirche nichts mehr galten, mußte der auf Erden von seinen Herren bedrängte Mensch daraus nicht den Schluß ziehen, daß er deren, in seinen Augen unrechtmäßigen, Forderungen unter Verweis auf die Freiheit eines Christenmenschen nicht nachzukommen brauche, weil dies für sein Seelenheil unerheblich war? Konnte er nicht glauben, die herrschaftlichen Forderungen nur noch freiwillig erfüllen zu müssen und die versprochene Freiheit auch hier in dieser Welt für sich in Anspruch nehmen zu dürfen?

Gerade dieser Text mußte von seinen vielen Lesern und Hörern, die mit der humanistischen Rhetorik nicht vertraut waren, anders als von Luther intendiert auch weltlich – als Freiheit in dieser Welt – verstanden werden. Sie nahmen Luthers Texte, oft auch nur einzelne Sätze daraus, wörtlich und interpretierten sie als Antwort auf ihre konkreten Sorgen und Nöte. Dies führte sie zu einem Verständnis, in dem das göttliche Wort, die Bibel, den Rang einer unhintergehbaren, zurückzugewinnenden Norm gewann – im geistlichen wie im weltlichen Bereich. Von daher sollten nicht voreilig die theologisch-dogmatischen Positionen Luthers, wie sie sich aus seinen späteren Schriften erschließen, als einzig mögliche Deutung festgezurr werden. Texte sind nun einmal interpretationsfähig und dies gilt auch für

⁶¹ MARTIN LUTHER, Von der Freyhey eyñß Christen menschen, in: DERS., Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, Weimar 1897, 20–38, Zitate 28 und 37.

⁶² VOLKER LEPPIN, Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte in der Reformation, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 58, 06/2007, 103–107.

⁶³ MARTIN LUTHER, WA, Bd. 7 (wie Anm. 61), 21.