

STEFAN MICHELS

Testes veritatis

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*

129

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism, and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (New Haven, CT)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmrath (Berlin),
Matthias Pohlig (Berlin), Eva Schlotheuber (Düsseldorf),
Klaus Unterburger (Regensburg)

129



Stefan Michels

Testes veritatis

Studien zur transformativen Entwicklung
des Wahrheitszeugenkonzeptes
in der Wittenberger Reformation

Mohr Siebeck

STEFAN MICHELS, 1986; Studium der Klass. Philologie und der Ev. Theologie in Gießen und Marburg; 2020 Promotion; seit 2020 Wiss. Mitarbeiter (PostDoc, Kirchengeschichte) an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

ISBN 978-3-16-161540-5 / eISBN 978-3-16-161592-4
DOI 10.1628/978-3-16-161592-4

ISSN 1865-2840 / eISSN 2569-4391 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

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

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

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 die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Times New Roman gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Dem Dreigestirn meines Lebens

*Nelli
Irene
Samuel*

Vorwort

Der vorliegende Band bietet die für die Drucklegung überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift, die unter dem Titel *Testes veritatis. Studien zu Transformationen des Vorreformatorisches in der Reformationszeit* vom Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im Sommersemester 2020 angenommen wurde.

Für die Möglichkeit zum Abfassen dieser Studie wie zur Publikation der Ergebnisse habe ich vielen Menschen zu danken.

Zunächst und zuerst gilt mein Dank meinen akademischen Lehrern, die mich in ihrer Zuwendung wie ihrer Förderung nicht allein fachlich tief beeindruckt und geprägt haben. Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele (Marburg) intensiviert mein Interesse an kirchengeschichtlicher Forschung durch stete Unterstützung und positive inhaltliche Provokation, die mein Verständnis von Kirchengeschichte als dezidiert theologischer Disziplin forcierte. Für seine fachliche Förderung, aber auch für seine freundschaftliche Begleitung durch Hohes und Tiefes danke ich ihm von Herzen. Er ist mir weit mehr als ein ‚Erstbetreuer‘; er ist das, was man mit Fug und Recht einen ‚Doktorvater‘ nennen kann.

Prof. Dr. Volker Leppin (Yale) habe ich die Einführung in reformationshistorische Kontexte in der Tiefe zu verdanken. Von seiner Erfahrung wie seiner inhaltlichen Präzision profitierte meine Forschung immens. Für seine ebenfalls über das Fachliche hinausgehende Zuwendung bin ich ihm zu stetem Dank verpflichtet; ebenso wie für die Ausfertigung des Zweitgutachtens.

Dem Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg danke ich für Möglichkeit zur Promotion wie für die unkomplizierte Abwicklung aller personal- und promotionsrechtlichen Belange selbst unter den erschwerten Bedingungen der Corona-Pandemie.

Prof. Dr. Wolfgang Breul (Mainz) ermöglichte mir den nötigen dienstrechtlichen Freiraum zur Finalisierung der Arbeit in der turbulenten Endphase. Darüber hinaus ist mir das fachlich-persönliche Gespräch ein großer Gewinn.

Dr. Christoph Galle danke ich für Möglichkeit der Mitarbeit an der Edition des *Opus arduum valde* während der Promotionsphase.

Frau Stud. Theol. Laura Kaiser (Mainz) sowie Frau Stud. Theol. Mathea Willmann (Tübingen) danke ich sowohl für die kritische Durchsicht des Manuskriptes als auch für die intensive Unterstützung bei der Erstellung der Druckvorlage.

Dass ein Buchprojekt gerade in der Anfangsphase eines wissenschaftlichen Weges kostenintensiv ist, wird jeder bestätigen können, der sich mit wissenschaftlichen Publikationen hervortut.

Ohne die großzügige Förderung der Universitätsstiftung Marburg wäre dieses Buchprojekt nicht realisierbar gewesen.

Pfarrer Dr. Egbert Schlarb (EKKW) ermöglichte mir die Beschaffung z. T. kostspieliger Digitalisate aus dem Bestand der ÖNB Wien, ohne deren Einsichtnahme die Fertigstellung der Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

Meiner Heimatkirchengemeinde, der Evangelischen Kirchengemeinde Hadamar, vertreten durch Pfarrer Thomas Ücker und Pfarrer Johannes Jochemczyk, danke ich für eine ausgesprochen entgegenkommende Unterstützung zur Drucklegung meiner Arbeit.

Dem Heimatdekanat Runkel, vertreten durch seinen Dekan Manfred Pollex, bin ich zu ebensolchem Dank verpflichtet.

Für einen weiteren großzügigen Zuschuss danke ich der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sowie der Union Evangelischer Kirchen (UEK). Vor allem Vizepräsident Dr. Thies Gundlach und OKR Dr. Martin Hauger für die unkomplizierte Art der Zusammenarbeit, die aus den Kontexten des Theologischen Arbeitskreises für reformationsgeschichtliche Forschung (TARF) erwachsen ist.

Der Hessischen Lutherstiftung Darmstadt in Person ihres Präsidenten, OKR Dr. Holger Ludwig (EKHN), danke ich nicht allein für finanzielle Unterstützung in Form eines Promotionsstipendiums, sondern auch für viele weiterführende inhaltliche Gespräche.

Dem Verlagshaus Mohr Siebeck danke ich für die kompetente und rücksichtsvolle Begleitung bei der Entstehung des Buches. Frau Dr. Katharina Gutekunst, Frau Elena Müller sowie Tobias Stäbler und Markus Kirchner sei mein Dank für die zielführende Betreuung des Projektes gewiss.

All die Arbeit wie ihre Erträge wären ohne den Rückhalt meiner Familie über die Jahre hinweg kaum möglich gewesen. Ihr sei der größte Dank zgedacht, der kaum in Worte zu fassen ist. Für liebevolle Rücksichtnahme, für direkte Unterstützung, für Opfer, für inhaltlich tiefgehende theologische Gespräche, für die nötige Zerstreuung wie dafür, dass sie mir regelmäßig zeigte, worauf es im Leben letztendlich wirklich ankommt. Meiner Mutter, Irene Michels, meinem Sohn, Samuel Alexander Michels wie meiner Frau, Pfarrerin Nelli Michels, sei das Buch als Dank gewidmet.

Möge dieses Buch meiner Familie Ausdruck der Liebe sein, die ich empfinde.

Leider werde ich Eure Geduld wohl noch ein weiteres Mal in Anspruch nehmen müssen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Abkürzungen	XI
PROLOG: In Illyrischen Gefilden.....	1
0.1 Was zu sagen war	3
0.2 Was zu sagen bleibt	9
KAPITEL 1: Augustinus Noster	13
1.1 Der Wittenberger Augustinismus als theologischer Ausgangspunkt des Wahrheitszeugendiskurses.....	13
1.2 Publizistische Initialzündung: Luthers Ausgaben der ,Theologia Deutsch‘	20
1.3 David: Geschichtskennntnis und Geschichtsdeutung als theologische Diskursmacht	24
KAPITEL 2: Luther(H)us: Luthers Transformationen der Ekklesiologie des Jan Hus	33
2.1 Zur Entwicklung der spätmittelalterlichen Antichristologie	37
2.2 Applizierende Transformationen: Die Leipziger Disputation.....	64
2.3 Luthers Applikation der Theologie des Jan Hus	115
2.4 Von der wahren Kirche: Transformationen in der Ekklesiologie Luthers	141
KAPITEL 3: Theologie im Paratext: zu den Druckausgaben von Vorläufertheologie im Kontext der Wittenberger Theologie...	173
KAPITEL 4: <i>Praeceptor historiarum</i> : Melanchthons historisierende Ekklesiologie als formale Grundlage des Wahrheitszeugenkonzeptes	207
4.1 Philipp Melanchthon und die Geschichte der Kirche	211
4.2 Philipp Melanchthon und die Kirche der Geschichte	225

4.3 Sein und Streit. Die Geburt von Melanchthons historisierender Ekklesiologie aus dem Geist der Kontroverse	242
4.4. Lumina Ecclesiae. Zur Entwicklung einer Sukzession ewiger Wahrheit wie ihrer Lehrer als Transformation der historisierenden Ekklesiologie Melanchthons	279
4.5 Der Praeceptor und die ewige Wahrheit. Stufen der Entwicklung in Melanchthons historisierender Ekklesiologie nach 1542	317
 KAPITEL 5: Vom Ursprung erzählen. Georg Major und die Applikation der Sukzessionstheorie Melanchthons	
5.1 Umbrae Praeceptoris: Ein Biogramm Georg Majors	349
5.2 Die Wahrheit in der Wüste. Georg Majors Beschäftigung mit den ‚Wüstenvätern‘	356
5.3 Georg Majors <i>Catalogus doctorum Dei</i>	364
 KAPITEL 6: Testes veritatis. Matthias Flacius Illyricus und der <i>Catalogus testium veritatis</i>	
6.1 Venezianische Brisen an der Elbe. Flacius' Weg nach Wittenberg	390
6.2 Sinn und Geschmack für das Endliche. Das Hintergrundgeräusch des Schmalkaldischen Krieges und sein Einfluss auf die Entwicklung des Wahrheitszeugenkonzeptes	414
6.3 Matthias Flacius Illyricus und das Phänomen der Magdeburger ‚Herrgottskanzlei‘	424
6.4 Konzeptbildung durch Konzeptbündelung. Flacius' Konzept evangelischer Wahrheitszeugen als ekkesiologisches Modell	435
 EPILOG: Obermans Weisheiten. Ein forschungsgeschichtliches Fazit	
Bibliographie	489
Quellen	489
Sekundärliteratur	500
Bibelstellenregister	549
Namenregister	551
Ortsregister	559

Abkürzungen

Es werden Abkürzungen aufgeführt, die in den Abkürzungen Theologie- und Religionswissenschaft nach RGG4, Tübingen 2007, nicht gelistet sind

ADRG	Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert, 4 Bde., hgg. v. Klaus Ganzer, Göttingen 2000–2002.
BSELK	Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, ed. Irene Dingel, vollständige Neuedition, Göttingen u. a. 2014.
DDStA	Martin Luther, Deutsch-deutsche Studienausgabe, hgg. v. Johannes Schilling, 3 Bde., Leipzig 2012–2016.
DENZINGER	DENZINGER, HEINRICH, Enchiridion symbolorum definitorum et declarationum de rebus fidei morum, bearb. v. Peter Hünermann, Freiburg i. Br. ³⁸ 1999.
HAB	Herzog-August-Bibliothek, Wolfenbüttel.
LDStA	Martin Luther, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, hgg. v. Wilfried Härle, 3 Bde., Leipzig 2006–2009.
LexMA	Lexikon des Mittelalters, 9 Bde., 1980–1999, ND München 2002.
MBW	Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hgg. v. Heinz Scheible, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff.
MIRBT/ALAND	Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Tridentinum, hgg. v. Karl Mirbt/Kurt Aland, Tübingen ⁶ 1967.
MSA	Melanchthons Werke in Auswahl, 7 Bde., hgg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1951–1975.
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek, Wien.
PKMS	Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, Bd. 1–2, hgg. v. Erich Brandenburg, Leipzig 1982 f.; Bd. 3–5, hgg. v. Johannes Herrmann/Günther Wartenberg, Leipzig 1978–1998; Bd. 6, hgg. v. Johannes Herrmann, Leipzig 2006.
RTAJR	Deutsche Reichstagsakten unter Karl V., jüngere Reihe, hgg. v. der Historischen Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1893–2006.
W	Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, hgg. v. Johann Georg Walch, ND St. Louis (Mass.) 1880–1910.

PROLOG

In Illyrischen Gefilden

Ideen kennen keine Grenzen.¹ Sie sind verbindende Elemente, kosmopolitische und ubiquitäre Phänomene, freie Radikale, die sich gelegentlich als konzeptuell bündelbar erweisen. Dabei übergreifen sie nicht allein geographische oder zeitliche Grenzen, sondern gelegentlich auch den eigenen Horizont. Sie sammeln sich in Diskursfeldern, die in der Regel einem Zweck dienen, den es zu verfolgen gilt. Identitäten entstehen im Sog derartiger Diskursfelder, historische Selbstfindungsprozesse, Wege zur Bestimmung dessen, was dieses ‚Selbst‘ eigentlich ganz konkret meint. Solche identitätsbildenden Ideendiskurse lassen sich quer durch die gesamte Weltgeschichte beobachten, sie reichen von Forschungen zu den ersten menschlichen Lebenskulturen bis auf den heutigen Tag, wenn gesamtgesellschaftliche Identitätsdiskurse über alle möglichen Kanäle diskutiert werden.² Auch in der historischen Forschung zur Frühneuzeit lassen sich Zugänge zu Fragen von ‚Gruppenidentitäten‘ finden, die Aufschlussreiches zum Prozess kultureller Etablierung bestimmter Interessengruppen beigetragen haben. Gerade die Vorstellung sich festigender konfessioneller Identitäten spielt für die Geschichte Zentraleuropas, auch darüber hinaus, eine wesentliche Rolle, will man die Entwicklungen während und nach der Reformation in Europa verstehen,³ auch wenn dies nicht alle Forschenden einhellig so wahrnehmen.⁴ Konfessionelle Identitäten artikulieren sich historiographisch nachvollziehbar häufig in der Form einer kollektiven Gruppenidentität,⁵ wengleich diese Vorstellung deutliche Kritik erfahren hat, da sie den Individualisierungstrend, der dieser Identitätsbildung innewohne, zu relativieren drohe.⁶ Diese Kritik übersieht nun aber ihrerseits, dass eine historiographische Herangehensweise an kollektive Quellenbestände zur Definition dessen, was diese Kollektivität im Wesen ausmacht, gerade nicht ‚personale‘ und individuelle Prozesse innerhalb der Gruppendynamik außen vor lassen möchte. Sie werden als integrativer Teil eines Gruppendynamisierungsprozesses verstanden, der sich im Phänomen

¹ Vgl. MEINHARDT, Art. Idee, 55–134.

² Vgl. ASSMANN/FRIESE (Hg.), Identitäten.

³ Vgl. die Zusammenfassung des einschlägigen Diskurses bei POHLIG, Gelehrsamkeit, 35–42.

⁴ Vgl. als kritische Stimme VOLKLAND, Konfession, 91–104.

⁵ Vgl. KAUFMANN, Abendmahl, 194–210.

⁶ Vgl. NIETHAMMER, Identität.

der Wechselseitigkeit verbalisiert.⁷ Die Gruppe fördert und fordert das Individuum – und eben andersherum.

Diese Prozesse gelten gerade für die Epoche der Reformation, jenes großen gesamteuropäischen Findungs- und Transformationsprozesses von einer überwunden geglaubten Welt in eine neue Zukunft.⁸ Der Übergang vom Spätmittelalter zur Reformation, den man derartig epochal in zeitgenössischen Quellen natürlich kaum diskutiert finden kann, ist in der jüngeren Forschung immer wieder intensiv und z. T. durchaus streitlustig diskutiert worden. Diese Schwelle erscheint als überaus fruchtbar im Hinblick auf die wissenschaftliche Diskussion, die in diesem Fall regelmäßig die theologischen Fachgrenzen sprengt. Dies mag an der Selbstinszenierung der Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts wie an der Renaissancekultur überhaupt liegen, die ihre Zeit scharf von der vorangegangenen zu unterscheiden wussten.⁹ Das Interesse wird durch die Lektüre der einschlägigen Quellen ohne Mühe auf das Phänomen der Abgrenzung gelenkt. Deutlich unterschieden sich auch die historiographischen Kulturen zwischen Spätmittelalter und Reformation oder generell der Frühneuzeit. Dennoch wirken manche in der Forschung vorgenommene Unterscheidungen gerade im Hinblick auf reformationszeitliche Historiographie künstlich. Die heilsgeschichtliche Orientierung etwa, die der Historiographie des Mittelalters unterstellt wird,¹⁰ ist mit der Reformation gerade nicht erledigt, sondern findet an verschiedenen Stellen aufschlussreiche Fortführungen, was sich insbesondere an der vermehrten Abfassung von Fortschreibungschroniken ersehen lässt.¹¹ Die Fortschreibung ist ein locus classicus reformatorischer Transformationen, denn hier lässt sich reformatorischerseits der eigentliche Wert der Geschichte exemplifizieren: Geschichte dient als Arsenal der Wahrheit, sie führt zwangsläufig auf das Ereignis ‚Reformation‘ zu und ist nur insofern von wirklichem Interesse, als dass sie die reformatorischen Aufbrüche entweder legitimiert oder aber plausibilisiert. Im Rahmen großangelegter ‚Selbsthistorisierungsdiskurse‘ lässt sich die Selbstfindung einer ganzen Epoche an ihrem Vollzug in den Quellen studieren, um dem Verständnis eines angemessenen Reformationsbegriffes noch ein wenig näher zu kommen. Neben die Fortschreibung vorhandener, mittelalterlicher Chroniken tritt gerade im Wittenberg und Magdeburg des 16. Jahrhunderts das Bemühen, die Etablierung eines eigenen historischen Narrativs zu erwirken, der sich dadurch auszeichnet, dass er sich sowohl historiographisch als auch ekklesiologisch verortet. Das reformatorische Denken von ‚Kirche‘ erweist sich v. a. in Luthers Modell einer unsichtbaren als der wahren

⁷ Vgl. zu personalen Identitätsstrukturen im Medium der individuellen ‚Erfahrung‘ KAUFMANN, *Anfang*, 565–588.

⁸ Vgl. SCHÄUFELE, *Begrifflichkeit*.

⁹ Vgl. MUHLACK, *Renaissance*, 65, allein für den italienischen Humanismus.

¹⁰ Vgl. POHLIG, *Gelehrsamkeit*, 57.

¹¹ Vgl. POHLIG, *Scribenten*.

und der sichtbaren als der fassbaren Kirche, die sich, geschützt von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, seit der Zeit der Apostel stets weiter ausgebreitet habe, nahezu denklogisch als historisch grundiert. Die Wittenberger Theologie lässt sich als Transformation des Überkommenen lesen, als Neuinterpretation des Interpretierten, als Neukonfiguration im Medium überlieferter Formen und Gattungen wie als Neufindung ganzer historiographischer Diskurse. Einer der wohl bedeutendsten und einflussreichsten Meistererzählungen der Reformationszeit ist dabei zweifelsfrei der Wahrheitszeugendiskurs, der in Matthias Flacius Illyricus' (1520–1575) Konzept der *testes veritatis* seinen Ursprung nahm. ‚Wahrheitszeugen‘ sind, nach Flacius' Dafürhalten, all jene Vertreter evangelischer Wahrheit, die bereits vor Luthers Auftreten gegen den römischen Antichrist zu Felde gezogen waren, worunter neben bedeutenden einzelnen Personen der Theologiegeschichte auch ganze religiöse Bewegungen oder theologische Werke fallen können. Dass dieser Diskurs nicht aus sich selbst herausgewachsen ist, sondern wiederum das Ergebnis langfristig laufender Transformationen in der Wittenberger Historiographie wie Ekklesiologie im Kontext der sie umgebenden Ereignisgeschichte war, soll mit dieser Untersuchung gezeigt werden. Dazu ist zunächst danach zu fragen, auf wessen Schultern diese Untersuchung ruht. In einem zweiten Schritt wird das Vorgehen wie die methodische und inhaltliche Ausrichtung der Studien zu Transformationen des Vorreformatoren in der Reformationszeit vorgestellt.

Die historische Legitimation reformatorischer Theologie in Wittenberg sollte ihren bedeutendsten und wohl eifrigsten Apologeten in einem Denker finden, der seinen Weg aus weiter Ferne, aus illyrischen Gefilden, bis nach Wittenberg fand, um dort, wie nahezu kein anderer, für die Vorstellungen einer historiographisch-ekklesiologischen Selbsthistorisierung der Reformation einzutreten.

0.1 Was zu sagen war¹²

Der *Catalogus testium veritatis* des Matthias Flacius Illyricus ist schon häufiger Gegenstand historischer wie theologischer Erkundungsgänge geworden. Die Breite der Zugänge ist dabei derartig disparat, dass es einer Bündelung der bisherigen Forschung dringend bedurfte. Dies ist eine eminent theologische Aufgabe, da Flacius' Bemühungen um die quellenmäßige Erhellung des ‚Mittelalters‘ nicht vornehmlich aus historischem Interesse erwuchs, sondern

¹² Die nun vorgestellte Literatur bezieht sich allein auf den Wahrheitszeugendiskurs, wengleich, der These dieser Studie folgend, auch der von Luther initiierte und insbesondere im 19. Jahrhundert erneut aufblühende Vorläuferdiskurs ebenso im Zusammenhang mit den *testes veritatis* steht. Im Abspann dieser Studie (‚Epilog‘) findet sich ein kleiner Überblick über die Wirkungsgeschichte des Wahrheitszeugendiskurses, der, nahezu zyklisch, in seinen Ursprungsdiskurs um die sog. ‚Vorreformatoren‘ zurückgeführt wird.

aus theologischer Notwendigkeit. Der Reformation haftete bereits seit Luthers erstem Auftreten der häretische Geruch der *novitas* an, alles schien aus Sicht der Altgläubigen völlig neu und so unglaublich falsch, dass man keine Mühen scheute, der reformatorischen Bewegung seit Luthers Aufeinandertreffen mit Kardinal Cajetan im Herbst 1518 in regelmäßigen Abständen die Kohärenzlosigkeit zur überkommenen theologischen Tradition zu attestieren. Flacius erkannte nun, Anfang der 1550er Jahre, in seiner seit ihren Anfängen, vielleicht bereits zu seinen Schultagen in Venedigs Archiven immens gewachsenen Sammlung an Quellen, die Chance, den reformatorischen Glauben in einen Anciennitätsnachweis zu überführen, der hoffentlich alle Kritiker zum Schweigen bringen würde. Die theologische Zielsetzung des *Catalogus* ist so kaum zu übersehen, wengleich sie selten Gegenstand tiefergehender Forschung wurde.¹³ Ein Desiderat, das die vorliegende Studie nun zu füllen versucht.¹⁴

Matthias Pohligh hatte in seiner 2007 erschienenen Studie zur Entwicklung der lutherischen Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung den Zeitraum zwischen 1546 und 1617 betrachtet.¹⁵ In seinem Abschnitt zur „Kirchengeschichte als Selbst- und Fremdzuschreibung“¹⁶ behandelt er das Problem der *testes veritatis*.¹⁷ Dabei legt er das grundlegende Fundament, auf dem die vorliegende Studie historiographiegeschichtlich zum Stehen kommt, indem er beobachtet, dass Luthers „unsystematische“ Äußerungen zu etwaigen Vorläufern der eigenen Theologie sich durch Melanchthon und Major in ein Konzept im Sinne der oben beschriebenen Ideenlese und -sammlung überführen ließen,¹⁸ woran schließlich Flacius hätte anknüpfen können.¹⁹ Pohligh merkt zwar treffend an, dass „Der *Catalogus testium veritatis* [...] in Überblicksdarstellungen oft genannt“ werde, „aber hinsichtlich seiner Geschichtskonzeption seltener analysiert“ werde „als im Hinblick auf seine Quellen“²⁰. In der Tat, Quellenstudien zum *Catalogus testium veritatis* des Flacius gibt es einige.²¹ Allerdings bleibt auch bei Pohligh die geschichtstheologische Ebene des *Catalogus* unterbelichtet. Ebenfalls wird nicht klar ersichtlich, wo die Übergänge, wo die transformativen Selbstdynamisierungen dieses Konzeptes von Luther auf Flacius verortet sind. Die theologisch-ekkesiologische Grundstimmung des *Catalogus*

¹³ Vgl. aber SCHÄUFELE, Konzeption; SCHEIBLE, *Catalogus*.

¹⁴ Die theologiegeschichtliche Würdigung des Wahrheitszeugendiskurses wie seiner Genese in der Reformationszeit zerfällt in viele kleinere Diskurseinheiten, weshalb in diesem Überblick über die Forschung ebenfalls bloß Überblickswerke berücksichtigt werden. Die Literatur zu den Einzeldiskursen etwa zu Luther, Melanchthon, Major oder der ekkesiologischen Entwicklung in der Reformationszeit findet sich in den entsprechenden Kapiteln der Studie.

¹⁵ Vgl. POHLIGH, Gelehrsamkeit.

¹⁶ A. a. O., 270.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 294–341.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 294.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 301–321.

²⁰ A. a. O., 303.

²¹ Vgl. HAYE, *Catalogus*; vgl. HARTMANN, Humanismus.

durch das Motiv der ‚kleinen Herde‘²² bleibt dabei erneut unbeachtet. Bei Pohlrig kommt Flacius korrekterweise im Entwicklungsstrom einer lutherisch konfessionalisierten Historiographie zum Stehen. Auch im Hinblick auf die Frage, ob Flacius, nicht alleine in seinem *Catalogus*, humanistisch arbeitete und dachte,²³ wird von Pohlrig bedacht und ausgewogen beurteilt: „Mindestens muß man wohl eingestehen, daß Flacius vielleicht in seinem philologisch-historischen Zugang, nicht aber in den dahinterstehenden Motiven, ein Humanist ist [...]“.²⁴ Als Historiker, besser: Historiograph arbeitet Flacius in humanistischer Manier an den Quellen. Entscheidend bleibt aber eher die Frage, welchen apologetischen oder auch polemischen Stellenwert er seinen Ergebnissen beimisst.²⁵ Flacius’ historische Mühen bis hin zu seiner archivalischen Akribie und seinem europaweiten Recherchenetzwerk, dienten dabei v. a. dem einen Ziel, den päpstlichen Antichrist endgültig entlarven zu können. Der Antipapalismus des Flacius gehört dabei zu den wichtigsten methodischen Kriterien seines *Catalogus*, weshalb er in der vorliegenden Untersuchung prominent fokussiert wird. Pohlrig verweist zudem auf irreführende Charakterisierungen des *Catalogus*, wie jene Horst Fuhrmanns, der ihn als „Papstgeschichte in polemischer Absicht“²⁶ betitelte. Auch die Bestimmung des Flacius als des ersten protestantischen Häresiologen²⁷ deutet Pohlrig als unzutreffend, da es Flacius nicht um eine Häresiologie zu tun gewesen sei.²⁸ Zudem bemüht sich Pohlrig um eine etymologische Herleitung der konzeptuellen Kategorie der *testes veritatis* aus dem theologiegeschichtlichen Sprachgebrauch heraus.²⁹ Die Mühen Pohlrigs zeigen allerdings am Ende erneut, dass sich eine klare Ableitung des Begriffes aus der Theologiegeschichte nicht zwingend anhand des Kombinationsbegriffes *testis veritatis* erreichen lässt.³⁰ Den scheinbaren Widersprüchen, die Pohlrig im *Catalogus* auszumachen glaubt,³¹ wird innerhalb der vorliegenden Studie knapp nachgegangen. Matthias Pohlrig entwickelt im Folgenden eine elfteilige Kriteriologie dessen, was einen Wahrheitszeugen im Wesentlichen ausmacht.³² Diese ausgesprochen kleinteilige Vorgehensweise entspricht nicht zwingend den Gegebenheiten der methodischen Verortung des *Catalogus*, wie zu zeigen sein wird. Geschichtstheoretisch verortet Pohlrig Flacius’ *Catalogus* in der

²² Vgl. unten, Kapitel 6; vgl. OSTEN-SACKEN, Herde.

²³ Vgl. HARTMANN, Humanismus, 140; vgl. WEDEL, Flacius, 23–36.

²⁴ POHLIG, Gelehrsamkeit, 303.

²⁵ Vgl. POHLIG, Humanist; vgl. auch KITTELSON, Humanism, 143, der in Flacius einen „[...] super gnesio-Lutheran if there ever was one“ sah und ihn als eine „[...] really disturbing instance“ des Humanismus beschrieb.

²⁶ FUHRMANN, Papstgeschichtsschreibung, 148.

²⁷ Vgl. KAMINSKY, Problematics, 5.

²⁸ Vgl. POHLIG, Gelehrsamkeit, 303 mit Anm. 182.

²⁹ Vgl. a. a. O., 305.

³⁰ Vgl. a. a. O., 307.

³¹ Vgl. a. a. O., 310 f.

³² Vgl. a. a. O., 312 f.

doppelten Schülerschaft zwischen Luther und Melanchthon³³ und folgt damit einem Trend in der Forschung, den Irene Dingel im Jahr 2000 in Diskussion mit Heinz Scheible gesetzt hatte.³⁴ Auch Pohligh lässt, ähnlich wie bereits Scheible und Dingel vor ihm, kaum etwas von der Bedeutung der früheren Bildung des Flacius in Albona und Venedig erahnen. Prägungen, die ihn zumindest historiographisch beeinflussten. Dieses Feld gehört zu den eher vernachlässigten Phänomenen in der Flaciusforschung. Die geschichtstheologische Konnotation des Wahrheitszeugendiskurses bei Matthias Flacius rekapituliert Pohligh nur knapp, indem er auf die wesentliche biblische Bezugsstelle des Flacius in 1 Kön 19,18 verweist.³⁵ Die Tiefe dieser bibeltheologischen Grundierung bleibt unberücksichtigt. Im Gesamtwerk Pohlighs ist Flacius ein wichtiges Bindeglied in der nachinterimistischen Ausgestaltung protestantischer Historiographie. Die Makroperspektive verwehrt nachvollziehbarerweise den tieferreichenden Zugang zur theologischen Ebene des *Catalogus*, der als solcher als Etappenwerk auf dem Weg zu den sog. *Magdeburger Zenturien* dient, der wesentlichen Kirchengeschichtsschreibung des ‚nicht-philippistischen‘ Luthertums in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Dass das Modell der Wahrheitszeugen im Verlauf des 17. Jahrhunderts an seinen eigenen Voraussetzungen implodierte, gehört zu den Kernthesen in Pohlighs Analyse.³⁶

2001 legte die Historikerin Martina Hartmann eine Quellenstudie zu Matthias Flacius Illyricus und dem Wahrheitszeugendiskurs vor, die v. a. Flacius' Interesse am ‚Mittelalter‘ fokussierte.³⁷ Dort wird der Zugriff Hartmanns auf Flacius methodisch durch den Blick auf seine Arbeitsweise im Umgang mit den mittelalterlichen Quellen verdichtet.³⁸ Dabei dienen ihr v. a. Flacius' *Catalogus* und die *Historia Ecclesiastica (Magdeburger Zenturien)* als materiale Grundlage der Untersuchung. Eingebettet in den ideen- wie geistesgeschichtlichen Hintergrund ihrer Entstehung, untersucht Hartmann die „Vorbereitung der kirchengeschichtlichen Arbeiten“ des Flacius,³⁹ auch im Hinblick auf dessen aussagekräftige Bibliothek,⁴⁰ der sie einen bibliographischen Anhang widmet.⁴¹ Minutiös stellt Hartmann Flacius' Arbeitsweise an und mit den Quellen in den Vordergrund und interessiert sich, als Mediävistin, besonders für die Inanspruchnahme mittelalterlicher Quellen im *Catalogus* wie in der *Historia*.⁴² Der Wahrheitszeugendiskurs als solcher wird in theologiegeschichtlicher Sicht

³³ Vgl. a. a. O., 317.

³⁴ Vgl. DINGEL, Schüler; vgl. SCHEIBLE, *Catalogus*.

³⁵ Vgl. POHLIGH, *Gelehrsamkeit*, 318.

³⁶ Vgl. a. a. O., 338–341.

³⁷ Vgl. HARTMANN, *Humanismus*.

³⁸ Vgl. a. a. O., 13.

³⁹ A. a. O., 47.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 80–115.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 221–258.

⁴² Vgl. a. a. O., 141–208.

allerdings gar nicht berührt, wenngleich die Analyse der von Flacius verwendeten mittelalterlichen Quellen sehr deutlich in diese Richtung weist.⁴³

2012 konnte Harald Bollbuck in seiner Untersuchung zur Arbeitsorganisation der sog. ‚Magdeburger Zenturiatoren‘ an die Ergebnisse Hartmanns u. a. anknüpfen.⁴⁴ Dabei diente ihm die Verortung der historiographischen Arbeit innerhalb des Verfasserkreises der *Historia Ecclesiastica* als methodische Leitfrage seiner voluminösen Studie.⁴⁵ Die anvisierte Darstellung dieser Arbeitsweise hat zur Folge, dass sich Bollbuck intensiv mit deren Vorgeschichte im Gefolge der nachinterimistischen Geschichtsschreibung v. a. des Flacius auseinandersetzt.⁴⁶ Fokussiert ist dabei die Transformation lutherischer „Historisierungsvorgänge“⁴⁷, was eine einschlägige methodische Vorarbeit zur vorliegenden Studie darstellt. Wichtig ist in dieser Hinsicht erstmalig auch ausführlicher die Rolle Melanchthons im Gesamtgeschehen dieser Entwicklung,⁴⁸ wenngleich noch nicht auf die innere Logik der transformativen Genese des Wahrheitszeugendiskurses hingewiesen wird. Bollbuck erkennt, im Anschluss an Vera von der Osten-Sacken,⁴⁹ allerdings im Gegensatz zu vorangegangenen Studien, dass die Kategorie der ‚kleinen Herde‘ im Denken des Flacius eine leitende ist.⁵⁰ Allerdings unterbleibt eine ekklesiologische Würdigung dieses Ansatzes, was aber auch nicht im Fragehorizont Bollbucks gewesen war. Der *Catalogus* erscheint bei Bollbuck als eine durch Interim und die Belagerung Magdeburgs⁵¹ inspirierte Vorarbeit zur *Historia Ecclesiastica*, eine historiographische Durchgangsstufe auf dem Weg zum eigentlichen Ziel.⁵² Eine Deutung, die deutlichen Anhalt an den Quellen findet.⁵³ Eine tiefergehende geschichtstheologische Würdigung erfährt der Wahrheitszeugendiskurs als solcher allerdings nicht.

Dies änderte sich auch mit der Studie Luka Ilić zur theologischen Entwicklung des Matthias Flacius nicht wesentlich,⁵⁴ wenngleich Ilić deutlich mehr Mühe auf die Darstellung der Jugendzeit des Flacius legt.⁵⁵ Die methodische Fokussierung auf eine historisch messbare ‚Radikalisierung‘ in der Theologie des Illyricus⁵⁶ erscheint allerdings fragwürdig. Die anschließende, vermeintlich mögliche Phasierung dieses Geschehens bestätigt die Schwierigkeit eines der-

⁴³ Vgl. a. a. O., 141.

⁴⁴ Vgl. BOLLBUCK, Wahrheitszeugnis.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 13.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 45–103.

⁴⁷ A. a. O., 17.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 59–65.

⁴⁹ Vgl. OSTEN-SACKEN, Herde.

⁵⁰ Vgl. BOLLBUCK, Wahrheitszeugnis, 80–86.

⁵¹ Vgl. MORITZ, Interim, 182–199.

⁵² Vgl. BOLLBUCK, Wahrheitszeugnis, 88–98.

⁵³ Vgl. unten, Kapitel 6.

⁵⁴ Vgl. ILIĆ, Theologian.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 29–40.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 17–28.

artigen Zugriffes auf eine Gelehrtenbiographie des 16. Jahrhunderts.⁵⁷ Der *Catalogus* erscheint so als eine Radikalisierungsstufe Flacius'schen Denkens, weshalb es auch hier zu keiner tiefergehenden theologischen Auseinandersetzung mit hinter dem methodischen Zugriff des Flacius liegenden ekklesiologischen Motiven kommt.⁵⁸

Erst die Arbeiten Wolf-Friedrich Schäufoles würdigten den theologischen Gehalt der historischen Werke des Flacius in methodischer Hinsicht angemessen.⁵⁹ Der Zugriff Schäufoles zielt auf eine geschichtstheologische Herleitung des Wahrheitszeugendiskurses aus wesentlichen Vorstufen bei Luther, Melancthon und Major.⁶⁰ Die Elia-Geschichte aus 1 Kön 19 im Hintergrund wissend, sieht Schäufole im Konzept der ‚kleinen Herde‘ der 7000 Gerechten, die ihre Knie nicht vor Baal beugten, das theologische Zentrum des *Catalogus*.⁶¹ Die Rückführung auf die Ekklesiologie der Wittenberger Reformation allerdings blieb auch hier ein Desiderat. Minutiös untersucht Schäufole die möglichen semantischen Felder des Konzeptbegriffes *testes veritatis*.⁶² Einer martyriologischen Verengung des Wahrheitszeugenbegriffes, wie sie besonders die jüngere Forschung vorgenommen hätte, steht Schäufole skeptisch gegenüber.⁶³ Letztendlich führt er die Verwendung des Begriffes ‚Wahrheitszeugen‘ v. a. auf eine Transformation des johanneischen *testimonium veritatis* zurück, von dem die testes ihr Zeugnis ablegten.⁶⁴ Schäufoles Vorarbeiten zählen, neben jenen Matthias Pohligs, zu wesentlichen Grundlagenarbeiten jeder Darstellung einer Entwicklung des Wahrheitszeugendiskurses in der Reformationszeit.

Auf die publizistischen Folgen des beginnenden theologischen Rückbezuges Luthers auf später sog. *testes veritatis* vorwiegend während der 1520er Jahre hat Thomas Kaufmann in einer jüngeren, umfangreichen Studie hingewiesen.⁶⁵ Kaufmann setzte sich zum Ziel, „[...] die Druckerzeugnisse der Reformationszeit primär ‚mikrologisch‘, d. h. aus der Perspektive der mit ihnen umgehenden Handlungsträger zu analysieren“⁶⁶. Diese Studie ist eine unentbehrliche Hilfe zur Beurteilung der öffentlichen Wirksamkeit der selbthistorisierenden Vorstöße insbesondere der Wittenberger Reformation. Die entsprechenden strategischen Absichten der jeweiligen Autoren, Verleger wie Drucker setzt Kaufmann in direkte Verbindung mit dem entstehenden Wahrheitszeugennarrativ.⁶⁷ Alles

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 19–24.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 120–123.

⁵⁹ Vgl. SCHÄUFELE, Konzeption; vgl. DERS., Selbthistorisierung.

⁶⁰ Vgl. SCHÄUFELE, Selbthistorisierung; vgl. auch DERS., Konzeption, 171.

⁶¹ Vgl. a. a. O., 167.

⁶² Vgl. a. a. O., 168–170.

⁶³ Vgl. a. a. O., 170.

⁶⁴ Vgl. ebd.

⁶⁵ Vgl. KAUFMANN, Mitte.

⁶⁶ A. a. O., 6.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 545–627, bes.: 571–617.

in allem bestätigen Kaufmanns akribische Forschungen, dass Flacius auch in publizistischer Hinsicht auf entsprechende Vorerfahrungen der 1520er Jahre zurückgreifen konnte, als er daranging, sein publizistisches Programm umzusetzen.

Auf u. a. den genannten Arbeiten aufbauend wurde für die vorliegende Studie die semantische Dekonstruktion eines wirkmächtigen reformatorischen Narrativs der legitimierenden Selbsthistorisierung leitend, wie im Folgenden knapp skizziert werden soll, ohne die auf die Kapitel verteilten wesentlichen Ergebnisse vorwegnehmen zu wollen.

0.2 Was zu sagen bleibt

Ausgehend von einigen Vorstudien insbesondere zur Arbeitsweise des Flacius und seiner Orientierung an mediävistischer Theologie mit dem Ziel antipapaler Publizistik wird in der vorliegenden Untersuchung die Genese der theologischen Ebene des Wahrheitszeugendiskurses nachgezeichnet und zur Darstellung gebracht. Dies kann nicht ohne eine entsprechende Würdigung des zeitgeschichtlichen Kontextes geschehen,⁶⁸ denn, wie so oft in der Reformationszeit, erweist sich auch die Transformation des Vorreformatorischen in der Reformationszeit als situationsbedingt, als reagierend, die eigene Gegenwart abwägend und die theologischen Grundlagen im agonalen Modus festigend. Die Denkfigur der ‚Transformation‘ ist dabei methodisch leitend.⁶⁹ Inspiriert von Arbeiten Volker Leppins und Heiko A. Obermans setzt die vorliegende Studie bei der prozessualen Veränderungsdynamik reformatorischer Theologie an. Die Kategorie der ‚Transformation‘ ist dabei nicht alleine bei der Betrachtung des Übergangs vom Spätmittelalter auf die Reformation leitend, sondern auch als integraler Bestandteil reformatorischer Theologie überhaupt bestimmend. Gerade am Wahrheitszeugendiskurs und seinem Herauswachsen aus seinen konzeptionellen Vorstufen lässt sich eine prozessuale, systemtransformierende Veränderung intensiv studieren. Aus Luthers theologischen wie legitimatorischen, in allem aber auf ihn als Person konzentrierten Rückbezügen auf inkriminierte Theologien der jüngeren Vergangenheit ergibt sich im Laufe der Jahrzehnte durch verschiedene Konzeptbündelungen ein historiographisches Programm mit Langzeitwirkung nicht allein im Luthertum. Bereits bei Luthers Vorgehen auf der Leipziger Disputation (1519) zeigt sich ein merklicher Gestaltungswille im Umgang mit der theologischen Tradition. Dieser Gestaltungswille erschöpft sich nicht in der Destruktion vorhandener Strukturen oder Theologien, sondern erweist sich als prozessual überführend, als transformierend.

⁶⁸ Vgl. KAUFMANN, Anfang, 15–24.

⁶⁹ Vgl. LEPPIN/MICHELIS (Hg.), Reformation.

‚Brüche‘ stellt man bei dieser Herangehensweise kaum fest, weil sie innerhalb der Theologie Luthers auch kaum vorhanden sind.⁷⁰ Transformation meint dann, dass sich in den Bahnen des Überkommenen Neues ereignen kann. Transformationshistorische Forschung negiert nicht die Neuheit historischer Phänomene, bestreitet nicht deren Originalität oder systemsprengende Kraft. Transformationsforschung fragt nach den semantischen Bedingungen des Prozesses innerhalb definierter Systeme an sich.⁷¹ In den Bahnen des Alten, wie sich u. a. an der Leipziger Disputation zeigen lässt, entwickelt sich Neues. Nicht aus dem Nichts, nicht aus dem ‚Bruch‘, sondern aus sich selbst, der eigenen und systemimmanenten Bewegung heraus werden neue und andere Ergebnisse sichtbar. Der Transformationsbegriff nimmt die Dynamik historischen Geschehens ernst und versucht, ihm durch ein angemessenes Forschungsparadigma gerecht zu werden.⁷²

Die prozessuale Veränderungsdynamik der Wittenberger Reformation zeigt sich an vielen Stellen und in vielen Kontexten. Im Hinblick auf den Wahrheitszeugendiskurs bündeln sich viele dieser Ebenen in einem großen Transformationsschub, der nicht allein die reformationszeitliche Historiographie und ihre Erforschung betrifft. Im Zentrum des Diskurses steht die Frage protestantischen, besser: evangelischen Kircheseins. Die kirchenhistorische Rückfrage nach der Genese des Wahrheitszeugendiskurses führt somit mitten hinein in ekklesiologische Entwicklungen der Wittenberger Theologie, deren Ergebnisse durch Matthias Flacius in seinen *Catalogus testium veritatis* überführt werden. Flacius baut auf theologische Transformationen seiner Vorgänger auf, transformiert sie seinerseits und lässt die Dialektik von Verborgenheit und Sichtbarkeit der Kirche, die Luther gelehrt hatte, sichtbar zutage treten in einer Formation an *testes veritatis*, die in Quantität und Qualität ihresgleichen sucht. Ausgehend von Luthers Suche nach theologischen Gefährten aus der Theologiegeschichte, die ihn von der Publikation der *Theologia Deutsch*, über die Lektüre des ekklesiologischen Traktates des Jan Hus, über die Bußtheologie des Florentiner Dominikaners Girolamo Savonarola (1452–1498) und anderer, namhafter Autoren v. a. des späteren Mittelalters bis zu seiner eigenen Gegenwart führt, gerinnen seine Vorstellungen bei Melanchthon zum Konzept der *doctores Dei*. Bei Georg Major werden diese *doctores*, die für eine evangelische Lehrkontinuität auch bereits vor Luther stehen, erstmals in einem Katalog summiert. Matthias Flacius bündelt die ihm begegnenden Konzepte zu einem eigenen historiographisch-ekklesiologischen Ansatz und nutzt dabei seine quellenheuristischen Fertig-

⁷⁰ Vgl. LEPPIN, Transformationen, VI.

⁷¹ Vgl. die Beiträge in KOLLMORGEN/MERKEL/WAGENER (Hg.), Transformationsforschung.

⁷² Vgl. STEFES, Institutionalismus; vgl. auch LEPPIN, Europa; zur methodischen Komponente vgl. auch LEPPIN, Wittenberger Reformation; vgl. demnächst die Beiträge in LEPPIN/MICHELIS (Hg.), Reformation.

keiten, die er bereits bei seinem venezianischen Lehrmeister Giovanni Battista Egnazio studiert hatte.

Die ‚Kehrseite‘ der Ekklesiologie der Reformation ist Luthers Antichristologie. Schon früh formt Luther einen Gedanken, den er später besonders im sog. *Opus arduum valde*, das er 1528 in Wittenberg partiell zum Druck brachte, spätmittelalterlich vorweggenommen sah, nämlich, dass das Papsttum der Antichrist sei, dass dieser sich auf der Kathedra Petri niedergelassen hätte und von dort aus sein Unwesen treibe. Der strukturell implizite Antipapalismus des Luthertums erklärt sich von diesen Ursprüngen her.

Die Verbindung beider Elemente, der Ekklesiologie wie der mit ihr aus Sicht der Wittenberger untrennbar verbundenen Antichristologie, führt schließlich zur Vorstellung evangelischer Wahrheitszeugen, die bereits vor Luthers Auftreten gegen den Papst vorgegangen seien. Diese semantische Offenheit für Einzelheiten aller Art erklärt die unheimliche Breite des Spektrums an Wahrheitszeugen, zu denen mitunter ganze ‚Bewegungen‘, wie z. B. jene der Waldenser, zählen konnten.

Das Vorgehen der Untersuchung orientiert sich v. a. an den Vorarbeiten Wolf-Friedrich Schäufelees und ist zügig referiert. Zunächst wird die Publikation der *Theologia Deutsch* als Initiationspunkt des sich transformierenden Diskursfeldes in ihren Kontext im Rahmen des Wittenberger Augustinismus eingezeichnet. Es folgt die Darlegung der theologischen Rückbezüge Luthers auf Hus und andere ‚vorreformatorische‘ Figuren, die ihm zum Nachweis der Authentizität seiner Theologie dienten. Dem folgend wird die publizistische Seite des Diskursfeldes untersucht, woraufhin die Darstellung der Transformationen derselben bei zunächst Melanchthon und dann Major aufgegriffen wird. Die Darstellung der Herangehensweise des Flacius steht am Ende dieser Transformationskette, die bei Luther ihren Anfang genommen hatte. Den Abschluss bildet ein knapper Ausblick auf die Ausweitung des Wahrheitszeugendiskurses auf den sich daraus ableitenden, anders gelagerten Vorläuferdiskurs des 19. und 20. Jahrhunderts.

KAPITEL 1

Augustinus Noster

1.1 Der Wittenberger Augustinismus als theologischer Ausgangspunkt des Wahrheitszeugendiskurses

Die akademischen Eliten der Universitätsstadt Wittenberg waren während der 1510er Jahre in Aufbruchsstimmung geraten. Das lag sicher zum einen daran, dass die Formationsphase der Universität Wittenberg selber noch immer aktuell spürbar war. Ihre Gründung datiert in das Jahr 1502.¹ So gesehen überrascht es wenig und ergibt sich gleichsam aus diesem fruchtbaren Kontext, dass es der früh aufstrebenden reformorientierten Theologie an der Wittenberger theologischen Fakultät gelang, sich zu etablieren und zu entwickeln.² Sie tat dies v. a. im Kontext des akademischen Umfeldes und bediente sich daher auch der gängigen akademischen Genres zur Generierung einer entsprechenden Öffentlichkeit, wie sie für frühneuzeitliche Universitäten üblich waren.³ Die junge Universität, die Kurfürst Friedrich der Weise auf den Weg gebracht hatte als territoriumseigene Bildungseinrichtung Kursachsens zur Förderung des wissenschaftlichen, aber auch des verwaltenden Nachwuchses des Kurfürstentums, wurde im Geist des Humanismus ‚erzogen‘.⁴ Die Transformationsprozesse, die von der theologischen Fakultät ausgingen und, maßgeblich vorangetrieben und gestaltet von dem Augustiner Martin Luther, ab 1515⁵ nachvollziehbar wur-

¹ Vgl. WALTHER, Wittenberg.

² Luther konnte bereits im Mai 1518 seinem Ordensbruder Johannes Lang mit nicht zu übersehendem Stolz berichten: „Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante“, WA.B 1, 99, 8 f.

³ Neben vielen Einzelstudien zu den drei großen Genres Vorlesung, Disputation und Promotion bietet einen guten ersten Überblick über die Entwicklung der ‚Wittenberger‘ Theologie, den ‚Wittenberger Augustinismus‘, NIEDEN, Erfindung, 35–68.

⁴ Vgl. FRIEDENSBURG, Universität Wittenberg. Speziell zu Fragen des Zusammenhangs humanistischer Prägung der Leucorea vgl. STEINMETZ, Universität Wittenberg; vgl. darüber hinaus STIEVERMANN, Friedrich der Weise; vgl. außerdem TREU, Geschichte.

⁵ Je nach theologischer Gewichtung zentraler Themen in der Theologie der Wittenberger, besonders bei Martin Luther, wird man hier zu einer anderen Datierung kommen. Vorliegend wird angenommen, dass insbesondere das Aufgreifen und augustinisch durchdrungene Durchformen der paulinischen Rechtfertigungstheologie ein zentrales Moment der frühen theologischen Transformationen Luthers war, vgl. SCHÄUFELE, Rechtfertigungslehre. Luther entfaltet pointierte Anliegen dieses Theologoumenons in seiner berühmten Römerbrief-Vorlesung 1515/6; es soll hier keinesfalls darum gehen, in Sorge zu versinken, dass protestantischen Kirchenhistorikern „die Reformation abhandengekommen“ wäre, wie die berühmt-berühmte

den, stehen in engem Konnex zu den allgemeinen, von humanistischen Einflüssen ausgehenden Impulsen zur Bildungsreform an Universitäten, Schulen und anderen Bildungseinrichtungen.⁶ Von Beginn der Existenz einer Universität in Wittenberg an war der Orden der Augustinereremiten am Aufbau derselben, v. a. der theologischen Fakultät, beteiligt, sodass es eine nahezu schon implizite Aufgabe im Curriculum eines Augustiner-Professors in Wittenberg werden sollte, reformerisch und innovativ an der Universität Wittenberg tätig zu sein,⁷ um so auch den theologischen Kurs, geprägt vom Patron des Ordens wie gleichsam der Universität Wittenberg,⁸ maßgeblich vorzugeben.

Das theologische Wittenberger Reformprogramm erhielt mehr und mehr ein eigenes, auch immer stärker nach außen drängenderes Gepräge. Dabei ging der entscheidende Denker und publizistische Motor dieses Programms, Martin Luther, zunächst noch behutsam vor. Sofern er die Öffentlichkeit suchte, wählte er zunächst ein exklusiv akademisches Publikum.⁹ Einen entsprechenden Rahmen für derartige theologische Feldforschung bot die universitäre Disputation,¹⁰ ein Gebiet, auf dem Luther nach und nach zu einem wahren Könnern aufstieg, wie seine kontroverstheologischen Fertigkeiten auf der Leipziger Disputation im Sommer 1519 und andernorts bewiesen. Es versetzt nicht gerade in Erstaunen,

Diagnose HEINZ SCHILLINGS, *Reformation*, 13 vermuten lassen könnte. Ein Kern dieser These ist als Anfrage formuliert: Auf welches Zentrum stützt sich eine theologische Geschichtsschreibung der Reformationszeit, worauf beruft sie sich, wenn sie von ‚Reformation‘ spricht? Das ist keine unwesentliche Frage. Sie zielt nicht allein hinein in Sachdebatten reformationszeitlicher Theologiegeschichte, sondern sie hinterfragt das methodische Fundament einer kirchengeschichtlichen Wahrnehmung von ‚Reformation‘ zwischen theologischer Deutung und historischem Anspruch. Zu Recht hat Luise Schorn-Schütte auf diese theologisch-methodische Leerstelle hingewiesen, vgl. SCHORN-SCHÜTTE, *Maßstäbe*, 35. Für die Fragestellung dieser Arbeit ist diese Debatte insofern von ausgesprochener Dignität, als die Entstehung, besser: die transformierende Weiterführung eines „historischen Legitimationsgestus“ (vgl. SCHÄUFEL, „Defecit Ecclesia“, 352) in der Reformationszeit hin zu den Wahrheitszeugen des Flacius maßgeblich von der Formationsphase der frühen Wittenberger Theologie nahezu imprägniert worden war. Auch als methodische Anfrage bleibt sie auch für diese Arbeit relevant, befasst sie sich doch mit einem historischen Narrativ der Reformationszeit, das, spätestens mit der Bearbeitung und Erweiterung durch Philipp Melanchthon, zu einem Modell der *successio* der wahren Lehre der ‚Heiligen‘ Gottes weiterentwickelt worden war, aus sich heraus zudem historiographischen Anspruch hegt: „Ergo dicere de sanctis, est recitare historiam ecclesiam“, notiert Melanchthon knapp, CR 25,78.

⁶ Vgl. BAUMGART, *Bildungsreform, zu Wittenberg bes.: 180–188*. Ein kurzer Überblick ist zu finden bei HAMMERSTEIN, *Bildung*, 12–17, vgl. dort zudem die Hinweise zu aktuelleren Problemen der Erforschung der Universitätsgeschichte, a. a. O., 55–57.

⁷ Vgl. zum Reformeifer der Augustinereremiten in Wittenberg KRUSE, *Universitätstheologie*, 42.

⁸ Vgl. LOHSE, *Augustinismus*, 89 mit Anm. 2.

⁹ Vgl. WOHLFEIL, *Reformatoren Öffentliche*; vgl. TSCHOPP, *Flugschriften*, 311–330; zur Publizistik Magdeburgs KAUFMANN, *Ende*; vgl. zum Begriff einer neuen „Öffentlichkeitskultur“ LÖHDEFINK, *Zeiten*, 26.

¹⁰ Ein knapper, informativer Überblick findet sich bei SCHWARZ, *Art. Disputation*, 372–383, dort auch eine chronologische Auflistung sämtlicher Disputationen Luthers.

dass Luther den diskutierenden Weg wählte, um seine Thesen, Ideen und Denkansätze an eine gewählte ‚Testöffentlichkeit‘ zu bringen. Die Disputation war als Gattung sui generis der geeignete Weg des Professors einer spätmittelalterlichen Universität, das je ganz eigene Lehrgepräge öffentlich zur Disposition stellen zu lassen. Neben den üblichen Vorlesungen, war die Disputation der Ort tiefergehender, stärker zugespitzter Thesenbildung unter regelkonformer und -gebundener Diskussion derselben.¹¹ Die universitäre Disputation war ein Ort kanalisierter Wahrheitsuche und der Wahrheitsfindung.¹² Und diese Wahrheitsfindung verlief, wie eine Studie Anselm Schuberts zeigte, nach klaren und systematisierten Regeln.¹³ Schubert leitet aus diesen Regeln ab, dass die theologische Schärfe der auf einer Disputation geäußerten Spitzensätze gleich wieder dadurch zu relativieren sei, dass die Aussagenfolgen, auch der Aussagestil im Rahmen des Verfahrensablaufes klar geregelt waren.¹⁴ Der Beweisweg der Studie zielt darauf ab, Luthers Aussagen, im speziellen seine Äußerungen auf der Leipziger Disputation, streng zu kontextualisieren im Horizont einer spätmittelalterlichen Disputations-Disziplin:

„Erst vor dem Hintergrund der akademischen Disputationsregeln wird die Dynamik der Begegnung von Eck und Luther deutlich, denn diese Regeln zeigen, dass sich die berühmten Spitzensätze Luthers eben keineswegs *gegen* die Formen des spätmittelalterlichen Theologisierens entwickelten, gegen die sie sich zu wenden scheinen, sondern gerade *in* und *durch* diese Formen.“¹⁵

Ausgehend von diesem zutreffenden Urteil wird wieder einmal deutlich, welche Kräfte im reformatorischen Geschehen am Werk waren. Es sind transformierende, überführende, z. T. auch applizierende Kraftfelder, in die hinein sich die reformatorischen Botschaften als Bindung und Bündelung diverser spätmittelalterlicher Polaritäten ereignen.¹⁶ Auf der Basis einer überkommenen universitären Tradition, der Disputation, wird eine auffallend andere Art von Theologie in die Welt gesetzt. Insofern ist es angeraten, im Unterschied zu Schuberts Diktion, aber in Anlehnung an seine Kernaussage, das Verb ‚theologisieren‘ nicht gleichzusetzen mit dem hinzugehörigen Substantiv ‚Theologie‘. Form und Modus sind, das gilt zumindest für die Frühphase der Wittenberger Universitätsreform, dieselben wie jene der spätmittelalterlichen Disputationskunst, der Inhalt aber scheint theologisch ab einem bestimmten Zeitpunkt deutlich zu differieren. Dieser Zeitpunkt ist gegeben – und unter ‚Zeitpunkt‘ ist hier freilich ein Prozess zu verstehen – mit der sich intensivierenden Augustinus-Rezeption der Wittenberger Theologen insgesamt.¹⁷ Am Ende dieses Prozesses steht,

¹¹ Vgl. SCHWARZ, Art. Disputation, 372.

¹² Vgl. SCHUBERT, *Libertas disputandi*, 413.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. ebd. Vgl. auch RITTER, *Die Heidelberger Universität I*, 206.

¹⁵ Vgl. SCHUBERT, *Libertas disputandi*, 414, Hervorhebungen im Original.

¹⁶ Vgl. zu diesem Ansatz LEPPIN, *Wittenberger Reformation*, 64–67.

¹⁷ Hier aber auffällig intensiv, vgl. das Lemma ‚Augustin‘ im Register der WA; vgl. auch

neben innovativen Elementen auf vielen Teilgebieten von Kultur und Theologie, eine Neuauflage paulinisch-augustinischer Rechtfertigungstheologie und eine Addition überkommener Geschichtsvorstellungen, die aufgrund ihres nun auch politischen und kulturell-sozialen Einflusses den gesellschaftlich-religiösen Wandel der Frühneuzeit konzertierend mal hintergründig, mal vordergründig begleiteten.¹⁸

Bereits die erste uns bekannte Disputation Luthers als Professor der Universität weist in eine entsprechende theologische Ausrichtung: *De viribus et voluntate hominis sine gratia*.¹⁹ Diese Thesenreihe war angesetzt als *disputatio pro*

LOHSE, Augustinismus, 106. Besonders Nikolaus von Amsdorf, Andreas Karlstadt und Johannes Dölsch gehörten im Gefolge des hier nicht näher zu erörternden Einflusses Johannes von Staupitz' zum reformorientierten Kreis der Theologischen Fakultät, vgl. KRUSE, Universitäts-theologie, 82–96.

¹⁸ Die Rezeption Augustins bei Luther geht über das hinaus, was Markus Wriedt für sie in Anspruch nimmt. Luthers Augustin-Rezeption ist mehr als ein „produktives Mißverständnis“, WRIEDT, Mißverständnis, 211, zumal der Verfasser des Artikels die Antwort schuldig bleibt, was genau er mit dieser Betitelung meint. Generell verfehlt die Analyse der Augustinus-Rezeption bei Luther, und auch bei anderen reformatorischen Theologen, einen wichtigen Kern, wenn sie eine Diskussion des Verhältnisses Luthers zur Tradition voranschaltet, wie Wriedt es tut, vgl. a. a. O., 217–222. Augustinus ist für Luther, v. a. für Luther, der Garant einer schriftgerechten und wahrheitsgemäßen Schriftauslegung. Er ist nicht bloß ein Zeuge der Tradition, wie es dann etwa Gregor von Rimini wäre, wenn sich diese Linie belegen ließe, vgl. OBERMAN, *Via Augustini*, 1–5; vgl. BACKUS, *Method*, 6. Das Verhältnis Luthers zu Augustin ist eigenartig unterbestimmt und ambivalent. Das ist ein Zeugnis für Luthers Zwiespalt Augustin gegenüber: Verhindert das hauseigene Schriftprinzip, die Betonung der Hl. Schrift als einziger Quelle der göttlichen Wahrheiten axiomatisch anzunehmen, den Zugang zur Schrifthermeneutik, die über historische Vorbilder und, in humanistischem Sinne, *Exempla* läuft? Ist es Luther tatsächlich gleich, *was* Augustin sagt im Gegensatz dazu, *wie* er die Schrift sprechen lässt, vgl. WRIEDT, *Mißverständnis*, 222? Es lässt sich aufgrund der intensiven Augustin-Kennntnis Luthers und seines ambivalenten Verhältnisses zum nordafrikanischen Kirchenvater annehmen, dass Luther sich dieses hermeneutischen Problems bewusst war. Denn das, *was* Augustin sagt, ist genau der Weg, *wie* er die Schrift zum Sprechen kommen lässt. Es gibt kein anderes Medium als den Ausdruck, um den Zugang zur Schrift über die Hermeneutik Augustins zu installieren, etwa in dem zur frühen Reformphase in Wittenberg gerne gelesenen und ausgelegten antipelagianischen Traktat *De spiritu et littera*, vgl. dazu LOHSE, *Augustinismus*. Wie auch immer man derartige historische Urteile, wie sie bei Wriedt vorliegen, beurteilen mag, sein Vorwurf, die bisherigen Analysen der theologischen Beziehung zwischen Luther und Augustin seien quellenfern und methodisch fragwürdig, da sie ja bereits mit einem systematisch – methodischen Vorbau an die Quellen herangehen, vgl. a. a. O., 213 ist einfach entgegen zu setzen, dass Wriedt mit der Idee einer General-Reinigung dieses Verhältnisses eben dies tut: methodische Vorannahmen an die Quellen herantragen. Dies bildet das eigentümliche Gepräge einer reformatorischen Augustin-Rezeption wie der Erforschung derselben ab.

¹⁹ Die Thesen lassen sich mit einigen Vorbehalten auf den 19. September 1516 datieren, vgl. WA 1, 145–151; WA 9, 768. Allerdings ist diese Datierung ausgesprochen dünn belegt. Der herkömmlich angenommene Termin war der 25. September 1516, so nachzulesen in vielen Luther-Biographien; aber auch in der Detailstudie zur Wittenberger Theologie bei KRUSE, *Universitätstheologie*, 78 findet sich diese Datierung. Nun wurde – und das muss man explizit nennen: im Rahmen einer studentischen Hausarbeit von Matthias Balal (Tübingen) aus dem Jahr 2011 – darauf hingewiesen, dass der 25. September kein Freitag gewesen sei, wie die Einladung zur Disputation vermittelte. Konsequenterweise votiert Balal nun für den 26. September. Hier

gradu zur Promotion Bartholmäus Bernhardis aus Feldkirch.²⁰ Luther führte den Vorsitz dieser Disputation.²¹ Es ist interessant, dass Bernhardi selbst darauf gedrängt zu haben scheint, diese Thesen vorzutragen.²² Er zeigt sich hier als ein früher, aber nicht weniger gelehriger Schüler Luthers, der dessen Thesen zur Fragwürdigkeit der Mitwirkung des Menschen am durch Gott geschenkten Heil mit offenbar gutem Gewissen vertreten konnte. Diese Disputation muss, wie die ersten Drucke der *Theologia Deutsch*, in engem Zusammenhang der Reformen an der theologischen Fakultät der Universität Wittenberg gesehen werden. Die Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie im Gewand der spätmittelalterlichen *via moderna* wurde je länger je mehr der theologische wie dann auch publizistische Mittelpunkt der Reformtheologen Wittenbergs.²³ Das Ziel des Wittenberger Augustinismus²⁴ war nicht blinde Reproduktion eines ohnehin zu allen Zeiten geschätzten Kirchenvaters,²⁵ sondern die erklärte Mission bestand darin, die scholastische Überformung theologischer Lehre, ihre durch den philosophischen Aristotelismus verursachte, durch den Nominalismus Gabriel Biels²⁶ nur noch gesteigerte Unreinheit herauszustellen und diese unter Zuhilfenahme des Apostels Paulus und seines berühmtesten Auslegers, Augustinus, zu überwinden.²⁷ Eine wichtige Hürde, die es hier zu nehmen galt, war die Aushebelung der in den Augen Luthers falschen Annahme der Willensfreiheit des

sieht LEPPIN, *Zuspitzung*, 46 mit Anm. 10, ein Problem, denn das Dekanatsbuch der theologischen Fakultät verzeichnet den 25. September als Termin der Promotion Bernhardis, vgl. *Liber Decanorum*, 26. Somit hätte zur doktoralen Erhebung des Promovenden seine Disputation am Vortag stattgefunden; das wäre, nimmt man an, der 25. September 1516 sei ein Donnerstag statt eines Freitages gewesen, ein Mittwoch gewesen. Leppin votiert nun für den Freitag zuvor, den 19. September 1516, um die logischen Lücken im Beweisverlauf zu schließen.

Dass es sich bei dieser Thesenreihe um eine ‚Reaktion‘ Luthers auf die Öffentlichkeitswirksamkeit seiner Römerbrief-Vorlesung 1515/6 handelt, kann bezweifelt werden, vgl. COSMAN, *Neuzeitkonstruktion*, 53. Vielmehr war es nicht unüblich, die in der Vorlesung behandelten Themenkomplexe im Rahmen einer Disputation thetisch zuzuspitzen.

²⁰ Bernhardi hatte, so suggeriert es die spätere Würdigung Luthers, eine besondere Bedeutung für den Reformator, da es sich bei Bernhardi um den „[...] unicus [...] discipulus“ in jener Zeit handelte, WA.TR 5, 76, 10.

²¹ Und das anscheinend „*praeter ordinem*“, WA.B 1, 65, 22. Nach den Statuten der Universität führen die Dekane den Vorsitz solcher Promotionen. Zuständig gewesen wäre somit Andreas Karlstadt.

²² Vgl. ebd., 18–24.

²³ Vgl. BRECHT, *Martin Luther I*, 42–48, der sich aber unsicher darüber zeigt, „was Luther aus der Menge des Gebotenen wirklich beeindruckt“ habe, a. a. O., 46; vgl. zum Kontext des sog. ‚Erfurter Humanismus‘ auch PILVOUSEK, *Trutfetter*; zum Kontext der Universitätsgeschichte Erfurts vgl. MÄRKER, *Geschichte*.

²⁴ Vgl. zum Begriff des Augustinismus BACKUS, *Method*, 7–15; vgl. auch COURTENAY, *Schools*, 307–327; vgl. ZUMKELLER, *Augustinerschule*; vgl. OBERMAN, *Headwaters*; vgl. LOHSE, *Wittenberger Augustinismus*; vgl. WRIEDT, *Via Augustini*.

²⁵ Vgl. zur Bedeutung Augustins in der mittelalterlichen Theologie HAMM, *Hieronymus-Begeisterung*, 134–136.

²⁶ Vgl. OBERMAN, *Spätscholastik*; vgl. auch LEPPIN, *Theologie*, 164–167.

²⁷ Vgl. LOHSE, *Luthers Theologie*, 113 f.

Menschen im Heilsgeschehen.²⁸ Die angesprochene Disputation Bernhardis eröffnet in aller Konsequenz mit einer Fragestellung, die im Hinblick auf das Problem eines *liberum arbitrium*, wie es Theologen und Philosophen des Mittelalters häufig erörtert hatten, nicht anders als polemisch zu verstehen ist: „An homo, ad Dei imaginem creatus, naturalibus suis viribus Dei creatoris praecepta servare aut boni quippiam facere aut cogitare atque cum gratia mereri meritaque cognoscere possit?“²⁹

Diese Frage mit ihrer Zielrichtung, ob es dem Menschen denn überhaupt möglich sei, aus eigener Kraft Verdienste zu seiner Seligkeit zu erwerben, wird harsch und knapp negierend beantwortet: „Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit.“³⁰ Was schon kann der Mensch anfangen, wenn alles, was er sich vornimmt, zum Schlechten hingerrät? Wenn jede Tat, jede Handlung letztlich als Sünde zu werten ist? Bernhardis Antwort, die ja jene Luthers ist, wirkt auf den ersten Eindruck frustrierend: nichts. Rein gar nichts obliegt dem potenziellen Mitwirken des Menschen in soteriologischer Hinsicht. Ein *facere quod in se est* als nominalistische Umformung des älteren Gedankens eines *processus justificationis*³¹ gibt es schlicht nicht, bzw. dieser Aspekt verdient keinerlei Beachtung. Ein von der ratio ausgehendes *cogitare* das Heil betreffend muss zum Scheitern verurteilt sein, weil es in sich selbst widersprüchlich geworden ist. Das Nachdenken führt über sich selbst hinaus, überdenkt die ratio und bleibt gleichzeitig eine Regung derselben.³² Es kann nicht zum Vordenklichen, zu Gott, gelangen, weil es im Kreislauf von Vernunft und Denken steckenbleibt und, so die banal wirkende Formulierung in Bernhardis Disputation, es schlicht sündig sein muss, da es zum Menschen dazugehört und vom Menschen ausgeht. Es bleibt nur die Feststellung, der Mensch sei eine „*arbor mala*“³³, etwas, das an sich selbst erkrankt zu sein scheint und auf Gottes Gnade angewiesen ist. Der Mensch unterliegt einem

²⁸ Auch hier gleich wieder einschränkend: Gerade Gabriel Biel (vor 1410–1495) betonte eben nicht, oder besser: nicht bedingungslos und voraussetzungsfrei ein *liberum arbitrium* des Menschen als anthropologischen Selbstläufer. Vielmehr ist dieser Wille ein Gegenstück zu einer *natura rationalis*. Als ein solches Gegenstück lässt sich das *liberum arbitrium* nicht problemlos denken, es führt die Theologen zu weitergehenden Fragen. Gabriel Biel betonte ausdrücklich, dass er sich von der Meinung der Philosophen abzusetzen gedenke, deren Betonung auf einer Beiordnung von Wille und Intellekt liege; er verwehrt sich mithin einer Abhebung des *liberum arbitrium* gegen die Natur, wie er in seinem *Collectorium* betont, vgl. Biel, *Coll.* II dist.25 q.un.a.1 A,10f. Und dies mit gutem Grund, wie er findet, denn die *rationalis natura* beziehe sich eben nicht allein auf den Menschen, sondern umfasse gar auch die Sphären der Engel und betreffe letzten Endes auch Gott selbst, vgl. a. a. O., C, 16–19, D, 20f. Auch der Begriff der Freiheit, der *libertas*, verlangt nach entsprechender Differenzierung, vgl. a. a. O., D,1–3.

²⁹ WA 1, 145, 5–8.

³⁰ A. a. O., 148, 14f.

³¹ Vgl. CARLSON, *Justification*, 126.

³² Vgl. KAUFMANN, *Ehre*, 438–452.

³³ WA 1, 148, 16f. Dementsprechend schlecht sind seine Früchte.

schweren Irrtum, den Luther als Sünde klassifiziert, wenn er denkt, er besäße eine *dispositio ad gratiam* allein aufgrund eines *facere quod in se est*.³⁴ Derartige theologische Lehrgebilde sind für Luther und seine Gesinnungsgenossen Relikte einer Theologie, die es zu überwinden galt. Denn es geht um eine Theologie, die sich eingelassen hat mit der Philosophie des Aristoteles,³⁵ die der theologischen Diskussion nichts Gutes beschert hatte.³⁶ Was zuletzt von dieser ‚Theologie‘ übrigblieb, war nichts als Begriffsklauberei und terminologischer Zauber. Der Wittenberger Augustinismus wollte mit dem Kirchenvater und dem Apostelfürsten Paulus³⁷ im Rücken erneut zum Eigentlichen vordringen, auch im Hinblick auf eine Neuaufstellung der theologischen Lehre in Wittenberg.³⁸ Und dabei ist immer das Eigentliche, das aus sich selbst heraus spricht, die Hl. Schrift. Und der Kern einer derartigen Theologie ist ein anthropologischer: der Mensch ist aus sich heraus nicht in der Lage, seines Heiles Schmied zu sein. Es kommt allein auf die Zuwendung Gottes an, ohne jede vermittelnde Instanz. Volker Leppin fasst dieses Phänomen, das vielleicht auch als das Innerste reformatorischer Transformationsprozesse zu gelten hat, als ‚Immediatisierung‘³⁹ und gibt zurecht zu bedenken, dass auch v. a. der Einfluss von Luthers Beichtvater, Johannes von Staupitz, theologisch einschlägig wirken konnte.⁴⁰ Auch dies ist als transformativer Prozess zu fassen, wobei einschränkend festzuhalten ist, dass eine derartige Vorstellung von Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott eine theologiegeschichtliche Besonderheit darstellt. Doch hat diese Unmittelbarkeit einen tieferen Grund, der direkt zur Erstveröffentlichung der *Theologia Deutsch* führt.

³⁴ Vgl. ZUR MÜHLEN, Vernunftkritik, 141.

³⁵ Vgl. DIETER, Aristoteles, 27 f.

³⁶ Vgl. Luthers Haltung zu Aristoteles in seiner *Disputatio contra scholasticam Theologiam*: „Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus. Immo theologus non fit nisi fiat sine Aristotele“, WA 1, 226, 14 f.

³⁷ Vgl. zur immensen Öffentlichkeitswirksamkeit der Vorlesung über den Römerbrief KRUSE, Universitätstheologie, 53 mit Anm. 2. Zunächst einmal richteten sich akademische Vorlesungen an ein ausgewähltes und kleines Publikum, vgl. MOELLER, Rezeption Luthers und DERS., Städte, 23. Doch im Gefolge der Publikation von Mitschriften und Skripten wurden sie zu einem wichtigen Faktor in der öffentlichen Wirkung Wittenbergs, vgl. DERS., Berühmtwerden.

³⁸ Vgl. KRUSE, Universitätstheologie.

³⁹ Dieser Begriff findet sich in Leppins Werk häufiger und erweist sich als sachlich treffend, fasst er doch das Wesentliche reformatorischer Theologie und bringt im Hinblick auf Hamartologie und Soteriologie Luthers das auf den Punkt, worüber längere Zeit terminologische Unsicherheit herrschte. Zuerst taucht bei Leppin der Begriff im Kontext seiner Ockham-Analysen auf, vgl. LEPPIN, Ockham, 169 f. Einen größeren geistesgeschichtlichen Bogen zum Problem der Immediatisierung umgreift er in DERS., Aristotelisierung.

⁴⁰ Vgl. LEPPIN, „Ich hab all mein Ding von Doctor Staupitz“, 251–254; vgl. auch ILLNER, Spätmittelalter, 222–243, wo v. a. die Kongruenz im für die Formationsphase der reformatorischen Theologie Luthers wichtigen Lehre von der Buße behandelt wird. Vgl. zur Entwicklung der frühen Bußtheologie Luthers LEPPIN, „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“; vgl. auch HAMM, Gottesliebe.

1.2 Publizistische Initialzündung: Luthers Ausgaben der ‚Theologia Deutsch‘

Bereits die Ikonographie des Buchdeckels des ersten Druckes der *Theologia Deutsch*, zu diesem Zeitpunkt spricht man besser noch vom *Geistlich edel Büchlein*,⁴¹ führt auf eine Traditionsspur, die in jüngerer Zeit stark von der Forschung fokussiert wird und deren Ergebnisse in eine neue Lutherdeutung gewinnbringend einfließen konnten.⁴² Wer den ersten Druck des *Geistlich edlen Büchleins* aus dem Jahr 1516 aufschlägt, entdeckt eine interessante Darstellung, die im eigentlichen erst dadurch interessant wird, dass eine ähnliche Darstellung auch in einem anderen Büchlein mit ähnlicher theologischer Prägung Verwendung fand. Die hier dargestellte Kreuzigungsszene schmückt auch das Titelblatt von Johann von Staupitz' *Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi*,⁴³ das 1515 bei Melchior Lotter erschienen war. Staupitz weist den Leser auf das Kreuz, das Leiden Christi, und stellt so den inneren Kontakt des betrachtenden Gläubigen zum Gekreuzigten in den Mittelpunkt des Geschehens.⁴⁴ Dieses ‚Betrachten‘ hat durchweg soteriologischen Charakter, fängt die Sterbensängste der Menschen ein und überwindet sie in den gütigen Tod Christi, des Vaters.⁴⁵ Eine charakteristische Eigenheit der Staupitz'schen Theologie ist die Verhältnisbestimmung von altem und neuem Menschen, von Adam und Christus. Es überrascht nicht, dass diese Terminologie paulinisch-augustinischen Ursprunges ist. Der Mensch muss, so Augustin, um den alten Menschen zu überwinden, als neuer Mensch ‚geboren‘ bzw. ‚wiedergeboren‘ werden.⁴⁶ Staupitz' Terminologie reicht in eine ähnliche Sphäre, wenn er von

⁴¹ Vgl. zum druckgeschichtlichen Kontext WEGENER, ‚Frankfurter‘, 392–411; vgl. auch ZECHERLE, *Theologia Deutsch*.

⁴² Vgl. als Höhepunkt dieser Deutung Luthers als Theologen der Innerlichkeit LEPPIN, *Die fremde Reformation*; vgl. DERS., *Transformationen*; vgl. zudem GROSSE, *Luther*; vgl. HAMM, *mystisch*, 237 mit Anm. 1 und der dort referierten weiteren Literatur; vgl. SCHÄUFELE, *Mystik*, 219–222.

⁴³ VD 16 S 8697, Vgl. WEGENER, ‚Frankfurter‘, 399; vgl. zur Frage augustinistischer Prägungen bei Staupitz WRIEDT, *Gnade*, 211–223.

⁴⁴ Vgl. HAMM, *Staupitz*, 26 f.

⁴⁵ In dieser Hinsicht formuliert Staupitz: „[...] in seinem leiden stirbt trubseligkeit/in seinem sterben/stirbt der todt/dann do ist der todt [...] verschwunden/in der verschwindung/recht do ist der todt gestorben/so das leben am holtze starb/das ist der eynige vatter/in dem wir alle lebendig gemachet/als wir in Adam alle gestorben“, Staupitz, *Buchlein*, B 1^r.

⁴⁶ Augustinus verwendet hier die Verba „regenerari“ und „renasci“, vgl. etwa *pecc. mer.* I, 16, 21 (CSEL 60, 21, 12–18): „[...] ex hac igitur inoboedientia carnis, ex hac lege peccati et mortis quisquis carnaliter generatur *regenerari* spiritaliter opus habet, ut non solum ad regnum dei perducatur, verum etiam a peccati damnatione liberetur. Simul itaque peccato et morti primi hominis obnoxii nascuntur in carne et simul iustitiae vitaeque aeternae secundi hominis sociati *renascuntur* in baptism [...]“ (Hervorhebungen durch mich, S. M.). Vgl. zum Folgenden WEGENER, ‚Frankfurter‘.

einer ‚andern geburt‘ schreibt.⁴⁷ Im Jahr nach dem Erstdruck des *Geistlich edlen Büchleins* nutzt Staupitz dieses Begriffsfeld auch in seiner theologischen Hauptschrift, dem *Libellus de executione aeternae praedestinationis*.⁴⁸ In den *Auslegungen der Sieben Bußpsalmen* (1517) kommt Luther auch im Rahmen dieser Begrifflichkeiten zum Stehen: Die ‚Vernichtung‘ des alten Adam ist die nötige Vorstufe zur Geburt des neuen Menschen.⁴⁹ Ein Teil des Wesens des alten Menschen, des alten Adam, den es abzulegen gilt, ist dessen übermäßige Selbstbezogenheit, seine ‚Ichheit‘, wie diese Eigenschaft im theologischen Duktus gerne genannt wurde. Jedem Augustinus-Kenner wurde und wird hier klar, dass es um den augustinischen Begriff der *concupiscentia* geht.⁵⁰ Diese ‚Ichheit‘, ein Bei-Sich-Sein im eher negativen Sinne, spielt auch im *Geistlich edel Büchlein* eine wichtige Rolle. Überhaupt ist dies das Leitthema dieser Schrift, die aufgrund von Luthers Namensgebung 1518 als *Theologia Deutsch* in die Geschichte einging. Bereits dem Titel, der schon, wie für frühneuzeitliche Literatur generell nicht unüblich, eine kleine Inhaltsangabe darstellt, entnehme man das Programm: „Eyn geystlich edles Buchleyynn. / von rechter vnderscheyd / vnd vorstand. was der / alt vnd new mensehe sey. Was Adams / vnd was gottis kind sey. vnd wie Adam / ynn vns sterben vnnnd Christus / ersteen sall“⁵¹. Die Adam-Christus-Typologie stellt einen roten Faden theologischer Anthropologie dar. Da sie sich theologisch zudem im Kontext von Hamartiologie und Soteriologie bewegt, bildet sie ein grundlegendes Fragemuster ab, das zu jederzeit abgerufen wurde. Ihre Anfänge liegen bei Paulus,⁵² doch reicht ihre Wirkung weit in die Geschichte der Kirche hinein, nicht zuletzt, weil Augustinus, Motor mittel-

⁴⁷ Vgl. Staupitz, *Büchlein*, A 6f: „Auß dem allen vornehme wir / das Adams ertheil / nicht dan sunde / durfftikeit / tzeitlicher vnd ewiger todt sey / sal ymandt leben / ist nodt / er sey einer andern geburt / von andern eldern / von den er / leben / seligkeit vnd recht fein gewinne / vnd ererbe“ (Hervorhebung durch mich, S. M.).

⁴⁸ Staupitz, *Libellus*, 6, 34, 113/115: „Der sündler wirdet aber gerechtfertiget durch die wiedergeburt, wann er wiedergeboren wirdet aus dem wasser und dem heiligen geist, nit durch ein leipliche, sunder ein *geistliche geburt*. Wann was aus dem fleisch geborn, das ist fleisch, was aus dem geist geborn wirdet, ist geist. (Er) wirdet *wiedergeboren*, nit aus dem bluet, nit aus dem willen des fleischs noch aus dem willen des manns, sunder aus got. Nit aus einer noturft, sunder aus einer freien wal gots, wann der geist, wo er will, geistet er“ (Hervorhebungen durch mich, S. M.). Die deutsche Übersetzung lieferte recht bald nach Erscheinen der Nürnberger Humanist Christoph Scheuerl, vgl. WEGENER, ‚Frankfurter‘, 401. Dieser positive Christusbezug, den man bei Staupitz an vielen Orten antreffen kann und den er auch bemüht war, zu vermitteln, ist vielleicht das Indiz einer Umstrukturierung der Rolle des Menschen im Heilsgeschehen. Die bisher im Verlauf des Mittelalters mehr und mehr gestärkte Subjektrolle im soteriologischen Drama wird nun durch die Einbindung in die Hauptrolle Jesu Christi, des Heilsbringers, doch auf irgendeine Weise ein wenig relativiert, vgl. HAMM, *Religiosität*, 387.

⁴⁹ Vgl. WA 1, 162, 25. 162, 33–163, 5.

⁵⁰ Vgl. als Überblick zum Begriff der ‚concupiscentia‘ LÖHR, *Art. Sündenlehre*, 501–504.

⁵¹ Wittenberg [Rhau-Grunenberg] 1516, VD 16 T 890.

⁵² Röm 5, 12–21. Udo Schnelle attestiert diesem Textabschnitt des Römerbriefes interessanterweise traditionsgeschichtliche Selbstständigkeit, vgl. SCHNELLE, *Paulus*, 360 mit

alterlicher Theologie und zugleich an vielen Stellen deren Legitimationsgrund, diese Typologie/Antinomie⁵³ aufgreift. Im Denken Augustins findet sich dabei eine Bündelung zweier ideengeschichtlicher Einflugschneisen: einer Art ‚natürlicher‘ Sündenvergebung, wie sie Tertullian vertrat, und der Vorstellung der Repräsentation der gesamten Menschheit in Adam, wie die Positionierung Irenäus' von Lyons knapp summiert werden kann.⁵⁴ Die Verbindung beider Elemente in der Lehre von der Erbsünde und der purgatio durch die Taufe wird zum verbindlichen Glaubensinhalt der Kirche, wie eine Synode in Karthago 418 beschloss.⁵⁵

Als methodischer Hintergrund dieser theologischen Grundbestimmung dient auch die Geschichtsauffassung Augustins. Das augustinisches Geschichtsbild, wie es der nordafrikanische Kirchenvater prominent in seinem hochberühmten Traktat *De Civitate Dei* formuliert,⁵⁶ ist knapp referiert: die die Dichotomie der gesamten Menschheitsgeschichte präludierenden Gründerfiguren dieses Modells sind Abel und sein Bruder Kain. Den bekannten Ausgang der Geschichte des Brudermordes voraussetzend entwickelt Augustin den Gang der Geschichte zweier verschiedener Rezeptionswege der alttestamentlichen Brudergestalten. In der Geschichte der *civitas Dei* verdichtet sich das Gute und Erwählte, das in der Vollkommenheit bleibt, während die *civitas terrena* für das genaue Gegenteil steht: die Verhaftung des Allzumenschlichen in sich selbst.⁵⁷ Der dabei ebenfalls aufgemachte Unterschied zwischen Heils- und Profangeschichte erscheint im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung von verfallsgeschichtlichen Deutungsmodellen gerade heterodoxer Bewegungen eminent wichtig. Denn während die Heilsgeschichte als *historia sacra* nur den Fortschritt kennen kann,⁵⁸ da sie der Vervollkommnung in Gott, dem Schöpfer der Zeit, entgegenstrebt, ist die Geschichte der Menschheit als Profangeschichte relativiert. Anknüpfend an Überlegungen aus Kreisen des hellenistischen Judentums bzgl. der Gliederung des heilsgeschichtlichen Verlaufes nach den sechs Schöpfungs-

Anm. 90, dort auch weiterführende Literatur. Sollte dies so sein, dann hat man es bei dieser Perikope mit einer ursprünglichen Aussage des Apostels zur Sündentheologie zu tun.

⁵³ Der Begriff ‚Antinomie‘, wie ihn z. B. WEGENER, ‚Frankfurter‘, 400 verwendet, ist im Hinblick auf den abgebildeten theologischen Problemhorizont fragwürdig. Antinomie bezeichnet nach dem genuinen Wortlaut einen unüberbrückbaren Widerspruch zweier Sätze zueinander. Doch muss man gerade im Horizont einer die Grenzen zwischen Altem und Neuem Testament überwindenden christlichen Soteriologie dafür eintreten, dass sich hier nichts widerspricht, sondern ineinander in ein Neues hinein aufgehoben wird. Insofern ist die klassische Rede von einer ‚Typologie‘, einer Figur, wenn man so will, treffender. Theologisch präziser wäre gar die Typisierung als Adam-Christus-Dialektik.

⁵⁴ Vgl. z. B. Irenäus, *haer.*, 5, 16, 3.

⁵⁵ Vgl. den Beschluss bei DENZINGER, Nr. 222–224.

⁵⁶ Vgl. ANGENENDT, *Religiosität*, 213–223; vgl. BENRATH, *Verständnis*, 97 f.

⁵⁷ Vgl. auch SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“, 34; vgl. zur historiographischen Aufarbeitung dieser Dichotomie in der reformationszeitlichen Historiographie, gerade im Kontext der Wahrheitszeugen, OBERMAN, *Forerunners*, 3–47.

⁵⁸ Vgl. KOSELLECK, *Art. Fortschritt*, 363 f.; vgl. SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“, 34.

tagen – wobei mit Ps 90, 4 jeder Tag ein Jahrtausend währt –, wie sie bereits im *Barnabasbrief* belegt sind,⁵⁹ kombiniert Augustin nun dieses Modell mit dem biologischen Lebensverlauf des Menschen.⁶⁰ Diesem Deutemodell folgend bekennt sich Philipp Melanchthon als zur sechsten aetas gehörig, der *se-nectus mundi*.⁶¹ Augustin selbst attestierte der vierten aetas, dem Jugendalter also, das zugleich die Herrschaft König Davids abbildete, den Charakter eines historischen Scheitelpunktes, ohne aber eine dezidierte Verfallstheorie zu entwickeln.⁶² Während Augustinus im Schema der sechs (sieben) Weltzeitalter dachte, entwickelte sich aus dem Gefüge der paulinischen Trias einer Geschichte *ante legem* – *sub lege* – *sub gratia* in nicht näher bestimmbareren inhaltlichen Zusammenhang die Vorstellung des *vaticinium Eliae*, die für Melanchthon und die reformatorische Geschichtstheologie stärker ins Gewicht fallen sollte. Diese aus der rabbinischen Literatur hervorgegangene Vorstellung teilt die Dauer der Welt in drei Perioden ein: Chaos (*tohu*), Gesetz (*tora*) und Messias.⁶³ Jede Periode umfasst 2000 Jahre, womit die Welt in der *traditio domus Eliae* 6000 Jahre dauern soll. Die letzte der drei Perioden kann mit Mt 24,22 verkürzt gedacht werden, was das Weltende beschleunigen soll – trotz prognostisch ausgerichteter Theologie und Geschichtsschreibung. Die Wichtigkeit für das Geschichtsdanken des Praeceptors zeigt sich allein darin, dass die Rezeptionsgeschichte protestantischer Orthodoxie mehr diesem Weg als jenem Augustins gefolgt ist,⁶⁴ wenngleich gerade Flacius eine Verbindung zwischen beiden Elementen zu denken scheint. Während das *vaticinium Eliae*, gerade unter Zuhilfenahme der Möglichkeit einer Verkürzung des letzten Zeitalters nach Mt 24,22 verfallsgeschichtlich konnotiert erscheint, ist das augustinische Modell durch ein optimistisches Fortschrittsdenken geprägt. Die Geschichte der *civitas Dei* ist ein unbedingter *profectus*,⁶⁵ das Ziel ist die „ununterbrochene Vervollkommnung der

⁵⁹ Vgl. *Barn*, 15, 1–9; der Hinweis ist SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“, 35 entnommen.

⁶⁰ Vgl. Augustinus, *Gen. Man.* I, 23, 35–41; vgl. BOAS, *Primitivism*, 177–180; vgl. SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“, 35 mit Anm. 127, hier ist auch die Augustinus-Belegstelle entnommen.

⁶¹ Vgl. CR 7, 1006 f.; zum Kontext vgl. POHLIG, *Gelehrsamkeit*, 186; vgl. auch LEPPIN, *Transformationen*, 459; vgl. zum Gesamtzusammenhang dieser Geschichtsschau mit apokalyptischen Motiven BARNES, *Prophecy*. Es ist immer wieder interessant zu sehen, wie reformationszeitliche Geschichtsschreibung, hier v. a. das *Chronicon Carionis* Melanchthons, zwischen Endzeit- und Aufbruchstimmung schwankt. Dass „prognostische Bearbeitung[en]“, LEPPIN, *Transformationen*, 462, historischer Werke nötig waren, zeigt, dass die reformatorische Endzeitstimmung besonders im Gefolge des von Tyconius und dann auch Augustin proklamierten ewigen Kampfes zwischen der Kirche Christi und jener des Teufels zum Stehen kommt. Die Endzeit ist dann linear, nicht punktuell.

⁶² Vgl. SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“, 35.

⁶³ Vgl. a. a. O., 34 mit Anm. 124, dort auch weitere Hinweise auf die Primärquellen; vgl. auch BOUSSET, *Religion*, 247; vgl. SCHMIDT, *Aetates mundi*, 299.

⁶⁴ Vgl. KLEMP, *Universalgeschichtsschreibung*; vgl. POHLIG, *Gelehrsamkeit*, 148.

⁶⁵ Vgl. KOSELLECK, *Art. Fortschritt*.

Kirche^{66, 67} Ereignisgeschichte als das bloß äußerliche verläuft sich in diesem Modell in die Bedeutungslosigkeit.⁶⁸ Die reformationszeitliche Historiographie hat im Gegensatz zu den Geschichtsanschauungen des Mittelalters⁶⁹ die Möglichkeit des Verfalls mit bedacht. Gerade auf dem Hintergrund der Verfallsfolie kommt der später bei Matthias Flacius exponierte Gedanke der Kontinuität und Bewahrung eines kleinen aufrechten Häufleins 7000 tapferer Bekenner besonders stark zur Geltung.⁷⁰

1.3 David: Geschichtskennntnis und Geschichtsdeutung als theologische Diskursmacht

„Hie sag ich, ßo sall es seyn, das alle, die die schrifft mit yhren falschen gloßen lestern, mit yrem eygen schwert (als Goliath) geschlagen werden, dan dißer warer spruch Christi, hie felschlich eyngefurt, eben der grund ist und harnsch meyns sermons, unnd alleyn genug, alle die vorlesterer und vorlesterungen zu schenden, das bewere ich also.“⁷¹

1518 war Luther bereits mittendrin, tief involviert und verwoben im „Räderwerk einer Maschinerie“⁷², der er kaum allein entgegenzutreten vermochte, der *causa Lutheri*.⁷³ So lag Luther der Vergleich des scheinbar ohnmächtigen Davids nahe, der sich mit einem übermächtigen und physisch überlegenen Gegner, Goliath, zu messen hatte. Was des Davids Schleuder war, um den Riesen Goliath gekonnt zur Strecke bringen zu können, war dem Augustiner Martin Luther das geschriebene Wort – und der Versuch, sich der Solidarität des deutschen Lesepublikums zu vergewissern.⁷⁴ Nachdem er sich im Rahmen seines Ketzerprozesses auch inhaltlich neu erfinden musste und theologische Weichen-

⁶⁶ SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“, 36.

⁶⁷ Die Vorstellung des sich permanent perfektionierenden Gottesvolkes steht auf den Schultern des Tyconius, vgl. SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“ mit Anm. 130; vgl. auch FUNKENSTEIN, Heilsplan, 41; vgl. KAMLAH, Christentum, 307 und 313; vgl. zum Gesamthorizont des ‚Fortschrittes‘ als ideengeschichtlicher Größe RAPP, Fortschritt.

⁶⁸ Vgl. KAMLAH, Christentum, 330–338.

⁶⁹ Der Oberhoheit des augustiniischen Geschichtsbildes während des gesamten Mittelalters einher geht die Vorstellung, dass Verfall im Rahmen dieser Konstellation, der Kirche als sich permanent perfektionierender *civitas Dei*, nicht möglich sei, vgl. MELVILLE, Begründung; vgl. SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“, 36.

⁷⁰ Vgl. SCHNURR, Weltreiche, 87; vgl. BENRATH, Art. Geschichte, 630–633. Möglich wurden Transformationen des augustiniischen Geschichtsbildes erst durch den wachsenden Einfluss der Theologien des Rupert vor Deutz (ca. 1075–1129/30), Anselm von Havelbergs (ca. 1099–1158), der Positionierung Bonaventuras und besonders durch die Geschichtsanschauungen des Joachim von Fiore und des ihm folgenden Joachimismus, vgl. SCHÄUFELE, „Defecit Ecclesia“, 37.

⁷¹ WA 1, 383, 25–29.

⁷² LEPPIN, Die fremde Reformation, 89.

⁷³ Vgl. knapp KOHNLE, Reichstag, 22–44.

⁷⁴ Vgl. LEPPIN, Die fremde Reformation, 73 f.; vgl. KAUFMANN, Art. Luther; vgl. auch REINHARDT, Luther, 56–63.

stellungen vornahm, hinter die die Wittenberger Bewegung fortan nicht zurückkonnte, war die metaphorische Steinschleuder nun geladen und wurfbereit. Mit dem Wort der Schrift und dem harschen Tonfall gegenüber seinen Gegnern, zog der ‚deutsche David‘ in den Kampf.⁷⁵ So jedenfalls erscheint die dramatische Selbstinszenierung und so wurde Luther als „Volksschriftsteller“ bis in die jüngere Forschung hinein kolportiert.⁷⁶

Tatsächlich stellt die Edition und Herausgabe der nun, seit der 1518-er Ausgabe auch wirklich so genannten *Theologia Deutsch*, nicht allein den Anfangspunkt der deutschsprachigen Publikationsoffensiven Luthers dar,⁷⁷ sondern bereitet in der Bestreitung der Novität des Wittenberger Reformansatzes zugleich den Weg für die Entwicklung und Ausprägung eines evangelischen Masternarratives par excellence. Mit der Behauptung, nichts Neues sei an der eigenen Theologie zu finden, dass sie sich vielmehr einzeichne in den Strom aus die Wahrheit lehrenden Stimmen der theologischen Tradition, geriet man in Wittenberg zunehmend unter Beweisdruck. Von außen, von der als der ‚anderen‘ empfundenen Seite, die Luther fortschreitend mit dem Wüten des Antichrist in Verbindung bringen würde,⁷⁸ wird Gegenteiliges und Belastendes behauptet,⁷⁹ wie die Darstellung der Leipziger Disputation im Zusammenhang dieser Studie zeigen soll.⁸⁰

Der Vorwurf der Novität stand zudem spätestens seit Luthers Begegnung mit Kardinal Cajetan im Oktober 1518 auch in ekklesiologischer Hinsicht im Raum⁸¹ und war stets Bestandteil des Prozesses gegen den Wittenberger Theologieprofessor.⁸² Nicht allein ihn sollte er beschäftigen, vielmehr geriet der Vorwurf zum Topos und die Abwehr desselben zu einem narratologischen Paradigma reformatorischer Geschichtsschau; durch alle Lager und konfessionellen Prägungen verdichtet sich hier evangelische Identität im Fokus der theologisierenden Historiographie, die im Übrigen bis ins 19. Jahrhundert hinein die maßgebliche Form protestantischer Selbsthistorisierung blieb.⁸³

⁷⁵ Die Details zum Verlauf der *causa Lutheri* interessieren hier derweilen nicht, können aber nachverfolgt werden bei LEPPIN, Martin Luther, 135–144; vgl. auch KAUFMANN, Erlöste, 115–129.

⁷⁶ Vgl. KAUFMANN, Mitte, 561; vgl. MOELLER, Berühmtwerden.

⁷⁷ Vgl. zur publizistischen Verbreitung allein der *Theologia Deutsch* BARING, Bibliographie.

⁷⁸ Vgl. LEPPIN, Antichristverständnis; zu den theologiegeschichtlichen Vorbildern vgl. SCHÄUFELE, Antichrist.

⁷⁹ Vgl. SCHUBERT, Libertas disputandi, 419f.; vgl. FUCHS, Konfession, 155–157; vgl. SPEHR, Konzil, 147 mit Anm. 169.

⁸⁰ Vgl. unten, Kapitel 2.2.

⁸¹ Vgl. Cajetan, *Opuscula omnia* [Lyon 1575], 111, 3; Luther selbst notiert seine Eindrücke vom Zusammentreffen mit Cajetan in den *Acta Augustana*, WA 2, 6–26; vgl. auch WA.B 1, 213–223; vgl. zur Einordnung dieser Textauszüge PESCH, Luther und Cajetan.

⁸² Vgl. BRECHT, Martin Luther I, 237–255.

⁸³ Vgl. FLASCH, Philosophie hat Geschichte I, 333.

Nach dem Erscheinen der *Theologia Deutsch* „Mitte 1518“⁸⁴ war, aufgrund der Vorrede Luthers, ein literarischer Habitus in die Welt gesetzt, der sich künftig nahezu verselbständigen sollte, denn die apologetische Note historischer Legitimation lag auf der Hand. Die von Luther 1518 forcierte Betitelung des Traktates als *Theologia Deutsch* zeigt deutlich polemischen Charakter, richtet sich diese breite Vorstellung des Theologie-Begriffes doch deutlich gegen Spitzen der scholastischen Theologie, wie sie in Wittenberg seit 1517 vermehrt attackiert und bekämpft wurde.⁸⁵ Auch das Wegfallen der lateinischen Glossierung des anonymen spätmittelalterlichen Traktates weist deutlich in diese Richtung.⁸⁶ Erfolgreich war diese Offensive allemal, Luther hatte den Text auch mehr als genug angepriesen. Noch zwei Tage vor der erneuten Herausgabe der *Theologia Deutsch*, die der Wittenberger Drucker Grunenberg am 28. September 1520 veranstaltete, druckte Silvan Otmar die 1518-Version erneut.⁸⁷ Luthers publizistische Vermarktung der eigenen Theologie führte so weit, dass bei Knobloch in Straßburg Luther selbst auf dem Titelblatt eines Nachdruckes der *Theologia Deutsch* auftauchte.⁸⁸ Der offensichtliche Augenschein dieser Publikation verweist mehr auf eine Frömmigkeitstheologische Regung⁸⁹ denn auf eine Provokation, zumindest sollte dies den Anschein erwecken. Die *Theologia Deutsch* wirkt so als Erbauungsliteratur für angefochtene Seelen⁹⁰ und öffnet zugleich ein völlig neues Kapitel in der Auseinandersetzung der Wittenberger mit Rom, denn ihre breite Rezeption wird sicherlich dazu geführt haben, dass Luthers Einschätzung, im Wesentlichen nichts Neues zu vertreten, sondern an Bestehendes anzuknüpfen,⁹¹ einen breiten Adressatenkreis ansprechen konnte. Denn in Luthers Wahrnehmung war die *Theologia Deutsch* sicher mehr als die Erbauung matter Gemüter, nämlich ein hochtheologischer Traktat, den er auch durchaus im Gegensatz zur scholastischen Meinungsbildung installieren konnte.⁹² Luther

⁸⁴ KAUFMANN, Mitte, 559.

⁸⁵ Vgl. WEGENER, „Frankfurter“, 414.

⁸⁶ Vgl. KAUFMANN, Mitte, 559. Noch 1516 hatte Luther in der fragmentarischen Ausgabe der *Theologia Deutsch* mit lateinischen Randglossen gearbeitet, vgl. WEGENER, „Frankfurter“, 395–399.

⁸⁷ Vgl. BENZING-CLAUS, Nr. 168, vom 26. September 1520.

⁸⁸ „Theologia Teütsch Doctor Martini Lutheri“, vgl. BENZING-CLAUS, Nr. 166; vgl. KAUFMANN, Mitte, 559–561 mit Anm. 413.

⁸⁹ Vgl. zum Kontext der Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts HAMM, Frömmigkeitstheologie, 138 ff.; vgl. zur Einführung dieses Begriffes in die Forschung DERS., Gegenstand. Überwiegend wird die *Theologia Deutsch* im Hinblick auf Luthers theologische Entwicklung in eine Reihe gestellt mit Autoren der deutschen Mystik, die Luther als Mönch eifrig studiert habe, vgl. GROSSE, Mystik, 196 f.; vgl. auch SCHÄUFELE, Mystik, 184–188, den Traktat zur Mystik der deutschen Dominikaner rechnet, vgl. a. a. O., 159.

⁹⁰ Brigitte Klosterberg zählt die *Theologia Deutsch* dann auch unter die „Klassiker“ der Erbauungsliteratur des späteren Mittelalters, wie etwa Thomas von Kempens Werk, KLOSTERBERG, Bibliothek, 157.

⁹¹ Vgl. WA 1, 378, 12–379, 7.

⁹² Vgl. KAUFMANN, Mitte, 552.

kann sich ineins wissen mit der Augustinus-Rezeption der *Theologia Deutsch* und knüpft nicht zuletzt wegen dieses Sachverhaltes daran an.⁹³ Er sieht sich dabei in Kontinuität einer Lehrlinie, die weit davon entfernt zu sein scheint, häretisch genannt werden zu können, da sie sich ja u. a. auf den bedeutendsten Kirchenvater der westlichen Christenheit, Augustinus, stützen konnte. So argumentierte Luther nicht allein im Hinblick auf die *Theologia Deutsch*, in der er offensichtlich eine augustinistische Rezeptionsspur ausgemacht zu haben meinte, sondern auch in der Vorrede auf den nicht zustande gekommenen Druck der Schrift *De spiritu et littera*.⁹⁴ Es kann nicht gänzlich geklärt werden, zu welchem Zeitpunkt diese Vorrede entstand. Während der größere Teil der älteren Forschung die Meinung vertritt, der Text stamme aus dem Jahr 1518,⁹⁵ gehen die Herausgeber der WA von der deutlich späteren Datierung nach 1533 aus.⁹⁶ Für die späte Datierung spricht Luthers Berufung auf die statutengemäße Augustin-Lehre an der Theologischen Fakultät: „Non sine causa statutum est, ut hic Libellus S. Augustini de spiritu et litera in hac schola publice legeretur“⁹⁷. Thomas Kaufmann sieht in diesem Sachverhalt keinen notwendigen Sachgrund für eine spätere Datierung, da die zitierte Eingangswendung der Vorrede keinesfalls bedeuten müsse, dass hiermit die Statuten der Universität angesprochen sind, sondern bloß die innere Notwendigkeit, zur Lehre Augustins zu stehen.⁹⁸ Für eine frühere Datierung in das Jahr 1518 spricht auch der im Vergleich zur Vorrede auf die *Theologia Deutsch* aus demselben Jahr ähnliche Duktus in der Novitätsabwehr:

„Quare debent studiosi Theologiae hunc libellum sibi facere familiarem, ut resistere possint et confutare voces illas rabiosas Papistarum vociferantium nos novum Doctrinae genus in Ecclesiam invehere.“⁹⁹

Wer mit Augustinus geht, kann nur im Rahmen der Apostolizität wandeln, entsteht der Eindruck:

„Nam hic Liber S. Augustini non est novus, sed convincit Papistas esse novorum dogmatum inventores, qui huic doctrinae veteri et ab Apostolis traditae superinduxerunt suas impias et sacrilegas opiniones, quibus eam flagellaverunt, crucifixerunt et sepelierunt.“¹⁰⁰

⁹³ Vgl. WEGENER, ‚Frankfurter‘, 69.

⁹⁴ Auch wenn der Druck der Gesamtschrift nicht erfolgte, existiert eine Vorrede Luthers, WA.B 12, 386–388.

⁹⁵ Vgl. v. a. W² 14, 184–187.

⁹⁶ Vgl. WA.B 12, 386.

⁹⁷ A. a. O., 387, 1 f.

⁹⁸ Vgl. KAUFMANN, Mitte, 548 mit Anm. 352.

⁹⁹ WA.B 12, 387, 5–7; in diesem Zitat steckt wiederum ein weiteres Argument für eine spätere Datierung. Die Verwendung der pejorativ zu verstehenden Wendung *Papistae* weist auf einen späteren Zeitpunkt als 1518, vgl. KAUFMANN, Mitte, 548 mit Anm. 352.

¹⁰⁰ WA.B 12, 387, 7–10. Interessant für die Datierung ist in diesem Abschnitt die Inversion des Novitätsvorwurfes, was ebenfalls für eine spätere Datierung spricht, da dieser Vorgang erst in den 1530er Jahren, nicht zuletzt durch die Beeinflussung durch Melanchthon erfolgt ist.

Dennoch bleibt auffällig, dass es eine argumentative Nähe gibt zwischen den beiden Vorreden der *Theologia Deutsch* und des nicht umgesetzten Druckes von *De spiritu et littera*. 1518, inmitten der Auseinandersetzungen mit der römischen Kurie und theologischen Vertretern der von Luther abgelehnten scholastischen Lehrtradition, erscheint die *Theologia Deutsch* als manifester Hinweis darauf, dass die Geschichte der Wittenberger Bewegung in deren Wahrnehmung weit vor Luther reicht, da das testimonium veritatis zu allen Zeiten zwar unterdrückt wurde, doch immer am Tage war.

Der Druck der nun im Vergleich zur unvollständigen Ausgabe von 1516 vollständigen *Theologia Deutsch*¹⁰¹ stand ganz im Horizont einer auch nationalen Orientierung, wie sie in jenen Tagen, besonders befeuert durch humanistische Kreise, an der Tagesordnung war.¹⁰² Die Gewinnung einer breiten Öffentlichkeit für die Ideen der Wittenberger Theologie, die sich selbst als verlängerter Arm der antipelagianischen Tendenzen Augustins zu verstehen schien, stand im Vordergrund des Bemühens, auch wenn Luther sich der Schlichtheit der Ausdrucksweise im ‚Franckforter‘ ein wenig zu schämen schien:

„Das sag ich darumb, das ich vorwarnet haben will eynen iglichen, der diß buchleyn liß, das er seynen schaden nit vorwircke und sich ergere yn dem schlechten deutsch adder ungefrenßeten ungekrentzten worten, dann diß edle Buchleyn, alß arm und ungesmuckt es ist yn worten und menschlicher weißheit, alßo und vill mehr reycher und ubirkostlich ist es in kunst und gotlicher weißheit.“¹⁰³

Auch gegenüber Johann Lang, seinem Ordensbruder, dem er ein Exemplar der *Theologia Deutsch* im Juni 1518 zusandte, verteidigte er den Traktat als einen ‚sermo humilis‘,¹⁰⁴ der „plane Silenum quamdam Alcibiadis“ im eigentlichen ein wahrer Schatz sei.¹⁰⁵ Denn der Schlichtheit im äußeren entspreche ein tiefgehender theologischer Schatz, ein „reycher und ubirkostlich[er]“¹⁰⁶ Kern theologischer Sinnhaftigkeit und Weisheit. Entsprechend dem Apostel Paulus, der ja auch „geringer und vorechtlicher person“ gewesen sei, aber doch „gewaltige und tappere brieffe schreyb“¹⁰⁷ sei auch die *Theologia Deutsch* Ausdruck einer sich nicht mit äußerlichem Tand abgebenden theologischen Auffassung. Dieser Traktat gebe, so Luther in seiner Vorrede auf den Druck von 1518, alle nötigen Informationen an die Hand, um im Verbund mit den Weisheiten der Bibel und

¹⁰¹ *Ein deutsch Theologia, das ist ein edles Büchlein vom rechten Verstand was Adam und Christus sei*, Wittenberg [Rhau-Grunenberg] 1518, VD 16 T 896; BENZING-CLAUS, Nr. 160.

¹⁰² Vgl. in Bezug auf den wohl wichtigsten Vertreter eines nationalen Humanismus nördlich der Alpen, Ulrich von Hutten, WULFERT, Kritik, 53 ff.; vgl. auch HARDTWIG, Ulrich von Hutten.

¹⁰³ WA 1, 378, 16–21.

¹⁰⁴ Vgl. KAUFMANN, Mitte, 557.

¹⁰⁵ WA.B 1, 181, 11–13. Das zugrundeliegende geflügelte Sprichwort entnahm Luther den *Adagia* des Erasmus, vgl. ebd. mit Anm. 4.

¹⁰⁶ WA 1, 378, 20 f.

¹⁰⁷ Ebd., 2 f.

der Theologie Augustins, zu richtigen und brauchbaren theologischen Urteilen zu kommen.¹⁰⁸ Einen derartigen Traktat in der Volkssprache herauszugeben und ihn in ein solches Licht zu stellen, wie Luther es tat, bedeutet eine gehörige Provokation gegenüber der in lateinischer Sprache operierenden Scholastik der Universitätstheologen. Dieser Kurs passt in den seit September 1517 kursierenden, offenen antischolastischen Umgang der Wittenberger mit der theologischen Tradition.¹⁰⁹ Der Kampf gegen einen mächtigen Gegner¹¹⁰ ist nun taktisch aufgestellt, da der Angriff in die Mitte universitärer Identität führt, an die Methode des Wissenschaftssystems selbst.

Am selben Tag, an dem Luther ein Exemplar der *Theologia Deutsch* an Johann Lang schickte, setzte er auch Georg Spalatin in Kenntnis über den Fortgang des Druckes, indem er ihm die restlichen Druckbögen zusandte, nachdem er zuvor nur Auszüge geschickt hatte.¹¹¹ Johann von Staupitz schien dabei eine wichtige Vermittlungsrolle im Entstehungsprozess eingenommen zu haben, was in der Forschung allerdings nicht unumstritten ist.¹¹² In jedem Fall stehen die theologischen Kernaussagen der *Theologia Deutsch* der Theologie Staupitz' recht nahe, was dafür spräche, dass er sich für die Verbreitung des Textes als Programmbeitrag der Wittenberger Theologie, die mehr und mehr eine öffentliche wurde, – und das nicht zufällig, sondern systematisiert – einsetzte. In Anbetracht des Fortgangs der Ereignisse,¹¹³ sah Luther sich veranlasst, die *Theologia Deutsch* auch als Aufweis der Wittenberger Orthodoxie zu instrumentalisieren. Der Vorwurf, Luther und seine Anhänger seien häretisch, weil sie Neues lehrten, stand im Raum und war bedeutungsvoll, jedenfalls nicht ungefährlich. Da hatte es strategisch Sinn, Freunde zu finden, auch aus der theologiegeschichtlichen Vergangenheit. Die Publikation der *Theologia Deutsch*, insbesondere der durch Luther hinzugefügte Paratext, stehen so am Beginn einer konsequenten theologischen Selbsthistorisierung der reformatorischen

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 21–23: „Und das ich nach meynem alten narren rueme, ist myr nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkommen eyne buch, dar auß ich mehr erlernet hab und will, was got, Christus, mensch und alle ding seyn“.

¹⁰⁹ Vgl. KLITZSCH, Autoritätenverwendung.

¹¹⁰ Vgl. Luthers Äußerungen in den kurz darauf versandten Widmungsbriefen zu den *Resolutiones disputationum* an Johann von Staupitz und Papst Leo X., WA 1, 529, 5–9; 526, 33–37.

¹¹¹ Vgl. WA.B 1, 180, 15–18.

¹¹² Vgl. KAUFMANN, Mitte, 557 mit Anm. 397. LEPPIN, Die fremde Reformation, 39 kann anhand einschlägiger Korrespondenz nachvollziehbar nachweisen, dass Staupitz das Buch zum Druck gegeben hatte. Kaufmann hingegen vermutet, dass es sich bei dem in den Briefen genannten ‚libellus‘ um die Münchener Predigten *Von der Liebe Gottes* gehandelt haben musste, die Anfang 1518 in München gedruckt worden waren, vgl. KAUFMANN, Mitte, 557 mit Anm. 397.

¹¹³ Man hatte Luther inzwischen mehrfach und auch unter Bezugnahme auf Böhmens Sonderweg der Häresie verdächtigt und ihm unterstellt, er ziele darauf ab, ekklesiologische Eigenheiten lehren zu wollen; vgl. WRIEDT, Founding, 320–325; vgl. HAMMANN, Ecclesia spiritalis; vgl. NEEBE, Kirche; vgl. AURELIUS, Kirche.

Bewegung¹¹⁴ mit dem Ziel der Herausstreichung der eigenen Legitimität als wahre Kirche Christi. Wenn also den Wittenberger Theologen vorgehalten wird, sie lehrten „new ding, gleych alß weren nit vorhyn und anderwo auch leut geweißen“¹¹⁵, dann ist dem schlicht entgegen zu halten, dass es auch schon vorher Spuren dieser Lehre gab und Menschen, die sie vertraten.¹¹⁶ Gottes Zorn aber habe die Theologie von ihrer eigentlichen Mitte entfernt, habe die Theologen damit gestraft, dass die wahre Lehre in der Kirche „under der bank gelegen“¹¹⁷ habe. Sie sei nicht allein unter der Bank, vielleicht eine Anspielung auf die ‚Schulbank‘ der üblichen scholastischen Theologie, verschwunden, sondern bereits „von staub und mutten nahend vorweßet“¹¹⁸. Diese eindeutig verfallsgeschichtlich deutende theologiegeschichtliche Wahrnehmung Luthers verweist auf den Kern einer seiner Meinung nach angemessenen reformatio. Das Bergen theologischer Fragmentarität hinein in das Ganze einer mehr und mehr schriftbasierten Theologie, das Sammeln theologischer Spuren zur Kirche der Wahrheit und das Deuten dieser Spuren im Kontext der Schriftgebundenheit, das sind die wichtigen Marker dieser theologischen Reformorientierung Wittenbergs. Es nimmt nicht Wunder, dass sich aus diesen ersten fragmentarischen Ansätzen ein komplexes System an historiographischer Methodenbildung entladen wird, das den Diskurs der Legitimation reformatorischer Theologie verlässlich stützen kann. Somit summiert Flacius in der Mitte der 1550er Jahre lediglich, was als Ahnung bereits in der Anlage des apologetischen Argumentationsmusters in der Vorrede auf die *Theologia Deutsch* zu finden war. Und spiegelt die Tatsache, dass zur Untermauerung und Stützung des eigenen Konzeptes ein literatur- und theologiegeschichtliches Vorgehen als Kombinat ein wichtiger Weg zur Selbstfindung evangelischer Identität darstellen sollte. Mit der *Theologia Deutsch*, v. a. aber mit dem dazugehörigen Paratext, tritt Luther an als „Apologet der Wittenberger Gnadentheologie“¹¹⁹, sich selbst bewusst machend, dass er nicht „alleyn klug“¹²⁰ sein muss, um für eine seiner Meinung

¹¹⁴ Vgl. SCHÄUFELE, Selbsthistorisierung; etwas anders, aber nicht weniger treffend charakterisiert Thomas Kaufmann das publizistische Vorgehen der Reformatoren: „Selbstthematization als Legitimationsprinzip“ liest sich wie eine Überschrift über das gesamte publizistische Programm Wittenbergs, vgl. KAUFMANN, Anfang, 577. Das ‚Sich – Hineindeuten‘ in den Strom der Geschichte ist eben mehr als eine bloße historiographische Leistung, es ist das theologische Grundgerüst der Transformationsprozesse der Wittenberger Theologie in den 1510er Jahren und darüber hinaus immer dann, wenn es darum geht, sich der eigenen Identität gewiss zu werden oder gewiss werden zu müssen, etwa angesichts konkreter Bedrohungslagen, wie des Schmalkaldischen Krieges oder des Augsburger Interims; oder ekklesiologischer Herausforderungen, die das Selbstsein der Kirche berühren, wie in den 1530er Jahre.

¹¹⁵ WA 1, 378, 25 f.

¹¹⁶ Vgl. A. a. O., 378, 26–379, 1.

¹¹⁷ A. a. O., 379, 4.

¹¹⁸ Ebd., 4 f.

¹¹⁹ KAUFMANN, Mitte, 558.

¹²⁰ WA 8, 483, 1.

nach konsistente theologische Lehre im Anschluss an seinen Ordenspatron eintreten zu können. Die Idee, die Vergangenheit für sich sprechen zu lassen, ist freilich nicht neu. Auch etwa die Waldenser oder die Hussiten hatten sich derartiger Legitimationsprinzipien bedient; nicht zu vergessen, dass das gesamte Gebäude dogmatischer Autorität der ‚Altgläubigen‘ auf demselben Prinzip beruht.¹²¹ Der Kern des entbrannten Kampfes zwischen den Wittenbergern und altgläubigen Vertretern, wie Silvester Prierias, Johannes Tetzel oder Johannes Eck, Hieronymus Emser und Johannes Cochläus und der nahezu gesamten Kanonistik der römischen Kirche¹²² ist jener um „Geschichtshoheit“¹²³. Erst von diesem metaphorisch abgehobenen Stützpunkt kann das Gesamt des Feldes überblickt werden, auf dem die einzelnen Scharmützel stattfinden. Von der alles überragenden Warte der Geschichtshoheit aus werden entscheidende Vorteile zu erwirken sein, die sich einsetzen lassen in der diskursiven Auseinandersetzung, die mitunter auch Leib und Leben einschloss wie die reformatorische Bewegung bald zu spüren bekommen sollte, bzw. daran erinnert wurde, als sich die Verbindung zwischen Jan Hus und Martin Luther immer deutlicher anbahnte. Diese theologische ‚Liebe‘ ist, wie sich zeigen wird, das Ergebnis eines Kuppelerprozesses,¹²⁴ angeführt von Luthers einstmaligem Humanistenfreund und dann ärgstem Gegner, Johannes Eck.

¹²¹ Vgl. FUCHS, Reformation, 80.

¹²² Vgl. Luthers eigene Bestimmung des gegnerischen Feldes in der Vorrede auf *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 497f.; vgl. HAMMANN, *Ecclesia spiritalis*, 18 mit Anm. 1. Vgl. auch Luthers Vorrede auf *Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (1520), WA 6, 285, 22–26.

¹²³ LÖHDEFINK, *Zeiten*, 59.

¹²⁴ Vgl. zur Situierung einer eher extrinsischen Motivation reformatorischer Klärungsprozesse bei Luther BAUER, *Genesis*, 117. Bauer bezieht sich dabei auf Luthers Auseinandersetzung um die Frage nach einem *ius divinum* als Grundlage des päpstlichen Amtes, diese Konstellation ist in ihrem Sachgrund aber auf nahezu alle Prozesse in dieser Phase zu übertragen.

KAPITEL 2

Luther(H)us: Luthers Transformationen der Ekklesiologie des Jan Hus

Lehre und Tod¹ des Prager Magisters Jan Hus dienten u. a. Luther als Vorbild für das eigene Schicksal und Ergehen² und zumindest in der Frühzeit (1519–1520) der theologischen Rückbezüge auf den böhmischen Reformtheologen fand Luther erhebliche und wichtige Übereinstimmungen mit den theologischen Ansätzen, Wegen und Lösungen, die der berühmte Prager Magister zu den Reformproblemen seiner Zeit vorgeschlagen hatte.³ Dabei steht v. a. die Ekklesiologie des Hus im Fokus der Aufmerksamkeit, war doch dessen Traktat *De ecclesia* Luthers Erst- und Hauptkontakt mit dem Schrifttum des böhmischen Theologen.⁴

Nun entdeckt Luther aber nicht alleine Texte eines Theologen, die er für sich in Anschlag bringen konnte; das kannte er eher und bereits früher von seiner Augustin-Rezeption.⁵ Vielmehr findet sich Luther selbst und durchaus auch in existenzieller Hinsicht in der Geschichte der Kirche wieder in einer Art überzeitlicher Koexistenz, die sich in antipapaler und antiklerikaler Kritik über die Zeitgrenzen hinweg zu verbinden scheint.⁶ Dabei konnte der Wittenberger nicht wissen, dass viele Gedanken, die er in diesem Kontext Hus zu verdanken glaubte, eigentlich auf den englischen Reformtheologen John Wyclif zurück zu führen sind.⁷ Sicher nicht zufällig deckt sich die Zeit der Entdeckung der englisch-böhmischen Reformansätze mit Luthers großangelegter Entbergung des

¹ Vgl. SPEHR, Luthertum, 163, wenngleich die dort vertretene Meinung, dass die Lehre in der Luther'schen Hus-Rezeption zugunsten des Martyrium-Gedankens zurückgetreten sei, in dieser Zuspitzung relativiert werden muss.

² Vgl. HABERKERN, Patron Saint, 149–188; vgl. FUDGE, Heresy.

³ Vgl. FUDGE, Heresy, 26.

⁴ Vgl. KAUFMANN, Anfang, 37–40; vgl. auch LOHSE, Luther und Huß; vgl. auch HOLETON/VLHOVÁ-WÖRNER, The second Life, 312 f.; vgl. WERNISCH, Luther und Hus.

⁵ Vgl. DELIUS, Augustin; vgl. WRIEDT, Mißverständnis.

⁶ Das fiel bereits den Zeitgenossen auf, wie Luther 1521 in Worms erleben musste: „Atqui tu quae universale Constantiense concilium damnavit, ex universa Germanica natione congregatum, resuscitas et per scripturam vinci vis. In quo vehementer delyras. Quid enim attinet novam disputationem celebrare de rebus per tot saecula ab Ecclesia et Concilio condemnatis?“, WA 7, 839, 6–10; vgl. auch SOUKUP, Jan Hus, 210.

⁷ Vgl. die klassische Studie LOSERTH, Huss und Wicliff; vgl. als aktuellere Perspektive LEFF, Wycliff and Hus; vgl. auch LOHSE, Martin Luther, 24; vgl. aber zu wichtigen Unterschieden zwischen Wyclif und Hus HDThG 1, 750 mit Anm. 27; vgl. auch DE VOOGHT, Husiana, 9–65.

Antichrist im römischen Papsttum.⁸ Im Kontext der Antichristologie sah der Reformator offenbar wichtige Verbindungen zu den Reformtheologen⁹ Hus und damit indirekt und unwissentlich auch zu Wyclif. Die antipapale Denkstruktur der Wittenberger Reformation wie des späteren Luthertums¹⁰ ergibt sich nahezu organisch aus Luthers Antichristologie, die weit mehr ist als blanke konfessionelle Polemik, da sie im Wesentlichen ein theologisches Kernprogramm abbildet.¹¹ Die hier einschlägigen theologiegeschichtlichen Linien zwischen Luther, Hus und Wyclif gilt es im Folgenden zu bedenken und auf ihre Tragfähigkeit hin zu untersuchen. Denn, so die These, Luthers Rückversicherungen sind Teil eines groß angelegten Masternarratives, der in das Konzept der evangelischen Wahrheitszeugen münden sollte, besser: der zu diesem Konzept evolvierte. Mit der antichristologischen Grundierung jedenfalls lieferte Luther eine wichtige Anwendungsfolie des dem System des Flacius¹² innewohnenden Verdachtsmomentes, dass nämlich wichtige Teile der Lehre Luthers auch bereits vor dessen Auftreten durch das gnädige und barmherzige Wirken Gottes der Kirche, trotz ihres unübersehbaren Verfalls, bewahrt geblieben waren vom Anbeginn des Auftretens Christi bis in die eigene Zeit hinein.

Am theologischen Rückbezug auf Jan Hus zeigt sich im Wesentlichen der Kern des späteren Geschichtsmodells präfiguriert, v. a. im Hinblick auf die Nutzbarmachung überkommener theologischer, auch offiziell heterodoxer¹³ Lehrbestände für die eigene Sache.¹⁴ Luthers Ansatz wird so selbst zu einem rezipierbaren Exempel für die theologische Entwicklung des Luthertums,¹⁵ nicht allein das, er wird, wie im Kapitel zu Melanchthon gezeigt werden wird,¹⁶ selbst Bestandteil der apostolischen Lehrsukzession als Garant der repurgatio der wahren doctrina Christi. In der älteren Forschung zeigte man sich bemüht, in vergleichender Perspektive darzutun, dass Heiko Obermans Ansätze¹⁷ be-

⁸ Vgl. LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag, 214–220; vgl. auch DERS., Luthers Antichristverständnis; vgl. DERS., Art. Antichrist; vgl. PREUSS, Vorstellungen, 83–182; vgl. SEEBASS, Art. Antichrist; vgl. RICHARDSEN, Konfessionspolemik, 269–273.

⁹ Vgl. zur wichtigen Begriffsscheidung zwischen ‚Reform‘ und ‚Reformation‘ WOLGAST, Art. Reform.

¹⁰ Vgl. KAUFMANN, Krieg, 23: „In Bezug auf ihr [sc. der Erinnerung an die Reformation im Rahmen des Jubiläumfestes 1617, S. M.] breitenwirksames Echo im Angesicht des herausziehenden Krieges dürfte für den Protestantismus im ganzen, für das Luthertum im besonderen gelten, daß seine konfessionelle Identität wesentlich durch einen integralen Antipapalismus [...] geprägt war.“

¹¹ Vgl. LEPPIN, Antichristverständnis.

¹² Vgl. ILIC, Theologian, 52 mit dem Hinweis auf die *Antilogia Papae*, die 1555, sozusagen im Vorgriff auf den ein Jahr später publizierten *Catalogus testium veritatis*, in Basel bei Oporinus erschienen waren, VD 16 F 1255.

¹³ Vgl. FRANK/NIEWÖHNER, Einleitung.

¹⁴ Vgl. SCHÄUFELE, Selbsthistorisierung, 158 f.

¹⁵ Vgl. POHLIG, Gelehrsamkeit, 100 ff.

¹⁶ Vgl. unten, Kapitel 4.

¹⁷ Vgl. OBERMAN, Forerunners, 3–47.

reits im Kern daran scheiterten, dass es keinerlei theologische Übereinstimmung zwischen Luther und den als solchen deklarierten Vorläufern, wie etwa Jan Hus, gäbe.¹⁸ Diese in ihrer Herangehensweise akribischen theologiegeschichtlichen Forschungen übersehen aber einen wichtigen, und z. T. bis heute unterschätzten Aspekt¹⁹ in der Theologie Luthers: die Ekklesiologie.²⁰ Denn sowohl McGrath als auch Hendrix stützen sich bevorzugt auf Fragen der Rechtfertigungstheologie, die tatsächlich und unbenommen im bei Luther vorliegenden Gefüge Innovatives mit sich brachte.²¹ Eine lohnenswerte theologiegeschichtliche Betrachtung ist es aber, Verbindungen im ekklesiologischen Lehrgefüge zu untersuchen, denn diese führen zum Kern reformatorischen Seins: ins Wesen des theologischen Verfügungsrahmens ‚Kirche‘ selber. Dabei stellt sich schnell heraus, dass es um eine stark eschatologisierte Vorstellung einer ecclesia spritualis zu tun ist, mit der Luther in der Frühzeit operiert, gerade in Abgrenzung zu einer institutionalisierten Kurial-Kirche und ihrer Strukturverfangenheit und theologischen Unbeweglichkeit.²² Die geistlich verstandene, nicht aber spiritualisierte Kirche ist der Ort der Wahrheit, die Kirche der Kurie hingegen – und zunächst bezieht sich dieses Urteil auch ausschließlich auf die Kurie, weniger auf den Papst – ist ein Unort für die Wahrheit, ein Abort des Unwahren. Kurz: der Sitz des Antichrist, real fassbar in die Welt gekommen, sich ebendort sichtbar machend. In seiner Schrift *Ad librum eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini* (1521)²³ expliziert Luther seine Vorstellungen vom in die Welt gekommenen Antichrist besonders deutlich. Die Entwicklung bis zu diesem ersten literarischen Höhepunkt in Luthers Antichristologie durchlief verschiedene, auch zögerliche Schritte, die als Hermeneutik der Entlarvung des Antichrist in gewisser Weise auf Dauer topisch erscheinen.²⁴ Die sich daraus ergebende Linie aber, nämlich jene der Antichristologie von Wyclif, den Lollarden, Hus und den Husiten bis auf Luther, ist sehr wahrscheinlich bei nahezu allen Kontinuitätskonstrukten und -darstellungen der Reformationszeit im Blick, weniger das Ideal

¹⁸ Vgl. exemplarisch McGRATH, *Forerunners*; HENDRIX, *Hussites*.

¹⁹ Vgl. nur das gar ins Handbuchwissen überführte Vorstellungsfeld, Luther betrachte die Ekklesiologie als ein Randphänomen seiner Theologie: WENDEBOURG, *Art. Kirche*. Für Luther, wie für die übrigen Reformatoren, stellt die Kirche, in welcher dogmatischen Betrachtungsweise auch immer, den Verfügungsrahmen des Wortes Gottes dar, in dem und aus dem sich jedes weitere Lehrgebäude zwingend an den Gedanken der Kirche als Versammlung aller Gläubigen ergibt; vgl. nur Melancthons Summe in seiner *Declamatio de Ecclesia Christi*, CR 11, 598 ff.; vgl. KÜHN, *Kirche*, 21–39, zu Fragen der Autoritätsstruktur von Kirche vgl. a. a. O., 33 f.

²⁰ Vgl. NEEBE, *Kirche*; vgl. RAHNER, *Luthers Ekklesiologie*; vgl. BARTH, *Sichtbare und unsichtbare Kirche*.

²¹ Vgl. SCHÄUFELE, *Motor*; vgl. KÖRTNER, *Sonne*.

²² Vgl. RICHARDSSEN, *Konfessionspolemik*, 275 mit Anm. 31; vgl. auch HAMMANN, *Ecclesia spritualis*, 220–223.

²³ WA 7, 705–778.

²⁴ Gerade der Blick in die spätmittelalterliche Theologiegeschichte offenbart das Topische an Luthers Hermeneutik der Entlarvung des Antichristen, vgl. MCGINN, *Antichrist*, 173 ff.

einer kongruenten Vorstellung von Rechtfertigungstheologie, die im Übrigen auch erst dadurch erwächst, dass Wahres von Unwahrem getrennt werden sollte.²⁵ Dabei ist es erstaunlich, dass es ein nahezu flächendeckender Konsens in den ansonsten in den letzten Jahren stark auseinandertretenden Deutungsgefügen der Reformationsforschung ist, dass die Antichristologie einen wichtigen Motor der reformatorischen Entwicklung darstellte,²⁶ diese Vorstellung an Kontinuität aber selten zur Untersuchung kam und nie veranschlagt wurde, wenn es darum ging, das theologische System von Vorreformatoren oder Wahrheitszeugen zu untersuchen auf die Frage hin, ob denn etwas dran sei an ihrer funktionalisierten Vorläuferschaft an sich. Im Folgenden soll es daher zunächst darum gehen, die Entwicklung der Antichristologie auf das Institut des Papsttums seit Wyclif bis auf Luther darzustellen. Anschließend wird exemplarisch Luthers theologischer wie existenzieller Rückbezug auf Jan Hus Gegenstand der Untersuchung werden,²⁷ ausgehend von Luthers Äußerungen vor, auf und nach der Leipziger Disputation (1519), wobei zu beachten sein wird, inwiefern intrinsische oder extrinsische Momente die Hus-Rezeption Luthers motivierten. Von hier aus, der Erkenntnis dessen, was Luther unter der ‚fälschen‘, der antichristlichen Kirche im Sinne des überkommenen augustinisch-tyconianischen Dualismus versteht, wird zu prüfen und darzustellen sein, wie Luther die ‚richtige‘, die ‚wahre‘ Kirche konstruiert. Es wird sich zeigen, dass seine Spurensuche ihn zu einer tieferen Erkenntnis der Historien führen wird,²⁸ die er dann, am Ende der 1530er und Anfang der 1540er Jahre, in greifbare, z. T. polemische Ergebnisse überführt. Kronzeugen dieses transformierten Kirchen- und dann auch Geschichtsverständnisses²⁹ sind die beiden Traktate *Von den Konziliis und Kirchen* (1539) und *Wider Hans Worst* (1541). Abschließend soll ein Resümee Klarheit über die erste wichtige Stufe in der Entstehung des Wahrheitszeugendiskurses geben, bevor Philipp Melanchthon zum Gegenstand der weiteren Untersuchung wird, der als transformierendes Zwischenglied den Weg des Konzeptes in das Selbstverständnis und die Selbstdeutung des Luthertums der Neuzeit ebnete.

Zunächst führt der Weg aber nach Rom, zum Papst, genauer: auf das Haupt des Papstes.

²⁵ Vgl. das ‚Kleinsteiner Graduale‘. FUDGE, *Heresy*, 25 macht zudem darauf aufmerksam, dass auch im Rahmen häresiologischer Momente starke Kontinuitäten zu finden seien.

²⁶ Vgl. LEPPIN, *Antichristverständnis*, 473, der betont, dass die positive Entwicklung der reformatorischen Schriftheologie aufs Engste zusammenlaufe mit der Ausprägung einer klar konturierten Antichristologie als deren „Kehrseite“.

²⁷ Vgl. KOHNLE, *Vorreformatoren*, 85–87.

²⁸ Vgl. noch immer instruktiv SCHÄFER, *Kirchenhistoriker*.

²⁹ Vgl. KERSTING, *Morgenröte*; vgl. POHLIG, *Gelehrsamkeit*, 79–93.

2.1 Zur Entwicklung der spätmittelalterlichen Antichristologie

Zwei Krönungen, zwei Häupter, zwei Kronen; und doch könnten die dargestellten Krönungsszenen nicht unterschiedlicher sein. Auf der einen Seite steht Christus, der von seinen Häschern spottend mit einer Dornenkrone ‚gehört‘ wird. Von mehreren Seiten gleichzeitig dreschen Männer auf Jesus ein, um der Dornenkrone ihren ‚richtigen Sitz‘ zu verleihen. Zu Christi Füßen ruht ein Hund als ikonographische Struktur seiner ewigen Treue, die offenbar bis in das Martyrium reicht, wie diese Darstellung der Passion Christi zu zeigen scheint. Auf der anderen Seite, der ‚Krönung‘ Christi diametral gegenübergestellt, ist die Krönung des Papstes mittels der dreigliedrigen Tiara³⁰ dargestellt, seit jeher Zeichen der päpstlichen Machtfülle auch über die physisch fassbare Welt hinaus. Mit reichen Gewändern versehen empfängt er die Krone, sitzend und das Zepter seiner weltlichen Macht haltend. Dass auch Christus seine Dornenkrone sitzend entgegennimmt, mag die Dramatik der Darstellung noch steigern, ihre Dualität unerträglich naheliegend erscheinen lassen. Bei der geschilderten Szene handelt es sich um das zweite Doppelbild aus dem *Passional Christi und Antichristi*³¹, das Lucas Cranach d. Ä. eindrucksvoll mit Holzschnitten versehen hatte.³² Die entsprechenden Texte zu den Bildern stammen sehr wahrscheinlich von Philipp Melanchthon, auch wenn das nicht mit letzter Gewissheit gesagt werden kann.³³ Die antithetische Gegenüberstellung erschien Luther, der wohl letzten Endes als spiritus rector des *Passional* gelten muss, das Mittel der Wahl, um den Antichrist aus seinem Gegenteil heraus publikumswirksam zu entlarven.³⁴ Dies zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass in den dualistischen Doppelbildern der Seite Christi immer Bibelzitate zugeordnet werden, während die Seite des papalen Antichrist mit Kommentaren aus dem Kirchenrecht, dem ‚Buch des Bösen‘, wenn man so will,³⁵ geziert wird.

³⁰ Vgl. zum historischen Kontext von episkopalen und papalen Kopfbedeckungen SIRCH, Ursprung.

³¹ WA 7, 701–715.

³² Vgl. GRISAR/HEEGE, Luthers Kampfbilder I; vgl. auch SCRIBNER, Sake, 149–157; vgl. zum Kontext der Entstehung GROLL-JÖRGER, *Passional*; vgl. auch RICHARDSEN-FRIEDRICH, *Antichrist-Polemik*, 101–107.

³³ Die insgesamt 13 antithetischen Doppelbilder sind geschildert bei RICHARDSEN, *Konfessionspolemik*, 274 mit Anm. 25.

³⁴ Vgl. die Argumentationsstruktur in WA 15, 738–757; vgl. auch die Darstellung der Schriften, in denen Luther bereits vor Veröffentlichung des *Passional* diese antithetische Logik im Hinblick auf den Antichristen entfaltet WA 9, 685 f., wo Kawerau diese Texte listet.

³⁵ Immerhin erinnert die öffentliche Verbrennung der päpstlichen Bannbulle, mithin der Exekutive, und des Kirchenrechtes, der Legislative des Antichrist, vor dem Wittenberger Elsterntor am 10. Dezember 1521 an die Exekution verurteilter Häretiker, vgl. KRUSE, *Universitätstheologie*, 256 f. Vgl. das ‚Einladungsschreiben‘ Melanchthons, das der Praeceptor an die Studentenschaft Wittenbergs gerichtet hatte, WA 7, 183; vgl. zur studentischen Mitwirkung an der Aktion KAUFMANN, *Anfang*, 217–221.

Im oben genannten Beispiel des Krönungsbildes wird die Szene der Dornenkrönung Christi durch einen Abschnitt aus Joh 19 gerahmt, während auf der Seite der päpstlichen Inthronisation auf die Abhängigkeit des Papsttums von der kaiserlichen Verfügungsgewalt hingewiesen wird. Letztgenannter Aspekt ist eine interessante Parallele zu einem vom Konstanzer Konzil verurteilten Hus-Satz, nach dem der Prager Magister eben jene päpstliche Abhängigkeit von der weltlichen Gewalt des römischen Kaisers betont hatte.³⁶ Durch die Bezugnahme auf den Abhängigkeitsaspekt zeigt sich erneut die Tiefe der Rezeption mittelalterlicher Kirchenkritik, etwa am Beispiel des Jan Hus, in der frühen Reformation. Sie findet sich bereits 1521, dem Jahr der Entstehung des *Passional*, in gewisser Hinsicht ikonographisch verewigt.

Diese antipapale Grundstruktur im Denken Luthers und der frühen reformatorischen Bewegung in Wittenberg begründet sich nicht aus bloßer polemischer Absicht, sondern aus theologischen Einsichten der Antichristologie.³⁷ Der Wittenberger folgt hier, in der Institutionalisierung des Antichrist-Gedankens im Papsttum, Tendenzen der Kirchenkritik des ausgehenden Mittelalters,³⁸ die sich besonders aus den beiden Teilaspekten einer generalisierten Endzeitangst und der als konkret empfundenen Bedrohung durch das sog. ‚Große Abendländische Schisma‘ zu speisen schien.³⁹ Ein wichtiger ‚Vorläufer‘ in dieser Sache war der Engländer John Wyclif. In seinem Konzept des sich von der klassischen Antichrist-Legende in der Lesart eines Adso von Montier-en-Der⁴⁰ lösenden institutionell zu fassenden Antichrist lieferte Wyclif der Nachwelt ein entscheidendes Deutungsfenster, das in den Ansätzen Luthers aufgehen sollte, während die hussitische Theologie hier eigene, abweichende Wege ging, wie zu zeigen sein wird.⁴¹ Neben Wyclif erscheinen Luther auch sich in theologischer Abhängigkeit zu Wyclif befindende lollardische Ansätze zunehmend wichtig, was in den Druck eines *Commentarius in Apocalypsin* im Jahr 1528⁴² mündete, den Luther bevorwortet herausgab und damit der seit Mitte der 1520er immer deutlicher hervortretenden apokalyptischen Deutung seiner Tage Rechnung trug.⁴³ Die Frage danach, in welcher Weise eine Antichristologie Hus’ und der Hussiten einen Einschlag in das Denken Luthers hat, wird man relativierend begegnen müssen, da die Konzepte Wyclifs und Hus’ an dieser für Luther so wichti-

³⁶ DENZINGER, Nr. 1208: „Papalis dignitas a Caesare inolevit, et Papae perfectio et institutio a Caesaris potentia emanavit“; vgl. auch MIRBT/ALAND, Nr. 771, 480, Art. 9.

³⁷ Vgl. LEPPIN, Antichristverständnis, 471.

³⁸ Vgl. zur Rolle der Kirchenkritik im Spätmittelalter aber relativierend SCHÄUFELE, Kirchenkritik.

³⁹ Vgl. MCGINN, Antichrist, 173; vgl. SCHÄUFELE, Pessimismus.

⁴⁰ Vgl. LEPPIN, Antichrist.

⁴¹ Vgl. im Hintergrund SCHÄUFELE, Antichrist.

⁴² *Commentarius in Apocalypsin ante centum annos editos*, Wittenberg [Schirlentz] 1528, VD 16 B 5252.

⁴³ Vgl. BOSTICK, Antichrist, 76–113.

gen Stelle deutlich divergieren. Im Folgenden sollen die genannten Konzepte referiert werden, bevor anhand der Antichristologie Luthers untersucht werden soll, welchen realtheologischen Einfluss man im Hinblick auf die Frage nach einer Lehrkontinuität im Konstrukt der Vorläuferschaft in dieser so zentralen Frage veranschlagen darf.

John Wyclif⁴⁴ ist die wohl bedeutendste theologiegeschichtliche Figur im englischen Spätmittelalter. Seine wissenschaftshistorische Prominenz rührt vom ungeheuren wissenschaftlichen Horizont her, den er in unzähligen Werken abschrift. Allerdings ist diese Wahrnehmung dadurch getrübt, dass es sich bei Wyclif zugleich um den aus der Sicht der Amtskirche wohl größten Ketzer⁴⁵ der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte überhaupt handelt.⁴⁶ Aus der Retrospektive erscheint Wyclif auch in der protestantischen Memoria als eine der größten Gestalten der Kirchengeschichte, so zumindest Stimmen der monumentalisierenden Historiographie des 19. Jahrhunderts.⁴⁷ Allein von der schiereren Publikationsmenge her – Wyclifs Gesamtwerk umfasst im Druck etwa 10000 Seiten – führt kein Weg an Wyclifs Theologie vorbei, will man die Theologiegeschichte des späteren Mittelalters, ihre Quellen und ihre Rezeption in der frühen Reformation richtig fassen.⁴⁸

Auch für die Frage nach der theologischen Bedeutung von mittelalterlichen Antichrist-Konzepten für die Wittenberger Reformation ist Wyclif der erste Kronzeuge, denn seine Transformation der Antichristologie im Vergleich zu seinen Vorläufern wie Adso wird für Luthers Wahrnehmung von entscheidender Bedeutung sein, wenngleich sie den Wittenberger sekundär erreichen sollten, da es unwahrscheinlich ist, dass er die Werke des Oxforder Professors je im Original gelesen haben könnte. Die Vorstellung, dass der Antichrist seinen dauerhaften Sitz auf der römischen Kathedra genommen hat und sein Haupt nun mit der päpstlichen Tiara zierte, zeigt sich bei Wyclif in besonderer Klarheit⁴⁹ und wird u. a. vom der heutigen Forschung nicht bekannten Autor⁵⁰ des

⁴⁴ Vgl. LAHEY, Wyclif; vgl. LARSEN, Wyclif; vgl. VON NOLCKEN, Art. Wyclif; vgl. WORKMAN, Wyclif.

⁴⁵ Vgl. die ältere Studie von JÄGER, Wycliffe, 43, wo unter dem Hinweis auf Wyclifs Remanenzlehre in eucharistietheologischen Fragen der Engländer als der ärgste unter den Ketzern behandelt wird.

⁴⁶ Vgl. knapp und überblicksartig OBERSTE, Ketzerei, 123–126; vgl. umfassender LAMBERT, Häresie, 234–252; vgl. zum methodischen Hintergrund der Häresiegeschichte GRUNDMANN, Ketzergeschichte, 1–3.

⁴⁷ Vgl. BENRATH, Wegbereiter, XXII, der darauf hinweist, dass Gotthard Lechler Wyclif seinerzeit als den „Größte(n) unter den Vorläufern“ zu bezeichnen imstande gewesen sei, vgl. auch MAHLMANN, „Vorreformatoren“, 47 mit Anm. 197.

⁴⁸ Vgl. zur theologiegeschichtlichen Einordnung LEPPIN, Theologie, 168–171.

⁴⁹ Vgl. PREUSS, Vorstellungen, 49.

⁵⁰ Zwei Dinge sind zur Autorfrage des *Opus arduum* in diesem Kontext lediglich festzuhalten: 1. Der Autor befand sich zum Zeitpunkt der Abfassung des Kommentars zur Johannesapokalypse im Gefängnis, vgl. BOSTICK, Antichrist, 76. 2. Der Autor zeigt deutliche uni-

Opus arduum, wie der genannte *Commentarius in Apocalypsin* aufgrund seiner einleitenden Worte genannt wird, rezipiert.⁵¹ Der von seinen Anhängern mit dem scholastischen Ehrennamen ‚Doctor Evangelicus‘ belegte Wyclif zeigt im Laufe seines Lebens deutliche Verschiebungen und Modulationen in seiner Auffassung vom Antichrist.⁵² Erst in seiner Spätphase ringt sich Wyclif zu der Erkenntnis durch, der Antichrist habe im Papsttum seinen Sitz auf Erden genommen und tyrannisiere von dort aus die wahre Kirche Christi. Es zeigt sich hier ein auffälliger Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie im Denken des englischen Reformtheologen. Seit die Repressalien auf seine Person zunahmen, hatte sich auch seine Auffassung vom Antichrist in gewisser Hinsicht verdeutlicht. Auch die kirchliche Großwetterlage des Jahres 1378, dem Beginn des Papstschemas von Rom und Avignon,⁵³ blieb nicht ohne Wirkung auf die Theologie Wyclifs.⁵⁴ In zwei Werken, beide aus seiner Spätphase, beschäftigt sich der ‚Doctor Evangelicus‘ intensiver mit der Theoriebildung rund um seine Antichristologie. Beide stehen unter dem Eindruck einer als deprivativ empfundenen Fehlleistung in der gespaltenen Kirchenleitung. Ende 1383, Anfang 1384 verfasste Wyclif den Traktat *De Christo et suo adversario Antichristo*,⁵⁵ 1384 das dritte und das vierte Buch seines *Opus Evangelicum*, mit dem Untertitel *De Antichristo*.⁵⁶ Die große Dichte, mit welcher Wyclif Fragen zum Antichrist in nahezu allen seinen Werken traktiert, spricht für die Prominenz des Themas im Denken des Engländers.⁵⁷ Knapp summierend lässt sich sagen, dass die Zuspitzung der Antichrist-Thematik auf das Institut des Papsttums v. a. Wyclifs Theologie erwachsen war.⁵⁸ Diese Fokussierung beschäftigte den gesamten weiteren mittelalterlichen Diskurs zum Thema. Die antihierarchische Zuspitzung, die ihr innewohnende antipapale Klerus- und Hierarchiekritik,⁵⁹ die Konsequenz und die Stringenz der Durchführung dieser Gedanken hatte spätere Generationen beeindruckt und beeinflusst. Der von Wyclif aufgemachte Konflikt zwischen Schriftwahrheiten und traditionell be-

versitäre und exegetische Vorbildung, vgl. HUDSON, Text, 44.48–52.54.62; vgl. SCHÄUFELE, Preface.

⁵¹ Vgl. BOSTICK, Antichrist, 56–75.

⁵² Vgl. zum Folgenden SCHÄUFELE, Antichrist, 173–191.

⁵³ Vgl. zur Bedeutung des Schismas für den gesamten mittelalterlichen Diskurs zur Antichristologie MCGINN, Antichrist, 177–181. Eine Zeit, in der sich in den Augen der Zeitgenossen der *Antichristus magnus* derartig deutlich zeigte, wie in jener, war selten, vgl. a. a. O., 178.

⁵⁴ Vgl. VON NOLCKEN, Art. Wyclif, 420.

⁵⁵ Edition bei BUDDENSIEG II, 633–692; vgl. auch THOMSON, Writings, Nr. 412, der den Traktat bereits in das Jahr 1382 datiert, was allerdings in gewissem Widerspruch zu Wyclifs Bezugnahmen auf den Despenser-Kreuzzug steht, vgl. SCHÄUFELE, Antichrist, 173 mit Anm. 1.

⁵⁶ Edition bei LOSERTH 1896; vgl. EVANS, John Wyclif, 206 f.

⁵⁷ Vgl. PATSCHOVSKY, Antichrist, 83 f.; vgl. EMMERSON, Antichrist, 71.

⁵⁸ Vgl. MCGINN, Antichrist, 181 f.

⁵⁹ Vgl. LEFF, Heresy II, 539: „Wycliffe accordingly saw the conflict between Christ and Antichrist primarily as one between the truth of the Bible and the pretensions of the modern hierarchy.“

gründeter Leitungshierarchie in der Kirche⁶⁰ entspricht in vielen Punkten, freilich unter anderen Voraussetzungen, den frühreformatorischen Debatten um die rechte Autorität in der Kirche,⁶¹ die am Ende der 1530er Jahre unter dem Eindruck der erneut virulent gewordenen Konzilsfrage wichtige Transformationsstufen erfuhren.⁶² Die schrifttheoretischen und -hermeneutischen Grundlagen entwickelte Wyclif bereits in den Jahren 1371–1376, der Zeit der Arbeit an seiner *Postilla in totam bibliam*.⁶³ Der Antichrist spielt allerdings in dieser Phase keine besonders große Rolle, wenngleich er freilich regelmäßige Erwähnung findet. Er entspricht dabei vielmehr der traditionellen Vorstellung des endzeitlichen Gegenspielers Christi.⁶⁴ Vielmehr ermahnt Wyclif die theologische Leserschaft, mit geschultem Blick aufmerksam die Zeichen der Zeit zu lesen und entsprechend zu deuten. Gerade die militärisch aufgeladene Situation seiner Tage sei ein deutliches Zeichen für ein potenzielles Hereinbrechen der Endzeit.⁶⁵ Ähnlich wie später Luther, entfaltet Wyclif seinen Verdachtsmoment, dass der Antichrist auch bereits in der Welt wirken könnte, anhand kirchenkritischer Momente, in seinem Fall im Hinblick auf die Verderbtheit des Klerus. Alles aber vorerst im Rahmen des Potenziellen, nicht des Wirklichen, wie Wyclif betont:

„Unde oportet quod omnes Christiani sibi sint reciproce obedientes, et precipue instanti Romane ecclesie, de quanto dirigit secundum regulam legis Christi [...]. In hoc autem est possibile ipsos [der Papst und der gesamte kuriale Apparat, S. M.] ignoranter deficere, et ad tantum attendere civilitati quod credant ecclesiam destrui si dominio civili caruerint; credant maniace quod nihil in ecclesia particulari sit licitum nisi de quanto originatur et autenticatur a sua curia; sed eo ipso quo mandat epistolas, parendum sit illi pari obedi-

⁶⁰ Vgl. MCGINN, Antichrist, 181 f.

⁶¹ Vgl. LEPPIN, Genese.

⁶² Vgl. unten, Kapitel 2.4.

⁶³ Vgl. BENRATH, Bibelkommentar.

⁶⁴ Dieser Gedanke ist exponiert in ähnlicher Richtung bereits im Buch des Propheten Daniel, den Luther zu seiner Zeit ebenfalls als einen wichtigen Zeugen seiner Theoriebildung heranzieht, v. a. in Dan 7. Der in den Prophetien des Daniel installierte „Antimesias“, RAUH, Bild, 33, ist fortan der Inbegriff des bösen Gegenspielers schlechthin. Es war der nordafrikanische Theologe Tyconius, der diesen Vorstellungen eine tiefergehende theologische Untermauerung zuteilwerden ließ, zu den Auslegungen des Tyconius in diesem Zusammenhang vgl. RATZINGER, Beobachtungen, 180 f. Dem Corpus Christi steht nach der Auffassung des Nordafrikaners ein Corpus Antichristi gegenüber, eine inkorporierte Form des endzeitlichen Gegenspielers. Zu den Transformationen des augustinischen Antichrist-Begriffes, der dem Wirken des Antichristen einen begrenzten Raum, nämlich im Rahmen der Eschatologie, zuweist, vgl. RAUH, Bild, 121–130. Gebündelt erscheinen alle bis dato wichtigen Vorstellungen dann noch einmal bei Hieronymus, vgl. zur Quellensituation BOUSSET, Antichrist, 27 ff. Die für die mittelalterliche Entwicklung prägend und einflussreichste Sichtung des Materials stammt von Adso von Montier-en-Der, der in der Mitte des 10. Jahrhunderts in seinem *Libellus de ortu et de tempore Antichristi* bedeutsame Weichen für die weitere Rezeption gestellt hat, vgl. LEPPIN, Antichrist; vgl. RAUH, Bild, 153–164.

⁶⁵ Vgl. SCHÄUFELE, Antichrist, 175, dort auch die entsprechenden Belege zu Ausführungen Wyclifs über Sach 14,13 f., die in diesem Kontext wichtig erscheinen.

cia cum ewangelio; et sic de multis blasphemiis impossibilibus in quas possibile est ipsos incidere, declinando a religione Christi et preparando ad blasphemiam Antichristi. Non autem asserto ita esse, sed sic possibile esse.“⁶⁶

Die hier etwas umständlich gestaltete Beweisführung zeigt sehr deutlich ein typisches Muster von Theologen, die den Antichrist-Begriff auf das Papsttum und die kirchliche Hierarchie lenken wollen. Die tastende Bewegung von der ersten, oft nahezu zögerlich-ängstlichen Vermutung, der Antichrist könne im Papsttum aufgegangen sein, hin zur vollumfänglichen Erkenntnis und Überzeugung, dass das Papsttum der Antichrist sei, ist nahezu topisch. Eine subita conversio in dieser Angelegenheit wäre ein Eingeständnis in blanke polemische Absichten. Eine theologische Überzeugung aber hat zu wachsen. Zudem geschehen hier auch in aller Regel Selbstdistanzierungsvorgänge, die an das Zentrum der eigenen Identität rühren. Weder Wyclif noch Luther waren von Anfang an ihres theologischen Karriereweges antipapale Theologen. Hinzu kommt, und das spürt man am Wyclif-Text besonders, die Vorsicht des kanonisch gebildeten Gelehrten. Denn sowohl Wyclif als auch Luther wussten um die auch kirchenrechtliche Brisanz des Themas. Scheiterhaufen brannten gelegentlich auch aus bereits geringerem Anlass, wie die Geschichte von Häresie und der Inquisition zeigt. Und niemand riskiert eine totale damnatio seiner Person über dieses Leben hinaus, schließlich könnte es auch immer noch sein, dass die päpstliche Binde- und Lösegewalt tatsächlich wirksam war, was sowohl für Wyclif als auch für Luther lange Zeit wohl kaum infrage stand.

In den Jahren 1377 und 1378 aber änderte sich mit einem Mal alles im Leben des ‚Doctor Evangelicus‘. Gregor XI. hatte per Dekret vom 22. Mai 1377 18 Sätze aus Wyclifs Schrift *De civili dominio* verurteilt. Zudem verlangte er die Festnahme des in seinen Augen sich als Dissidenten offenbarenden Professors. Dass Wyclif dies nicht erleiden musste, lag an politischem Schutz.⁶⁷ Was in ihm zu diesem Zeitpunkt an Verdacht gekeimt sein mag, wird im Folgejahr auf eine Bewährungsprobe gestellt, als Urban VI. und Clemens VII., beide sich selbst als rechtmäßiges Oberhaupt der einen Kirche Christi sehend, um die Vormacht der alleinigen päpstlichen Würde stritten und im südfranzösischen Avignon abermals eine beeindruckende, aber eben zweite päpstliche Hofhaltung Einzug hielt. Durch die daraus resultierenden Obedienzen teilte sich die abendländische Christenheit, was dem Einheitszeugnis des Evangeliums deutlich widersprach.⁶⁸ Und wo Zwietracht in die universale Kirche Christi Einzug hält, kann der Antichrist nicht weit sein.⁶⁹ In Wyclifs Texten zeigt sich der Einfluss dieser Ereignisse erstmals in seinem Traktat *De veritate scripturae*

⁶⁶ Wyclif, *De civili dominio*, 384, 4–23.

⁶⁷ Vgl. WORKMAN, Wyclif I, 293–310; vgl. SCHÄUFELE, Antichrist, 176.

⁶⁸ Vgl. zu den entsprechenden Kontexten SWANSON, Universities.

⁶⁹ Vgl. WORKMAN, Wyclif II, 79; vgl. MCGINN, Antichrist, 177–181.

sacrae,⁷⁰ der 1377/78 entstand, also genau in der erwähnten Phase der Entzweiung. Es ist zuvorderst die aus der Schrift abzuleitende *lex Christi*, die im derzeitigen Gebaren der kirchenleitenden Instanzen mit Füßen getreten werde. Für Wyclif war aber ebenso klar, dass dieser Zustand eine Vorgeschichte hatte, eine deprivative, um genau zu sein, und dass diese Vorgeschichte darin begründet lag, dass das Papsttum sich kirchenrechtlich abzusichern begann. In der Sammlung der Dekretalen steckt der Teufel im Detail, wie Wyclif wusste. Diese im Hochmittelalter begonnene Deprivation zog das Papsttum nahezu unabwendbar in die seinerzeitige Krise.⁷¹ Kurzum: hätte das Papsttum sich in der vorangegangenen Zeit nicht durch das Kirchenrecht selbst in seiner Handlungsfreiheit gefesselt, wäre dem Antichrist nicht eine derartig einladende Bühne geboten worden:

„[...] anticristus non veniet, antequam *lex Cristi* sit dissipata tam intellectu quam affectu. Nam tempore [...] edicionis Decretalium decrevit honor et ponderancia legis scripture continue, quod videtur esse via preparatione anticristo.“⁷²

Die so als menschengemacht verstandenen Dekretalen des Kirchenrechts widersprechen aus ihrer inneren Logik bereits dem göttlichen Willen der *lex Christi*. Und dann, wenn die *lex Christi* keinen Einfluss mehr haben kann, wird der Auftritt des Antichrist zwingend folgen, weil er diese Leerstelle mit seinem Unrechtssystem füllen wird, er seinen teuflischen Plan also aufgehen sieht.⁷³

Die Entdeckung des Kollektivs als neuartige Verwirklichungsform des Antichrist in der Welt ist eine Evolutionsstufe christlicher Theologie des Spätmittelalters und fest dem Denken Wyclifs zuzurechnen. Auch ist diese Kollektivperson noch immer der endzeitliche Gegenspieler Christ und seiner Jünger.⁷⁴ In der *ecclesia malignantium*⁷⁵ versammelt sich alles, was sich um den Antichrist versammeln will, besonders aber jene seit jeher durch den Willen Gottes Verdammten, die im Gegensatz stehen zu den zum Heil Prädestinierten,⁷⁶ ganz im tyconisch-augustinischen Sinn.⁷⁷ Gemeinsam bildet diese Gruppe von Verdammten, die im Umkehrschluss ja die erwählten Jünger des Antichrist darstellen, das Kollektiv des Gegenspielers. In einer einfach gestalteten Hierarchie des Übelen in dieser Anti-Kirche spielt immer derjenige die wichtigste Rolle, der am meisten gegen das Gesetz Christi verstößt.⁷⁸ Dieser ist dann als oberste

⁷⁰ Edition bei BUDDENSIEG. Vgl. auch THOMSON, *Writings*, Nr. 31.

⁷¹ Vgl. zur Problematisierung dieser Zeit als ‚Krisenzeit‘ MÜLLER, *Krise*, 1–5.

⁷² Wyclif, *De veritate sacrae scripturae*, BUDDENSIEG I, 383, 4–10.

⁷³ Vgl. SCHÄUFELE, *Antichrist*, 176.

⁷⁴ Vgl. *Offb* 2,9; 3,9.

⁷⁵ Nach *Ps* 25 und 26,5.

⁷⁶ Vgl. Wyclif, *De veritate*, 70, 13–17.

⁷⁷ Vgl. KREUZER, *Augustinus*, 39–53.

⁷⁸ „[...] certum est ex fide scripture, quod, quicumque secularis vel clericus maxime obviat *Cristi legibus*, hic est potissimus anticristus [...]“, Wyclif, *De veritate*, 268, 17–19, Zitat bei SCHÄUFELE, *Antichrist*, 177 mit Anm. 19.

Instanz im Antichrist-Kollektiv zu werten, was Wyclif gedanklich geradewegs zum Papstamt führt. Unter biblischer Bezugnahme macht Wyclif darauf aufmerksam, dass ja bereits der Prophet Daniel darauf hingewiesen habe, dass das elfte Horn des vierten apokalyptischen Tieres derartig hoffärtig agiere, dass es für sich beanspruche, religiöse Riten und Gebräuche, aber auch deren Regeln steuern und ändern zu können,⁷⁹ wofür in Wyclifs Deutung der Gegenwart nur der Papst als Abbild infrage kommt.⁸⁰ Dieser schroffe Dualismus zwischen dem Corpus Christi und Antichristi, auf den Wyclif aufbauen kann, verdankt sich weniger ausschließlich dem Denken Augustins als jenem des Tyconius.⁸¹

Dem Kollektivgedanken einher geht Wyclifs Vorstellung von einem ‚besonderen‘ Antichristen, für den er verschiedene Bezeichnungen hatte, der sich aber von Adsos Vorstellung von einem speziellen, im Sinne der Antichrist-Legende des frühen Mittelalters eschatologischen Antichrist, unterscheidet. Das, was Volker Leppin in diesem Zusammenhang als ein „kriteriologisches“ Verständnis des Antichrist in der Welt fasst,⁸² macht den gewichtigen Unterschied aus. Der Antichrist lässt sich aus seinem Handeln heraus anhand fester Kriterien erkennen, ein Weg, dem die Reformation und dann auch Flacius folgen werden.⁸³ Der für Luthers spätere Auffassungen entscheidende Transformationsschub ging von Wyclif aus, durch sein Schaffen waren dem Wittenberger wichtige Weichen bereits vorgegeben. Diesem grundlegend kriterienhaften Gedanken folgend entwickelt Wyclif in Anlehnung an 1375 entstandene Notizen des Augustinereremiten Adam Stockton einen regelrechten Kriterienkatalog, ein Handbuch zur Entlarvung des Antichrist.⁸⁴ Diese Systematik führt er 1380 erweitert in seinem Traktat *De simonia* fort.⁸⁵ Hinzu kommt zusehends die Erkenntnis, dass neben der Einrichtung des Kirchenrechts in den Dekretensammlungen des Hochmittelalters, die sog. ‚Konstantinische Schenkung‘⁸⁶ für

⁷⁹ Vgl. Dan 7,25.

⁸⁰ Vgl. Wyclif, *De veritate*, 268, 22–31; vgl. auch DERS., *De potestate Papae*, 118, 30–33.

⁸¹ Vgl. SHOGIMEN, *Ecclesiology*, 215–225; vgl. WORKMAN, *Wyclif II*, 8–11; zu Tyconius' Vorstellung des Teufelsleibes vgl. Tyconius, *Liber Regularum*, 70–85; vgl. FORSTER, *Bedeutung*, 180 f.; vgl. SCHÄUFELE, *Antichrist*, 178 mit Anm. 24.

⁸² Vgl. LEPPIN, *Art. Antichrist*, 532 f.; vgl. auch DERS., *Antichrist und Jüngster Tag*, 210.

⁸³ Vgl. zu den entsprechenden Kriterien bei Flacius POHLIG, *Gelehrsamkeit*, 312 f. Auch wenn dies nicht uneingeschränkt, v. a. im Hinblick auf Luthers Antichristologie, zutreffend ist, da sich Unterschiede deutlich machen lassen, ist es, anders als es LEPPIN, *Antichrist und Jüngster Tag*, 210 mit Anm. 39 vermutet, durchaus auch bereits dem Luthers Theologie innewohnenden Ansatz entnehmbar, dass Verbindungslinien zwischen Wyclif und Luther existieren, auch und gerade in der Vorstellung vom Papsttum als Sitz des Antichrist. Natürlich ist die „gnesioluterische Erbmasse“, ebd., in Anschlag zu bringen, wenn es darum geht, anachronistische Überformungen der Theologie Luthers anzunehmen. Nur im vorliegenden Fall, der Antichristologie, lässt sich offenbar weit mehr an Gemeinsamem finden als zunächst angenommen.

⁸⁴ Vgl. a. a. O., 120, 14–126, 20; vgl. LEFF, *Heresy II*, 537.

⁸⁵ Vgl. Wyclif, *De simonia*, 64, 3–13; vgl. SCHÄUFELE, *Antichrist*, 179 mit Anm. 33.

⁸⁶ Vgl. FUHRMANN, *Art. Constitutum Constantini*; vgl. DERS., *Konstantinische Schenkung*. Erst mit der spätmittelalterlichen Entlarvung der Schenkung als Fälschung durch Lo-

die Depravation des Papsttums verantwortlich zu machen sei.⁸⁷ Dabei ist aber festzuhalten, dass „keineswegs alle Päpste Antichristen seien“⁸⁸. Ausnahmen bestätigen wie immer die Regel,⁸⁹ das gilt auch für apokalyptische und antichristologische Zusammenhänge.

Nach Bekanntwerden der Remanenzlehre Wyclifs verlor dieser auch den letzten politischen Rückhalt, sodass er Oxford 1381 verlassen musste. Dieses Ereignis, das ihm wohl klar seine theologische Isolation vor Augen führen musste, sorgte für endzeitliche Stimmung. Die apokalyptische Deutung des Antichrist-Gedankens ist so naheliegender als je zuvor. Gegen Ende seines Lebens machte sich Wyclif daran, diesen Gedanken präziser zu fassen. Der Antichrist begegnet am Ende der Zeiten, ist ein durch und durch eschatologisches Ereignis.⁹⁰ Der Kirchenbegriff Wyclifs erfährt am endzeitlichen Begriff der antichristlichen Gegenkirche eine wichtige Profilierung. Die Verbindung von Repression und Eschatologie ist in der Kirchengeschichte nun wirklich keine Besonderheit, aber das theologische Durchdringen der Hintergründe zu dieser Verknüpfung, verdichtet in einer präzise ausformulierten Antichristologie, stellt, zumindest im Hinblick auf die ‚lateinische Theologie‘ des ‚Westens‘, seit Wyclifs Wirken eine wichtige Neuerung dar. Diese doppelte theologische Prägung in Eschatologie und Ekklesiologie, die ihren Fortgang auch bei Jan Hus findet, bildet ein wichtiges Polaritätsgefüge, das im Zuge der theologischen Orientierung Wittenbergs erneut zu einer verbindenden Einheit findet.⁹¹ Die Kirche, sie steht am Ende der Zeiten im ewigen Kampf um Wahrheit und Geschichtshoheit. Die Jünger Christi ringen mit den Unwahrheiten der antichristlichen Gegenkirche, durch alle Zeiten hindurch.⁹² Und man erkennt die wahren Jünger zum einen an ihrem Wahrheitsstreben, zum anderen, und das hängt damit zusammen, an ihrer Schriftorientierung.⁹³ Während Wyclif das Haupt der verdorbenen Gegenkirche bereits thematisiert hat, indem er die Vermutung

renzo Valla gerät der Topos zum Kernwesen spätmittelalterlicher Kirchenkritik, vgl. LEPPIN, Schenkung. Eine moderne Textedition des *Constitutum* bietet FURHMANN, *Constitutum Constantini*. Die ältere Forschung referiert FRIEDRICH, *Die Constantinische Schenkung*. Die Überlieferungsgeschichte des *Constitutum* bis zur kirchenrechtlichen Fixierung im *Decretum Gratianum* bietet PETERSMANN, *Überlieferung*.

⁸⁷ Vgl. Wyclif, *De potestate Papae*, 94, 17–19; 169, 6–15; 238, 9–239, 5; 394, 2–396, 15, vgl. SCHÄUFELE, *Antichrist*, 180 mit Anm. 37.

⁸⁸ SCHÄUFELE, *Antichrist*, 180.

⁸⁹ Vgl. Wyclif, *De potestate Papae*, 328, 21–27.

⁹⁰ Anders als PATSCHOVSKY, *Antichrist*, 87 u. ö. meint, spielt das Eschatologische in der Ekklesiologie und der Antichristologie Wyclifs eine bedeutende Rolle, vgl. demgegenüber SCHÄUFELE, *Antichrist*, 180.

⁹¹ Vgl. zu diesem Verständnis der reformatorischen Transformationsleistung LEPPIN, *Die Wittenberger Reformation*, 51–57.

⁹² Vgl. zur Rezeption dieses Dualismus in der ausgehenden Reformationszeit SCHÄUFELE, *Kirche Christi*; vgl. zur Aufnahme des apokalyptischen Schemas in dieser theologischen Konstellation im weiteren Luthertum LEPPIN, *Antichrist und Jüngster Tag*, 220–239.

⁹³ Vgl. DE VOOGHT, *Wyclif*.