

VOLKER LEPPIN

Transformationen

*Spätmittelalter, Humanismus,
Reformation*

86

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit

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

Matthias Pohlig (Münster), Eva Schlotheuber (Düsseldorf)

86



Volker Leppin

Transformationen

Studien zu den Wandlungsprozessen
in Theologie und Frömmigkeit
zwischen Spätmittelalter
und Reformation

Mohr Siebeck

VOLKER LEPPIN, geboren 1966; Studium der Ev. Theologie und Germanistik; 1994 Promotion; 1997 Habilitation; seit 2010 Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Tübingen; seit 2012 o. Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

Unveränderte Studienausgabe 2018.

ISBN 978-3-16-155934-1 / eISBN 978-3-16-156513-7
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

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

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de.

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

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Jubiläen haben ihre eigenen Gesetze – und die sind nicht immer günstig für die wissenschaftliche Arbeit: Wer ein Jubiläum feiert, sucht eher nach dem unterscheidend Besonderen als nach dem allgemein Traditionellen. So konzentrieren sich auch viele Debattenbeiträge vor 2017 eher auf das, was die Reformation unterscheidet – von dem, was davor war, und vielfach auch von dem, was in anderen Konfessionen danach geschah. Als gehörte es nicht zu einer Identität, neben den eigenen Besonderheiten auch das zu integrieren und anzuerkennen, was mit anderen verbindet, was mehr zum Erbe gehört als zu der eigenen Neuschöpfung.

Doch werden solche differenzorientierten Zugänge zur Reformation auch im deutschen Wissenschaftssystem dadurch gefördert, dass evangelische Geschichtskonstruktionen die historischen Wissenschaften in evangelisch-theologischen Fakultäten aber auch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft anhand der Grenze von Mittelalter und Reformation organisiert haben – und dass im evangelischen Theologiestudium die mittelalterliche Theologie und Frömmigkeit immer noch ehe ein Mauerblümchendasein fristet. Die Kenntnis der mittelalterlichen Quellen gehört nicht zum selbstverständlichen Gepäck derer, die eine evangelisch-theologische Fakultät verlassen. Die vertraute Welt beginnt vielfach erst um 1500 – und so wird die Reformation selbst, gelegentlich gegen den eigenen programmatisch vorgetragenen Anspruch, forschungsstrategisch entkontextualisiert.

In Tübingen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten durch so unterschiedliche Gelehrte wie Hanns Rückert, Heiko Augustinus Oberman und Ulrich Köpf ein anderer Zugriff etabliert. Gemeinsam haben sie den reformationsgeschichtlich ausgerichteten Lehrstuhl, auf dem ich seit fast fünf Jahren in ihrer Nachfolge stehe, mehr als ein Dreivierteljahrhundert geprägt. Mittelalter und Reformation werden bei ihnen zusammengedacht, sind gleichermaßen im Zentrum der Forschung und gerade hieraus können Sichten entstehen, die klassische Bilder nicht nur jubiläumskompatibel bestätigen, sondern vielfach irritieren. Das wissenschaftliche Bild von den Vorgängen, die zur Herausbildung der Konfessionen führten, hat durch sie an Differenziertheit und Kontur gewonnen.

Versucht man einen Zwischenbilanz zu ziehen, so wird deutlich, dass ein umfassendes Bild des Übergangs vom späten Mittelalter zur Reformation mindestens dreierlei braucht: Zum ersten ist der Mut nötig, in der Kirchengeschichte Theologie und Frömmigkeit in das Zentrum zu rücken – nicht als

Phänomene, die von ihren gesellschaftlichen Rahmenbedingungen isoliert wären, aber als mentale Konzepte, die Menschen in einer Weise begeisterten und motivierten, die im 21. Jahrhundert nur noch schwer vermittelbar ist. Eben dieser Schwierigkeit wird man sich aber als Kirchenhistoriker zu stellen haben – weil theologisch wie historisch ein umfassendes Verständnis der Reformation nicht zu gewinnen ist, wenn man Scheu hat, den religiösen Antriebskräften der Entwicklungen ihren angemessenen, und das heißt in der Reformation: zentralen Platz zu geben.

Zum anderen wird man Theologie und Frömmigkeit der Reformation vor dem Hintergrund von Scholastik, Mystik wie Humanismus gleichermaßen zu sehen haben. Luther und die anderen Reformatoren wuchsen in einer Welt auf, in der sie in unterschiedlicher Weise Anteil an diesen Strömungen hatten. Und man wird sie nur angemessen verstehen, wenn man sie in ihrer Vielfalt betrachtet – eindimensionale Erklärungsansätze haben ausgedient, der Weg geht hin zu hochkomplexen Modellen des Verstehens.

Zum Dritten wird man sich von harten Metaphern des Bruches ebenso zu verabschieden haben wie von pathetischen Formeln, die der Reformation auf je unterschiedliche Weise ungeprüft „ganz“ Neues, Analogieloses, Revolutionäres oder dergleichen zusprechen. In solchen Wendungen, die sich gerne an die Stelle von Erklärungen setzen, schwingen hagiographische Töne nach, die für eine nüchterne Geschichtsschreibung kaum mehr erträglich sind.

Der vorliegende Band versucht dem ein weicheres Bild entgegenzustellen: die Transformation. Mit ihr verbindet sich der Gedanke allmählichen Wandels. Schon an dieser Stelle sei auf die Banalität hingewiesen: Eine Transformation enthält nicht nur das Moment der Kontinuität, sondern auch das der Änderung. Mit dem Begriff ist nicht ein Verzicht auf die Vorstellung verbunden, dass die Reformation Neues gebracht hat. Wohl aber wird die Neuheit auf eigene Weise beschrieben. Sie tritt nicht abrupt und unvorbereitet ein, sondern sie resultiert aus einem langen, allmählichen Wandel. Und sie steht zum Vorangehenden nicht in einem einfachen Verhältnis des Gegensatzes, sondern in einem hochkomplexen Verhältnis der Neu- und Umakzentuierung, der Ablösung und Anknüpfung.

Dergleichen lässt sich nicht in einfache Formeln pressen, sondern es muss an vielen einzelnen Stellen jeweils neu erarbeitet und auch hinterfragt werden. So sind in dem Bemühen, diese Transformation nachzuzeichnen, über mehr als eineinhalb Jahrzehnte hinweg Einzelbeiträge entstanden, die nun gesammelt zur Diskussion gestellt werden – in der Hoffnung, dass sie die Richtung weisen, in die die Forschung sich weiterentwickeln kann, wenn sich der Staub von 2017 gelegt hat.

Die Beiträge verdanken sich dem Gespräch mit vielen Kolleginnen und Kollegen, vor allem aber mit Berndt Hamm (Erlangen), mit dem mich seit meiner Jenaer Zeit freundschaftliche Kollegialität verbindet. Vor vier Jahren durfte ich von ihm die Hauptverantwortung für die Reihe „Spätmittelalter,

Humanismus, Reformation“ übernehmen, in der nun auch der vorliegende Band erscheint. Dafür dass die Reihe weiter munter voranschreitet, gilt der besondere Dank meinen anregenden Mitherausgebern und -herausgeberinnen sowie dem Mohr Verlag, namentlich seinem Lektor und Geschäftsführer Henning Ziebritzki, mit dem sich auch komplizierte Fragen rasch und im Sinne bestmöglicher wissenschaftlicher Qualität klären lassen. Die redaktionelle Bearbeitung der an unterschiedlichen Orten erschienenen Aufsätze und die Erstellung der Register lagen in den Händen von Tobias Jammerthal MA, dem ich hierfür herzlich danke!

Tübingen, Pfingsten 2015

Volker Leppin

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
Inhaltsverzeichnis.....	IX
Abkürzungsverzeichnis	XIII

Einleitendes

Kapitel 1	
Wie reformatorisch war die Reformation?	1
Kapitel 2	
Religiöse Transformation im alten Europa.	
Zum historischen Ort der Reformation	17
Kapitel 3	
Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation	
kultureller zu institutionellen Polaritäten	31

Spätes Mittelalter

Kapitel 4	
Die Folgen der Pariser Lehrverurteilung von 1277 für das	
Selbstverständnis der Theologie	69
Kapitel 5	
Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts	81
Kapitel 6	
Gotteslehre und Logik bei Wilhelm von Ockham	95
Kapitel 7	
Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen	
in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation	
in der Wittenberger Reformation	109

Kapitel 8	
Externe Personkonstitution bei Johannes Tauler.....	127
Kapitel 9	
Katechismen im späten Mittelalter	137
Kapitel 10	
Die Deutung der Sakramente bei Heinrich von Langenstein	159
Kapitel 11	
Infragestellung der rituellen Vollzüge der Kirche: Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilungsvermittlung im späten Mittelalter.....	171
Kapitel 12	
Die Konstantinische Schenkung als Mittel der Papstkritik in Spätmittelalter, Renaissance und Reformation.....	189
Kapitel 13	
„Cusa ist hie auch ein Lutheraner“? Theologie und Reform bei Nikolaus von Kues	211

Reformation

Kapitel 14	
„Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz“. Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung.....	241
Kapitel 15	
„omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese	261
Kapitel 16	
Solus Christus. Zur Genese einer reformatorischen Exklusivpartikel aus der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit	279
Kapitel 17	
Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther.....	303

Kapitel 18	
Sola fide und monastische Existenz.	
Die Amalgamierung von Paulus und Mystik	
in Luthers Römerbriefauslegung.....	333
Kapitel 19	
Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips.	
Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck	
bis zur Leipziger Disputation.....	355
Kapitel 20	
Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther	399
Kapitel 21	
Disputationen als Medium der Theologie- und Kirchenreform	
in der Reformation. Zur Transformation eines akademischen Mediums	419
Kapitel 22	
Luthers Vaterunserauslegung von 1519.	
Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit	
zu reformatorischer	429
Kapitel 23	
Deus absconditus und Deus revelatus.	
Transformationen mittelalterlicher Theologie	
in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“.....	443
Kapitel 24	
Humanistische Gelehrsamkeit und Zukunftsansage –	
Philipp Melanchthon und das „Chronicon Carionis“	459
Kapitel 25	
Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund	
der mittelalterlichen Konzeptionen.....	471
Kapitel 26	
Kirchenraum und Gemeinde.	
Zur Änderung einer semiotischen Beziehung	
im Zuge der Wittenberger Reformation	487

Rezeption

Kapitel 27	
Luthers Mönchtum in altgläubiger Polemik.....	507
Kapitel 28	
Von charismatischer Leitung zur Institutionalisierung. Die Bedeutung der Monumentalisierung Luthers im Gesamtgeschehen der Reformation	519
Nachweis der Erstveröffentlichungen	531
Personenregister	535
Stellenregister.....	541
Ortsregister.....	549
Sachregister.....	551

Abkürzungsverzeichnis

Grundsätzlich folgen die Abkürzungen: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴, hg. v. der Redaktion der RGG⁴, Tübingen 2007.

Zusätzlich werden folgende Abkürzungen verwendet:

- AHSysTh* – Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie
ALKGMA – Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ASBT.VS – Archenhold-Sternwarte Berlin-Treptow. Vorträge und Schriften
AV.S – Archa Verbi. Subsidia
BCG – Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft
BDS – Bonner dogmatische Studien
BEHE.SR – Bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences religieuses
BeSym – Biblia et Symbiotica
BGQMA – Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters
BibDSD – Bibliothek des deutschen Staatsdenkens
BLVS – Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart
BÖT – Beiträge zur ökumenischen Theologie
BSK – Berliner Schriften zur Kunst
BSPh – Bochumer Studien zur Philosophie
BZBZR.KS – Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften
CMyst – Christliche Mystiker
CPTMA.B – Corpus philosophorum Teutonicum Medii Aevi. Beihefte
CTQ – Concordia Theological Quarterly
CusSt – Cusanus-Studien
Diss.T – Dissertationen Theologische Reihe
EichHR – Eichstätter Hochschulreden
ErSap – Erudiri Sapientia
ESMAR – Education and Society in the Middle Ages and Renaissance
FHA – Frankfurter historische Abhandlungen
FIP.Th – Franciscan Institute Publications. Theology Series
FSWP – Frankfurter Studien zur Wissenschaft und Politik
GFI – Giornale della filosofia italiana
GKS.MB – Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge
GLeh – Glaube und Lehre
HbibPhMA – Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters
HPE – Historia profana et ecclesiastica
JRE – Journal of Religious Ethics
KSLuth – Kommentare zu Schriften Luthers
LSt – Leucorea-Studien
LStRLO – Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie

- LÜAMA* – Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter
LuBu – Luther-Bulletin
MFCG – Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft
MGH.SSpMA – MGH. Staatsschriften des späten Mittelalters
MHG.MA – Münchener Historische Studien. Abt. mittelalterliche Geschichte
MTUDL – Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
NuS – Norm und Struktur
OCLP – Obras clássicas da literatura portuguesa
OT – WILHELM VON OCKHAM, Opera Theologica, ed. v. Juvenal Lalor et al., 10 Bde., St. Bonaventure (New York), 1967-1986.
OP – WILHELM VON OCKHAM, Opera Philosophica, ed. v. Juvenal Lalor et al., 7 Bde., St. Bonaventure (New York), 1974-1988.
OPol – WILHELM VON OCKHAM, Opera Politica, 5 Bde., ed. v. Jeffrey G. Sikes et al., Manchester / Oxford 1940-2011.
LUTHER, StA – LUTHER, MARTIN, Studienausgabe, ed. v. Hans-Ulrich Delius, 6 Bde., Berlin / Leipzig 1979-1999.
MELANCHTHON, StA – MELANCHTHON, PHILIPP, Werke in Auswahl, 7 Bde., ed. v. Robert Stupperich u. a., 1951-1980.
PhMed – Philosophes médiévaux
PPh – Perspektiven der Philosophie
PuR – Philosophie & Repräsentation / Philosophy & Representation
QFEL – Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit
QFG.NF – Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge
QFGDO.NF – Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge
QSGÖ – Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa
Quodlib. – Quodlibeta
RBSW – Rostocker Beiträge zur Sprachwissenschaft
RelArts – Religion and the Arts
RPhTh – Religion in Philosophy and Theology
SaeSp – Saecula Spiritualia
ScrTh – Scripta Theologica, Facultad de Teología de a Universidad de Navarra
SDCS – Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung
SF – Studia Friburgensia
SGKMT – Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie
SGR – Studien zu den Grundlagen der Reformation
SHK.K – Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien
SMHR – Spätmittelalter, Humanismus, Reformation
SNS – Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik
SpecAM – Speculum Anniversary Monographs
SpicBon – Spicilegium Bonaventurinum
SSLG – Schriften der Stiftung Luther-Gedenkstätten in Sachsen-Anhalt
SSySpTh – Studien zur systematischen und spirituellen Theologie
StCRKG – Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte
SteL – Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi
TCusL – Trierer Cusanus-Lecture
ThGQ.NF – Thüringische Geschichtsquellen. Neue Folge
ThTS – Theologische Texte und Studien
Trefl – Tradition – Reform – Innovation
TSMA – Texte des späten Mittelalters
TTG – Text und Textgeschichte
VCC – Veröffentlichungen des Collegium Carolinum
VTh – Vergessene Theologen
VTMG – Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft

WARF – Wolfenbütteler Abhandlungen
zur Renaissanceforschung

WMASt – Wolfenbütteler Mittelalter-
Studien

WSSt – Wiener Staatswissenschaftliche
Studien

ZDM – Zugänge zum Denken des Mit-
telalters

ZFTV – Zeitschrift des Ferdinandeums
für Tirol und Vorarlberg

ZHTh.NF – Zeitschrift für historische
Theologie. Neue Folge

Kapitel 1

Wie reformatorisch war die Reformation?

„Ein andres ist ein Pastor, ein andres ein Bibliothekar. So verschieden klingen ihre Benennungen nicht, als verschieden ihre Pflichten und Obliegenheiten sind. Überhaupt denke ich, der Pastor und Bibliothekar verhalten sich gegeneinander wie der Schäfer und der Kräuterkenner. Der Kräuterkenner durchirret Berg und Tal, durchspähet Wald und Wiese, um ein Kräutchen aufzufinden, dem Linneus noch keinen Namen gegeben hat. Wie herzlich freuet er sich, wenn er eines findet! Wie unbekümmert ist er, ob dieses neue Kräutchen giftig ist oder nicht! Er denkt, wenn Gifte auch nicht nützlich sind – (und wer sagt es denn, dass sie nicht nützlich wären?) –, so ist es doch nützlich, dass die Gifte bekannt sind. Aber der Schäfer kennt nur die Kräuter seiner Flur und schätzt und pflegt nur diejenigen Kräuter, die seinen Schafen die angenehmsten und zuträglichsten sind.“¹

Dem Kirchenhistoriker ist die Alternative nicht fremd, die Gotthold Ephraim Lessing mit diesen Worten umrissen hat: Manchem Kollegen aus dem eigenen Fach mag der Kirchenhistoriker als ein emsiger Kräutersammler erscheinen, der einen ungeordneten Strauß verschiedenster Pflänzlein pflückt, die erst dann zum veredelten theologischen Gebrauch taugen, wenn das hermeneutische Küchenmesser das Bitterkraut historischer Widerständigkeit daraus herausgeschnitten hat; und mancher historische Fachkollege mag wittern, der Kirchenhistoriker habe das historisch-kritische Katheder mit der Kanzel verwechselt, wenn er in seinem Forschen und Lehren einmal nicht nur *cum studio*, sondern womöglich gar noch *cum ira* verfährt.

Diese Zwischenstellung kirchenhistorischer Arbeit macht gelegentlich dem Kirchenhistoriker seine eigenen Begriffe zum Problem: Würde er nicht ebenso in theologischer Verantwortung reden wollen wie in historischer, müsste er die Frage nicht stellen, wie reformatorisch denn die Reformation gewesen sei. Dass diese Frage nicht rein tautologisch ist, hat bereits Gottfried Seebaß in der Theologischen Realenzyklopädie festgehalten². In der Tat ist der Begriff des Reformatorischen³ immer wieder mehr als ein bloß deskriptiver: Wer von „der“ reformatorischen Theologie spricht, von „dem“ reformatorischen Bekenntnis oder „den“ reformatorischen Kirchen, spricht nicht oder nicht nur

¹ LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, Werke und Briefe. Bd. 9, ed. KLAUS BOHNEN und ARNO SCHILSON, 1993, 44,16–32. Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um die Ausarbeitung meiner Jenaer Antrittsvorlesung vom 5. Juni 2001.

² SEEBAB, GOTTFRIED, Art. Reformation, TRE 28 (1997), (386–404) 386f.

³ Zur Problematik dieses Begriffs s. bereits GÄBLER, ULRICH, Huldrich Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 1983, 47.

von einem Phänomen im 16. Jahrhundert, sondern er leitet aus dem Geschehen des 16. Jahrhunderts Normen ab, die Gültigkeit für die Gegenwart beanspruchen⁴.

Solche aktuelle Anwendung aber hat zwei historische Voraussetzungen, die alles andere als selbstverständlich sind: Dies ist zunächst die Voraussetzung, dass die Reformation etwas Neues in der Geschichte darstellte, ja, einen epochalen Einschnitt – eine Auffassung, die in den vergangenen Jahren zu überaus heftigen Debatten zwischen Allgemeinhistorikern und Kirchenhistorikern geführt hat: Charakteristisch für die eine Seite ist der Ausruf, mit dem Heinz Schilling vor wenigen Jahren ausgerechnet einen Kongress des Vereins für Reformationsgeschichte eröffnete: „Uns ist die Reformation abhanden gekommen!“⁵ Ihm steht das vehemente Plädoyer von Thomas Kaufmann gegenüber: „Aus *kirchenhistorischer* Perspektive ist jedenfalls mit Nachdruck auf dem epochalen Umbruchcharakter der Reformation ... zu beharren.“⁶

Der so behauptete Umbruchcharakter der Reformation aber setzt noch ein Weiteres voraus: dass nämlich jenes Phänomen, das man als „Reformation“ bezeichnet, ein einheitliches sei⁷. Und da der normative Gebrauch des Begriffes „reformatorisch“ ein theologisch-normativer Gebrauch ist, ist hinzuzusetzen: Behauptet wird eine theologische Einheit der Reformation. Darum wird im folgenden eine Frage, die mannigfache Aspekte der Politik-, Sozial- oder Rechtsgeschichte betrifft, zunächst einmal als eine theologische behandelt und zunächst danach gefragt, welche theologische Rekonstruktion oder Konstruktion eigentlich das Bild von der theologischen Einheit der Reformation stützt.

⁴ Signifikant für diesen normativen Gebrauch etwa HAMM, BERNDT, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? (ZThK 83, 1986, 1–38), 4 Anm. 10, der gar erklärt, dass „nicht jede reformatorische Position des 16. Jahrhunderts notwendigerweise eine wirklich reformatorische, d.h. vom katholischen Gnaden- und Moralverständnis prägnant unterschiedene Rechtfertigungslehre“ enthalte (vgl. ähnlich auch ebd. 38).

⁵ SCHILLING, HEINZ, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes, in: Berndt Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (SVRG 199), 1998, 13–34, 13.

⁶ KAUFMANN, THOMAS, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte (ThLZ 121, 1996, 1008–1025. 1112–1121), 1118; vgl. die harsche Kritik an einem solchen Konzept von HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN (ARG 91, 2000, 396–406).

⁷ Vgl. kritisch hierzu auch GOERTZ, HANS-JÜRGEN, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, 1987, 15, der gar erklärt, dass es „die Reformation gar nicht gegeben“ habe.

1. Das Urbild: Die Lutherdeutung Karl Holls

Die Vorstellungen von einer Einheit der Reformation stehen noch heute im Bann der Luther-Renaissance, die Anfang des letzten Jahrhunderts von Karl Holl ausgegangen ist. Seine 1921 unter dem schlichten Titel „Luther“ gesammelten Aufsätze haben rasch und wirkungsvoll die wenige Jahre zuvor erschienenen Soziallehren Ernst Troeltschs in den Hintergrund gedrängt, in denen eine Engführung von Reformation und Neuzeit gerade bewusst vermieden worden war⁸.

Neben der Änderung des allgemeinen theologischen Klimas nach dem Ersten Weltkrieg war der entscheidende Grund für diesen Erfolg von Holls Lutherdeutung die geniale Einfachheit, mit der er systematisch-theologische und historische Probleme zugleich lösen konnte: Die Rechtfertigungslehre, durch die Luther, in Holls Worten, „in einem bewußten und betonten Gegensatz“ zu seiner Zeit stand⁹, konnte als organisierendes Prinzip der Theologie Luthers erkannt und bestimmt werden, weil sie nicht nur systematische Leitfigur seiner einzelnen theologischen Ausführungen war, sondern auch am Anfang seiner Entwicklung stand, also den Bruch mit der mittelalterlichen Kirche begründete und den Gesamtvorgang der Reformation eigentlich erst anstieß.

Expliziter, meist aber impliziter Leittext für diese Luther-Interpretation war dabei das sogenannte Große Selbstzeugnis Luthers von 1545¹⁰. In der Vorrede zum ersten Band der lateinischen Ausgabe seiner Werke hatte Luther beschrieben, wie er zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit nach langem Grübeln über der Schrift zu der grundlegenden Erkenntnis über das Geschehen der Rechtfertigung gelangt war, dass Gerechtigkeit Gottes bei Paulus nicht als aktive zu verstehen sei, sondern als passive: dass Gerechtigkeit Gottes also nicht das bedeute, wodurch das Tun des Menschen strafend und richtend beurteilt werde, sondern umgekehrt: dass Gottes Gerechtigkeit eben das sei, was den sündigen Menschen ohne Voraussetzungen in seinem eigenen Handeln, allein durch den Glauben gerecht macht. Aus dieser einen Erkenntnis hätten

⁸ Zum Verhältnis Holls zu Troeltsch s. RENDTORFF, TRUTZ, Ernst Troeltsch (1865–1923), in: Martin Greschat (Hg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert II, 1978, 272–287, 283. Scharfsichtig hat dies schon Emanuel Hirsch als Rezensent festgestellt: „Durch die Anmerkungen des ganzen Buchs zieht sich eine Auseinandersetzung mit Troeltsch, die eingreifender ist als alles bisher zu Troeltsch Gesagte“ (HIRSCH, EMANUEL, Holls Lutherbuch, in: Bernhard Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (WdF 123), 1968, 96–101, 99).

⁹ HOLL, KARL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther, Tübingen 1932, 108.

¹⁰ Zu seiner Bedeutung für Holls Lutherdeutung s. HOLL (wie Anm. 9), 28 Anm. 1; vgl. auch insbesondere HIRSCH, EMANUEL, Initium Theologiae Lutheri, in: LOHSE (wie Anm. 8), 64–95.

sich dann, so die Erinnerung Luthers, alle weiteren Erkenntnisse seiner Theologie gleichsam von selbst ergeben.

Diese Beschreibung eines Urereignisses zu Beginn seines öffentlichen Wirkens durch Luther selbst prägte bei Holl und anderen das Bild, dass die Reformation inhaltlich eben deswegen eine theologische Einheit sei, weil sie genetisch auf einen einheitlichen Ursprung zurückgehe¹¹; daran änderte die viel diskutierte Frage, ob man neben einem punktuellen „Durchbruch“ auch mit einer längerfristigen Entwicklung zu rechnen habe ebenso wenig wie die umstrittene Datierung der endgültigen reformatorischen Erkenntnis.

Die Konstruktion eines einheitlichen Ursprungs blieb und mit ihr die Begründung der Einheit der Reformation in einem Urereignis, einer Art theologischem Urknall. Die Einheit der Reformation läge ja damit in der *einen* Person Martin Luthers, an dem *einen* Ort, dem Studierzimmer im Turm des Wittenberger Augustinerklosters, und in *einer* theologischen Grundfigur: dem Vertrauen auf die durch den Glauben erfolgende Rechtfertigung des Sünders, die im evangelischen Selbstverständnis bis heute den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bildet, den Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt.

Mit erstaunlicher Beständigkeit hat diese Konstruktion Holls auch die methodischen Wandlungen überstanden, die die Fachdisziplin Kirchengeschichte in den vergangenen Jahrzehnten durchgemacht hat. Als Beispiel sei nur Bernd Moeller genannt, der durch sein Buch über „Reichsstadt und Reformation“ 1962 entscheidend zur Etablierung sozialgeschichtlicher Methoden in der Kirchengeschichte beigetragen hat, aber dabei die Hollsche Konstruktion mehr gestützt als hinterfragt hat: Noch 1988 erklärte er auf dem Internationalen Luther-Kongress: „Ich scheue nicht vor der These zurück, es sei Luthers ‚Rechtfertigungslehre‘ gewesen, die ‚die Massen in Bewegung gebracht‘ hat.“¹²

¹¹ Zu den beiden Möglichkeiten, die Einheit der Reformation zu erweisen – genetisch einerseits, inhaltlich andererseits – s. WENDEBOURG, DOROTHEA, Die Einheit der Reformation als historisches Problem, in: Berndt Hamm / Bernd Moeller / Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, 1995, 31–51, 39.

¹² MOELLER, BERND, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: Hamm / Moeller / Wendebourg (wie Anm. 11), 9–29, 27. An Moellers empirischer Stützung dieser Aussage – seiner Auswertung von Predigtsummarien in Flugschriften (vgl. jetzt das groß angelegte Werk MOELLER, BERND / STACKMANN, KARL, Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529 [AAWG.PH 3, 220], 1996) – hat WENDEBOURG (wie Anm. 11), 48f, die treffende Kritik geübt, dass hier letztlich schon die Auswahl der Quellen auf ein Vorverständnis des Reformatorischen zurückgeht, das das Ergebnis präjudiziert, indem Grenzgestalten wie etwa Staupitz, Karlstadt oder Sickingen ausgeblendet werden (vgl. ähnlich bereits KARANT-NUNN, SUSAN, What Was Preached in German Cities in the Early Years of Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity, in: Philipp Bebb / Sherrin Marshall [Hg.], The Process of Change in Early Modern Europe. Essays in Honour of Miriam Usher Chrisman, Athens 1988, 81–96).

Der interpretative Gewinn des Hollschen Modells ist, das zeigen solche Äußerungen, enorm: Neuheit wie innere Einheit der Reformation lassen sich mit ihm gleichermaßen beschreiben. Die ganze Reformation erscheint als nicht mehr denn als „Luther-Rezeption“ – um den programmatischen Titel eines Aufsatzbandes von Moeller zu zitieren¹³. Je mehr man aber bereit ist, sich von dieser Fixierung auf Luther zu lösen, desto deutlicher werden auch die Verluste, die man sich mit diesem Modell einhandelt, weil es letztlich alle sich von Luther unterscheidenden Theologien unter den Verdacht der reformatorischen Illegitimität stellt, insofern ihre Unterschiede zu Luther sich vor allem als Abfall vom ursprünglichen gemeinsamen Anfang erklären lassen. Wie wenig damit dem Eigencharakter abweichender Theologien Gerechtigkeit widerfährt, will ich nur an einem, dem klassischen Gegenüber Luthers festmachen: dem Zürcher Reformator Huldrych Zwingli.

2. Das Gegenbild: Zwingli

Dass Huldrych Zwingli in einer späteren Phase der Reformation geradezu zu *dem* Antipoden Luthers im reformatorischen Lager wurde, ist unumstritten. Das Marburger Religionsgespräch im Oktober 1529, auf dem man sich nicht auf eine gemeinsame Abendmahlslehre einigen konnte, machte die Spaltung des reformatorischen Lagers manifest, die noch heute in der Unterscheidung lutherischer und reformierter Protestanten spürbar ist. Doch dürfte es für das Bild von Zwingli und von der Reformation insgesamt nicht ganz unwesentlich sein, ob nun der Streit zwischen Luther und Zwingli als Bruch eines Schülerverhältnisses zu verstehen ist oder als das Scheitern einer Allianz einander selbständig gegenüber stehender Größen. Es kann nicht verwundern, dass die Eigenständigkeit Zwinglis gegenüber Luther traditionell besonders von schweizerischen und reformierten Forschern unterstrichen wird, während

Gemessen an dem schmalen zeitlichen Segment, das er untersucht, arbeitet HOHENBERGER, THOMAS, *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–2* (SuR.NR 6), 1996, auf viel breiterer Quellengrundlage als Moeller und Stackmann und kommt folglich auch zu einem differenzierten Ergebnis hinsichtlich Einheit und Vielfalt in der Reformation, freilich mit starker Akzentuierung hinsichtlich der Moellerschen These von der Einheit (s. zusammenfassend 389f); allerdings bleibt auffällig, dass nach Hohenbergers Untersuchungen im Mittelpunkt der Luther-Rezeption gerade das *admirabile commercium* steht (a.a.O. 374f. 397): Gerade hier ist man ja beim Staupitzschen Erbe Luthers – und damit stellt sich die Frage, ob Hohenberger in seiner rechtfertigungstheologischen Engführung nicht ein Neuheitsverständnis der Rechtfertigungslehre Luthers voraussetzt, das eigentlich erst noch zu erweisen wäre.

¹³ MOELLER, BERND, *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*. Hg. v. Johannes Schilling, 2001; zur Programmatik des Titels s. ebd. 5.

sich in der lutherischen Forschung die Formel von „Zwingli als Schüler Luthers“ einer großen Beliebtheit erfreut¹⁴.

Das kann innerhalb des üblichen, von Holl geprägten Rahmens freilich nur bedeuten: Zwingli ist durch Luther zur Rechtfertigungslehre gelangt – und es war eben diese Rechtfertigungslehre Luthers, durch die er zum Reformator wurde.

Nun mag man die Tatsache, dass die Begrifflichkeit der *iustificatio*, wie Berndt Hamm festgestellt hat, „bei Zwingli nur eine recht bescheidene Nebenrolle spielt und eine sehr eingeengte Bedeutung hat“¹⁵, noch als eine bloß lexikalische Feststellung relativieren und statt der bloßen Begrifflichkeit auf analoge Denkmodelle zur Rechtfertigungslehre bei Zwingli verweisen. In der Tat gibt es bei Zwingli theologische Denkfiguren, die unter Verwendung anderen Vokabulars der Lutherschen Rechtfertigungslehre entsprechen. Aber: Die Behauptung, dass diesen Überlegungen bei Zwingli eben die Zentralstellung zukomme wie bei Luther, lässt sich bei einer unbefangenen Lektüre seines Werkes kaum aufrechterhalten.

Zwinglis Denken liegt vielmehr ein ganz anderes Organisationsprinzip zugrunde: Es ist grundlegend von drei Begriffsoppositionen geprägt: Heilige Schrift versus Menschenwort, Freiheit statt Gesetz, Geist versus Materie. Diese drei Oppositionen stehen nicht neben- und schon gar nicht gegeneinander, sondern sie entwickeln sich wie konzentrische Kreise auseinander: Mit zunehmender Dauer seiner reformatorischen Tätigkeit und Lehre entfaltet Zwingli seine Theologie in diesen Oppositionen. Wenn man denn eine Grundfrage von Zwinglis Theologie ausmachen kann, so ist es gewiss nicht die berühmte Frage Luthers nach einem gnädigen Gott, sondern die ontologische Frage nach der unendlichen Differenz zwischen dem Schöpfergott und dem Menschen.

Aus dieser Grundeinsicht nun entfaltet sich seine Theologie in den erwähnten konzentrischen Kreisen: Die erste Opposition, durch die Zwingli auffällig wird, ist die zwischen Gotteswort und Menschenwort. Seine ersten Maßnahmen als Leutpriester in Zürich sind der Freilegung des Gotteswortes gewidmet, indem er an Stelle der altkirchlichen Perikopenordnung eine Reihenpredigt über das Matthäusevangelium beginnt. Dabei folgt er noch ganz der humanistisch-erasmischen Tradition. Doch der Rahmen wird bald weiter gespannt, indem aus dem allgemeinen Gegensatz zwischen Gotteswort und Menschenwort insbesondere der Gegensatz zwischen Gotteswort und *Menschensatzung* wird.

Das macht sich an dem ersten demonstrativen Akt der reformatorischen Partei in Zürich fest. Es ist immer wieder spöttisch festgestellt worden, dass

¹⁴ BRECHT, MARTIN, Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522 (1985), in: DERS., Ausgewählte Aufsätze, Bd. A: Reformation, 1995, 217–236.

¹⁵ HAMM, Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, 53.

die Reformation in Zürich mit einem Wurstessen begonnen habe: In der Fastenzeit des Jahres 1522 versammelte sich eine Gruppe von Zürcher Bürgern in der Offizin des Druckers Froschauer und brach demonstrativ die Fastengebote. Zwingli, Leutpriester am Großmünster beteiligte sich am Essen zwar nicht, stand aber dabei und machte schon hierdurch deutlich, dass er dieses Verhalten guthieß. Wenig später hat er es dann in einer Predigt, die unter dem Titel „Von Erkiesen und Freiheit der Speisen“ zu einem großen Traktat ausgeweitet wurde, auch öffentlich gerechtfertigt.

Der Hintergrund seiner Argumentation aber war eben dies: dass Menschensatzungen wie das Fastengebot den Menschen nicht binden könnten, der allein an Gottes Wort gebunden sei¹⁶. „dann“, so heißt es in dem Traktat, „sine wort mögend nit betriegen“¹⁷; entsprechend erfolgt die Ablehnung eines Pochens auf gute Werke, die Zwingli mit Luther verbindet, nicht aufgrund einer rechtfertigungstheologischen Argumentation, sondern mit der Begründung, in solcher Werkgerechtigkeit werde der Mensch durch Äußerliches, „mit einer ußwendigen gestalt“, verführt¹⁸. Diese Betonung der Alleinigkeit des Wortes Gottes wurde denn auch in den ersten Jahren der Reformation zu der Parole, um die in Zürich gestritten wurde. Als 1523 in Zürich die Erste Zürcher Disputation abgehalten wurde, ging es um eben diese Frage: ob denn die Predigt in der Stadt an die Schrift allein gebunden sein sollte. Und die Tatsache, dass eine solche allein an das Wort gebundene Predigt vom Rat geguldet wurde, machte den eigentlichen Erfolg Zwinglis aus.

Parallel hierzu dringt aber immer stärker die Opposition von Gesetz und Freiheit in den Vordergrund von Zwinglis Denken und Lehren. Grundlegend wurde die Erkenntnis, dass das Wort Gottes mehr in der Kategorie der Freiheit zu verstehen sei als in der des Gesetzes oder der Vorschrift: Vielmehr setzt es den Menschen frei – frei vom Gesetz¹⁹, auch frei von der Sünde: Auf dieser Stufe kommt Zwingli unzweifelhaft zu Aussagen, die Luthers Rechtfertigungslehre entsprechen, am deutlichsten in der Schrift über göttliche und menschliche Gerechtigkeit von 1523²⁰. Selbst bei den hier zu beobachtenden Nähen freilich bleibt eine bemerkenswerte Differenz zwischen dem Zürcher und dem Wittenberger Reformator bestehen: Für Luthers Fragestellung ist entscheidend das Ergehen des Menschen vor dem Gericht Gottes. Er fragt

¹⁶ CR 88,99,12–15; 105,5–8.

¹⁷ CR 88,97,13f.

¹⁸ CR 88,95,13–15.

¹⁹ CR 88,96,1–10.

²⁰ CR 89,471–525. Auch hier ist freilich signifikant ist, dass die Rechtfertigung vor allem funktional als Bedingung der Möglichkeit guten Tuns durch den Menschen gedeutet wird (ZWINGLI, HULDRYCH, Schriften, ed. v. Thomas Brunschwiler / Samuel Lutz, 1995, Bd. 1, 260); BRUNSCHWEILER drückt diesen Sachverhalt in aller Schärfe aus: „Der Rechtfertigungslehre Luthers entspricht bei Zwingli die Auffassung vom Evangelium als der höchsten Offenbarung des Willens Gottes“ (a.a.O., Bd. 2, 4)!

letztlich in eschatologischer Perspektive. Zwingli hingegen kommt auf seine Aussagen über die Befreiung des Menschen von der Sünde nicht aus eschatologischer Perspektive zu sprechen, ja er berührt die Frage des Jüngsten Gerichtes kaum, sondern er kommt auf sie aus schöpfungstheologischer Perspektive, eben aufgrund der von früh an gelehrten unendlichen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Dieser systematische Unterschied bringt mit sich auch einen Unterschied im Stellenwert der rechtfertigungstheologischen Aussagen: Diese rechtfertigungstheologischen Aussagen sind bei Zwingli Nebenkrater einer Theologie, die ihr Zentrum ganz woanders, eben in dem unendlichen Gegensatz zwischen Gott und Mensch hatte. So groß die Nähe zu Luther an manchen Stellen werden kann. Dies wird nichts daran ändern, dass Zwinglis reformatorischer Impetus seine Kraft, sein Zentrum und seinen Ursprung von anderen Denkmustern aus gewann als denen der Rechtfertigungslehre.

Diesen unendlichen Gegensatz zwischen Gott und Mensch hat Zwingli dann in den folgenden Jahren zunehmend in einer weiteren Begriffsopposition ausgedrückt: der aus Geist und Materie. Sie steht letztlich hinter seinen von Luther abweichenden Anschauungen vom Abendmahl – auch der Streit dieser beiden in Marburg ist also nicht Folge eines Abfalls Zwinglis von ursprünglicher Gemeinsamkeit, sondern Folge einer konsequenten, in sich konsistenten Entwicklung bei beiden Reformatoren.

Mit dem eben vorgetragenen Modell der konzentrischen Kreise lässt Zwingli sich also in einer Weise verstehen, die einerseits erklären kann, wie es zur engen Allianz mit Luther kam, die aber andererseits die Eigenständigkeit Zwinglis gegenüber Luther deutlich macht: Ein Schüler des Wittenbergers ist er gewiss nicht gewesen. Er ist vielmehr aus theologischen wie aus biographischen Gründen nicht in ein Bild des Reformatorischen einzuordnen, das den reformatorischen Charakter der Reformation an dem misst, was Luther als seine reformatorische Entdeckung beschrieben hat. Die Einheit zwischen Zwingli und den an ihn angelehnten Theologen des oberdeutschen Raumes auf der einen Seite und Luther mit seinen Anhängern im mitteldeutschen Raum auf der anderen Seite ist also nicht genetisch zu begründen, und in der Rechtfertigungslehre ist sie nur dann zu finden, wenn man das, was bei Luther im Zentrum steht, für entscheidend erklärt und mit dem verbindet, was sich bei Zwingli eher am Rande seines Denkens findet.

Man könnte an dieser Stelle eine Fülle weiterer Theologen aufführen, die je in eigenständiger Entwicklung zu ihren theologischen Konzepten gekommen sind. Zwingli steht hier nur exemplarisch dafür, dass die Reformation nicht nur sozial und geographisch eine polyzentrische Bewegung war, sondern auch theologisch.

Doch nicht nur die Einheit der reformatorischen Bewegung wird fraglich, wenn man beginnt, sich der Hollschen Konzeption zu entledigen, sondern

auch die Theologie Luthers verliert an Geschlossenheit, wenn man sie neu befragt.

3. Das Vexierbild: Luther

Das Hollsche Lutherbild verdankte seine enorme innere Konsistenz, wie erwähnt, der genialen Konstruktion, nach der sich Luthers Theologie genetisch aus ihrem systematischen Kern entwickelt habe. Nun mag zwar noch nicht der Zeitpunkt gekommen sein, das Hollsche Lutherbild mit einem in sich geschlossenen Gegenbild zu konfrontieren. Es gibt aber doch immerhin Gründe dafür, dass man in der Tat das feste Hollsche Lutherbild in Bewegung bringen kann und muss, wenn man solche Texte oder Textteile des nun wahrlich umfangreichen Œuvres Luthers stark macht, die im Rahmen der Hollschen Lutherdeutung an den Rand gedrängt beziehungsweise relativierend umgedeutet werden mussten.

Kirchenhistorisch liegt es nahe, den Hebel an das Hollsche Lutherbild bei der Frage nach der Genese von Luthers Denken anzusetzen, also bei der Frage, ob dieses sich wirklich von einem Urereignis aus, wie Holl es einmal ausdrückt, „restlos“²¹, neu organisiert habe. In der Tat gibt es Anlass, diese Restlosigkeit wenigstens im Blick auf *einen* mittelalterlichen Traditionsstrang zu hinterfragen. Der Anlass hierfür ist schlicht, dass das Große Selbstzeugnis – der Kronzeuge für den genetischen Aspekt des Hollschen Lutherbildes – keineswegs der einzige autobiographische Konversionsbericht ist, den wir von Luther haben. Und er ist auch nicht der früheste: Schon einmal, im Jahr 1518, ein knappes halbes Jahr nach der Versendung seiner Thesen zum Ablass, hat Luther seinem Beichtvater Staupitz gegenüber von einem einschneidenden Bekehrungserlebnis berichtet²² – und es lässt sich forschungsgeschichtlich zeigen, wie dieses Dokument, das vor dem Auftreten Holls noch einige Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden hat, zunehmend aus der wissenschaftlichen Diskussion verschwunden ist²³.

²¹ HOLL (wie Anm. 9), 111.

²² Eine ausführliche Würdigung dieses Dokumentes und seiner Bedeutung für das Verständnis von Luthers reformatorischer Entwicklung findet sich meinem Aufsatz „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in diesem Band S. 261-277

²³ SEEBERG, REINHOLD, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4 / 1, ⁵1954, 66f. Ebd. 67 Anm. 2 wendet Seeberg sich ausdrücklich gegen die Beschränkung der Sicht der reformatorischen Entwicklung auf rechtfertigungstheologische Zusammenhänge. Noch 1926 fühlte sich STRACKE, ERNST, Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator, 1926, 119f, genötigt, sich mit diesem Text immerhin auseinanderzusetzen. Seitdem spielt es nur noch gelegentlich eine hervorgehobene Rolle, so etwa bei OBERMAN, HEIKO AUGUSTINUS, „Iustitia Christi“ und „Iustitia Dei“. Luther und die scholastischen Lehren von der

Entscheidend für das Lutherverständnis ist nun: Das Wort, dessen neues Verständnis auf Luther nach diesem frühen Bericht eine befreiende, nach seiner Beschreibung geradezu himmlisch offenbarende Wirkung hat, ist nicht die Gerechtigkeit, sondern Buße. Und was Luther nun anhand dieses Begriffs beschreibt, ist nichts anderes als die Entdeckung eines mystischen Bußverständnisses. Schon mitten im Kampf, mitten in einer Zeit, in die auch die willigsten Spätdatierer Luthers reformatorische Entdeckung hineinsetzen, spricht Luther also von einer Entdeckung, die einen ganz anderen Inhalt hatte als die Rechtfertigungslehre und die ihn viel stärker in das Mittelalter einbindet als es der gängigen Rekonstruktion entspricht.

Lässt man sich erst einmal auf diese Tatsache einer „mystischen Entdeckung“ des jungen Luther ein, so kann man sich von hier aus auf eine Spurensuche machen, und zwar eine solche Spurensuche, die der bisher geübten und gepflegten entgegenläuft. Statt dem Gedanken zu folgen, reformatorische Theologie sei und beginne dort, wo sich eine klare Rechtfertigungslehre finde, und entsprechend den jungen Luther stets nur unter der Frage zu betrachten, wo er denn *schon* rechtfertigungstheologisch denke, könnte man ja auch einmal umgekehrt fragen: Wo denkt Luther eigentlich *noch* auf den Bahnen der mystischen Theologie, deren Inhalte er 1518 als große Entdeckung gefeiert hatte?

Ich will hierfür nur drei Beobachtungen benennen – drei Beobachtungen, die für sich keineswegs neu sind, in der Zusammenstellung aber vielleicht doch einen Hinweis auf die besondere Bedeutung des mystischen Traditionsstranges im Denken Luthers geben können.

Das erste Beobachtung. Sie ist so allgemein bekannt, dass es verwundert, wie leicht die bisherige Forschung sich damit tut, sie in ihrer Bedeutung beiseite zu schieben. In einer seiner sogenannten reformatorischen Hauptschriften aus dem Jahre 1520, der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ beschreibt Luther das Geschehen zwischen Christus und der Seele im Bild von Braut und Bräutigam²⁴. Es ist allenthalben bekannt, dass diese Bildwelt von Bernhard von Clairvaux in die christliche Mystik eingeführt worden ist. Und es ist in der Lutherforschung ebenso bekannt, dass diese Art der Bilder Luther nicht nur durch Lektüre Bernhards bekannt wurde, sondern auch und vor allem durch Johannes Staupitz – eben den Theologen, an den er sich mit dem Bericht über seine mystische Bekehrung wendet. Geht man von der Urereignisdeutung aus, Luther habe irgendwann, zu einem Zeitpunkt oder, et-

Rechtfertigung, in: LOHSE (wie Anm. 8), 413–444 430, ALAND, KURT, Der Weg zur Reformation, 1965, 63, oder HAMM, BERNDT, Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers (LuJ 65, 1998, 19–44), 35f. Eine ausführliche Würdigung findet sich bei WETZEL, RICHARD, Staupitz und Luther, in: Volker Press / Dieter Stievermann (Hg.), Martin Luther. Probleme seiner Zeit, 1986, 75–87.

²⁴ LUTHER, StA 2, 275f.

was moderater, in allmählicher Entwicklung, das Zentrum seiner reformatorischen Theologie in der Rechtfertigungslehre gewonnen, so kommt man zu der derzeitigen Standardauskunft der Lutherexegese: Luther habe eben seine Rechtfertigungslehre in mystische Bilder eingekleidet. Wie denn aber nun, wenn man den Denkversuch wagte, hier nicht nur von Einkleidung in mystische Bilder zu sprechen, sondern das von den Bildern Transportierte ernst zu nehmen?

Stünde die erwähnte Stelle in Luthers *Œuvre* vereinzelt da, so wäre diese Frage obsolet. Aber sie ist durchaus nicht ein bloßes Einzelstück: Beobachtung Nummer Zwei. Albrecht Peters hat in einem Kontext, der schon in die innerreformatorischen Auseinandersetzungen der späten zwanziger Jahre hineingehört, der Abendmahlslehre, dargelegt, in welchem Maße Luther – bei allen auch von Peters aufrecht erhaltenen Differenzen zu bestimmten Formen hochmittelalterlicher Mystik²⁵ – beim Abendmahl die reale Präsenz Christi eben nicht nur in den Elementen, sondern auch in den Gläubigen selbst betont²⁶: „Dieses unmißverständliche Bekenntnis zum ‚Christus in nobis‘“, so Peters, „können wir aus Luthers Theologie nicht herausnehmen, wir würden sonst ihr ganzes Gefüge zerstören.“²⁷ Und so lässt sich denn auch zeigen, dass noch der alt gewordene Luther das aus dem Spätmittelalter ererbte Bild von Braut und Bräutigam verwendet²⁸, ja Mensch und Christus gar zu einer Person werden lässt²⁹. Auch an einer so zentralen Stelle seiner Theologie wie dem Abendmahl, also knüpft Luther an das Erbe der Mystik des späten Mittelalters an. Davon also, dass mittelalterliche Heilsvorstellungen restlos beseitigt worden seien, kann noch Jahre nach seinem ersten öffentlichen Auftreten keine Rede sein.

Und eine dritte Beobachtung: Wiederum gibt es hierzu einen breiten Forschungsstrang – freilich nicht in der deutschen, sondern der finnischen Lutherforschung. Ein von mehreren Forschern getragenes Projekt hat hier den Nachweis unternommen, dass der auf Athanasius von Alexandrien beruhende und in der Mystik wiederkehrende Gedanke, Christus sei Mensch geworden, damit wir Menschen Gott würden, eine gewichtige Rolle im Denken Luthers spielte³⁰. Diese skandinavischen Forscher haben für diese Ansicht von der

²⁵ PETERS, ALBRECHT, Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl (AGTL 5), 1960, 60 Anm. 67.

²⁶ S. etwa WA 23,239,6–12.

²⁷ PETERS (wie Anm. 25) 60. Mit seiner Betonung, dass die *unio* auf den gesamten trinitarischen Gott bezogen ist, wendet sich Peters, Realpräsenz 58–63, implizit gegen den Versuch von Holl, Luthers Einigungsverständnis durch seine Christozentrik von mittelalterlicher Mystik abzuheben (HOLL, wie Anm. 9, 81)

²⁸ WA 39/I, 506,4f.

²⁹ WA 40/I,285,5.

³⁰ S. insbesondere PEURA, SIMO, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, 1994; vgl. DERS. u. RAUNIO, ANTTI (Hg.), Lu-

deutschen Forschung überwiegend Ablehnung erfahren, weil man fürchtete, dass die durch die Rechtfertigung des Menschen nicht aufgehobene Differenz zwischen Gott und Mensch, die für das klassische protestantische Rechtfertigungsverständnis entscheidend ist, auf diese Weise ganz unerträglich verwischt werde. Wie denn aber nun, wenn die Beobachtungen, die sie gemacht haben, zwar nicht ausreichen, den ganzen Luther systematisch zu erfassen, wenn sie aber damit einen Strang in Luthers Denken herausgearbeitet hätten, den ein fleißiges Festhalten an der in der Entdeckung der Rechtfertigungslehre begründeten Neuheit Luthers gegenüber dem Mittelalter normalerweise aus unserer Wahrnehmung verdrängt?

Die vorgetragenen drei Beobachtungen bilden insgesamt eine ganz interessante Kette: Es scheint möglich, aus Luthers Denken noch bis weit in die späten zwanziger Jahre, einen starken mystischen Traditionsstrang herauszufiltern, dessen genaue systematische Stellung zur klassischen Rechtfertigungslehre freilich noch zu klären sein wird. Einstweilen dürfte so viel deutlich sein, dass mitnichten eine klare rechtfertigungstheologische Entdeckung am Anfang stand und Rudimente anderen Denkens restlos beseitigt hat, sondern dass die Zentralstellung der Rechtfertigungsaussagen einem Klärungsprozess entsprang, der dem realhistorischen Geschehen der Reformation nicht vorausging, sondern ihn begleitete und verarbeitete³¹. Am Ende war der Klärungsprozess so weit, dass Luther selbst ihn in seinem Großen Selbstzeugnis von 1545 auf seine Anfänge zurückprojizieren konnte. Am Ende seines Lebens ist es auch in der Tat unzweifelhaft klar, dass die Rechtfertigungslehre Mitte und Zentrum seines theologischen Denkens ist. Die Wege hierhin aber besitzen die Eindeutigkeit nicht, die Luther – und ihm folgend die Luther-Renaissance – im Nachhinein zu erkennen glaubt.

Abschluss: Wie reformatorisch war die Reformation?

Die Frage, wie reformatorisch war die Reformation, findet nach diesen Überlegungen zunächst eine negative Antwort: Sie war jedenfalls nicht in der

ther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie (SLAG A 25), 1990.

³¹ Im Blick auf die jüngsten Überlegungen von HAMM, BERNDT, *Wie innovativ war die Reformation?*, in: ZHF 27 (2000), 481–497, bedeuten diese Überlegungen eine nachhaltige Unterstützung seines Bemühens, aus den harten Gegenüberstellungen von Kontinuität oder Umbruch in der Deutung der Reformation herauszukommen, zugleich aber auch eine genetische Dynamisierung seines Modells, insofern es die Folge der obigen Ausführungen sein wird, nicht nur verschiedene Weisen der Innovation analytisch voneinander zu trennen, sondern sie auch in ein zeitliches Verhältnis zu setzen, das etwa besagen würde, dass das Übergewicht der umbruchartigen Innovation in der Spätphase der Reformation stärker zu spüren gewesen wäre als zu Beginn.

Weise reformatorisch, dass die heutige Anwendung des Adjektives „reformatorisch“ als einfache Ableitung vom Substantiv „Reformation“ gelten könnte. Die Kriterien nämlich zur Benennung dessen, was reformatorisch ist oder sein soll, entspringen letztlich nicht dem historischen Prozess der Reformation selbst; die in ihnen ausgedrückte theologische Normsetzung verdankt sich vielmehr der nachholenden Interpretation schon bei Luther selbst und ist in ihrer letzten Konsequenz wohl sogar als Produkt jener historischen Epoche ab den vierziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts anzusehen, die unter der Bezeichnung „Konfessionalisierung“ einer der wichtigsten Gegenstände der jüngeren Frühneuzeitforschung geworden ist.

In der Selbstreflexion „des“ Reformatorischen in dieser Epoche wird die Zentralität der Rechtfertigungslehre als diejenige legitime Auslegung der Schrift gefestigt, die das lutherische Bewusstsein von anderen Auslegungen der Bibel und des Christlichen unterscheidet. Von dieser Selbstreflexion aus ist es möglich und im Sinne einer fortlaufenden Selbst-re-konstruktion auch geradezu notwendig, Anfänge und Gründe dieser Normbildung auch in den Anfängen der Reformation zu suchen. Die bedeutende, gegenwartslegitimierende Funktion einer solchen nachgängigen Rekonstruktion einer Entwicklungslinie ist aus der kirchenhistorischen Betrachtung auch gar nicht fortzudenken. Sie würde aber historisch wie theologisch auf tönernen Füßen stehen, träte neben sie nicht immer auch als Korrektiv eine relativierende Betrachtung: relativierend im Sinne der Aufdeckung von Potenzialen des Christlichen oder des Reformatorischen, die in die große, sich aus der Selbst-rekonstruktion ergebende Entwicklungslinie eben nicht eingegangen sind. Das heißt: Dieses relativierende Geschäft betreibt der Kirchenhistoriker nicht nur aus Freude an der Destruktion vorgegebener Legitimationsstrategien und auch nicht aus bloßer Freude an den vielen Kräutlein in Berg und Tal, sondern auch und vor allem deswegen, weil eine partikulare Position – und um eine solche handelt es sich beim lutherischen Christentum nun einmal –, weil also eine partikulare Position erst dann auf ihre Legitimität hin überprüft werden kann, wenn die Fülle der Alternativen klar vor Augen steht, aus denen sie sich abhebt. Erst eine solche Einsicht in die partikulare Selbstbegründung konfessioneller Kirchentümer aber bringt – mit Wilfried Härle gesprochen – „die Herausforderung eigenverantwortlicher Überprüfung und Entscheidung angesichts der geschichtlich vorgegebenen Interpretation der biblischen Botschaft zum Bewusstsein“³².

Trotz der Hervorhebung, dass die theologische Einheit „der“ Reformation in der Rechtfertigungslehre ein zwar theologisch schlechthin entscheidendes, historisch gesehen aber sekundäres Interpretament der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen ist, bleibt eine Frage freilich noch offen: wie es nämlich bei all der vorgetragenen Disparatheit überhaupt dazu kommen

³² HÄRLE, WILFRIED *Dogmatik*, Berlin / New York ²2000, 154.