

# Wie reformatorisch war die Reformation?

VON

VOLKER LEPPIN

»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 Krütchen aufzufinden, dem Linneus noch keinen Namen gegeben hat. Wie herzlich freuet er sich, wenn er eines findet! Wie unbekümmert ist er, ob dieses neue Krütchen 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 zutrüglichsten sind.«<sup>1</sup>

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 festgehalten<sup>2</sup>. In der Tat ist der Begriff des Refor-

---

<sup>1</sup> G. E. Lessing, Werke und Briefe. Hg. v. W. BARNER, Bd. 9, hg. v. K. BOHNEN und A. SCHILSON, 1993, 44, 16–32. Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um die Ausarbeitung meiner Jenaer Antrittsvorlesung vom 5. Juni 2001.

<sup>2</sup> G. SEEBASS, Art. Refomation, TRE 28, (386–404), 386f.

matorischen<sup>3</sup> 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 von einem Phänomen im 16. Jahrhundert, sondern er leitet aus dem Geschehen des 16. Jahrhunderts Normen ab, die Gültigkeit für die Gegenwart beanspruchen<sup>4</sup>.

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!«<sup>5</sup> Ihm steht das vehemente Plädoyer von Thomas Kaufmann gegenüber: »Aus *kirchenhistorischer* Perspektive ist jedenfalls mit Nachdruck auf dem epochalen Umbruchcharakter der Reformation ... zu beharren.«<sup>6</sup>

Der so behauptete Umbruchcharakter der Reformation aber setzt noch ein Weiteres voraus: daß nämlich jenes Phänomen, das man als »Reformation« bezeichnet, ein einheitliches sei<sup>7</sup>. 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.

<sup>3</sup> Zur Problematik dieses Begriffs s. bereits U. GÄBLER, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 1983, 47.

<sup>4</sup> Signifikant für diesen normativen Gebrauch etwa B. HAMM, 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 aaO 38).

<sup>5</sup> H. SCHILLING, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes (in: B. MOELLER [Hg.], Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 [SVRG 199], 1998, [13–34]), 13.

<sup>6</sup> TH. KAUFMANN, 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 H. A. OBERMAN (ARG 91, 2000, 396–406).

<sup>7</sup> Vgl. kritisch hierzu auch H.-J. GOERTZ, 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 war<sup>8</sup>.

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 stand<sup>9</sup>, 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 1545<sup>10</sup>. 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 sich dann, so die Erinnerung Luthers, alle weiteren Erkenntnisse seiner Theologie gleichsam von selbst ergeben.

<sup>8</sup> Zum Verhältnis Holls zu Troeltsch s. T. RENDTORFF, Ernst Troeltsch (1865–1923) (in: M. 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« (E. HIRSCH, *Holls Lutherbuch* [in: B. LOHSE (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* (WdF 123), 1968, 96–101], 99).

<sup>9</sup> K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1: Luther, 1932<sup>6</sup>, 108.

<sup>10</sup> Zu seiner Bedeutung für Holls Lutherdeutung s. HOLL, aaO 28, Anm. 1; vgl. auch insbesondere E. HIRSCH, *Initium Theologiae Lutheri*, in: LOHSE (s. Anm. 8), 64–95.

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 zurückgehe<sup>11</sup>; daran änderte die viel diskutierte Frage, ob man neben einem punktuellen »Durchbruch« auch mit einer längerfristigen Entwicklung zu rechnen habe, ebensowenig 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.«<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Zu den beiden Möglichkeiten, die Einheit der Reformation zu erweisen – genetisch einerseits, inhaltlich andererseits – s. D. WENDEBOURG, Die Einheit der Reformation als historisches Problem (in: B. HAMM, B. MOELLER, D. WENDEBOURG, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, 1995, 31–51), 39.

<sup>12</sup> B. MOELLER, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation (in: B. HAMM, B. MOELLER, D. WENDEBOURG [s. Anm. 11], 9–29), 27. An Moellers empirischer Stützung dieser Aussage – seiner Auswertung von Predigtsummarien in Flugschriften (vgl. jetzt das groß angelegte Werk B. MOELLER/K. STACKMANN, Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529 [AAWG.PH 3, 220], 1996) – hat WENDEBOURG (s. Anm. 11), 48f, die treffende Kritik geübt, daß hier letztlich schon die Auswahl der Quellen auf ein Vorverständnis des Reformatorischen zurückgeht, welches das Ergebnis präjudiziert, indem Grenzgestalten wie etwa Staupitz, Karlstadt oder Sickingen ausgeblendet werden (vgl. ähnlich bereits S. C. KARANT-NUNN, What Was Preached in German Cities in the Early Years of Reformation? *Wildwuchs* Versus Lutheran Unity [in: PH. N. BEBB/SH. MARSHALL (Hg.), The Process of Change in Early Modern Europe. Essays in Honour of Miriam Usher Chrisman, Athens 1988, 81–96]). Gemessen an dem schmalen zeitlichen Segment, das er untersucht, arbeitet TH. HOHENBERGER, Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flug-

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 zitieren<sup>13</sup>. 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 sich in der lutherischen For-

---

schriften der Jahre 1521–22 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 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 aaO 389f); allerdings bleibt auffällig, daß nach Hohenbergers Untersuchungen im Mittelpunkt der Luther-Rezeption gerade das *admirabile commercium* steht (aaO 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.

<sup>13</sup> B. MOELLER, Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. v. J. SCHILLING, 2001; zur Programmatik des Titels s. aaO 5.

schung die Formel von »Zwingli als Schüler Luthers« einer großen Beliebtheit erfreut<sup>14</sup>.

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 *ustificatio*, wie Berndt Hamm festgestellt hat, »bei Zwingli nur eine recht bescheidene Nebenrolle spielt und eine sehr eingeeengte Bedeutung hat«<sup>15</sup>, 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 aufrecht erhalten.

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 die Re-

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

<sup>15</sup> B. HAMM, Zwinglis Reformation der Freiheit, 1988, 53.

formation 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, daß Menschensatzungen wie das Fastengebot den Menschen nicht binden könnten, der allein an Gottes Wort gebunden sei<sup>16</sup>: »dann«, so heißt es in dem Traktat, »sine wort mögend nit betriegen«<sup>17</sup>; 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 gstat«, verführt<sup>18</sup>. 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 geduldet 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 Gesetz<sup>19</sup>, 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 1523<sup>20</sup>. Selbst bei den hier zu beobachtenden Nähen freilich bleibt eine bemerkenswerte Differenz zwischen dem Zürcher und dem Witten-

<sup>16</sup> CR 88,99,12–15; 105,5–8.

<sup>17</sup> CR 88,97,13f.

<sup>18</sup> CR 88,95,13–15.

<sup>19</sup> CR 88,96,1–10.

<sup>20</sup> CR 89,471–525. Auch hier ist freilich signifikant, daß die Rechtfertigung vor allem funktional als Bedingung der Möglichkeit guten Tuns durch den Menschen gedeutet wird (H. Zwingli, Schriften, hg. v. TH. BRUNSWILER u. S. LUTZ, 1995, Bd. 1, 260); TH. BRUNSCHEILER drückt diesen Sachverhalt in aller Schärfe aus: »Der Rechtfertigungslehre Luthers entspricht bei Zwingli die Auffassung vom Evangelium als der höchsten Offenbarung des Willens Gottes« (Zwingli, aaO Bd. 2, 4)!

berger Reformator bestehen: Für Luthers Fragestellung ist entscheidend das Ergehen des Menschen vor dem Gericht Gottes. Er fragt 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 auch einen Unterschied im Stellenwert der rechtfertigungstheologischen Aussagen mit sich: 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 als denen der Rechtfertigungslehre aus gewann.

Diesen unendlichen Gegensatz zwischen Gott und Mensch hat Zwingli dann in den folgenden Jahren zunehmend in einer weiteren Begriffsoption 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 Oeuvres 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 Ureignis aus, wie Holl es einmal ausdrückt, »restlos«<sup>21</sup>, 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 Stau-pitz gegenüber von einem einschneidenden Bekehrungserlebnis berichtet<sup>22</sup> – 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 ist<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> HOLL (s. Anm. 9), 111.

<sup>22</sup> Eine ausführliche Würdigung dieses Dokumentes und seiner Bedeutung für das Verständnis von Luthers reformatorischer Entwicklung findet sich in: V. LEPPIN, »*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in: ARG, im Druck.

<sup>23</sup> R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4/1, 1954<sup>5</sup>, 66f. AaO 67, Anm. 2 wendet Seeberg sich ausdrücklich gegen die Beschränkung der Sicht der reformatorischen Entwicklung auf rechtfertigungstheologische Zusammenhänge. Noch 1926 fühlte sich E. STRACKE, 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 H. A. OBERMAN, »Iustitia Christi« und »Iustitia Dei«. Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung

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 Bräutigam<sup>24</sup>. 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, etwas moderater, in allmählicher Entwicklung, das Zentrum seiner reformatorischen Theologie in der

(B. LOHSE [s. Anm. 8], 413–444) 430; K. ALAND, *Der Weg zur Reformation*, 1965, 63, oder B. HAMM, *Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers* (LuJ 65, 1998, 19–44), 35f. Eine ausführliche Würdigung findet sich bei R. WETZEL, *Staupitz und Luther* (in: V. PRESS, D. STIEVERMANN [Hg.], *Martin Luther. Probleme seiner Zeit*, 1986, 75–87).

<sup>24</sup> Luther, M., *Studienausgabe*, hg. v. H.-U. DELIUS, Bd. 2, 1982, 275f.

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 Oeuvre vereinzelt da, so wäre diese Frage obsolet. Aber sie ist durchaus nicht ein bloßes Einzelstück: die zweite Beobachtung. 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 Mystik<sup>25</sup> – beim Abendmahl die reale Präsenz Christi eben nicht nur in den Elementen, sondern auch in den Gläubigen selbst betont<sup>26</sup>: »Dieses unmißverständliche Bekenntnis zum ›Christus in nobis‹«, so Peters, »können wir aus Luthers Theologie nicht herausnehmen, wir würden sonst ihr ganzes Gefüge zerstören.«<sup>27</sup> Und so läßt sich denn auch zeigen, daß noch der alt gewordene Luther das aus dem Spätmittelalter ererbte Bild von Braut und Bräutigam verwendet<sup>28</sup>, ja Mensch und Christus gar zu einer Person werden läßt<sup>29</sup>. 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 spielte<sup>30</sup>. Diese skandinavischen Forscher haben für diese Ansicht von der deut-

<sup>25</sup> A. PETERS, Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl (AGTL 5), 1960, 60, Anm. 67.

<sup>26</sup> S. etwa WA 23, 239, 6–12.

<sup>27</sup> PETERS (s. Anm. 25), 60. Mit seiner Betonung, daß die *unio* auf den gesamten trinitarischen Gott bezogen ist, wendet sich Peters, aaO 58–63, implizit gegen den Versuch von Holl, Luthers Einungsverständnis durch seine Christozentrik von mittelalterlicher Mystik abzuheben (vgl. HOLL [s. Anm. 9], 81)

<sup>28</sup> WA 39/I, 506, 4f.

<sup>29</sup> WA 40/I, 285, 5.

<sup>30</sup> S. insbesondere S. PEURA, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, 1994; vgl. DERS. u. A. RAUNIO (Hg.), Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25), 1990.

schen 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 verarbeitete<sup>31</sup>. 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 die Reformation war, findet nach diesen Überlegungen zunächst eine negative Antwort: Sie war jedenfalls nicht in der Weise reformatorisch, daß die heutige Anwendung des Adjektives »reformatorisch« als

---

<sup>31</sup> Im Blick auf die jüngsten Überlegungen von B. HAMM, *Wie innovativ war die Reformation?* (Zeitschrift für Historische Forschung 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.

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 festigt, 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 Selbstrekonstruktion 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 Potentialen des Christlichen oder des Reformatorischen, die in die große, sich aus der Selbstrekonstruktion 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«<sup>32</sup>.

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 konnte, daß die

<sup>32</sup> W. HÄRLE, *Dogmatik*, 2000<sup>2</sup>, 154.

reformatorische Bewegung offenkundig schon von Zeitgenossen innerhalb wie außerhalb des reformatorischen Lagers als eine in sich verbundene Gesamtbe-  
wegung wahrgenommen werden konnte. Anders gefragt: Wenn denn die Einheit  
der Reformation nicht in einem Urbild, einem Ursprungsereignis liegt, worin  
denn dann? Noch anders gefragt: Inwiefern war denn dann die Reformation  
doch, auf eine andere Weise, reformatorisch?

Dorothea Wendebourg hat hierfür eine verblüffend einfache Erklärung ge-  
funden: Die Einheit der Reformation kam nicht aus Wittenberg – sie kam aus  
Rom<sup>33</sup>: Der Druck, den Rom von Anfang an, seit dem Prozeß gegen Luther<sup>34</sup>,  
auf die verschiedenen transalpinen Bewegungen ausübte, preßte letztlich die he-  
terogenen Entwicklungen unter eine gemeinsame häresiologische Meßlatte und  
sprach ihnen so von außen eine Einheit zu.

Das Anrennen Roms gegen die verschiedenen Bewegungen aber verweist auf  
eine Gemeinsamkeit, die für Luther von der Rechtfertigungslehre gar nicht zu  
trennen ist: die verschieden formulierte und begründete Lehre vom allgemeinen  
Priestertum. Es war die Aufhebung der Unterscheidung von Klerikern und  
Laien<sup>35</sup>, die die unterschiedlichen Bewegungen allesamt »systemsprengend«  
machte, um ein Wort Berndt Hamms aufzugreifen<sup>36</sup>. Es konnte und mußte gera-  
de diese Stelle sein, weil sich in ihr theologisches Denken und Sozialgestaltung  
unmittelbar verbanden: Eben der Umbau und Neubau der Kirche unter Ver-  
zicht auf die Standesunterscheidung zwischen Klerikern und Laien macht die  
Reformation zu einer wirklichen Re-formation der vorfindlichen Kirche und  
damit reformatorisch. In diesem Ansatzpunkt läßt sich dann letztlich auch die  
Komplexität theologischer, rechtlicher, gesellschaftlicher und politischer Fakto-  
ren im Geschehen der Reformation fokussieren, die bei einer einlinig theo-  
logisch-personalistischen Ableitung – im Sinne der »Luther-Rezeption« – nicht  
wirklich in Ausgleich miteinander zu bringen sind.

Die Reformation hat damit ihren kirchenhistorisch angemessenen Ort in der  
langen Geschichte einer Zunahme des Pochens auf nicht-klerikale, das heißt:  
nicht-ständische Wahrheitsbegründungen. Diese Geschichte wäre nicht denk-  
bar ohne das Aufkommen der europäischen Universität und der Scholastik – die

<sup>33</sup> WENDEBOURG (s. Anm. 11), 34.

<sup>34</sup> So ausdrücklich auch Wendebourg, aaO 136.

<sup>35</sup> Die Auffassung, daß die Reformation in der Aufhebung dieser Standesgrenze ihre  
Einheit fand, ist freilich deutlich von der verkürzten Darstellung von Goertz zu unter-  
scheiden, wonach der spätmittelalterliche »Antiklerikalismus« der letzte Grund der Re-  
formation gewesen sei (s. insbesondere H.-J. GOERTZ, Antiklerikalismus und Reforma-  
tion, 1995): Die theologischen Gründe, die die Reformatoren zur Kritik am Klerus brach-  
ten, waren durchaus disparat.

<sup>36</sup> So das Charakteristikum des Reformatorischen bei B. HAMM, Rechtfertigungslehre  
(s. Anm. 4).

ihren Ort zunächst noch ganz innerhalb des klerikalen Milieus hatten. Und sie findet ihren Gipfel und ihre für das Christentum auch bedrohliche Radikalisierung in der Aufklärung. Innerhalb dieses lang dauernden Prozesses muß der Reformation mitsamt ihrem reformatorischen Gehalt kein epochaler Umbruchcharakter zugesprochen werden, aber eines bleibt doch ebenso sicher: Abhanden kommen wird sie uns gewiß auch nicht.

### *Summary*

The word 'reformatory' is a normative term, and is based historically on the concept of the Reformation in the school of Karl Holl, which centers around Luther and his doctrine of justification. However this concept can be traced back to the undue emphasis placed on Luther's review of his life in 1545, in which he suggested that the entire Reformation originated completely from his new insight into the meaning of *iustitia Dei*. Huldrych Zwingli's way of thinking, for instance, did not fit in with this interpretation of the Reformation, because the doctrine of justification did not play a central role in his theology. The interpretation of the Reformation mentioned above did not correspond to Luther's own theology, which contained some medieval mystical elements that could not be absorbed or abolished by his doctrine of justification. The unity of the Reformation was not based on the doctrine of justification; it was more a result of the adversaries in Rome who defined all those groups who no longer distinguished between the laity and the clergy as heretical.