

EVANGELISCHES MÖNCHTUM UND EVANGELISCHE HEILIGENVEREHRUNG

Von Mittelwegen, Scheidewegen und Sackgassen der Reformation

von Wolf-Friedrich Schäufele

Was macht den Protestantismus aus? Worin besteht die Eigenart der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen? Ein Theologe würde vermutlich spontan sagen: die evangelische Rechtfertigungslehre. Ein Nicht-Fachmann, der sich einen Überblick über die Vielfalt der christlichen Kirchen und Konfessionen verschafft hat, würde dagegen wohl anders antworten – etwa so: »Der Protestantismus ist diejenige Richtung des Christentums, die kein Mönchtum und keine Heiligenverehrung kennt«. Auch wenn uns vielleicht einzelne Ausnahmen von dieser Regel in den Sinn kommen, so hat dieses konfessionsvergleichende Urteil im Großen und Ganzen doch Bestand. Die Reformation hat mit dem Mönchtum und mit der Heiligenverehrung zwei bedeutende Institutionen und Frömmigkeitsformen ausgeschieden, die im Christentum des Ostens wie im römischen Katholizismus weiterhin fest verwurzelt sind. Im Nachhinein erscheint das wenig verwunderlich. Das Mönchtum war gleichsam der institutionelle Ausdruck einer unevangelischen Zwei-Stufen-Ethik, und es transportierte eine zweifelhafte theologische Hochschätzung der Askese. Und die Anrufung der Heiligen um ihr interzessorisches Eintreten vor Gott verstieß gegen den reformatorischen Hauptartikel von der alleinigen Erlöserschaft und Mittlerschaft Christi.

Dennoch fiel es den Reformatoren schwer, Mönchtum und Heiligenverehrung preiszugeben. Nicht wenige Reformatoren der ersten Generation waren selbst Mönche gewesen, und alle hatten so oder so mit dem ubiquitären Heiligendienst ihre Erfahrungen gemacht. Luther hat 1535 rückblickend bekannt: *Ich bin selbs auch ein fromer Mönch und Priester gewest, alle tag Messe gehalten und darin S. Barbaram, Annam, Christofel angebetet und andere Heiligen, mehr denn im Kalender gezeichnet.*¹ Dazu kam noch ein Zweites. Beides, das Mönchtum und die Verehrung der Heiligen, entstammte noch dem kirchlichen Altertum, jener Zeit, da die Kirche nach Ansicht der Reformatoren noch in relativer Reinheit erhalten und noch nicht durch den Herrschaftsanspruch der Päpste korrumpiert worden war. Die Klöster etwa, so kann man bei Luther und bei Melancthon lesen, seien ursprünglich Bildungseinrichtungen, Schulen, gewesen und erst später

1 WA 22, 174, 24–28.

durch das Aufkommen des Verdienstgedankens verderbt worden.² Und die Heiligenmemoria sei, so deutet Melancthon einmal an, im Altertum ein hilfreiches Instrument der Gemeindepädagogik gewesen.³

Tatsächlich haben die Reformatoren denn auch zunächst versucht, in der Frage des Mönchtums und der Heiligenverehrung einen Mittelweg zu gehen – einen Mittelweg zwischen der Beibehaltung der bisherigen, vom evangelischen Standpunkt aus untragbaren Praxis und der völligen Beseitigung beider Institute. Am Ende dieser Mittelwege hätte ein evangelisches Mönchtum bzw. eine evangelische Heiligenverehrung gestanden. Wir wollen im Folgenden danach fragen, wie diese Mittelwege hätten aussehen sollen und warum sie zuletzt nicht zum Ziel geführt haben.

1. Evangelisches Mönchtum

Für Luther war die theologische Auseinandersetzung mit dem Mönchtum zugleich eine Auseinandersetzung mit der eigenen Biographie. Von seinem 22. bis zu seinem 42. Lebensjahr war er selbst Mönch gewesen – eine Tatsache, die von der reformationsgeschichtlichen Forschung in ihrer Tragweite erst spät erkannt und gewürdigt wurde. Noch 1519 vertrat Luther in seinem *Sermon von dem heiligen, hochwürdigen Sakrament der Taufe* eine erstaunlich positive Sicht des Mönchtums.⁴ Erst in seiner Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche von 1520 findet sich erstmals der Gedanke, mit dem er das überkommene Mönchtum theologisch aus den Angeln heben sollte: In der Taufe wird dem Christen die evangelische Freiheit geschenkt, die ihm durch nichts und niemanden wieder genommen werden darf; diese Freiheit aber wird durch die sogenannten ewigen Gelübde zerstört.⁵ Ausführlich thematisiert hat Luther die Frage der Mönchsgelübde dann bekanntlich auf der Wartburg in *De votis monasticis iudicium*, wo er nachwies, dass die Ordensgelübde gottlos seien und nicht nur gebrochen werden durften, sondern um der evangelischen Freiheit willen gebrochen werden mussten.⁶ Feierlich sprach Luther in dieser Schrift alle Ordensleute von ihren Gelübden los, und auch er selbst fühlte sich nun, wie aus dem Widmungs-

2 Z. B. WA 6,439,33–440,2.

3 CR 24,333. Vgl. Wolf-Friedrich Schäufele, Von toten Heiligen und Zeugen der Wahrheit. Philipp Melancthon und die Geschichte der Kirche, in: *theologische beiträge* 41 (2010), S. 401–411, hier: S. 406.

4 WA 2,735,29–736,32. Vgl. Bernhard Lohse, *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*, Göttingen 1963 (FKDG 12), S. 325–327, 332–335; Heinz-Meinolf Stamm, *Luthers Stellung zum Ordensleben*, Wiesbaden 1980 (VIEG 101), S. 33f.

5 Lohse, *Mönchtum und Reformation* (wie Anm. 4), S. 350–354; Stamm, *Luthers Stellung* (wie Anm. 4), S. 35f.

6 Lohse, *Mönchtum und Reformation* (wie Anm. 4), S. 363–370; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 158–161; Stamm, *Luthers Stellung* (wie Anm. 4), S. 49–56.

brief an seinen Vater hervorgeht, von seinen Gelübden befreit.⁷ Doch anders als die meisten seiner Wittenberger Klosterbrüder, anders als hunderte anderer Ordensleute, wechselte Luther nicht sofort in eine weltliche Lebensweise über. Vielmehr praktizierte er noch bis 1524/25 eine Lebensform, die ich »evangelisches Mönchtum« nennen möchte.⁸

Die Möglichkeit und theologische Basis eines evangelischen Mönchtums hat Luther in seinen Schriften aus der Wartburgzeit mehrfach, wenngleich immer nur beiläufig, beschrieben. Derjenige Mönch, der dies will und kann, darf bei seinem Orden und seinen Gelübden bleiben, wenn er nur die damit verbundenen Missbräuche – die Werkgerechtigkeit und die Vorstellung einer ewigen Bindung durch die Gelübde vor Gott – preisgibt. Gerade die evangelische Freiheit erfordert es, eine recht verstandene, aus dem Glauben begründete monastische Existenz nicht in neuer Gesetzlichkeit auszuschließen. *Es kann der Christ alle Gesetze, Gebräuche und Sitten aller Menschen halten und sich ihnen anpassen, wenn sie nur nicht wider die göttlichen Gebote sind, und er nicht auf sie die Zuversicht des Gewissens setzt. (...) Darum, wenn du Möncherei gelobst, daß du mit derartigen Menschen leben willst, des Gewissens, daß du keinen Nutz noch Schaden dadurch bei Gott suchest, sondern weil sich also getroffen hat (...) oder weil es dir gefallen hat, so zu leben, ohne daß du deswegen dich für besser hältst als den, der ein Weib genommen oder den Ackerbau ergriffen hat, so gelobst du nicht schlecht und lebst du nicht schlecht.*⁹ In *De votis monasticis* hat Luther sogar zwei regelrechte Formulare für derartige evangelische Mönchsgelübde aufgestellt.¹⁰ Möglicherweise hat er auch selbst auf der Wartburg seine Gelübde im evangelischen Sinne erneuert. So jedenfalls könnte man die Bemerkung in der Widmungsvorrede von *De votis monasticis* verstehen: ... *iam sum monachus et non monachus, nova creatura, non Papae, sed Christi.*¹¹ Luther ist kein Mönch im herkömmlichen Sinne mehr, keine Kreatur des Papstes und seiner Menschensatzungen; Luther ist jetzt ein Mönch im neuen, evangelischen Sinn, eine neue Kreatur Christi.

Dementsprechend nahm Luther nach der Rückkehr von der Wartburg die mit einem neuen Sinn erfüllte monastische Lebensweise wieder auf. Als er am 6. März 1522 in

7 *ipse [sc. deus] me extraxit* (WA 8,575,24.).

8 Vgl. dazu Wolf-Friedrich Schäufele, »... iam sum monachus et non monachus«. Martin Luthers doppelter Abschied vom Mönchtum, in: Martin Luther – Biographie und Theologie, hrsg. v. Dietrich Korsch/Volker Leppin, Tübingen 2010 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 53), S. 119–140.

9 *Potest enim Christianus omnes omnium hominum leges, ritus, mores observare et sese eis accommodare, modo non sint adversus divina mandata, nec in eis fiduciam conscientiae ponat. [...] Sive enim cum Turcis abstineas a vino, sive cum Christianis bibas vinum, nihil refert, modo libera conscientia biberis. Sic Paulus sese accommodabat gentibus et Iudaeis liberrima conscientia: cum his abstinebat et circumcidebat, cum illis edebat et non circumcidebat. Ita si voveas religionem, ut cum hominibus eiusmodi vivas, ea conscientia, ut nihil hinc commodi vel incommodi petas apud deum, sed quod vel casus hoc vitae genus obtulerit amplectendum, vel ita visum tibi sit vivere, nihilo te meliorem hinc arbitratus eo, qui vel uxorem duxerit, vel agriculturam apprehenderit, neque male voves neque male vivis, quantum ad voti rationem attinet* (WA 8,609,38–40; 610,2–10). – Deutsche Übersetzung nach der Braunschweiger Ausgabe, Erg.bd. 1, S. 270.

10 WA 8,604,10–22; 614,12–14.

11 WA 8,575,28f.

Abb. 1: Lukas Cranach d. Ä., Bildnis Luthers als Augustinermönch, ca. 1522/24, Germanisches Nationalmuseum Nürnberg.

Abb. 2: Lukas Cranach d. Ä., Luther als Mönch, Kupferstich, 1520.

Wittenberg eintraf, bezog er seine alte Zelle im inzwischen fast vollständig entvölkerten Schwarzen Kloster. Obwohl für sein neues evangelisches Mönchtum an »Kutte und Platte« nichts lag, legte er umgehend wieder das Ordensgewand an. Luthers äußere Erscheinung im Zeitraum zwischen 1522 und 1524 hat Lukas Cranach d. Ä. in einem bemerkenswerten Gemälde festgehalten: Es zeigt Luther rasiert und im Ordensgewand, aber ohne Tonsur, mit der Bibel in der Hand (Abb. 1). Die ikonographische Analyse zeigt, dass Cranach hier zwei ältere Lutherporträts miteinander verschmolzen hat. Das Ordensgewand, das Buch und die Haltung der freien Hand sind ganz offensichtlich Übernahmen aus dem berühmten Kupferstich Cranachs von Luther als Mönch aus dem Jahr 1520 (Abb. 2). Andere Details sind dagegen aus einem Gemälde Cranachs von Luther als Junker Jörg in der Wartburgzeit entlehnt (Abb. 3). Dies betrifft die Gestaltung von Luthers Haarschopf und die Haltung der linken Hand. In dieser Überlagerung der Zeitebenen im Porträt Cranachs wird Luthers Existenz als evangelischer Mönch, als *monachus et non monachus*, evident.

Im Schwarzen Kloster gewährte Luther bald auch anderen vertriebenen Ordensleuten Gastfreundschaft.¹² Die Brüder trugen zwar monastische Kleidung, nicht mehr

12 Vera Christina Pabst, »... quia non habeo aptiora exempla«. Eine Analyse von Martin Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchtum in seinen Predigten des ersten Jahres nach seiner Rückkehr von der Wartburg 1522/1523, Hamburg 2007 (Rostocker Theologische Studien 18), S. 127–129, 341f.

aber die Tonsur – sicher deshalb, weil sie rechtlich Abzeichen der Unterstellung unter die kirchliche Hierarchie war. An den Sonn- und Feiertagen versammelten sich die Bewohner des Klosters vor der Predigt zu einer Morgenandacht, abends pflegten sie geselligen Austausch bei Wein und Bier. Im Kloster trug Luther nicht immer das Ordensgewand; er legte es aber an, wenn er das Haus verließ. Die traditionellen Fastenvorschriften beobachtete er weiterhin.

Warum ließ sich Luther, anders als die meisten anderen vom reformatorischen Evangelium ergriffenen Ordensleute, auf das Experiment eines evangelischen Mönchtums ein? In einem Brief an Wolfgang Capito gab er an, er habe die Kutte *ad sustentationem infirmorum et ad ludibrium papae* getragen.¹³ *Ad sustentationem infirmorum* – aus Rücksicht auf die Schwachen: um nämlich denen keinen Anstoß zu geben, die die Mönchsgelübde für unauflösbar hielten. Und *ad ludibrium papae* – zur Verspottung des Papstes: denn

Abb. 3: Lukas Cranach d. Ä., Martin Luther als Junker Jörg, 1522, Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen.

Luther stand als Mönch auf der Kanzel der Wittenberger Stadtkirche und geißelte – das Mönchtum. Vom März 1522 bis zum Mai 1523 hat sich Luther in etwa einem Viertel seiner Predigten mehr oder weniger ausführlich mit dem Mönchtum auseinandergesetzt.¹⁴ Vor allem aber war sein evangelisches Mönchtum für Luther eine Demonstration der evangelischen Freiheit. In den Invokavitpredigten vom März 1522 hat er daran keinen Zweifel gelassen: ... *wenn mich der Bapst oder sonst yemandts wolte zwingen, jch müste die kappe [= Kutte] tragen, das und kein anders, so wolt ich jn die kappe zu trutz ablegen; nun es aber in meynem freyen willen ist, so wil ich sie tragen, wenn es mich gelüst, wenn nicht, so wil ich sie ablegen.*¹⁵

Die neue Lebensform eines evangelischen Mönchtums blieb eine Episode in Luthers Leben. Schon bald sah er sich Missdeutungen und Kritik ausgesetzt. Luthers Gegner, darunter Erasmus von Rotterdam, sahen seine Lehren über Mönchtum, Zölibat und Fasten durch sein eigenes Leben widerlegt: *Wehre es recht, das er leret, so thet ers auch!*¹⁶

13 Luther an Wolfgang Capito, 25. Mai 1524, WA.B 3,299,23–25; Nr. 748.

14 Pabst, Exempla (wie Anm. 12), S. 14.

15 WA 10 III,38,2–5.

16 WA.TR 4,303,27 (Nr. 4414).

Doch auch Anhänger Luthers nahmen an seiner monastischen Lebensweise Anstoß. Es war die Verbreitung derartiger Missdeutungen, die Luther letztlich zur Preisgabe der monastischen Lebensweise zwang. In der veränderten Situation musste der Abschied vom Mönchtum als das deutlichere Zeugnis für die evangelische Freiheit erscheinen. Am Sonntag, den 9. Oktober 1524, trat Luther erstmals ohne Ordensgewand auf die Kanzel; zur Frühpredigt am darauf folgenden Sonntag trug er noch einmal die Kutte, um dann zur Vormittagspredigt wieder in weltlicher Kleidung zu erscheinen.¹⁷ Danach hat Luther die Kutte nie wieder getragen. Die Preisgabe der Fastendisziplin und die Eheschließung im Juni 1525 mussten als weitere Schritte notwendig folgen. Der Mittelweg eines evangelischen Mönchtums hatte sich als auf die Dauer nicht gangbar erwiesen, oder, besser gesagt: er hatte Luther an einen Scheideweg geführt, wo es ein Mittleres zwischen Ja und Nein nicht mehr gab.

2. Evangelische Heiligenverehrung

Anders als Luthers persönliches Experiment eines evangelischen Mönchtums hat die evangelische Heiligenverehrung sogar Bekenntnisrang erlangt. Das war nicht unbedingt zu erwarten. Denn der hergebrachte Heiligendienst der mittelalterlichen Kirche hatte schon früh, deutlich früher als das Mönchtum, die Fundamentalkritik der Reformatoren auf sich gezogen. So hatte Luther schon während der ersten Psalmenvorlesung entdeckt, dass nach biblischem Sprachgebrauch alle Gläubigen »Heilige« sind. Damit fiel für ihn die traditionelle Unterscheidung zwischen wenigen heroischen Heiligen, die sich durch besondere Glaubensleistungen und Wundertaten auszeichnen, und den gewöhnlichen Kirchenchristen dahin. In seinen Dekalogpredigten des Jahres 1516 verwarf Luther dann auch ausdrücklich die Vorstellung vom interzessorischen Wirken der Heiligen. In der Praxis freilich versuchten die Reformatoren auch hier, einen Mittelweg zu gehen.¹⁸

Bezeichnend dafür erscheint die Lösung, die Melanchthon 1528 im *Unterricht der Visitatoren* entwickelte. Danach ist jede Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte strikt ausgeschlossen. Gleichwohl sollen die Heiligen geehrt werden. Dies geschieht in rechter, evangelischer Weise so, dass man einerseits an ihrem Beispiel die tröstliche Gewissheit gewinnt, dass Gott uns ungeachtet unserer Schwachheit durch den Glauben selig machen will, und dass man sie sich andererseits zu Vorbildern im Glauben und im Handeln nimmt.¹⁹ Zwei Jahre später hat Melanchthon diese Position in der *Confessio Augustana* und der *Apolo-*

17 So der Bericht Georg Spalatins: *Doct. Martinus Lutherus Dom. post Francisci [9. Oktober] sine cuculla Wittenbergae praedicavit. Dom. Galli [16. Oktober] ante prandium rursus in concionem cucullatus prodiit, post prandium vero sine cuculla concionatus, ut falsus sit Erasmus [...] ad me scribens Lutherum docere ea licere, quibus ipse non utitur* (zitiert nach WA.B 3,301 Anm. 6). Vgl. auch WA 15,713,2.

18 Vgl. zum Folgenden, Schäufele, Tote Heilige (wie Anm. 3).

19 CR 26, S. 77; Melanchthons Werke in Auswahl, hg. von Robert Stupperich. Bd. 1: Reformatorische Schriften, Gütersloh 1951, S. 250, Z. 23–36.

gie bekenntnismäßig fixiert.²⁰ Der Heiligendienst ist hier ausdrücklich als Gedächtnis, als *memoria*, aufgefasst, und wird auch hier auf dieselben beiden Aspekte bezogen. In CA 21 heißt es: *Vom Heiligendienst wird von den Unseren also gelehrt, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; darzu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf.*²¹ Damit hat Melanchthon die evangelische Heiligenverehrung auf exakt dieselben Zwecke verpflichtet, die er andernorts der Geschichtsschreibung zuweist: den Glauben zu stärken und Beispiele für das rechte Handeln zu geben.²² An die Stelle eines kultischen, im Gottesdienst und im Gebet verorteten Heiligendienstes trat ein historisch und pädagogisch verzwecktes Heiligengedenken.

Praktisch hatte diese Art evangelischer Heiligenverehrung einen dreifachen Sitz im Leben: im Tagesgedenken, in der Predigt und in der evangelische Heiligenliteratur.

Was das Tagesgedenken angeht, so praktizierte Melanchthon selbst ein solches im Rahmen seiner Morgenandacht und empfahl dasselbe auch seinen Studenten.²³ Im Rhythmus des Kirchenjahres vergegenwärtigte er sich die wesentlichen Ereignisse der Heilsgeschichte, aber auch der Welt- und Kirchengeschichte. Auch die Gedenktage der Heiligen dienten ihm als Anlass geistlicher Besinnung. Im Lauf der Zeit schuf sich Melanchthon für sein Tagesgedenken einen eigenen Kalender mit historischen Gedenktagen. 1550 gab sein Schüler Paul Eber dann für ein breiteres Publikum ein *Calendarium Historicum*²⁴ heraus, das zum Prototyp einer neuen Literaturgattung wurde. Zu jedem Tag waren hier die wichtigsten Ereignisse aus der allgemeinen und der biblischen Geschichte vermerkt. Von den traditionellen Heiligen waren nur wenige aufgenommen, so etwa Anna, Barbara und Bernhard von Clairvaux; als ein neuer evangelischer »Heiliger« war Jan Hus aufgeführt. Den Höhepunkt der evangelischen Kalenderliteratur bildete der 1559 erstmals gedruckte *Kirchen-Calender* von Caspar Goltwurm,²⁵ der alle Tagesgedächtnisse des mittelalterlichen Heiligenkalenders durchgehend mit Gedenktagen aus der allgemeinen Geschichte kombinierte.

Für die evangelische Heiligenpredigt hat Melanchthon noch 1552 im *Examen ordinariorum* Faustregeln mitgeteilt: *Nemlich, das man die Historien von anfang lerne, welchen Menschen sich Gott offenbaret hat, und sein Wort gegeben. Vnd welche Lere zu jeder zeit die Heiligen gepredigt vnd gestritten haben, das wir durch jr zeugnis gestercket werden. Item, wie die Kirche für vnd für vnter dem Creutz gewesen sey, vnd gleichwol durch Göttliche Macht erhalten etc.*²⁶

20 BSLK, S. 83b–c; 316–326.

21 BSLK, S. 83b.

22 Vgl. Schäufele, Von toten Heiligen (wie Anm. 3), S. 404f.

23 Martin H. Jung, Evangelisches Historien- und Heiligengedenken bei Melanchthon und seinen Schülern. Zum Sitz im Leben und zur Geschichte der protestantischen Namenskalender, in: Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus, hrsg. v. Udo Sträter, Wittenberg 1999, S. 49–80.

24 VD16 E 12.

25 VD16 ZV 26109.

26 CR 23, S. LXXIX.

Die überkommenen Heiligenlegenden waren für evangelische Predigten freilich unbrauchbar. Allzu oft stand hier nicht die Wirkung der Gnade Gottes am sündigen Menschen im Vordergrund, sondern die Heiligen wurden als übermenschliche Heroen präsentiert. Für die Heiligenmemoria in der Predigt oder der häuslichen Betrachtung brauchte man daher im evangelischen Sinn überarbeitete Viten.²⁷

Die erste Sammlung evangelischer Heiligenlegenden wurde 1539 von dem Lübecker Superintendenten Hermann Bonnus herausgegeben. Seine *Farrago praecipuorum exemplorum* diente 1544 dem Altenburger Superintendenten Georg Spalatin zur Vorlage für eine eigene Sammlung von Exempeln und Aussprüchen der altkirchlichen Heiligen, die *Magnifice consolatoria exempla et sententiae*. Ganze Heiligenviten boten demgegenüber in ihrem ersten Teil die ebenfalls 1544 erschienenen *Vitae Patrum* von Georg Major. Dabei handelte es sich um eine evangelische Bearbeitung der gleichnamigen Sammlung von Viten der Wüstenmönche des Altertums, die in ihrem Kern auf Hieronymus zurückging. Alle diese Sammlungen waren eigentlich für die Hand der Prediger gedacht, fanden aber bald auch Verwendung zur häuslichen Erbauung.

Mit der als *memoria* konzipierten evangelischen Heiligenverehrung hat Melanchthon einen ähnlichen Mittelweg eingeschlagen wie Luther mit dem evangelischen Mönchtum. Was ihn bewegte, war nicht zum mindesten die Rücksicht auf die römisch gesinnten Gesprächspartner, die eine völlige Preisgabe des Heiligendienstes nicht geraten erscheinen ließ. Doch auch der mögliche pädagogische Nutzen einer historisch-biographischen *memoria* muss den Humanisten Melanchthon gereizt haben. Gleichwohl war auch dieser Mittelweg auf Dauer nicht gangbar. Nicht, dass er die Reformation an einen Scheideweg geführt hätte. Tatsächlich erwies er sich als eine Sackgasse ohne Fortsetzung. In dem Moment, da man die Heiligen nicht mehr um ihre Fürbitte anrufen konnte, da sie nicht mehr als halb-göttliche Mittlerfiguren die Gläubigen umschwebten, verloren sie rasch ihre Attraktivität. Die papierenen Heiligen Melanchthons rochen zu sehr nach nüchternem Gelehrtenfleiß und pädagogischer Nutzbarkeit, als dass sie hätten populär werden können.

3. Lob und Tadel des Mittelwegs

Wir haben bereits einige der Motive genannt, die Luther zum Experiment eines evangelischen Mönchtums und Melanchthon zum Experiment einer evangelischen Heiligenverehrung bewegten. Doch nicht nur hier, sondern auch bei anderen Themen und Institutionen haben führende Vertreter der frühen Reformation versucht, Mittelwege zu beschreiten. Das führt uns zu der weitergehenden Frage, weshalb der Mittelweg als reformatorische Option überhaupt in Betracht kam oder sogar erstrebenswert erscheinen konnte. Was mochte dafür sprechen, nicht eines der Extreme zu wählen – das Beharren

27 Vgl. zum Folgenden Wolf-Friedrich Schäufele, *Evangelische Wüstenheilige? Georg Major (1502–1574) und die »Vitae Patrum«*, in: Ebernbürg-Hefte 40 (2006), 27–52 = Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 73 (2006), 289–314.

beim *status quo* einerseits, die radikale Abwendung vom Hergebrachten andererseits –, sondern eine mittlere Position einzunehmen?

Man wird hier mit pauschalen Antworten vorsichtig sein müssen. Ich will dennoch probeweise zwei Thesen formulieren.

Erstens: Die Vertreter des zuletzt siegreichen Hauptstroms der Reformation bewegten sich fast von Anfang an auf einem Mittelkurs – einem Mittelkurs zwischen der römischen Kirche und den Anhängern der radikalen Reformation. An die Stelle der institutionellen Heilsvermittlung durch die römische Kirche hatte Luther die im Glauben konstituierte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott gesetzt. Gegen die weitergehende Konsequenz einer völligen Spiritualisierung der christlichen Existenz, wie sie manche aus Luthers reformatorischem Grundansatz ableiteten, musste er sich dagegen verwahren. Man kann insofern Mittelpositionen wie das evangelische Mönchtum und die evangelische Heiligenverehrung als gleichermaßen gegen Rom wie gegen die Radikalen gerichtete Demonstrationen verstehen.

Zweitens: In den Anfangsjahren der Reformation galt der Mittelweg per se als richtig und erstrebenswert. Die Reformation stand hier ganz im antiken und humanistischen Erbe. Ihre Protagonisten hatten die Ethik des Aristoteles verinnerlicht, wonach die Tugend im Mittleren zwischen den Extremen, zwischen dem Übermaß auf der einen und dem Mangel auf der anderen Seite, bestand. *Medio tutissimus ibis, in der Mitte wirst du am sichersten gehen*, so lasen die Humanisten bei Ovid,²⁸ und so bemühten sie sich zu handeln. Nicht nur für die Humanisten und ihren Fürsten Erasmus war der sprichwörtliche »goldene Mittelweg«²⁹ erstrebenswert, sondern auch für manche Anhänger der Reformation.

Die meisten Mittelwege der frühen Reformation hatten freilich keinen dauernden Bestand. Neben anderen Ursachen war dafür in erster Linie die veränderte geistige und religiöse Topographie des späteren 16. Jahrhunderts ausschlaggebend. An die Stelle der doppelten Frontstellung gegen Rom und gegen die Radikalen trat seit dem Sieg der obrigkeitlichen Reformation nach 1525 immer eindeutiger die einfache Frontstellung gegen die Papstkirche. Je mehr der sogenannte linke Flügel der Reformation eskamotiert wurde und je mehr sich die konfessionellen Kirchentümer konsolidierten, desto dringlicher wurde die entschiedene Abgrenzung von Rom.

Es ist kein Zufall, dass im Zusammenhang mit dem Prozess der Konfessionalisierung auch die allgemeine Hochschätzung des Mittelwegs verlorenging, ja in ihr Gegenteil umschlug. Je stärker die Extreme wurden, desto unhaltbarer wurde die Mittelposition. Symptomatisch für diese Entwicklung erscheint ein Sinngedicht des schlesischen Dichters Friedrich von Logau (1605–1655), in dem es heißt: *In Gefahr und höchster Not / bringt der Mittelweg den Tod*.³⁰ So führte denn mancher Mittelweg, sofern er sich nicht schon zuvor als Sackgasse erwiesen hatte, spätestens jetzt an einen unausweichlichen Scheideweg.

28 Ovid, *Metamorphosen* 2, 137.

29 »aurea mediocritas«: Horaz, *Carmina* 2, 10, 5.

30 Friedrich von Logau, *Sämtliche Sinngedichte*, hrsg. v. G. Eitner, Stuttgart 1872, S. 421.

Das heißt nicht, dass es nicht Mittelwege gegeben hätte, die erfolgreich waren und die inzwischen schon so lange zu Hauptstraßen geworden sind, dass man ihnen ihren ursprünglichen Vermittlungscharakter gar nicht mehr ansieht. Ich erwähne nur stichwortartig Verständnis und Praxis der Taufe in den etablierten reformatorischen Kirchentümern.

Ja, es hat sogar ein gesamtes protestantisches Kirchenwesen bis in unsere Tage überdauert, das sich von Anfang an bis heute programmatisch als lebende Verkörperung der *via media* zwischen den Konfessionen versteht. Die Rede ist vom Anglikanismus. Freilich wird man nicht übersehen dürfen, dass der anglikanische Mittelweg durch eine scharfe und mitunter brutale Abgrenzung gegen den englischen Katholizismus einerseits und den Puritanismus und die Dissenters andererseits erkaufte wurde. Und es ist auch wahr, dass die inneren Spannungen dieser Kirche des Mittelweges immer noch so groß sind, dass sie die anglikanische Kirchengemeinschaft zu zerreißen drohen.

Insgesamt hat der Mittelweg heute bei vielen Gebildeten wieder ein positives Image gewonnen. Und so ist es vielleicht nicht verwunderlich, dass im Protestantismus manche der alten Impulse für ein evangelisches Mönchtum und eine evangelische Heiligenverehrung, aber etwa auch für eine evangelische Messe, seit dem 20. Jahrhundert wieder aufgenommen wurden. Ob es sich dabei um Nebenwege, Sackgassen oder gar Abwege handelt, oder ob sich womöglich neue ökumenische Hauptstraßen auf tun, bleibt abzuwarten.