

WIE LUTHERISCH WAR DIE WITTENBERGER REFORMATION?

Von vorkonfessioneller Vielfalt zu theologischer Profilierung

Irene Dingel

Das 2017 gefeierte Lutherjubiläum steht in der Tradition der seit 1617 am 31. Oktober regelmäßig begangenen Reformationsjubiläen und ist seitdem eindeutig auf die Person des Wittenberger Reformators und sein Wirken ausgerichtet. Solche Fokussierungen sind charakteristisch für Jubiläen und a priori nicht zu beanstanden. Dennoch ist dies verschiedentlich kritisch angemerkt und angesichts der existierenden Vielfalt reformatorischer Strömungen und ihrer jeweils differenten theologischen Schwerpunkte und Formen der Entfaltung wohl durchaus zu Recht heftig diskutiert worden, zumal die Person Luther zu einer »Werbemarke« stilisiert wurde. Auch dies hatte seine Gründe: Personen bieten Identifikationspotential; abstrakte, inhaltlich erst noch zu entfaltende Programme, wie die »Reformation«, nicht. Die zahlreichen Lutherbiographien, die gegenwärtig zum Jubiläumsjahr erscheinen und aufgrund hoher Nachfrage in kürzester Frist manchmal mehrere Neuauflagen erleben, sind der beste Beleg dafür. Aber mit der Propagierung der »Marke *Luther*« sehen manche auch eine erneute Heroisierung des Reformators Hand in Hand gehen. Und so kommen mit dem Ziel, den vermeintlich wahren Luther hinter einer ahistorischen Kunstfigur zu entlarven, auch diverse Dekonstruktionen des vorherrschenden Lutherbilds auf den Markt, die freilich ihrerseits ebenfalls auf den Prüfstein historischer Angemessenheit und wissenschaftlicher Redlichkeit gestellt werden sollten. Kurzum: gegen die »Marke *Luther*« ist angesichts der eindeutigen Wiedererkennbarkeit auch für die nur wenig Informierten eigentlich schwer etwas einzuwenden, zumal kürzlich der buchwissenschaftlich orientierte Reformationshistoriker Andrew Pettegree unter dem Aspekt der Buchproduktion des 16. Jahrhunderts ebenfalls von der »Marke *Luther*«, »Brand Luther« sprach.¹

¹ Vgl. ANDREW PETTEGREE, *Brand Luther: How an Unheralded Monk Turned His Small Town into a Center of Publishing, Made Himself the Most Famous Man in Europe – and Started the Protestant Reformation*, New York 2015, 143–163 [dt.: *Die Marke Luther: Wie ein unbekannter Mönch eine deutsche Kleinstadt zum Zentrum der Druckindustrie und sich selbst*

Hinzu kommt, dass die Themenjahre der vorangegangenen sogenannten Luther-Dekade, oder besser Reformationsdekade, durchaus mit Erfolg versucht haben, den Blick auf verschiedene Wirkräume der Reformation bzw. daraus resultierende Haltungen auszuweiten, um so von der Personenzentrierung wegzukommen. Es ging um Bekenntnis, Bildung, Freiheit, Musik, Toleranz, Politik, Bild und Bibel und die Eine Welt. Dennoch neigen wir dazu, die Reformation als das Produkt eines Einzelnen zu sehen. Gerade im Blick auf die von Wittenberg ausgehenden reformatorischen Strömungen wird m.E. viel zu schnell und zu unkritisch von einer »lutherischen Reformation« gesprochen. Wie lutherisch war denn eigentlich die Wittenberger Reformation?

Bei dieser Frage setzt dieser Beitrag an und versucht den Blick auf das Umfeld des Reformators und die weiteren Entwicklungen auszuweiten. Er geht davon aus, dass die Reformation in Wittenberg ebenso wie in anderen reformatorischen Zentren wie Zürich, Straßburg oder Genf nie das Werk eines Einzelnen war, sondern sich in ihrer Durchsetzungskraft und langfristigen Wirkung dem Zusammenspiel verschiedener Akteure verdankte. Zu diesen langfristigen Wirkungen gehört die Konfessionalität, die die Christenheit später, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den römischen Katholizismus, das Luthertum, das Reformiertentum und den Anglikanismus aufgliederte, ohne dass die Reformatoren selbst dies in den von ihnen ausgehenden reformatorischen Impulsen angelegt oder gar beabsichtigt hätten. Im Gegenteil: Das Ringen um theologische Einheit und Verständigung war, trotz mancher Verhärtung der Fronten, groß. Damit sind die beiden Linien angesprochen, die im Folgenden eine Rolle spielen werden. Zum einen geht es darum, Martin Luther als Mitglied – zweifellos als herausragendes Mitglied – eines Reformatorkollektivs oder besser einer Reformatorengruppe zu sehen, die in einem engen Netzwerk gemeinsam im Sinne der Reformation agierte und lange in der Lage war, interne theologische Vielfalt zu dulden und Kontroversen auszuhalten. Man mag hier mit Recht einwenden, dass dies nicht für all jene galt, die Luther als »Schwärmer« oder »Sakramentschwärmer« bezeichnete und in denen er eine Gefahr für die evangeliumsgemäße Lehre sah, die er und die Gruppe der Wittenberger Gleichgesinnten beanspruchten zu vertreten. Dazu gehörte Karlstadt ebenso wie Zwingli, die Täufer und die Spiritualisten. Wichtiger scheint mir, dass das, was später als definitiv und langfristig trennend hervortrat und das Lutherische dauerhaft vom Melancthonischen oder Calvinisch-Calvinistischen schied, zu Anfang noch Teil des reformatorischen Gesamtimpulses war. Damit ist bereits die zweite Argumentationslinie angesprochen, nämlich die Vorkonfessionalität der frühen Wittenberger Reformation. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass noch keine Notwendigkeit bestand, konfessionelle Grenzen zu ziehen, wie sie sich später im

zum berühmtesten Mann Europas machte – und die protestantische Reformation lostrat, Berlin 2016, 158-178].

Zusammenwirken politischer, gesellschaftlicher und theologischer Entwicklungen und daraus resultierender Faktoren ergab. Es ist eine lange vorkonfessionelle Phase von einer konfessionell sich verfestigenden zu unterscheiden. Das bedeutet aber auch, dass man konsequenterweise zu klaren Begrifflichkeiten kommen muss. Was ist eigentlich gemeint, wenn man Konfessionsbezeichnungen wie das Adjektiv »lutherisch« anwendet? Und war die von Luther angestobene Reformationsbewegung sogleich eine lutherisch-konfessionelle?

I. »LUTHERANER« IN DER FRÜHEN REFORMATION – DEFINITIONSFRAGEN

In der protestantischen Kirchengeschichtsforschung ist jüngst die Meinung vertreten worden, dass »bereits in den 1520er Jahren [...] die Konfessionalisierung des abendländischen Christentums« einsetzte und dies auch »Luther nicht auf Dauer verborgen bleiben«² konnte. Diese Sicht ist nicht neu, sondern gelegentlich auch in der allgemeingeschichtlichen Literatur oder in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung zu finden. Sie setzt einen Konfessionalisierungsbegriff voraus, der von dem Vorhandensein einer »Confessio«, d. h. eines Bekenntnisses als Identitätsaussage von Glauben und Lehre mit weitergehender Wirkung auf Struktur und rituelle Praxis der sich an ihr ausrichtenden und sich formierenden Kirchentümer sowie von den gleichzeitig einsetzenden kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Wirkungen abstrahiert, ja sie sogar ignoriert.³ Denn in ganz Europa, selbst wenn man Europa auf den »abendländischen«, also den westlich-lateinischen Teil einschränkt, gab es in den 1520er Jahren keine »Confessio«, die theologisch identitätsstiftend, und – damit Hand in Hand gehend – gruppenbildend-abgrenzend hätte wirken können und gewirkt hat. Selbst die Confessio Augustana (CA) von 1530 trat erst relativ spät in diese Funktion ein. Ein aussagekräftiges Beispiel dafür ist der Augsburger Religionsfrieden von 1555, der den sogenannten »Augsburger Konfessionsverwandten« – wie es im Friedentext heißt – reichsrechtliche Duldung verlieh. Damit war aber keineswegs eine etwa existierende lutherische Konfessionskirche gemeint, denn der Frieden gab nicht an, auf welche Fassung der Confessio Augustana er sich bezog. Im gängigen Gebrauch war aber seit 1540 die Confessio Augustana variata, die Melanchthon nach der Wittenberger Konkordie mit Martin Bucer und den Oberdeutschen im Jahre 1536 für die Verhandlungen auf dem Religionsgespräch

² ALBRECHT BEUTEL, »Wir Lutherischen«. Zur Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins bei Martin Luther, in: ZThK 110 (2013), 158.

³ Vgl. dazu IRENE DINGEL, Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung – Strukturen und Verlaufsformen, in: MIHAI GRIGORE/FLORIAN KÜHRER-WIELACH (Hg.), *Orthodoxa Confessio*, Göttingen [im Druck] (VIEG Beih. 114). Zeeden benannte ein »halbwegs stabile[s] Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform« als Voraussetzung. Vgl. ERNST WALTER ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München/Wien 1965, 9 f.

von Worms und Regensburg überarbeitet hatte.⁴ Das betraf vor allem den Abendmahlsartikel, CA X, so dass hier die genuin lutherischen Realpräsenzvorstellungen – charakteristisches Merkmal des späteren konfessionellen Luthertums⁵ – gar nicht mehr ausdrücklich formuliert wurden. Noch 1566 konnte sich der zum Calvinismus tendierende Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz auf einem neuerlichen Augsburger Reichstag daher auf die CA berufen – sicherlich durchaus aus politischem Kalkül, aber nicht nur.⁶ Erst die etwa zu jenem Zeitpunkt allmählich einsetzende lutherische Konfessionsbildung, die nach diversen Vorstufen in der Konkordienformel von 1577 ihren Abschluss fand,⁷ entdeckte die unveränderte *Confessio Augustana* von 1530 neu, so dass nun eine die erste Fassung legitimierende Bekenntnisgeschichtsschreibung einsetzte, die diese unveränderte *Confessio Augustana* eindeutig mit Luther und seiner Theologie in Verbindung brachte und die begonnene Lehrentwicklung zu revidieren versuchte.⁸ Diese Wiederentdeckung und Rückberufung auf die CA *invariata*, deren Original übrigens inzwischen verloren war, musste sich zwangsläufig auch auf die Interpretation des Religionsfriedens und die Fixierung seines Geltungsbereichs auswirken. Für viele innerhalb der Reichsgrenzen und auch außerhalb war dies eine bedrohliche Entwicklung. Zahlreiche Streitschriften belegen dies. Diese Entwicklungen sind charakteristische Vorstufen der Konfessionalisierung, ver-

⁴ Diese *Confessio Augustana variata* ist kritisch ediert in: BSELK QuM I, 119–167.

⁵ Dies zeigt sich in den lang andauernden Streitigkeiten über diese Lehre. Konfessionsbildend und -trennend wirkten sich besonders die (krypto)philippistischen Streitigkeiten in Kursachsen aus. Vgl. IRENE DINGEL (Hg.), *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574)*, Göttingen 2008 (*Controversia et Confessio* 8).

⁶ Vgl. dazu IRENE DINGEL, *Augsburger Religionsfrieden und »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« – Konfessionelle Lesarten*, in: HEINZ SCHILLING/HERBERT SMOLINSKY (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Gütersloh 2007 (SVRG 206), 158–163.

⁷ Kritisch ediert in BSELK, 1163–1607.

⁸ Vgl. [DAVID CHYTRAEVS], *HISTORIA Der Augspurgischen Confession: Wie sie erstlich berath-schlagt / verfasst / vnd Keiser Carolo V. vbergeben ist / sampt andern Religions handlungen / so sich dabey auff dem Reichstag zu Augspurg / Anno M.D.XXX. zugetragen: Durch D. DAVIDEM CHYTRAEVM erstlich zusammen geordnet / vnd newlich vermehret. Rostock Zum andern mal gedruckt / durch Jacobum Lucium / Anno M.D.LXXVI. (VD 16 C 2604). – [GEORG COELESTIN], *HISTORIA COMITIORVM ANNO M.D.XXX. AVGVSTAE CELEBRATORVM, REPVRGATAE DOCTRINAE OCCAsionem, praecipuas de religione deliberationes, Consilia, Postulata, Responsa, pacis ac concordiae media, Pompas, Epistolas, & tam Pontificiorum quàm Euangelicorum scripta pleraque complectens. PER ANNOS MULTOS, MAGNIS SVMPTIBVS ET PERICVlosis peregrinationibus collecta, et quatuor Tomos distributa, Per Georgium Coelestinum, S. Theol: Doct: & Ecclesiae Coloniensis in Marchia Praepositum. Cum Gratia & Priuilegio Imp: Francofordiae cis Viadrum, imprimebat IOHANNES ELCHORN, M.D.LXXVII (VD 16 ZV 7979)*; dazu DINGEL, *Augsburger Religionsfrieden* (wie Anm. 6), 169–174.*

standen als Abgrenzung der lutherischen Seite von der calvinistischen und der römisch-katholischen mit Auswirkungen bis in das Politische hinein.⁹ Schauen wir auf die zeitlich parallelen Entwicklungen in anderen Ländern Europas, so wird deutlich, dass die Bekenntnisbildung, eigentlich Voraussetzung für eine Konfessionalisierung, oft bei Weitem später einsetzte. Angesichts dessen darf man fragen, ob Luther tatsächlich bereits in den 1520er Jahren den Beginn der Konfessionalisierung im westlichen Europa sehen oder erahnen konnte. Zumindest wird aus diesem Befund deutlich, dass viel davon abhängt, dass Begrifflichkeiten wie »Konfession« und die davon abgeleiteten Bezeichnungen wie z. B. »Konfessionalisierung« eindeutig definiert und allgemein rezipiert sind, um sodann ebenso eindeutig von »lutherisch« und »Luthertum« im Sinne eines konfessionellen Standorts oder »konfessionellen Identitätsbewusstseins«¹⁰ zu sprechen. Wenn Luther selbst die Bezeichnungen »Lutherani« und »Wittenbergenses« als Synonym verwandte,¹¹ wie ebenfalls jüngst herausgearbeitet wurde, belegt dies im Grunde nur, dass für Luther der Referenzpunkt für das »Lutheraner-Sein« oder »Lutherisch-Sein« ein personen- und gruppenbezogener war. Natürlich verband sich damit auch die Parteinahme für die neue reformatorische Lehre dieser Person oder Gruppe. Ein Konfessionsbezug aber liegt nicht zugrunde, zumal Luther die von ihm angestoßene und sich von Wittenberg ausbreitende Reformation wohl kaum als Konfession oder Konfessionskirchen be-

⁹ Vgl. dazu die umfassende Definition von Heinz Schilling: »In der weiteren Definition meint Konfessionalisierung einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang, der kirchlich-religiöse und mentalitätsmäßig-kulturelle Veränderungen ebenso einschließt wie staatlich-politische und soziale. »Konfessionalisierung« bedeutet somit nicht nur die »Konfessionsbildung« im Sinne eines Hervortretens von religiös-kulturellen Systemen, die sich bekenntnismäßig in der Lehre, im Ritus, in der Spiritualität und nicht zuletzt in der religiösen Alltagskultur deutlich voneinander unterscheiden. »Konfessionalisierung« meint einen gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, der in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates, mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal-fragmentiert, sondern institutionell-flächenmäßig organisiert war, sowie parallel zur Entstehung des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte. [...] Dabei wirkten die kirchlich-religiösen, politischen, sozialen und ökonomischen Kräfte nach Art eines Syndroms, das heißt im Zusammenspiel von an sich jeweils originären Wirkfaktoren, die in wechselseitiger Beeinflussung gemeinsam die Gesamtrichtung des Wandels bestimmen.« HEINZ SCHILLING, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: WOLFGANG REINHARD/HEINZ SCHILLING (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh 1995 (SVRG 198), 4.

¹⁰ BEUTEL, »Wir Lutherischen« (wie Anm. 2), 158.

¹¹ Vgl. BEUTEL, »Wir Lutherischen« (wie Anm. 2), 160.

gründend wahrnahm. Mit »Lutherani« und »Wittenbergenses« werden zwei personenbezogene Bezeichnungen in Parallele gesetzt, keine konfessionsbezogenen.

Aber auch jenseits solcher Versuche, konfessionelle Identitäten schon in der frühen Reformation zu verorten, ist in der reformationsgeschichtlichen Forschungsliteratur die Bezeichnung »lutherisch« häufig uneindeutig benutzt worden. Oft ist die Rede von der »lutherischen Reformation« oder gar vom »Luthertum«, wenn man im Grunde die Gesamtheit der von Wittenberg ausgehenden reformatorischen Bewegung bezeichnen möchte, die dabei war, sich von alten Kirchenstrukturen und überkommenen Autoritäten zu distanzieren. Für diese Distanzierungen finden sich in der Tat frühe Ansätze, die z. B. schon auf der Leipziger Disputation Luthers mit Johannes Eck im Jahre 1518 zur Sprache kamen. Unbestritten ist auch, dass Luther in Wittenberg zweifellos im Zentrum stand, aber er agierte keineswegs allein.¹² Und in vielerlei Hinsicht trafen sich seine reformatorischen Impulse mit dem, was auch Zwingli in Zürich oder Bucer in Straßburg propagierte. Die Ablehnung der päpstlichen Autorität, die Rede von der Rechtfertigung allein aus Gnade, die Ablehnung des Fastens und der Klostergelübde waren keineswegs lutherisches Sondergut: im konfessionellen Sinne noch viel weniger als in personenbezogenem. Allerdings ist die personenbezogene Inanspruchnahme eines »Erstlingsrechts« immer wieder diskutiert worden, vor allem in der national orientierten Kirchengeschichtsschreibung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – und gelegentlich bis heute. Immer wieder widmete man sich nämlich der Frage, ob z. B. Zwingli tatsächlich Einflüsse Luthers aufgenommen habe oder aber auf eigenen Wegen zu gleichen Ansichten gelangt sei, eventuell noch vor Luther;¹³ oder ob Jan Hus nicht ebenfalls schon lange vor Luther die Reformation eingeläutet habe.¹⁴ Im Zusammenhang eines zusam-

¹² Dieses Wittenberger Reformatorennetzwerk versuchen die Frühjahrstagungen zur Wittenberger Reformation mit ihren in der Reihe »Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie« erscheinenden Bänden aufzuarbeiten. Vgl. auch IRENE DINGEL, *Reformation. Zentren – Akteure – Ereignisse*, Göttingen 2016, 47–49; s. auch unten Abschnitt II.

¹³ Die ältere zürcherische und niederländische Kirchengeschichtsschreibung orientierte sich dabei an einem Selbstzeugnis Zwinglis, der geäußert hatte, schon 1516 mit der reformatorischen Predigt begonnen zu haben, und stilisierte Zwingli zum Ahnherrn der Reformation. Zu dieser Forschungsdiskussion vgl. WILHELM H. NEUSER, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, in: CARL ANDRESEN (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* Bd. 2, Göttingen ²1998, 167–170.

¹⁴ Zur Einordnung von Hus und des Hussitismus als Vorläufer der Reformation bzw. »vorreformatorische Bewegung« vgl. WOLF-FRIEDRICH SCHÄUFELE, *Wegbereiter der Reformation? »Vorreformatorische« religiöse Bewegungen und ihre Anhänger im 16. Jahrhundert*,

menwachsenden Europa ist dieses Eifern um das nationale »Erstlingsrecht« manchmal etwas befremdlich, zumal die Argumentation nur über akribische, ideenbezogene Quellenexegese verlaufen kann. Die Ergebnisse spiegeln dann u. U. die jeweils unterschwellig eingetragenen Vorverständnisse. Aber dies darf als ein Nebenschauplatz der Forschung gelten. Halten wir fest, was für unseren Zusammenhang wichtig ist: Auch in solchen Diskussionszusammenhängen steht eine personenbezogene Verwendung der Bezeichnung »lutherisch« zur Debatte, wie sie schon Luther selbst und seine Zeitgenossen pflegten. Es ist unbestritten, dass man bereits im 16. Jahrhundert die von Wittenberg ausgehende, frühe Reformation in erster Linie und ohne weiter zu differenzieren mit der Person Luther in Verbindung brachte. Und dafür gibt es auch europäische Beispiele. So sprach man etwa in den Niederlanden, wo die jungen reformatorischen Gemeinden unter Verfolgung litten und mit Hendrik Voes und Johannes van den Esschen die ersten Märtyrer am 1.7.1523 auf dem Grote Markt in Brüssel verbrannt wurden, in offiziellen Dokumenten von der »secte van den Lutranen«. ¹⁵ In Frankreich, wo sich in den frühen zwanziger Jahren erste reformatorisch Gesinnte um den humanistisch ausgerichteten Bischof Guillaume Briçonnet in Meaux scharten, wurden diese ganz selbstverständlich als »luthériens« bezeichnet, auch wenn sich der Einfluss von Luthers Theologie in engen Grenzen hielt. ¹⁶ Sie standen eher, wie Guillaume Briçonnet selbst, unter dem Eindruck des großen Humanisten Jacques Lefèvre d'Étaples, waren wohl mit Schriften Luthers in Kontakt gekommen, die schon früh über die Grenzen des Reichs exportiert wurden und hatten einige seiner reformatorischen Ideen übernommen. Von einer lutherischen Konfessionalisierung in den Niederlanden oder in Frankreich zu reden, wäre ganz und gar abwegig. Die personenbezogene Rede von »Luthernern« als Sympathisanten der von Wittenberg ausgehenden Reformation, oder die polemische Bezeichnung dieser Bewegung als »lutherische Häresie« – *pars pro toto* – war gängig. Mit dieser Bezeichnung aber eine bestimmte Lehre in Verbindung zu bringen, die in ihrer gruppenbildenden Wirkung womöglich einen besonderen Status innerhalb einer allgemein und für alle gültigen evangelischen Theologie hätte beanspruchen können – dies untersagte Luther seinen Anhängern ausdrücklich selbst. In seiner »Treuen Vermahnung zu allen Christen« schrieb er: »Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heysen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt

in: IRENE DINGEL/UTE LOTZ-HEUMANN (Hg.), *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext – Dissemination and Contemporary Impact of the Reformation in a European Context*, Gütersloh 2015 (SVRG 216), 147–151.

¹⁵ ALASTAIR DUKE, *The Netherlands*, in: ANDREW PETTEGREE (Hg.), *The Early Reformation in Europe*, Cambridge 1992, 153.

¹⁶ Vgl. IRENE DINGEL, *Luther und Europa*, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen ³2017, 240–252, bes. 248 f.

meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreutzigt. S. Paulus i. Corint. iij. wolt nit leyden, das die Christen sich solten heysen Paulisch oder Petersch, sondernn Christen. Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen?¹⁷

Das Zwischenfazit muss also lauten: Wenn mit Blick auf die Entwicklungen zu Lebzeiten Luthers von »Lutheranern« oder der »lutherischen« Reformation die Rede ist, so handelt es sich um personenbezogene Qualifizierungen, nicht um konfessionsbezogene.

II. DAS WITTENBERGER REFORMATORENNETZWERK

Bekanntlich kam Luther im Herbst 1508 als Angehöriger des Augustiner-Eremiten-Ordens zum ersten Mal nach Wittenberg. Nach seiner Promotion am 19.10. 1512 wurde er als Professor für biblische Studien Mitglied der theologischen Fakultät und zwar als Nachfolger des Staupitz, des Generalvikars seines Ordens. Im Wintersemester Ende Oktober 1513/14 begann er seine Vorlesungen. In seiner ersten Psalmenvorlesung aus diesem Semester deutet sich bereits die allmählich einsetzende »evangelische Orientierung« des Wittenbergers an. Die weitere Entwicklung Luthers zum Reformator, die sich aus persönlichen Erfahrungen¹⁸ und exegetischen Einsichten vor dem Hintergrund eines Ockhamistischen Bildungsverlaufs¹⁹ ergibt, soll an dieser Stelle nicht rekapituliert werden, zumal sie bereits Anlass für viele Untersuchungen gegeben hat. Wir schauen vielmehr auf das Personengeflecht, das sich um ihn herum bildete. Es entstand nämlich ein mit Luther zusammenwirkendes Netzwerk von gleichaltrigen oder jüngeren Gelehrten, die in jeweils spezifischer Weise zur theologischen Profilbildung der Reformation und ihrer Ausstrahlung über die Grenzen der Stadt und des Kurfürstentums Sachsen hinaus beitrugen. Sie waren die ersten Rezipienten und Multiplikatoren der Theologie Luthers, die sie – aus unterschiedlichen Bildungshorizonten kommend und in verschiedenen Zusammenhängen agierend – weiterverarbeiteten, neu akzentuierten und transformierten. Neben Luther war seit 1518 Philipp Melanchthon *die* ausschlaggebende Orientierungsfigur in Wittenberg.²⁰ Seine zahlreichen Aktivitäten und Verantwortlichkeiten in Religion, Politik und Unterricht im Einzelnen abzuschreiben, wäre an dieser Stelle

¹⁷ WA 8, 685,4–10.

¹⁸ Zu den mystischen Wurzeln vgl. VOLKER LEPPIN, Luther's Roots in Monastic-Mystical Piety, in: ROBERT KOLB u. a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2016, 49–61.

¹⁹ Vgl. dazu BERHARD LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 30–33.

²⁰ Vgl. zu Melanchthon HEINZ SCHEIBLE, *Melanchthon. Vermittler der Reformation*, München 2016.

allein schon zeitlich nicht möglich.²¹ Seine Konzeption für eine Neuordnung der Bildung, sowohl an Schulen als auch an Universitäten, wurde richtungweisend für ganz Europa. Für Fürsten und Städte verfasste er unzählige gutachterliche Stellungnahmen zu Fragen der Reformation. In religionspolitischen Angelegenheiten suchte man seine Kompetenz als Verhandlungspartner bzw. Unterhändler. Er genoss internationalen Ruf. Sowohl König Heinrich VIII. von England als auch Franz I. von Frankreich versuchten, ihn in ihr Land zu holen, um ihm die Reform der Kirche anzuvertrauen. Für die bekennnismäßige Konsolidierung der von Wittenberg ausgehenden Reformation wurden die von ihm verfasste und kontinuierlich überarbeitete *Confessio Augustana* sowie das *Corpus Doctrinae Philippicum* – auch als Vorbild für später anderskonfessionell ausgerichtete *Corpora Doctrinae* – maßgeblich.²² Was die langfristige und europäische Wirkung der von Wittenberg ausgehenden Reformation angeht, überragte er Luther bei Weitem.

Ein weiterer einflussreicher Akteur war Johannes Bugenhagen, nach seiner Herkunft genannt Pomeranus.²³ Vermutlich durch die Lektüre von Martin Luthers »*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*« war er zum Anhänger der Reformation geworden. Er zog 1521 in die Stadt an der Elbe, wo er bald in den Freundeskreis Melanchthons eintrat. Auch mit Luther, dessen Seelsorger er wurde, verband ihn eine aufrichtige Freundschaft. 1523 übernahm er das Stadtpfarramt. Trotz zahlreicher Beurlaubungen wirkte er bis zu seinem Tod im Jahre 1558 in Wittenberg, und zwar als Mitarbeiter an der Bibelübersetzung, als Prediger, Exeget, Gutachter und Universitätslehrer. Sein theologischer und vor allem kirchenordnender Einfluss jedoch strahlte weit über die Grenzen der Stadt und Kursachsens hinaus, insbesondere in die norddeutschen Städte wie u. a. Braunschweig, Hamburg, Lübeck und Hildesheim, nach Pommern, Braunschweig-Wolfenbüttel, Dänemark und überhaupt bis nach Skandinavien hinein. Er war es, der die im Zuge der von Christian III. in Dänemark betriebenen Re-

²¹ Vgl. dazu aber IRENE DINGEL u. a., *Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Göttingen 2012 (Refo 500 Academic Studies 7); IRENE DINGEL/ARMIN KOHNLE (Hg.), *Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*, Leipzig 2011 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie [= LStRLO] 13).

²² Vgl. IRENE DINGEL, *Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses*, in: GÜNTER FRANK (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 5), 195–211.

²³ Vgl. ANNELIESE BIEBER, *Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation. Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskomentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie*, Göttingen 1993 (FKDG 51); IRENE DINGEL/STEFAN RHEIN, *Der späte Bugenhagen*, Leipzig 2011 (Schriften der Stiftung Luthergedenkenstätten in Sachsen-Anhalt 13).

formation die sieben neuen Superintendenten ordinierte, die die altgläubigen Bischöfe ersetzten. Er krönte das Königspaar in Kopenhagen und gab der dänischen Kirche mit der von ihm konzipierten Kirchenordnung normative Konturen. Die Bugenhagenschen Kirchenordnungen, mit denen er die reformatorische Theologie in die kirchliche Praxis transferierte, wurden zum Vorbild für viele andere, jeweils regional angepasste Ordnungsmodelle.

Aber auch die anderen Mitglieder jenes Wittenberger Reformatorennetzwerks trugen auf ihre Weise zur Entwicklung und charakteristischen Ausprägung der Reformation bei. Zu ihnen gehörten Nikolaus von Amsdorf,²⁴ Justus Jonas,²⁵ Johann Agricola,²⁶ Caspar Cruciger,²⁷ Georg Rörer,²⁸ Georg Major²⁹ und nicht zuletzt der Künstler Lucas Cranach d. Ä. Nikolaus von Amsdorf, ein Altersgenosse Luthers, hatte schon 1502 an der neugegründeten Leucorea sein Studium aufgenommen. Durch Luther für die Reformation gewonnen, wurde er 1524 Superintendent in Magdeburg und entwickelte sich zu einem entschiedenen Verteidiger der Theologie seines Freundes. Dies zeigte sich vor allem in seinem späteren, nach dem Tod Luthers und im Zusammenhang mit dem Interim aufflammenden Streit mit Georg Major um die Bedeutung der guten Werke im Leben des Christen. Amsdorf akzentuierte die Ausschließlichkeitsaussagen in der Rechtfertigungslehre – sola gratia, sola fide, solus Christus – noch entschiedener als Luther selbst.³⁰

Justus Jonas kam im Juni 1521 als Propst des Allerheiligenstifts nach Wittenberg, nachdem er zuvor in Erfurt, von 1511–1514 an der Leucorea und dann wieder in Erfurt Jura studiert hatte. Er war im Geist des Erfurter und des erasmianischen Humanismus sozialisiert, bevor er sich der Reformation zuwandte. Dieser Schritt wurde öffentlich, als er Luther 1521 nach Worms begleitete. Die mit dem Propstamt verbundene Kirchenrechtsprofessur an der juristischen Fakultät der Leucorea wollte er jedoch nicht mehr wahrnehmen und bemühte sich um die Lösung dieser Inkorporation. Am 14.10.1521 wurde er zum Doctor Theologiae

²⁴ Vgl. zu ihm IRENE DINGEL (Hg.), Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik, Leipzig 2008 (LStRLO 9).

²⁵ Vgl. zu Jonas IRENE DINGEL (Hg.), Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation, Leipzig 2009 (LStRLO 11).

²⁶ Vgl. JOACHIM ROGGE, Johann Agricolas Lutherverständnis, Berlin 1960.

²⁷ Vgl. THEODOR PRESSEL, Caspar Cruciger, Elberfeld 1862 (LASLK 8,2).

²⁸ Vgl. STEFAN MICHEL/CHRISTIAN SPEER (Hg.), Georg Rörer (1492–1557). Der Chronist der Wittenberger Reformation, Leipzig 2012 (LStRLO 15).

²⁹ Vgl. IRENE DINGEL/GÜNTHER WARTENBERG (Hg.), Georg Major (1502–1574). Ein Theologe der Wittenberger Reformation, Leipzig 2005 (LStRLO 7).

³⁰ Seine Position lässt sich seinen auf Major Bezug nehmenden Streitschriften entnehmen. Vgl. IRENE DINGEL (Hg.), Der Majoristische Streit (1552–1570), Göttingen 2014 (Controversia et Confessio 3).

promoviert und war jetzt als Stiftspropst Mitglied der Theologischen Fakultät. Im Wittenberger Reformatorenkollegium war er der Übersetzer.³¹ Durch seine intensive Tätigkeit machte er lateinische Schriften sowohl Luthers als auch Melanchthons in der Volkssprache zugänglich und drückte ihnen dabei seinen eigenen Stempel auf. Dies lässt sich besonders gut an der deutschen Fassung von Luthers Schrift »De servo arbitrio« verfolgen, dessen pointierte Aussagen sich auch der Übersetzungsleistung des Jonas verdanken. Er wirkte mit am Aufbau des reformatorischen Kirchenwesens in Kursachsen (durch eine Konsistorialordnung) und fungierte als Berater der anhaltinischen Fürsten in Angelegenheiten der Reformation. Ab 1541 wirkte Jonas als Prediger an der Marienkirche in Halle, dessen reformatorisch gesinnten Rat es gelungen war, diese Berufung eines Wittenbergers in die bevorzugte Residenzstadt des Erzbischofs Albrecht von Mainz durchzusetzen.

Auch Johann Agricola, der in Wittenberg studiert hatte, dann nach Eisleben gegangen war und nach zehnjährigem Wirken (1526–1536) dort als Pfarrer und Lehrer 1536 nach Wittenberg zurückkehrte, war Teil dieses Netzwerks, obwohl er sich in zwei heftigen Kontroversen zunächst mit Melanchthon 1527, dann mit Luther 1537/38 über die Frage der Rolle des Gesetzes im Leben des Christen auseinandersetzte.³² Die Kontroversen leiteten einen wichtigen theologischen Klärungsprozess ein, in dessen Verlauf Luther die Aufeinanderbezogenheit der Gesetzes- und der Evangeliumspredigt herausarbeitete, sowie deren notwendige Kontextbezogenheit betonte, und an dessen Ende Melanchthon seine Lehre von den *tres usus legis* – von Luther unwidersprochen – formulierte. Noch spalteten diese und ähnliche Transformationen der Theologie Luthers bzw. einsetzende Lehrentwicklungen dieses Netzwerk nicht in unterschiedliche Interessengruppen auf. Dies ist eine spätere Entwicklung, die zu jenem Zeitpunkt einsetzte, in dem sich durch die politischen Bedingungen – die Niederlage des reformatorisch gesinnten Schmalkaldischen Bundes im Krieg gegen den altgläubigen Kaiser Karl V. 1548 und die sodann einsetzenden Maßnahmen zur Rückführung der protestantischen Territorien und Städte zum alten Glauben – die Bekenntnisfrage in voller Schärfe stellte. Der spätere dritte Antinomistische Streit der Jahre 1556 ff, der vor diesem Hintergrund die alten Fragestellungen in abgewandelter Form neu aufbrachte und den *tertius usus legis* zur Diskussion stellte, ist ein gutes Beispiel dafür. Er wurde übrigens beherzt von den Lutheranhängern Johannes Wigand und Matthias Flacius Illyricus verteidigt.³³

³¹ Vgl. dazu UTE MENNECKE, Justus Jonas als Übersetzer – Sprache und Theologie. Dargestellt am Beispiel seiner Übersetzung von Luthers Schrift »De servo arbitrio« – »das der freie wille nichts sey« (1526), in: DINGEL (Hg.), Justus Jonas (wie Anm. 25), 131–144.

³² Vgl. dazu im Einzelnen DINGEL, Reformation (wie Anm. 12), 115–119.

³³ Die im antinomistischen Streit gewechselten Schriften sind ediert in: IRENE DINGEL (Hg.), Der Antinomistische Streit (1556–1571), Göttingen 2016 (Controversia et Confessio 4).

Caspar Cruciger und Georg Rörer gehören zu den viel zu wenig beachteten Multiplikatoren der in Wittenberg gepflegten reformatorischen Theologie. Beide waren – wie übrigens auch Jonas – Luthers Gehilfen bei der Bibelübersetzung. Sie schrieben außerdem Predigten, Vorlesungen und Tischreden Luthers mit, wobei der Hauptanteil wohl Rörer zukommt. Auch Vorlesungen Melanchthons und Predigten Bugenhagens wurden von ihm festgehalten. Auf diese Weise überlieferten sie deren Theologie der Nachwelt, freilich stets hindurchgegangen durch den Filter der eigenen Wahrnehmung. Seit den dreißiger Jahren arbeitete Rörer zudem zusammen mit Cruciger und Georg Major an einer Gesamtausgabe der Schriften Luthers, der Wittenberger Lutherausgabe, deren erster Band im Jahre 1539 erschien. Nicht sie galt übrigens später als Referenzausgabe des (konfessionellen) Luthertums, sondern die ab 1555 (bis 1558) erscheinende Jenaer Lutherausgabe, deren strikt chronologische Anordnung der Lutherschriften u. a. darauf zielte, einer historisch ungerechtfertigten Inanspruchnahme Luthers als reformatorischer Autorität entgegenzuwirken.³⁴ Eine solche ungerechtfertigte Inanspruchnahme erblickte man z. B. in der Berufung der reformierten Seite auf die frühe Abendmahllehre Luthers. Die Jenaer Ausgabe konnte deutlich machen, dass die frühen, noch sehr offenen Äußerungen des jungen Reformators durch die Weiterentwicklung seiner Theologie in Dialog und Auseinandersetzung längst andere Konturen gewonnen hatte.

Georg Major war 1511 als Student nach Wittenberg gekommen, wirkte als Schulrektor in Magdeburg, Prediger an der Schlosskirche zu Wittenberg, Wittenberger Konsistoriumsmitglied sowie als Professor und langjähriger Dekan der theologischen Fakultät. Auch er hatte an der Wittenberger Lutherausgabe mitgewirkt und verband in seiner Theologie Einflüsse Luthers und Melanchthons gleichermaßen. In seiner späteren Kontroverse mit Nikolaus von Amsdorf entwickelte er sich sogar immer mehr zu einem Vertreter von Ansichten, die später als typisch melanchthonisch eingestuft wurden. Als Mitglied des Wittenberger Reformatorennetzwerks gehörte er zu den Multiplikatoren, die das einerseits durch Luther, andererseits durch Melanchthon geprägte reformatorische Erbe sowohl für die Lehre der Kirche als auch das Leben des Einzelnen im gesellschaftlichen Kontext des 16. Jahrhunderts fruchtbar zu machen versuchte.

Dass sich diese Gruppe, in die man sicherlich noch weitere Akteure einordnen und in ihrer Vermittlerfunktion charakterisieren könnte, wohl tatsächlich als ein zusammenwirkendes Netzwerk verstand oder zumindest so gesehen wurde, lässt sich aus verschiedenen Gemälden Cranachs schließen, in denen er

³⁴ Vgl. zu den Lutherausgaben EIKE WOLGAST, *Geschichte der Luther-Ausgaben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, in: WA 60, 431–460, und DERS., *Die Wittenberger Luther-Ausgabe. Zur Überlieferungsgeschichte der Werke Luthers im 16. Jahrhundert*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 11 (1970), 1–336, sowie DERS., *Der Streit um die Werke Luthers im 16. Jahrhundert*, in: ARG 59 (1968), 177–202.

die Gruppe in wechselnden Konstellationen darstellte. Dabei hat er sich übrigens meist in dieses Kollegium miteingeschlossen. Denn eine solche Vermittlerrolle nahmen auch er und seine Werkstatt ein. Die überragende Autorität in dieser Gruppe genoss übrigens nicht Luther allein. Neben ihm war der bereits genannte Melanchthon eine mindestens ebenso einflussreiche Größe. Dass er ein durchaus eigenständiges theologisches Profil entwickelte, ohne dass dies zu Lebzeiten beider zu – konfessionellen – Abgrenzungen voneinander führte, darf als weiteres Argument für die lange vorkonfessionelle Phase der Wittenberger Reformation dienen. Luther lobte Melanchthons theologische Arbeiten über die Maßen.³⁵ Für seinen Römerbrief- und den Kolosserbriefkommentar hatte Luther ebenso hohe Anerkennung wie für dessen dogmatische Leistung in den »Loci communes« und für die Erstellung der *Confessio Augustana* und ihrer Apologie.³⁶ Auch die Neubearbeitung der »Loci communes«, die 1535 in die sog. »secunda aetas« mündete, lobte Luther, während Conrad Cordatus, der während seines Wirkens im Sinne der Lehre Luthers in Ungarn inhaftiert, aber wieder frei gekommen war, – lutherischer noch als Luther selbst – seine Unzufriedenheit mit dieser Fassung der »Loci« äußerte. Luther dagegen blieb bei seiner uneingeschränkten Hochachtung für die von Melanchthon als Lehrbuch konzipierten und beständig erweiterten »Loci« und empfahl sie seinen Studenten in geradezu enthusiastischer Weise. So äußerte er in einer Tischrede vom Winter 1542/43: »Wer ein θεολογος will werden, der hatt erstlich ein grossen vorthail: er hatt die bibel. ... Darnach lese er darzu locos communes Philippi; die lese er vleissig vnd wol, also das ers gar im kopff habe. ... Jr find kein buch vnter der sonnen, da die gantze theologia so fein beieinander ist als in locis communibus.«³⁷ Dies macht deutlich, dass das Wittenberger Reformatorennetzwerk in seinem inneren und nach außen gewandten Agieren keineswegs den Weg hin zu einer konfessionell homogenen, »lutherischen« Gruppierung eingeschlagen hatte, sondern dass in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts noch ein großes Spektrum unterschiedlicher reformatorischer Profile nebeneinander existieren konnte. Von einer lutherischen Konfessionalisierung war man weit entfernt.

³⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden IRENE DINGEL, Philipp Melanchthon – Freunde und Feinde, in: ThLZ 135 (2010), 775–804, bes. 784 f.

³⁶ Vgl. WA.TR 4, 610, Nr. 5007; außerdem WA.TR 5, 661, Nr. 6439. Zu Melanchthons Römerbriefkommentar vgl. Luthers Bemerkung in: WA.TR 1, 130, Nr. 316. Vgl. im Übrigen TIMOTHY J. WENGERT, The Biblical Commentaries of Philipp Melanchthon, in: IRENE DINGEL u. a., Philip Melanchthon. Theologian in Classroom (wie Anm. 21), 43–76.

³⁷ WA.TR 5, 204, Nr. 5511.

III. AUF DEM WEG ZU THEOLOGISCHER PROFILIERUNG

DER BEGINN DES DIFFERENZIERUNGSPROZESSES

Ringens um die Bewahrung der Einheit, zunächst vor allem mit Blick auf die altgläubige Kirche, und theologische Profilierung aber gingen Hand in Hand. Sie sind im Grunde zwei Seiten einer Medaille. Denn das Bemühen, die wahrgenommenen Gegensätze zu überwinden, war stets mit einer Fokussierung der eigenen Lehre verbunden und einem Nachdenken darüber, wie weit Konvergenzbereitschaft gehen und an welchen Stellen sie ein Ende haben musste. Schon im Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli und insbesondere im Zuge des Marburger Religionsgesprächs von 1529, das den – zahlreiche weitere Akteure einbeziehenden – Streit eigentlich überwinden sollte, wurde deutlich, dass sich die an Luther orientierende Reformation dezidiert von der unter Zwinglis Einfluss stehenden unterschied und sich hier mittelfristig eine unterschiedliche Bekenntnisbildung anbahnte.³⁸ Aber erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts setzte jener sich hier andeutende Differenzierungsprozess in umfassender Weise ein. Er führte nicht nur zur Herausbildung der großen christlichen Konfessionen, sondern auch dazu, dass sich die unterschiedlichen theologischen Positionen des Wittenberger Netzwerks definitiv voneinander abgrenzten.

Dieser Weg der Wittenberger Reformation zu einem konfessionellen Luthertum erfolgte in zwei bedeutenden Phasen. Die erste ist bestimmt durch die großen Reichsreligionsgespräche und ihr Scheitern, die zweite durch eine umfassende theologische Normierung vor dem Hintergrund von Bekenntnisbildung und Autoritätskonstruktion.³⁹ Wir beschränken uns an dieser Stelle auf die erste Phase, nämlich das paradoxe Zusammenspiel von einem Ringen um die Wiedergewinnung der religiösen Einheit und die gleichzeitige Abgrenzung mittels theologischer Profilierung.

Um diese Perspektive recht gewichten zu können, ist zunächst wichtig zu sehen, dass das Religionsgespräch als innerchristliches Phänomen im Zeitalter

³⁸ Zum Marburger Religionsgespräch vgl. GERHARD MAY (Hg.), *Das Marburger Religionsgespräch 1529, 1970, 21979* (TKTG 13) und SUSI HAUSAMMANN, *Die Marburger Artikel – eine echte Konkordie?* in: ZKG 77 (1966), 288–321.

³⁹ Dies bietet Material genug für eine weitere Abhandlung, die eingehen müsste sowohl auf die über zahlreiche Kontroversen verlaufene Differenzierung zwischen lutherischen und melanchthonischen bzw. philippistischen Positionen, zudem auf deren Integration entweder in die lutherische oder calvinistische Konfessionsbildung und auf die katholische Abgrenzung mit dem Tridentinum als auch auf die um ca. ein Jahrhundert zeitversetzte katholische Konfessionalisierung. Die innerprotestantischen Differenzierungsschübe dokumentiert die *Quellenedition Controversia et Confessio*. Zur katholischen Konfessionalisierung vgl. REINHARD/SCHILLING (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung* (wie Anm. 9).

der Reformation eine neue Dimension gewann.⁴⁰ Nie zuvor wurden in einer relativ kurzen Zeitspanne so viele Religionsgespräche veranstaltet, und nie zuvor setzte man so große Erwartungen und Hoffnungen in diese Form von disputativem Meinungs-austausch und Wahrheitssuche. Dies hing natürlich mit den historisch-politischen Bedingungen zusammen und damit, dass das Religionsgespräch in eine Funktion einrückte, die man eigentlich dem seit dem Spätmittelalter immer wieder vergebens geforderten Generalkonzil zuschrieb: Es sollte eine Lösung der mit der Reformation drängend aufgebrochenen Religionsfrage heraufführen.⁴¹ Das Religionsgespräch von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, das Regensburger Religionsgespräch 1546 und das Religionsgespräch von Worms 1557 sind innerhalb von nur 17 Jahren veranstaltet worden. Für den Prozess der allmählichen konfessionellen Abgrenzung der Wittenberger Reformation auf dem Weg zum Luthertum können sie insofern als Meilensteine gelten, als sie zur Zementierung der divergenten theologischen Positionen und damit auch zu konfessioneller Selbstbesinnung führten. Dies trifft auch auf das Religionsgespräch von Hagenau, Worms und Regensburg zu, obwohl es im Vergleich mit den folgenden Reichsreligionsgesprächen einen erstaunlich weitgehenden Konsens erarbeiten konnte.⁴² In Hagenau ging es zunächst lediglich um Verfahrensfragen, die man in der Literatur oft als nebensächlich abgetan hat. Sie waren aber insofern nicht unbedeutend, als sie die Verhandlungsgrundlage und die Entscheidungsnormen des Religionsgesprächs betrafen. Die Wittenberger bestanden auf der eigens von Melanchthon für das Religionsgespräch überarbeiteten *Confessio Augustana* als Gesprächsgrundlage sowie darauf, dass einzig und allein die Heilige Schrift als Autorität für die zu verhandelnde Lehre herangezogen werden dürfe, während es die altgläubige Seite gewohnt war, auch Kirchenväter und Konzilien neben der Heiligen Schrift

⁴⁰ Vgl. zu den folgenden Ausführungen IRENE DINGEL, *Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum. Konfessionelle Transformationen*, in: WOLFGANG THÖNISSEN/JOSEF FREITAG (Hg.), *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Leipzig 2016, 243–250. Zu den mittelalterlichen Religionsgesprächen zwischen Islam und Christentum, sowie Judentum und Christentum und deren spezifisch andere Ausrichtung vgl. JACQUES WAARDENBURG, *Art. Religionsgespräche II. Muslimisch christlich*; ORA LIMOR, *Art. Religionsgespräche III. Jüdisch-christlich*, in: TRE 28 (1997), 640–648; 649–654.

⁴¹ Schon 1533 war Erasmus von Rotterdam mit seinem »*Liber de sarcienda ecclesiae concordia*« für eine Überwindung der Gegensätze, die sich mit der Reformation ergeben hatten, eingetreten. Eine Digitalisierung des Exemplars Basel 1537 findet sich im Internet unter: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/content/thumbview/1173625> [3. 2. 2017].

⁴² Die Akten des Gesprächs liegen ediert vor. Vgl. KLAUS GANZER/KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN (Hg.), *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*, Bd. I,1–III,2, Göttingen 2000–2007. Vgl. auch IRENE DINGEL, *Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch*, in: TRE 28 (1997), 654–681, bes. 658–660.

geltend zu machen. Beide Seiten hatten damit Grundsätze zu offiziellen Richtwerten erhoben, die für die spätere unterschiedliche Konfessionalität prägend wurden und blieben, nämlich die normative Festlegung auf die Heilige Schrift als primäre und die *Confessio Augustana* als sekundäre Norm im Luthertum, auf Schrift und Tradition im Katholizismus. Alle späteren Bekenntnisse des werdenden Luthertums verstanden sich demgemäß als Auslegungen der *Confessio Augustana*, nicht als neue Bekenntnisse.⁴³ Für den weiteren Ablauf des Religionsgesprächs wurde wichtig, dass das Augsburger Bekenntnis und seine Apologie tatsächlich als Verhandlungsgrundlage akzeptiert und die Beteiligten auf die Heilige Schrift verpflichtet wurden. Zugleich wurde – gegen den Einspruch der Evangelischen und ihr Autoritätsverständnis – festgelegt, dass die Ergebnisse des Religionsgesprächs die Anerkennung durch den Kaiser und vor allem durch den Papst erforderten. Das im November 1540 in Worms fortgesetzte Gespräch⁴⁴ konnte durch den Einsatz von Johannes Gropper und Martin Bucer tatsächlich einen Vergleichsentwurf erarbeiten, das sogenannte Wormser Buch.⁴⁵ Es ist nicht nur ein Zeugnis dafür, an welchen Punkten man eine Konvergenz in der Lehre erreichen konnte, sondern auch an welchen Fragen man sich – dauerhaft und die Konfessionalität langfristig befördernd – voneinander abgrenzte. Annäherung konnte erzielt werden im Verständnis der Erbsünde und der Rechtfertigung sowie in Fragen von Schrift und Tradition. Ungeklärt blieb dagegen die Abendmahlslehre bzw. das Verständnis der Messe, denn Gropper und Bucer hatten einen Abendmahlsartikel erarbeitet, der das altgläubige mit dem reformatorischen Verständnis dieses Sakraments zu kombinieren versuchte.⁴⁶ Als am 18. Januar 1541 das Wormser Religionsgespräch abgebrochen und auf den bereits nach Regensburg ausgeschriebenen Reichstag vertagt wurde, bedeutete dies auch eine erneute Prüfung des vorgeschlagenen Vergleichs. Das Wormser Buch

⁴³ Dies lässt sich an verschiedenen Beispielen zeigen. Häufig herangezogenes Referenzbekenntnis war eine Zeitlang die *Confessio Saxonica*, die Melanchthon 1551 auf Veranlassung des Kurfürsten Moritz von Sachsen zur Vorlage auf dem Konzil von Trient erstellt hatte und die auch *Repetitio Confessionis Augustanae* genannt wurde. Vgl. CR 28, 369–468 (lat.) und 481–568 (dt.), bes. 369 f., 481 f. Ausschlaggebend für das konfessionelle Luthertum wurde die Konkordienformel von 1577, die sich ebenfalls nicht als neues Bekenntnis, sondern als Auslegung der *Confessio Augustana* verstand, vgl. BSELK, 1306,2–1308,14.

⁴⁴ Nach einer Vertagung wurde das Gespräch dort am 25.11.1540 wiederaufgenommen.

⁴⁵ Es lag am 31. Dezember 1540 vor. Eine kritische Edition findet sich in: CORNELIS AUGUSTIJN (Bearb.), Martin Bucers Deutsche Schriften [= BDS], Bd. 9,1: Religionsgespräche (1539–1541), unter Mitarb. v. MARIJN DE KROON, Gütersloh 1995, 323–483.

⁴⁶ Vgl. Wormser Buch, in: BDS 9.1, 436–438.

wurde zum Regensburger Buch umgearbeitet.⁴⁷ Auf Veranlassung des Kardinals Gasparo Contarini und des päpstlichen Nuntius Giovanni Morone, beide gute Kenner der reformatorischen Theologie, korrigierte man vor allem den Abendmahlsartikel und betonte die von den Evangelischen beharrlich zurückgewiesene Transsubstantiationslehre.⁴⁸ Auch der Rechtfertigungsartikel wurde neu diskutiert, ebenso die Frage der Auslegungsautorität der Kirche. In der Rechtfertigungslehre fand man immerhin zunächst insofern eine weitreichende Übereinkunft, als man sie im Sinne einer »duplex iustificatio«⁴⁹ entfaltete. Dies ermöglichte der einen Seite eine evangelische Lektüre des Rechtfertigungsartikels als Gerechtmachung des Sünders »sola gratia« mit daraus hervorgehenden Früchten des Glaubens und der anderen ein altgläubiges Verständnis von einer durch den Heiligen Geist im Menschen gewirkten »iustitia inhaerens«, die den Menschen zum Wachstum in der Gerechtigkeit und zu guten Werken befähige. Dies schien zunächst dazu geeignet, den theologischen Gegensatz zu überbrücken, aber im Zuge der Erstellung des Regensburger Buchs wurde der Artikel weiter überarbeitet. Man verzichtete auf den Terminus »duplex iustificatio« und damit auch auf das damit verbundene Konzept, was den Konsens nicht nur erschwerte, sondern auch in Frage stellte.⁵⁰ Als der Kaiser am 22. Mai 1541 das Ergebnis der Beratungen einforderte, wurde offenbar, dass man sich nur in wenigen Artikeln wirklich geeinigt hatte. Das so vielversprechend begonnene Religionsgespräch hatte zwar Ansätze zur Verständigung erarbeitet, aber zugleich auch die Grenzen aufgezeigt und damit einen wichtigen Schritt hin zu konfessioneller Identitätsbildung auf beiden Seiten getan. Fortbestehende Differenzen traten vor allem am Abendmahlsverständnis, am Kirchenbegriff und am Verständnis der Buße hervor. Im Endeffekt lehnten beide Seiten das Regensburger Buch ab, Luther ebenso wie die Kurie.⁵¹

Keinem der folgenden Reichsreligionsgespräche gelang es, die konsensualen Elemente von Worms und Regensburg 1540/41 zu revitalisieren. Vielmehr

⁴⁷ Es ist aus den textkritischen Anmerkungen zur Edition des Wormser Buchs zu rekonstruieren. Weiter ausgreifende Veränderungen sind in der Edition in Petitdruck gesetzt und in den Text eingeschoben worden. Vgl. BDS 9.1, 323–483.

⁴⁸ Vgl. zum Abendmahlsartikel sowohl des Wormser als auch des Regensburger Buchs JOACHIM MEHLHAUSEN, Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches, in: LUISE ABRAMOWSKI/J.F.GERHARD GOETERS (Hg.), Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer, Neukirchen 1969, 189–211.

⁴⁹ Vgl. BDS 9.1, 355,10.

⁵⁰ Vgl. den vollkommen umgearbeiteten Rechtfertigungsartikel des Regensburger Buchs in: BDS 9.1, 397–401.

⁵¹ Luther lehnte diesen Kompromiss im Ganzen ab, selbst wenn er sich gelegentlich etwas milder dazu äußerte. Calvin akzeptierte ihn. Auch die altgläubige Seite beurteilte den Kompromiss negativ.

wurden von nun an die bleibenden und grundlegenden Differenzen herausgearbeitet, wobei auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1546 die Frage der Rechtfertigungslehre definitiv in den Mittelpunkt rückte.⁵² Die hier vorgelegten »propositiones« revidierten die einstige Interpretationsoffenheit des Regensburger Buchs,⁵³ da sie die »iustificatio« nicht, wie die Wittenberger, nur an den Glauben, die Gnade und das Wirken Christi gebunden sahen, sondern im Sinne der spätmittelalterlichen Theologie zugleich auch der »gratia infusa« zuschrieben, die zu meritorischen Werken befähige. Damit trugen die propositiones entscheidend dazu bei, gerade die Rechtfertigungslehre als Profilvermerkmal der Wittenberger Reformation zu etablieren. Die späteren innerprotestantischen Kontroversen um die Rolle von guten Werken und den dritten Gebrauch des Gesetzes⁵⁴ wurden immer auch im Lichte dieser altgläubigen Festlegungen gesehen und beurteilt. An dieser Konstellation änderte auch das letzte große Reichsreligionsgespräch 1557 in Worms nichts mehr, zumal der kurz zuvor geschlossene Augsburger Religionsfrieden von 1555 eine von politischer Seite initiierte Konsenssuche im Grunde überflüssig und das Erreichen eines Konsenses von vornherein unwahrscheinlich machte.⁵⁵ Damals war die evangelische Seite durch die Verabschiedung des kaiserlichen Interims und das Bekanntwerden des unter Beteiligung der Wittenberger Theologen erarbeiteten Leipziger Alternativvorschlags bereits in zahlreiche theologische Auseinandersetzungen

⁵² Die kaiserliche Relation hatte vorgesehen, die Artikel des Augsburger Bekenntnisses als Grundlage des Kolloquiums zu wählen, wobei die ersten drei Artikel »De Deo«, »De peccato originis« und »De filio Dei« nicht mehr in die Diskussion kommen sollten, da hier keine Uneinigkeit herrsche bzw. sie bereits ausgiebig behandelt worden seien. Schon in der Confutatio von 1530 galten sie als im Wesentlichen verglichen. Einspruch von der altgläubigen Seite gab es allerdings zur Definition der Erbsünde in CA II »De peccato originis«, den Melanchthon in seiner Apologie ausführlich aufnahm. Vgl. HERBERT IMMENKÖTTER (Hg.), Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530, Münster ²1981 (CCath 33), 78–83. Im Januar 1541 wurde dann in Worms 1541 noch einmal darüber disputiert, vgl. HEINZ SCHEIBLE, Melanchthon. Vermittler der Reformation, München 2016, 155–167, bes. 160 f.

⁵³ Im Regensburger Buch hatte man sich auf die Rede von einer eingegossenen »*charitas sanans voluntatem*« verständigt, die als notwendige Ergänzung zur Rechtfertigung »*per fidem uiuam et efficacem*« hinzugehöre. Vgl. den Artikel »De iustificatione hominis« im Regensburger Buch, in: BDS 9.1, 399,12–14: »*id quod tamen nulli obtingit, nisi etiam simul infundatur charitas sanans voluntatem, vt voluntas sanata [...] incipiat implere legem*«.

⁵⁴ Vgl. o. bei Anm. 30 und Anm. 33.

⁵⁵ Vgl. dazu BJÖRN SLENCZKA, Das Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs, Tübingen 2010 (BHTh 155); BENNO VON BUNDSCHUH, Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik, Münster 1988 (RGST 124).

zerfallen, so dass sie nicht mehr mit einer Stimme sprachen.⁵⁶ Die Theologie Luthers und diejenige Melanchthons ließen sich nicht mehr zusammendenken. Der Gegensatz zwischen den streng an Luthers Theologie orientierten Theologen und denjenigen, die Melanchthon folgten, wurde auf jenem Religionsgespräch in voller Schärfe sichtbar und von den Repräsentanten der römischen Theologie, insbesondere von Petrus Canisius, dazu genutzt, um die theologische Vielfalt im Lager des Verhandlungspartners, aber auch dessen Uneinigkeit im Umgang mit Lehrverwerfungen als theologische Schwäche herauszustellen. Das Wormser Religionsgespräch von 1557 führte die unter den Evangelischen herrschende Lehرداریferenz – schmerzhaft – vor Augen und machte, angestoßen durch den altgläubigen Disputationskontrahenten, die Notwendigkeit konfessioneller Einheitlichkeit deutlich. Zudem war in Worms 1557 die Fähigkeit, die eigene Theologie auch in Abgrenzung von falscher Lehre im eigenen Lager klar und eindeutig zu umreißen, erstmals offen als Voraussetzung für Konsensverhandlungen thematisiert worden. Die Reichsreligionsgespräche, die bisher stets als groß angelegte Versuche zur Wiedererlangung religiösen Konsenses in den Blick kamen und für deren Scheitern oft die Streitsucht und fehlende Konsensbereitschaft der Theologen veranschlagt wurde, sind unter der Fragestellung einsetzender konfessioneller Profilierung als entscheidende Meilensteine zu bewerten. Denn im disputativen Austausch und im Aushandeln von Lehrformulierungen wurden die Grenzen der jeweiligen theologischen Gruppenidentität ausgelotet und formuliert.

IV. CONCLUSIO

Wie lutherisch war die Wittenberger Reformation? Um diese Frage zu beantworten, braucht man eine eindeutige Definition dessen, was unter »lutherisch« zu verstehen ist. Lutherisch im konfessionellen Sinne war sie sicherlich nicht – auf Luther als Person bezogen schon. Und mit der Person kommt natürlich auch seine Lehre in den Blick. Aber die von Luther formulierte reformatorische Lehre, die je älter er wurde, immer schärfere Konturen gewann, war eine solche, die sich in Interaktion mit den Mitgliedern des Wittenberger Reformatorennetzwerks etablierte und weiterentwickelte. Es war eine reformatorische Lehre, die von den Mitgliedern dieses Netzwerks rezipiert und durch diese in unterschiedlicher Weise und auf unterschiedlichen Aktionsfeldern – durch den Filter ihrer eigenen Wahrnehmung – weitergetragen wurde. In diesem Reformatorennetzwerk konnten durchaus unterschiedliche Positionen nebeneinander existieren, ohne dass zu Lebzeiten Luthers bereits eine konfessionelle Abschottung einsetzte. Man war in der Lage, Positionen Luthers und Melanchthons noch zusammenzuden-

⁵⁶ Zu den innerprotestantischen Kontroversen vgl. den knappen Überblick in der Historischen Einleitung: IRENE DINGEL (Hg.), Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548-1549), Göttingen 2010 (Controversia et Confessio 1), 3-32.

ken, und man grenzte jemanden wie Agricola zunächst nicht definitiv aus.⁵⁷ Erst ab den vierziger Jahren begann – heraufgeführt durch obrigkeitliche Initiativen – eine erste Phase theologischer Profilierung, und zwar in Abgrenzung vom römischen Glauben. Durch die großen Reichsreligionsgespräche, deren Ziel eigentlich die Wiederherstellung der religiösen Einheit war, wurde die Notwendigkeit klarer Positionierungen vor Augen führt. Hier und vor allem in der späteren, durch das kaiserliche Interim von 1548 eingeleiteten Krise begann das Nachdenken darüber, welche Grundsätze, welche Lehren und Strukturen als reformatorisch unhintergebar galten und später: welche Grundsätze, welche Lehren und Strukturen es als (konfessionell) »lutherisches« Erbe zu bewahren galt.

⁵⁷ Anders Roper, die Agricola – undifferenziert – als von Luther Verfolgten darstellt und die Auseinandersetzungen, die Agricola nicht nur mit Luther, sondern schon zuvor ebenso erbittert mit Melanchthon geführt hatte (damit begannen die antinomistischen Streitigkeiten; Agricola hatte Melanchthon aufs schärfste angegriffen), nicht aus dem Ringen der Beteiligten um die rechte Lehre – in diesem Fall um die Rolle des Gesetzes im Leben des Christen – versteht, sondern, wie es scheint, auf Sympathien und Antipathien reduziert. Ohne die Schriften des Agricola analysiert und die Vielschichtigkeit dieser Frage erkannt zu haben, zieht sie in Frage, ob er tatsächlich ein »Antinomer«, also ein Gesetzesstürmer« gewesen sei. Vgl. LYNDALE ROPER, *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*, Frankfurt/M 2016, 473–478. Vgl. Dingel, *Reformation* (wie Anm. 12), 115–119 und DINGEL (Hg.), *Der Antinomistische Streit* (wie Anm. 33), 3–15.