

Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum

*Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie
und Geschichte in der Reformation*

Von Volker Leppin

Vielleicht fand der Thesenanschlag statt. Vielleicht auch nicht.

So nüchtern könnte man den gegenwärtigen Forschungsstand zum symbolischen Beginn der Reformation bilanzieren, wenn man denn wollte. Immerhin hat das neuzeitliche Christentum mit manchem zu leben gelernt. Die liturgisch wie bibeltheologisch ungleich bedeutsamere Frage des Geburtsortes Jesu etwa scheint schon längst zuungunsten Bethlehems entschieden.¹ Doch in die vorderhand unentschiedene Frage des Thesenanschlags will offenbar Ruhe nicht so leicht einkehren. So hat der neue Streit um den Thesenanschlag im Frühjahr 2007 in den Leserbriefspalten der Frankfurter Allgemeinen Zeitung einen gewaltigen Ausschlag der Emotionen gezeigt. Als ginge es bei der historischen Marginalie um eine Bekenntnisaussage, wurde da anstelle des historischen Arguments der (durchaus brüchige²) *consensus evangelicorum* beschworen.³ Außerhalb eines sehr eng begrenzten Milieus dürfte es freilich nur sehr schwer verständlich sein, warum für den Protestantismus die technische Frage von nennenswerter Bedeutung sein sollte, ob Martin Luther am 31. Oktober 1517 Hammer und Nägel verwendet hat oder nicht.

Protestantischem Selbstverständnis und Selbstbewusstsein wäre es ein paar Jahrhunderte nach der Aufklärung wohl eher gemäß, die unumgängliche wissenschaftliche Diskussion mit all der ihr eigenen Zweifelhaftigkeit zu führen, als trutzig auf einer alten, nur eben bislang unbewiesenen Geschichte zu beharren.⁴ Nicht weniger als für die Ethik, gilt gewiss auch für die Beschäftigung mit der Reformation, dass der Protestantismus „der eigenen Vielstimmigkeit nur reflexiv, durch Intensivierung theologischer Nachdenklichkeit gerecht werden“ kann.⁵ Man darf also, hat sich der Lärm einmal gelegt, auf solche Intensivierung von Nachdenklichkeit hoffen. Dann würde die wenig bedeutsame Frage nach dem Thesenanschlag einer nüchternen Diskussion über Vielleicht oder eben Vielleicht-auch-nicht überlassen und damit könnte man es auch bewenden lassen – und auf das blicken, was für die Reformationsgeschichte und für reformatorisches Selbstverständnis wirklich bedeutsam ist.

Für die historisch orientierte Nachfrage nach der Reformation bedeutet dies, dass genauer nach der Weise zu fragen sein wird, wie eigentlich Theologie und der gesellschaftliche Gesamtvorgang der Reformation sich zueinander verhalten. Dass an kaum einer Stelle der Geschichte so deutlich wie hier die geschichtsgestaltende Wirkung von Theologie und Religion deutlich zu machen ist, ist die eine Seite einer Wirklichkeitsbeschreibung, die zugleich um die Bedeutung der außertheologischen Faktoren auch in diesem Prozess weiß. Eine theologisch ausgerichtete Reformationsforschung wird diese sensibel beachten und in ihre Modellbildungen einbeziehen und gerade im Blick auf diese möglichst präzise zu benennen haben, wie Theologie in einer geschichtlichen Konstellation wirksam werden konnte.

Dabei muss man sich zunächst gar nicht so weit von jenem 31. Oktober 1517 entfernen und sollte dies auch schon deswegen nicht, weil bekanntlich Luther selbst diesen Tag als Anfang seiner Auseinandersetzungen mit dem Papsttum ansah.⁶ Doch muss man sich hier beim genauen Blick auf die Biographie Luthers nicht so sehr mit Hammer und Nagel befassen, als vielmehr mit der Konzeption der Freiheit. Und das ist ja vielleicht nicht das Schlechteste, da doch gerade die Evangelischen Kirche in Deutschland neu lernt, sich als „Kirche der Freiheit“ zu verstehen⁷, und damit ihr protestantisches Profil in der gegenwärtigen ökumenischen Landschaft nicht durch ängstliche Abwehr, sondern durch ihren ureigensten evangelischen Grund zu entfalten. Welche Bedeutung die Erfahrung evangelischer Freiheit für die Anfänge Luthers besaß, haben der Kirchenhistoriker Bernd Moeller und der Germanist Karl Stackmann herausgearbeitet⁸: Luther verstand sich im Herbst 1517 neu als ein Befreiter und gab dies durch eine Etymologisierung seines Namens zu erkennen. Erstmals greifbar am 11. November unterzeichnete er gräzisierung als „Eleutherius“; von hier aus leitet sich wohl auch die seit Mitte Oktober zu beobachtende Änderung der Schreibweise seines Namens von „Luder“ zu „Luther“ her. Das Bewusstsein der in Gott gegründeten Freiheit prägte ihn eben in der Zeit, in der er zur öffentlichen Figur wurde. Das bedeutet noch keineswegs, dass er sich schlagartig als Neuerer empfunden hätte, dass er sich mit seiner Theologie schroff einem abgrenzbaren Mittelalter entgegengestellt hätte. Aber es zeigt, dass in ihm etwas vorgegangen war, durch das er sich von alten Banden gelöst sah.

Eine konkrete Neuerung lässt sich dabei durchaus schon benennen: Entschieden lehnte er im Namen Augustins und des Apostels Paulus die scholastische Theologie ab, wie er sie wahrnahm: Die Disputation gegen die scholastische Theologie vom 4. September 1517 hatte bereits Wochen vor den Ablassthesen einem Neuverständnis von Theologie Kontur gegeben – ganz unabhängig davon, dass man heute das Bild von Scholastik, das Luther dabei vor Augen stand, ganz erheblich differenzieren wird.¹⁰ Doch Luther verstand

1 S. Gerd Theißen/ Annette Merz, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, Göttingen 3. Aufl. 2001, 158.

2 S. etwa Bernd Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen 8. Aufl. 2004, 230; jüngst allerdings hat Moeller in der genannten Leserbriefdiskussion seine Position, in derselben Leserbriefdiskussion unter Berufung auf die in WA 48,116 zu findende Notiz Georg Rörers hierüber revidiert; zu meiner Deutung dieser Notiz s. Volker Leppin, *Geburtswehen und Geburt einer Legende*. Zu Rörers Notiz vom Thesenanschlag. Luther 78, 2007, im Druck.

3 S. Albrecht Beutel in der FAZ am 8.3.2007; Johannes Wallmann am 1.3.2007 ebd., die beide auf eine lange Reihe evangelischer Kirchenhistoriker verweisen, die die Historizität des Thesenanschlags bejahen. Dass solche Engführung von Bekenntnis und historischer Quellenanalyse sich gegenüber dem derzeitigen Stand der wissenschaftstheoretischen Selbstreflexion des Faches Kirchengeschichte etwas antiquiert ausnimmt, dürfte wohl dem Genre des Leserbriefes geschuldet sein.

4 So auch Robert Leicht, „Luther brauchte keinen Hammer. Auch der neue Fund klärt nicht, ob der Reformator seine Thesen wirklich angeschlagen hat“. *Die Zeit*, 1.3.2007.

5 Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter*. Religion in der modernen Kultur, München 2. Aufl. 2004, 270.

6 W.A.B 4,275,25-27 (Nr. 1164).

7 S. Wolfgang Huber, *Im Geist der Freiheit*. Für eine Ökumene der Profile, Freiburg 2007, 156, fußend auf dem Eröffnungsvortrag des Ratspräsidenten für den Zukunftskongress der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 22.-25. Januar 2007 in Wittenberg. Ebd. 157 verweist Huber ausdrücklich auf die Bedeutung des allgemeinen Priestertums in der Adelschrift.

8 Moeller, Bernd / Stackmann, Karl, *Luder – Luther – Eleutherius*. Erwägungen zu Luthers Namen (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 1981, 7), Göttingen 1981.

9 W.A.B 1,122,56 (Nr. 52).

10 Maßgeblich: Leif Grane, *Contra Gabrielem*. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der *Disputatio contra scholasticam theologiam* (Acta theologica Danica 4), Kopenhagen 1962; Heiko Augustinus Oberman, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie* (Spätmittelalter und Reformation 1), Zürich 1965; Theo Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (Theologische Bibliothek Töpelmann 105), Berlin u.a. 2001.

sich keineswegs durchweg und in jeder Hinsicht als Neuerer, im Gegenteil: Noch Ende März 1518, vier Monate nach den Ablassthesen schrieb er in einem Brief irritiert: „Freilich bin ich der Theologie Taulers und jenes BÜchleins gefolgt, das du neulich unserem Christian Goldschmied in den Druck gegeben hast.“¹¹ Johannes Tauler (gest. 1361), der oberrheinische Mystiker des 14. Jahrhunderts, und „jenes BÜchlein“, wohl die „Theologia deutsch“, das waren die Größen, an denen er, der Befreite, sich orientierte: mystische Literatur des späten Mittelalters, vermittelt durch Johannes Staupitz (ca. 1468-1524), und noch in seinem an Staupitz gerichteten Widmungsschreiben zu den Resolutiones vom 30. Mai 1518 führte er in Formulierungen, die an sein vielfach zitiertes und interpretiertes „Großes Selbstzeugnis“ von 1545 erinnern, eine tiefgreifende, ihn existentiell erfassende Entdeckung auf Staupitz zurück¹² – machte diese allerdings nicht wie später am Begriff der Gerechtigkeit fest, sondern an dem der Buße, *poenitentia*.

Luther erfährt sich also offenbar zutiefst als Befreiter – und sieht sich doch zugleich und zu Recht noch verbunden mit Vorgängern und Vorbildern der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit. Das Phänomen Luther ist nur verständlich, wenn man dieses Ineinander von Neuansatz und Kontinuität ernst nimmt, wenn man es nicht zugunsten einliniger Kontinuität einebnet, es aber auch nicht durch Vorstellungen von einem harten Bruch Luthers mit dem Mittelalter zugunsten klarer Schnitte vereinfacht. In einer allmählichen Transformation entwickelte sich aus dem Ansatz in Mystik und Frömmigkeitstheologie ein neues Ganzes – und der reformationshistorisch entscheidende Punkt ist der, an dem diese Transformation die Schwelle erreicht hat, an der Transformation „systemsprengend“ (Hamm)¹³ und zum „Umsturz“¹⁴ wird.

Das Erreichen dieses Punktes ausschließlich binnentheologisch erklären zu wollen, wäre methodisch und geschichtstheoretisch mehr als fragwürdig. Worum es geht, ist, die Stelle in Luthers Denken zu identifizieren, an der aus der allmählichen inneren Wandlung eine theologische Folgerung erwuchs, die die Forderung nach Gesellschaftsänderung aus sich heraussetzte – und die zugleich das Potenzial in sich trug, erfolgreich rezipiert zu werden. Dass all dies zusammenkommen würde, war gewiss äußerst unwahrscheinlich, und doch trat es ein. Tatsächlich ist der Punkt, an dem reformatorische Theologie auf Änderung der kirchlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten drängte, eng mit der Freiheitsbotschaft verbunden.

Blickt man auf diese, so dehnt sich freilich der Anfang der Reformation über das Momenthaft-Symbolische des 31. Oktober 1517 hinaus auf eine Reihe von Jahren, aus dem punktuellen Anfang wird eine gestreckte Phase. Ist die offenbar tiefe Ergriffenheit durch die Befreiung schon im Spätjahr 1517 zu greifen, so kam die Freiheitsbotschaft zu ihrer vollen Entfaltung doch erst im Jahr 1520¹⁵ – und damit eben in jenem Jahr, in dem Luther in seinen reformatorischen Hauptschriften sein Programm entfaltete. Rückbesinnung auf die Reformation heißt dann nicht nur auf einen Punkt, ein Ereignis zu starren – es heißt vor allem, sich auf einen kleinen Weg zu machen, Entwicklungen in den Blick zu nehmen statt plötzliche Durchbrüche, Differenzierungen statt nur Differenzen.

Betrachtet man die sogenannten reformatorischen Hauptschriften vor dem Hintergrund dieser Entwicklung, so wird deutlich, dass es eben die Vorstellung von Freiheit ist, die sie zusammenhält.¹⁶ Was für die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ohnehin offenkundig ist, legt sich auch für „De captivitate Babylonica“ nahe, ist doch der Gegenbegriff zur Gefangenschaft Freiheit bzw. Befreiung. Wie tief dies in Luthers theologischem Ansatz wurzelt, zeigt die bemerkenswerte Tatsache, dass in der Zeit, in der Luther sich als

Eleutherius zu verstehen lernte, Gegenbegriff hierzu eben der des „captivus“ war.¹⁷ Nicht zuletzt evoziert auch die Schrift „An den christlichen Adel von des christlichen Standes Besserung“ mit ihrem berühmtem Bild von den drei Mauern, durch die sich „die Romanisten“ schützen, Vorstellungen von Freiheit und Befreiung, mit denen Luther auch sehr bewusst spielt, wenn er erklärt, nach dem Einsturz der ersten Mauer könne die christliche Gewalt „yhr ampt uben frey unvorhyndert“¹⁸. Wer die Entfaltung des reformatorischen Programms in diesen drei Schriften verfolgte, sah auch, wie sich die Botschaft von der Freiheit immer stärker konturierte, und es war eben diese Freiheitsbotschaft, die faszinierte und wirkte. Die trotz der offenkundigen persönlichen Bedeutung für Luther ihrem Inhalt nach 1517 nur andeutungsweise fassbare Freiheitsbotschaft gewinnt hier Gestalt in Kirchenreform, Sakramentenlehre und der grundlegenden Beschreibung der christlichen Existenz.

Und eben hier setzen dann auch die Bilder ein, die auf eine Gesellschaftsveränderung hindrängen:

„Ubir das seyn wir priester, das ist noch vil mehr, denn künig sein, darumb, das das priesterthum uns wirdig macht fur gott zu treten und fur andere zu bitten, Denn fur gottis augen zu stehn und bitten, gepürt niemant denn den priestern“¹⁹,

heißt es in der Freiheitsschrift als Entfaltung der Konzeption christlicher Freiheit, und wenig später setzt Luther hinzu:

„fragistu ‚Was ist den fur ein unterscheydt zwischen den priestern und leyen ynn der Christenheyt, so sie alle priester seyn?‘ Antwort: Es ist dem wortlin ‚priester‘, ‚pfaff‘, ‚geystlich und des gleychen unrecht geschehen, das sie von dem gemeynen hauffen seyn getzogen auff den kleynen hauffen, den man itzt nennet geystlichen stand.“²⁰

Auch hier handelt es sich um eine Transformation spätmittelalterlichen mystischen Denkens. Dass der Begriff des Priesters nicht allein auf den geistlichen Stand zutrefte, hatte jedenfalls metaphorisch auch schon Tauler gepredigt: „Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin“²¹, hieß es bei ihm im Blick auf eine Frömmigkeitshaltung, für die es keiner priesterlichen Weihe bedurfte. Doch hatte er dabei eben noch diese Frömmigkeitshaltung, also eine bestimmte Bedingung auf Seiten des Menschen, zur Grundlage der Bezeichnung als Priester genommen. Diese Vorbedingung entfiel bei Luther: Es war der ganze gemeine Haufen, auf den nun der Priesterbegriff zutreffen sollte, einzige Vorbedingung war, wie es in der wohl berühmtesten Formulierung zum allgemeinen Priestertum im Jahre 1520 in der Adelschrift heißt, die Taufe:

„Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey [...] Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, unnd nit des stands halben.“²²

Die Taufe macht den Christen und macht den Priester. Die Ausführungen in der Freiheitsschrift wie in der Adelschrift markieren eben jenen Punkt, an dem Luther in einer theologischen Bild- und Sachwelt angelangt ist, die auf Änderung zunächst der Kirche, dann aber auch der gesamten mittelalterlichen Gesellschaft drängte.

Die Freiheit Christi schafft eine Unmittelbarkeit zwischen Christus und Glaubendem, die Luther in derselben Freiheitsschrift bekanntlich mit dem tief in der mystischen Tradition wurzelnden Bild von Braut und Bräutigam ausdrückt²³, das nur kurz vor seinem öffentlichen Auftreten auch sein Mentor Staupitz angewandt hatte²⁴ – angesichts einer solchen Nähe ist eine Vermittlungsinstanz nicht mehr nötig. Das ist mehr als eine soteriologische Aussage. Wenn

tatsächlich wir alle, die wir getauft und mit Christus verbunden sind, Priester sind, bedeutet dies, dass eine der Grundregeln mittelalterlichen Kirchenrechtes, die Unterscheidung von Klerikern und Laien als zweier *genera*²⁵, nicht mehr gilt. Für jemanden, der so dachte und so schrieb, war es nur konsequent, dass er noch am Ende desselben Jahres das Kirchenrecht verbrannte und damit das eigentliche Fanal setzte.²⁶ So problematisch für heutiges Bewusstsein der Akt einer Bücherverbrennung ist: Historisch war dies und nicht ein irgendwie gearteter Thesenanschlag die Zeichenhandlung, die deutlich machte, dass die mittelalterliche Kirche ihr Ende gefunden hatte. Die Ablehnung des Kirchenrechtes hatte dabei weit mehr Gründe und Dimensionen als die Frage der Unterscheidung von Klerikern und Laien. Aber diese Unterscheidung war doch einer der wichtigsten Punkte, an dem sich aus reformatorischer Sicht ein Übel zeigte, das im gesamten mittelalterlichen Kirchensystem die in Christus gegründete Unmittelbarkeit der Heilszuwendung Gottes verstellte. Wer die Freiheitsbotschaft so weit vorangetrieben hatte, für den musste das Kirchenrecht ganz grundsätzlich in Frage gestellt sein.

Eine andere Frage war, welche positiven kirchenordnenden Folgerungen aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum zu ziehen waren. Schon 1520 hat Luther Vorsicht gegenüber allzu weitreichenden Folgerungen gezeigt. Es bleibt bei besonderen Predigern und Dienern der Kirche, „Denn ob wir wol alle gleych priester seyn, so kunden wir doch nit alle dienen odder schaffen und predigen“²⁷. Und es ist offenkundig, dass es für diese Vorsicht theologische Gründe gab: Der Gedanke, dass das Amt mit seinem Auftrag das Evangelium zu verkünden und die Sakramente zu spenden in die Verfügung der Menschen gelegt sei, sollte aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum nicht folgen. So sind auch die am weitesten reichenden kirchenordnenden Folgerungen nicht zu verstehen, die Luther 1523 hieraus in zwei Schriften zog: „Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursach aus der Schrift“ und „*De instituendis ministris ecclesiae*“, eine an die Böhmen gerichtete gutachterliche Stellungnahme. In beiden Fällen handelt es sich um sehr spezifische kirchliche Konstellationen, nicht um allgemeine kirchenrechtliche Überlegungen. Aber sie unterstreichen, dass sich das Verhältnis der Glaubenden zu Gott durch die reformatorischen Einsichten grundlegend gewandelt hat und dies Wirkungen auf die Lebenswirklichkeit der Christinnen und Christen hat. Der im Mittelalter wesentlich auf priesterliche Vermittlung angewiesene Glaubende ist selbst zum unmittelbar auf Gott bezogenen Priester geworden, dem im Grundsatz auch die priesterliche Vollmacht zukommt.²⁸ Diese Einsicht war den Reformatoren so wichtig, dass sie auch in eine Bekenntnisschrift eingegangen ist:

„Zum lesten wurd solchs auch durch den Spruch Petri bekräftigt, da er spricht: ‚Ihr seid das königlich Priestertumb.‘ Diese Wort betreffen eigentlich die rechte Kirchen, welche, weil sie allein das Priestertumb hat, muß sie auch die Macht haben, Kirchendiener zu wählen und ordinieren“²⁹,

heißt es im „*Tractatus de potestate et primatu papae*“, und der Text zieht daraus auch die Folgerung, dass – wie in den genannten Schriften Luthers – in bestimmten Notsituationen Gemeinden das Recht haben, Pfarrer und Kirchendiener zu ordinieren³⁰. Hans-Martin Barth hat zu Recht darüber geklagt, dass diese „Ausführungen [...] nie recht zur Geltung gekommen“³¹ sind. Tatsächlich ist es sinnvoll daran zu erinnern, dass sie sich in einer Bekenntnisschrift des Luthertums finden. Die darin angedeuteten Möglichkeiten als Konkretion der Freiheit aufrecht zu erhalten ist nach dem Ausgeführten unverzichtbares lutherisches Gut.

Das Bemerkenswerte für die Fragestellung, wie Theologie und historischer Prozess der Reformation zusammenhängen, ist aber eine andere Folgerung aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum, die Luther seinerseits selbst nahegelegt und vorgegeben hatte: Die Zuordnung von Taufe und Priestertum in der Adelschrift hat einen höchst konkreten Sitz im Leben: Sie findet sich im Zusammenhang von Luthers Bestreitung der ersten Mauer der „Romanisten“, nämlich ihres Anspruchs, „weltlich gewalt habe nit recht ubir sie“³². Die so wirksame wie plakative Äußerung also dient der Stärkung der weltlichen Gewalt in ihrem Dienst an der Kirchenreform. Sie bildet damit letztlich die Begründungsfolie für die gesamte Adelschrift mit ihrem Kirchenreformprogramm, das bekanntlich an längst im Schwange befindliche Proteste der Kirche in Deutschland gegen Rom anknüpfte.³³ Damit aber wurde eine Formulierung, die sich unmittelbar aus der neuen reformatorischen Rechtfertigungslehre und ihrer Freiheitsbotschaft ergab, zu einer Kampfformel, die auch den Weg wies, wie Kirche neu gestaltet werden sollte, und indem sie dies tat, hat sie nicht nur Kirche geordnet, sondern das Verhältnis von Politik und Kirche neu gestaltet. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum, so prononciert vorgebracht, bedeutete einen Kompetenzgewinn der politischen Instanzen.

Dass diese in Notsituationen die Aufgabe der Kirchenreform erhalten konnten, war dabei dem mittelalterlichen Denken nicht völlig fremd: Auch Wilhelm von Ockham (gest. 1347) hatte dem Kaiser eine entsprechende Kompetenz zugesprochen.³⁴ Doch hatte es sich

11 WA.B 1,160,8f.

12 WA 1,525f; s. hierzu Volker Leppin, „*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese. Archiv für Reformationsgeschichte 93, 2002, 7-25.

13 Berndt Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? ZThK 83, 1986, 1-38.

14 Volker Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2006, 156.

15 Für die Entwicklung des Freiheitsbegriffs in dieser Zeit liegt eine gründliche philologische Untersuchung vor in Thorsten Jacobi, „Christen heißen Freie“. Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515-1519 (Beiträge zur historischen Theologie 101), Tübingen 1997.

16 S. hierzu Volker Leppin, Freiheit als Zentralbegriff der frühen reformatorischen Bewegung. Ein Beitrag zur Frage „Luther und die Bauern“, in: Georg Schmidt/ Martin van Gelderen/ Christopher Snigula (Hg.), Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400-1850) (Jenaer Beiträge zur Geschichte 8), Frankfurt u.a. 2006, 317-327.

17 Moeller/ Stackmann, Luder – Luther – Eleutherius (Anm. 8), 197.

18 WA 6,409,31.

19 WA 7,28,6-9.

20 WA 7,28,26-30.

21 Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften (DTMA 11), hg. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910 = Dublin 1968, 164,34-165,1.

22 WA 6,408,11f. 26-28.

23 WA 7,25,26-28.

24 Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften. 2. Lateinische Schriften: Libellus de executione aeternae praedestinationis (Spätmittelalter und Reformation 14), hg. von L. Graf zu Dohna u. R. Wetzel, Berlin/ New York 1979, 142-147.

25 C. 12 q. 1 c. 7 (Corpus iuris canonici, hg. v. Emil Friedberg. Pars 1), Leipzig 2. Aufl. 1879 (= Graz 1955), 678.

26 Zu dieser Einordnung Leppin, Martin Luther (Anm. 14), 169.

27 WA 7,28,34f.

28 S. Harald Goertz, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther, Marburg 1997 (Marburger Theologische Studien 46), 144-166.

29 BSLK 491,36-42.

30 BLKS 492,21-493,1.

31 Hans-Martin Barth, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive (Kirche und Konfession 29), Göttingen 1990, 49.

32 WA 6,406,25.

33 Heinz Scheible, Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521, in: ders., Melancthon und die Reformation. Forschungsbeiträge (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beih. 41), hg. v. Rudolf May und Rolf Decot, Mainz 1996, 393-409.

34 Guilelmi de Ockham Opera Politica. Bd. 3, hg. v. H. S. Offler, Manchester 1956, 313,2-10.

hier faktisch um Politikberatung in einer spezifischen gegebenen Konstellation gehandelt: Ludwig der Bayer stand in einem fundamentalen Konflikt mit Papst Johannes XXII. und seinem Nachfolger Benedikt XII. – und Ockham, der ohnehin aufgrund des gleichzeitigen theoretischen Armutsstreits im Konflikt mit den Päpsten stand, unterstützte den Kaiser. In diesem Kontext entstand, freilich mit grundlegendem theoretischem Anspruch, der Gedanke, dass es letztlich der Kaiser sei, der die Aufgabe habe, die durch den Ausfall des Papstes führungslos gewordene Christenheit neu zu sammeln und dabei dann auch wieder einer nach mittelalterlichem Verständnis geordneten, das heißt, von einem ordnungsgemäß agierenden Papst geleiteten Verfassung zuzuführen. Tatsächlich hat Ludwig sogar, weniger auf den Theorien Ockhams als Marsilius' von Padua (gest. 1342/3) beruhend, einen Gegenpapst vom römischen Volk akklamieren lassen. Was hier erfolgte, diente der Regelung eines kirchlichen und kirchenrechtlichen Notfalls, bot freilich darüber hinausgehendes Potenzial.

In der tatsächlichen Entwicklung war aber der Gedanke einer Reform und dazu bis zu einem gewissen Grade Leitung der Kirche durch Laien zu diesem Zeitpunkt noch keineswegs so weit vorangeschritten, dass an eine generelle Durchführung zu denken gewesen wäre. Hierzu bedurfte es lang anhaltender Entwicklungen, die keineswegs nur in Deutschland einsetzten, sondern in besonderer Weise in Frankreich: Mit der Pragmatischen Sanktion von Bourges machte sich der französische König im Jahre 1438 Möglichkeiten der Konzilien zu eigen, um die Kirche seines Landes stärker an die Leitung durch seine Person zu binden. Im römischen Reich erfolgte dies nicht in dieser Weise, wohl aber gab es hier Tendenzen zu einer Leitung der Kirche durch politische Obrigkeiten. In besonders signifikanter Weise war dies in Brandenburg und Sachsen der Fall, wo die vorhandenen Bistümer sich schon seit dem späten Mittelalter auf dem Wege zu Landesbistümern befanden, deren Aufgabenbereich nur noch begrenzt durch den kirchlichen Diözesanzuschnitt bestimmt war.³⁵ Ähnliche Prozesse lassen sich an den Städten, zumal den Reichsstädten, beobachten: In seinem grundlegenden Werk „Reichsstadt und Reformation“ hat Bernd Moeller darauf aufmerksam gemacht, in welchem Maße und mit welchem Erfolg sich hier im 14. und 15. Jahrhundert die politischen Entscheidungsträger bemühten, Verfügungsrechte über geistliche Stellen dem bischöflichen Einfluss zu entwenden und in die eigene Hand zu bekommen: Man verstand sich, so Moeller, als „Corpus christianum im kleinen“³⁶.

Es wäre unzureichend, die spätmittelalterlichen Entwicklungen allein im Sinne dieser zunehmenden Laienkompetenz zu beschreiben. Es gab auch gegenläufige Tendenzen der Klerikalisierung, so wie generell das späte Mittelalter weniger durch einlinige Abläufe zu beschreiben ist als durch eine Vielfalt von Polaritäten³⁷, die oft wenig vermittelt neben- und gegeneinander standen. Die Botschaft vom allgemeinen Priestertum passte nur zu der einen Seite einer solchen Polarität – zu ihr aber passte sie.

Nur wenn man sich diese Hintergründe bewusst hält, wird erkennbar, was die Brisanz und Stärke von Luthers Neuansatz war. Mit seinem reformatorischen Programm des Jahres 1520 entstand ein konsistentes Bild, das, in Anknüpfung an mystische Sprache und Theologie des späten Mittelalters und doch in konsequenter Transformation dieser Linie, zu einem Punkt gelangte, an dem Theologie auf Änderung von Kirche drängte und zugleich aus theologischen Gesichtspunkten die Adressaten benannte, die für diese Änderung entscheidend waren: die adeligen Laien, die er in seiner Adelschrift ansprach.³⁸ Das historisch Bemerkenswerte aber ist: Diese Adressaten musste Luther nicht zu Aktivitäten drängen, sondern seine theologische Aussage gab Anliegen, die schon längst verbreitet waren, Be-

gründung, Konsistenz und Schub zugleich. Will man diesen Vorgang verstehen, so kann man eine geglückte Formulierung aufgreifen, die Kurt Flasch für einen ganz anderen Zusammenhang geprägt hat: Eine konsequente, theologisch konsistente Lehre von der Laienverantwortung war „realhistorisch an der Zeit“³⁹. Und diese Zeitangemessenheit war mehr als eine bloße Entsprechung. Es handelte sich um eine impulsgebende Legitimation beziehungsweise, mit einem Begriff Berndt Hamms, um eine „normative Zentrierung“⁴⁰.

Die Allerweltsweisheit, dass die Reformation nicht aus dem Nichts kam, sondern in eine gegebene Situation hineinsprach, wird so durchaus konkret: Was sich bislang als ein Ringen zwischen unterschiedlichen Instanzen um Einfluss und oft ohne erkennbare Legitimationsstruktur auf Seiten der weltlichen Behörden dargestellt hatte, erhielt nun eine zentrierende Begründung aus der Mitte einer biblischen Theologie: Wer durch Christus zum Priester geworden war, war nicht nur im Recht, sondern, so der Tenor der Adelschrift, gegebenenfalls sogar in der Pflicht, an der Besserung der Kirche zu wirken. Damit taten die Städte und die Adeligen nichts gänzlich Neues, aber sie taten es mit neuer Begründung und mit neuer Intensität. Das ist der wichtige zweite Gesichtspunkt, der über den Gedanken einer bloßen Entsprechung von Theologie und Zeitumständen hinausweist: Die Vorstellung vom Recht der Laien auf Partizipation in der kirchlichen Gestaltung wirkte in ihrer reformatorischen Gestalt auch antreibend und motivierend, letztlich auch gestaltend. In den Städten ging dieser Umsetzungsprozess rascher voran, in den Territorien erfolgte er erst mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung, aber dann sehr konsequent: Hessen und Sachsen übernahmen nach dem Speyerer Reichstag von 1526 politische Verantwortung für die Reformation, und gerade am Beispiel Philipps von Hessen wurde jüngst gezeigt, welche Bedeutung für dessen reformatorisches Handeln die Adelschrift Luthers hatte.⁴¹

Es wäre noch unzureichend, die Funktion, die die neuen Lehren dabei hatten, als bloß katalytisch zu beschreiben. Die reformatorische Lehre gab die Möglichkeit, Vorgänge, die bislang als Ausnahmefälle innerhalb eines funktionierenden Systems gegolten hatten, zu prinzipialisieren bzw., um noch einmal den Begriff Berndt Hamms aufzugreifen, zu zentrieren – in der längerfristigen Entwicklung freilich so, dass dieses neue Zentrum nicht alle polaren Entwicklungen des späten Mittelalters zu integrieren vermochte, sondern die westliche Christenheit in getrennte Institutionen zerfiel, in denen je unterschiedliche Entwicklungen des Mittelalters fortlebten. In beiden konfessionellen Gruppen erfolgten dabei Transformationen.

Scott Hendrix hat dies kürzlich treffend so beschrieben, dass er im Blick auf Luthertum, Calvinismus und römischem Katholizismus von drei unterschiedlichen Formen der Neubestellung des Weinbergs des Herrn sprach.⁴² Die römisch-katholische Kirche hat das Mittelalter so wenig bruchlos und vollständig fortgeführt wie die evangelischen Kirchen. Freilich war in der Selbstwahrnehmung und auch in der äußerlich nachvollziehbaren Beschreibung der in der Transformation mitgegebene Neuansatz auf Seiten der Reformationskirchen höher als auf Seiten des römischen Katholizismus.

Das Moment des Bruchs in der Transformation liegt in der Zugkraft, mit der sich im Freiheitsbegriff und dem Konzept des allgemeinen Priestertums im Jahre 1520 eine Fülle von Aspekten kumulierte. Die in bürgerlichen Kreisen im späten Mittelalter greifbare Sehnsucht nach vertiefter Spiritualität wurde hier ebenso aufgegriffen wie eine Folgerung für die aktive Partizipation erreicht wurde. Eine zutiefst biblische Botschaft wurde in einer Weise präsentiert, die jedenfalls im Horizont von Luthers publizistischem Gesamtprogramm des Jahres 1520 von eminenter Bedeutung für die Gegenwart war. Und sie wur-

de genau so präsentiert, dass die entscheidenden Handlungsträger in der Lage und bereit waren sie aufzugreifen, weil diese neue Theologie ihre Anliegen verstärkte. In der Freiheitsbotschaft des Jahres 1520 mit dem Angelpunkt der Lehre vom allgemeinen Priestertum bündelt sich damit all das, was Reformationsgeschichte ausmacht: die Bedeutung von Theologie und die Bedeutung von Politik ebenso wie Mentalitäten der Zeit und Aufbrüche zu Neuem. Die Fäden der Reformationszeit lassen sich von hier aus nachziehen und ordnen.

So kann theologische Reformationsgeschichte beide Aufgaben erfüllen: die historische wie die theologische. Gerade wenn man die Bedeutung der Reformation – ob man sie nun als eine Epoche oder als einen wichtigen Schritt in einer langen Entwicklung Alteuropas einordnet – hochschätzt, wird man die historischen Aspekte einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung in den Blick nehmen müssen – und wird dabei die Theologie und ihre Impulse nicht aus den Augen verlieren dürfen, will man seinen Gegenstand nicht völlig verfehlen. Eben dies scheint dann zu gelingen, wenn man die Schnittstelle zwischen Theologie und Gesellschaft in den Blick nimmt, die Lehre vom allgemeinen Priestertum, und diese zugleich in einen weitem Horizont, eben die Entwicklung der Freiheitskonzeption einordnet. Mit ihr gelangt man, so hat es Luther selbst über seine Freiheitsschrift geschrieben, zur „summa eyniß Christlichen leben“⁴³, man gelangt mit ihr natürlich – sonst hätte Luther dies wohl kaum schreiben können – zur Rechtfertigungslehre als dem Kernstück reformatorischen theologischen Selbstverständnisses. Man gelangt zugleich auch zu einem Konzept, an dem sich die Neubestimmung von Theologie ebenso ablesen lässt wie ihre Verankerung in einer langen theologischen Entwicklung. Von hier aus kann man sehr präzise bestimmen, wie es möglich wurde, dass theologische Reflexionen einen Impuls gaben,

der die Wirklichkeit von Kirche und Gesellschaft veränderte. Und man gelangt zum Ursprung dessen, was „Kirche der Freiheit“ heißen kann.

Professor Dr. Volker Leppin, Jena

lehrt Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Jena.

35 Enno Bünz /Christoph Volkmar, Das landesherrliche Kirchenregiment in Sachsen vor der Reformation, in: Enno Bünz, Stefan Rhein, Günther Wartenberg, Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 5), Leipzig 2005, 89-109, 97-100; vgl. Karlheinz Blaschke, Sächsische Landesgeschichte und Reformation. Ursachen, Ereignisse, Wirkungen, ebd. 111-132, 125.

36 Bernd Moeller, Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe, Berlin 1987, 15.

37 Berndt Hamm, Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter, in: Gerhard Müller u.a. (Hg.), Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern. 1. Bd.: Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, St. Ottilien 2002, 159-211, 188-190; Volker Leppin, Von der Polarität zur Vereindeutigung. Zu den Wandlungen in Kirche und Frömmigkeit zwischen spätem Mittelalter und Reformation, in: Gudrun Litz/ Heidrun Munzert/ Roland Liebenberg (Hg.), Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. FS Berndt Hamm (Studies in the History of Christian Traditions 124), Leiden/ Boston 2005, 299-315.

38 Vgl. Hierzu Georg Schmidt, Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495-1806, München 1999, 56-62.

39 Vgl. Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Macchiavelli, Stuttgart 2001, 496, zur Betonung des Individuums bei Duns Scotus.

40 Berndt Hamm, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft. Jahrbuch für Biblische Theologie 7, 1992, 241-279.

41 Gury Schneider-Ludorff, Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20), Leipzig 2006, 36f.

42 Scott Hendrix, Recultivating the Vineyard. The reformation agendas of chrstianization, Louisville 2004.

43 WA 7,11,9f.