

**Rebell, Freiheitsheld oder einfach nur feist?
Annäherungen an Martin Luther in seiner Zeit
Sr. PD Dr. Nicole Grochowina**

ES GILT DAS GESPROCHENE WORT

Meine Damen und Herren,

„dass die Reformation nicht auf Luther reduziert werden kann und Reformationsforschung daher mehr ist als Lutherforschung, ist trivial. Doch verdient gerade dieser Punkt im Zeichen (...) einer gewissen Lutherzentrierung des Reformationsjubiläums besondere Betonung.“ So hält es der Historiker Matthias Pohlig in seinem 2015 erschienenen Sammelband zur Reformation fest - und erklärt damit, dass Luther zwar gut als Symbolfigur für das reformatorische Geschehen zu verstehen sei, dass aber letztlich eine allein personenorientierte Engführung der Untersuchung dieser komplexen Ereignisse im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert nicht dienlich sei. Selbstverständlich, so Pohlig weiter, gehe es bei der Relativierung Luthers nicht darum, ihn als „uninteressant“ oder bedeutungslos für das Reformationsgeschehen abzustempeln. Vielmehr gelte es, auf das Gegenteil zu achten und somit nicht einer Mythisierung Luthers zu erliegen, die Luther im Lauf der Geschichte zu einer „reformatorischen Heiligen- und Prophetengestalt“ gemacht hatte.

Wenn es also darum geht, Luther verstehen zu wollen, gilt es zunächst, sich durch ein Dickicht von „mystischen Bildern“ zu schlagen, welche nach Pohlig die Reformation „überwuchern“ und sich mit den unterschiedlichen Deutungsmustern auseinandersetzen, die sowohl von der Öffentlichkeit und der Kirche als auch von der Reformationsforschung angeboten werden. Dabei deuten sich schon zu Beginn zwei Erkenntnisse an: Erstens ist wohl Hartmut Lehmann zuzustimmen, wenn dieser angesichts zahlreicher Zuschreibungen und zeitgenössisch konnotierten Bewertungen Luthers formuliert: „Fast will es scheinen, dass diejenigen, die Luther feierten, immer zuerst und vor allem sich selbst feierten.“ Das heißt: Die Zeitgebundenheit derjenigen, die Luther zu verstehen glaubten und daraus entschieden, wie etwa Reformationsjubiläen zu feiern seien, war jeweils kaum zu übersehen. Konsequenterweise ging es dann auch und gerade bei den Feierlichkeiten weniger darum, in das 16. Jahrhundert einzutauchen und Luther im reformatorischen Geschehen zu

verorten, sondern vielmehr wurden die Fragen und Bedürfnisse der Zeitgenossen auf Luther projiziert.

Damit einher geht die zweite Erkenntnis, nämlich, dass in all diesen Übertragungen und Projektionen die Fremdheit des 16. Jahrhunderts und damit auch die Fremdheit Luthers gar nicht mehr aufleuchtet. Diese allerdings zu bewahren, ist wichtig, weil ansonsten das reformatorische Geschehen mit all seinen Beteiligten in der Gefahr steht, nur noch dazu zu dienen, ein Steinbruch für Thesen, Auffassungen und eben auch Zuschreibungen der nachfolgenden Jahrhunderte zu sein, ohne selbst in seiner eigenen Besonderheit und historischen Größe gewürdigt zu werden.

Dass genau diese Gefahr in den vergangenen Jahrhunderten bestanden hat und welche Ansätze des Verstehens sich dem gegenüber ergeben, wenn der zeitgenössische Denk- und Handlungshorizont Luthers auch in seiner Fremdheit ernstgenommen wird, soll im Folgenden gezeigt werden. Dazu soll in einem ersten Schritt ein kurzer Blick auf - durchaus auch mythisierende - Einschätzungen geworfen werden, die Luther aus verschiedenen Forschungstraditionen oder schlicht aus konkreten, zeitgenössischen Interessen heraus verstanden und verstehen und so Zuschreibungen betonen und betonten. In einem zweiten Schritt sind dann Perspektiven vorzuschlagen, um Luther zu verstehen, die dabei aber die Fremdheit des frühen 16. Jahrhunderts in den Mittelpunkt rücken und deshalb zunächst nach Luthers Verortung in der spätmittelalterlichen Kultur und anschließend nach seinem Denk- und Handlungsspielraum in der Zeit der Reformation fragen. Exemplarisch werden hier seine Auseinandersetzungen mit den Bauern und mit den so genannten „Ketzern“ herangezogen, um deutlich zu machen, wie ambivalent Luthers Haltung zu diesen war und wie sehr er dadurch seinen Handlungsspielraum im reformatorischen Geschehen letztlich verengte. Am Ende soll also deutlich werden, dass in der Bewahrung des Wissens um die Fremdheit dieser Zeit ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis Luthers liegt, der zudem davor bewahrt, Zuschreibungen zu machen, die zwar dem eigenen Fragehorizont, nicht aber dem zeitgenössischen Kontext des 16. Jahrhunderts entspringen. Aus all diesen Beobachtungen lassen sich dann schließlich Impulse für das Reformationsgedenken 2017 ableiten, die dann drittens kurz benannt werden sollen.

Damit zum ersten Punkt: In der Tat haben das Leben und Werk Martin Luthers zu einem Überangebot an Lesarten geführt, die je nach zeitgenössischem Kontext eine unterschiedliche Ausformung und Akzentuierung erfuhren. Dass dabei auch und ge-

rade die Gefahr einer Mythisierung Luthers bestand und bisweilen auch immer noch besteht und diese in der Tat den Blick auf das Reformationsgeschehen und Luthers Beteiligung daran verstellt, zeigen nicht zuletzt die unterschiedlichen Reformationsjubiläen, die seit 1617 gefeiert wurden. So würdigten etwa im Jahr 1617 alle Pfarrer den geradezu heilsgeschichtlichen Rang Luthers, einige verglichen ihn mit dem ersten Engel in der Apokalypse, während andere in ihm einen neuen Mose erkannten, der das Gottesvolk durch das Ungemach der Zeiten führe. Beim Reformationsjubiläum 1717 setzte sich die konfessionelle Polemik fort, Luther wurde nun zum Propheten, der die Menschheit dazu aufrief, sich auf das Jüngste Gericht vorzubereiten, das über alle kommen werde. In diesem Moment, so Predigten vom Oktober 1717 weiter, würde zudem auch der Papst als Vorläufer des Antichrists entlarvt werden. 100 Jahre später vereinnahmte der Nationalgeist Luther, der nun als nationaler Held und vorbildlicher Bürger gepriesen wurde, der die deutsche Nation aus der Knechtschaft des Papstes befreit hätte - gerade so, wie Mose das Gottesvolk aus Ägypten herausgeführt hätte. Das Reformationsjubiläum 1917 schließlich beschrieb Luther nun vollends als deutsch, als Patrioten, als Vorbild, ja, als Heroen. Dass diese eigentlich kaum zu steigernde Vereinnahmung Luthers durch eine Mischung aus nationaler Überhöhung und eigener Großmannssucht nach 1917 einen weiteren Höhepunkt erlebte, ist das Resultat der Bemühungen der Nationalsozialisten, Luther nun als „theologische Führergestalt“ in Szene zu setzen. Dies geschah 1933 anlässlich Luthers Geburtstages. Und mehr noch: Manch ein Kirchenhistoriker scheute sich nicht davor, nun sowohl Luther als auch Hitler zu „deutschen Führern“ zu machen, die zur Errettung ihres Volkes berufen worden seien, so der Erlanger Theologe Hans Preuß in einer Schrift von 1933, die übrigens 1946 nur wenige inhaltliche Änderungen erfuhr. Und zusammenfassend sagte er, dass sich sowohl Hitler als auch Luther tief mit Gott verbunden fühlten, als sie ihr „Rettungswerk an Deutschland“ begannen.

Luther aus der Perspektive der vergangenen Reformationsjubiläen und Geburtstagsfeiern zu verstehen, ist also in einem engeren Sinne kaum möglich. Vielmehr lassen sich hier eher die Bedürftigkeiten der jeweiligen Zeitgenossen nachweisen, die Luther, seine Schriften und das reformatorische Geschehen nutzten, um in ihren eigenen Kontext Erinnerungspolitik zu betreiben.

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass sich die gegenwärtige Forschung solch martialischer Bewertungen enthält und vielmehr mit sich ausdifferenzieren-

den Methoden nach einem Verständnis von Luther sucht, das sich aus biographischen, lokal-, sozial-, theologie- oder mentalitätsgeschichtlichen Zugängen speist. Dabei bringen sie zwar - je nach Ansatz - weitere Zuschreibungen hervor, aber die Verortung Luthers geschieht dabei primär im 16. Jahrhundert. Und mehr noch: Der Historiker Heinz Schilling erklärt, dass es die Aufgabe sei, zunächst den „fremden“ Luther herauszuarbeiten, der deswegen fremd sei, weil er nach einem Wertekanon und nach Grundprinzipien agierte, die im 21. Jahrhundert nicht mehr bekannt seien. Erst nach diesem konzisen Blick ins 16. Jahrhundert sei es dann möglich zu fragen, was Luthers Leben und Werk für die gegenwärtige Zeit aussage. Diesen Weg ist Schilling in seiner umfänglichen Luther-Biografie gegangen und kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass Luther ein Rebell im Umbruch der Zeiten sei, der „sein Zeitalter mit prophetischer Gewalt zur Entscheidung in existentiellen Grundsatzenfragen der Religion und des Glaubens“ gezwungen hätte. Das mache ihn allerdings nicht zum autonomen „protestantischen Heroen“, sondern auch der Rebell besitze die „Doppelnatur des historisch wirkenden Individuums“, welches zwar seine Zeit präge, aber eben auch von dieser geprägt werde.

Gerade den letzten Punkt teilt auch Rolf Decot in seiner aktuellen Darstellung des reformatorischen Geschehens. Und so wird bei ihm Luther zur „prägenden Gestalt des Reformationszeitalters“, ohne dass Decot allerdings die Sprengkraft aus den Augen verliert, welche Einsichten Luthers sich auch im politischen, gesellschaftlichen und sozialen Bereich seiner Zeit entfalteteten. Wie unterschiedlich gerade in diesem Punkt die Auffassungen sein können, zeigt dem gegenüber die EKD-Schrift „Rechtfertigung und Freiheit“, die nicht nur Luther zu *der* Symbolfigur und den - nie eindeutig nachgewiesenen - Thesenanschlag an der Schlosskirche zu *dem* Memorialbild der Reformation macht, sondern zudem auch rundheraus erklärt, dass die Reformation „wesentlich ein religiöses Ereignis“ gewesen sei. Diese - nicht nur von Thomas Kaufmann und Heinz Schilling mit deutlich kritisierte - Einsicht nimmt sie zum Anlass, in der Rechtfertigungslehre Luthers das „zentrale Thema der Reformation“ zu sehen. Schilling nennt dies eine „Re-Dogmatisierung der Reformation“, weil hier allein die religiöse Dimension betont und es deshalb versäumt werde, der Öffentlichkeit „die Bedeutung der Reformation und ihre Rolle bei der Entstehung der heutigen Zivilgesellschaft klar zu machen“, die diese aufgrund ihrer politischen und gesellschaftlichen Implikationen eben auch habe.

Außerdem ist ganz aktuell mit dem Tübinger Kirchenhistoriker Volker Leppin zu fragen, ob eine solche Engführung nicht auch die Rolle der Laien im reformatorischen Geschehen verneint. Schließlich hätten gerade diese, so Leppin, erstens an der wachsenden Veräußerlichung ihrer Kirche partizipiert, die daran festzumachen sei, dass die Religiosität beispielsweise durch den Ablasshandel zu einer quantitativen Größe wurde. Zweitens hatten die Laien aber auch Anteil an der wachsenden Verinnerlichung, die sich etwa in Bewegungen wie der *devotio moderna* zeigte, kurzum: Die Laien und damit nicht zuletzt auch das „Priestertum aller Glaubenden“ seien ebenfalls ein zentrales Momentum des reformatorischen Geschehens, das nicht ausgeblendet werden könne.

Und schließlich sei angemerkt, dass noch weitere Versuche, Luther im reformatorischen Geschehen zu verstehen, die aktuelle Forschung gestalten und damit weit über die EKD-Schrift hinausgehen. Diese tragen zudem zur bereits angedeuteten Relativierung Luthers bei, da sie über dessen Person hinausweisen und dabei sogar Epochengrenzen transzendieren. Das bedeutet konkret, dass sie weniger nach einem Zeitalter der Reformation mit Luther im Zentrum fragen, sondern vielmehr nach einem Zeitraum der Transformationen Ausschau halten, der sich vom 15. bis weit ins 17. Jahrhundert erstreckt. Der Begriff der Transformation zielt nach Leppin darauf, in der Entwicklung eines tri-konfessionellen Europas sowohl die Differenz zur spätmittelalterlichen Kultur als auch die Kontinuitäten zu erkennen, die sich hieraus ergaben und bis ins 17. Jahrhundert hinein zeigten. Damit wird die „offene Potenzialität“ des Spätmittelalters ebenso in den Blick genommen wie eine Verengung auf die Einzelperson Luther vermieden wird. Luther zu verstehen, heißt in diesem Zusammenhang also, bei aller Prägekraft seiner Person und seiner Schriften auch um dessen Relativität innerhalb dieses Zeitraums der Transformationen zu wissen. Dies macht ihn immer noch zum Neuerer und Reformator, stellt ihn aber zugleich in eine Reihe mit anderen Persönlichkeiten und Ereigniskonstellationen.

Dem gegenüber sucht die Historikerin Lyndal Roper Luther dezidiert als Person zu verstehen, wenn sie sich mit der wachsenden Körperfülle Luthers beschäftigt, wie diese auf unterschiedlichen Portraits von Lucas Cranach zu erkennen ist. Luthers feiste Körperlichkeit, so Roper, sei unauflöslich mit seinen „tiefgreifenden theologischen Einsichten“ verbunden. Dies zeige sich etwa in Luthers Auffassung vom Abendmahl fest, welche auf seiner Ablehnung aller mönchischen Verabscheuung von Körperlichkeit und Sexualität verweise und dazu führe, dass er beharrlich an

der Realpräsenz in der Eucharistie festhalte, um auch hier die Körperlichkeit – in diesem Fall von Brot und Wein, aber auch von Christus selbst – zu wahren.

Mit dem Hinweis auf die Körperlichkeit Luthers deutet sich bereits an, dass zunächst fremdartig erscheinende Zugänge durchaus einen Erkenntnisgewinn versprechen. Dieser Gedanke ist nun **im zweiten Teil** weiterzuführen, wenn es darum geht, Luther insgesamt explizit im 16. Jahrhundert zu verorten, diese Zeit dabei durchaus als fremdartig wahrzunehmen und auf diese Weise nach einem Verständnis von Luther und seinen Denk- und Handlungsspielräumen zu fragen. Dabei hilft der Forschungsansatz der Transformation, denn dieser lädt dringend dazu ein, Luthers Grundgedanken und Anfragen auch aus der spätmittelalterlichen Kultur herzuleiten.

Für diesen Schritt ist erneut Volker Leppin anzuführen, der zunächst auf die vielfältigen Einflüsse verweist, die Luther im Kloster aufgenommen hat: Der Kirchenvater Augustinus, der Apostel Paulus und hier insbesondere seine Briefe an die Römer und an die Galater, aber auch die Psalmen seien dabei zu nennen. Und so sieht Leppin hier die „entscheidende Traditionslinie zur Herausarbeitung der reformatorischen Rechtfertigungslehre“, nach welcher der Mensch seine Gerechtigkeit nicht durch eigene Werke, sondern allein durch Gottes Gnade erlange, „die ihm durch den Glauben individuell zugeeignet wird.“ Doch damit nicht genug: Neben der Verortung Luthers in der Gedankenwelt der spätmittelalterlichen Kultur benennt Leppin ebenso den Einfluss von Luthers Beichtvater, Johann von Staupitz, der Luther wohl auch mit der Mystik Taulers vertraut gemacht hat. Und auch Luther erklärt, wesentliche Aspekte seiner Lehre von Staupitz zu haben, wenn er etwa in den Tischreden sagt: „Ich hab all mein Ding von Doktor Staupiz.“

Darüber hinaus findet auch die Lehre vom Priestertum aller Glaubenden im Spätmittelalter seine Vorbilder, denn: In seiner Adelschrift vom 1520 radikalisiert Luther die Rede Taulers vom „gotdehtigen Menschen“, der ein „inwendiger Mensch“ und damit ein Priester sei, indem er betont, dass alles, was aus der Taufe „gekrochen“ sei weder durch Werke noch durch Ämter unterschieden werden könne. Vielmehr seien die Menschen durch die Taufe geweiht, auch wenn es nicht einem jeglichen Menschen zieme, ein entsprechendes Amt auszuüben.

Luther zu verstehen, heißt also, die spätmittelalterliche Kultur verstärkt in den Blick zu nehmen, um auf diese Weise zu erkennen, wo die reformatorische Theologie, aber auch ihre soziale Praxis ihren Ursprung hatte. Vor diesem Hintergrund ist

Volker Leppin zuzustimmen, dass die reformatorische Theologie „im strengen Sinne Verstärkung der vorhandenen mittelalterlichen Tendenzen“ sei; anders ließe sich ihre stetige und zügige Verankerung in der Lebenswelt vermutlich auch kaum erklären.

Wie sehr Voraussetzungen, gegebene Kontextbedingungen und Anliegen Luthers in einen dynamischen Widerstreit verbunden werden konnten, zeigen zwei weitere Themen, in denen seine Grundgedanken, aber auch seine ambivalente Haltung aufleuchten, wenn es darum ging, die Lehre in die Lebenswelt zu bringen: Gemeint ist der Umgang mit Ketzern und mit dem Freiheitsverständnis der Bauern.

„In Luthers Person begegnen sich Extreme“, hielt Thomas Kaufmann in 2006 in seiner Luther-Biografie fest. Hier, so Kaufmann, sei einer aufgetreten, der sich in neuer Weise als Christ verstanden hätte, eine echte „Jahrhundertgestalt“, aber diese Gestalt sei ein Mensch mit „zwei Naturen“: kontemplativ-grüblerisch und offen kommunikativ, engagiert im reformatorischen Tagesgeschäft und den Blick für größere literarische Aufgaben bewahrend. Diese Rede von den „zwei Naturen“ kann als Bild dienen, das die Fremdheit Luthers und des 16. Jahrhunderts aufschlüsselt und gleichzeitig ein Verständnis dafür entstehen lässt, wie ambivalent er auch in seinem Denken war, will heißen: wie sich sein Denken bisweilen auch umkehren konnte, wenn die Umstände oder der innere Erregungsgrad dies erforderten. Deutlich wird dies etwa bei seiner Sicht auf die Täufer *vor* und *nach* dem Täuferreich von Münster 1534/35, wie nun zu zeigen ist.

Doch zunächst quasi als Prämisse noch dies: Luthers Schriften bergen zumindest den so genannten Ketzern gegenüber durchaus den Toleranzgedanken, auch wenn seine Motivation nicht darauf abzielte, Andersglaubenden dauerhaft anzuerkennen, da diese nach seinem Verständnis dem Wort Gottes entgegenstünden. So sind etwa seine Erwägungen über die Rolle der Obrigkeit von 1523 zu verstehen.

Hier grenzt er deutlich zwei Regimente ab und erklärt, dass der Arm der weltlichen Obrigkeit sich nicht auf Gott und dessen Reich erstrecken dürfe. Konkret heißt dies für Luther, dass sich die weltliche Obrigkeit nur um das Leib und Gut kümmern könne, was auf Erden existiere. Gleichzeitig müsse sie bekennen, „keyn gewalt uber die seelen [zu] haben.“ Wo sie aber so vermessen agiere, den Seelen Gesetze aufzudrängen, „do greyfft sie Gott ynn seyn regiment und verfuret und verderbet nur die seelen.“

Luther übertrug diese Setzungen ansatzweise auf den Umgang mit Ketzern, als er sich 1525 in der Fastenpostille entsprechend äußerte; und mit Ketzern meinte er nun abtrünnige Christen aller Art und weniger die katholische Kirche. In dem Text führt er das Gleichnis vom Unkraut und den Weizen an und sagt: Mit falschen Lehrern müsse Geduld geübt werden. Zwar würden diese den Weizen in dessen Wachstum behindern, aber gleichzeitig sei es doch auch so, dass der Weizen im Vergleich zum Unkraut dann noch schöner anzusehen sei.

Doch angesichts der wachsenden Zahl der Täufer und auch ihrer Märtyrer, dem Erlass des Wiedertäufermandats auf dem Reichstag in Speyer 1529 und dann schließlich der Ereignisse des Täuferreiches von Münster, dämmerte es Luther, dass eine derartige Haltung nicht mehr dem Zweck diene, die Einheit des Christentums zu bewahren. Um seine Position entsprechend zu präzisieren, griff er auf ein Gutachten zurück, das Philipp Melanchthon 1531 für den Landgrafen Phillip von Hessen erstellt hatte.

Melanchthon hatte sich mindestens seit 1528 verstärkt mit der täuferischen Bewegung auseinandergesetzt. Zunächst publizierte er eine Stellungnahme gegen ihre „theologischen Irrtümer“, dann folgte 1531 das besagte Gutachten mit der Frage, ob Täufer mit dem Schwert zu bestrafen seien. Melanchthon - und dies war für Luther wesentlich - kommt hier zu dem Schluss, dass die Täufer eine Sekte des Teufels seien, die darauf abziele, die „rechte reine Lehr des Evangeliums“ zu vertilgen, während sie gleichzeitig „viel Irrthum (..) von weltlichem Regiment“ habe. Deshalb solle die Obrigkeit all jene aus dem Territorien verweisen, die zwar vom Teufel besessen, aber keine aufrührerischen Reden schwingen würden. Alle anderen aber seien zu töten - und dabei sollte sich die Obrigkeit nicht davon irritieren lassen, dass viele Täufer „so getrost“ als Märtyrer sterben würden.

Luther berief sich auf dieses Gutachten von Melanchthon, als er sich 1536 - also ein Jahr nach dem Täuferreich von Münster - mit der Frage auseinandersetzte, wie die weltliche Obrigkeit mit Täufern handeln sollte. In seinen „Bedenken“ hält er die Bedrohung durch die Täufer fest: „Nu ist öffentlich, das diese Artickel on mittel ein zerstoerung sind des eusserlichen leiblichen Regiments, Oberkeit, Eidpflicht, Eigenthum der gueter, Ehestands etc.“ Die weltlichen Obrigkeiten könnten also nicht anders, so Luther, als die Täufer als aufrührerisch zu bewerten und müssten entsprechend handeln.

An dieser Stelle greift er seine eigenen Argumente und die Positionen der aktuellen Debatte über den Umgang mit den Ketzern auf und setzt, dass die Obrigkeit Glauben in der Tat weder zwingen noch strafen könne. Aber, so sagt Luther, aufrührerische Lehre und Rede müsse sie strafen, denn durch diese werde Zerstörung angerichtet - und dies sei bei den Täufern der Fall, wie nicht zuletzt das Täuferreich in Münster mit seinem „unrechten Gottesdienst und [seine] ketzereien“ gezeigt hätte. Das Argument des Aufruhrs sorgte also dafür, dass die Grenzen zwischen geistlicher und weltlicher Handhabe in Konfliktfällen fließend wurden.

Mit diesen Setzungen brachte sich Luther jedoch in Schwierigkeiten, denn: Melancthons Gutachten von 1531 und Luthers „Bedenken“ von 1536 stand nun sein eigenes Wort von der mangelnden Jurisdiktion der weltlichen Obrigkeit in geistlichen Dingen gegenüber und auch die Tatsache, dass er selbst 1523 und 1525 noch das Gleichnis vom Unkraut und Weizen genutzt hatte, um für die Trennung der beiden Regimente und deshalb für einen milden Umgang mit Ketzern zu plädieren. Dennoch entschied er sich 1536, offen beide Ansätze zu verwerfen. Dabei war ihm der Widerspruch durchaus bewusst - und so hielt er fest: „Etliche disputirn, weltlich Oberkeit sol gantz nicht mit geistlichen sachen zuthun haben.“ Seine Antwort darauf lautete nun abwiegend: „Das ist viel zu weitleuffig geredt.“ Zwar müssten beide Ämter unterschieden werden, aber beide dienten dem Lob Gottes. Deshalb müsse auch das weltliche Regiment gegen Gotteslästerung und Abgötterei vorgehen.

Und auch das Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen verwirft er nun, denn: Dies sei nicht zur weltlichen Obrigkeit, sondern zum Predigtamt geredet und verweise darauf, dass das geistliche Amt keine Gewalt ausüben solle. Doch die weltliche Obrigkeit müsse selbstredend Ketzereien wehren und deren Anhänger an Leib und Leben strafen, insbesondere dann - und diesen Nachsatz vergisst Luther nicht -, wenn diese Aufrührer seien und insgeheim sicher mit „einem Münsterischen Regiment schwanger“ gingen, will heißen: Wenn diese einen ähnlichen Umsturz planten, wie er nach seinem Dafürhalten in Münster geschehen war.

Einheit der Kirche, die nicht von Ketzern herausgefordert werden durfte, und die Stabilisierung der Obrigkeit waren also zwei wesentliche Elemente, die Luther dazu führten, in seinem Denken über so genannte Ketzer eine ambivalente Haltung einzunehmen. Dies entsprach allerdings durchaus dem zeitgenössischen Denkraum, in dem eine umfängliche Toleranz divergierender Auffassungen nicht vorgesehen

war, auch wenn das Gleichnis vom Unkraut und Weizen in der entsprechenden Debatte hinlänglich bekannt war und Luther sicher auch um die etwas weiter gesteckte Haltung von Erasmus von Rotterdam gewusst hat. Erasmus hatte vorgeschlagen, sich überspitzer dogmatischer Spekulationen zu enthalten, zu den frühesten Texten des Evangeliums zurückzukehren und schließlich den Glauben auf eine überschaubare Zahl fundamentaler Lehren zu beschränken. Alles, was über diese Lehren hinausginge, könne dann verhandelbar sein. So sollte eine Verständigung leichter fallen.

Doch darin erschöpfte sich zumeist das zeitgenössische Nachdenken über Toleranz und trat schließlich angesichts der wachsenden Zahl von Täufern und anderer Gruppen im Alten Reich ganz zurück. Insofern wundert es auch nicht, dass künftig die Toleranzforderung allein von denjenigen erhoben wurde, welche im Reformationszeitalter als Ketzer galten. Dies war der Täufer Balthasar Hubmaier aus der Schweiz, der 1524 wohl in Schaffhausen eine kleine Schrift über den Umgang mit Ketzern verfasste. Auch er führt das Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen an und wirbt dafür, Ketzer mit Sanftmut und Geduld zu überwinden und sich dabei vor Augen zu führen, dass nur Christus das Unkraut am Ende abschneiden dürfe. Auch sei zwischen den Menschen und den „Irrlehren“ zu differenzieren, die diese vertreten würden. Nur die Lehren gelte es zu bekämpfen. Zudem sei das einzig sinnvolle und wirksame Schwert gegen die „Gottlosen“ das Wort Gottes, denn dessen Wahrheit sei letztlich untödlich.

Aus diesem Pool an Argumentationsmustern konnte Luther gewissermaßen auswählen, wenn er seine eigene Position formulierte. Doch Dreh- und Angelpunkt seiner Ausführungen zu diesem Thema war und blieb seine Rechtfertigungslehre. Ihre Anwendung auf den Umgang mit Ketzern macht deutlich, dass durch sie bei Luther eine Konzeption zur Toleranz angelegt war, dass er aber zugleich keineswegs beabsichtigte, diese konsequent auf alle anzuwenden.

Insgesamt wurde also deutlich, dass Ambivalenz ein wichtiger Schlüssel ist, um Luther zu verstehen. Dies wird auch in seinem Umgang mit den Bauern erkennbar, als diese 1524/25 einen zentralen Gedanken der reformatorischen Theologie aufgriffen, nämlich die Freiheit.

Mit der Auseinandersetzung um die Freiheit eines Christenmenschen wurde dem frühneuzeitlichen Freiheitsdiskurs also ein neues Begriffswerkzeug hinzugefügt, das fortan für erregte Auseinandersetzungen sorgte. Doch ungeachtet der vielen Stim-

men, die sich nun zur Wort meldeten, ist Luthers Rolle hier unbestritten - und seine Bedeutung darin wird sicher auch ein Grund gewesen sein, warum er von den Bauern gebeten worden ist, einer der 14 Richter über ihre 12 Artikel zu sein.

Luthers Bedeutung rührt insbesondere daher, dass er in seinen drei großen und weit rezipierten Schriften von 1520 die Freiheit zu einem prominenten Thema - oder, in den Worten von Volker Leppin, zu einem „Leitwort“ - gemacht hat. So zielt etwa die Rede von den drei Mauern, die er in der Schrift zur babylonischen Gefangenschaft führt, auf ein rechtes und freies Konzil. Und auch in der Adelschrift und allemal in seinen Erwägungen zur „Freiheit eines Christenmenschen“ ist die Freiheit von eminenter Bedeutung und somit als „verbindendes, identitätsstiftendes Signalwort“ oder als „Proprium [seiner] Theologie und Ethik“ zu verstehen. Freiheit ist aber auch zu den „Schlüsselbegriffen der politischen Rhetorik in der frühen Reformation“ zu zählen.

Die Prominenz des Freiheitsbegriffes und seine Anschlussfähigkeit an zeitgenössische politische Diskurse etwa zu ständischen Gravamina ist ein wichtiger Grund, warum die Bauern in ihren 12 Artikeln Luthers Rede von der Freiheit aufgriffen, auch wenn dies nach einer ersten Phase der Zustimmung seine Missbilligung fand.

Die 12 Artikel vom März 1525, die wohl vom Memminger Kürschnergessen und Feldschreiber Sebastian Lotzer verfasst worden sind, gelten als die maßgeblichste Programmschrift des Bauernkrieges. Sie wurden vermutlich auf der Versammlung oberschwäbischer Bauern beraten, die zwischen dem 6. und 8. März 1525 in Memmingen stattfand. Die einzelnen Artikel befassen sich mit der freien Pfarrwahl, dem Zehnten, dem Recht zur freien Jagd in Wäldern und Flüssen, der Nutzung von Holz, Wiesen und Äckern und mit Fragen nach Dienstleistungen und Pachtzinsen. Sie schließen ab mit dem Hinweis, dass alle Punkte anhand der Heiligen Schrift überprüft und diskutiert werden könnten. Hier leuchtet nicht nur der Bezug zum - ebenfalls als wirkmächtig anzusehenden - reformatorischen Schriftprinzip auf, sondern es werden auch Erinnerungen an Luthers Auftreten vor dem Reichstag 1521 wach, wo er sich und seine Lehre in ähnlicher Weise dem Wort Gottes unterstellt hat.

Mit Peter Blickle ist festzuhalten, dass der dritte Artikel, der die Abschaffung der Leibeigenschaft fordert, in besonderer Weise den Zusammenhang zwischen Luther und den Bauern aufschließt. In dem Artikel heißt es, dass es bis dato Brauch gewesen sei, Eigenleute zu halten. Nun jedoch sei klar, dass Christus mit seinem Blut alle Menschen erlöst habe. Demnach seien also auch sie, die Bauern, frei. Doch, so

die Bauern weiter, diese Freiheit bedeute nicht, ganz ohne Obrigkeit zu leben, im Gegenteil: Gottes Gebote lehrten, auch in der Obrigkeit den Nächsten zu sehen und ihr gegenüber demütig zu sein. So wollten die Bauern nun ihrer Obrigkeit „in allen zivilen und christlichen sachen“ als wahre und rechte Christen folgen, selbst wenn sie aus der Leibeigenschaft entlassen seien.

Diese Forderung nach Befreiung von der Leibeigenschaft ist nicht eine unter vielen, sondern entspricht dem alles zusammenfassenden Wunsch nach Freiheit an der eigenen Person. Verlockend erschien dabei nicht nur der Verweis auf alte Rechte, wie es sonst in entsprechenden Gravamina geschah, sondern nun eben auch auf die christliche Freiheit und das befreiende Handeln Christi. So ist hier in der Tat eine Verbindung zwischen reformatorischer Botschaft und Forderung der Bauern nachzuweisen - und die Brücke hierfür bildete die allzeit virulente Frage nach der Freiheit, die aber ganz im reformatorischen Sinne die Obrigkeit in ihrer Machtausübung nicht behindern sollte.

Bei der expliziten Betonung der Freiheit und den daraus abgeleiteten Forderungen blieb es jedoch nicht. Es gehört zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Freiheitsdiskurs, dass in heftiger Rede und Gegenrede die polyvalenten Begrifflichkeiten von Freiheit benannt und geschärft wurden. Zu dieser Schärfung trug nun unter anderem auch die ambivalente Haltung Martin Luthers bei, dessen Reaktion auf die 12 Artikel bereits Mitte April 1525 erschien. Ihr folgten wohl im Mai 1525 die Schrift gegen die bäuerischen Rotten und schließlich ein Sendbrief, der wohl im Juli 1525 erschien.

In der „Ermahnung“ vom April 1525 lässt Luther zunächst die Fürsten wissen, dass etliche der 12 Artikel „billig und recht“ seien. Insofern sei es dringlich, mit den Bauern eine gütliche Einigung zu erzielen. Weiterhin macht er deutlich, dass es die Aufgabe der Obrigkeit sei, die Untertanen bestmöglich zu versorgen und sie nicht zu schinden. Der „arme Mann“ solle auch etwas von seiner Ernte behalten dürfen, diese solle also nicht zur weiteren Aufstockung prachtvoller Gebäude der Grundherrschaft genutzt werden.

Den Fürsten gegenüber thematisierte Luther aber mit keinem Wort die Freiheit der Untertanen und ihre Entscheidung, der Obrigkeit Gehorsam zu schenken. Warum dies nicht geschah, wird erst erkennbar, wenn seine Abrechnung mit den Bauern erfolgt. Hier wird deutlich, dass Luther ungeachtet seiner Worte gegenüber den Landesherren nicht bereit war, den Bauern die geforderte Freiheit zuzubilligen, im

Gegenteil: In seinen Einlassungen zur Freiheit von der Leibeigenschaft schleudert er vielmehr den Bauern entgegen: „Es soll kein leybeygener seyn, weyl uns Christus hat alle befreyet. Was ist das? Das heysst Christliche freyheit gantz fleyschlich machen.“ Deutlicher kann die Ablehnung kaum ausgedrückt werden.

Eine weitere Gefahr des dritten Artikel sieht Luther darin, dass die Bauern über die Anwendung des Freiheitsbegriffs alle Menschen gleich - weil: frei - machten. Damit aber würden sie aus dem geistlichen ein weltliches Reich machen. Dies könne und dürfe nicht gelingen, denn das weltliche Reich beruhe schließlich auf Ungleichheit und damit auch auf Unfreiheit, um gut zu funktionieren. Und schon Paulus hätte deutlich gemacht, dass es in der Welt aus guten Grund zugleich Herren und Knechte und damit Freie und Unfreie gebe. Luther präferiert hier also ein klares und zugleich hierarchisches, weil ständisches Herrschaftsverhältnis und bewegt sich damit durchaus im Denkraum seiner Zeit.

In den nachfolgenden Schriften verstärkt Luther seine ablehnenden Haltung gegenüber den Bauern und ruft gar die Obrigkeiten explizit auf, diese zu stechen, zu würgen und zu schlagen und den eigenen Tod in diesem Kampf als einen seligen Tod zu verstehen. Auch betont er, dass die Obrigkeit die Ordnung zwischen Herrschenden und Knechten wahren müsse, da sonst ein Chaos ausbrechen würde, das dem Wort Gottes in der Welt schade.

Warum also lässt sich hier ein so ambivalentes Verhalten Luthers beobachten, das nach Thomas Kaufmann für Luthers Stellung innerhalb des reformatorischen Geschehens „fatale Konsequenzen“ hatte, weil sein Ansehen in den Kreisen des „gemeinen Mannes“ nun schwer beschädigt war? Oder anders: Was veranlasste Luther zu so einer heftigen Reaktion, obwohl doch die 12 Artikel mit ihrem Obrigkeitsvorbehalt deutlich gemacht hatten, dass die in Memmingen versammelten Bauern keine Gewalt gegen die Obrigkeit anstrebten? Eine Erklärung liegt in Luthers mangelhaftem Zugriff auf Information zu den Ereignissen von Bauernaufständen, ein anderer Grund ist darin zu suchen, dass der Bauernkrieg plötzlich auch in Thüringen und Franken ausbrach - und damit in unmittelbarer Nähe zu Luther, was seinen Erregungsgrad vermutlich noch gesteigert hat. Aber ein dritter und wichtigerer Grund ist, dass Luther durch den Verweis auf die Freiheit keine Brücke zwischen den von ihm gesetzten zwei Regimenten haben wollte. Denn dann, um es in seiner Sprache zu sagen, wäre das Evangelium tatsächlich fleischlich geworden. Kaufmann wertet dies als einen Ausdruck von Luthers „ordnungstheologischem Konservatismus“, der

ihn zu einer zweckrationalen Loyalität zu den Fürsten führte. Diese konnten nach seinem Verständnis allein für eine hinreichende Umsetzung der Reformation sorgen, galten sie ihm – Luther – doch als die eigentliche Kontrollinstanz, wenn es darum ging, das *sola-scriptura*-Prinzip so zu wahren, dass es nicht zu Unruhen und Aufständen kam. Ähnliches hatte sich ja bereits im Umgang mit den Ketzern gezeigt.

Wie ist nun **am Ende** Luther zu verstehen? Mit Heinz Schilling ist festzuhalten, dass es bei der Suche nach einem Verständnis nicht darum gehen kann, einen Luther zu suchen, „in dem sich unser eigener Geist spiegelt“, sondern es braucht den Blick auf den „fremden“ Luther, „dessen Denken und Handeln sich sperrig zu den Interessen nachfolgender Generationen verhält, so oft es auch zur Legitimation gegenwärtigen Handelns diene und weiterhin dienen wird.“ In der hier zu erkennenden – und sicher bisweilen auch fremd anmutenden – Ambivalenz der „zwei Naturen“, die vor dem Hintergrund zeitgenössischer Denk- und Handlungsspielräume zu verorten ist, liegt ein wesentlicher Schlüssel zum Verständnis von Luther, der es nicht als erstes Anliegen in sich trägt, zeittypische Fragen auf das reformatorische Geschehen im 16. Jahrhundert zu projizieren. Insofern liegt hier auch ein wesentlicher Impuls für das Reformationsgedenken 2017, denn hier wird die Selbstvergewisserung der Feiernden zwar benötigt, aber dies darf nicht dafür sorgen, dass Luther aus seiner Zeit herausgelöst, erhöht und somit seiner Fremdheit beraubt wird. Insofern gilt es, sich von alten Lutherbildern zu befreien und ausgehend von seinem – aus der spätmittelalterlichen Kultur erwachsenem – Grundanliegen auch die Ambivalenzen zu erkennen, die sich in dem Moment zeigten, in denen seine theologischen Sichtweisen zur sozialen Praxis werden sollten. Damit ist ein weiter Horizont eröffnet, der auch das Fremde oder gar Befremdliche des 16. Jahrhunderts einfängt und so ganz im Sinne des eingangs zitierten Matthias Pohlig dafür sorgt, die gewisse Lutherzentrierung des Reformationsjubiläums nicht Überhand nehmen zu lassen.