

Luther aus orthodoxer Sicht unter besonderer Berücksichtigung seiner *95 Thesen*¹



Elpidophoros Lambriniadis²

Ereignisse, die die Einheit der Kirche verletzen, sind Aspekte des kirchlichen Lebens, die in besonderer Weise untersucht werden müssen. Damit soll auf keinen Fall eine Erinnerung kultiviert werden, die die schmerzlichen Entwicklungen gleichsam auf ewig festschreibt. Auch gilt es keineswegs, die Spaltung zu rechtfertigen. Vielmehr geht es darum zu erkennen, wie wir Fehler vermeiden können. Außerdem soll durch die Untersuchung eine Selbsterkenntnis gefördert werden, die die Liebe und Nachsicht mit den christlichen Brüdern im Einflussbereich Roms, aber auch mit allen anderen Menschen fördert.

Die bessere Kenntnis der Schwierigkeiten und Probleme des Gegenübers hilft uns, dem anderen in Liebe und mit Verständnis zu begegnen.

Mein Interesse richtet sich an dieser Stelle auf die Erforschung der geschichtlichen Anfänge der Spaltung der westlichen Christenheit und insbesondere auf den Zeitraum von 1517–1521, der, wie sich aus den Texten und der zeitgenössischen Bibliographie ergibt, der „schwebende“ Schritt für beide Lager – schließlich für uns alle – ist. In diesen Jahren bemühte sich Luther, sich innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu halten und doch von seinen persönlichen Überzeugungen nicht abzulassen. Mein Interesse ist also in höchstem Maße ein kirchliches. In Luthers „Hier stehe ich“ und in seiner Forderung nach Einberufung eines ökumenischen Konzils befinden wir uns heute tatsächlich vor einer unverhüllten Ökumene.

¹ Vortrag in Hamburg am 25. September 2013.

² Elpidophoros Lambriniadis ist Metropolit von Bursa/Türkei und Exarch von Bithynien sowie Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität von Thessaloniki.

Doch lassen Sie uns den historischen Rahmen der Reformation betrachten, so wie ihn ein orthodoxer Theologe sieht.

1. Am Beginn einer neuen Epoche

Das Spätmittelalter ab ca. 1300 ist von besonderem Interesse wegen der Gärungen, die auf allen Ebenen stattfanden und die Neuzeit ab ca. 1500 vorbereiteten. Das Mittelalter wird als Epoche durch die „*Una civitas Christiana*“³, die eine christliche Gesellschaft, gekennzeichnet. Das Streben nach dieser Einheit und ihre Verwirklichung war im Westen fast immer kriegerisch und bestand für viele in Unterdrückung. Die streng hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche und die Unterwerfung von Königen und Völkern unter die Macht des Papstes war eine grundlegende Garantie für die Erhaltung dieser Einheit.

Darüber hinaus stellte Rom für die westliche Welt den sichtbaren Mittelpunkt der wirklichen Einheit der Kirche dar, und das gab ihm Möglichkeiten zur sozialen und politischen Durchsetzung gegenüber den Völkern des Westens (theokratische Ideen der Päpste, die zu einer Art Totalitarismus führten).⁴ Es gab zwar Perioden mit Neuordnungen, Zusammenstößen und Gärungen, aber sie wurden für gewöhnlich erstickt. Bekannt ist der Satz, der vor der Reformation zu hören war: *reformatio ecclesiae in capite et in membris*, und der die Forderung nach einer Erneuerung der Leitungsstrukturen der Kirche, aber auch des Lebens der Christen zum Ausdruck bringt.⁵ Jedenfalls leitet das Spätmittelalter die Neuzeit ein.⁶ Die Regeln, die Prinzipien und die Formen, die das Mittelalter gesteuert hat-

³ *Joseph Lortz*: Die Reformation in Deutschland, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1939, 7.

⁴ *Christos Yannaras*: Wahrheit und Einheit der Kirche (*Αλήθεια και ενότητα της Έκκλησίας*), Athen 1977, 136–142. Es steht ganz außer Frage, dass die enge Zusammenarbeit zwischen der weltlichen Macht und dem Papst oder den jeweils höchsten kirchlichen Behörden vor Ort, dem *imperium* und dem *sacerdotium*, die römisch-katholische Kirche zu einer weltlichen Denkweise und zu einer institutionellen Auffassung der Kirche geführt haben, sodass sie in den Augen der Reformatoren nicht das Bild der Mutter, sondern das der Königin und Gesetzgeberin bot, siehe *Robert E. McNally*: The Ninety-Five Theses of Martin Luther: 1517–1967; in: *Theological Studies* 28 (1967), H. 3, 440.

⁵ Siehe *McNally*, a. a. O. (wie Anm. 4), 441.

⁶ *Waldemar Voisé/James H. Labadie*: The Renaissance and the Sources of the Modern Social Sciences; in: *Diogenes* 6 (1958), 41–63.

ten, werden nach und nach heftig in Frage gestellt⁷ und schließlich aufgehoben, insbesondere durch die Reformation.⁸

Betrachten wir im Folgenden die Gründe für die Reformation aus orthodoxer Perspektive.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts⁹ war das Ergebnis und die Folge einer schwerwiegenden geistlichen Krise in der Kirche des Westens. Die Erschütterung der scholastischen Theologie, der totalitäre Zentralismus und die rationalistische Autorität der römisch-katholischen Kirche führten diese in eine institutionalisierte Verweltlichung, welche die individuelle Unterwerfung unter eine sichtbare Gewalt nach sich zog.¹⁰ Schließlich zementierte die Reformation als aus dem Schoß der römisch-katholischen Kirche hervorgegangene Antwort die absolute Geltung der unpersönlichen Autorität der Heiligen Schrift, die zur unumschränkten Autonomie des Individuums führt.¹¹ Zugleich aber empfahl sie, das Leben und die Kultur der Menschen zu christianisieren.¹²

Beweise für die Auflösung der christlichen Einheit im europäischen Westen bzw. Elemente, die ihr Verschwinden anzeigen, sind zahlreich. Sie erschütterten vor allen Dingen die damals als unzweifelhaft geltende päpstliche Autorität.¹³

Wir führen folgende charakteristische Punkte auf:

1) Avignon. Der zuvor mit geradezu weltumspannender Macht ausgestattete Papst wird fast zu einem einfachen Bischof des französischen Königshofes herabgestuft (Babylonische Gefangenschaft des Papsttums 1309–1377). Das Große Abendländische Schisma 1378–1417 führte zur kirchlichen Spaltung des Westens in zwei einander bekämpfende Lager. Die Re-

⁷ *Yannaras*, a. a. O. (wie Anm. 4), 6–7; *Quirinus Breen*: The Terms ‚Loci Communes‘ and ‚Loci‘ in Melanchthon; in: *Church History* 16 (1947), 202.

⁸ *Joseph Lortz*: Geschichte der Kirche, Münster 1941, 46.

⁹ Die Lutheraner sehen den 31. Oktober 1517, den Reformationstag, als Beginn der Reformation an – den Tag, an dem Luther seine 95 Thesen an die Tür schlug.

¹⁰ Siehe *Wilhelm Pauck*: The Nature of Protestantism; in: *Church History* 6:1 (1937), 3–23, besonders 4f. Vgl. *Gordon Leff*: The Fourteenth Century and the Decline of Scholasticism, in: *Past and Present* 9 (1956), 30–41.

¹¹ *Yannaras*, a. a. O. (wie Anm. 4), 156–157.

¹² Siehe *Scott Hendrix*: Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization; in: *Church History* 69 (2000), 558–577, besonders 561.

¹³ *Nikos A. Matsoukas*: Der Protestantismus (*Ο Προτεσταντισμός Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη* 31, im Folgenden: *ΦΘΒ/PhthB*), Thessaloniki 1995, 25. Vgl. auch *Dimitrios I. Tselengidis*: Die Soteriologie Luthers. Ein Beitrag zum Studium der Theologie Luthers aus orthodoxer Sicht, *PhthB* 22 (*Η σωτηριολογία του Λουθήρου. Συμβολή στη μελέτη της Θεολογίας του Λουθήρου από όρθόδοξη άποψη* [ΦΘΒ 22], έκδ. Π. Πουρναρά), Thessaloniki 1995, 17f.

formkonzilien (Pisa 1409, Konstanz 1414–1418 und Basel 1431), die einen nationalen Charakter hatten und von einem unvollkommenen konziliaren Geist beseelt waren, zielten auf die Neugestaltung der Machtfaktoren ab.¹⁴ Das Gesamtklima wurde durch das Wirken der Renaissancepäpste belastet, die sich wie italienische Feudalherren verhielten.¹⁵

Im Gegensatz zur Verhaftung an die Idee des mittelalterlichen Universalismus bedeutet das Auftreten der soeben genannten Entwicklungen den Ausdruck eines stetig wachsenden kirchlichen Nationalismus.¹⁶

2) Die nationalpolitische Zerstückelung Westeuropas durch den Aufstieg großer nationaler Königreiche bringt auch das Auftreten von Kirchen mit Nationalcharakter mit sich. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist die Tendenz zur Bildung starker lokaler Kirchenverwaltungen in Deutschland.¹⁷

3) Die Ablehnung des Westens gegenüber den Aufrufen der Päpste zum Krieg gegen die Feinde des Christentums (moslemische Araber und Osmanen). Diese Ablehnung wird stärker, als zwei Päpste für ökonomische Gegenleistungen Sultansbrüder als Geiseln an ihrem Hof aufnehmen. Der Fall Konstantinopels zeigt die Unfähigkeit des zerrissenen Europas, gemeinsame Ziele zu verfolgen.¹⁸ Schon seit dem 14. Jahrhundert hatte die Tendenz zur Emanzipation der Staaten des Westens aus der Abhängigkeit vom Papst sich zu zeigen begonnen. Könige und Fürsten stimmten nicht mit der Lehre vom einen und einheitlichen Europa mit dem Papst als Oberhaupt überein.¹⁹

4) Die Abspaltung des häretischen Böhmen.²⁰ Die reformatorischen Bewegungen und Ideen des John Wyclif († 1374)²¹ beeinflussten den Böh-

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Lortz, Die Reformation in Deutschland (wie Anm. 3), 8.

¹⁶ Matsoukas, Der Protestantismus (wie Anm. 13), 24–25. Das Nationalbewusstsein zeigt sich bei der Konfrontation Luthers mit Rom, in deren Verlauf seine Überstellung nach Rom nicht möglich war, weil Luther unter dem Schutz Kurfürst Friedrichs des Weisen stand. Siehe McNally, The Ninety-Five Theses (wie Anm. 4), 471.

¹⁷ Ebd. Die starken lokalen Kirchenverwaltungen in Deutschland entstanden auch durch das Erstarren gewisser Herrscherhäuser, wie z. B. der Hohenzollern, denen Erzbischof Albrecht von Magdeburg und Mainz angehörte, oder der Herzöge Georg und Friedrich von Sachsen, die bei den Ereignissen nach der Veröffentlichung der 95 Thesen durch Luther Hauptrollen spielen sollten. Siehe McNally, The Ninety-Five Theses (wie Anm. 4), 447–448.

¹⁸ Matsoukas, Der Protestantismus (wie Anm. 13), 8.

¹⁹ Ebd., 26.

²⁰ Lortz, Die Reformation in Deutschland (wie Anm. 3), 8. Zur geistlichen Bewegung in Böhmen vgl. Reginald Robert Betts: The Influence of Realist Philosophy on Jan Hus and His Predecessors in Bohemia, The Slavonic and East European Review 29 (1951), 402–419.

²¹ Matsoukas, Der Protestantismus (wie Anm. 13), 222 f.

men Jan Hus († 1415), der der Anführer der reformatorischen Bewegung Böhmens und Professor der Universität Prag war.

An der Universität Prag wurden schon seit dem 14. Jahrhundert reformatorische Bewegungen gepflegt und Kritik an der verweltlichten Kirche geübt, und zwar nicht nur von Laienpredigern (Johannes Milic, Matthias von Janov), sondern auch von Bischöfen, Priestern und Mönchsorden und mit der Unterstützung staatlicher Kräfte. Die Ansicht, die Reformation sei ein Auslöser für die Verweltlichung der Kirche im Westen gewesen, ist reichlich oberflächlich, weil die Reformatoren genau das entgegengesetzte Ziel hatten, nämlich die Verweltlichung der Kirche seitens der römischen Päpste durch die Rückkehr zum urchristlichen Leben abzuwenden.²²

Zu erwähnen ist auch das Abendländische Schisma von 1378 bis 1417, in dessen Folge es zu einer zunehmenden territorialen Aufspaltung der abendländischen Gesellschaft kam. Diese hatte sogar das Aufkommen territorialer oder gar „nationaler“ kirchlicher Verwaltungseinheiten zur Folge.

Die heftige Kritik führte zu einer religiösen Verinnerlichung²³, – was sicher mit den mystischen Theologen des Mittelalters zu tun hat, – aus der die „*Devotio moderna*“²⁴ und das Bemühen um eine *Freie Kirche*²⁵ (*Libertas Ecclesiae*²⁶) hervorgegangen sind.

²² Betts, The Influence (wie Anm. 20), 402.

²³ *Regnarus R. Post: The Modern Devotion*, Leiden 1968. *Georgette Épiney-Burgard: Gérard Grote (1340–1384) et le débuts de la Dévotion moderne*, Wiesbaden 1970. *Nikolaus Staubach: Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna*, Berlin 1991, 418–461.

²⁴ *Devotio moderna*, Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben: Reformbewegung (1375–1550), die mit Geert Groote in Deventer beginnt und ihre Wurzeln in der religiösen Frauenbewegung hat, in Frauengemeinschaften seit dem 11. Jahrhundert, die vom Geist der Rückkehr zur apostolischen und urchristlichen Tradition nach den Regeln der Einfachheit, des sozialen Dienstes, vor allem aber der missionarischen Aktivität in den unteren Volksschichten geleitet waren. Die *Devotio moderna* förderte die Vervielfältigung von Büchern und die Schaffung von Bibliotheken, die Verbreitung des christlichen Erbes (Kirchenväter, monastische Literatur), die Entwicklung der Volks- und Nationalsprachen, der Literatur (Übersetzung von Heiligenleben und liturgischen Büchern), trieb das Aufleben von Bibelkreisen, die Reform der Mönchsorden und des christlichen Erziehungssystems voran. Sie beschäftigte sich intensiv mit der Jugendpflege und übte Kritik an der Kirche, die sie der Verweltlichung und der Gleichgültigkeit anklagte. In späteren Jahren bildeten viele Gedanken und Prinzipien dieser Bewegung, die in verschiedenen Orden überlebt hatte, eine Grundlage für die Bildung der evangelisch-lutherischen Gemeinschaften. Vgl. *Bernard Cottret: Histoire de la réforme protestante*. Luther, Calvin, Wesley XVI^e-XVIII^e siècle, Perrin 2001, 36 f.

²⁵ Theologische Realenzyklopädie, Band 6, 754–70.

²⁶ Der Begriff wird von *Gerd Tellenbach* verwendet und bezeichnet die geistlichen Ziele der Gregorianischen Reform (begonnen von Papst Gregor VII. im 11. Jahrhundert als Reform des Mönchtums und fortgeführt bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts) und ist allge-

Jan Hus²⁷ wurde 1415 von der römisch-katholischen Kirche verurteilt und nach einem Beschluss des Konzils von Konstanz auf dem Scheiterhaufen verbrannt.²⁸

Vereint mit den südböhmischen Waldensern²⁹ gelangten seine Anhänger, die Hussiten, zur Reformation und 1419, nachdem sie sich von der römisch-katholischen Kirche getrennt hatten, zum Aufstand gegen die Kirche und den Kaiser³⁰.

mein der Unterwerfung und Unterdrückung der Kirche entgegengesetzt, in erster Linie bezeichnet er die Befreiung der Papstkirche von denjenigen Laien, die die Unterordnung der Kirche verlangten. *Gerd Tellenbach*: *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart ²1996, 25–34.

²⁷ Jan Hus wurde 1370 im südböhmischen Husinec geboren. Er stand an der Spitze der böhmischen Reformbewegung. Obwohl seine Anhänger unbarmherzig verfolgt und viele von ihnen getötet wurden, gelang es ihnen, einen organisierten Kern zu bilden, der den Charakter einer verfolgten Kirche besaß. Ihre Gläubigen wurden Utraquisten genannt, weil sie bei der Eucharistie an Brot und Wein kommunizierten (utraque = beides), im Gegensatz zu den römischen Katholiken, die nur am Brot kommunizierten. Durch diese Gottesdienstform wurde nicht nur eine neue theologische Betrachtungsweise des Sakramentes der heiligen Eucharistie vorgetragen, sondern es kam auch zu einem direkten Angriff auf die hierokratische Macht der offiziellen römisch-katholischen Kirche. Bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass viele Hussiten sich später dem Luthertum, einige auch der orthodoxen Kirche anschlossen. Viele heutige orthodoxe Tschechen sind aus Hussiten hervorgegangen. Ein gemeinsames Grundelement von Jan Hus, John Wyclif und Luther ist die einzigartige Autorität der Heiligen Schrift. Vgl. *Tim Chodan*: *The Use and Abuse of Jan Hus as an Historical Figure in Czech Culture or Cooking Your Own Goose: Three Czech Recipes*. Department of History and Classics, Edmonton, Alberta 1999, 29 f.

²⁸ *Christopher Robert Cheney*: *The Punishment of Felonious Clerks*; in: *The English Historical Review* 51 (1936), 215–236, und *Louise R. Loomis*: *Nationality at the Council of Constance: An Anglo-French Dispute*; in: *The American Historical Review* 44 (1939), 508–527. Es wird sogar angenommen, das Konstanzer Konzil sei für das Leben der Kirche ein Konzil der Erneuerung gewesen. Vgl. *McNally*, *The Ninety-Five Theses* (wie Anm. 4), 441.

²⁹ Die Waldenser sind die älteste abgespaltene Gemeinschaft der Westkirche mit evangelischem Charakter, die trotz aller Verfolgungen, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts anhielten, bis heute überlebt hat. Das Vierte Laterankonzil verurteilte sie 1215 als Häretiker. Die Waldenser vermischten sich mit anderen häretischen und reformatorischen Bewegungen wie den Katharern, den Arnoldisten und den Hussiten und schlossen sich nach inneren Unstimmigkeiten schließlich dem Protestantismus an (1532). Vgl. *Jarold Knox Zeman*: *Restitution and Dissent in the Late Medieval Renewal Movements: the Waldensians, the Hussites and the Bohemian Brethren*; in: *Journal of the American Academy of Religion* 44 (1976), 7–27. Ihre Theologie verwirft die Sakramente unwürdiger Kleriker, betrachtet die Gnade des Priestertums nicht als lebenslang, akzeptiert selbstverständlich kein Fegefeuer, keine Totengottesdienste und keine Ablässe. Sie bezweifeln die Zentralgewalt der Kirchenverfassung. Vgl. *Matsoukas*, *Der Protestantismus* (wie Anm. 13), 22.

³⁰ *Heward Kaminsky*: *Chiliasm and the Hussite Revolution*; in: *Church History* 26 (1957), 43–71.

Das Ergebnis war die Stärkung der politischen Kräfte (unter Ausschluss des Klerus von der Einmischung in die politischen Abläufe) und die Verpflichtung zur gleichrangigen Koexistenz der beiden Kirchen (Katholiken und Utraquisten³¹) mit je eigenen Vertretern in der Regierung und mit gleichrangigen Kirchenräten.³²

Nach neuerlichen Auseinandersetzungen wurde schließlich 1485 im Kuttenberger Religionsfrieden die Gleichheit der beiden Glaubensrichtungen bestätigt.³³

Zur internen Schwächung der Kirche trug vor allen Dingen der Nominalismus des Franziskanertheologen Wilhelm von Ockham (1290–1349)³⁴ bei, der mit seiner *Via moderna*³⁵ die theologische Methode des Scholastikers Thomas von Aquin († 1274) und seiner *Via antiqua*³⁶ verwarf. Den inneren Zusammenhang der Natur mit Gott (natürlicher Gottesbeweis), den Thomas von Aquin überall in der Schöpfung erblickte und den er unter Bezugnahme auf das Prinzip der *analogia entis* zu beweisen versuchte, hat Ockham verworfen.³⁷ Die Bedeutung der Lehre Ockhams³⁸ für die Entwicklung der Reformation ist enorm.³⁹

³¹ *David V. Zdeněk*: Utraquists, Lutherans, and the Bohemian Confession of 1575; in: *Church History* 68 (1999), 294–336. *Frederick G. Heymann*: John Rokycana: Church Reformer between Hus and Luther; in: *Church History* 28 (1959), 240–280.

³² *Winfried Eberhard*: Der Weg zur Koexistenz. Kaiser Sigmund und das Ende der hussitischen Revolution; in: *Bohemia* 33 (1992), 1–43.

³³ *Egon Boshof*: Böhmen und das Reich im Früh- und Hochmittelalter; in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 50 (1998), 1–40.

³⁴ Siehe die ausgezeichnete Dissertation von *Sharon Kaye*: William of Ockham's theory of conscience, University of Toronto, Toronto 1997, besonders 6–33. *Gustav Bergmann*: Some Remarks on the Ontology of Ockham; in: *The Philosophical Review* 63 (1954), 560–571. *Charles Zuckerman*: The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views; in: *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), 579–594. Vgl. auch *Lodi Nauta*: William of Ockham and Lorenzo Valla: False Friends. Semantics and Ontological Reduction; in: *Renaissance Quarterly* 56 (2003), 613–651.

³⁵ *Heiko A. Oberman*: Luther and the Via Moderna: The Philosophical Backdrop of the Reformation Breakthrough; in: *Journal of Ecclesiastical History* 54 (2003), 641–670, und *ders.*: Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought; in: *Journal of the History of Ideas* 48 (1987), 23–40.

³⁶ Die *Via moderna* wurde vom Konzil von Trient (1545–1563) verurteilt. Vgl. *Marcia L. Colish*: St. Thomas Aquinas in Historical Perspective: The Modern Period; in: *Church History* 44 (1975), 444. *L. F. Bungener*: History of the Council of Trent, New York 1855, 21 f.

³⁷ *Heiko A. Oberman*: Some Notes on the Theology of Nominalism: With Attention to Its Relation to the Renaissance; in: *The Harvard Theological Review* 53 (1960), 47–76. Vgl. auch *Nauta*, William of Ockham and Lorenzo Valla (wie Anm. 34), 613–651.

³⁸ Die Ansichten Ockhams werden in seinen Hauptwerken „Quaestiones et decisiones“ und „Centiloquium“ dargelegt.

³⁹ *August Franzen*: Kleine Kirchengeschichte, Freiburg/Basel/Wien, 2000, 243–49. Vgl. auch *George H. Tavard*: Holy Church or Holy Writ: A Dilemma of the Fourteenth Cen-

Nun wollen wir uns auch dem gesellschaftlichen Wandel der Epoche zuwenden.

Im 16. Jahrhundert wird die Gesellschaft zugleich offener und vielstimmiger. Das ist dem Auftreten neuer geschichtlicher Faktoren zu verdanken, die den Status der römisch-katholischen Kirche und ihre Beziehung zu den Gesellschaften des Westens umkehrten.⁴⁰

Unter anderen Bedingungen wäre Luther mit seiner Konfrontation und Infragestellung nicht nur der politischen Macht der Kirche, wie sie von dem feudalen Geist der päpstlichen Kurie verstanden wurde, zur Buße gezwungen und in ein Kloster oder ins Gefängnis gesperrt worden. Doch hatte sich die Position der römisch-katholischen Kirche in der Welt auf Grund der oben erwähnten Faktoren grundlegend geändert. Und ihre weiter fortschreitende sichtbare Entmachtung vollzog sich unter dem Einfluss folgender Faktoren:

- a) Der Gebrauch des Schwarzpulvers bei Kriegszügen hatte unmittelbare Folgen für die Organisation der Feudalstaaten. Die Bedeutung der Burgen sank, weil sie den neuen Waffen nicht standhielten. Die persönliche Sicherheit der Fürsten garantierten Söldner („Soldaten“). Infolgedessen wurde der Reichtum unter die Massen verteilt, und daraus resultiert der Beginn des späteren ökonomischen Wandels und der gesellschaftlichen Umschichtungen.
- b) Das Auftreten von Epidemien, besonders der Pest, führte zu einer weitgehenden moralischen Erschütterung, denn die Menschen wurden sich der grundlegenden Gleichheit von Armen und Reichen, Gerechten und Sündern bewusst, was latente religiöse Zweifel sichtbar werden ließ.⁴¹
- c) Eine Folge der Massenproduktion von gedruckten Büchern war die starke Verbreitung von Gedanken und die Ausweitung der Kommunikation.⁴² Um 1500 waren neun Millionen Bücher in Umlauf ge-

tury; in: Church History 23 (1954), 195–206. *David C. Steinmetz*: The Catholic Luther. A Critical Reappraisal; in: Theology Today 61 (2004), 187–188.

⁴⁰ Siehe *Voisé/Labadie*, The Renaissance (wie Anm. 6), 41–43.

⁴¹ *Carter Lindberg*: The European Reformations, Oxford 2003, 25 f.

⁴² *Lyndsay Bennion*: The functional print within the print market of the late fifteenth and early sixteenth century in Northern Europe and Italy. A Thesis, Graduate College of Bowling Green State University 2006. Die Publikation von Büchern, insbesondere lutherischen, verzeichnete nach dem Wormser Reichstag eine Verzehnfachung, während aus Frankreich der Antrag an den Kaiser gestellt wird, die „teuflische Kunst des Druckens“ ganz und gar zu verbieten, offensichtlich damit die Ansichten der Reformatoren keine Verbreitung finden sollten. Siehe *Alpheus Hyatt Mayor*: Renaissance Pamphleteers Savonarola and Luther; in: Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series, 6 (1947), 66–72, besonders 70 f. Vgl. *Louise W. Holborn*: Printing and the Growth of a Protestant

setzt worden.⁴³ Infolge dessen wuchs das Interesse der einfachen Menschen an Bildung und die traditionellen Überzeugungen wurden in Frage gestellt, da die Kirche aufhörte, der einzige Träger von Bildung und Literatur zu sein,⁴⁴ eine Betrachtungsweise, die in den weiteren Grenzen der Renaissance angelegt war.

- d) Der Fall Konstantinopels führte viele griechische Intellektuelle in den Westen, die dank ihrer Kenntnis der klassischen Überlieferung und ihrer Handschriften den Westen wieder mit den Quellen seines Denkens verbanden und die genuine geistliche Bewegung verstärkten.⁴⁵ Im selben Zusammenhang muss auch die Entfaltung der europäischen Universitäten erwähnt werden, die Gründung neuer Universitäten und die Revision der Studiengänge, in vielen Fällen ohne die Erlaubnis der römisch-katholischen Kirche.⁴⁶
- e) Auf politischer Ebene misslang eine gemeinsame Initiative der Christen des Westens trotz der Versuche Kaiser Karls V. (1519–1558),⁴⁷ der das Heilige Römische Reich nicht nur durch Suleiman den Prächtigen (1520–1566),⁴⁸ sondern auch durch die innere Spaltung bedroht sah. Denn das Reich war nicht mehr römisch, d. h. römisch-katholisch. Luther hatte im östlichen Reichsteil und in der deutschen Provinz⁴⁹ ein ernst zu nehmendes Schisma verursacht.

Movement in Germany from 1517 to 1524; in: Church History 11 (1942), 123–137, und *Elizabeth L. Eisenstein*: The advent of printing and the problem of the Renaissance; in: Past and Present 45 (1969), 19–89.

⁴³ Siehe *Edith Simon*: Great Ages of Man: The Reformation: A History of the World's Cultures, New York 1966, 13.

⁴⁴ *Diarmaid MacCulloch*: The Reformation: A History, New York 2003, 68. Vgl. auch *Henry J. Cohn*: The Early Renaissance Court in Heidelberg; in: European History Quarterly 1 (1971), 295–322.

⁴⁵ Siehe die ausgezeichnete Studie von *Kenneth Meyer Setton*: The Byzantine Background to the Italian Renaissance; in: Proceedings of the American Philosophical Society 100 (1956), 1–76. Ferner *Nancy Bisaha*: Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks, Philadelphia, Pennsylvania 2006, 94 f. Vgl. ferner *James Hankins*: Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II; in: *Dumbarton Oaks Papers*, Bd. 49, Symposium on Byzantium and the Italians, 13th–15th Centuries (1995), 111–207.

⁴⁶ *Daniel M. Gross*: Melancthon's rhetoric and the practical origins of Reformation human science; in: History of the Human Sciences 13 (2000), 7f. *Marthellen R. Van Scoyoc*: Origin and Development of the University; in: Peabody Journal of Education 39 (1962), 322–333.

⁴⁷ *William S. Maltby*: The Reign of Charles V, (European History Perspective), New York 2004, 43.

⁴⁸ *Constantinos A. Patrides*: "The Bloody and Cruell Turke": The Background of a Renaissance Commonplace; in: Studies in the Renaissance 10 (1963), 126–135.

⁴⁹ *Maltby*, The Reign of Charles V (wie Anm. 47), 48 f.

Außerdem muss betont werden, dass mit der Reformation gesellschaftliche Gruppen auftauchten, die sich im Umfeld des strengen Feudalsystems gebildet hatten, von den aufständischen Bauern bis zu den untersten *Magistratus*⁵⁰, während die Reformation mit ihrer Betonung des Studiums der Heiligen Schrift zur Stärkung der Bildung beitrug, was wiederum neue Kräfte in den städtischen Zentren entstehen ließ.

Karl V. ging schließlich als derjenige Kaiser in die Geschichte ein, der die Reformation legalisierte.⁵¹ Er ist der Kaiser, der Luther auf den Reichstag zu Worms 1521 einlud, wobei er ihm freies Geleit zusicherte, nachdem er die Reformation anfangs für einen Streit unter Mönchen gehalten hatte. Zur selben Zeit tat er Luther in die Reichsacht,⁵² während es ihm nicht gelang, den Bauernkrieg gegen den Adel (1524–1526)⁵³ und den *Schmalkaldischen Bund*, der danach strebte, in Deutschland die Macht des Heiligen Römischen Reiches zu beenden,⁵⁴ erfolgreich niederzuwerfen.

Nach langem Schwanken seiner Beziehungen mit den Lutheranern und nachdem er die Streitmacht des Schmalkaldischen Bundes besiegt hatte, erließ Kaiser Karl V. am 15. Mai 1548⁵⁵ auf dem *Reichstag von*

⁵⁰ *Oliver K. Olson*: *Theology of Revolution: Magdeburg, 1550–1551*; in: *Sixteenth Century Journal* 3 (1972), 56–79. Vgl. auch *Cynthia Grant Shoemaker*: *Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority*; in: *Journal of the History of Ideas* 40 (1979), 3–20.

⁵¹ *James D. Tracy*: *Emperor Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics*, Cambridge University Press 2002, 59, 123 f, 237 und 315.

⁵² Siehe *Bernhard Schimmelpennig*: *Könige und Fürsten, Kaiser und Papst nach dem Wormser Konkordat*; in: *Enzyklopädie Deutscher Geschichte* 37, München 1996.

⁵³ Dieser Aufstand war vieldeutig, und es existieren verschiedene Deutungen, darunter marxistische. Vgl. *Gerhard Benecke/Bob Scribner* (eds.): *The German Peasant War of 1525: New Viewpoints*, Boston 1979, 13. Die Stellung Luthers und Melanchthons zu allen diesen kriegerischen Bewegungen ist nicht unabhängig von ihren politischen Vorstellungen, insbesondere denen des Letzteren, von den „zwei Reichen“. Über die äußerst scharfe Kritik Luthers an den Gewalttaten der Bauern siehe *James M. Estes*: *The Role of Godly Magistrates in the Church: Melanchthon as Luther's Interpreter and Collaborator*; in: *Church History* 67 (1998), 466, und *Konstantis Delikonstantis*: *Doppelmoral? Die Dialektik der Freiheit beim Menschen (Διπλή ήθική; Ἡ διαλεκτική τῆς ἐλευθερίας στὸν ἄνθρωπον)*; in: *Σύναξη* 51 (1994), 41–57. Das bedeutet nicht, dass aus dieser Sozialrevolution keine revolutionäre Bewegung gegen die Kirche im Allgemeinen hervorgegangen wäre. Siehe *Henry J. Cohn*: *Anticlericalism in the German peasant's war 1525*; in: *Past and Present* 83 (1979), 3–31.

⁵⁴ Zu den gesellschaftlichen Voraussetzungen Luthers siehe die ausgezeichnete Studie von *F. Edward Cranz*: *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*, Cambridge 1959.

⁵⁵ *C. Scott Dixon*: *The Emperor and His Reign. Charles V and the Historians: Some Recent German Works on the Emperor and His Reign*; in: *German History* 21 (2003), 104–124, besonders 118. Vgl. *Nathan Baruch Rein*: *Faith and Empire: Conflicting Visions of Reli-*

Augsburg das *Augsburger Interim*, einen vorläufigen Text, der zwischen römischen Katholiken und Protestanten vermitteln sollte, jedoch ohne Unterstützung der Letzteren, und der den Vorläufer der endgültigen *Confessio Augustana*⁵⁶ oder *Formula Concordiæ*⁵⁷ darstellte, nach welcher das Prinzip *cuius regio*⁵⁸, *eius religio*⁵⁹ sich durchsetzte, freilich ohne dass die Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten im Raume des Protestantismus endeten.

Die reformatorische Bewegung und den Schmalkadischen Bund als ihre politisch-militärische Vereinigung konnte er aber nicht dauerhaft bezwingen. Dies beweist auch das Scheitern des Augsburger Interims und die letztendliche Vereinbarung des Augsburger Religionsfriedens von 1555 mit seinem *ius reformandi*.

Ein großes Kapitel ist die Beziehung Luthers zum Humanismus und zur Renaissance, über das ich aus Zeitmangel hier nicht sprechen will. Es ist kein Zufall, dass Luther glaubte, die Renaissance spiele die Rolle Johannes des Täufers und gehe der neuen Erscheinung des Evangeliums voraus.⁶⁰

gion in a Late Reformation Controversy – The Augsburg Interim and Its Opponents, 1548–1550; in: *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003), 45–74.

⁵⁶ Vgl. *Robert C. Schultz*: An Analysis of the Augsburg Article VII, 2 in Its Historical Context, May and June, 1530; in: *Sixteenth Century Journal* 11, 450th Anniversary Augsburg Confession (25.06.1980), 24–35.

⁵⁷ Der Name wurde aufgrund älterer Formulierungen gewählt, wie der *Formula Concordiae Wittenbergensis* von 1536 und der *Formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas ecclesias* von 1576. In der ersten Auflage trägt sie den Titel *Das Buch der Concordien*. Siehe *Philip Schaff* (ed.): *The creeds of Christendom: with a history and critical notes*, Volume I. *The History of Creeds*, New York 1919, 253, Anm. 487. Vgl. *George W. Forell*: *The Formula of Concord and the Teaching Ministry*; in: *Sixteenth Century Journal* 8 (1977), *The Formula of Concord: Quadricentennial Essays*, 39–47. *Robert Kolb*: *Augsburg 1530: German Lutheran Interpretations of the Diet of Augsburg to 1577*; in: *Sixteenth Century Journal* 11, 450th Anniversary Augsburg Confession (June 25, 1980), 47–61. *Gerhard Muller/Herbert J. A. Bouman*: *Alliance and Confession: The Theological-Historical Development and Ecclesiastical-Political Significance of Reformation Confessions*; in: *Sixteenth Century Journal* 8 (1977), *The Formula of Concord: Quadricentennial Essays*, 123–140. Vgl. auch *William R. Russel*: *The Theological 'Magna Charta' of Confessional Lutheranism*; in: *Church History* 64 (1995), 389–398.

⁵⁸ *John Horsch*: *Martin Luther's Attitude toward the Principle of Liberty of Conscience*; in: *The American Journal of Theology* 11 (1907), 307–315, besonders 315.

⁵⁹ *Christopher Ocker*: *Church Robbers and Reformers in Germany, 1525–1547: Confiscation and Religious Purpose in the Holy Roman Empire*, Leiden 2006, 55–340.

⁶⁰ *Lewis W. Spitz*: *The course of German Humanism*; in: *Luther and German Humanism*, Aldershot 1996, 20. Vgl. *Charles Gimblett*: *Syllabus for Christian Humanists*; in: *The Expository Times* 63 (1952), 285–287. *Denys Hay*: *Terminology and Historical Semantics 'Europe' and 'Christendom' a Problem in Renaissance*; in: *Diogenes* 5 (1957), 45–55.

Diese Position wird noch verstärkt durch die Meinung Luthers, nach welcher Gesellschaft⁶¹ und Kultur das Feld seien, auf dem der Mensch die Werke des Glaubens⁶² wirke, während die meisten Reformatoren die humanistische Bildung an den Universitäten und die enzyklopädische Bildung an den Schulen, die sie auf jede Weise unterstützten, als solche verteidigten⁶³.

Die Voraussetzungen der Reformation waren demzufolge die Bewegungen des Renaissancehumanismus und des Biblizismus. Der Biblizismus befasst sich mit dem Studium der Heiligen Schrift losgelöst von der Autorität der Kirche.⁶⁴ Bereits vor der Reformation finden sich biblizistische Tendenzen in der *Devotio Moderna*, dem Ockhamismus und dem christlichen Humanismus.

Der Humanismus veränderte die Grundlagen der mittelalterlichen Bildung ganz und gar, insbesondere durch die Übersetzung der Heiligen Schrift in verschiedene Sprachen, durch den Druck einer großen Fülle von im Westen bisher unbekanntem Quellen und auch durch ein fortwährend positiv entwickeltes System philologischer Methoden. Das Schwelgen in den Werken der Alten⁶⁵ zeigt die freie⁶⁶ Suche nach ethischen und ästhetischen Werten außer den christlichen.⁶⁷

⁶¹ Siehe *Piotr Sztompka*: The Renaissance of Historical Orientation in Sociology; in: *International Sociology* 1 (1986), 321–337.

⁶² In diesem Punkt unterscheidet sich Luther von den christlichen Humanisten. Siehe *Werner Schwarz*: Studies in Luther's attitude towards Humanism; in: *Journal of Theological Studies* 6 (1955), 66–76, besonders 76, und *Karl Kupisch*: The Luther Renaissance; in: *Journal of Contemporary History* 2 (1967), 39–49. Vgl. *John Bossy*: Holiness and Society; in: *Past and Present* 174 (2002), 119–137, besonders 130 f. Vgl. *W. D. J. Cargill Thompson*: The 'Two Kingdoms' and the 'Two Regiments': Some Problems of Luther's Zwei-Reiche-Lehre; in: *Journal of Theological Studies, N.S.*, 20 (1969), 164–185.

⁶³ Die Reformatoren in Deutschland trugen zur Verbreitung der Bildung in den breiteren Volksschichten bei, indem sie eine verpflichtende Elementarbildung vorschlugen, wobei sie das humanistische Vorbild des Studiums der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache bejahten und Betonung auf den Unterricht legten, weil sie ihn als eine heilige Sendung betrachteten, deren Wert gleich nach dem der Predigt kam. *Spitz*, German Humanism; in: *Luther and German Humanism* (wie Anm. 60), 217.

⁶⁴ Charakteristisch dafür ist das Beispiel des Lefèvre d'Étaples und seines Kreises in Frankreich sowohl mit den wiederholten Ausgaben der Heiligen Schrift, die sie unter Anleitung der Kirchenväter studierten, als auch mit der Herausgabe von Texten der Kirchenväter und von Mystikern des Mittelalters. Siehe *Eugene F. Rice*: The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle; in: *Studies in the Renaissance* 9 (1962), 126–160. Zu vergleichen ist die parallele geistliche Bewegung in England: *William P. Haugaard*: Renaissance Patristic Scholarship and Theology in Sixteenth-Century England; in: *Sixteenth Century Journal, Renaissance Studies* 10 (1979), 37–60.

⁶⁵ Siehe *Marjorie O'Rourke Boyle*: Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato; in: *Journal of the History of Ideas* 63 (2002), 41–62.

⁶⁶ Siehe *Michel Jeanneret*: Portrait of the Humanist as Proteus; in: *Diogenes* 44 (1996), 129–154.

Mit dem Humanismus hören Wissenschaft und Bildung auf, ein Privileg der Kirche und ihres Klerus zu sein.

Alle Studien über den christlichen Humanismus beweisen, dass die zentrale theologische Achse der *95 Thesen* Luthers nichts mit dem Verkauf von Ablassbescheinigungen durch Johann Tetzel zu tun hat. Der Verkauf von Ablässen war eher der Anlass zur Vervollständigung einer theologischen Idee Luthers, die schon 1515 mit der Auslegung des Römerbriefes,⁶⁸ in deren Mittelpunkt die Sünde und die Rechtfertigung standen, aufgekommen war. In dieser Auslegung wollte Luther zeigen, dass alle Menschen Sünder sind, sogar die Heiligen, und dass die Sünde nicht getilgt werden könne.⁶⁹

Die Ursprungsthese Luthers war, dass die sündigen Menschen nicht gerecht werden können, eine These, die in der Folge noch einige Wandlungen erfuhr.⁷⁰ Darüber hinaus hängt das Thema des freien oder unfreien Willens unmittelbar mit dem größeren Komplex von Sünde und Rechtferti-

⁶⁷ Siehe *John T. McNeill*: Natural Law in the Teaching of the Reformers; in: 26 (1946), 168–182.

⁶⁸ Der Text, den Luther anfänglich benutzte, war der *Biblia Latina* in der Ausgabe des Johannes Froben (Basel 1509) entnommen. Es steht fest, dass Luther mit philologischer Sorgfalt arbeitete, denn er nahm Korrekturen am Text vor, den er mit jenem der Ausgabe des französischen Humanisten Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples) verglich. Als Luther in der Mitte seiner Auslegung des Römerbriefes (Kapitel 9) angelangt war, war er jedoch bereits im Stande, den griechischen Originaltext in der Ausgabe des Erasmus (*Novum Instrumentum omne*, Basel 1516) zu benutzen, den er denn auch für die zweite Hälfte des Briefes verwendete, sowie auch bei der Abfassung seiner Thesen im nächsten Jahr, wie er selbst in den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* von 1518 angibt (WA 1, 525). Siehe *Lowell C. Green*: The Influence of Erasmus upon Melancthon, Luther and the Formula of Concord in the Doctrine of Justification; in: Church History 43 (1974), 184 und 194.

⁶⁹ Beim Thema Rechtfertigung versuchte Luther, die Elemente zu unterscheiden, die aus der griechischen bzw. jüdischen Welt kamen, um das beizubehalten, was seiner Auffassung nach die ursprüngliche Botschaft Christi war – das, was die neue Welt charakterisierte, indem er den Weg des Apostels Paulus erforschte. Nachdem *Maurice Goguel* in seinem Artikel *Κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν τῷ νόμῳ γινόμενος ἄμεπτος* (Phil 3, 6), *Remarques sur un aspect de la conversion de Paul*; in: *Journal of Biblical Literature* 53 (1934), 267, zunächst die charakteristischen Bestandteile der Gerechtigkeit nach den Juden und Griechen bestimmt hat, spricht er in geglückter Weise von der dramatischen Umwandlung des Apostels Paulus in Christus.

⁷⁰ Allerdings gehen die Ansichten der Forscher darüber auseinander, ob der evangelische Glaube (*credulitas*), wie Luther ihn versteht, mit seiner Lehre von der Rechtfertigung als Zentrum, die Auseinandersetzung über den Verkauf der Ablassbriefe hervorgebracht hat, oder ob die Ereignisse im Zusammenhang mit dem Verkauf die Entstehungsursache der Lehre von der Rechtfertigung waren, wie *Tsengelidis* in seinem Werk „Die Soteriologie Luthers“, a. a. O., 15 (wie Anm. 13) mit großer Akribie den Begriff *justificatio* klärt. Vgl. auch *Lowell C. Green*: Faith, Righteousness, and Justification: New Light on

gung zusammen, da es hierbei um die Rolle der Gnade Gottes und die des freien bzw. unfreien Willens des Menschen geht.

Lowell C. Green⁷¹ ist der Auffassung, dass der Glaube Luthers bis 1518 mit der Lehre der römisch-katholischen Kirche übereingestimmt habe und als vorreformatorisch bezeichnet werden könne, auf der Grundlage der drei theologischen Tugenden *Glaube, Liebe und Hoffnung (fides, caritas, spes)*. Erst danach erscheine der Glaube (*fiducia*) als ein Verhältnis zu Gott. Green bezieht sich dabei auf Luthers Auslegung von Römer 1,17: „Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: Der aus Glauben Gerechte wird leben.“ Vor 1518 ist die Auslegung dieses Verses im nachreformatorischen Sinne nicht nachweisbar.⁷²

Es ist ziemlich sicher, dass *der Luther der Thesen* dem Prolog seines Römerbriefkommentars am nächsten steht, wo er unter dem Einfluss Melanchthons⁷³ die Gnade als Gnade von der Gabe der Gnade unterscheidet⁷⁴. Jedoch wird in der revidierten Fassung des Galaterkommentars von 1531 und danach Gnade als Verzeihung und Nachlass der Sünden (*gratia Dei, id est remissio peccatorum*⁷⁵) definiert. Es ist klar, dass *der Luther der Thesen*, dessen Ziel es war, die Übertreibungen und die ökonomische Ausbeutung des Glaubens zu beseitigen, schrittweise zu einer vervollständigten Deutung der Sünde, der Gnade und der Rechtfertigung gelangt, fernab von Ablassbriefen, Fegefeuer und jeder Art von Vermittlung. D. h. Luther entfaltet eine Theologie, die den Menschen selbst in den Mittelpunkt stellt.⁷⁶

Their Development Under Luther and Melanchthon, *The Sixteenth Century Journal* 4 (1973), 67. Vgl. *Preserved Smith: Luther's Development of the Doctrine of Justification by Faith Only*; in: *The Harvard Theological Review* 6 (1913), 407–425, besonders 410 f.

⁷¹ Green, Faith, Righteousness, and Justification (wie Anm. 70), 66.

⁷² Vgl. auch *Reinhard Schwarz: Fides, spes und caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*, Berlin 1962, 351 f. Ferner *Stephen Strehle: Fides aut Foedus: Wittenberg and Zurich in Conflict over the Gospel*; in: *Sixteenth Century Journal* 23 (1992), 3–20.

⁷³ WA Bibel 7, 8, „Gottis hulde odder gunst“.

⁷⁴ Wie *Brian A. Gerrish: Sovereign Grace. Is Reformed Theology Obsolete?*; in: *Interpretation* 57 (2003), 54, bemerkt: „Grace is the favor or good will of God that accepts the sinner; the gift is the healing that comes from faith.“

⁷⁵ WA 40, 1, 75.

⁷⁶ In der Epitome der Formula Concordiae begegnet die endgültige Formulierung des Protestantismus unter dem deutlich sichtbaren Einfluss Melanchthons, Artikel II: „Credimus igitur, docemus et confitemur, hoc ipsum nostram esse coram Deo justitiam, quod Dominus nobis peccata remittit, ex mera gratia, absque ullo respectu praecedentium, praesentium, aut consequentium nostrorum operum, dignitatis aut meriti. Ille enim donat atque imputat nobis justitiam obedientiae Christi, propter eam justitiam a Deo in gra-

Das Jahr 1521 ist sowohl für Melanchthon sehr bedeutsam, der die berühmten *Loci communes rerum theologicarum, seu Hypotyposes theologicae*⁷⁷ schreibt, als auch für Luther, der vom Papst exkommuniziert wird, während er nach dem Reichstag zu Worms⁷⁸ am 25. Mai 1521 von Kaiser Karl V. mit der Reichsacht belegt und somit vogelfrei wird. Von da an ging Luther seinen Weg außerhalb der katholischen Kirche, aber innerhalb der deutschen Nation.

Eine beherrschende Stellung in der Theologie Luthers, insbesondere in den *95 Thesen*, nehmen die sogenannten Ablassbriefe ein.

Die Bulle des Papstes Clemens VI. *Unigenitus Dei Filius* vom Jahre 1343, die Petrus und die Päpste als seine Nachfolger als Hüter der Schlüssel des Paradieses und damit als Ablassverwalter vorstellt, stand im Zentrum der Diskussionen zwischen Kardinal Cajetan und Luther vom 12. bis zum 14. Oktober 1518 in Augsburg. Luther stellte die Heilige Schrift der päpstlichen Autorität als höchste, unbestreitbare Autorität entgegen.⁷⁹

Dagegen muss festgehalten werden, dass jeglicher Versuch, die Lehre von den Ablassbriefen in der Heiligen Schrift zu begründen, unhaltbar ist.⁸⁰ Ebenso zum Scheitern verurteilt ist jeder Versuch, bei der Überlieferung Zuflucht zu nehmen, denn in den ersten Jahrhunderten der Kirche begegnet kein einziges Zeugnis für die Existenz von Ablassbriefen, während die ältesten Zeugnisse, wie bereits angeführt, aus dem 11. oder – zuverlässiger – aus dem 13. Jahrhundert stammen. Überdies entstand im Verlauf der Geschichte innerhalb der römisch-katholischen Kirche eine starke Verwirrung und Unsicherheit aufgrund der unbeständigen Haltung der verschiedenen Päpste, insofern die Lehre von den Ablässen bis 1564 kein Glaubensartikel war.⁸¹

tiam recipimur, et iusti reputamur.“ *Johann August H. Tittmann: Libri Symbolici Ecclesiae Evangelicae, Lipsiae* 21827, 450.

⁷⁷ Siehe *Horst Georg Pöhlmann* (übers.): Philipp Melanchthon *LOCI COMMUNES 1521*, Hannover 1993. Die Loci bildeten die theologische Grundregel des Protestantismus in dieser frühen Periode. *Quirinus Breen: The Terms ‘Loci comunes’ and ‘Loci’ in Melanchthon*; in: *Church History* 16 (1947), 197 und 207. Im Wesentlichen handelt es sich um ein Handbuch biblischer Hermeneutik.

⁷⁸ Siehe *Fritz Reuter: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahr-Gedenken*. In Verbindung mit Anton Philipp Brück, Ludwig Petry und Heinrich Steitz, Worms 1971, 481.

⁷⁹ Der Franziskanerpapst Sixtus IV. (1471–1484) weitete die Wirksamkeit der Ablassbriefe auch auf die Verstorbenen aus. Siehe *McNally, The Ninety-Five Theses* (wie Anm. 4), 444.

⁸⁰ Siehe *Karl Kupisch: The ‘Luther Renaissance’*; in: *Journal of Contemporary History* 2 (1967), 39–49.

⁸¹ Einen erfolglosen Versuch, die Ablassbriefe in der Heiligen Schrift selbst zu begründen, unternimmt *Bertrand de Margerie: Le mystère des indulgences*, Paris 21999, 27–37,

Gewiss ist im Zusammenhang mit der Ablasslehre und den durch die Ablassbriefe gewährten Sündennachlässen ein Mechanismus der Sammlung von finanziellen Zuwendungen in Gang gesetzt worden. Diesen kritisierten die Kreise der Humanisten, die auf dem Feld der christlichen Anthropologie mit der römisch-katholischen Kirche ohnehin schon in Konflikt geraten waren. Gleichwohl scheint Luther die Ablasslehre der römisch-katholischen Kirche zu akzeptieren. Aber er hatte Fragen bezüglich ihrer Nützlichkeit für die Entschlafenen, die sich im Fegefeuer⁸² befinden, eine ohnehin offene Frage, da es in seinen Tagen keine ausdrückliche Ansicht der römisch-katholischen Kirche dazu gab.

Papst Leo X. veröffentlichte im Jahre 1517 eine Jubiläumsenzyklika aus Anlass der Kollekte für den Neubau der Peterskirche in Rom.⁸³ So geriet Luther mit seinen *95 Thesen* in Widerspruch zu Leo X., dem Ablasspredi-

besonders 34–36, und zwar als Vorbereitung auf die Entfaltung dieser Theorie in der Zeit des Mittelalters, 37–42. Aus der kanonischen Praxis der Kirche geht hingegen klar hervor, dass selbst im Umgang mit den Todsünden der geistlichen Pädagogik an den Gefallenen durch das Totenbett ihre Grenze gesetzt ist (Kanon 13 des I. Ökumenischen Konzils). Vgl. *D. Ath. Lialios: Auslegung der dogmatischen und symbolischen Texte der Orthodoxen Kirche*, Band I. Auslegung der ökumenischen Glaubensbekenntnisse und der damit zusammenhängenden heiligen Kanones (Theologische Analyse unter Bezugnahme auf die Quellen), Thessaloniki 1992 (Ἑρμηνεία τῶν δογματικῶν καὶ συμβολικῶν κειμένων τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμ. Α', Ἑρμηνεία τῶν Οἰκουμενικῶν Συμβόλων καὶ τῶν συναφῶν ἰ. κανόνων (Θεολογικὴ ἀνάλυση μὲ ἀναφορὰς στὶς πηγές), Θεσσαλονίκη 1992, 85. In der patristischen Überlieferung gibt es keine „Theologie der Bußen“ und die Beichtbücher aus der Zeit der Türkenherrschaft fanden nie ganz Eingang in die pastorale Praxis der Orthodoxen Kirche.

⁸² Siehe *Bernard Sesboüé: Les indulgences. Problème oecuménique à nouveau posé?*; in: *Études: Revue mensuelle* 359 (1983), *Chronique*, 2. *Marc Lienhard: Luther Oeuvres*, Paris 1999, 1256. Die Frage an die römischen Katholiken bleibt bestehen: Was geschieht mit den Seelen der Menschen, die vor der Festlegung der römisch-katholischen Kirche vom Fegefeuer gelebt haben? *Lowell C. Green: Faith, Righteousness, and Justification: New Light on Their Development Under Luther and Melancthon*; in: *Sixteenth Century Journal* 4 (1973), 67. Die Anzweiflung vonseiten Luthers entstand nicht aus dem Nichts, da die Disputationen bekannt sind, die im 13. und 14. Jahrhundert über die Wirksamkeit der Ablassbriefe für die Verstorbenen geführt wurden. Insbesondere muss festgehalten werden, dass die Dominikaner dafür waren, die Augustinermönche hingegen eine kritischere Haltung einnahmen. Siehe *Robert W. Shaffern: Learned Discussions of Indulgences for the Dead in the Middle Ages*; in: *Church History* 61 (1992), 367–381, besonders 377.

⁸³ Papst Pius IV. legte in dem Glaubensbekenntnis, das er am 9. Dezember 1564 veröffentlichte, die Lehre von den Ablassbriefen folgendermaßen fest: „*Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in ecclesia relictam esse, affirmo – Ich bestätige auch, dass die Vollmacht zu den Ablässen von Christus in der Kirche hinterlassen worden ist.*“ Dieser Satz begegnet am Anfang des Codex Iuris Canonici von 1918, S. LXV. Dabei handelte es sich um eine Art außerordentlicher Zahlung an den Papst, zusätzlich zum Zehnten, jedoch im theologischen Rahmen der Ablassbriefe, deren Verwaltung vom Papst di-

ger Johannes Tetzel, vielen Bischöfen und Theologen, die die päpstliche Gewalt und bis zu einem gewissen Maß auch die Kirchenpolitik des Papstes unterstützten.⁸⁴ Luther kehrte zur Heiligen Schrift zurück, nicht um darin Argumente für die Thesen der Kirche zu finden, sondern um sich zu verteidigen, während er schrittweise seine Soteriologie entwickelte.

Im Sommer oder im Herbst des Jahres 1518 hatte Luther beim Nachdenken über Römer 1,17 „Denn im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart aus Glauben zum Glauben, wie es in der Schrift heißt: Der Gerechte wird aus Glauben leben“⁸⁵ die Erfahrung einer Intuition.⁸⁶

Später stellte Luther fest, dass er für lange Zeit dieses Wort gehasst habe, insbesondere das Wort *Gerechtigkeit*. Er glaubte, die Gerechtigkeit Gottes sei gleichbedeutend mit der Heiligkeit Gottes, die den Sünder wegen seiner Untauglichkeit verurteile.⁸⁷

In dem Versuch, die erwähnte Schriftstelle besser zu verstehen, änderte er seinen hermeneutischen Ansatz und verband den Begriff der *Gerechtigkeit* mit einer bestimmten Tat Gottes, durch die Gott dem Sünder *Gerechtigkeit* verleiht dank der Leiden und des Kreuzestodes Christi.⁸⁸

rekt übertragen wurde, da ausschließlich er allein als Stellvertreter Christi auf Erden die überschüssigen Verdienste Christi und der Heiligen verwalten konnte. Siehe *Tselendis*, Die Soteriologie Luthers (wie Anm. 11), 22–25.

⁸⁴ Viele Kreise standen im Gegensatz zu der sozialen Position, die der Papst einnahm. *Victor David Thiessen*: Nobles' Refonnation: The Reception and Adaptation of Reformation Ideas In the Pamphlets of Noble Writers from 1520 to 1530, Queen's University Kingston, Ontario, Canada 1998, 19.

⁸⁵ Wie es scheint, brachte er seine grundlegende These, wonach der Mensch zugleich Gerechter und Sünder ist (simul justus, simul peccator) erstmals in seiner Vorlesung über den Römerbrief im akademischen Jahr 1515–1516 zum Ausdruck. Siehe *Bernard Cottret*: Histoire de la réforme protestante. Luther, Calvin, Wesley XVI^e–XVIII^e siècle, Perrin 2001, 24. Vgl. *Elmore Leske*: The Mystery of Luther's 95 Theses on Indulgences. How 'Lutheran' Are They?; in: Christo et Ecclesiae. Studies in Honour of H. P. Hamann on his 70th Birthday, Lutheran Theological Journal 20 (1986), 81–96, besonders 81.

⁸⁶ Siehe *Émile-G. Léonard*: Histoire générale du Protestantisme, Bd. 1, La Réformation, 42. *Otto K. Clemen*: Luthers Werke in Auswahl, Berlin 1967, Bd. 4, 421–428. Luther machte diese Erfahrung, während er seine Universitätsvorlesungen über die Psalmen und die Briefe an die Römer, die Galater und die Hebräer vorbereitete. Diese Erfahrung wird als Turmerlebnis bezeichnet. Siehe *Clarence Warren Hovland*: An Examination of Luther's Treatment of Anfechtung in His Biblical Exegesis from the Time of the Evangelical Experience to 1545, Yale University 1950. Vgl. ferner *Kenneth Hagen*: The Problem of Testament in Luther's 'Lectures on Hebrews'; in: The Harvard Theological Review 63 (1970), 61–90 und *Robert G. Artinian*: Luther after the Stendahl/Sanders revolution: A responsive evaluation of Luther's view of first-century Judaism in his Commentary on Galatians; in: Trinity Journal 27 (2006), 77–99.

⁸⁷ Zur „Gerechtigkeit“ und verwandten Begriffen siehe: *Werner Schwarz*: Examples of Luther's biblical translation; in: Journal of Theological Studies, N.S., 6 (1955), 199–209.

⁸⁸ Siehe *Manfred Hoffmann*: Luther, the Protestant Tradition and the Death of God; in:

Darum genüge es, wenn der Christ glaube⁸⁹, denn alles hänge allein von Gott ab, unabhängig sogar vom Mitwirken des Menschen (gute Werke). Der Mensch erwarte durch die Buße, das heißt durch die Wandlung seiner inneren Verfassung, Gottes Gericht⁹⁰ als eine natürliche Folge seiner Taten.⁹¹ Diese Interpretation wird in der Geschichte des Protestantismus als Rechtfertigung durch den Glauben (*doctrina justificationis*) bezeichnet.⁹²

Die Auseinandersetzung um die Ablassé führte also zu außerordentlich unerwarteten Entwicklungen, deren Ergebnis die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gottes Gnade durch den Glauben war, unabhängig von der Kirche, zur Verurteilung Luthers durch die römisch-katholische Kirche und zur Fortsetzung seiner Predigtstätigkeit außerhalb von ihr, obwohl die Entfernung von der römisch-katholischen Kirche nicht von Anfang an in seiner Absicht lag.⁹³

Journal of the American Academy of Religion 40 (1972), 164–175. Nach Luther wirkt Gott alles. Siehe *Edgar Thaidigsmann*: Macht über sich selbst? Der Mensch und die „Mächte“ bei Luther: Aspekte theologischer Anthropologie; in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 49 (2007), 42–70, besonders 66. So ist und bleibt der Mensch „simul iustus, simul peccator“ (WA 2, 497, WA 40, 368). Siehe *James F. McCue*: ‚Simul iustus et peccator‘ in Augustine, Aquinas, and Luther: Toward Putting the Debate in Context; in: Journal of the American Academy of Religion 48 (1980), 81–96, besonders 93. Ferner *Heiko A. Oberman*: ‚Iustitia Christi‘ and ‚Iustitia Dei‘: Luther and the Scholastic Doctrines of Justification; in: The Harvard Theological Review 59 (1966), 1–26, besonders 6f.

⁸⁹ Inwieweit diese These Luther zur absoluten oder doppelten Prädestination führte, wird noch erforscht. Zum dramatischen Weg Luthers hin zur Formulierung *sola fide* hinsichtlich seiner Rechtfertigungslehre siehe *Roland H. Bainton*: Luther's Struggle for Faith; in: Church History 17 (1948), 193–206.

⁹⁰ Siehe *Schwarz*, Studies in Luther's attitude towards Humanism (wie Anm. 62), 66–76, besonders 72f.

⁹¹ Vgl. De servo arbitrio WA 18, 694: „in meritis et praemiis inutiles cogitationes et quaestiones versamus de dignitate, quae nulla est, cum de sola sequela disputandum sit. Manet enim impius infernus et iudicium Dei, necessaria sequela, ... Ita manet pius regnum ... iis omnibus nihil probari quam sequelam mercedis et nequaquam meriti dignitatem, Scilicet quod ii qui bona faciunt, non servili et mercenario affectu propter vitam aeternam faciunt, quaerunt autem vitam aeternam, id est, sunt in ea via, qua pervenient et inveniunt vitam aeternam, ut quaerere sit: studio niti et instanti opera eo conari, quod sequi solet ad bonam vitam.“

⁹² Siehe den Artikel von *James D. G. Dunn*: The Justice of God. A renewed perspective on justification by faith; in: Journal of Theological Studies, NS, 43 (1992), 1–22, der die Formulierungen des Apostels Paulus mit dem Alten Testament kombiniert. Vgl. *Paula Fredriksen*: Paul and Augustine: Conversion narratives, Orthodox traditions, and the retrospective self; in: Journal of Theological Studies, NS, 37 (1986), 3–34, besonders 17. Mit der Voraussetzung der Rechtfertigung durch den Glauben behandelte Luther die Auslegung der Heiligen Schrift als persönliche Angelegenheit jedes einzelnen Gläubigen, unabhängig vom liturgischen Gebrauch des Evangeliums in der Kirche. Siehe *Werner G. Jeanron*d: Hermeneutics and christian praxis: Some reflections on the History of Hermeneutics; in: Journal of Literature and Theology 2 (1988), 174–188, besonders 182.

Offenkundig führte die Auseinandersetzung über die Ablässe zu anderen, wichtigeren theologischen Themen im Zusammenhang mit dem Thema der Rechtfertigung, die miteinander verbunden sind, wie der freie bzw. unfreie Wille des Menschen, die Erbsünde (*peccatum radicale*), der Glaube und die guten Werke, aber auch der Charakter der Kirche selbst im Zusammenhang mit den Sakramenten oder auch mit der Autorität des Papstes.⁹⁴

Luther selbst versicherte, der Mensch sei der eigentliche Gegenstand der Theologie; der Mensch, der auf Grund seiner Sünde schuldig ist, und Gott, der den Sünder rechtfertigt⁹⁵ und rettet,⁹⁶ und das, wie es nach den ersten Texten Luthers scheint, ohne irgendwelche anderen Voraussetzungen.⁹⁷

Der Anschlag der *95 Thesen* muss als eine natürliche Folge einer sich schrittweise ausbildenden Theologie von der Rechtfertigung des Menschen dank der Gnade Gottes allein durch den Glauben ohne irgendeine äußerliche Handlung des Menschen betrachtet werden.⁹⁸ In einem solchen Zusammenhang findet der Handel mit Ablassbriefen keinerlei Stütze, noch weniger das Fegefeuer nach dem Tod und eine mechanistische Behandlung des Menschen, unabhängig von seinem inneren Zustand, die letztendlich

⁹³ *Matthieu Arnold: Martin Luther Les Quatre-Vingt-Quinze Thèses (1517). Dispute académique destinée à montrer la vertu des indulgences. Introduction, traduction et notes par Matthieu Arnold, Oberlin, Strasbourg 2004, 27–28.*

⁹⁴ *McNally, The Ninety-Five Theses (Anm. 4), 439–440, weist auf die „klerikalistische“ Prägung des Gottesdienstes während des Spätmittelalters auf dem Gebiet der römisch-katholischen Kirche hin, die im Gegensatz zur spiritualistischen Versammlung der christlichen Gemeinde in Glaube und Liebe steht, welche die Reformatoren forderten. Das bedeutet nicht, dass es keinen dritten Weg gäbe, der in der kreativen gegenseitigen Verbundenheit von Gottesdienst und Theologie besteht und wie er im kirchlichen Leben der orthodoxen Kirche existiert.*

⁹⁵ *Lowell C. Green: Faith, Righteousness, and Justification: New Light on Their Development Under Luther and Melancton; in: Sixteenth Century Journal 4 (1973), 65–86.*

⁹⁶ WA 40. II, 328, 1: „subiectum theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator.“ Prinzipielle Voraussetzung ist selbstverständlich das Studium der Heiligen Schrift, „Nemo enim putet se fore Theologum vel lectorem vel auditorem scripturae sanctae, qui malum illud originale extenuat“, WA 44. II, 506, 4–5. Diese Position ist den Reformatoren gemeinsam. Vgl. *Pöhlmann, Philipp Melancthon LOCI COMMUNES 1521 (wie Anm. 77), 158: „Duae in universum scripturae partes sunt, lex et evangelium. Lex peccatum ostendit, evangelium gratiam. Lex morbum indicat, evangelium remedium.“*

⁹⁷ *Zumindest die 95 Thesen wurden im Vergleich zur herrschenden syllogistischen Methode der römisch-katholischen Theologen in einer antiformalistischen Art und Weise geschrieben.*

⁹⁸ *Leske, The Mystery of Luther's 95 Theses (wie Anm. 86), 81. Siehe Emma Disley: Degrees of glory: Protestant doctrine and the concept of rewards hereafter; in: Journal of*

unabhängig von der Gnade Gottes wäre, welche doch alles bestimmt, selbst den Willen des Menschen, wie Luther schließt, als er 1525⁹⁹ seinen eigenen Weg mit größerer Bestimmtheit festlegt, indem er die Ablässe und den Humanismus hinter sich lässt.

2. Der Inhalt der 95 Thesen

Für Nichttheologen enthalten die *Thesen* unverständliche Aussagen, aber der Stil, in dem sie abgefasst sind, bewirkte ihre große Bedeutung im Lauf ihrer Rezeption.

Obwohl der Beginn der Reformation mit der Veröffentlichung der 95 *Thesen* verbunden wird, wurden diese doch nie unter die Bekenntnistexte der Lutheraner gezählt. Und das deshalb, weil die *Thesen* viel und wenig zugleich besagen und Luther sich sehr früh, schon 1520,¹⁰⁰ von ihnen und von den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* von 1518¹⁰¹ distanziert hat, wie er in seinem Werk *Über die Babylonische Gefangenschaft der Kirche* kategorisch bemerkt: Er zöge es vor, dass alles, was er vor 1520 geschrieben hat, verbrannt und durch einen einzigen Satz ersetzt würde: „Indulgentiae sunt adulatorum Romanorum nequitiae.“¹⁰²

Man würde die Jahre 1517–1521 also gerne aus dem Gedächtnis der Lutheraner wie der Katholiken löschen.¹⁰³

Wenn man die *Thesen*¹⁰⁴ genauer prüft, und das im Zusammenhang mit dem Verhalten ihres Verfassers nach ihrer Veröffentlichung, so lassen sie nicht den geringsten Zweifel daran zu, dass Luther sie als unumstößlich

Theological Studies, NS, 43 (1991), 77–105, besonders 77 und 104 f.

⁹⁹ De servo arbitrio WA 18, 693–694: „Si in aquam mergaris, suffocaberis, si enataveris, salvus eris ... In merito vel mercede agitur vel de dignitate vel sequela. Si dignitatem spectes, nullum est meritum, nulla merces. Si enim liberum arbitrium se solo non potest velle bonum, per solam vero gratiam vult bonum ..., quis non videt, solius gratiae esse bonum illam voluntatem, meritum et praemium? ... Si sequelam spectes, nihil est, sive bonum, sive malum, quod non suam mercedem habeat.“

¹⁰⁰ Leske, *The Mystery of Luther's 95 Theses* (wie Anm. 86), 82–93.

¹⁰¹ Das Werk wurde an Staupitz geschickt, um an den Heiligen Stuhl weitergeleitet zu werden, damit die Einberufung eines Ökumenischen Konzils diskutiert würde. Siehe *Emile-G. Léonhard: Histoire générale du Protestantisme*, Bd. 1, *La Réformation*, Paris 1961, 52.

¹⁰² WA 6, 497, 23.

¹⁰³ Siehe *Arthur Carl Piepkorn: A Lutheran Theologian Look at the Ninety Five Theses* in 1967; in: *Journal of the Theological Studies* 28 (1967), 519–530, besonders 521 f.

¹⁰⁴ Leske, *The Mystery of Luther's 95 Theses* (wie Anm. 86), 82 und 95, ist der Meinung, dass nur 18 (1, 27, 32, 33, 35, 36, 37, 52, 53-55, 60, 62, 63, 68, 76, 78, 79) der 95

und nicht nur als vorläufige Vorschläge ansah. Grundsätzlich handeln sie von einem einzigen Thema: von der Buße, wie es die erste *These*¹⁰⁵ formuliert.

Viele *Thesen* berühren aus theologischer Sicht Themen jenseits der Ablassbriefe und betreffen fundamentale Prinzipien einer – verglichen mit der herrschenden römisch-katholischen – abweichenden Theologie. So bringt Luther z. B. die Meinung zum Ausdruck (*These* 5, 20, 21), die Ablassbriefe hätten keinerlei Wert vor Gott und müssten verstanden werden als Nachlass der von der Kirche verhängten Strafen. Diese Position hebt die theologische Bedeutung der Ablassbriefe auf, denn die römisch-katholische Theologie begriff sie als Nachlass der zeitlichen Sündenstrafen, als Nachlass, der gegenüber dem göttlichen Gericht gilt. Darum wurden die *Thesen* 19, 20, 21 und 41 im Jahre 1520 verdammt.

Der Gebrauch der Ablassbriefe basierte auf der in der römisch-katholischen Kirche allgemein anerkannten Lehre vom „Gnadenschatz“, über den die Kirche verfügt. Luther verwarf sie (*Thesen* 58 und 60), auch wenn er in keiner *These* die Gnade mit dem Gericht verband. Aus Sicht der römisch-katholischen Kirche sind auch die *Thesen* 17, 18, 19 und 29, die der Lehre vom Fegefeuer widersprechen, falsch.

Die ausdrückliche und weitgehend zynische Kritik am Handel mit den Ablassbriefen ist konsequent. Luther lehnte jegliche Diskussion über ihren Wert ab, weil er sie als ein Mittel zur Verführung der Christen betrachtete (*These* 66). Die für die römisch-katholische Kirche provokanteste These ist die 86., denn sie ist direkt gegen die Autorität des Papstes gerichtet. Auf jeden Fall muss festgehalten werden, dass Luther 1517 den Nachlass der Schuld akzeptierte (*These* 6), während er die Konsequenzen für den Nachlass der Strafe in Frage stellte.

Thesen diachron die Ansichten Luthers wiedergeben, während die übrigen 77 Ansichten enthalten, die im Verhältnis zur späteren lutherischen Theologie überholt sind.

¹⁰⁵ *Matthieu Arnold*: Martin Luther. Les Quatre-Vingt-Quinze Thèses (1517). Dispute académique destinée à montrer la vertu des indulgences, Strasbourg 2004, 21 f. Zur Bedeutung des Begriffs „Buße“ bei Luther siehe *Schwarz*, Studies in Luther's attitude towards Humanism (wie Anm. 62), 72 f. Wenn heutige Lutheraner die 95 Thesen außerhalb ihres ursprünglichen historischen Rahmens behandeln, fassen sie sie zu vier Themen zusammen, die eine theologische Perspektive für die heutige Ökumene haben: Buße, gute Werke, Evangelium und Kreuz. Siehe *Pierre Bühler*: Le protestantisme contre les Indulgences. Un plaidoyer pour la justification par la foi, Genève 2000, 59. Halten wir fest, dass ein neuer Zugang zu den Thesen im Lichte des Dialogs zwischen Lutheranern und Römisch-katholischen und der päpstlichen Enzyklika *Incarnationis Mysterium*, mit dem Anhang *Decretum bullae adnexum praescripta de iubilari indulgentia acquirenda*

Was ihren Inhalt anbelangt, so können die *Thesen* nach zwei Themen geordnet werden: dem Thema der Buße und dem der guten Werke.¹⁰⁶ Das Thema der Rechtfertigung allein aus dem Glauben (*sola fide*) ergibt sich als unmittelbares Resultat.¹⁰⁷ Gerade das ist aber von außerordentlicher Wichtigkeit, weil es zusammen mit dem Thema der Buße einen direkten Schlag gegen den sakramentalen Charakter der römisch-katholischen Kirche bedeutet.¹⁰⁸

Es muss angemerkt werden, dass Luther sich häufig über den Papst in einer Weise geäußert hat, die ihn später in eine direkte Konfrontation mit der römisch-katholischen Kirche führte. Diese Äußerungen wurden als Angriff auf die (absolute) Autorität des Papstes verstanden, auch wenn das der ursprünglichen Intention Luthers¹⁰⁹ nicht entsprach. Aber nach der negativen Reaktion der römisch-katholischen Kirche radikalisierte sich auch Luthers Ablehnung.¹¹⁰

Erlauben Sie mir, meine Rede nach dieser detaillierten Darlegung zu den *95 Thesen* mit einigen zusammenfassenden Überlegungen zu beenden.

(29.11.1998) unternommen wird. Aus Anlass dieser Bulle wurde die Studie von *Bertrand de Margerie: Le mystère des indulgences*, Paris ²1999 veröffentlicht.

¹⁰⁶ Siehe *Peter Iver Kaufman: Luther's 'Scholastic Phase' Revisited: Grace, Works, and Merit in the Earliest Extant Sermons*; in: *Church History* 51 (1982), 280–289.

¹⁰⁷ Die These Luthers von der Rechtfertigung *sola fide* war für viele seiner Zeitgenossen anstößig, sowohl für Scholastiker als auch Mystiker, Dominikaner und Franziskaner, Thomisten und Nominalisten. Nicht, weil sie sich gegen die guten Werke richtete, sondern weil der *ordo salutis* der bisherigen Theologie, die Auffassung der mittelalterlichen Theologie vom Heil, umgestürzt wurde, die im Ausdruck *homo viator* zusammengefasst werden kann. Nach dieser Heilsordnung befindet sich der Mensch zwischen einem zukünftigen Gericht Gottes und einem vergangenen und gegenwärtigen Ausdruck von dessen Erbarmen. Hinsichtlich der Vergangenheit wird das Erbarmen Gottes durch die Sendung des Sohnes gewirkt, in der Zukunft hingegen durch das Gericht mit Furcht. Gegenüber der *fides informis* des Thomas von Aquin (einem Zustand, in dem die Sünden bewusst sind und die Schuld bestehen bleibt, die durch die Liebe, aber nicht einfach durch den Glauben gemildert werden kann), scheint Luther durch das *sola fide* die *fides informis* mit der *fides charitate formata* zu identifizieren, wenngleich der Mensch weiterhin *peccator in re* bleibt. Siehe *Steven E. Ozment: Homo Viator. Luther and Late Medieval Theology*; in: *The Harvard Theological Review* 62 (1969), 275–287. Ferner *Brian Pullan: Catholics, Protestants, and the Poor in Early Modern Europe*; in: *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005), 441–456. *George Wolfgang Forell: Justification and Eschatology in Luther's Thought*; in: *Church History* 38 (1969), 164–174.

¹⁰⁸ *Adam G. Cooper: Cajetan and Luther: Revisiting the Roots of a Schism*; in: *Lutheran Forum* 37 (2003), 49–57, besonders 51. Nach Cooper wurde die westliche Christenheit wegen der verschiedenen Betrachtungen des Bußsakraments zwischen Luther und seinen römisch-katholischen Gesprächspartnern mit Cajetan an der Spitze gespalten, ebd., 57.

¹⁰⁹ *Martin Brecht: Martin Luther: His Road to Reformation, 1483–1521*, Minneapolis

Die Veröffentlichung der *95 Thesen* Luthers, die einen allgemeinen Aufruhr in ganz Europa auslöste, kann nicht als ein zufälliges Ereignis betrachtet werden. Sie steht weder konträr zur historischen Realität noch kann sie etwa als eine unglückliche, affektive Handlung Luthers interpretiert werden.

Das Bedürfnis nach christlicher Einheit sowie wahren christlichen Miteinander spiegelte sich im westlichen Spätmittelalter in der Sehnsucht nach Reformierung der kirchlichen Strukturen und des Lebens der Christen. Sie fand ihren Ausdruck in den reformorientierten, frommen Bewegungen und in der Einführung neuer theologischer Methoden, besonders der *Via moderna*, die sich gegen die Autorität der römisch-katholischen Kirche stellten. Dies führte zur Bildung gesellschaftlicher Gruppierungen außerhalb des Einflusses der römisch-katholischen Kirche, die bis dahin das sichtbare Zeichen der Einheit des christlichen Westens war.

Bei Betrachtung des geistlichen Fundaments sowie des historischen Rahmens der Bildung Luthers erkennt man den Renaissance-Humanismus als die Basis für eine autonome Behandlung und Interpretation der Heiligen Schrift. Eine von den Humanisten als *ad fontes* deklarierte Herangehensweise, die wahrscheinlich auch als ein wesentliches Moment für die Unterstützung Luthers gesehen werden kann.

Der Bruch Luthers mit den alten Humanisten, wie etwa Erasmus, betraf die akademische Diskussion über die menschliche Natur, über die Frage des Rechts einer autonomen Lebensgestaltung. Sie zielte damit nicht primär auf den Bruch mit der römisch-katholischen Kirche. Die Beziehung Luthers zu den Humanisten festigte ihn jedoch in seiner kritischen Haltung gegenüber den Ansichten der römisch-katholischen Kirche, und letztendlich in seiner Entscheidung, die Heilige Schrift als einzige, alleinige Autorität (*sola scriptura*) anzunehmen. Nach einer kurzen Zeit der Reflexion über den eigentlichen Sinn der Ablass entschied sich Luther sehr schnell, schon 1521, sich sogar vom theologischen Rahmen der *95 Thesen* zu distanzieren, und präsentierte die lutherischen Prinzipien *sola fide* und *sola gratia*.

Hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche fokussierte sich die Kritik auf das Bestreiten der päpstlichen Autorität, was zur Verurteilung Luthers als Häretiker führte. In den Ablassbriefen sah Luther nicht nur den Missbrauch der päpstlichen Autorität, sondern vielmehr eine erfundene Vorstellung über eine durch Geld erkaufte Errettung, die tatsächlich nichts mit dem innerlichen, geistlichen Fortschritt des Menschen zu tun hatte. Das war der große Skandal. Der Papst wollte Vertreter Christi sein, Luther wollte lieber *simul iustus et peccator* sein, nur auf das Gericht Christi wartend.

Heute ist für uns Orthodoxe die Beschäftigung mit Luther und der gesamten westlichen Reformationsgeschichte von besonderem Nutzen. Sie stellt uns vor die Herausforderung, jene Elemente im Leben der Kirche zu erkennen, die entweder dem Kern des Dogmas und des christlichen Glaubens entgegenstehen, oder vollständig gleichgültig, neutral gegenüber diesen beiden sind. Jene Elemente müssen aufgrund ihrer langjährigen Präsenz in der Kirche genau abgewogen werden, auch wenn sie grundsätzlich reformbedürftig wären oder gar abgeschafft werden müssten. Die kirchliche Einheit muss dabei nämlich bewahrt werden. Dies macht das Beispiel der Einführung des gregorianischen Kalenders deutlich, die bekanntlich der Einheit der Orthodoxen Kirche geschadet hat. Und das bei einem auf den ersten Blick so unverfänglichen Thema.

Die Reformation war schließlich nützlich für die Ökumenische Bewegung, wie wir sie heute kennen. Dafür sprechen verschiedene Gründe:

1. Die reformatorischen Kirchen selber beanspruchten niemals die apostolische Sukzession und die wahre Fortsetzung der ursprünglichen Kirche allein für sich.
2. Die Reformation im Westen trug wesentlich dazu bei, dass die römisch-katholische Kirche als ausschließliche Verwalterin des menschlichen Heils in Christus infrage gestellt wurde.
3. Durch die Kontaktaufnahme der Tübinger Theologen mit dem Ökumenischen Patriarchat, bei der sie nach dem reinen Glauben suchten, unternahmen sie einen ersten noch konstatierbaren theologischen Schritt bei der Suche nach der christlichen Einheit, der nicht dem Druck historischer Ereignisse geschuldet war. Dies ist zum Beispiel bei dem Konzil von Ferrara-Florenz anders gewesen.
4. Die Reformation und Luther öffneten den Weg für die ökumenische Suche nach der christlichen Einheit.