



Siegfried Wollgast † (MLS) *

Martin Luther und die Philosophie, die Schwärmer und die DDR

Veröffentlicht: 21.10.2017

Hegel schätzt die Bedeutung der Reformation für die Philosophie aus mehreren Gründen hoch ein. Er sieht sie als geistige Revolution, in der „der Geist zum Bewußtsein der Versöhnung seiner selbst kam, und zwar in dieser Gestalt, daß sie im Geiste vollbracht werden müsse“. Für Hegel vollbringt die Reformation – in Fortführung der vorausgehenden bzw. zeitgleich verlaufenden Renaissance und des Humanismus – eine starke Hinwendung „aus dem Jenseitigen“ auf „die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen“. Er sieht die Hochschätzung der Ehe, der Arbeit und die Freiheit von blindem, die menschliche Freiheit unterdrückendem Gehorsam als wesentliche Errungenschaften der lutherischen Reformation. Hegel betont weiter die durch die Reformation hergestellte unmittelbare Verbindung zwischen Mensch und Gott und wertet als positiv, dass in ihr die Vermittlung des Mensch-Gott-Verhältnisses durch „eine eiserne, eiserne Scheidewand“, die „die Laien von der Kirche trennte“, beseitigt wurde. Sicherlich bestehe diese Vermittlung auch weiter, aber sie sei im Protestantismus eine Vermittlung ohne Scheidewand „durch Lehre, Einsicht, Beachtung seiner selbst und seiner Handlungen. ... Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne: und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten. Die Explikation dieser Freiheit und das sich denkende Erfassen derselben ist ein Folgendes gewesen.“¹

Von diesem Folgenden sollen einige Linien verdeutlicht werden, die auch an folgende Passage in den „Thesen über Martin Luther“ anknüpfen: Mit der Reformation, ihrem Denken geschuldet, „entwickelte sich auch eine eigenständige protestantische Schulphilosophie, die wesentlich durch Melancthon geprägt wurde, eine große Spannweite von Auffassungen aufwies, das antike philosophische Erbe in spezifischer Weise bewahrte und auf dem Gebiet der Ethik, Metaphysik und Logik selbständige Leistungen hervorbrachte. Vor allem an Auffassungen des jungen Luthers knüpften oppositionelle Denker des 17. Jahrhunderts wie Valentin Weigel und Jakob Böhme an; oppositionelle Mystik, Pantheismus und Ideen der Toleranz schufen wichtige Grundlagen für die Frühaufklärung.“² Auch diese Feststellungen sollte man bei Anführung des berühmten Wortes von K. Marx aus dem Jahre 1843 beachten: „Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ist ... theoretisch, es ist die *Reformation*“.³ Zur Martin Luther Ehrung zu seinem 500. Geburtstag in der DDR gab es eine Vielzahl von Publikationen.

* Unser Mitglied Siegfried Wollgast hatte sich bereit erklärt, in der Oktober-Plenarsitzung den Vortrag zum Lutherjahr zu halten. Unerwartet verstarb er am 26. Juni 2017. Den Plenarvortrag übernahm daraufhin unser Mitglied Adolf Laube (veröffentlicht in dieser Nummer). Siegfried Wollgast hatte für seinen geplanten Vortrag ein recht umfangreiches Material zusammengestellt, abschließen und bearbeiten konnte er es nicht mehr. Es fehlt seinem Text auch eine übersichtliche Gliederung, was das Lesen erschwert. Der Versuch, nachträglich Überschriften einzufügen, hätte möglicherweise eine Entfernung vom Anliegen des Autors bedeutet. Jeder interessierte Leser wird im Text aber viel Neues finden sowie Gedanken, die ein Nachdenken lohnen.
Die Redaktion

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, hg. von Gerd Irrlitz u. Karin Gurst, 2. veränd. Aufl., Leipzig 1982, S. 182f.

² Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag. Martin Luther Ehrung 1983 der DDR. Ausgearb. von einer Arbeitsgruppe unter Ltg. von Horst Bartel, Berlin 1981, S. 26.

³ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx/ Friedrich Engels: Werke (künftig MEW) Bd. 1, Berlin 1957, S. 385.

Man sollte immer wieder auch auf sie verweisen! Denn: „Ein Großteil der Forschungsaufgaben, die von marxistischen Historikern angesprochen sind, stellen sich den Kirchenhistorikern, wenn auch von anderen Voraussetzungen aus, in ähnlicher Weise“.⁴ Ein „Zudecken“, Verschweigen von Forschungsergebnissen bestimmter Richtung hilft der Forschung und Entwicklung nicht weiter!

Im ausgehenden Mittelalter hatte die Umgestaltung der sozialen Beziehungen im Italien der Renaissance zu einem letzten kulturellen Höhepunkt im Rahmen des tradierten politischen und ideologischen Gesellschaftsaufbaus geführt. Anfang des 16. Jhs. zeigte sich der Niedergang der Feudalordnung in politischen und ideologischen Kämpfen aller großen gesellschaftlichen Interessengruppen. Dem gab in Deutschland zuerst die lutherische Reformation Bewußtsein, Form und Gegenstand. Was als gesamt-nationale Bewegung in Deutschland begonnen hatte, erfuhr bald eine vielfältige Differenzierung und zunehmende Verflechtung in die territoriale und europäische Politik jener Zeit. Was als religiöse Bewegung in Deutschland begonnen hatte, entwickelte sich zu einer gesamteuropäischen politischen und gesellschaftlichen Umgestaltung, die eine historische Epoche ausfüllte.

Mitte des 16. Jh. beginnt die Manufakturperiode der industriellen Entwicklung.⁵ Marx hat die Spezifik ihrer Gesetzmäßigkeiten vor allem im Übergewicht des Handelskapitals gesehen, das damals die industrielle Hegemonie eines Landes sichert. In diesem Stadium ist der Sieg der bürgerlichen Entwicklung nur lokal gesichert, im Maßstab einzelner Länder, nicht aber gesamteuropäisch oder im Weltmaßstab. Selbst diese Erfolge werden nur dadurch erreicht, dass die betreffenden Länder anfangs gesamt-kontinentale Ressourcen ausnutzen. Notwendig entsteht für die sich kapitalistisch entwickelnden Länder daraus ein Kampf um die Herrschaft auf dem sich herausbildenden Weltmarkt. Die großenteils Ende des 15. bzw. bis Mitte des 16. Jh. gemachten geographischen Entdeckungen und neuen technischen Erfindungen trugen ihre Früchte erst im 17. Jh., jedoch hatten Spanien, Portugal, die Niederlande und England bereits ein System von Kolonien ausgebaut, der Handel war zum Welt-handel geworden. Die Bedürfnisse des Kolonialmarktes stimulierten die Manufakturproduktion, die mit der Handwerksproduktion konkurriert und sie an bestimmten Orten bereits übertrifft.

In Deutschland hatte Martin Luther 1517 mit seinen 95 Thesen gegen den päpstlichen Ablasshandel letztlich die Reformation ausgelöst, die zur Spaltung der christlichen Papstkirche führte. Aber sie spaltete nicht nur die Institution der Kirche, die beherrschende öffentliche Instanz der Gesellschaft, sie verlieh auch den sozialen Interessengegensätzen der Zeit schärferen Ausdruck. Im Deutschen Bauernkrieg wurden 1524-25 große Teile der deutschen Bauern revolutionär und suchten, unter den Losungsworten der Reformation ihre ökonomischen Interessen gegenüber den Feudalherren zur Geltung zu bringen. Die Bewegung der Bauern zog sowohl plebejische Elemente der Städte als auch geistliche und adlige Führungspersönlichkeiten an. Nach Niederschlagung des deutschen Bauernkrieges setzen sich in der vielschichtigen reformatorischen Bewegung jene städtebürgerlichen, frühkapitalistischen und adligen Kreise durch, die sich auf die Zusammenarbeit mit den Landesfürsten und den städtischen Obrigkeiten orientierten.

In der Schweiz, den Niederlanden, dann in England wurde die reformatorische Bewegung fortgeführt und vertieft. Ihre Träger waren innerhalb dieser ökonomisch entwickeltesten Länder überall „gerade die damals ökonomisch aufsteigenden ‚bürgerlichen‘ Mittelklassen“.⁶ Dem deutschen Luthertum folgte der Genfer Calvinismus als führende reformatorische Ideologie. Der Calvinismus konnte sich in der Regel dort, wo starke kapitalistische Elemente vorhanden waren, zur eigentlichen Ideologie der Manufakturperiode weiterentwickeln. Anders als das Luthertum durchbrach er auch die allgemeine Gehorsamspflicht gegenüber dem Staat und begrenzte sie auf die Gebiete, wo dem göttlichen Gebot, wie der Calvinismus es verstand, Folge geleistet wurde. Die Grenze des Gehorsams der

⁴ Siegfried Bräuer: Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achtziger Jahre, 2. Aufl., Berlin 1983, S. 32.

⁵ Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Erster Band, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1962, S. 356.

⁶ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920 (Reprint, 6. Aufl., Tübingen 1972), S. 20.

Untertanen war erreicht, wenn die Obrigkeit „widergöttlich“ handelte und den Fortschritten der Herrschaft Gottes durch die „Auserwählten“ entgegentrat. Schon aus Calvins „*Institutio religionis christianae*“ (1536) geht hervor, dass dem Fürsten – aber nur in diesem Fall – der Gehorsam verweigert werden darf, wenn er sich gegen Gott erhebt. In der niederländischen Revolution ist der Calvinismus zum ersten Mal ideologisches Banner in einem gesamtstaatlichen Bürgerkrieg.

Die traditionalistische Auffassung der Erwerbstätigkeit, wie sie die katholische Kirche vertrat und im allgemeinen Selbstverständnis befestigt hatte, betrachtete die Berufarbeit als ein Mittel zum Unterhalt, nicht als Selbstzweck. Luther hat aber an die Stelle der katholischen Werkheiligkeit zusammen mit dem sola-fide-Gedanken den weltlichen Beruf gesetzt, in dem sich der Mensch vor seinem Gott zu bewähren habe. Der Calvinismus verschärfte die lutherische Rechtfertigungsauffassung in seiner Prädestinationslehre zur strengen Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens in der Berufstätigkeit. Allein durch die ökonomisch messbaren Erfolge seines Erwerbslebens kann der Gläubige vor seinem Gott bestehen. Der weltliche Gütergenuß, die Konsumtion, wird dabei eingeschränkt, der Gütererwerb aber schrankenlos gerechtfertigt, „das äußere Ergebnis [ist] ...: *Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang*“.⁷ Im Laufe der Zeit entwickelt sich mit dem Bewährungsgedanken die mit dem Calvinismus erst zu konsequenter Strenge ausgeprägte „innerliche Askese“. In Deutschland wurden u. a. calvinistisch: 1560 die Pfalz, 1562 Anhalt, 1599 Baden-Durlach, 1605 Hessen-Kassel, 1613 Brandenburg sowie kleinere Gebiete.

In der deutschen Geschichte setzt mit der Niederlage der revolutionären Bauern 1525-1526 allmählich eine neue Periode ein. Es gibt zunächst noch eine starke volksreformatorische Bewegung, die sich u. a. in der Täuferbewegung, den Ereignissen in Lübeck um J. Wullenweber und im Täuferreich von Münster⁸ äußert. Auch verbreitete sich nach 1525 bis in die dreißiger Jahre hinein vornehmlich in Nordwest- und Norddeutschland eine von den Fürsten unabhängige stadtbürgerliche Reformation. In Oberdeutschland bzw. in der Schweiz gehört dazu die Bewegung H. Zwinglis ab 1523.

Unter diesen Bedingungen bilden sich neue kulturelle Formen der Auseinandersetzung der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Kräfte heraus. Sie äußern sich u. a. in Ablehnung jeglicher Obrigkeit, in Hohn und bitterem Spott gegenüber dem neuen Landeskirchentum der evangelischen Kirchen, in Missachtung von Predigt und Sakramentsempfang, in der Pflege des universellen Toleranzgedankens. Dies ist zumeist unorganisiert, es ist oft der – nach innen gekehrte – Protest Einzelner. Dass die Ideologie der Ausgebeuteten und Unterdrückten auch Widerstand und Empörung atmet, bezeugen u. a. die Lieder aus dem österreichischen Bauernaufstand von 1626. Gerade im Volkslied lässt sich die Anklage und Empörung der Bauern über die ungerechten sozialen Zustände gut ablesen.⁹

Nach der Niederschlagung des Bauernkrieges in Deutschland gab es nicht nur Misere, sondern auch Auflehnung, auch ideologischen und sozialen Fortschritt. Er stützt sich darauf, dass die Refor-

⁷ Ebd., S. 192. M. Weber beurteilt den Calvinismus nach den Ergebnissen der Dordrechter Synode (1619) und späteren Dokumenten. Das hatte schon Troeltsch moniert. Der Calvinismus nach 1619 bzw. nach der Synode von Westminster (1643) ist durchaus auch von kapitalistischen Schichten getragen.

⁸ Vgl. Gerhard Brendler: *Das Täuferreich zu Münster 1534/35*, Berlin 1966. Vgl. zur Gesamteinschätzung der Situation in Deutschland zwischen 1525 und 1648: *Deutsche Geschichte*, Bd. 3: Die Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus von den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts bis 1789, Autorenkollektiv unter Ltg. von Adolf Laube u. Günter Vogler, 2. Aufl., Berlin 1989, S. 239-325. Einen gewissen Überblick zur Literatur zum Heiligen Römischen Reich deutscher Nation vom Ende des 15. bis zur Mitte des 17. Jhs. bei Günter Vogler: *Europas Aufbruch in die Neuzeit 1500-1650* (Handbuch der Geschichte Europas, Bd. 5), Stuttgart 2003, S. 433-437. Inhaltliche Darstellungen dazu auch ebd., S. 45-68 u. ö.

⁹ Vgl. Wolfgang Steinitz: *Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten*, Bd. I, Berlin 1954 (Reprint Frankfurt a. M. 1979), S. 25-39. Walter Oskar Hüttel: *Zur Geschichte des deutschen Volksliedes im siebzehnten Jahrhundert*, Phil. Diss. der Humboldt-Universität zu Berlin, 1957, T. II, S. 208-229.

mation als Kirchen- und als kulturelles Ereignis Bestand hatte und es der Gegenreformation trotz aller Anstrengungen nicht gelang, den status quo ante herzustellen.

Durch Ph. Melanchthon wurden die Lehren der lutherischen Reformation systematisiert. Es entstand ein Großteil der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche. In den vierziger Jahren des 16. Jh. wurde versucht, durch Religionsgespräche die Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten zu mildern oder auszugleichen. Durch die Reformation hatten die geistlichen Fürstentümer Deutschlands weitgehend politische Bedeutung eingebüßt; die größeren weltlichen Territorien hatten sich hingegen allmählich zu wirklichen Machtzentren entwickelt. Die Landesfürsten traten jedem politischen Zentralisierungsversuch im Reichsmaßstab entgegen. Die landesherrliche Gewalt wuchs und setzte sich im Inneren der Territorien immer mehr über ständische Ansprüche hinweg.

Der großen Masse der Menschen, den Gelehrten wie den ungebildeten Menschen, Kaisern und Fürsten wie Plebejern und Bauern ist zur Zeit Luthers eine tiefe subjektive Frömmigkeit eigen. Ihre Ausprägungen sind unterschiedlich, aber es sei nicht vergessen: 1. Erst nach dem Dreißigjährigen Krieg beginnt sich allmählich das religiöse, besser vielleicht das konfessionelle Banner zu verschleißen; der Nationalgedanke tritt an seine Stelle. 2. Sicher gibt es in dieser Zeit auch Atheismus, aber er ist keine Massenerscheinung, findet sich eher bei Fürsten und Intellektuellen denn bei den Massen. Geläufig ist, den Andersgläubigen als Atheisten zu verteufeln. 3. Der eigentlich philosophische wie der allgemein-kulturelle Prozess dieser Zeit bis hin zur Aufklärung und zur klassischen deutschen Philosophie vollzieht sich primär über den Naturalismus. Naturalismus aber bedeutet – zumindest auch – Umgestaltung der Religionsgeschichte in Richtung auf Ablehnung des Widernatürlichen und dann des Übernatürlichen; es ist somit Aufklärung. 4. Aufklärung wird in Deutschland, und nicht nur dort, getragen vom Deismus, nicht etwa primär vom Materialismus. Der Deismus ist die Religion der Aufklärung. Aber auch der Pantheismus trägt und fördert Aufklärung, besonders in Deutschland.

Entwicklung der Philosophie im protestantischen Deutschland bedeutet keine Scheidewand zu den katholischen Gebieten Deutschlands, so zu Frankreich, Spanien, Italien und der sich dort entwickelnden Philosophie. Im Gegenteil: Der Protestantismus empfängt bis ins 18. Jh. aus der sich dem Katholizismus verpflichtet fühlenden Philosophie starke Impulse. Die Kommunikation funktioniert – trotz aller agitatorisch-propagandistischen Kontroversliteratur.

Nicht immer will man an das Milieu, aus dem man kommt, gern erinnert werden. Man schämt sich bisweilen seiner Herkunft oder sucht Spuren zu verwischen. Das gilt auch für die Aufklärung, die die ihr unmittelbar vorausgehende, von der Reformation ausgehende philosophische Linie stark herabsetzte. L. Feuerbach stellt hingegen fest: „Der deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung: er beginnt mit der Reformation; er ist eine Frucht der Liebe Gottes zum Menschen ... Der deutsche Materialist ist also kein Bankert, keine Frucht der Buhlschaft deutscher Wissenschaft mit ausländischem Geiste, er ist echter Deutscher, der bereits im Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte.“¹⁰ H. Heine untersucht gerade die Zeit zwischen Reformation und klassischer deutscher Philosophie unter starker Betonung der positiven Aspekte von Mystik und Pantheismus.¹¹

Theologie und Philosophie stehen bis zum Ende des 17. Jh. in enger Verbindung. Bis dahin, ja bis weit ins 18. Jh. muss Philosophie, will sie ernst genommen werden, auch theologisches Denken, theologische Fragestellungen verfolgen. Darauf werden wir noch eingehen.

Der junge Melanchthon war begeisterter Humanist und Aristotelesanhänger. Nachdem er sich 1518 zu Luther bekannt hatte, begann er zunächst einen Feldzug gegen die aristotelische Philosophie, bzw. gegen die Philosophie überhaupt. Theologie sollte die Philosophie ersetzen.¹² Schon hier

¹⁰ Ludwig Feuerbach: Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 11, 2. durchges. Aufl., Berlin 1982, S. 115, 117.

¹¹ Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Heines Werke in fünf Bänden, Bd. 5, Berlin/ Weimar 1972, S. 13-92.

¹² Vgl. z. B. Corpus Reformatorum, Ed. Carolus Gottlieb Bretschneider, Vol. I, Halle 1834, Sp. 163, 273-275, 286-358. Corpus Reformatorum, Ed. Carolus Gottlieb Bretschneider, Vol. XXI, Braunschweig 1854, Sp. 101, 117

ist sichtbar, dass es Melanchthon vorwiegend um den Kampf gegen den *katholisch* interpretierten Aristoteles geht. Es liegt kein völliger Bruch mit seinen vorherigen und späteren Anschauungen vor. Auch das mittelalterliche Erbe bleibt stets konstitutives Element seiner Weltanschauung. Einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit kann es auch in der Ideengeschichte nicht geben, man mag das verbal anerkennen oder nicht.

Dabei sei zugleich einem Missverständnis vorgebeugt: Sicher: Luther war nicht primär Philosoph! Aber alle philosophisch oppositionellen Bestrebungen, Bewegungen und Persönlichkeiten seiner Zeit nehmen den jungen Luther auf. Zu Recht stellt G. Brendler fest: „Ein Luther mußte dagewesen sein, damit ein Müntzer möglich wurde. Und wie Müntzer selbst, so mußten auch die Massen Luther gehört haben, um reif zu werden für Müntzers Predigt“.¹³ Dabei ist Luther als Philosoph umstritten. So wird er etwa von Karl Jaspers, Lewis White Beck und J. Maritain völlig unterschätzt. Bei den Theologen ist der Philosoph Luther ebenfalls nicht seiner Bedeutung entsprechend gewürdigt worden.¹⁴

Luthers Ablehnung der Scholastik und ihrer Philosophie, damit oder vorrangig auch der aristotelischen Philosophie, richtet sich vor allem gegen den Gebrauch bzw. Missbrauch der Vernunft in Glaubensdingen: „Die rationalistische Häresie benutzt seit Abälard die Ratio, um entweder mit ihren Mitteln in dogmatischen Glaubenssetzungen Ungewißheit zu erzeugen oder auf strengste Trennung von Vernunft und Glauben zu insistieren. Luther hält sich an die zweite historisch ausgebildete Möglichkeit, um sich der schulmäßigen Behauptung einer Identität von Vernunft und Glauben zu entziehen. Da sich das Vernünfteln als diskreditiert erwiesen hat und die Vernunft selbst vorläufig nur in gelehrter Weise wenig Menschen erfaßt hat, hält sich Luther allein an den Glauben. Die rationale Ergänzung bleibt Melanchthon überlassen.“¹⁵ Ein Verständnis von Luthers Position und seiner Wirkung setzt vor allem Kenntnis Augustins, des Thomismus, des Nominalismus und der Mystik voraus. Luther selbst bezeichnet sich in verschiedenen Phasen seines Lebens als Ockhamisten, und stets ist ihm die Ratio das, was den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet und für sein Leben von grundlegender Bedeutung ist. „Das philosophische Rüstzeug beherrscht er meisterhaft, und er brillierte mit ihm. (Den ‚Philosophen‘ hatte man ihn schon in der Studentenzeit genannt.) Und gerade dies war eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß er sich durch die Philosophie hindurch- und von ihr weg dachte.“¹⁶ Übrigens verwarf Luther trotz grober Ergüsse gegen Aristoteles den Stagiriten keineswegs gänzlich, ließ dessen Logik, Rhetorik und Poetik mit Einschränkungen gelten. Er verwarf allerdings

u. a. Wilhelm Maurer: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, 2 Bde., Göttingen 1967-1969.

¹³ Gerhard Brendler: Reformation und Fortschritt, in: 450 Jahre Reformation, hg. von Leo Stern u. Max Steinmetz, Berlin 1967, S. 67. Vgl. Günter Mühlpfordt: Der frühe Luther als Autorität der Radikalen. Zum Luthererbe des „linken Flügels“, in: Weltwirkung der Reformation. Interaktion: Symposium anläßl. d. 450-Jahr-Feier d. Reformation in Wittenberg vom 24.-26. Okt. 1967, Referate und Diskussionen, hg. von Max Steinmetz u. Gerhard Brendler, Bd. 1, Berlin 1969, S. 205-225. Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland. Studienbibliothek DDR-Geschichtswissenschaft 5, hg. von Max Steinmetz, Berlin 1985, S. 167-183.

¹⁴ Vgl. zu Luther als Philosoph aus theologischer Sicht: Wilhelm Link: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, hg. von Ernst Wolf u. Manfred Mezger, 2. unveränd. Aufl., Berlin 1954. Rudolf Malter: Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik, Bonn 1980. Joseph Lortz: Die Reformation in Deutschland. Mit einem Nachwort von Peter Manns, Freiburg – Basel – Wien 1982. Auch der Neukantianer Karl Vorländer ordnet Luther in die Philosophie ein. Luthers Glaube decke „die Voraussetzungen für ein Philosophieren“ auf, „das nicht im Abfall und in der Selbstgenügsamkeit aber Vernunft verbleibt, sondern sich im Licht der Hoffnung vollzieht und daher dem Menschen die von ihm selbst verschlossene Zukunft wieder öffnet“. (Philosophie der Renaissance. Beginn der Naturwissenschaft. Geschichte der Philosophie III. Bearb. von Heinrich Knittermeyer. Mit Quellentexten u. bibliographischen Ergänzungen versehen von Eckhard Keßler, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 58.) Neuaufgl.?

¹⁵ Hermann Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 2/2, Berlin 1971, S. 633.

¹⁶ Gerhard Brendler: Martin Luther. Theologie und Revolution. Eine marxistische Darstellung, Berlin 1983, S.62.

völlig Aristoteles' Physik, Metaphysik und Anthropologie. Wie tiefgründig Luther auch philosophische Probleme zu erörtern verstand, zeigt sich z. B. in seinem Streit mit Erasmus um die Willensfreiheit.

Th. von Aquino benutzt zur Darlegung seiner Gedanken philosophische Begriffe, vornehmlich aus der Naturphilosophie des Aristoteles. Auch Thomas entscheidet theologische Fragen mit Hilfe philosophischer Gedanken. Für ihn gilt: „Zum Glauben an Gott den Schöpfer gehört der Satz, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe. Da nun aber Gott in seinem Handeln frei ist, der Mensch aber nach Gottes Bild geschaffen ist, ist auch der Mensch in seinem Handeln frei. Die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen besteht zugleich.“¹⁷ „Es ist ... nicht sicher festzustellen ob Luther den Thomas überhaupt gelesen hat.“¹⁸ Auch gegen platonische Züge in der thomistischen Theologie wendet sich Luther.

Luthers Urteil über Augustinus war stets positiver als das über Th. von Aquino. Für Augustinus wie Luther war „die superbia der Ursprung aller menschlichen Laster“. Auch nach Augustinus hat der Mensch „nicht ein liberum, sondern ein servum arbitrium.“ Die psychologische Willensfreiheit hat er – wie dann auch Luther – nie bestritten.¹⁹ Eine Vielzahl von anderen Übereinstimmungen beider kommt hinzu. Augustinus schätzt vornehmlich Plato. In seiner Heidelberger Disputation hat auch Luther Platon gegenüber Aristoteles gelobt und dessen Gedanken inhaltlich verwendet. „So läßt sich in dem Kampf Luthers um das Verständnis der menschlichen Situation bis in den einzelnen Ausdruck hinein, die Bezeichnung Gottes als des Nichts und des Seienden als Schein, also platonisches Gedankengut aufweisen. Nun steht aber das intellektuelle Hängen an den opera Dei, an den geschaffenen Dingen, und das moralistische Hängen an den opera hominis in engem Zusammenhang. Beides ist von Luther in der Heidelberger Disputation unter dem Begriff der opera zusammengefaßt. So kann selbst von dem Kampf gegen den thomistischen cooperatio-Gedanken gesagt werden, daß hinter der augustinischen Theologie platonisches Denken dabei Hilfestellung geleistet hat.“²⁰

„Zwei Dinge sind es somit, die immer wieder den Einbruch der Philosophie in die Theologie kennzeichnen: Daß man aus der Wirklichkeit Gottes eine Erklärung für den Ursprung eines Seins und daß man aus ihr das Ziel der Vollendung eines Seins macht, daß man Gott causaliter und effectualiter Gott sein läßt, aber nicht formaliter.“²¹

Luther nennt Wilhelm von Ockham seinen Lehrer, bezeichnet sich als einen „Okkamisten“. Des Nominalisten Gabriel Biel Werke kannte er „auswendig“.²² Er fand „im wesentlichen in einem einzigen nominalistischen Gedanken ... den Inhalt der christlichen Botschaft theologisch richtig wiedergeben“, im „Gedanken der Rechtfertigung des Menschen als eines freien göttlichen Aktes der Barmherzigkeit. Das wollte ... auch Augustinus ausdrücken.“ Beider Auffassungen finden sich in Luthers „Römerbriefvorlesung ... nebeneinander und durcheinander benützt“.²³ Nach den Nominalisten ist Gott alles möglich, was keinen logischen Widerspruch enthält. Trotz der Zustimmung hat sich Luther

¹⁷ Link: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (wie Anm. 14), S. 183.

¹⁸ Ebd., S. 191. Vgl. ebd., S. 208: „In einen einzigen Vorwurf läßt sich alles zusammenfassen, was Luther gegen den Thomismus einzuwenden hat: Vermengung des theologischen Bekennens und der philosophischen Beobachtung. Seine These ist: Die theologische und die philosophische Betrachtung lassen sich nicht vereinigen, das eine ist Bekenntnis, das andere Beobachtung, das eine verlangt den Glauben, das andere kann ohne Glauben gesagt werden. Die beiden Betrachtungen nebeneinander gelten lassen heißt Glauben und Unglauben gleichberechtigt behandeln. Darum ist die Kardinalfrage, an der sich Luther und Thomas noch heute scheiden: Soll das Reden nur bekennend oder auch betrachtend, nur theologisch oder auch philosophisch sein? Die Entscheidung wird erschwert durch die Erwägung, daß die philosophischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten auch in der Theologie nicht bestritten werden können.“

¹⁹ Ebd., S. 212-214.

²⁰ Ebd., S. 226.

²¹ Ebd., S. 264.

²² Ebd., S. 271f.

²³ Ebd., S. 272.

auch kritisch gegen die Nominalisten geäußert, so gegen G. Biel. Der Nominalismus hatte aber auch eine Abneigung gegen die Philosophie, Luther bringt das 1509 zum Ausdruck.

Luther hat auch die deutsche Mystik verarbeitet, zweimal die „Theologia deutsch“ (1516, 1518) herausgegeben. Sie wird allgemein unter Philosophie geführt.

Die Theologie bleibt stets auch mit der Philosophie verbunden: „Wie die Knechtsgestalt zu Christus und die Welthaftigkeit zum Wort Gottes, so gehört das philosophische Gewand zum theologischen Reden. Auch der Satz: Gott selbst hat in Christus sich uns gegeben, ist getragen von einer philosophischen Vorstellung: der Vorstellung zweier Welten, der Welt der Transzendenz und der Welt der Immanenz, Gottes Welt und unsrer Welt und einer zwischen diesen beiden Welten geschehenden oder bereits geschehenden Bewegung. Die Theologie bleibt so an die Philosophie gebunden, daß der Philosoph sie als eine spezifische Art des Philosophierens, etwa als mythologisierende Philosophie bezeichnen und als eigene Domäne beanspruchen kann.“²⁴

Grundlegende Arbeiten über den jungen Luther haben im 20. Jh. Otto Scheel (1921/1930), Heinrich Boehmer (1925) und Martin Brecht (1981) veröffentlicht. Ebenso Brendler (1983) in der DDR. Auch für sie gilt, dass „die Lebensbeschreibung einer so vielfältig interessierenden und nach wie vor so umstrittenen Gestalt wie der Luthers bei aller Bereitschaft zum Hören auf andere und vor allem auf die Quellen immer standpunktbezogen ist“.²⁵ Auch ich suche dem hier nachzukommen, wobei ich darauf verweise, dass ein jeder Standpunkt irgendwie auch vom Zeitgeist beeinflusst ist.

Seit 1501 studierte Luther an der Universität Erfurt. Jeder musste in der für alle unumgänglichen Artistenfakultät Aristoteles studieren, der damals für das philosophische Studium eine überragende Bedeutung hatte. Ohne seine Kenntnis war auch ein Theologe nicht denkbar; ein Erfurter Professor und Weihbischof sagte damals „Ohne Aristoteles wird niemand ein Doktor der Theologie“. Nun war die Interpretation des Aristoteles sehr unterschiedlich. M. Luther folgte seinen Lehrern, die den Nominalismus mit Wilhelm von Ockham vertraten, gegen die Thomisten und Skotisten. Vor allem die Logik hat ihn in der Philosophie beeindruckt. Luther „verdankte ... die Schärfung und methodische Schulung seiner Denkkraft nicht zuletzt dem Erfurter Philosophiestudium“.²⁶

Nicht immer übt man aus, was man gelernt hat! Luther wandte sich nach 1507 ganz der Theologie zu. Im Vordergrund stand dabei für ihn die Bibel, Auch, als er im Herbst 1508 für 1 ½ Jahre als Lektor für Philosophie an die Universität Wittenberg versetzt wurde. Dort hatte er Aristoteles' „Nikomachische Ethik“ zu lesen. Nach seiner endgültigen Übersiedelung nach Wittenberg hat Luther ab 1513 zweiunddreißig Jahre lang nur zu biblischen Themen Vorlesungen gehalten. Von Aristoteles hat sich Luther – auch mit Hilfe der nominalistischen Philosophie W. von Ockhams – immer mehr freigemacht. Im Februar 1517 schrieb er in einem Brief an seinen Lehrer Trutfetter u. a. „seine Verwünschungen gegen Aristoteles“.²⁷ Im Jahre 1518 schreibt er, ebenfalls an Trutfetter, man könne die Kirche nicht reformieren, „wenn nicht Kirchenrecht, Scholastik und Philosophie im herkömmlichen Sinne von Grund auf ausgerottet und andre Studien, nämlich die der Bibel und Kirchenväter, dafür eingerichtet werden“.²⁸ Luthers Vorstellungen von Philosophie haben in seinem Leben noch viele Veränderungen erfahren. Auch durch seine Verbindung mit Melanchthon, der Humanist wie Philosoph war, nicht nur lutherischer Theologe! Für Luther galt generell die Philosophie für den äußeren, die Theologie für den inneren Menschen. Der Letztere ist entscheidend, „Theologie und Philosophie stoßen sich immer wieder an den gegenseitigen Denkregeln. Das zeigt sich in der Trinitätslehre und bei der Inkarnation, beim Eingehen Gottes in die Welt ... Gott unterliegt nicht der Vernunft und ihren

²⁴ Ebd., S. 382f.

²⁵ Martin Brecht: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981, S. 9.

²⁶ Ebd., S. 43f., 47. Vgl. Martin Luther: Tischreden, Bd. 5, Weimar 1919, Nr. 5967, S. (prüfen!)

²⁷ Ebd., S. 166. Vgl. Walter Zöllner: Luther als Hochschullehrer in Wittenberg, in: Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Günter Vogler in Zusammenarbeit mit Siegfried Hoyer u. Adolf Laube, Berlin 1983, S. 31-43.

²⁸ Ebd., S. 211. Martin Luther: WA, Briefwechsel, Bd. 1, Weimar 1930, S. 169-171. Vgl. ebd., S. 228.

Schlüssen“.²⁹ Insgesamt sei zusammenfassend zu Luthers Theologie und Philosophie gesagt: Der Nominalismus Wilhelm von Ockhams, dem Luther verpflichtet war, fasst Gott wesentlich als höchsten und absoluten Willen. Zugleich lenkt er die Aufmerksamkeit auf die subjektive Aktivität des Verstandes und des Willens bei der Erkenntnis und dem Durchstehen der Welt. Luther verlangt Willensaktivität des Menschen – aber das Verhältnis von Freiheit und Gnade hinsichtlich der Frage des Heils bleibt dabei ausgespart. Hier gilt die Absolutheit Gottes. Luthers Theologie ist von Anfang an christozentrisch. Die Offenbarung Gottes in der Bibel war der Fokus all seiner Gedanken.³⁰ Dabei bedachten diese Gedanken so ziemlich alles mit, was in der damaligen Gesellschaft von Belang war. Luthers Trennung von Gesetz und Evangelium vertiefte den Drang, alles Gute, was der Mensch ist oder wirkt, dem Glauben zuzuschreiben und das Heil in einem bedingungslosen Glauben an Gott zu suchen. Der Mensch steht allein vor Gott und spricht mit ihm als ein bittender und betender Sünder. Von Paulus und Augustinus ausgehend, läuft Luthers Gnaden- und Sündenlehre darauf hinaus, die Rechtsfähigkeit des Menschen vor Gott schlankweg zu leugnen. 1518 verkündete Luther erstmals seine sola-fide-Theorie, wonach der Mensch allein durch den Glauben vor Gott gerecht wird. Damit schuf er den Ansatz für eine neue Gewissensethik.“

Es gibt zwischen Philosophie und Theologie zweifelsohne „Schnittmengen“, auch wenn manche „Wissenschaftler“ das nicht sehen oder nicht zugeben.³¹ Manchmal erfolgt „die Sozialisation der Individuen in einer bestimmten religiösen Umgebung. Dann werden Werte und Normen, Motive und Zielsetzungen mit den religiösen Ideen verbunden. So kann Religion für manche Menschen zur Lebensbewältigung beitragen!“ Bei Luther ist das durchaus erkennbar. Für ihn gilt auch: „Wer in eine religiöse Zeit in ein religiös dominantes kulturelles Leben eines Staates hineingeboren wird, kann sich nur schwer von den eingeübten und verinnerlichten religiösen Vorstellungen trennen! Er wird sie in sein Weltbild so integrieren, daß die Seins- und Denkbereiche sich nicht überlappen ...“³² H. Hörz verdeutlicht das an einem Naturwissenschaftler des 19. Jhs., für Luther fehlen m. E. bislang Untersuchungen dazu. Dabei haben Bekenntnisse durchaus Schnittmengen mit Erkenntnissen.³³ Das ist in der Ethik besonders deutlich. Auch in der Vergangenheit, hier also im 16. Jh.!

G. W. F. Hegel ist bekanntlich kein Theologe. Er selbst – und er galt im Osten Deutschlands 40 Jahre lang als der philosophische vormarxistische Kronzeuge – hat Wissen und Glauben direkt gleichgesetzt: „Es wird sich auch wohl als empirische Tatsache finden, daß das im Bewußtsein ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens *davon weiß*, auch daß, was man glaubt, als etwas *Gewisses* im

²⁹ Martin Brecht: Martin Luther. Dritter Band. Die Erhaltung der Kirche 1532-1546, Stuttgart 1987, S. 136.

³⁰ Für M. Luther war nicht der Papst, sondern die Bibel die höchste Autorität in Glaubensfragen auf Erden. Für die katholische Kirche bleibt es der Papst, selbst wenn er geirrt hat. Luther sprach Anfang 1521 „armen Bauern und Kindern ein größeres Glaubensverständnis zu als Papst, Bischöfen und Doktoren“. In der Adelschrift (1520) hatte er bereits die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen dargelegt und „zunehmend äußert er Besorgnis über die ‚fleischliche‘ Aufnahme des Evangeliums durch den gemeinen Mann“. Das galt dann durchgängig für den Bauernkrieg. „Selbst Thomas Müntzer mit seiner apokalyptisch ausgerichteten Kreuzes-, Leidens- und Geisttheologie war als Wittenberger Bibeltheologe ausgegangen, – wie er in einem Brief vom Juli 1520 bekannte – von Luther durch das Evangelium gezeugt worden.“ Luther wird „generell vorgeworfen, er lege die Bibel subjektiv, willkürlich, ja verfälschend aus“. Adolf Laube: „Die Bibel allein“ oder „Die Kirche hat immer recht“ – der Streit um Luthers Schriftprinzip und dessen soziale Folgen, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 35 (1999), H. 8, S. 5-30, zit. S. 8, 11, 13f., 15.

³¹ Herbert Hörz: Wahrheit, Glaube & Hoffnung. Philosophie als Brücke zwischen Wissenschaft und Weltanschauung, Berlin 2007, S. 214-259, zit. S. 227. Vgl. Siegfried Wollgast: Zu Sinn- und Sachwissenschaften. Zu Emotionalität (Glauben) in der Philosophie heute, in: ders.: Parerga. Zu meinen philosophiehistorischen Aufsätzen zum 16. bis 20. Jahrhundert, Berlin 2012, S. 354-365.

³² Ebd., S. 231.

³³ Ebd., S. 237.

Bewußtsein ist, daß man es also weiß.³⁴ Zweifellos führen Ideenstränge stets vom Glauben auch zur Phantasie. Etwa 10 Jahre nach Hegels zitiertem Wort erklärt Feuerbach das Wunder zum Lieblingskind der Phantasie.³⁵ Ganze Generationen von Wissenschaftlern verschiedenster Bereiche haben im 19. und 20. Jh. Glauben wie Phantasie abgeschworen, nur die exakte Wissenschaft mit „Messen, Wägen, Zählen“ erschien ihnen als beachtenswert. Aber jede Sachwissenschaft entwickelt sich stets, die Sinnwissenschaften befördern dies. Leider werden Ansätze für ein neues Verständnis häufig nicht wahrgenommen, zugedeckt, *überlesen* usw. W. I. Lenins folgendes Wort war den Marxisten der verschiedensten Schattierungen und unterschiedlichster Berufsgruppen zur Zeit des „realen Sozialismus“ bekannt: „... auch in der einfachsten Verallgemeinerung, in der elementarsten allgemeinen Idee ... steckt ein gewisses Stückchen *Phantasie*. (Vice versa: es ist unsinnig, die Rolle der Phantasie auch in der strengsten Wissenschaft zu leugnen ...).“³⁶ Nach meiner Kenntnis ist man aber dieser Feststellung kaum wissenschaftlich näher nachgegangen. In der Gegenwart erkennt man jedenfalls in der Wissenschaftsgeschichte wie in der Philosophie und ihrer Geschichte immer mehr, dass Glauben, Phantasie (Einbildungskraft), Intuition, Emotion, Staunen, Neugier, Angst, Ahnung, Utopismus, Chiliasmus, Traum, Hoffnung usw. durchaus wissenschaftliche Parameter waren, sind, sein werden.³⁷ Ansätze dafür gibt es bereits bei I. Kant, für den der religiöse Glaube *eine* von verschiedenen Glaubensformen ist.

Man hat „immer wieder ... die bildhafte, metaphorische Ausdrucksweise als subjektiv, relativ und damit als unwissenschaftlich kritisiert und abgelehnt ... In einer lange bestehenden Tradition herrscht die Vorstellung, daß nur die Ratio dem ganzen Seienden, dem Kosmos gewachsen sei.“ So bewege

³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Neu hg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Berlin 1969, S. 88 (§ 63).

³⁵ Ludwig Feuerbach: Über das Wunder, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 8, 2. durchges. Aufl., Berlin 1982, S. 297-340, zit. S. 326. „Die Wunderkraft ist eine *selbständige* Macht für sich und nicht die Macht der Weisheit, und ebenso umgekehrt ist die Macht der Weisheit nicht die Macht der Wunderkraft; denn die Macht der *Weisheit* ist die *stille, geräuschlose* Macht der *Intelligenz*, aber die Wunderkraft eine Macht, die nur *sinnlichen Effekt* und *Eklat* macht. Beide widersprechen sich von Grund aus: Die Weisheit imponiert der *Vernunft*, aber das Wunder nur den *Sinnen*; die Weisheit gibt zu *denken*, aber das Wunder nur zu *schauen*; die Weisheit *erleuchtet*, das Wunder *benebelt* den Verstand; die Wirkung der Weisheit ist Erkenntnis, die Wirkung des Wunders verblüfftes Staunen; die Weisheit verwandelt wie Orpheus Steine in Menschen, aber das Wunder Menschen in Steine; die Weisheit macht *frei*, aber das Wunder macht *Knechte der Furcht* und des *Schreckens*“. Das Wunder stamme aus Zeiten, da der Glaube an übernatürliche Dinge, so an Wunder, ein natürlicher Glaube war, ein allgemeines Faktum (ebd., S. 308f.).

³⁶ W. I. Lenin: Konspekt zur „Metaphysik“ des Aristoteles, in: ders.: Werke, Bd. 38: Philosophische Hefte, Berlin 1964, S. 353.

³⁷ Vgl. z. B. A. A. Nalčadžjan: Intuition im wissenschaftlichen Schöpfertum. Psychologische und philosophische Probleme der intuitiven Erkenntnis, Berlin 1975. Lorraine Daston: Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität, 2. Aufl., Frankfurt am Main 2003. Georg Scherer: Einführung in die Philosophie, 2. überarb. u. aktual. Aufl., Berlin 2003, S. 97-117. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Die Phantasie und die Geschichtsschreibung der Vorstellungen, in: ders.: Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt am Main 1998, S. 15-94. Wolfgang Högbe: Erkenntnis und Ahnung, Berlin 1996 (Sitzungsber. d. Sächs. Akad. d. Wissenschaften zu Leipzig, Phil. Diss. Klasse, Bd. 134, H. 5.) „Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen.“ Platon: Theaitetos, in: ders.: Werke, Bd. II, 1. In d. Übers. von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Berlin 1985, S. 146 (155). „Der Glaube ist eine Art Bindeglied zwischen Wissen und praktischem Handeln. Er ist auch nicht bloßes Wissen, sondern durch Willen, Gefühle und Erlebnisse befruchtetes Wissen, das zur Überzeugung geworden ist. Die innere Überzeugung von der Wahrheit des Wissens und von der Richtigkeit des praktischen Handelns ist für den Menschen notwendig; sie hat jedoch nichts mit der Religion und ihren Attributen gemein.“ Pawel Wassiljewitsch Kopnin: Dialektik – Logik – Erkenntnistheorie. Lenins philosophisches Denken-Erbe und Aktualität, Berlin 1970, S. 521.

sich die Phantasie „auf weiten Strecken nur *neben* der Realität und nicht in ihr“.³⁸ Wie zwei Arten von Sprache unterschieden werden, so auch zwei Arten von Wissen und von Glauben. Auch Glaube kann der Ratio oder der Metaphysik verbunden sein, das ist der Gegensatz zwischen rationalem Wissen bzw. Glauben und archaischem. Heute sieht man vielfach – wie etwa Uwe-Jens Heuer – nur den „rationalen“ Glauben.

Phantasie hat in der Menschheitsgeschichte verschiedenste Bestimmungen erfahren. Jedenfalls sollte man sie nicht neben oder gegen die Realität stellen, als Rückzug aus ihr, als Utopie fassen. Phantasien beschwören Hoffnungen, Ängste, Neid, Solidarität wie Feindschaft! Sie sind eine schöpferische Kraft!³⁹

Wenn Wissenschaft in ständiger Entwicklung begriffen ist, so ist sie nicht nur an Rationalität festzumachen. Das geht selbst dann nicht, wenn man sich auf die Naturwissenschaften beschränkt, für die nicht zutrifft, was J. Ortega y Gasset wohl für die Geisteswissenschaften formuliert: „Mit einem Roman verglichen, erscheint die Wissenschaft zweifellos als die Wirklichkeit selber. Aber beim Vergleich mit der echten Wirklichkeit zeigt es sich, daß die Wissenschaft viel vom Roman, von der Phantasie, von der geistigen Konstruktion, vom Phantasiegebilde hat.“⁴⁰ Reflektiert die Geschichte ihre eigenen Voraussetzungen, so handelt sie philosophisch. Auch die verschiedensten Naturwissenschaften haben sinnwissenschaftliche, also theologische und philosophische Bestandteile, anders wären sie philosophisch oder theologisch gar nicht handhabbar! Das gilt auch in der Emotionalität, für den Bereich des Glaubens. Dabei sind z. B. „Eitelkeit, falscher Stolz, starkes Geltungsbedürfnis, Gewinnsucht, Einflussstreben und übersteigerte Selbsteinschätzung ... jenseits jeglicher Rationalität kraftvolle Elemente menschlichen Zusammenlebens und wissenschaftlicher Kommunikation. Sie können aber auch zahlreiche Missverständnisse und sogar persönliche Aggressionen ... verursachen“, hemmend oder fördernd auf die Entwicklung wirken.⁴¹ Unsere Welt ist „weitgehend nach rationalen Ordnungen aufgebaut. – Sie enthält jedoch auch – zu größeren Teilen, als wir in den letzten zwei Jahrhunderten zugegeben haben – Natur, etwas, das nicht nach unserem Denken geordnet ist. – Der Mensch hat an ihr teil; aber das heißt nicht, daß ihre Gesetze seine Gesetze sind und schon gar nicht seine Gesetze ihre.“ Dazu gehört auch die „Ersetzung von menschlicher Beziehung durch Apparate einerseits und Therapie andererseits“.⁴²

U.-J. Heuer fasste insgesamt Glaube ausschließlich als religiöser Glaube. Doch auch der Marxismus sei „aus Hoffnungen, Glaubenssätzen, noch unbewiesenen Hypothesen“ entstanden.⁴³ Wenn er irgendwie Glauben auch für den Marxismus als annehmbar ansieht, so „in der Einsicht, dass Kämpfen, Handeln und gar der Einsatz des Lebens nicht auf Grund wissenschaftlicher Einsicht, sondern auf der Grundlage einer inneren Überzeugung die man auch Glauben nennen kann, erfolgt.“ Ist es logisch, innere Überzeugung mit Glauben zu identifizieren? Muß das nicht mehr durchdacht werden? Ebenso

³⁸ Ernesto Grassi: Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens, Königstein/Ts. 1979, S. XVII, 36, 38.

³⁹ Vgl. ebd., S. 165, 203f., 206, 249. Es gibt heute auch „alternative Gruppen, ... die die Ideale einer weltverändernden P. vertreten.“ Enzyklopädie Philosophie, hg. von Hans Jörg Sandkühler. Unter Mitwirk. von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen, Volker Schürmann u. Pirmin Stekeler-Weithofer, Bd. 2, Hamburg 2010, S. 1957.

⁴⁰ José Ortega y Gasset: Ideen und Glaubensgewissheiten (1934), in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. IV, Stuttgart 1978, S. 70-103, zit. S. 81.

⁴¹ Gerhard Zecha: Ethik für die Rationalität – Möglichkeiten und Grenzen, in Pavel Fobel, Gerhard Banse, Andrzej Kiepas, Gerhard Zecha (Hg.): Rationalität in der Angewandten Ethik, Banská Bystrica 2004, S. 41-50, zit. S. 46.

⁴² Hartmut von Hentig: Eine „Erziehung des Menschengeschlechts“? (1984), in: ders.: Die Menschen stärken, die Sachen klären. Ein Plädoyer für die Wiederherstellung der Aufklärung, Stuttgart 2003, S. 9, 15.

⁴³ Uwe-Jens Heuer: Marxismus und Glauben, Hamburg 2006, S. 278. Vgl. ders.: Marxismus und Glaube, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 87 (2006), S. 87-108. Man könne auch (ebd., S. 306) Begriffe wie Wahrheitssuche, Gewissen u. a. wählen.

die Urteile: „Der Glauben hat dort seinen Platz, wo es kein sicheres Wissen gibt, gar nicht oder noch nicht. Er füllt gewissermaßen eine Lücke, die in vielen Fällen erst das Handeln ermöglicht.“ Es gebe aber einen „engen Zusammenhang beider, ihre wechselseitige Abhängigkeit“.⁴⁴

Leider war es ein wesentliches Merkmal auch der Wissenschaftsauffassung in der DDR, dass sie vornehmlich rein rational gefasst wurde! Doch es gab auch andere Positionen! So ist nach R. Mocek die Wissenschaft *ein*, nicht *der* Gegenstand der Philosophie, und – so unter Berufung auf J. D. Bernal – mit all ihren Aspekten nicht durch eine Kurzformel erfassbar.⁴⁵ Wissenschaft sei u. a. „methodisch qualifizierte Neugier“. Beim Zustandekommen schöpferischer Ideen, letztlich zufälligen Ereignissen sind „Neugier und Phantasie ... die Hauptakteure, spielerisches Ausprobieren und eingeübter Widerspruchssinn die wesentlichen Mittel“.⁴⁶ Aristoteles beginnt seine „Metaphysik“ mit den Worten: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen“.⁴⁷ Das ist auch Neugier! Ist das eine rationale Komponente? Außerdem sind Staunen und Verwunderung von Neugier nicht weit entfernt. Entsetzen zudem nicht!

Der Unterschied zwischen dem außernatürlichen weltlichen mit dem übernatürlichen Wunder im christlichen Sinne hatte sich im 16. Jh. verfestigt. Selbst in Francis Bacons „Nova Atlantis“ erfolgt die Bekehrung der Einwohner von Bensalem durch ein Wunder. „Ironischerweise nahm erst der Verdacht, hinter dem Wunder könnten menschliche Hinterabsichten stecken, ..., das Wunder seines Wertes als Beweis.“ Um 1750 galt das Staunen „als Anzeichen von Unwissen. Die Neugier hingegen, jahrhundertlang als zudringliche Einmischung geschmäht, war zum Gütezeichen des eifrigen Naturforschers geworden.“ Das Staunen war jahrhundertlang als philosophische Leidenschaft par excellence gefeiert worden. Fast zweitausend Jahre lang bestand zwischen Neugier und Staunen Indifferenz oder sogar Gegnerschaft. Staunen wurde – mit Aristoteles – an den Anfang der Philosophie gestellt, Neugier erschien als „das moralisch zweifelhafte Begehren, Sachen herauszufinden, die einen nichts angingen, seien es die Geheimnisse der Natur oder die der Nachbarn.“ Bis zum 16. Jh. wurde Neugier mit Hochmut, mit Wollust verbunden, im 16. und 17. Jh. wurde sie zu einer Tugend, sehr deutlich wird das bei Th. Hobbes. Jetzt wird sie mit der Gier statt der Wollust verbunden. Nunmehr galt: „Staunen erregte die Aufmerksamkeit, Neugier fesselte sie.“ Bald wurden auch dabei die schädlichen Seiten des Staunens für die Naturforschung gesehen.

Auch führende Wissenschaftler benötigen zu jeder Zeit Einbildungskraft. Es ist unsinnig, sie der Wissenschaft systematisch entgegenzustellen! Im 18. Jh. galten Kunst und Wissenschaft als auf die Einbildungskraft angewiesen, gesunde und kranke Einbildungskraft wurde unterschieden. Manchmal wird damals der Einbildungskraft „eine fast mystische Originalität und Unabhängigkeit oder Mißachtung von Vernunft und Willen zugeschrieben.“ Dabei hat sie in der Wissenschaft auch immer wieder „Angst erregt, weil sie eine Welt vospiegeln konnte, die lebendiger, liebenswürdiger oder logischer war als die wirkliche Welt.“⁴⁸

Einer Reihe von Wertungen Luthers und des Deutschlands seiner Zeit vermag ich nicht zu folgen. So schreibt der österreichische Historiker Fr. Heer: „Martin Luther ist ein Kinder der deutschen Angst. Diese Angst des deutschen Volkes glaubt nicht an die Humanität, an den politischen Humanismus des ‚verdorbenen Westens‘, Roms, des römischen Christentums, später der Aufklärung und ihrer Welt-

⁴⁴ Ebd., S. 289, 295.

⁴⁵ Reinhard Mocek: Gedanken über die Wissenschaft. Die Wissenschaft als Gegenstand der Philosophie, Berlin 1980, S. 30, 42, 114, 117. Vgl. John D. Bernal: Die Wissenschaft in der Geschichte, Berlin 1967, S. XIIIf.

⁴⁶ Ebd., S. 101. Reinhard Mocek: Neugier und Nutzen. Blicke in die Wissenschaftsgeschichte, Berlin 1988, S. 260-296, zit. S. 265.

⁴⁷ Aristoteles: Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie. Übers. u. hg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970 (erg. Ausg., Nachdr. Stuttgart 2007), S. 17 (980a).

⁴⁸ Daston: Wunder und Beweise im frühneuzeitlichen Europa (wie Anm. 38), S. 31f., 36, 52-54. Zit. ebd., S. 68. Lorraine Daston: Die kognitiven Leidenschaften: Staunen und Neugier im Europa der frühen Neuzeit, in: ebd., S. 77-97, zit. S. 79, 81, 87. Dies.: Angst und Abscheu vor der Einbildungskraft in der Wissenschaft, in: ebd., S. 99-125, zit. S. 106, 111, 116f.

kultur. Diese Angst ist die Ursache des Scheiterns aller Gespräche, aller Versuche der Humanisten hüben und drüben, die von allen als notwendig erkannte Erneuerung der ‚Christenheit‘ gemeinsam durchzuführen. ... Die deutsche Reformation bringt, als ‚deutsche Bewegung‘, die Enthemmung und Entladung ungeheurer, geballter Ängste in ihrem ersten Abschnitt zum Durchbruch. Dies entspricht in Luthers Leben den Jahren 1517-1522; Erlebnis der Befreiung, der Freude, der Freiheit. Frühling des Volkes und des Geistes. Voll Zuversicht ruft da Luther aus: ‚Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen‘.⁴⁹ Heer zitiert dabei O. Pfister „Martin Luther ist der typische Angstgequälte unter den Reformatoren. Dies besagt über ihn sehr wenig und sehr viel ... Luther litt sein ganzes Leben hindurch an schwerer Angst“.⁵⁰ Er lebe „ab 1525, bis zu seinem Lebensende im Banne seiner Angst“. „Luther übergibt sein geliebtes deutsches Volk als ein Volk von ‚Elenden‘ den ‚Mächtigen‘. Gott, der schreckliche Übervater, und die Fürsten sollen den Menschen terrorisieren, ‚schrecken‘; die ‚tollen‘ Bauern, die ‚tollen‘ Schwärmer, ‚Rotten‘; die Täufer, die lutherische Linke, die religiösen Nonkonformisten, die durch den jungen Luther erweckt worden waren. Ab 1525 überträgt er immer mehr Kirchenrechte den Fürsten. 1534 feiert er David und Israels religiös-politische Herrschaft der Könige, die ihren Gegnern ‚das Maul stopfen‘. 1524 ist er noch duldsam, 1530 fordert er die Todesstrafe gegen die Täufer ... Dieselbe Handlung nimmt nun Luther den Zwinglianern gegenüber ein, die er überall vertrieben sehen will.“

Angst „überschattet alle Versuche dieser Jahre und Jahrzehnte, im Reich und in Deutschland zu einem friedlichen Ausgleich zu kommen. ‚Frum‘, ‚Frommsein‘ bedeutet für Luther: im Banne seiner Angst und ‚getrosten Verzweiflung‘ leben.“ Nach ihm ist die Welt „voll von Teufeln. 1526 fordert er von der Kanzlei aus wiederholt zur Tötung von Hexen auf; er ist für die Folter, er will die Hexen selber verbrennen. 1529 exkommuniziert er Hexen. Dem Fürsten von Anhalt empfiehlt er, blödsinnige Kinder einfach zu ertränken, da er sie für Wechselbälge oder Teufelskinder hält. Er fördert sehr die Hexenverfolgungen, so etwa 1540 in Wittenberg. Die ungetauften Kinder sind vom Teufel besessen.“⁵¹ Sicher sind auch die genannten Komponenten für Luthers Wertung bedeutsam, aber sie sind keine primäre Wertung!

Dass die christlichen Kirchen das Verhältnis von philosophischem Glauben und Vernunft ausführlich behandeln, ist verständlich. Eine der jüngeren offiziellen Äußerungen dieser Art ist die Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst Johannes Paul II. Danach sucht der Mensch über die Philosophie Grundsatzzfragen des menschlichen Daseins zu beantworten. Ich meine, die Worte des Papstes sind durchaus zu bedenken: „Es ist der Glaube, der die Vernunft dazu herausfordert, aus jedweder Isolation herauszutreten und für alles, was schön, gut und wahr ist, etwas zu riskieren. So wird der Glaube zum überzeugten und überzeugenden Anwalt der Vernunft“.⁵²

Ganze Heerscharen von hochbegabten Sachwissenschaftlern sind an ihrer Unkenntnis von Philosophie, Theologie und Weltanschauung gescheitert. Vielleicht besser gesagt: sie waren sich der Rolle der Sinnwissenschaften nicht bewusst und wählten nicht bewusst zwischen unterschiedlichen Philosophien bzw. Theologien und ihnen entsprechenden Weltanschauungen! Doch auch der einfache Mensch – jeder Mensch – philosophiert oder glaubt, hat eine Weltanschauung! Dabei hat „Die rationale, logisch kohärente Form, die Vollständigkeit des Gedankengangs, ... ihre Bedeutung, ist aber bei weitem nicht entscheidend.“ Es sei zu folgern „daß in den Massen als solchen die Philosophie nur als Glaube gelebt werden kann. ... Das wichtigste Moment hat unzweifelhaft nichtrationalen Charakter,

⁴⁹ Friedrich Heer: Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters, Frankfurt a. M. 1960, S. 148f. SLUB B05495H459.

⁵⁰ Zit. ebd., S. 188.

⁵¹ Ebd., S. 195f.

⁵² Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998 (Verlautbarungen d. Apostolischen Stuhls, 135), (o. J.), S. 60f.

ist Glaube.⁵³ Diese Worte von A. Gramsci wie sein ganzes marxistisches Denksystem wurden in der Sowjetunion und auch in der DDR leider völlig von Worten W. I. Lenins überlagert.

Glauben hat in der deutschen Sprache einen Bedeutungsumfang, „der sich von vermuten, meinen über Vertrauen und G der Theologie und Philosophie erstreckt. ... Die Identifizierung von Religion bis zum G hat dazu beigetragen, dass der Marxismus des 20. Jh. über eine reduktionistische Religionskritik kaum hinausgekommen ist. Eine Ausnahme bilden Antonio Gramsci und Ernst Bloch. ... Zu berücksichtigen ist nicht nur, dass G auch durch nicht-religiöse Ideologien geformt wird, sondern v. a., dass er als eine oppositionelle und ideologiekritische Macht auftreten kann, die den ‚Subalternen‘ zu Kohärenz und Ausdauer verhilft.“⁵⁴

Bei K. Marx und F. Engels werde der Glaube „in der Regel als religiöser und damit als Phänomen der Selbstentfremdung angesprochen. ... Nur vereinzelt taucht der G im positiven Sinn eines revolutionären Selbstbewusstseins auf. ... Insgesamt ... lassen Marx und Engels sich vom deutschen Kulturprotestantismus ... einen religiös besetzten G-Begriff vorgeben, den sie im Zuge der Religionskritik verabschieden.“ Und indem Engels die Religionskritik „stärker vom Gesichtspunkt (natur)wissenschaftlicher ‚Wahrheit‘ durchführt ..., verschiebt sich der G hier noch mehr in Richtung auf Irrtum, Blödsinn oder Lüge“. Dabei ist: „Auf die im G ausgedrückten Fähigkeiten der Verlässlichkeit und Lebensbejahung ... jedes Projekt gesellschaftlicher Emanzipation angewiesen.“⁵⁵

In der religiösen wie in der nichtreligiösen Ethik gibt es „den guten Glauben oder die gute Absicht, die Redlichkeit des Gewissens, den guten Willen, die Überzeugung, das zu tun, wovon man überzeugt ist, daß es von jedem Wesen mit Bewußtsein und Gewissen getan werden müsse. Wobei der Inhalt des guten Glaubens oder der guten Absicht recht verschieden sein kann. ... Die Gründe und Motive für den guten Glauben ... sind das Fundament der Überzeugung, in der der gute Glaube besteht.“ Also liegt auch, global gesagt, dem Glauben die Weltanschauung zugrunde!

Auch in der Wissenschaft gibt es „Neben den Meilensteinen der Wahrheit ... die Umwege des Mißverstehens, die Abwege des Irrtums und das störende Spiel des Zufalls“. Dies sind aber keineswegs rationale Komponenten! Zudem ließe sich „an nicht wenigen Philosophemen ... zeigen, daß sie entstanden sind aus persönlichen Gegensätzen oder aus der Rivalität der Schulen und vielen anderen Unzulänglichkeiten“.⁵⁶ Auch diese Gegensätze haben vielfach mit Rationalität wenig zu tun.

Bei Luther ist der Glaube zunächst ein Geschenk Gottes. Er kommt aus dem Hören. Der Glaube an Christus „rechtfertigt und befriedet“. Er macht den inneren Menschen rein. Der Glaube ist auch das Entscheidende im Sakrament. Der Priester dient „nur als Vermittler des Wortes, ...an das sich der Glaube hält.“ „Von 1518 an bildet das Beziehungsgefüge Christus, Evangelium und Glaube das Zent-

⁵³ Antonio Gramsci: Gefängnishefte. Bd. 6: Philosophie der Praxis, hg. von Wolfgang Fritz Haug unter Mitwirk. von Klaus Bochmann, Peter Jehle u. Gerhard Kuck, Hamburg 1994, S. 1388f. Dies zitiert auch Heuer: Marxismus und Glauben (wie Anm. 43, S. 204, 285f.) nach der deutschen Ausgabe von 1967, zieht aber daraus keine Schlußfolgerungen.

⁵⁴ Jan Rehmann: Glauben, in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, hg. von Wolfgang Fritz Haug, Bd. 5, Hamburg 2001, Sp. 787-808, zit. Sp. 787f. G = Glaube(n).

⁵⁵ Ebd., Sp. 797-799, 806.

⁵⁶ Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Bd. I: Altertum und Mittelalter, Frechen [1999], S. 2f. „In der Geschichte der Philosophie – in der jeder hervorragende Denker, anstatt das folgende Stockwerk zu errichten, aufs neue beginnt, das Fundament zu legen – gibt es im Grunde genommen keine Ansätze oder Begriffe, die keine Einwände hervorrufen. Alle bedeutenden philosophischen Lehren lehnen einander ab.“ Dabei „bildet die unübersehbare Vielfalt und Mannigfaltigkeit von philosophischen Thesen und Antithesen, darunter auch solcher Ansätze, die antinomisch sind, einen großen geistigen Raum des ihrem Wesen nach freien philosophischen Diskurses, dessen Entfaltung die verschiedenen Wege und Herangehensweisen zum Aufwerfen und zur Lösung spezifischer Aufgaben der Einzelwissenschaften ermöglicht“. Teodor I. Oiserman: Über die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis ohne philosophische Prämissen, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zwischen Francis Bacon und Ernst Cassirer, Frankfurt am Main 1995, S. 477f.

rum, den Angelpunkt, den Maßstab und den kreativen Ansatz der Theologie Luthers.“ „Die Werke sind nur Folge des Glaubens.“ „Der Gerechte wird nicht aus Werken oder Gesetzen, sondern aus dem Glauben leben“ (Rö 1,17). „Der Glaube ist froh, getrost und befähigt zu den guten Werken, ohne ihn muß man ... verderben.“ „Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde.“ „Eigentlich ist es der Glaube, der das Sakrament vollzieht.“ Luthers Glaubensauffassung⁵⁷ fußt bei diesen Aussagen auf die Bibel; „die Offenbarung Gottes in der Bibel war das Thema seines Lebens“.⁵⁸ Luthers Theologie ist auch „von Anfang an christozentrisch“. Der Glaube war der „gemeinschaftsbildende Kern des Christentums“.⁵⁹ Luther stand 1515 und 1516 auf der Position „Sollte der Glaube Glaube sein und nichts sonst, dann mußte er sich freimachen von der Philosophie ... Hatte er 1509 von der Philosophie weg- und zur Theologie hingestrebt und darüber geklagt, daß Philosophie nur Zeitvergeudung sei, so verstärkten sich diese Klagen jetzt ... Er will nicht einfach Theologie von Philosophie trennen, um sie als Lehrfächer voneinander geschieden zu wissen, er sucht vielmehr nach einer Glaubenstheologie gegen eine Philosophietheologie.“ Immer mehr sucht Luther „alles Gute, was der Mensch ist, oder wirkt, dem Glauben zuzuschreiben und das Heil in ihm zu suchen.“⁶⁰

„Wo das Denken aufhören muß, weil es seinen Gegenstand zerstört und ins Gegenteil verkehrt, dort beginnt das Reich des Glaubens. Was das Denken gefährdet, richtet der Glaube wieder auf. Der Glaube hat keine Vernunft, er hat nur Vertrauen. Verstand und Vernunft darf er nicht haben, weil er sonst sein Ziel verfehlt und nicht funktionieren kann. Er hat ... dort zu wirken und Haltung zu geben, wo die Vernunft am Ende ist und das Wissen nichts Sicheres mehr zu bieten hat. Philosophisch gesehen ist er der Lückenbüßer des Wissens, die Fluchtborg des Nichtwissens; psychologisch dürfte er wohl so etwas Ähnliches sein wie ein Weitermachen im Ungewissen mit der Hoffnung auf ein gutes Ende; der Herkunft nach kann er ein Vorurteil sein; seiner Funktion im Alltag nach ist er als Vertrauen die unerläßliche Voraussetzung eines jeden auch nur einigermaßen erträglichen Zusammenlebens zwischen den Menschen. ... daneben und zuvor ... ist er in der Gottesgelehrsamkeit Voraussetzung, Inhalt und Resultat des Denkens in und mit dem Stoff, den die Bibel bietet ... Luthers Glaube ist Fiduzialglaube, Vertrauensglaube. Er vertraut darauf, daß Jesus Christus kein Lügner ist; er baut darauf, daß er die Wahrheit gesagt hat und seine Verheißung erfüllen wird. ‚Gewißheit‘, dafür gibt es nur eine einzige und keine andere sonst: das Wort aus der Bibel. Luther glaubt dem Wort aufs Wort. ... das Wort Jesu Christi ist das einzige, dem der Mönch und Professor überhaupt (noch) glaubt, und auch dies nicht unbesehen, sondern von allen Seiten gedreht und gewendet. Es ist für ihn der endlich gefundene Fixpunkt, von dem aus er die ganze Vorstellungs- und Gedankenwelt seiner Zeit kritisch durchmustert und vieles von dem, was anderen als plausibel und selbstverständlich galt, verwirft.“

Der Kern der urchristlichen Botschaft, ist der Glauben daran, „daß Jesus Christus der Gottessohn war und mit seinem Kreuzestode die Menschheit mit Gott versöhnt hat. Wer dies glaubt, so meint Luther, dem vergibt Gott die Sünden um Christi willen. Dies sei die Gerechtigkeit Gottes. Er schenkte sie uns. ... Wir erhielten sie ... aus Gnade zugerechnet. Die einzige ‚Leistung‘, die Gott von uns verlangt, sei der Glaube, und ... gerade er komme unmittelbar von Gott ... Wenn dieser Glaube echt und nicht nur geheuchelt oder herbeigedacht sei, so forme er den ganzen Menschen von innen heraus neu und um. Christus sei dann in uns, und wir würden mit ihm geistig wiedergeboren als neue Men-

⁵⁷ Vgl. Brecht: Martin Luther (wie Anm. 25), S. 100, 131, 134, 136, 217f., 223, 227, 229, 304, 349, 363. Luthers „Grundgedanke ist, daß nur der Glaube die Sakramente zu Sakramenten macht ... Ohne Glauben bleibt die Taufe ein Wasserbad, das nichts bewirkt; ohne Glauben nutzen weder die Worte des Priesters beim Lossprechen von der Sünde noch das Sündenbekenntnis und die Reue bei der Beichte; ohne Glauben bleiben das Brotessen und Weintrinken bei der Messe ein Brotessen und Weintrinken wie jedes andere Brotessen und Weintrinken auch.“ Brendler: Martin Luther (wie Anm. 16), S. 177. Vgl. auch ebd., S. 178-180. Vgl. zu Glaube bei M. Luther zusammenfassend: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 3, Basel – Stuttgart 1974, Sp. 636-638.

⁵⁸ Brendler: Martin Luther (wie Anm. 16), S. 53.

⁵⁹ Ebd., S. 61, 63.

⁶⁰ Ebd., S. 64f.

schen. Dieser neue im Christenglauben wiedergeborene Mensch sei dann so ‚genaturet‘, wie Luther es nennt, daß er von diesem seinem neuen Wesen her gar nicht mehr anders könne, als das zu tun, was Gott gefalle. Fassen wir diesen Grundgedanken Luthers ... in säkularisierter Form, so heißt das: Gebt dem Menschen ein neues Bewußtsein seiner selbst und seiner Stellung in der Welt, und er wird von innerer Qual befreit so handeln, daß die Menschheit zu sich selbst zurückfindet. Die Entfremdung des Menschen von Gott, die Sünde, ist nur die theologische Fassung von dem, was wir mit Karl Marx die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen nennen.“⁶¹

Luther hat in seinen Vorlesungen über den Psalter und über den Paulus zugeschriebenen Römerbrief von 1515-1516 die Grundlagen seiner Glaubensauffassung gelegt. Beachtenswert dabei ist auch Brendlers Feststellung: „... die Bibel ist ein Spiegel; es blickt der Geist heraus, den man hineinliest.“⁶² Reif geworden, trennte sich Luther 1517 vom Nominalismus seiner Jugend. Jetzt schreibt er: „... Theologe wird keiner, der es nicht ohne Aristoteles wird“; „der ganze Aristoteles verhalte sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht“.⁶³ In den folgenden Jahren hat Luther seine Auffassungen zum Gegensatz von Theologie und Philosophie immer wieder betont. Jedenfalls baute sich seine ganze Theologie auf durch „die justificatio sola fide, die Rechtfertigung des Menschen allein aus dem Glauben. ... Es war der Ansatzpunkt zu einer neuen Gewissensethik.“⁶⁴ Übrigens: „Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, die den Menschen unmittelbar vor Gott stellt und ihn aller von der reformatorischen Kirche suggerierten institutionellen und sonstigen Sicherheiten beraubt und das Gewissen allein an das Gotteswort in der Bibel bindet, stärkt das Individuum und läßt es kritische Distanz gegenüber dem gewinnen, was in der Gesellschaft gang und gäbe ist, wie auch gegenüber der eigenen Rolle, die es ... in der feudalen Gesellschaft den herkömmlichen Erwartungen zufolge zu spielen hat. Dies gilt in allgemeiner und abstrakter Weise für alle Mitglieder der Gesellschaft, konkret jedoch für jede Klasse, Gruppe oder Schicht anders und mit unterschiedlicher Intensität.“⁶⁵ Und „In der Heidelberger Disputation hatte Luther im April 1518 selbst den Satz aufgestellt, daß der Glauben keine Logik habe ... Er gehörte überhaupt nicht zu den Dingen, die man beweisen oder widerlegen oder über die man abstimmen und Beschlüsse fassen kann. Erzwingen läßt sich nur das von den Lippen geformte und vom Ohr aufgenommene Wort, erzwingen läßt sich das gebeugte Knie und die Einhaltung der Liturgie, nicht aber das, was den Glauben im Verständnis Luthers wirklich ausmacht: das Vertrauen zu Christus und zum Gottvater.“⁶⁶

Zu meinen ersten Worten des Vortrags zurückkommend, nenne ich nochmals Hegel. Ihm gebührt „unter allen Philosophen und Philosophiehistorikern ... das Verdienst, für immer nachdrücklich ins Bewußtsein gerufen zu haben, daß die auf die eigene Herkunft sich besinnende philosophische Reflexion der Gegenwart an Luther so wenig vorbeikann wie an Descartes und Kant.“ Leider ist das noch nicht philosophiehistorisches Allgemeingut. Luther hat auch nicht *die* Metaphysik generell verworfen, sondern eine bestimmte Art metaphysischen Denkens. Er setzt auch „Philosophie- und theologiegeschichtlich sehen ... mit seiner scharfen Trennung von Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie die occamistische Position fort, doch ist zu beachten, daß Luther nicht einfachhin diese Position übernimmt, sondern diese auf der Basis seiner eigenen neuen Glaubenskonzepktion radikalisiert und transformiert.“⁶⁷

Auch ein philosophisch gefasster Glaube lässt sich nicht beweisen, hat keine Logik! Und dennoch ist er m. E. Element der Philosophie! Beim „alten Luther“ setzt nach Brendler „die Konfessionalisie-

⁶¹ Ebd., S. 70f.

⁶² Ebd., S. 81.

⁶³ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (künftig: WA), Weimar 1883, Bd. 1, S. 226. Brendler: Martin Luther (wie Anm. 16), S. 97.

⁶⁴ Brendler: Martin Luther (wie Anm. 16), S. 146.

⁶⁵ Ebd., S. 208.

⁶⁶ Ebd., S. 242f.

⁶⁷ Malter: Das reformatorische Denken und die Philosophie (wie Anm. 14), S. 241, 287.

rung ein. Der Glaube schlägt sich nieder als Lehre. Man kann ihn jetzt lernen und mit dem Gelernten nachweisen, daß man ihn hat“.⁶⁸ Doch in dieser Zeit flocht auch die Philosophie sich sachte wieder in die Theologie ein. „Melanchthon und damit das Erbe des Humanismus in der Reformation waren auf dem Vormarsch.“⁶⁹

Nach dem Speyerer Reichstag von 1526 soll Melanchthon das Bildungswesen in den protestantischen Ländern reformieren. Dabei stützt er sich auf Aristoteles. Es gibt objektive Gründe dafür, dass sich der orthodox verstandene Aristoteles und das von Melanchthon kanonisierte Luthertum verbinden lassen: „Eine Philosophie, die der Kirche ... zu gesunden und festen Bildungsgrundlagen verhelfen konnte, mußte drei Anforderungen ... genügen: sie mußte eine klare philosophische Propädeutik ermöglichen; Wesen, Sein und Zusammenleben der Menschen frei von Schwärmerei und den größten Widersprüchen mit der christlichen Psychologie, Ethik und Staatslehre begründen; sowie eine Physik enthalten, die mit der biblischen in Einklang gebracht werden konnte, mindestens einigermaßen“.⁷⁰ Diesen Anforderungen vermochte ein orthodox gefasster Aristoteles durchaus zu genügen. Melanchthon betont dann auch nachdrücklich den Wert einer entsprechenden Philosophie für die protestantische Kirche.⁷¹

Im wissenschaftlichen bzw. philosophischen Bereich erwuchs der melanchthonisch-aristotelischen Philosophie ein ernst zu nehmender Gegner mit den Auffassungen des Calvinisten und Hugenotten Petrus Ramus (Pierre de la Ramée). Sie fanden zunächst in Deutschland große Verbreitung, vor allem in vom Calvinismus erfassten Territorien. Inzwischen hatte sich der lutherische und reformierte Schuldogmatismus herausgebildet. Er verband sich mit größter Unduldsamkeit gegen jede Abweichung vom Aristotelismus in der ihm von Melanchthon im lutherischen bzw. Th. Beza im calvinistischen Raum verliehenen Form.⁷² Diese Verabsolutierung des Aristotelismus galt übrigens auch in katholischen Ländern. In Paris erfolgte noch 1624 das Verbot, gegen Aristoteles zu disputieren.

Die Kritik am Ramismus – der keineswegs so revolutionär war, wie bisweilen dargestellt (er warf u. a. die Auffassung des Aristoteles und der Averroisten, wonach die Seele sterblich ist) – zwang die calvinistischen wie die lutherischen Schulphilosophen, ihre Kenntnisse von Aristoteles' Logik zu vertiefen, denn sie sollten ja den Ramismus mit Aristoteles schlagen. Die verstärkte Hinwendung zu Aristoteles' logischen Schriften musste zwangsläufig direkt zum Studium seiner Metaphysik führen. Dazu vollzog sich die Rückkehr zu Aristoteles unter dem Einfluss des Paduaner Aristotelismus, vor allem Jacob Zabarellas. Jetzt erreichte Aristoteles' Metaphysik in der protestantischen Philosophie eine Bedeutung, wie sie sie unter den Humanisten und der Vorherrschaft der Melanchthonischen Philosophie nicht gehabt hatte.⁷³

Mit der lutherischen Reformation gewinnt die mystisch-pantheistische Linie in der deutschen Philosophie an Bedeutung. Die philosophischen Reflexionen der Vertreter der Volksopposition in dieser Zeit sind m. E. vorrangig durch Mystik und Pantheismus bestimmt. Die Bedeutung und Tendenz dieser Linie sei skizzenhaft an V. Weigel zu erhellen gesucht. Er steht in einer Traditionslinie, die vom

⁶⁸ Brendler: Martin Luther (wie Anm. 16), S. 392.

⁶⁹ Ebd., S. 432.

⁷⁰ Peter Petersen: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921 (Reprint Stuttgart 1964), S. 47. Vgl. Lewis White Beck: Early German Philosophy. Kant and his predecessors, Cambridge/ Mass. 1969, S. 115-138.

⁷¹ Vgl. Corpus Reformatorum, Vol. XXI (wie Anm. 12), Sp. 278-284, 342-349, 647-658.

⁷² Zum Ramismus vgl. Walter Jackson Ong, SJ: Ramus. Method and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason, Cambridge/ Mass. 1958, 2. Aufl. 1974. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft, Berlin 1983, S. 61-66. Georg Voigt: Über den Ramismus an der Universität Leipzig, in: Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Classe, 1888, I, II, Leipzig 1888, S. 31-61.

⁷³ Vgl. Max Wundt: Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939, S. 144. Vgl. Ulrich Gottfried Leinsle: Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik, Bd. 1-2, Augsburg 1985.

„radikalen Flügel“ der Reformation (H. Denck, L. Hätzer, Th. Müntzer, S. Franck usw.) herkommt. Sie alle gingen vom frühen Luther aus, standen der herrschenden Kirche ihrer Zeit oppositionell gegenüber und entwickelten pantheistische Ideen.

In Weigels Werken wird Luther – außer im Band 10 der „Sämtlichen Schriften“ – in allen Bänden namentlich genannt, in den Einleitungen des Herausgebers ebenso. Die Gesamtregister bilden „weitere wesentliche Elemente für die Erschließung des gesamten Textkonvoluts der neuen Weigelausgabe“.⁷⁴ Weigel wendet sich z. B. hier häufig gegen die Taufauffassungen Luthers bzw. der evangelischen Kirche. Beide geben die „Theologia deutsch“ heraus. Luther 1516 und 1518, Weigel 1571.⁷⁵ Weigels Ausgabe beschränkt sich allerdings auf Kapitel 1 und 2.

V. Weigel vertritt in seinem Gesamtwerk u. a. folgende oppositionelle Gedanken, wobei das Oppositionelle oder Häretische z. T. dem Zeitgeist geschuldet ist: Der Priester ist als Mittler zwischen Gott und Gläubigen überflüssig; Gott ist nicht außerhalb der Welt, sondern in uns; Gottes Tempel ist nicht das Gotteshaus, sondern der inwendige Mensch; wenn Christus nicht in uns ist, so ist der Äußere, von der Kirche gepredigte „historische“ Christus nichts nütze; Sakramente und Zeremonien machen nicht selig; ein erzwungener ist kein rechter Glaube; auch wer im „Buch der Natur“ liest, erkennt die Schöpfung, der innere Mensch ist frei, keiner Obrigkeit unterworfen; es gibt eine unsichtbare Kirche der Gläubigen, keine bestehende Kirche kann behaupten, ausschließlich Gott zu verkünden; jede „Ketzer“-Verfolgung ist abzulehnen; universelle Toleranz ist vonnöten. Die Bibel sei auch Menschenwerk – nur ein Wegweiser zu Gott; die Predikanten und ihre Predigt seien überflüssig; alles Reden und Schreiben der Theologen sei Maulfrömmigkeit und Schulgezänk; der Mensch selbst könne zu Gott werden.

In seinen Predigten betont Weigel: „Darumb mögen die Schäflein nicht zerstreuet werden durch die Wölffe / in mancherley Rotten / Parteyen / Secten / sondern wie ein Hirte ist / also bleibet auch eine Kirche / eine Heylige / Catholische allgemeine Versammlung nicht hie oder da leiblich in einem gewissen Lande / ... sondern im Glauben vnd Geiste“.⁷⁶ Hingegen gebe es viele falsche Hirten, die aus dem Evangelium einen Handel machen, wegen des Lohnes predigen. Alle können Jesus erkennen, auch die einfachen Menschen. In Weigels Werk finden sich eine Reihe von Ausdrücken, die immer wieder von S. Franck, einem der führenden Vertreter der radikalen Reformation, angeführt werden. Damit ist nicht gesagt, dass er diese Begriffe prägt. Sie sind Gedankengut der Mystik, des Neuplatonismus, des Paracelsus. So: „Gelassenheit“, „Ergebenheit“, „Licht der Natur“, „Christum anziehen“, „Gott ist unparteilich“, „das innere Wort“, „zehen auf Christi Kreide“, „ausmustern vom Reiche Gottes“ usw. Gleich Franck stellt Weigel fest: „Gott hat keinen Nahmen er ist selber der Nahme“.⁷⁷ Gott

⁷⁴ Vorwort des Herausgebers, in: Valentin Weigel: Sämtliche Schriften – Neue Edition. Erschließungs- und Registerband. Unter Mitwirkung von Michael Trauth, bearb. von Horst Pfefferl, Bd. 14, Stuttgart-Bad Cannstatt 2015, S. IX, 135f.

⁷⁵ Vgl. Valentin Weigel: Zwei nützliche Traktate. Bericht zur „Deutschen Theologie“. Die vernünftige Kreatur, hg. u. eingel. von Horst Pfefferl, in: Weigel: Sämtliche Schriften (wie Anm. 74), Bd. 1, S. XXXIX-XLIV, 77-114.

⁷⁶ Valentin Weigel: Kirchen- oder Hauspostille, Bd. 12/2: Am Sontage Misericordias Domini Evangelium Johan. am 10., in: Weigel – Sämtliche Schriften (wie Anm. 74), S. 229. Vgl. Die sechsunddreißigste Predigt Am Zwey vnd zwanzigsten Sontage nach Trinitatis / Evangelium Matth. 18, ebd., S. 463: „So ist nun die heilige Catholische Kirche weder zu Rom noch zu Witteberg / noch zu Mecha/ sondern durch die gantze Welt / vnter allen Völckern / Heyden vnnd Sprachen / darauß weiter folget / daß vnter dem Papst / vnter dem Luther / vnter dem Mahomet / die rechte Catholische Kirche gefunden wird“. Vgl. ebenso Weigel: Kirchen- oder Hauspostille: Die Dreizehnte Predigt am Tage Michaelis deß Ertzengels, in: ebd., T. III: Homiliae. Oder Kurtze Außlegung der Evangelien von Fest – Vnd der heiligen Feyer Tagen, S. 581: „ich wolte lieber in dem Reich deß Teuffels seyn / als in der SteinKirchen bey den Verdampften / also Gefangen / gebunden / mit dem schweren Joch Jhres erdichteten Gottesdiensts ...“. Evangelium Matth. 18, ebd.

⁷⁷ Weigel: Kirchen- oder Hauspostille: Die Achte Predigt Am Sontage Vocem Iucunditatis, in: Weigel – Sämtliche Schriften, Bd. 12/2 (wie Anm. 74), S. 251. Vgl. Weigel: Kirchen- oder Hauspostille: Zwölfte Predigt Am Ersten Sontage nach Epiphaniae / Evangelium / Lucae am 2. Cap., in: Weigel – Sämtliche Schriften, Bd. 12/1, Stutt-

würde gern in uns als in seinem Reich regieren, wenn wir es nur zuließen. Dementsprechend sind die zehn Gebote dem inneren Menschen leicht zu halten, dem äußeren Weltmenschen hingegen zu halten unmöglich. Fast wörtlich stimmt mit Franck überein: „Gott gibt vns zuvor was wir bitten / vnd kömpt vns zuvor / darnach heist Er vns darumb bitten / darnach heißt Er vns darumb bitten / darnach heist Er vns dasselbe suchen / denn Er hat uns hingelegt und heist vns anklopfen / Gott gebeut vns die Liebe / wir sollen jhn lieben / vnd vnsern Nehesten / und eben das Er gebeut / das ist Er selbst / Gott ist die Liebe / vnnd wil auch selbst die Liebe in vns wircken / so wir nur könten schweigen / feyren vnd hinhalten“.⁷⁸ Weigel unterscheidet wie S. Franck zwischen „impij“ und „peccatores“.⁷⁹

Nach Weigel ist letztlich auch keine christliche Obrigkeit möglich. Alle unterliegen dem Gesetz Gottes: „Also muß Christliche Obrigkeit / eben so wol unter dem Glauben bleiben / als jhre Vnterthanen (wiewol Obrigkeit haben nicht was new Testamentisch ist) die vngläubige Obrigkeit ist ausser der Kirchen / die richtet / tödtet / hencket / köpffet / verjaget“.⁸⁰ Doch gibt es eine innere und eine äußere Gerechtigkeit, die dem inneren und äußeren Menschen entspricht. Die äußere Gerechtigkeit stammt aus dem Buchstaben, aus dem Gesetz Mose, die innere Gerechtigkeit aus dem Neuen Testament, und hier nicht aus der Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Strafe, sondern aus freiwilliger Liebe.⁸¹ Eine weitere direkte Beziehung auf Franck findet sich bei Weigel in folgender Stelle: „Das dritte ist jhre [der Schriftgelehrten – S. W.] grosse Hoffart / daß sie sich oben an setzen / ja an Gottes statt sitzen / darum sollen sie geniedriget werden / mit dem Lucifer biß in den Abgrund der Hellen / dann da müssen sie mit ewiger Scham von jrem Stul gestürztet werden / darauß wir einfeltigen vornehmlich lernen sollen / daß alle Gleubigen in der Freyheit des Geistes wandeln / und lassen sich nicht gefangen nemen / durch die dinge so uff den eussern Menschen geordnet sind / machen jhnen kein Gewissen / dann der Geist regieret sie / und nicht das Gesetze / sie wissen wol daß die Noth kein Gebot habe / und daß die Liebe vber alle Gesetze sey / vnnd daß sie durch das nicht halten des Gesetzes / eben das Gesetze halten / und daß sie durch die Vbertretung des Gesetzes – halten das Gesetze / wie das *Paradoxum* ... lautet *Fide legem et abrogamus et stabilimus*, durch den Glauben heben wir beydes das Gesetze auff und halten es durch den Glauben / wie wir an Christo unserm Meister sehen / daß er durch das nicht halten des Gesetzes / eben dem Gesetze gnug thue“. In der gleichen Predigt sagt Weigel weiter: „Darumb dieweil sie der Liebe mangelten / die da ist ein anfang deß Geistes / so hielten sie den Sabbath nicht / durch jhr halten / und Christus dargegen durch sein nicht halten deß Sabbaths / hielte den Sabbath nach Art deß newen Testaments / da die Freyheit deß Geistes herschet / da man erkennet daß die Liebe mehr sey denn alle eusserliche Gesetze / die noth hat kein Gebot / *necessitatis caret lege*, wie das *Paradoxum* ... lautet“. Bei Franck heißt das Paradoxon 178: „*Necessitas caret feriis* – die Not hat kein Gesetz“. Sein Paradoxon 179 hat den Titel: „Die Liebe

gart-Bad Cannstatt 2011, S. 90f. Danach „ist ein jeder Gläubiger selbst ein Priester“. Deshalb bedürfen wir der Priester nicht.

⁷⁸ Weigel: Kirchen- oder Hauspostille: Evangelium Am Pfingsttage (Johan. 14), in: Weigel – Sämtliche Schriften, Bd. 12/2 (wie Anm. 74), S. 268. Vgl. Sebastian Franck: *Paradoxa*, hg. u. eingel. von Siegfried Wollgast, 2. neubearb. Aufl., Berlin 1995, S. 28: „Gott gebietet die Liebe, er ist die Liebe ... Er gebietet das Gute, er ist gut. Er gebietet Wahrheit, Treue, Gnade und Barmherzigkeit. Er ist dies alles selbst, darum bietet Gott sich selbst allen vernünftigen Kreaturen an und trägt sich selbst jedermann feil und begehrt nichts, als sich selber uns zu geben, sich mit uns zu vereinigen, in uns auszugießen und uns zu lieben.“

⁷⁹ Weigel: Kirchen- oder Hauspostille: Am Dritten Sontage nach Trinitatis (Luk 15,1-10), in: Weigel – Sämtliche Schriften, Bd. 12/2 (wie Anm. 74), S. 310. Vgl. Franck: *Paradoxa* (wie Anm. 78), S. 116: „Es ist ein großer Unterschied zwischen einem Sünder, den die Lateiner *peccatorem*, und einem Gottlosen, den sie *impium* nennen, welchen niemand merken will, und der doch viel Verstand der Schrift bringt.“

⁸⁰ Weigel: Kirchen- oder Hauspostille: Siebzehnte Predigt. Am Vierdten Sontage nach Trinitatis, in: Weigel – Sämtliche Schriften, Bd. 12/2 (wie Anm. 74), S. 323.

⁸¹ Vgl. ebd.: Neunzehnte Predigt. Am Sechsten Sontage nach Trinitatis (Mt 5,20-26), in: ebd., S. 335-337.

ist allein die unvermeidliche, gesetzlose, entschuldigende Not“.⁸² In der Problemstellung und -lösung stimmen Franck und Weigel überein. So führt Weigel an: „Mundus non credit, quod credit, die Welt gleubet vnd weiß doch in der Warheit nicht was sie gleubet“. Francks Paradoxon 18 lautet: „Mundus hoc ipsum quod credit, non credit – die Welt glaubt auch das nicht, was sie glaubt“.⁸³

Diese Bezüge wollen weder eine ausschließliche noch eine lineare Beziehung zwischen Franck und Weigel konstatieren. Viele dieser Auffassungen fußen auf Luther. Franck wie Weigel verstehen den jungen Luther progressiv, argumentieren mit ihm gegen die lutherische Orthodoxie ihrer Zeit. Immer wieder warnt Weigel vor den „falschen Propheten“, den Weltweisen und auch vor den ordinierten Pastoren der Kirchen. Immer wieder spricht er sich gegen den Krieg aus. Weigel beruft sich sparsamer auf Bibelstellen als Franck. Er macht auch fast ausschließlich das Neue Testament zu Gegenstand seiner Predigten – das ganze Kirchenjahr hindurch. Bezüge auf das Alte Testament sind spärlich.

Ausdrückliche Berufungen auf Gesinnungsgenossen und Vorbilder sind in Weigels „Kirchen- oder Hauspostille“ und in der „Handschriftlichen Predigtensammlung“ gering.

Weigel ist einer der Belege dafür, dass sich – wenn auch in religiöser Form – die Entwicklung der Philosophie in Deutschland vom 16. bis 18. Jh. kontinuierlich vollzog. Er beeinflusst J. Böhme und wirkt mit seinen Ideen dann auf den Pietismus, vor allem den „linken“ oder radikalen Pietismus (J. G. Gichtel, J. C. Dippel, G. Arnold, E. und J. W. Petersen u. a.). Ohne ihn ist auch der schwäbische Pietist Fr. Chr. Oettinger nicht verständlich, der unmittelbaren Einfluss auf Schelling nimmt. Häufig wird übersehen, dass es auch im reformierten Gebiet Deutschlands einen Pietismus bzw. radikalen Pietismus gab. Er entstand unabhängig vom lutherischen. Bei B. Russell lesen wir, das 16. Jh. sei „nach Luthers Aufstieg unfruchtbar“ gewesen.⁸⁴ Die philosophischen Leistungen werden damit zugedeckt.

Der Lutheraner Weigel wirkte im 17. Jh. progressiv, indem er ein neues Religions- und Gottesverständnis darlegte, das für eine mit dem herrschenden Staat eng verbundene Kirche unannehmbar sein musste. Er vertrat die geistigen Interessen jener Volksschichten, die von den theoretischen Ereignissen der Reformation enttäuscht waren, aber nicht offen dagegen angingen, die „Stillen im Lande“. Modern gesagt vertrat er die bürgerliche Forderung: Religion ist Privatsache. Weigel ist zwar auch ein Erbe der deutschen Reformation Luthers, aber vornehmlich der radikalen Reformation.

Weigel geht auch von der Mystik aus; dies ist nicht mehr die mittelalterliche Mystik, wie sie uns in der „Theologia deutsch“ oder bei Meister Eckhart und H. Seuse begegnet, sie ist mit Humanismus und den Ideen des „radikalen Flügels“ der Reformation versetzt, hat zur Ausbildung der neuzeitlichen Subjektivität und Individualität entscheidend beigetragen. Auch fast alle Vertreter der orthodoxen Mystik vertreten keineswegs eine reine „vita contemplativa“, es sind Tatmenschen. Kontemplation – seit Cicero geistige Schau – ist ihnen eine Kraftquelle auch für praktisches Handeln. Bei den heterodoxen Mystikern ist dieser Tätigkeitsaspekt noch stärker. In der europäischen und englisch-amerikanischen Philosophie gibt es seit 300 Jahren eine philosophische Auseinandersetzung mit Mystik, die im Kontext der Erfahrungs- und Vernunftreflexion erfolgt.

Dabei gibt es bislang keine allgemein anerkannte Definition von Mystik, wohl aber philosophische, theologische, sprach- und literaturwissenschaftliche, psychologische u. a. Mystik-Theorien. Auch

⁸² Ebd.: Einunddreißigste Predigt. Evangelium am Sibenzehenden Sontage nach Trinitatis (Lk 14), S. 417f., 421. Vgl. Franck: Paradoxa (wie Anm. 78), S. 346 (Par. 218): „Fide legem et abrogamus, et stabilimus“. Weigel hat hier Franck „ausgeschrieben“. Franck schreibt: „Mit dem Glauben heben wir das Gesetz auf und erfüllen oder befestigen es ... Also, daß das Gesetz niemand hält, als der äußerlich davon befreit, frei ist ... Die aber das Gesetz nicht halten, sind noch nicht frei vom Gesetz, sondern Mosis Jünger unter dem Gesetz. Die aber frei vom Gesetz sind und weit über dem Gesetz leben, schweben und in Freiheit des Geistes herrschen, diese allein halten das Gesetz.“ (Ebd., S. 329f.)

⁸³ Vgl. Franck: Paradoxa (wie Anm. 78), S. 287f. Weigel: Kirchen- oder Hauspostille: Homiliae. Oder Kurtze Außlegung der Evangelien von Fest – Vnd der heiligen Feyer Tagen (wie Anm. 72). Ebd.: Am Tage Thomae deß Apostels, S. 521. Vgl. Franck: Paradoxa (wie Anm. 78), S. 47.

⁸⁴ Bertrand Russel: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung, 8. Aufl., München – Wien 1999, S. 533.

Erfahrung, mit der Mystik in untrennbarer Verbindung steht, ist ja nicht eindeutig bestimmt. Mystik lebt von Erfahrung und setzt Erfahrung. Diese ist zudem eine der stärksten Quellen menschlicher Kraft! Mystik kommt zunächst nicht von der Philosophie her. Diese wird häufig mit Rationalität oder Vernunft, Mystik hingegen fast immer – von Gegnern wie Anhängern – mit dem „Irrationalen“ oder dem „Anderen der Vernunft“ in Zusammenhang gebracht. Sie ist mehr als eine Begleiterscheinung zur Rationalität. In der Religion wird Mystik im Katholizismus häufig mit „religiöses Gefühl“ identifiziert. Im Protestantismus wird sie oft verketzert, da sie den theologisch wichtigen Unterschied von Mensch und Gott, Gott und Welt verwische. Jedenfalls ist religiöse Mystik das Paradigma für alle anderen Mystikformen. Mystizismus wird im Deutschen – im Unterschied zum Englischen und den romanischen Sprachen – oft abwertend verstanden, als „Schwärmerei“, „Verschleierung“, „Phantastik“ u. a. Da Mystik eine Erfahrung für alle Menschen ist, vertritt bzw. duldet sie auch Toleranz. Sie ist eine historische und veränderliche Größe und berührt sich u. a. mit Neuplatonismus, Gnosis, Theosophie, Okkultismus, Irrationalismus, Mythos. Doch sie ist mit ihnen nicht identisch.

„Um 1500 waren die Menschen überzeugt davon, in der Endzeit zu leben ... Am Ende der Welt zu stehen bedeutete damals, sich mitsamt seiner Zeit im Szenario der biblischen Apokalyptik wiederzuerkennen ... Jetzt war es die apokalyptisch aufgewühlte Zeit unmittelbar vor dem Weltgericht, die sich einzustellen begann.“⁸⁵ Bevor der Antichrist besiegt sein wird, entfacht er seine Macht letztmalig in dieser Welt – nach Luther ist (so ab 1518/19) der Antichrist. Der Kampf zwischen Luther und Papst war so ein Kampf zwischen Gott und Teufel. Nach Luther steht „die Welt ... zwar unter eschatologischen Vorbehalt, jedoch nicht unter dem Zwang, sich zum Reich Gottes auf Erden entwickeln zu müssen“. Müntzer dagegen „rief die Fürsten auf, das Schwert gegen die Feinde Christi einzusetzen“, dann die Bauern und Handwerker. Es geht ihm um die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden. „Luther erwartete das Reich Gottes jenseits der Geschichte. Müntzer in der Geschichte.“⁸⁶ Daher ist es fast selbstverständlich, dass man nach Halt sucht, die von der reformierten, katholischen oder lutherischen Kirche oder Theologie sowie der ihnen verpflichteten Philosophie gebotenen Rettungsanker dabei aber als nicht griffig ansieht. Als Antidot flieht man aus der Welt in sich, sucht hinter die verordnete Welt zu spähen – im Glauben und/ oder in der inneren Gewissheit, dort das Heil zu finden. Des Verordneten ist man müde. Der Geist der Utopie erwächst, oft auch chiliastisch gekleidet. Vielleicht sollte man diese ganze Problematik unter das Prinzip Hoffnung und dessen Filiationen stellen. In Krisenzeiten reicht verordnete Ideologie nie zum Überleben aus. Man denkt tiefer! Und dies führt im 16. und 17. Jh. auch zu einer Weiterentwicklung der Mystik.

Prägend auch für die Idee der Mystik, generell für die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung, ist der Begriff der „dritten Kraft“, von F. Heer für das 16. Jh. begründet. Er fasst sie als „erste große Bewegung der europäischen Intellektuellen“, als „das Bemühen europäischer Humanisten und Reformer, zwischen 1500 und 1555, Europa zu retten vor der drohenden Aufspaltung in die Ghettobil- dungen der neueren Jahrhunderte, in die Kirchenstaaten, Staatskirchen und Nationalstaaten. Das Unterliegen der Dritten Kraft bedeutete: für Deutschland den hundertjährigen Bürgerkrieg, der im Dreißigjährigen Krieg gipfelt ... Für Europa im ganzen: die bis zum zwanzigsten Jahrhundert endgültige Fixierung als ‚Abendland‘, als Westeuropa, scharf abgesetzt gegen den Osten. Rußland, die Ostkir-

⁸⁵ Hans-Jürgen Goertz: Ende der Welt und Beginn der Neuzeit. Modernes Zeitverständnis im „apokalyptischen Saeculum“: Thomas Müntzer und Martin Luther, Mühlhausen 2002 (Thomas-Müntzer-Gesellschaft ev. V. Veröffentlichungen 3), S. 9.

⁸⁶ Ebd., S. 13f. „Für Martin Luther war das bewegende Prinzip im Weltgeschehen das Widerspiel von Gott und Teufel, allerdings nicht einem dualistischen Sinn, denn auch den Teufel sah er als Schöpfung Gottes, und dieser habe ihm nur so viel Raum gegeben, wie er für nötig hielt, um die verderbte Menschheit zu warnen oder zu strafen.“ Günter Vogler: Martin Luther und die europäische Gesellschaft – Beobachtungen zur Wirkungsgeschichte der lutherischen Reformation bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts (1986/ 2011), in: ders.: Signaturen einer Epoche. Beiträge zur Geschichte der frühen Neuzeit, hg. von Marion Dammaschke, Berlin 2012, S. 169.

che, gegen die eigenen Massen, das Niedervolk, gegen den Untergrund der Person.“⁸⁷ R. H. Popkin greift den Begriff der „Dritten Kraft“ für das 17. Jh. auf.

Durch die Rezeption der spätmittelalterlichen Mystik im Bereich der seit 1555 formal gleichberechtigten lutherischen und katholischen Konfession trug die Mystik des 16. und 17. Jhs. in vielerlei Hinsicht überkonfessionelle Züge. Die lutherische wie die reformierte Orthodoxie hat das Werden der Mystik im 16. und 17. Jh. mit all ihren eigenständigen anderen Komponenten – Apokalyptik, Kabbala usw. – mit erbittertem Haß verfolgt. Nur wenige Mystiker dieser Zeit bleiben von Verfolgung, theoretischen Angriffen, Lehrverbot, Amtsenthebung etc. verschont. Im Luthertum versucht die Reformorthodoxie die Mystik zu vereinnahmen, mit ihrer Hilfe die Krise der Orthodoxie zu überwinden. Die überkonfessionelle Form der Mystik dieser Zeit führt auch zu ersten Formen der Toleranz. Und sie nimmt die Lehre vom „Buch der Natur“ auf, damit pantheistisch das „Buch der Gnade“ ergänzend. Diese Mystik vertritt z. B. eine organozistische Naturbetrachtung. Die Versenkung in die Natur ist nicht mehr nur mystische Begegnung mit dem Göttlichen, sondern auch rationale Naturerkenntnis zwecks ihrer Beherrschung. Die Mystik des 16. und 17. Jhs. ist auch mit der weißen Magie verschwimmt. Hier verbinden sich mit der Mystik die Orakel des Hermes Trismegistos, Zarathustra, Orphische Hymnen, die Sibyllen, zudem die jüdischen Arcana der Kabbala. Die Mystiker dieser Jahrhunderte glaubten auch, die „unio mystica“ auf Grund eines geheimen Wissens und mit zauberischen Mitteln herstellen zu können. Man suchte, nach dem Beispiel der Alchemie, eine reale Beteiligung an der göttlichen Kraft im Sinne einer vitalen – auch lebensverlängernden – Seele *und* Leib veredelnden oder verklärenden Substanz („Lebenselixier“) zu erreichen. Auf diese Weise suchten die Mystiker auch die Epochen-Angst zu überwinden, sich Gottes zu versichern, somit einen Halt zu gewinnen. Die katholische Kirche hat mit dem Sakrament der Eucharistie selbst die Mystik stark betont, was in der nachtridentinischen Zeit gerade die Jesuiten noch verstärkten. Auch die orthodoxe Mystik der katholischen Kirche des 17. Jhs., etwa bei Miguel de Molinos und Jeanne-Marie Bouvier de la Motte Guyon, führte zu einer Entleerung der offiziellen Kirchlichkeit, zu einer Erhöhung der Rolle des Individuums. Es ist als ganz natürlich anzusehen, dass die Irenik der Mystik mit der Forderung nach Gewissensfreiheit zusammengeht!

Nach Gottfried Arnold kennt die Mystik kein höheres Anliegen an die Obrigkeit als dies, dass sie die freie Verkündigung Christi „auf allerley Weisen in allen Orten und zu allen Zeiten“ zulasse.⁸⁸ So kümmert denn auch der Streit der Menschen auf Erden, welche – jeder für sich verschieden – den Ausschließlichkeitsanspruch auf den rechten Weg zum wahren Gottesreich erheben, den Mystiker nur insoweit, als man ihn dadurch in seinem Streben nach Vereinigung mit Gott zu behindern sucht. Das zwingt ihn zum Kampf für Toleranz, „gegen jeden einseitigen und ausschließlichen Begriff geschichtlich offenbarer Göttlichkeit zugunsten der reinen Innerlichkeit und unantastbaren Selbständigkeit des religiösen Prozesses, zugunsten des überall wirkenden, nur den groben Sinnen verborgenen Grundes der Welt.“⁸⁹

Die Mystik der Frühen Neuzeit verdankt dem Welt- und Menschenbild der Renaissance entscheidende Anregungen. Der Renaissancehumanismus hatte die Bedeutung des Individualbewusstseins enorm erhöht. Denken wir an den oft zitierten impetus des Giovanni Pico della Mirandola „Oratio de dignitate hominis“. Dieser Anstoß wird durch den Platonismus bzw. Neuplatonismus wie die weitere Entwicklung des Humanismus und der objektiven Realität bereichert. Er führt zugleich zu einer Relativierung des Absolutheitsanspruchs der christlichen Religion und Weltanschauung. Und diese Mystik

⁸⁷ Heer: Die dritte Kraft (wie Anm. 49), S. 20, 7. Vgl. Richard H. Popkin: The Third Force in Seventeenth-Century Thought: Scepticism, Science and Millenarianism, in: ders.: The Third Force in Seventeenth-Century Thought, Leiden/ New York/ Kobenhavn/ Köln 1992, S. 96f.

⁸⁸ Vgl. Erich Seeberg: Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik. Meerane i. Sa. 1923 (Reprint Darmstadt 1964), S. 193f., 194.

⁸⁹ Johannes Kühn: Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus. Zugleich ein Versuch zur neueren Religions- und Geistesgeschichte, Leipzig 1923, S. 467.

verarbeitet das spätbyzantinisch-naturmystische „Corpus hermeticum“, übernimmt die Makro-Mikrokosmos-Lehre und neigt damit auch zum Pantheismus. Sie vertritt weiter eine organisistische Naturbetrachtung, sucht die Welt in ihrer Einheit, in ihrer Harmonie zu fassen. Diese Mystik verbindet mit Eckharts „Seelenfünklein“ die stoische Lehre vom „Logos spermatikos“, die noch revolutionärer wirkt.

Die Mystik vereint widersprüchliche Seiten in sich.⁹⁰ Je nachdem welche Seiten oder Tendenzen in den Vordergrund gerückt werden, überwiegen ihre orthodoxen oder die heterodoxen Seiten. Zeitweilig wird sie Banner progressiver Persönlichkeiten oder Bewegungen, wozu sich ihre Ablehnung von Priester und Kirche, das Zusammenfallen von Gott, Mensch und Natur in ihr besonders eignen.

M. Luther hatte 1516 und 1518 gänzlich die „Theologia deutsch“ herausgegeben. Von ihm stammt auch der Titel. Die Ideen der „Theologia deutsch“ werden von den „Linken der Reformation“ und auch von Weigel aufgenommen und den neuen historischen – auch naturwissenschaftlichen – Bedingungen entsprechend entwickelt. Dieses mystisch-pantheistische Gottesverständnis glaubt sich auch auf Luther stützen zu können.⁹¹ Dabei darf nicht übersehen werden, dass im protestantischen (J. Arndt) wie im katholischen Bereich (Teresa von Avila, die Jesuiten usw.) die Mystik auch bewusst oder unbewusst als Auffang- und Kanalisationsbewegung zur Anpassung der Kirchen an die neuen Verhältnisse eingesetzt wird.

Eine tiefere Durchdringung dieses Gedankenkomplexes verlangt eine nähere Beschäftigung mit dem Neuplatonismus. Für eine exakte Erfassung des philosophischen Denkens im 16. und 17. Jh. sind auch Begriffe wie: Eschatologie, Messianismus, Prophetie, Apokalyptik u. a. auf ihren realen Gehalt hin „abzuklopfen“. Sie weisen Bezüge zur Utopie auf, sind aber mit dem utopischen Denken nicht gleichzusetzen. Auch der Begriff des Utopismus verlangt für diese Zeit gründlichere Fundierung.

Das Gesagte verweist auch auf die enge Beziehung von Mystik und Pantheismus. Von wesentlicher Bedeutung für die Geschichte des Pantheismus ist ebenfalls der Neuplatonismus. Von den Neuplatonikern Plotin und Proklos wird später wesentlich ausgegangen, an sie wird „materialistisch“ und „idealistisch“ (in zeitgemäßen Formen) angeknüpft.⁹² Der Neuplatonismus ist selbst kein pantheistisches philosophisches System, birgt aber Möglichkeiten für seine Entwicklung. In ihm verbinden sich nicht nur platonisierende, sondern dem ganzen Spektrum der griechischen Philosophie (außer dem Epikureismus) entnommene Auffassungen zu einem eigentümlichen Geflecht. Der neuplatonische Emanationsgedanke birgt eine dialektische Tendenz. Einer der bedeutendsten Mittler des Neuplatonismus für die Folgezeit ist Marsilio Ficino. Nach Nikolaus von Cues kam es in Italien neben der pantheistischen Mystik zur Entwicklung einer mehr oder weniger pantheistischen beeinflussten Naturphilosophie. Es seien nur Girolamo Cardano und Bernardino Telesio genannt. Schon Karl Holl und Heinrich Bornkamm suchten Böhme und Luther anzunähern, ersteren aus letzterem herzuleiten.⁹³ Dies wird in der Gegenwart verstärkt. Böhme als der vom Oberpfarrer Gregor Richter in Görlitz Missverständene,

⁹⁰ Ich stimme durchaus mit A. Haas überein, dass Mystik „ein Aspekt der menschlichen Existenz“ ist, der „intensiv wahrgenommen und interpretiert werden sollte“. Alois M. Haas: Wozu Mystik erforschen?, in: ders.: Mystik im Kontext, München 2004, S. 23. Ich sehe aber nicht, „dass die Mystik ein religiöses Phänomen des Seelenlebens darstellt“ (ebd., S. 32). Man soll und kann die Bedeutung und Rolle der Mystik nicht in dieser Weise einengen.

⁹¹ Vgl. Martin Luther: Deutsch Catechismus (Der große Katechismus), in: ders.: WA, Bd. 30, T. I, Weimar 1964, S. 133.

⁹² Vgl. Clemens Zintzen (Hg.): Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977. Harry Austryn Wolfson: Extra deical and intra deical interpretations of Platonic ideas, Cambridge/ Mass. 1961, S. 27-29. Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650, 2. Aufl. Berlin 1993, S. 601-676.

⁹³ Vgl. Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I, 6. Aufl., Tübingen 1932, S. 531. Heinrich Bornkamm: Luther und Böhme, Bonn 1925. Ders.: Jakob Böhme. Leben und Wirkung. Der Denker, in: Heinrich Bornkamm: Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, 2. verm. Aufl., Göttingen 1966, S. 315-345.

Böhme als der orthodoxe Mystiker, Böhme als Vorläufer „des“ Pietismus, Böhme als Bewahrer der echten lutherischen Gedankenwelt, Böhme der wahrhaft fromme Geist – so und ähnlich wird Böhme auch heute dargestellt.⁹⁴

Auf Böhme wirken die Mystik, der späte Renaissancehumanismus und die „Linken“ der Reformation enorm. Sein Pantheismus tendiert teilweise zum Materialismus. Große Teile des Böhmeschen Gesamtwerkes stellen eine Art Naturdialektik dar, wobei die Begriffe, die er verwendet, samt seinen eigenen Wortschöpfungen fast durchgängig der Sphäre des Menschen entnommen sind, stark anthropomorphen Charakter tragen. Im folgenden Zitat ist wohl in nuce Böhmes gesamtes System zusammengefasst: „Gott ist selber Alles und in Allem; aber er gehet aus dem Grimm aus, und findet die Licht- und Kraft-Welt in sich selber, er machet sie selber, daß also der Grimm mit allen Gestalten nur eine Ursache des Lebens (und sich selber in großen Wundern finden) sei. Er ist der Grund und Ugrund, die Freiheit und auch die Natur, in Licht und Finsterniß; und der Mensch ist's auch Alles, so er sich nur also selber sucht und findet, als Gott. Unser ganzes Schreiben und Lehren langet nur dahin, wie wir uns müssen selber suchen, machen und endlich finden.“⁹⁵ Der Mensch ist also das eigentliche Zentrum von Böhmes Pantheismus. Es geht Böhme nicht nur um eine Wesensgleichheit von Natur und Gott. Er geht aus von der Einheit der Welt und ihren Gesetzen.

Auch nach Böhme ist der Glaube nicht bei einer bestimmten Konfession zu finden und kam nicht auf den Hohen Schulen erlernt werden. Der Mensch muss sich in sich selbst kehren, um zu Gott, zu Christus zu gelangen.⁹⁶

Christus ist nicht in den verschiedenen „Sekten“, die sich untereinander bekämpfen und um den Buchstaben zanken. Sie haben dadurch aus der Kirche „eitel Zankhäuser und geistliche Mordgruben“ gemacht. Christus ist im Menschen selbst.⁹⁷ Nach Böhme hat sich die Reformation so weit von ihren ursprünglichen Zielen entfernt, dass zwischen Katholiken und Reformationskirchen eigentlich kein Unterschied mehr besteht; beide sind „des Antichrists Kinder“.⁹⁸ Der wahre Christ hat die rechte Kirche in sich. Im 66. Kapitel seines „Mysterium Magnum“ rechnet Böhme mit dem Konfessionshader schonungslos ab und betont den Gegensatz von Priesterhierarchie und einfachem Volk, von arm und reich, von Herrschenden und Unterdrückten.⁹⁹ Böhme sieht auch: „Wer ist je und allewege bei der Kirche Christi am festesten gestanden? Das arme verachtete Völklein, das hat um Christi willen sein Blut vergossen. Wer hat die rechte reine christliche Lehre verfälscht, es je und allewege angefochten? Die Schriftgelehrten, Päpste, Kardinäle, Bischöffe und großenn Hanse.“¹⁰⁰ Seine letzten Briefe

⁹⁴ Vgl. z. B. Hans-Joachim Schwager: Die deutsche Mystik und ihre Auswirkungen (von Meister Eckhart bis Schelling), Gladbeck/ Westfalen 1965. Joachim Hoffmeister: Der ketzerische Schuster, Berlin 1975. Sheldon Cheney: Men who have walked with God, New York 1945 (deutsch: Sheldon Cheney: Vom mystischen Leben, Wiesbaden 1949). Jakob Böhme: Das Fünklein Mensch. Ausgewählte Texte, hg. und meditativ erschlossen von José Sánchez de Murillo, München 1997.

⁹⁵ Jakob Böhme: De incarnatione verbi, oder: Von der Menschwerdung Jesu Christi, in: Jakob Böhme: Sämtliche Werke (künftig BSW), hg. von Karl Wilhelm Schiebler, Bd. 6, Leipzig 1845, S. 292.

⁹⁶ Vgl. Jakob Böhme: De triplici vita hominis, oder Hohe und tiefe Gründe Vom Dreyfachen Leben des Menschen, in: BSW, Bd. 4, S. 100f. (7, 2-11).

⁹⁷ Vgl. Jakob Böhme: Der Weg zu Christo, Buch V: Von der neuen Wiedergeburt, in: BSW Bd. 1, S. 123f., (7, 3-5, 7-9). Ders.: De Testamentis Christi ... Vom heiligen Abendmahl, in: BSW, Bd. 6, S. 572f., (5, 10, 14f.).

⁹⁸ Böhme: De triplici vita hominis, in: BSW, Bd. 4, S. 187-192 (12, 14-32).

⁹⁹ Böhme: Mysterium Magnum, in: ders.: Sämtliche Schriften (künftig: BSS), Bd. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt 1958, S. 722f. (66, 14-18). Jakob Böhme: Aurora oder Morgenröte im Aufgang, in: BSW, Bd. 2, S. 126 (Kap. 12):

„Der Reich' den Armen zwinget,
Und ihm sein Schweiß abdringet,
Daß nur sein Groschen klinget.“

¹⁰⁰ Böhme: Aurora oder Morgenröte im Aufgang, in: BSW, Bd. 2, S. 84 (Kap. 9).

vom Jahr 1624 machen deutlich, dass sein Ziel eine neue „große Reformation“ war, eine prinzipielle Vollendung der Reformation, eine Erneuerung der Religion, des Denkens und der gesellschaftlichen Verhältnisse, über deren reale Ausführbarkeit er jedoch keine klaren Vorstellungen besaß.¹⁰¹ Böhme widerspiegelte „Dem Bewußtseinsstand seiner Zeit entsprechend, ... die gesellschaftlichen Mißstände, wie sie sich ihm in dem Zustand der zeitgenössischen Kirche, den heillosen Machtbündnissen, die zu den Religionskriegen führten, und den sozialen Gegensätzen darstellten, als gestörtes Verhältnis des Menschen zu Gott. Dabei befand sich Böhme in einem doppelten Dilemma. Er fand keine soziale Kraft vor, welche in der Lage gewesen wäre, eine menschenwürdige Gesellschaftsordnung zu schaffen. Zum anderen mußte es ihm angesichts der in Konfessions- und Theologengezänk gespaltenen Kirche als sinnlos erscheinen, die Weiterführung der Reformation in einer neuen Konfessionsbildung enden zu lassen.“¹⁰²

Weigel wie Böhme bekämpfen den „historischen Glauben“, damit den herrschenden Glauben ihrer Zeit. Daraus erklärt sich beider Leugnung bzw. Abschwächung der Bedeutung der Sakramente. Nach Böhme „urständet“ aller Krieg und Streit aus der „finstern Welt Natur und Eigenschaft“, ist das Werk des Teufels gegen die sittliche Ordnung. Im Namen Christi, werden nach Böhme, unchristliche Kriege geführt. In ihnen vergießen die „Gewaltigen“ das Blut unschuldiger Menschen. Jeder „Religionskrieg“ ist verflucht. Böhme wie Weigel lehnen das scholastisch-orthodoxe Wissen ihrer Zeit ab, wie es an den Universitäten, besonders durch die theologischen Fakultäten vermittelt wurde. Außerdem meinen sie, Gott sei nicht durch die Vernunft erkennbar. Auch deshalb sei der gelehrte Priester als Mittler zwischen Laien und Gott überflüssig.¹⁰³

Böhmes Schriften, 1612 und 1618-1624 entstanden, stellen eine Mischung von heterodoxer Mystik, neuplatonisierenden Gedanken, pantheistischer Naturphilosophie bzw. Alchemie, biblisch-lutherischem Ideengut, verhaltener Sozialkritik, mit Einsprengeln aus Kabbala und paracelsischem Humanismus dar. Zu Böhmes Quellen gehören – neben Luther – zweifelsohne Weigel und Paracelsus, auch Caspar von Schwenckfeld.

Um das Jahr 1614 fällt die erste öffentliche Regung der Rosenkreuzer, eines Kreises, der sich um Johann Valentin Andreae gruppierte. Diese sog. älteren Rosenkreuzer unterscheiden sich grundsätzlich von den Rosenkreuzerspielereien des 18. Jh., ganz zu schweigen von denen der Gegenwart. Andreae und seinem Kreis war es um die Generalreformation zu tun, um eine neue „reformatio mundi“. Nach Auffassung der Rosenkreuzer gilt es, die lutherische Reformation vollenden. In drei Etappen, mehr ideell als zeitlich geschieden, werde sich die große Reform vollziehen. Zuerst und zutiefst auf religiös-kirchlichem Gebiet. Hier richtet sich der Kampf vor allem gegen die Papstkirche, aber auch gegen Schwärmertum, Sekten, Konventikel, orthodoxe Verknöcherung und Verengung. Dem Werke Luthers soll zum Siege und zur Vollendung verholpen werden. Dazu gehören die Säuberung der christlichen Kirche, die Heilung ihrer Gebrechen und die Verbesserung der Moralphilosophie. Besonders eindeutig ruft die „Confessio“ die Leser zu religiöser Erneuerung auf.

Das Ziel ist treue Gefolgschaft Luthers und Hingabe an die Weisheit der Bibel. Wer die Bibel zur alleinigen Richtschnur seines Lebens nimmt, sei den Rosenkreuzern am nächsten verwandt. „Selig ist der diese hat / noch seliger ist / der sie fleissig lieset / am allerseligsten aber ist / der sie außstudiret / und welcher sie recht verstehet / der ist Gott am aller gleichsten und ehlichsten.“¹⁰⁴ Die Häresie

¹⁰¹ Vgl. Böhme an Karl Ender von Sercha am 2. April 1624, in: BSW, Bd. 7, S. 536 (52, 2). Böhme an N. N. am 8. Mai 1624, in: ebd., S. 549 (58, 13). Böhme an Tobias Kober am 23. Mai 1624, in: ebd., S. 560 (63, 9).

¹⁰² Ernst-Heinz Lemper: Jakob Böhme – Leben und Werk, Berlin 1976, S. 16.

¹⁰³ Böhme: Mysterium Magnum, in: BSS, Bd. 8, S. 293 (38, 7). Vgl. ebd., S. 294 (38, 11), 295 (38, 16). Ebd., S. 676 (75, 34-35). Vgl. besonders deutlich bei Weigel: Dialogus de christianismo, Bd. 13 (wie Anm. 74), S. 71-156.

¹⁰⁴ Confessio Fraternitatis Oder Bekanntnuß der löblichen Bruderschaft deß hochgeehrten Rosen-Creutztes / an die Gelehrten Europae geschrieben, in: Fama Fraternitatis, Oder Entdeckung der Bruderschaft deß löblichen Ordens deß Rosen-Creutztes / Beneben der Confessio Oder Bekanntnuß derselben Fraternitet / an alle Gelehrte und Häupter in Europa geschrieben. Auch etlichen Responsiones und Antworten / von Herrn Ha-

liegt in der Steigerung: es gilt die Schrift nicht nur zu besitzen, nicht nur gelesen, sondern ausstudiert zu haben und sie recht zu verstehen. Das besagt auch, die Bibel sei bisher noch nicht „ausstudiert“ und noch nicht recht verstanden worden. Die Behauptung, Gott am „allergleichensten und ehnlichsten“ zu werden, ist unlutherisch und die eigentliche Häresie.

Wer wissen will, wie die Ergebnisse dieser Generalreformation aussehen sollte, der greife zu Andreaes „Christianopolis“ (1619)¹⁰⁵. Mit dieser Utopie steht Andreae würdig mit einem eigenständigen Beitrag neben dem bekannten Dreigestirn der Utopisten des 16. und 17. Jh. – Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon. Es geht bei der Rosenkreuzerbewegung auch um den Versuch aus progressivem Anliegen heraus, Christentum (im Sinne eines pantheistisch verstandenen Neuplatonismus), Ergebnisse der lutherischen Reformation und Errungenschaften der Naturwissenschaft zu vereinen.

Um die Rosenkreuzer scharten sich Intellektuelle in Straßburg, Ulm, Nürnberg, Lüneburg, Darmstadt, Danzig, Hamburg, auch in Dorpat – um nur einige Orte zu nennen. Ihre Beziehungen reichten bis England. Andreae ist mit Ideen V. Weigels bekannt, mit Jan Amos Comenius befreundet, ja fast mit allen Gelehrten der Zeit.

Alle von uns genannten Personen, Bewegungen, Strömungen knüpfen an Luther bzw. das theoretische Ideengebäude der lutherischen Reformation an und sie nicht allein! Dazu kommt eine lutherische Schulphilosophie, die drei unterschiedliche Phasen aufweist. Die erste Phase – „bis etwa 1630 zeichnet sich durch eine auch in quantitativer Hinsicht lebhaftere philosophische Arbeit aus ... Ein Schwerpunkt lag bei der philosophischen Methodologie, vor allem in der Logik und in der Wissenschaftslehre. ... In Zusammenhang damit wurde der philosophische Fächerkanon durch die Metaphysik, die in der melanchthonischen Universitätsreform seit 1530 abgeschafft worden war, wieder vervollständigt; zur Pflege der Metaphysik erweiterten die Fakultäten bestehende Logikprofessuren oder errichteten neue Lehrstühle. Methode und Metaphysik wurden verknüpft in einer neuen, strikt realistischen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre ... In diesem weiteren Sinn ist es richtig zu sagen, dass gerade im Bereich des Luthertums das 17. das Jahrhundert der Metaphysik war. Man spricht seit der Konkordienformel (1577) von einer „konfessionell lutherischen Theologie“. „Die Mehrheit der lutherischen Schulphilosophien gehörte ... in den Kontext einer Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Frömmigkeit, die auf eine übergreifende Theorie für Theologie und Philosophie verzichtete, aber auch ihre völlige Trennung ablehnte, vielmehr von der Personalunion beider Disziplinen die günstigsten Auswirkungen für beide erhoffte. In dieser Gruppe war der Theologie an der Pflege der philosophischen Instrumental- und Realdisziplinen gelegen ... Die Skepsis gegenüber einer platonischen Partizipation des Menschen an Gott ist der theologische Grund dafür, dass die Lutheraner sich dem Konzept von Philosophie als einer universalen, alles mögliche Wissen als Einheit darstellenden Enzyklopädie verweigerten.“¹⁰⁶

Es gibt unendlich viele Sach-, aber nur zwei Sinnwissenschaften: Theologie und Philosophie. Beide suchen den Sinn des menschlichen Lebens zu beantworten, gleichsam Kants berühmte Fragen: „1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?“ Es gilt

selmeyern und andern gelerten Leute auff die Famam gestellet / Sampt einem Discurs von allgemeiner Reformation der gantzen Welt / Franckfurt am Mayn 1615, S. 75.

¹⁰⁵ Johann Valentin Andreae: Christianopolis. Utopie eines christlichen Staates aus dem Jahre 1619. Mit ein. Nachw. von Günter Wirth, Leipzig 1977. Vgl. Richard van Dülmen: Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Johann Valentin Andreae (1586-1654), T. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978. Johann Valentin Andreae: Christianopolis. Reise nach d. Insel Caphor Salama u. Beschreibung d. darauf gelegenen Republik Christiansburg. Min. ein. Nachwort u. Bibliographie von Heiner Höfener. Nachdr. d. Ausg. Esslingen 1741, Hildesheim 1981. Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650 (wie Anm. 92), S. 282-299.

¹⁰⁶ Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begr. von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation Nord- und Mitteleuropa, hg von Helmut Holzhey u. Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarb. von Vilem Mudroch, Basel 2001, S. 475f., 479.

also zu bestimmen: „1) die Quellen des menschlichen Wissens, 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, und ... 3) die Grenzen der Vernunft. ...“¹⁰⁷ Diese Fragen umfassen in etwa, was man bis heute als Weltanschauung, Weltsicht oder Lebenskompass fasst. Bei aller Spezifik von Sinn- und Sachwissenschaft: Die Sinnwissenschaft Philosophie begründet vieles in ihren Reden und Werken „mit der ganzen Bandbreite von fundierten Aussagen, historisch begründeten Darstellungen, anregenden Hypothesen und problematischen Spekulationen“, mit einzelwissenschaftlichen Sätzen. Und philosophische Disziplinen – wie Ethik oder die Geschichte der Philosophie – kommen gar nicht ohne Sätze aus, die einer Spezialwissenschaft zuzuordnen, aus ihr hervorgegangen sind. Nehmen wir allein Geschichte und Soziologie! Dabei sind die Beziehungen der Philosophie zu der ihr weitgehend gleichgeordneten Theologie sehr vielfältig.

„Als Grundlage für die Bestimmung der Philosophie können die weltanschaulichen Grundfragen nach der Existenzweise und Entwicklung der Welt, nach den Quellen des Wissens, nach der Stellung der Menschen in der Welt, nach dem Sinn des Lebens und dem Charakter der gesellschaftlichen Entwicklung genommen werden, deren allgemein-notwendige und hinreichende Beantwortung Kriterium für philosophische Aussagen ist. Alles, was prinzipiell der Welt-, Lebens-, Bewusstseins- und Handlungserklärung dient, ist als Philosophie anzusehen.“¹⁰⁸ Dieser weitgehenden Identifikation von Philosophie und Weltanschauung glaube ich folgen zu können.

In der Luther- bzw. in der Reformations-Forschung war Philosophie bei Luther häufig gleichsam eine Verzierung oder Beigabe. Jedenfalls für einen der renommiertesten Luther-Forscher des 20. Jh., für R. Bainton! Seine 1950 in den USA erschienene Lutherbiographie war in der alten Bundesrepublik Deutschland ein Standardwerk und ist dort bis 1980 in sieben Auflagen erschienen. Sein Übersetzer schreibt im Nachwort zur 3. Auflage, Bainton schildere Luther „anders als wir ihn erblicken und zeigt ihn uns neu“. Er erneuere „das christliche Bewußtsein Europas und macht für anderthalb Jahrhunderte die Religion auch zur Dominante der Politik, was noch von christlicher Kultur übrigblieb, gehe zu einem nicht geringen Teil auf Luther zurück“.¹⁰⁹ Baintons Register führt Philosophie an drei Stellen auf. Sie sagen lediglich, „Philosophie kann Gott nicht offenbaren“.¹¹⁰ Auch zu Luthers Kampf gegen Häresien werden nicht Details mitgeteilt, nach dem Übersetzer Hermann Dörries „bezieht das Buch humanistisches und täuferisches Denken mit in die Darstellung ein“.¹¹¹

Auch in der Lutherbiographie des niederländischen Historikers und Theologen H. A. Oberman, seit 1966 Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, spielt die Philosophie nur eine Marginalrolle. Ich zitiere lediglich daraus „Erfahrung und Schrift – das sind die einzig gültigen Normen in den zwei Bereichen von Philosophie und Theologie“.¹¹² Luthers Studium an der philosophischen Fakultät zu Erfurt habe dem späteren Reformator „nicht nur die Waffen seiner Verteidigung in die Hand gegeben, sondern auch bleibende Inhalte vermittelt, die reformatorisch werden sollten. ... einmal die nominalistische Rückbindung der Vernunft an die Erfahrung, womit ideologiekritisch die Welterkenntnis in ihre menschlichen Grenzen gewiesen wird ... Nominalisten suchten Gottes Wort und menschliche Vernunft zu unterscheiden. Im Bereich der Offenbarung, dort, wo es um das Heil des Menschen geht, gilt Gottes Wort, es ist unbegründbar und ebensowenig hinterfragbar; Vernunft und Erfahrung finden hier ihre Grenzen.“¹¹³ Zu den Häretikern wird Luthers Schrift gegen Th. Müntzer (1524) genannt, S. Franck wird nicht einmal erwähnt. Nach Luther haben die Vertreter des „Linken Flügels der Refor-

¹⁰⁷ Immanuel Kant: Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, in: ders.: Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3, 5. Nachdr., Darmstadt 1983, S. 446-449, zit. S. 448.

¹⁰⁸ Vgl. Hörz: Wahrheit, Glaube & Hoffnung (wie Anm. 31), S. 113f.; vgl. ebd., S. 9-13.

¹⁰⁹ Roland Bainton: Martin Luther. Rebell für den Glauben, München 1983, S. 409-411.

¹¹⁰ Ebd., S. 224. Vgl. ebd., S. 51, 211. Vgl. zum Einfluss der Philosophie auf Luther direkt: Theophilus (= Bodo, Freiherr von Hodenburg): Luthers Philosophie. Erster Teil: Die Logik, Hannover 1870. (prüfen!)

¹¹¹ Ebd., S. 409.

¹¹² Heiko A. Oberman: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, S. 125-127.

¹¹³ Ebd., S. 126f.

mation“, wie sie R. Bainton erstmalig nannte, „das eine gemein, daß sie ‚Schwärmer‘ sind, daß sie schwärmen wie aufgeschwechte Bienen um den Korb. Es sind unruhige, schweifende Geister, Separatisten ohne Sinn und Verantwortung für Kirche und Gesellschaft, ungehorsam der Obrigkeit und der Schrift gegenüber ...“.¹¹⁴ Ich will diese enge und einseitige Definition nicht korrigieren; ich verweise nur darauf, dass unter Vertreter des „Linken Flügels der Reformation“ 1. Täufer, 2. Spiritualisten (H. Denck, Caspar von Schwenckfeld, S. Franck), 3. Schwärmer (A. Karlstadt, Th. Müntzer, Melchior Hofmann, O. Philips, B. Rothmann) und 4. Antitrinitarier (Miguel Servet, S. Castellio, L. Sozzini, B. Ochino, F. Sozzini) fallen.¹¹⁵

Nach B. Lohse kommt man gerade bei Luther „schon von Anfang an um eine eigene Stellungnahme und damit um eine Wertung nicht herum. ...“. Dabei „geht es ... auch um die Frage, ob man die – allgemein gesprochen – religiösen Probleme, mit denen Luther rang, letztlich für den zeitgebundenen Ausdruck einer an sich ganz anders gearteten Problematik hält oder ob man in ihnen Fragen sieht, die sich, wenn auch immer wieder in anderer Form, im Grunde allen Menschen zu allen Zeiten stellen, die jedoch von Luther besonders scharf erkannt und durchlitten worden sind. Die eigene Stellungnahme bedeutet darüber hinaus, daß man ... um eine Stellungnahme zu der Frage nicht herumkommt: Sind die Antworten, zu denen Luther gefunden hat, genuin christlich im Sinne der Bibel, oder muß man Luther für einen radikal einseitigen Theologen halten?“¹¹⁶ Auch Lohse spricht von Theologie, nicht von Philosophie, auch nicht von den „Schnittmengen“ zwischen beiden!

Im Jahr 1509 wurde Luther „Sententiaris“, „d. h. er hatte Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus, die grundlegende Dogmatik des hohen und späten Mittelalters, zu halten“. Luthers „Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus“ von 1509/10 sind erhalten.¹¹⁷ In seinen Thesen zur „Disputation gegen die scholastische Theologie“ vom 4.9.1517 griff Luther dann den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die Theologie insgesamt an. In seinen Thesen für die Heidelberger Disputation (1518) hat er neben theologischen auch philosophische Thesen niedergelegt. In seiner „Römerbriefvorlesung“¹¹⁸, die er 1515-1516 hielt, beruft er sich durchaus auch auf Philosophen, so auf seinen philosophischen Lehrer Jodocus Trutfetter, auf Bernhard von Clairveaux, Lucius Annaeus, Seneca, Thomas von Aquino, P. Lombardus, Augustinus, Aristoteles, Ambrosius, J. Reuchlin, Dionysius Areopagita, Chrysostomus, W. von Ockham, Gregor von Rimini, Gabriel Biel, J. Tauler, Erasmus von Rotterdam, Jacques Faber Stapulensis (Lefèvre d'Étaples), Hieronymus, Hugo von St. Victor bzw. Gregor d. Große und viele andere.¹¹⁹

Luthers Schrift „De servo arbitrio“ (1525) ist eine Antwort auf des Erasmus von Rotterdams Schrift „De libero arbitrio“ (1524). Bereits 1520 hatte Luther in der „Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum“ festgestellt, die Frage der Willensfreiheit sei das eigentliche Anliegen seiner Reformation. Und in einem Brief an W. Capito vom 9.7.1537 bezeichnet er neben dem Katechismus seine Schrift „De servo arbitrio“ als lohnend.¹²⁰ M. Luther nutzt und schätzt

¹¹⁴ Ebd., S. 242.

¹¹⁵ Vgl. Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, hg. von Heinold Fast, Bremen 1962. George Huntston Williams: The radical reformation, 3rd edition, rev. and expanded, Kirksville 2000.

¹¹⁶ Bernhard Lohse: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. Dritte vollständig überarbeitete Aufl., München 1997, S. 34.

¹¹⁷ Ebd., S. 43, 61f.

¹¹⁸ Martin Luther: Vorlesungen über den Römerbrief 1515/1516. Übertragen von Eduard Ellwein, München 1927.

¹¹⁹ Vgl. Luther: WA, Bd. 7, Weimar 1897, S. 148f., 14-17; WA, Briefwechsel (künftig: BR) 8, 99, Nr. 3162. (prüfen)

¹²⁰ Harry J. McSorley: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition (Theol. Diss. d. Ludwigs-Maximilian-Universität München 1965), München 1967, S. 74-76. Karl Zickendraht: Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit. Dargestellt und beurteilt, Leipzig 1909.

Lorenzo Valla und dessen Werk von 1440 „De libero arbitrio“. Ansonsten führt Luther viele Personen an, die er auch in der „Römerbriefvorlesung“ genannt hatte. Sie sind vielfach Theologen und Philosophen zugleich.

Ein Theologe unserer Zeit schreibt: bei der „Entwicklung von Müntzers Theologie und seinem reformatorischen Handeln bis hin zu seiner aktiven Beteiligung am Bauernkrieg ... hat die neuere intensive Forschung erheblich weitergeführt und im ganzen wie im Detail zahlreiche Korrekturen gegenüber dem Müntzerbild, wie es etwa bis 1945 gezeichnet worden war, gebracht; gleichwohl sind auch heute noch manche wichtigen Probleme ... ungelöst. ... Die früher häufig vertretene Auffassung, Müntzer sei von Luther entscheidend geprägt, dürfte heute nicht mehr haltbar sein. ... Gewiß hat Müntzer zeitweilig große Hoffnungen auf Luther gesetzt, aber er ist schnell enttäuscht worden. ... die Beziehungen zwischen Luther und Müntzer ... haben ... sich seit 1519 von anfänglicher beiderseitiger Wertschätzung über eine beginnende Distanzierung, schärfer werdende Polemik bis hin zu einem an Radikalität unüberbietbaren gegenseitigen Haß entwickelt. Bei Müntzer wurde die kritische Distanzierung gegenüber Luther zu einem wesentlichen Movens bei der weiteren Ausformung seiner eigenen Theologie ... Luther hat bei seiner Auseinandersetzung mit Müntzer wichtige Punkte und Aspekte seiner Theologie weiter entfaltet und präzisiert; so insbesondere die Lehre von Gesetz und Evangelium sowie von der Obrigkeit. Zugleich hat Luther gewisse spiritualistische Gedanken, die er selbst noch 1521 in seiner Auslegung des Magnificat vertreten ... aber nicht im Sinne des radikalen Spiritualismus verstanden hatte, nicht mehr geäußert. Insofern hat der Konflikt mit Müntzer zu einer Verfestigung und auch Verengung bei Luther geführt. ... Müntzer hat bereits 1523, früher als Luther, die lateinische Messe ins Deutsche übersetzt und dabei die für die Reformation nicht akzeptablen Teile fortgelassen. ... Außerdem übersetzte er bekannte lateinische Hymnen und hat so den evangelischen Gemeindegesang begründet. ... Luther ... ist ... u. a. durch Müntzers Vorgehen dazu veranlaßt worden, auch seinerseits den Gottesdienst umzugestalten und evangelische Lieder zu schaffen.

Schließlich ist aber von der Auseinandersetzung zwischen Luther und Müntzer eine Wirkungsgeschichte ausgegangen, die in den Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg eine größere Bedeutung gehabt hat als irgendein anderer Konflikt um Luther. Jahrhunderte hindurch hatte Müntzer im Schatten Luthers gestanden. Das lange Zeit vorherrschende negative Müntzerbild ist zu einem erheblichen Teil durch Luther ... geprägt worden. Müntzer erschien als der Zerstörer aller weltlichen Ordnung und als Verfälscher des Evangeliums ... Erst seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts ist es sowohl im marxistischen als auch im nicht-marxistischen Bereich mehr und mehr zu einer unvoreingenommenen Müntzerforschung gekommen. ... Mit dem Ende der kommunistischen Regime in Ost-Europa ist weder die Brisanz des Konfliktes zwischen Luther und Müntzer noch die Dringlichkeit zahlreicher Forschungsaufgaben erledigt. Vielmehr harren bei dem Streit zwischen Luther und Müntzer nach wie vor viele Aufgaben der Bearbeitung.“¹²¹

In gewisser Hinsicht reflektierten diese Ausführungen marxistische Forschungsergebnisse, exakter gesagt, Forschungsergebnisse der DDR! Das ist – wie alle wissenschaftlichen Arbeit zu jeder Zeit – auch mit dem Zeitgeist unternommen. Aus der DDR kommen auch die Autoren der letzten – vielleicht ersten? – umfangreichen Müntzerbiographie: der Theologe S. Bräuer und der Historiker G. Vogler. Sie schreiben einleitend: „In seinem Bemühen um eine neue Lebensordnung für die Christenheit wurde Müntzer durch den Aufbruch Martin Luthers und seiner Mitstreiter angeregt und bestärkt. Doch bald führten beider Prägungen zu Spannungen, denn sie handelten in verschiedenen Kontexten und verfolgten unterschiedliche Absichten. Die Spannungen wuchsen sich schließlich zur Gegnerschaft aus, die keinen Brückenschlag mehr ermöglichte. Der Grund waren nicht in erster Linie persönliche Motive, sondern das biblisch motivierte unterschiedliche Reformationsverständnis ... in den frühen Jahren, als die reformatorischen Bewegungen erst allmählich Konturen gewannen, war die Situation

¹²¹ Lohse: Martin Luther (wie Anm. 116), S. 74-76. Zu M. Luthers Verhältnis zum Humanismus: ebd., S. 36f., 79-86? „Bei Luther läßt sich wohl nur in begrenztem Sinne von einem Einfluß des Humanismus sprechen. Das genaue Ausmaß dieses humanistischen Einflusses auf Luther ist umstritten“ (ebd., S. 29).

noch offen und waren unterschiedliche Optionen möglich. Wenn etwas in Bewegung ist, können noch verschiedene Wege eingeschlagen werden. Nur ein solches Verständnis kann helfen, die Motive Müntzers und seiner Anhänger zu verstehen.¹²² Ich zitiere nur wenige Stellen aus dieser Müntzerbiographie: „Müntzers Überzeugung von der Entstehung des Glaubens als eines prozessartigen Vorgangs in der Art der mystischen Glaubensweise hatte Anteil an seinem Grundkonflikt mit Luther und ist mit seinem Tod nicht aus der Welt. Er meldet sich immer wieder in der Geschichte der Kirche.“¹²³ „Den reformatorischen Prozess prägten ... unterschiedliche Bewegungen. Müntzer war einer dieser Akteure ... Luther und Müntzer ... hatten ein unterschiedliches Schriftverständnis ... entscheiden sich in ihrem Glaubensverständnis ... folgen einem unterschiedlichen Obrigkeitsverständnis“. Beide unterscheiden ihr Verhältnis zur Gewalt, „ein unterschiedliches Verständnis von christlicher Freiheit.“ Sie sind unterschiedlicher Auffassung, in welchem Tempo die notwendige Reformation vollzogen werden soll“, vertraten also „alternative Vorstellungen, die in der Frage des Wesens der notwendigen Reformation und des einzuschlagenden Wegs differierten“.¹²⁴

Bräuer und Vogler enden ihren Buchttext zu Th. Müntzer mit der Frage: „Was bleibt?“ und sagen dazu: „Über das Bild Müntzers entschieden lange Zeit die Sieger: ... der Blick auf die frühen Jahre der Reformation erweist, dass er im Ringen um den künftigen Weg einen eigenständigen Beitrag leistete, sich aber letztlich nicht durchzusetzen vermochte. War er deshalb ein Gescheiterter, ein Verlierer? Wenn er daran gemessen wird, dass seine Lehre verurteilt und sein Werk von den Siegern gewaltsam zerstört wurden, dann waren das Zeichen des Scheiterns. Doch er sah sich als Botenläufer Gottes, der ihn beauftragte, seine Botschaft den Menschen zu vermitteln. Er war bereit, das Kreuz zu tragen und den Tod als Märtyrer hinzunehmen. In seiner Hinrichtung sah er folglich eine Entscheidung Gottes ... Sein Werk wurde abgebrochen, aber in seinem Verständnis hatte er vollbracht, was ihm aufgetragen wurde. ... Müntzer urteilte – wie viele seiner Zeitgenossen – aus einem apokalyptischen Zeitverständnis, das so heute nicht mehr relevant ist. Und doch befindet sich die Welt in einem erschreckenden Zustand. ... Müntzers Aufforderung, der Welt eine neue Ordnung zu geben, ist folglich so aktuell wie zu seiner Zeit. Luther sprach den Bauern das Recht und die Macht ab, die Verhältnisse zu verändern. Müntzer hingegen sah die Zeit gekommen, sie grundlegend neu zu gestalten, und das hieß auch, dem auserwählten Volk die Gewalt dazu zu geben. Was bleibt? Ein mutiger Streiter für eine radikale Reformation, ein auf die Menschen zugehender Seelsorger, ein die sprachlichen Möglichkeiten einprägsam nutzender Prediger, ein zielbewußter Vordenker und kritischer Mahner. Eine solche Sicht glorifiziert ihn nicht, befreit ihn aber vom Makel des Bösewichts und der Diskriminierung als Geselle des Satans. Natürlich sollte ein Akteur des 16. Jahrhunderts nicht im Nachhinein befragt werden, wie Probleme des Einzelnen und der ganzen Gesellschaft 500 Jahre später zu lösen sind. Doch mit seinem Tod sind die Lehren und Visionen, die ihn in der Aufbruchphase der Reformation umtrieben, nicht abgegolten.“¹²⁵

Luthers Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ enthält nach ihm die ganze Summe eines christlichen Lebens und beginnt mit der Doppelthese: „Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und

¹²² Siegfried Bräuer u. Günter Vogler: Thomas Müntzer. Ordnung machen in der Welt. Eine Biographie, Gütersloh 2016, S. 14.

¹²³ Ebd., S. 218. Vgl. Sören Kierkegaards Auseinandersetzung mit Luther. Dietrich Bonhoeffer: Die teure Gnade, in: ders.: Dietrich Bonhoeffers Werke, Bd., 4, 2. durchges. u. korr. Aufl., hg. von Martin Kuske u. Ilse Tödt, München 1994, S. 29-43.

¹²⁴ Ebd., S. 391-394. Ebd., S. 395: „Müntzer hat von Luther Anregungen empfangen, aber er ist frühzeitig aus dessen Schatten getreten. Er erkannte bei diesem und seinen Mitstreitern Defizite: eine einseitige Orientierung an der Schrift, Unterschätzung des schweren Wegs zum wahren Glauben, Vernachlässigung der Nöte des ‚gemeinen Mannes‘ und frühzeitige Anlehnung an die Obrigkeiten. Insofern kann Müntzers Vorstellung vom Wesen der Reformation als Korrektur zur Wittenberger Lehre verstanden werden. Doch letztlich plädierte er für eine *andere* Reformation.“

¹²⁵ Ebd., S. 398, 400.

yderman unterthan.“¹²⁶ Das ist zweifellos ein dialektischer Widerspruch. Luther begründet ihn ausschließlich mit Bibelstellen. Sicher: er war vornehmlich Theologe! Doch ein Großteil seiner Arbeiten ist auch philosophisch zu fassen! „Durch die Herausbildung und Entwicklung einer rationalen Wirklichkeitsbewältigung nahm die Wissenschaft der Religion immer mehr Glaubensantworten auf weltanschauliche Fragen ab, um sie durch nachprüfbare, experimentell untermauerte, Einsichten zu ersetzen. Das führte zu den verschiedenen Konkurrenzsituationen in der Welterklärung, die durch Ignoranz oder Dialog gekennzeichnet sind und zum Pluralismus von Weltauffassungen wissenschaftlich tätiger Menschen führten.“¹²⁷

Wer eine Weltanschauung, damit eine Philosophie oder Theologie hat, damit bewusst lebt, der sieht seine Fachwissenschaft nicht isoliert und beschränkt sich nicht auf sie.¹²⁸ Das ist in der Wissenschaft keineswegs neu, ist kein Ergebnis marxistisch-leninistischer Wunschvorgaben, auch wenn es in der heutigen Wissenschaft vielfach außer Acht gelassen zu werden scheint!

Der Begriff Weltanschauung ist wohl erstmalig mit I. Kant belegt, schon in der deutschen Romantik hat Fr. D. E. Schleiermacher eine Bestimmung von Weltanschauung gegeben, selbst bei E. Bernheim, dem Lehrer des bedeutenden Leipziger Sozial- und Kulturhistorikers Karl Lamprecht, wird Weltanschauung als gleichsam selbstverständlich genutzt.¹²⁹ Sie ist dabei stets ein philosophischer Begriff, schon in der sog. klassischen deutschen Philosophie bis hin zu Hegel! Sinnvoll ist sie auch in der Theologie. Vergessen wir nicht: Jedenfalls bis zur Frühaufklärung war die Sinnwissenschaft unerlässlicher Bestandteil auch der Sachwissenschaft! Wer z. B. über das Wesen des Lichts forschte, konnte seine Auffassung etwa mit Platon, Aristoteles, Epikur belegen.

Weltanschauungen wurden und werden unterschiedlich bestimmt. So gelten sie „als *dogmatisch* ... sind verzweifelte Versuche, in der komplexen und unübersichtlichen Welt der Moderne überschaubare Orientierungen zu liefern. Insofern sind sie nicht bloß kontemplativ, sondern vermitteln eine praktische Einstellung zur Welt, die bis in die persönliche Lebensführung hineinspielen kann. ... Heute ... haftet den Weltanschauungen das Odium des Totalitären an. Auf der anderen Seite gelten Weltanschauungen als *relativistisch*. Schon ... bei Schleiermacher stand der personale Bezug im Mittelpunkt. Es sind immer einzelne Personen, die ihre je eigene Weltanschauung haben, wie dauerhaft und konsistent dieselbe auch erscheinen mag. Vergleichbares läßt sich auch für einzelne Gemeinschaften oder Völker sagen. ... Dies bedeutet aber, daß es immer mehrere Weltanschauungen gibt, die sich gegenseitig in Frage stellen. Hegel hat ... versucht, die vielen Anschauungen der Welt in sein übergreifendes System zu integrieren. Auf ähnliche Weise konstruierte Wilhelm Dilthey die verschiedenen Weltanschauungen als ein Ganzes. ... Gegenüber dem dogmatischen Standpunkt wird die Philosophie üblicherweise als kritisches Korrektiv aufgegeben, und gegen den Relativismus der Weltanschauungen ist wohl eher der Wahrheitsanspruch der Philosophie zur Geltung zu bringen.“¹³⁰

Viel mehr noch als im 19. Jh. gilt heute Schopenhauers Wort, die Wissenschaften hätten eine solche Erweiterung erfahren, „daß wer etwas ‚darin leisten‘ will nur ein ganz specielles Fach betreiben darf, unbekümmert um alles Andere. Alsdann wird er zwar in seinem Fache über dem ... Vulgus stehn, in allem Uebrigen jedoch zu demselben gehören. ... so werden wir Gelehrte sehn, die außerhalb ihres speciellen Faches wahre Ochsen sind. ... Auch kann man den Fachgelehrten mit einem

¹²⁶ Luther: WA, Bd. 7 (wie Anm. 119), 21.

¹²⁷ Hörz: Wahrheit, Glaube & Hoffnung (wie Anm. 31), S. 258.

¹²⁸ Vgl. Georg Scherer: Einführung in die Philosophie, 2. überarb. u. aktual. Aufl., Berlin 2003, S. 183-185, 169f.

¹²⁹ Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: ders.: Theologische Schriften, hg. und eingel. von Kurt Nowak, Berlin 1983, S. 78-80. Ernst Bernheim: Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte, 5. u. 6., neu bearb. und verm. Aufl., Leipzig 1908, S. 740, 759 u.ö.

¹³⁰ Johannes Rohbeck (Hg.): Philosophie und Weltanschauung, Dresden 1999 (Dresdner Hefte für Philosophie, Bd. 1), S. 9f.

Manne vergleichen, der in seinem eigenen Hause wohnt, jedoch nie herauskommt. In dem Hause kennt er Alles ganz genau, jedes Treppchen, jeden Winkel und jeden Balken; etwa wie Victor Hugo's Quasimodo die Notredame-Kirche kennt; aber außerhalb desselben ist ihm alles fremd und unbekannt. –Wahre Bildung zur Humanität hingegen erfordert ... Vielseitigkeit und Ueberblick. ... Wer ... ein Philosoph seyn will, muß in seinem Kopfe die entferntesten Enden des menschlichen Wissens zusammenbringen: denn wo anders könnten sie jemals zusammenkommen?¹³¹ Für einen Theologen gilt letzteres gleichermaßen.

Die erste These von M. Luther „Disputatio de homine“ von 1536 lautet „Philosophia, sapientia humana, definit hominem esse animal rationale, sensitivum, corporeum“. Mit Philosophie wird hier gemeint, was vom menschlichen Wissen her über den Menschen gesagt werden kann. „Philosophia“ kann daher mit ‚Vernunft‘, mit ‚ratio humana‘ oder ‚sapientia humana‘ gleichgestellt werden. Das bedeutet, daß theologische und philosophische Anthropologie in diesem Kontext sich zueinander verhalten wie auch sonst Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft. Die philosophische Erkenntnis vom Menschen wird bejaht und positiv beurteilt, solange sie um ihre Grenzen weiß, kann aber auch als Gegensatz zur theologischen Anthropologie auftreten. ... Auffallend ist, daß Luther der hohen Würdigung der Vernunft, die auch zur philosophischen Erkenntnis gehört, durchaus zustimmt. ‚Et sane verum est, quod ratio omnium rerum res et caput et prae caeteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam sit‘ [Disput. 4 – S. W.]. Ihr Vermögen, die Sieben Freien Künste, die medizinische Wissenschaft, die Jurisprudenz usw. zu erfinden und zu leiten, wird mit dem Wort der Bibel zur Herrschaft des Menschen über die anderen Lebewesen und über die Erde zusammengestellt. Die Heilige Schrift bestätigt damit den Vorrang der menschlichen Vernunft. Trotzdem ist die philosophische Erkenntnis des Menschen mangelhaft, da sie nicht einmal ... die körperliche, irdische Seite des Menschen, genügend kennt; und was die Seele ist, darüber können sich die Philosophen nicht einig werden. Ihre Erkenntnis des Menschen ist deshalb nur ‚dürftig, schlüpfrig und allzu sehr an der Stofflichkeit orientiert‘ [Disput. 19 – S. W.] ...¹³²

Vom äußeren Aufbau der 40 Definitionen von „De homine“ her „könnte der Anschein entstehen, die philosophische und theologische Definition des Menschen würden in ihrer abgrundtiefen Verschiedenheit einfach nebeneinander gestellt als schlechterdings voneinander geschieden. ... In der ersten Hälfte der Thesen spielt eine wichtige Rolle, daß seitens der Theologie unter Berufung auf die Bibel der philosophischen Definition in gewisser Hinsicht durchaus recht zu geben ist. ... selbst wenn schließlich deren völliges Versagen in bezug auf die Erkenntnis des Menschen statuiert wird, entspricht doch ... dieser Tatbestand genau dem Urteil, das die Theologie über den Menschen fällt ... Die Gegenprobe besteht darin, ob die theologische Definition ihrerseits den Grund aufzuweisen vermag, warum die philosophische Definition in dieser doppelten Hinsicht sowohl recht wie unrecht hat und in gewisser Weise dem Wesen wie dem Unwesen des Menschen entspricht.“¹³³

Auch in der Gottesfrage überschneiden sich Philosophie und Theologie. Luthers „De homine“ ist ein Beispiel dafür, dass er auch in seiner Reifezeit durchaus auch die Philosophie ernst nahm! Und nicht schlechthin ablehnte! Theologie wie Philosophie sind Anwälte der „sapientia“.¹³⁴ „Obwohl die Theologie unter dem Gesichtspunkt der Gnade sehr viel mehr über den Vorrang des Menschen zu sagen weiß, erscheint doch das, was unter dem Gesichtspunkt der Natur darüber zu sagen ist, als die unabdingbare Grundlage dafür“. In der scholastischen Auffassung vom Menschen findet sich eine

¹³¹ Arthur Schopenhauer: Über Gelehrsamkeit und Gelehrte, in: ders.: Sämtliche Werke in sechs Bänden, Bd. 5: Parerga und Paralipomena 2, 2. Aufl., hg. von Eduard Grisebach, Leipzig o. J., S. 513.

¹³² Bengt Hägglund: Luthers Anthropologie, in: Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, hg. von Helmar Junghans, Bd. I, Berlin 1983, S. 63-76, zit. S. 68f.

¹³³ Gerhard Ebeling: Disputatio de homine, T. I: Text und Traditionshintergrund, Tübingen 1977, S. 37.

¹³⁴ Gerhard Ebeling: Disputatio de homine, T. II: Die philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19, Tübingen 1982, S. 15f.

enge Verbindung von Philosophischem und Theologischem.¹³⁵ Am Vertreter der Hochscholastik Thomas von Aquino wie auch am Vertreter der Spätscholastik Gabriel Biel wird das dargetan. Aristoteles wird sehr umfänglich für Luthers Argumentation genutzt.

Luther „nimmt sich die Freiheit, Aristoteles Aristoteles sein zu lassen und nicht durch abweichende Auffassung die Interpretation seiner Aussagen zu beeinflussen.“¹³⁶ Er begibt sich, „Wenn es darum geht, die Macht der ratio rein als solcher herauszustellen, ... in den Sprachbereich der Philosophie und läßt dabei ausdrücklich ihren heidnisch-religiösen Hintergrund hervortreten“.¹³⁷ Luther vollzieht die „Gleichsetzung von ratio und Philosophie ... ausdrücklich in Th. 11. Sie entspricht durchaus dem im Mittelalter vorherrschenden weiten Gebrauch des Terminus Philosophie ... Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta“.¹³⁸ Diese Formulierung ist stoischen Ursprungs, findet sich auch bei Cicero und Seneca, durch Cassiodor wurde sie an das Mittelalter wiedergegeben.

„Ein pauschales Aburteilen über die Vernunft entspricht ... nicht der Sache der Theologie. Es ist immer ein Zeichen schlechter Theologie, wenn sie ihre Sache dadurch behaupten will, daß sie die ratio schlecht macht. Es verrät freilich ebenfalls Mangel an theologischer Urteilskraft, wenn man nicht den Gegensatz zu erkennen und zu bestimmen vermag, um dessentwillen zwischen Glaube und Vernunft Streit sein muß. ... Rechte Theologie darf sich nicht durch andere Instanzen darin übertreffen lassen, der Bedeutung der ratio nach der einen oder nach der anderen Seite hin gerecht zu werden.“¹³⁹

Nach Ebeling ließe sich „folgende Verschiedenheit von Philosophie und Theologie geltend machen: Zur Philosophie gehört die Offenheit und Vielfalt des Fragens nach der – letztlich allerdings einen – Wahrheit in den Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens. Die Theologie hingegen geht von einer Wahrheit aus, die durch die Bibel überliefert ist und dort in der Erscheinung Jesu Christi ihren Brennpunkt hat.“¹⁴⁰

Die Thesen 1-19 wollten nicht „die philosophische Definition des Menschen nach philosophischem Selbstverständnis“ darstellen. „Wäre dies der Fall gewesen, so hätten Themen, die von Luther übergangen sind, wie z. B. das Leib-Seele-Verhältnis, die Differenzierung des Seelenverständnisses, die Beziehung zum Göttlichen oder das Problem der Unsterblichkeit, nicht fehlen dürfen. Luther verfolgte von vornherein eine theologisch-kritische Intention, jedoch so, daß dabei die spezifisch theologischen Aussagen soweit als möglich zunächst ausgespart blieben, um eine immanente Kritik der philosophischen Definition in Gang zu setzen. ... Die Ohnmachtserfahrung im Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist ... der Hauptkopos von Luthers Kritik an der philosophischen Definition des Menschen.“ Er beschließt „die erste Hälfte der Thesen mit der ... Feststellung einer Übereinstimmung

¹³⁵ Ebd., S. 54, 64.

¹³⁶ Ebd., S. 135f.

¹³⁷ Ebd., S. 189.

¹³⁸ Ebd., S. 195. These 11: „Ideo si comparetur philosophia seu ratio ipsa ad theologiam, apparebit nos de homine paene nihil scire“ (ebd., S. 17). Vgl. Isidor von Sevilla: *Etymologiarum sive originum* libre XX, rec. W. M. Lindsay, Tom I: lib. I-X; Tom. II: lib. XI-XX, Oxford 1911, Nachdruck 1971, lib. II, 24, 1.

¹³⁹ Ebd., S. 307.

¹⁴⁰ Ebd., S. 311f. „Luther begnügte sich nicht mit der bloßen Behauptung, daß verglichen mit dem, was die Theologie über den Menschen zu sagen hat, das anthropologische Wissen der Philosophie verblaßt und nahezu nichts gilt. Er sieht sich verpflichtet, dieses theologische Urteil über die Philosophie in Konfrontation mit ihr zu verantworten, und zwar unter Berücksichtigung desjenigen Maßstabes, den die Philosophie selbst für das Wissen im ... wissenschaftlichen Sinne aufstellt. Wissen heißt nach Aristoteles – im Unterschied zu bloßer Erfahrungsfeststellung sowie zu bloßer Meinung –: etwas von seinen Ursachen her wissen und deshalb wissen, daß es sich notwendig so verhält. Das ist ... Allgemeingut scholastischer Wissenschaftstheorie: Scire est causam rei cognoscere“ (ebd., S. 333).

zwischen diesem Leben und dieser Definition sowie der in ihr sich Geltung verschaffenden Erkenntnis des Menschen“.¹⁴¹

Die theologische Anthropologie sieht „den Menschen in einem weiteren Zusammenhang als die philosophische, indem sie von seinem Ursprung und Ziel (*causa efficiens* und *finalis*), nicht nur von seiner Substanz oder Natur (*causa materialis* et *formalis*), redet. Wir begegnen „einer Kenntnis vom Menschen, die die Grenzen unserer Wahrnehmung und Erfahrung weit überschreitet. Wie an anderen Stellen ... ausgeführt wird, besteht der Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Erkenntnis des Menschen ... auch darin, daß die Perspektive eine andere und die Art des Erkennens in den beiden Fällen verschieden ist. In der Philosophie geht es um ein rationales Wissen, das auf Wahrnehmung und logische Reflexion aufgebaut ist. Die Theologie dagegen sieht den Menschen im Verhältnis zu Gott und den ewigen Dingen. Ihre Aussagen sind deshalb Glaubensaussagen. Sie beabsichtigen nicht nur eine Mitteilung von Erkenntnis im rein objektiven Sinn, sondern eine Einsicht in die totale Situation des Menschen, eine neue Selbstbeurteilung, die auch ... den Erkennenden von innen her engagiert. Diese neue Einsicht kann nur im Glauben in adäquater Weise aufgenommen und angeeignet werden. Dieselbe Sache kann auch so ausgedrückt werden, daß die theologische Erkenntnis sich auf die Erfahrung bezieht – sie ist eine *cognitio experimentalis* – und erst in der Situation der Anfechtung völlig verstanden wird. Von diesem Ausgangspunkt her müssen auch die großen Fragen von Schöpfung und Endziel, vom Sündenfall und Erlösung ... gedeutet werden.“¹⁴²

Die Überlieferung der Philosophie und Theologie des Abendlandes lernt Luther im Verlaufe seines Studiums kennen. Weil er in Erfurt studiert und weil er, nach Abschluss der artistischen Semester, Augustinereremit wird, wird sein Studiengang durch die in Erfurt herrschende *via moderna*, deren *venerabilis inceptor* Wilhelm von Ockham ist, und ... durch die Tradition seines Ordens geprägt. ... Das artistische Studium vermittelte ihm die Kenntnis des Aristoteles und der ‚*Summulae logicales*‘ des Petrus Hispanus. Hinzu traten die Kommentare namentlich Ockhams ... Eine kritische Stellung zur Philosophie, namentlich zu Aristoteles, war möglicherweise schon im Erfurter Nominalismus und Humanismus verbreitet ... Eine Luther entgegenkommende, theologische Aristoteleskritik ist ihm möglicherweise aus der theologischen Tradition seines Ordens zugeflossen. Sein kritisches Verhältnis zur Philosophie ist im übrigen durchgehend theologisch bestimmt ... und in keiner Weise wissenschaftstheoretisch, (Offenbarungs-)positivistisch oder fundamentalistisch begründet. So wie er mit der Heiligen Schrift philosophieren kann, so kann er der Philosophie ihr Wort lassen, wo sie die Gewißheit nicht bedroht. Artistisches und theologisches Studium, das Klosterleben und seine Lehrtätigkeit als Lektor und Professor vermittelten ihm die Kenntnis der theologischen Überlieferung. Zur Vorbereitung auf die Priesterweihe las er die ‚*Canonis missae expositio*‘ Gabriel Biels. Für die Exegese benutzte er die ‚*Glossa ordinaria*‘ und die Postille des Nikolaus von Lyra, dazu natürlich die Kommentare der Kirchenväter und Scholastiker. So läßt sich eine zweite Phase der Augustinrezeption anmerken, als er bei seiner Vorlesung über die Psalmen Augustins ‚*Enarrationes in psalmos*‘ benutzte. In der exegetischen Arbeit kam Luther zu kritischen und abwägenden Urteilen, z. B. dem, im allgemeinen Augustin dem Hieronymus bei weitem vorzuziehen.“¹⁴³

Luthers Galaterbriefvorlesung von 1531 „ist das erste wichtige Dokument seiner theologischen Kritik an Philosophie und Schultheologie nach 1526. ... Die Sophisten, so sagt er im derben Ton der Verachtung, sind im abgestandenen Geruch der Philosophie, mit dem sie durch Natur und Studium bekleidet sind, und mit ungewaschenen Füßen in die Schrift eingefallen. Wie im Mittelalter Aristoteles schlechthin ‚*philosophus*‘ hieß, so denkt auch Luther, wenn er ‚*Philosophie*‘ sagt, nicht an Aristoteles, doch an die ganz bestimmte, ihm bekannte Philosophie, wie er auch, wenn er gegen die Ver-

¹⁴¹ Ebd., S. 464-466.

¹⁴² Hägglund: Luthers Anthropologie, in: *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546* (wie Anm. 128), S. 69f. Vgl. Luther: *Werke*, WA, Bd. 39/ I, S. 175, 3f.

¹⁴³ Walter Mostert: Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung, in: ebd., S. 347-368, zit. S. 347.

nunft polemisiert, die geschichtliche Gestalt der Vernunft vor Augen hat, die sich im System der Wissenschaft seiner Zeit niedergeschlagen hat. Das Urteil Luthers über Philosophie und ratio ist nicht aus einer apriorischen Philosophie- und Vernunftsfeindschaft zu begründen, sondern aus der – begründeten – Kritik ihrer tatsächlichen Aussagen über Gott und Mensch. Die Sophisten können mit ihrer Philosophie die Sprache der Heiligen Schrift nicht verstehen, weil sie ‚vocabula moraliter accipiunt et philosophice‘. In Luthers Verständnis folgt daraus, daß sie nichts Wahres von Gott wissen. Denn wer die Vokabeln der Schrift – es handelt sich um die Begriffe der Rechtfertigungslehre und der Gesetzesauslegung – moralisch und philosophisch versteht, der verkennt, daß ihr grammatisches Subjekt Gott ist, und ersetzt dieses Subjekt Gott durch den Menschen. Diese falsche Grammatik läßt ... nicht mehr zur Sprache kommen, wer Gott und wer Mensch ist. ... Die Besiegung des Todes und der Sünde und die Gabe des Lebens können nicht moralisch, sondern nur theologisch ausgesagt werden, so also, daß der Mensch nicht als Täter eines Werkes, sondern als Werk der Tat Gottes gesehen wird. Die Philosophie und ihr sophistischer Gebrauch kann aber den Menschen mit den Mitteln ihrer Grammatik gar nicht in seinem Sein wahrnehmen – Luther sagt eben dafür: in conscientia –, sondern ist gezwungen, ihn als Täter, also moralisch und politisch, eben philosophisch auszulegen. ... Aristoteles, der Sadduzäer, überhaupt der politische Interpret nennen das die richtige Vernunft, den guten Willen, was den gemeinen Nutzen sucht. Dabei denken sie nicht daran, durch recta ratio und bona voluntas das ewige Leben zu verdienen. Und sofern sie ihren Moralismus so begründen, ist er nicht zu tadeln. Aber die Schultheologen transformieren diesen Moralismus durch eine Metabasis eis allo genos in die Theologie, ohne zu sehen, wie die Begriffe sich ändern. So kommen sie zu der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, weil sie meinen, auch Gott sehe – wie der Philosoph und Politiker – auf unsere richtige Vernunft und unseren guten Willen. Aber ... ‚Facere‘, ‚recta ratio‘ und ‚bona voluntas‘ haben in der Theologie eine neue Bedeutung, sie sind neue Vokabeln. Am Tun erkenne ich, daß meine recta ratio immer noch allererst gefragt ist; ich kann jenes also nicht als Ausfluß oder Konkretion dieser verstehen. Und guter Wille heißt theologisch: ‚... quod per verbum Euangelii cognosco et credo [deum] misisse filium in carnem, ut a peccatis‘ befreit werde.“¹⁴⁴

Viele deutsche Autoren haben sich Luther positiv zugewandt. Eine Arbeit über ihn in der deutschen Philosophie 1517-1845 wählt 56 Texte davon aus. Vielfach sind diese Auszüge vornehmlich ein Bekenntnis zu oder eine Auseinandersetzung mit Luther. Auch, wie in den Ausführungen E. M. Arndts ein sehr positives Charakterbild von M. Luther. Sie stammen nicht nur von Philosophen, sondern von Vertretern des deutschen Geisteslebens verschiedenster Richtungen, bis hin zu Dichtern und Schriftstellern, so G. E. Lessing, J. W. von Goethe, Fr. Schiller, J. G. Fichte, Novalis, Fr. W. J. Schelling und H. Heine. Erst bei G. W. Leibniz wird die Stellung Luthers zur Philosophie konkret geschildert, dies in vielen Auszügen. So: die Schule der Nominalisten habe lange „in Finsternis“ gelegen, „Wilhelm von Occam aus England“ habe sie „unvermutet wieder entdeckt“. Dem seien „die meisten vom Orden der Augustiner“ gefolgt, „weshalb auch in den frühen Schriften Martin Luthers die Vorliebe für die Nominalisten ziemlich deutlich ist ... recht besehen, versteht Luther unter Philosophie nur das, was sich mit dem gewöhnlichen Naturlauf deckt oder vielleicht das, was in den Schulen gelehrt wird, wenn er z. B. sagt, es sei in der Philosophie, nämlich in der Naturordnung, unmöglich, daß das Wort Fleisch werde, oder wenn er behauptet, das in der Naturlehre Wahre könne in der Moral falsch sein. Schon im Jahre 1516 ..., war Aristoteles der Gegenstand seines Zornes und hatte er die Absicht, die Philosophie zu reinigen. Aber er besänftigte sich schließlich und duldete es, daß man in der Apologie der Augsburger Konfession günstig von Aristoteles und seiner Moral sprach.“¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ebd., S. 361. Vgl. Luther: Werke, WA, Bd. 40/ I, zit. S. 20, 441; Bd. 40/ II, 1-184. Luther widerspricht „entschieden dem ‚dictum commune‘, daß niemand ohne Aristoteles Theologie werden könne – mit Aristoteles vielmehr kann man es nicht werden. ‚Error est dicere sine Aristotele non fit theologus. Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele.‘“ Zit nach: Malter: Das reformatorische Denken und die Philosophie (wie Anm. 14), S. 96. Vgl. Luther: WA, Bd. 1, S. 226, 14, 16, 548; Bd. 10/ I, S. 1, 422, 568, 584.

¹⁴⁵ Zit. nach Werner Schuffenhauer/ Klaus Steiner (Hgg.): Martin Luther in der deutschen bürgerlichen Philosophie 1517-1845. Eine Textsammlung, Berlin 1983, S. 81, 90.

Nach dem Reformationshistoriker J. G. Walch gilt für Luther: „§ VII. In der *Philosophie* war er nicht unerfahren, und ob man ihn wohl vor keinen grossen Philosophen halten kan, dergleichen er auch niemals werden wollen; so mus man doch ... sagen, daß er die Weltweisheit nach derjenigen Art, wie sie zu seiner Zeit gäng und gäbe gewesen, nemlich nach den Lehrsätzen des Aristotelis und der Scholasticorum, verstanden. Zu Erfurt hat er ja als Magister über die Aristotelische Physic und Ethic gelesen. Nach Wittenberg wurde er als Professor der Dialectic und Physic berufen ... nicht zu gedencken, daß in seinen Büchern hin und wieder manches anzutreffen ist, das zur Philosophie gehört ... Inzwischen ist auch wahr, daß er niemals ein sonderliches Vergnügen an der Philosophie gehabt, zumal da er anfieng, die in der Schrift geoffenbarte Wahrheiten einzusehen und die Kraft des göttlichen Worts an sich wahrzunehmen und zu empfinden ... Ja da er sahe, wie sehr die Aristotelische Philosophie gemisbrauchet und dadurch die Gottesgelahrheit verderbt würde ... so widersatzte er sich dem Aristoteli und dessen Philosophie, sonderlich der Ethic. ... Er sahe gar wohl mit nicht geringer Scharfsinnigkeit ein, wie hier Licht und Finsternis: Weisheit und Thorheit von einander unterschieden. Die Absicht, die er hatte, war ... gut und löblich. In der Art und Weise schiene er in der Hitze bisweilen zu weit gegangen zu seyn. Er brauchte Ausdrücke, nach denen man meinen solte, daß er nicht blos Aristotelis Lehre; sondern die Philosophie selbst verwerfe. Doch kan er gelindere Gedancken gehabt haben; als die Worte lauten. Wenigstens hat er sich nachgehends besser erkläret und bekant, daß die Philosophie auch bey der Gottesgelahrheit ihren Nutzen habe, ...

Er war also kein Feind der Philosophie und stunde nicht in dem Wahn, als wenn sie bey der Gottesgelahrheit schädlich wäre, wie ihn einige dessen hatten beschuldigen wollen. Er erkante vielmehr, daß sie eine Wissenschaft sey, die ihren Nutzen, auch bey der Theologie, habe, wo sie gehöriger massen gebraucht und angewendet werde, und wenn er vor seine Person damit beschäftigt war, that er dieses ohne alle Anhänglichkeit und richtete sich nicht nach menschlichen Ansehen; sondern nach der Natur der Sachen. Diesem steht nicht entgegen, daß Luther einen Widerspruch der Theologie und Philosophie behauptet und geschrieben ...¹⁴⁶

Nach G. E. Lessing ist M. Luther einer „der größten Männer, die jemals die Welt gesehen hat“.¹⁴⁷ Nach dem heute weitgehend unbekanntem Leipziger Universitätsprofessor Ernst Karl Wieland (1755-1828), Jurist, Philosoph und Historiker, galt für Luther „Je vertrauter er ... mit dem wahren Geiste der heiligen Schrift ... wurde, desto unbrauchbarer erschien ihm die aristotelisch-scholastische Philosophie im Felde der theologischen Wissenschaften ... Er ließ ... dem Scharfsinn des Aristoteles, besonders was seine Logik, Rhetorik und Poetik betraf, vollkommene Gerechtigkeit widerfahren, und tadelte bloß die Vermischung der von den Scholastikern noch dazu mißverstandenen aristotelischen Philosophie mit der christlichen Religion, und deren stolze Erhebung über das Ansehen der heiligen Schrift.“¹⁴⁸ Die scholastischen Philosophen lehnte er ab und suchte sie von den Lehrstühlen zu verdrängen. A. Schopenhauer formulierte in seinem Hauptwerk zu M. Luther u. a.: „... wohl nirgends ist der Geist des Christentums in ... seiner Entwicklung so vollkommen und kräftig ausgesprochen, wie in den Schriften der Deutschen Mystiker, also des Meister Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche ‚Die deutsche Theologie‘, von welchem Luther, in der dazu geschriebenen Vorrede, sagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Augustin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Christus und der Mensch sei, als eben aus diesem ... Es ist ferner eine ursprüngliche und evangelische Lehre des Christenthums, welche Augustinus, mit Zustimmung der Häupter der Kirche gegen die Platteiten der Pelagianer vertheidigte, und welche von Irrthümern zu reinigen und wieder hervorzuheben Luther zum Hauptziel seines Strebens machte, wie er dies in seinem Buche ‚De servo arbitrio‘ ausdrücklich erklärt, – die Lehre nämlich, daß der *Wille nicht frei ist*, sondern dem Hange zum Bösen

¹⁴⁶ Ebd., S. 177f. Vgl. ebd. S. 190f. Quelle: Johann Georg Walch: Über Luther und die Reformation. Das 2. Kapitel M. Luther: Sämtliche Schriften, hg. von Johann Georg Walch, Teil 24, Halle 1750, Sp. 312-314, 316-319, 321-326, 331, 333-335, 338f. (was gilt? Titel exakt) Vgl. Sp. 777-780, 783, 785-799. (Vgl. Teil)

¹⁴⁷ Ebd., S. 204.

¹⁴⁸ Ebd., S. 257f. Vgl. Ernst Karl Wieland: Charakteristik D. Martin Luthers, Chemnitz 1801, S. 60.

ursprünglich unterthan; daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind und nie der Gerechtigkeit genug thun können; daß also ... keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein seelig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch *Gnadenwirkung*, ohne unser Zuthun, wie von Außen auf uns kommt.“¹⁴⁹

V. Weigel widmet seine erste eigenständige Schrift der „Theologia deutsch“¹⁵⁰ Hier wie beim J. Tauler findet er seinen Begriff der Kirche, seine Auffassungen vom inneren und äußeren Wort vorgeformt. Für Weigel, für die „mystischen Pantheisten“ überhaupt sind in dieser Schrift, die pantheistischen Ansätze bedeutsam. Die „Theologia deutsch“ enthält Gedanken über das Entstehen des Christus in uns, über die notwendige Vermenschung und Vergottung, ist ein anonymes Werk vom Ende des 14. bzw. vom Anfang des 15. Jh. Alle Versuche ihren Verfasser exakt festzustellen, sind bisher gescheitert.

Ihre Darlegungen stimmen oft fast wörtlich mit denen Meister Eckharts überein. Wir finden in ihr auch die negative Theologie. Wo sie auftaucht, wird sie zumeist zum Banner oppositioneller Bewegungen.

Der Autor der „Theologia deutsch“ beruft sich zustimmend auf die neuplatonische und auf die mystische Tradition: auf Boethius, Meister Eckhart, Pseudo-Dionysius Areopagita.

Die „Theologia deutsch“ hat in der Folgezeit vornehmlich auf oppositionelle Denker Einfluss ausgeübt. Der von Luther verehrte Johannes von Staupitz zeigt sich besonders in seiner Schrift „Von der Liebe Gottes“ von der „Theologia deutsch“ beeinflusst. Sie ist auch eine der ideologischen Quellen der „Linken der Reformation“. S. Franck hat diese Schrift seinen theologischen Arbeiten zugrunde gelegt und sogar ins Lateinische übersetzt.¹⁵¹ 1557 Sebastian Castellio ebenso.

Im gleichen Maße, wie die „Theologia deutsch“ Wahrzeichen der Oppositionellen wurde, erfuhr sie von den Orthodoxen Ablehnung. Führende Reformierte äußern sich abfällig. Die Lutheraner verhielten sich sehr reserviert; dass die Schrift von Luther herausgegeben wurde, ließ sich nicht ganz verschweigen, aber wer Gedanken der „Theologia“ anhing, galt als halber Apostat.

H. Heine setzt m. E. E. M. Arndts Charakterbild Luthers fort. Auch er nennt dabei die Philosophie nicht, man kann sie aber zweifelsohne an verschiedenen Stellen einsetzen. Nach ihm ist „Luther nicht bloß der größte, sondern auch der deutscheste Mann unserer Geschichte“. In seinem Charakter sind „alle Tugenden und Fehler der Deutschen aufs großartigste vereinigt ... Dann hatte er auch Eigenschaften, die wir selten vereinigt finden und die wir gewöhnlich sogar als feindliche Gegensätze antreffen. Er war zugleich ein träumerischer Mystiker und ein praktischer Mann in der Tat. Seine Gedanken hatten nicht bloß Flügel, sondern auch Hände; er sprach und handelte. Er war nicht bloß die Zunge, sondern auch das Schwert seiner Zeit. Auch war er zugleich ein kalter scholastischer Wortklauber und ein begeisterter, gottberauschter Prophet. Wenn er des Tags über mit seinen dogmatischen Distinktionen sich mühsam abgearbeitet, dann griff er Abends zu seiner Flöte und betrachtete die Sterne und zerfloß in Melodie und Andacht. ... Er war manchmal wild wie der Sturm, der die Eiche entwurzelt, und dann war er wieder sanft wie der Zephir, der mit Veilchen kost. Er war voll der schauerlichsten Gottesfurcht, voll Aufopferung zu Ehren des Heiligen Geistes, er konnte sich ganz versenken ins reine Geisttum; und dennoch kannte er sehr gut die Herrlichkeiten dieser Erde und wußte sie zu schätzen, und aus seinem Munde erblühte der famose Wahlspruch: ‚Wer nicht liebt

¹⁴⁹ Ebd., S. 365. Vgl. Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, hg. von Eduard Grisebach, 2. mehrfach berichteter Ausdruck, Leipzig o. J., S. 496, 520 (Buch IV). Nach Luther: Werke, WA, Bd. I, S. 378. Das Büchlein vom vollkommenen Leben. Eine deutsche Theologie in der ursprünglichen Gestalt, hg. u. übertr. von Herman Büttner, Jena 1907, S. 90f.

¹⁵⁰ Vgl. zum Folgenden Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650 (wie Anm. 92), S. 630-633. Valentin Weigel: Zwei nützliche Traktate. Bericht zur „Deutschen Theologie“. Die vernünftige Kreatur, hg. u. eingel. von Horst Pfefferl, in: Valentin Weigel: Sämtliche Schriften – Neue Edition (wie Anm. 74), S. 77-114.

¹⁵¹ Vgl. Alfred Hegler: Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate, Tübingen 1901.

Wein, Weiber und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang'. Er war ein kompletter Mensch, ..., ein absoluter Mensch, in welchem Geist und Materie nicht getrennt sind. ... er hatte etwas Ursprüngliches, Unbegreifliches, Mirakulöses, wie wir es bei allen providentiellen Männern finden, etwas Schauerlich-Naives, etwas Tölpelhaft-Kluges, etwas Erhaben-Borniertes, etwas Unbezwingbar-Dämonisches.

Ruhm dem Luther! Ewiger Ruhm dem teuren Manne, dem wir die Rettung unserer edelsten Güter verdanken und von dessen Wohltaten wir noch heute leben! Es ziemt uns wenig, über die Beschränktheit seiner Ansichten zu klagen. Der Zwerg, der auf den Schultern des Riesen steht, kann freilich weiter schauen als dieser selbst, besonders wenn er eine Brille aufgesetzt; aber zu der erhöhten Anschauung fehlt das hohe Gefühl, das Riesenherz, das wir uns nicht aneignen können. Es ziemt uns noch weniger, über seine Fehler ein herbes Urteil zu fällen; diese Fehler haben uns mehr genutzt als die Tugenden von tausend andern. Die Feinheit des Erasmus und die Milde des Melanchthon hätten uns nimmer so weit gebracht wie manchmal die göttliche Brutalität des Bruder Martin.¹⁵²

Luther war es – so D. Fr. Strauß – „mit seiner Behauptung eines Widerstreites zwischen Vernunft und Glauben, in welchem die erstere zum Voraus Unrecht habe, voller Ernst. ... Das eigenthümliche Gebiet der Vernunft, in welchem sie ... als unumschränkte und zureichende Herrscherin gebietet, ist das zeitliche Leben des Menschen, seine häuslichen, geselligen und bürgerlichen Verhältnisse.“ Hier zeige ihm die Vernunft auch, „was Recht und was Unrecht ist“. „Kann demnach vor dem Glauben und der Wiedergeburt die Vernunft der Offenbarung nur widerstreben, und ist daher nur durch Niederhaltung und Blendung, nicht durch irgend welche positive Vorbereitung derselben zum Glauben zu gelangen möglich: so ordnet sie sich doch, nachdem der Mensch wiedergeboren und gläubig geworden ist, der Offenbarung als dienendes Werkzeug unter. Doch, sofern die Wiedergeburt des Verstandes so wenig als des Willens in diesem Leben jemals ihre Vollendung erreicht; auch zwischen göttlicher Wahrheit und menschlicher Fassungskraft immer ein Missverhältniss bleibt, so sieht *Luther* von diesem Unterschiede der wiedergeborenen Vernunft von der unwiedergeborenen auch wieder ab, und ermahnt im Sinne *Tertullians's*, in Glaubenssachen einfach bei'm Worte stehen zu bleiben, die Vernunft auf ihr angewiesenes Gebiet, die weltlichen Dinge, zu beschränken, und die Theologie von der Philosophie getrennt zu halten ...“¹⁵³

Der mehrfach zitierte Band zu Luther in der deutschen Philosophie endet mit L. Feuerbach. Er kommt von der Theologie her, hat sich dann ein Leben lang der Philosophie gewidmet. Auch er hat die Theologie als eine Art Hinterhand der Philosophie gesehen, das ganze Gegenteil von Luther! Bedenkenswert für weitere Forschungen zu den Sinnwissenschaften Philosophie und Theologie ist Feuerbachs Arbeit „Das Wesen des Glaubens bei Luther“, von deren erster Auflage der genannte Aufsatz Teile bringt.¹⁵⁴

Luther sah auch in seinen Streitschriften, bzw. „gegen seine Gegner *zur Linken* (sein eigener Ausdruck) ... ein Kernstück seines Lebenswerkes“. Dazu gehören die Tätigkeit der „Zwickauer Radikalen

¹⁵² Schuffenhauer/ Steiner (Hgg.): Martin Luther in der deutschen bürgerlichen Philosophie 1517-1845 (wie Anm. 145), S. 394f. Vgl. Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Heines Werke in fünf Bänden, Bd. 5 (wie Anm. 11), S. 38-40.

¹⁵³ Ebd., S. 419f. Vgl. David Friedrich Strauß: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Bd. I, Tübingen – Stuttgart 1840, S. 311-314. Zur Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glauben bei Luther vgl. Luther: Werke, WA, Bd. 39/ I, S. 175, Z. 9-10; WA, Bd. 10/ I, S. 531, Z. 6-12; WA, Bd. 42, S. 464, T. 36-39; WA, Bd. 8, S. 629, Z. 31-630, 1; WA, Bd. 46, S. 587, Z. 14-19; WA, Bd. 16, S. 261, Z. 29-32; WA, Bd. 28, S. 611, Z. 26-29; WA Bd. 6, S. 291, Z. 8-14; WA, Bd. 10/ I, S. 191, Z. 14-16; WA, Bd. 26, S. 608, T. 6-8.

¹⁵⁴ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christentums“ (1844), in: Schuffenhauer/ Steiner (Hgg.): Martin Luther in der deutschen bürgerlichen Philosophie 1517-1845 (wie Anm. 145), S. 452-473. Ganzer Text in: Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 9: Kleinere Schriften II (1839-1846), 2. durchges. Aufl., Berlin 1982, S. 353-412.

Stübner, Storch und Drechsel“ in Wittenberg 1521-1522¹⁵⁵ oder des Wittenberger Professors A. Karlstadt. Diese „neuen Propheten“ hätten auch den Bauernkrieg angestiftet. Gegen sie wandte sich seine Streitschrift „Wider die himmlischen Propheten“ (1524/25); seit dem Bauernkrieg werden sie auch als „falsche Propheten“ bezeichnet. Dazu gehören u. a. Bilderstürmer und Schwärmer. Letztere haben „bei ihm nicht weniger als 12 Begriffsinhalte von höchst unterschiedlichem Umfang ... Die 12 Bedeutungsfelder stellten konzentrische, sich von einem zum anderen erweiternde Kreise dar: Das erste ist auch im zweiten enthalten, das erste und zweite im dritten, und so fort. Es kam auf den jeweiligen Blickwinkel an.“¹⁵⁶

Schwärmer und Enthusiasten fasst Luther gleich. Zudem auch Fantast oder fanaticus (fanatici schwermeri, fanatici praedictores, spiritus fanaticus). Müntzer u. a. „Linke“ wurden auch als aufrührerische, verführerische, mörderische Geister bezeichnet. Die Täufer fasste er u. a. auch als Rottengeister. Luther fasste auch „alle auf religiösem Gebiet verstandesmäßig Urteilenden und Handelnden zu den *Epikurern*“.¹⁵⁷ Dementsprechend zählte er Erasmus von Rotterdam, mitunter auch Täufer, Katholiken, Zwinglianer und Antitrinitarier zu den Epikureern. Den Namen „Ketzer“ wandte er auf seine Gegner erst im Alter an. Insgesamt „zeichnen sich 13 Gruppen von Kampfnamen Luthers für Radikale der Reformation ab: 1. *Falsche Propheten* (anticharismatische Prägungen); 2. *Bilderstürmer* (antimultuarische Ausdrücke); 3. *Schwärmer* (primär anti-ekstatische Termini, die Hauptgruppe); 4. *Geist(l)er* (antispiritualistische Denominationen); 5. *Rotten* (aufrührerfeindliche Wortbildungen); 6. *Wiedertäufer* (pädobaptistische Benennungen), 7. *Gesetzler* (freiheitlich-antilegalistische Bezeichnungen), 8. *Freie Geister/Klüglinge* (antirationalistische Schelten); 9. *Verteufelungen* (Perhorreszierung); 10. schmähende Verstärkungswörter (Intensivpejorativa); 11. Tierschelten (grobianische Persiflage); 12. Verunstaltungen (diffamierende Verballhornung) und 13. historische Sektennamen (aus der Häresiologie). Dieser stattliche Katalog mit seinen rund 150 Namenvarianten erklärt sich objektiv aus der Uneinheitlichkeit und Zersplitterung der radikalen Reformation, subjektiv aus dem wortschöpfenden Ingenium des Reformators.“¹⁵⁸

Von Luthers theoretischen Gegnern will ich nur kurz auf S. Franck eingehen. Auch Luther hat seine große Bedeutung nicht erkannt. Franck¹⁵⁹ gehört zu den oppositionellen Geistesriesen der Reformationszeit. Lange vor Baruch de Spinoza, Pierre Bayle und Voltaire forderte er Gedankenfreiheit und Toleranz. Erstaunliche Belesenheit und wissenschaftliche Produktivität zeichnen ihn aus. Er ist der erste große Geschichtsphilosoph Deutschlands. Von ihm stammt die erste allgemeine Geographie in deutscher Sprache. Er lieferte die erste und einzige zeitgenössische objektive Würdigung der Täufer. Auf philosophischem Gebiet setzt er die progressive Linie der Mystik fort, reichert sie mit humanistischen und rationalistischen Elementen an. Erbittert kämpft er gegen die mittelalterliche und die neu

¹⁵⁵ Günter Mühlpfordt: Luther und die „Linken“ – Eine Untersuchung seiner Schwärmerterminologie, in: Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung (wie Anm. 27), S. 325-345, zit. S. 325f.

¹⁵⁶ Ebd., S. 332f.

¹⁵⁷ Ebd., S. 339.

¹⁵⁸ Ebd., S. 343. Nach dem Theologen W. Maurer sind u. a. „Papisten und Schwärmer ... als die Widersacher des Evangeliums in gleicher Verdammnis ... An Müntzer vornehmlich und seinen Anhängern hat Luther seine Anschauung vom Schwärmertum gewonnen. ... Wir haben die Schwärmer ... als eine innere, theologisch bedingte Einheit gesehen ... den bestehenden Gegensatz [zu Luther – S. W.] auf zwei große Sachprobleme zurückgeführt: 1. den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, Innerlichem und Äußerlichem; 2. das Verhältnis von Gesetz und Evangelium.“ Wilhelm Maurer: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Bd. I: Luther und das evangelische Bekenntnis, hg. von Ernst Wilhelm Kohls u. Gerhard Müller, Göttingen 1970, S. 103-133, zit. S. 105, 107, 131.

¹⁵⁹ Vgl. Siegfried Wollgast: Sebastian Francks theologisch-philosophische Auffassungen. Aspekte, in: ders.: Oppositionelle Philosophie in Deutschland. Aufsätze zur deutschen Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, Berlin 2005, S. 55-130. Siegfried Wollgast: Kryptoradikalität bei Sebastian Franck, besonders in „Vier Kronbüchlein“, „Paradoxa“, „Guldin Arch“ und „Das Verbüthschiert Buch“, in: ders.: Parerga (wie Anm. 31), S. 101-149.

aufkommende protestantische Scholastik. In all seinen Schriften erweist er sich als Prosaist und Sprachkünstler ersten Ranges, der Luther durchaus gleichkommt. Obwohl Franck wegen seiner weltanschaulichen Haltung verfolgt und verketzert wurde, blieb er sich und seinen Auffassungen stets treu. Vertrieben, gehetzt, mit Berufsverbot belegt, mit Not und Elend kämpfend, opferte er dennoch nichts von seinen Überzeugungen.

Bei Schilderung des deutschen Bauernkrieges stellt Franck zunächst dar, wie die Bauern Klöster und Herrensitze verheert, die Geistlichen bedrängt haben. Das Ende des Bauernkrieges setzt er mit den Worten: „Haben aber alle/wie all auffrur ein end gnommen/dann sy seind fast an allen orten jämerlich zerfleyscht und gemartert worden/und wie ettlich sagen ... bey hundt' mal tausent umbbracht worden seind.“¹⁶⁰

Franck ist also gegen bäuerliche Übergriffe. Aber das Schwergewicht seiner Darstellung liegt auf der Schilderung der fürstlichen Grausamkeiten und ihrer Heere. Besonders betont er dabei die Taten des Schwäbischen Bundes und seines Heerführers Jörg Truchseß von Waldburg, den F. Engels später als „Alba des Bauernkrieges“ bezeichnete. Franck erwähnt auch, daß J. Eck, J. Cochlaeus und andere katholische Theoretiker Luther die Schuld am Ausbruch des Bauernkrieges gegeben haben.¹⁶¹ Er behandelt die Ursachen des Bauernkrieges ausführlicher als seinen Verlauf. Sie sind für ihn ökonomischer Natur. Dabei stellt er fest: „Die Fürsten vnd herrschafften haben ye nichts zufordern noch auffzulegen/des sy nitt wichtig treffenlich vrsach haben/darumb wann den zoll/zinß/auch allen gewinn/vnnd alles nit grosse not entschuldigt/so ists vnrecht/ein raub und tyranney/der alle welt voll ist.“¹⁶² Wenn sich auch die Christen als Untertanen der Macht der Fürsten und Herren ohne Widerstand ausliefern sollen, so ist diese Macht und sind ihre Forderungen dennoch keineswegs gerecht.

Franck ordnet Luther in seine „Chronica der Rhömischen ketzer“ als einen „ketzer“ ein. Dabei wird er von allen geschilderten „ketzern“ am ausführlichsten gewürdigt.¹⁶³ Der Fluchname „Ketzer“ wird eigentlich bei S. Franck zu einem „Ehrentitel“. ¹⁶⁴ Tempel, Bilder, Heiligenverehrung und Messe sind nach Franck gegen die heilige Schrift, den Brauch der urchristlichen Kirche und der besten Konzilien. Scharf wird gegen Pfründenhandel, Lehen, Ablass usw. Stellung genommen. Francks „Chronica der Rhömischen ketzer“ kehrt den katholischen Ketzerbegriff völlig um. Die Ketzer sind nach ihm stets

¹⁶⁰ Sebastian Franck: Chronica / Zeitbüch vnnd Geschichtbibell von anbegyn bis in diss gegenwertig, MDXXXVI. iar verlengt / Darinn bede Gottes vnd der welt lauff / hændel / art / wort / werck / thûn / lassen / kriegen / wesen / vnd leben ersehen vnd begriffen wirdt. Mit vil wunderbarlichen gedechtnis wirdigen worten vnd thaten / gütten vnd böesen Regimenten / Decreten / etc. Von allen Römischen Keysern / Bæpsten / Concilien / Ketzern / Orden und Secten / beide der Juden vnd Christen. Von dem vrsprung vnd vrhabe aller breüch vnd missbreüch der Römischen kirchen / als der Bilder / H. ehr / Mess / Ceremonien / etc. so yetzt im Bapstumb im schwanck geen / wie eins nach dem andern sey einbrochen / was / wa / wann / durch wen / vnd warumb. Ankunfft viler Reich / breüch / neuwer sünd / etc. Summa hierinn findestu gleich ein begriff / summari / inhalt vnd schatzkammer / nit aller / sonder der Chronickwirdigsten / außßerleßnen Historien / eingeleibt / vnd auß vilen von weitem doch angenommenen glaubwürdigen buechern / gleich als in ein ymmen korb mueselig zûsammen tragen / in seer gütter ordnung für die augen gestellt / vnd in drey Chronick oder hauptbuecher verfaßt, 2. Buch, S. CCLXXIIa.

¹⁶¹ Ebd., S. CCLXXIIIa. Offenbar kannte Franck Luthers Arbeiten zum Bauernkrieg. Vgl. Erwin Iserloh: Die katholischen literarischen Gegner Luthers und der Reformation, in: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation, hg. von Erwin Iserloh/ Josef Glazik/ Hubert Jedin, Bd. IV, dritte unveränd. Aufl. Freiburg/ Basel/ Wien 1979, S. 197-216. Friedrich Engels: Der deutsche Bauernkrieg, in: MEW: Werke, Bd. 7, Berlin 1960, S. 379.

¹⁶² Franck: Chronica ... vnnd geschichtbibell (wie Anm. 160), 2. Buch, S. CCLXXIIIb, CCLXXIVa.

¹⁶³ Sebastian Franck: Chronica ... vnnd geschichtbibell ... Das dritt buch diser Chronick von den Rhömischen ketzern / vnd von aller derer lere vnd Artickel / so yetzt als ketzerey / von der Rhömischen kirchen verbant vnd verdampft seind / noch ordnung des Alphabets, Ulm Anno MDXXXVI (Repro. Nachdruck Darmstadt 1969), S. CLXVIIa-CLXXVib.

¹⁶⁴ Heer: Die dritte Kraft (wie Anm. 49), S. 478.

die besten Christen gewesen. Liest man Francks „Papstchronik“, so kommt man als unbefangener Leser zu dem Schluss, dass die ganze Kirchengeschichte ein Meer von Ungerechtigkeit war.

Anders fällt die Behandlung Luthers in der „Chronica der Rhömischen ketzer“ aus. Sicherlich klingt es sehr vorurteilsfrei, wenn es hier einleitend zu Luther heißt: „Anno MDXIX [? – S. W.] da entstund Martinus Luther / der H. schriff Doctor / Augustiner ordens / ein weltelig / kunstreich schriffweiß mann / in Hebreischer / Latinischer / vnd Teütscher sprach hoch erfahren / den vil von Gott / das Bapsthumb zustürzen und stürmen / erweckt achteten / Der hat sich so mutig vnnd behertzt widder das Bapsthumb gelegt ... das er es dem Bapsthumb fast außgemacht hat / vnnd meer gekriegt / oder vil meer Got durch jn / als wan jm / der Türck vnd keyser hetten abgesagt.“¹⁶⁵

Franck betont gerade bei Darstellung von Luthers Lehre immer wieder seine Unparteilichkeit, seine „Nur-Christenrolle“. Er erweist sich in all seinen Arbeiten als guter Lutherkenner. Luthers „Sermo contra Schwärmeros“ („Daß diese Worte Christi noch fest stehen. Wider die Schwarmgeister“, 1527) ist die fast ausschließliche Quelle zur Darstellung der Gottesauffassung Luthers. Weiter wird dessen Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ herangezogen. Dies zeugt davon, welche große Aufmerksamkeit Luthers Schriften gegen die häretische Opposition von Franck beigemessen werden. Seine Parteilichkeit kommt auch bei der Auswahl der Lutherstellen zum Ausdruck. Vielfach ergeben sich Widersprüche. So erwähnt Franck an einer Stelle, Luther lehre, das Kind müsse erst glauben, ehe es getauft werde, an einer anderen¹⁶⁶, Kinder könnten gar nicht glauben. Auch die Auswahl der Themen, die Franck zur Erörterung von Luthers Theologie für wesentlich hält, ist bezeichnend. Die Reformationskritik ist sehr verhüllt, aber sie kommt immer wieder zum Ausdruck. So schon in der „Vored Sebastiani Franci Wördensis / auff die Chronica der Rhömischen ketzer“, wo er ausführt, der Antichrist sei des Papstes satt und müde. Er werde sich anders verkappen und sich wohl mitten in den Buchstaben der Schrift setzen. Man kann sagen: Francks Lutherdarstellung sucht die Widersprüche des lutherischen Schriftprinzips mit sich selbst aufzuweisen, die Widersprüche zwischen frühem und späterem Luther, seiner Theorie und Praxis.

Es sei – auch für unsere weiteren Ausführungen – hier darauf verwiesen, dass Mühlpfordt zuzustimmen ist: „Sowohl bei der Radikalisierung der Volksmassen wie in der persönlichen Entwicklung der radikalen Lehrer und Führer bildete das ‚Urluthertum‘ die Vorstufe des Radikalismus: Die Lutherische Frühreformation war das Präludium zur radikalen Reformation“.¹⁶⁷ Alle, die später über Luther hinauswachsen, gingen zunächst von ihm aus. Das gilt, um nur einige zu nennen, für Karlstadt und Th. Müntzer, H. Hut und B. Hubmaier ebenso, wie für C. von Schwenckfeld und Franck. Luther machte die „Theologia deutsch“ bekannt, veranlasste zum Bibelstudium und zum eigenen Urteil über Text und Inhalt der Bibel, wovon die „Linken“ der Reformation regen Gebrauch machten. „Der gemäßigte Reformator Luther war der große Wegbereiter der radikalen Reformation – ihr Promoter wider Willen“.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Franck: Chronica ... vnnd geschichtbibell (wie Anm. 160), S. CLXVIIa-b. Vgl. die unterschiedlichen, aber soliden Würdigungen der Wertung Luthers durch S. Franck bei: Will-Erich Peuckert: Sebastian Franck. Ein deutscher Sucher, München 1943, S. 536-548. Eberhard Teufel: Luther und Luthertum im Urteil Sebastian Francks, in: Festgabe von Freunden und Fachgenossen Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1922, S. 132-144.

¹⁶⁶ Franck: Chronica ... vnnd geschichtbibell (wie Anm. 160), S. CLXXVb-CLXXVIa: „Diß ist fast die / summ seiner Theologie / ... die ich auff das trewlichst / wie ich hoff / vnd auch mit anderm gethon / on alle gallen hab angezogen / und wie ich sein Theologie etwan weder glauben / fassen / oder verstehn kan / also will ichs auch nit urteylen / dann ich mir von viler glauben oder ketzerei zuschreiben / und nit zu iudicieren / hab für genommen“. In seiner „ketzerchronik“ zitiert Franck auch folgende Werke Luthers: „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“ (1529), „Rationis Latomianae ... confutatio“ (1521), „De abroganda missa privata“ (1521), Vorlesung über den 1. Johannisbrief (1527), Galaterkommentar (1523), „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts“ (1526), „Formula missae et Communionis pro ecclesia“ (1523) u. a.

¹⁶⁷ Mühlpfordt: Der frühe Luther als Autorität der Radikalen (wie Anm. 13), S. 205.

¹⁶⁸ Ebd., S. 222.

Erasmus von Rotterdam hatte den Wert des Alten Testaments gegenüber dem Neuen merklich herabgesetzt, man vergleiche schon seine Schrift „Ratio seu methodus ...“. Franck wie Müntzer folgen dieser Auffassung bzw. nehmen sie auf. Die Gemeinschaft und Identifikation Francks mit oppositionellen Kräften bezieht sich auch auf H. Denck und L. Hätzer. Hätzer wird in Francks „Ketzerchronik“ der „Geschichtbibell“ als Täufer bezeichnet. Gleichzeitig wird betont, er habe viele Meinungen und Artikel vertreten, die mit den Täufern selbst nicht in Zusammenhang gestanden hätten. Als Beleg dafür wird sein bekannter antitrinitarischer Vers gegeben: „Ich bin allein der einig Got/Der on gehilff alle ding beschaffen hat. Fragstu wie vil meiner sey/Ich bins allein/meiner seind nicht drey. Sag auch darbei on allen won/Das ich glat nit weyß von keiner person. Bin auch weder diß/nach das/Wem ichs nit sag/der weyß nit was.“¹⁶⁹

Franck, der sicherlich an seinen ständig von ihm beschworenen Grundsatz der Unparteilichkeit glaubte, ist selbst ein Beispiel dafür, dass es so etwas nicht gibt! Ist doch schon, *was* man aus einem gegebenen Stoff auswählt, *wie* man ihn darstellt, *welche Dimensionen* man den einzelnen Bestandteilen einer Lehre zuweist, Ausdruck von Parteilichkeit! Das zeigt etwa Francks Darstellung Müntzers und der Auffassungen L. Hätzers.¹⁷⁰

Franck wendet sich in einem Brief an den niederrheinischen Antitrinitarier Johannes Campanus vom 4.2.1531 zunächst gegen die Schriften der „hochberühmten Doktoren“, die „voll von eitlem Kinderspiel sind und ganz ungleich dem Geist der Apostel“, da sie Ordnungen, Gesetze usw. setzen. Clemens, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Chrysostomos, Hilarius, Cyrillus und Origenes werden namentlich genannt. Sie seien letztlich gar keine Christen gewesen, vielmehr nur Apostel des Antichrists. Dabei seien sie z. T. Heilige der römisch-katholischen Kirche. Von ihnen sei alles Unheil ausgegangen. „Deshalb glaube ich gewiß, daß die äußerliche Kirche Christi mitsamt ihren Gaben und Sakramenten durch den Einbruch und die Verwüstung des Antichristen gleich nach der Apostel Zeit in den Himmel hinaufgefahren ist und im Geist und in der Wahrheit verborgen liegt, so daß seit tausendvierhundert Jahren keine äußerlich versammelte Kirche und keine Sakramente gewesen sind. Des bin ich ganz sicher.“¹⁷¹ Dieser Gedanke wird in Francks „Paradoxa“ zu einem seiner Hauptargumente.¹⁷² Er meint in seinem Brief an J. Campanus weiter, die Wahrheit der Taufe und des Abendmahls, des Banns und der Gottesdienstversammlung sei dennoch nicht verlorengegangen. Sie seien dem Geist der Gläubigen in allen Ländern gegeben.

Hier wird schon gesagt, dass Gott den Dienst und das Werk der Menschen nicht nötig habe. Auch dieser Gedanke wird später vor allem in den „Paradoxa“ ausgeführt.¹⁷³ Die *Grundtendenz* von Francks Auffassungen hat sich in der Zeit seiner theoretischen Arbeiten nicht grundlegend gewandelt. Sie kommt in einer bei ihm seltenen Kürze und Klarheit schon in seinem Brief an Campanus zum Ausdruck. Seine philosophisch-theologische Position hatte Franck auch schon in seinem Lied „Von vier zwitträchtigen Kirchen, deren jede die ander verhasstet und verdammet“ zusammenfassend niedergelegt. Dieses kurze „Glaubensbekenntnis“, etwa um 1530 entstanden, gibt in Versform Francks

¹⁶⁹ Franck: Chronica der Rhömischen ketzer (wie Anm. 163), S. CLXIIIa-CLXVa, zit. S. CLXIIIa. Vgl. Martin Frecht: Ein kürztzer und grüntlicher aüszzug etlicher ergerlicher puncten, so in Sebastian Francken büchern gelesen werden, in: Alfred Hegler: Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit. Aus d. Nachlass hg. und mit einer biograph. Einleitung versehen von Walther Köhler, Berlin 1906, S. 209. Vgl. auch: Patrick Hayden-Roy: The Inner Word and the Outer World. A Biography of Sebastian Franck, New York/ Bern/ Berlin u. a. 1994, S. 187.

¹⁷⁰ „Franck mag Hätzer 1528 selbst gesehen haben, wie er sich denn über Hätzers letzten schriftlichen Arbeiten sehr gut unterrichtet zeigt.“ Johann Friedrich Gerhard Goeters: Ludwig Hätzer (ca. 1500-1529) – Spiritualist und Antitrinitarier. Eine Randfigur der frühen Täuferbewegung, Gütersloh 1957, S. 126.

¹⁷¹ Der linke Flügel der Reformation (wie Anm. 115), S. 219f.

¹⁷² Vgl. z. B. Franck: Paradoxa (wie Anm. 78), Par. 86-90 (S. 130-150).

¹⁷³ Vgl. ebd., Par. 9 (S. 29f). Der linke Flügel der Reformation (wie Anm. 115), S. 221.

Gründe an, weshalb er sich gegen die Katholiken, Lutheraner, Zwinglianer *und* Täufer wendet.¹⁷⁴ Die katholische Kirche setze das Äußere über das Innere und auf materiellen Reichtum. Luthers Freiheit führe von der Praxis der guten Werke ab, er bringe keinerlei Besserung. H. Zwinglis Positionen standen Franck hinsichtlich der Gottes-, Kirchen- und Christusauffassung näher. Aber auch sie lehnt er ab, u. a. wegen der Bilderstürmerei. Auch mit den Täufern will er sich nicht identifizieren, dabei seien sie „neher bey Gott dan ander all drey hauffen“.

Voraussetzung für die Ablehnung der Kirchen seiner Zeit ist Franck Gottesauffassung. Er hat sie wenige Jahre nach Veröffentlichung seines Liedes „Von vier zwiträchtigen Kirchen“ in seinen „Paradoxa“ und den „Vier Kronbüchlein“ ausführlich theoretisch begründet.

S. Franck gehört, um den Ausdruck F. Heers zu gebrauchen, in seiner Zeit zur „dritten Kraft“. Heer hat ihr jene humanistischen Intellektuellen der Reformationszeit zugerechnet, die sich nicht dogmatisch zu einer der bestehenden Großkonfessionen bekennen, vielmehr nach einem Ausweg aus den auf allen Ebenen deutlich sichtbaren ungelösten Grundproblemen suchen.¹⁷⁵ Franck gelangt, immer härter verfolgt, zur Auflösung des dogmatischen Christentums, zu einer Geistfrömmigkeit, die sich aus stoischen, neuplatonischen und vor allem mystischen Quellen speist. Nahe kommt er hier an jene Frühaufklärung heran, die Sozinianer von Italien nach Polen und Siebenbürgen, von Straßburg (das auch ihn zeitweise wenigstens beherbergte) in die Niederlande und zurück verbreiteten. Von Franck fließen durch den mystischen, dann quietistischen und pietistischen Untergrund breite Ströme in das Europa des 17.-20. Jh.¹⁷⁶ Seine Christologie und Anthropologie verweist nach F. Heer auf den Deismus, seine Gesellschaftslehre auf J.-J. Rousseau und den Frühsozialismus, sein Individualismus auf die religiöse Aufklärung. Franck wendet sich nach dem Vorbild Christi und der Apostel an den „gemeinen Mann“, an die einfachen, ungebildeten, aber religiös geprägten Menschen. Durch deutsch geschriebene, leicht verstehbare Texte bemüht er sich, diese Bevölkerungsschicht darauf hinzuweisen, dass das Christentum des Neuen Testaments in keiner institutionell verfassten Kirche realisiert werden könne, weil Gottes Wort nicht der äußeren Vermittlung – z. B. päpstliche Interpretation, Gottesdienst, Sakramente, Predigt, Bibel – bedürfe, sondern direkt zum „Herzen“ des Menschen spreche. Bedingung des Heils sei das „innere“ Erfahren der Gnade Gottes, aber nicht die „äußere“ Zugehörigkeit zu einer Konfessionsgemeinschaft.¹⁷⁷

In seinem ganzen Werk folgt Franck dem Bibelwort 1 Th 5,21 „Prüfet aber alles, und das Gute behaltet“. Das Gute wird durch seine Weltsicht bestimmt. Letztlich ist der Gebrauch der Sinnwissenschaften auch bei Franck mit dem Eklektizismus verbunden. Ohne ihn ist sein Werk nicht zu verstehen.

¹⁷⁴ Der Text des mehrfach abgedruckten Liedes bei Philipp Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts, Bd. III, Leipzig 1867, S. 817f. Vgl. Christian Dejung: Geschichte lehrt Gelassenheit. Über den Historiker Sebastian Franck, Anhang, in: Beiträge zum 500. Geburtstag von Sebastian Franck (1499-1542), hg. von Siegfried Wollgast, Berlin 1999, S. 125f.

¹⁷⁵ Vgl. Heer: Die dritte Kraft (wie Anm. 49), S. 478. Zur Charakterisierung der dritten Kraft vgl. ebd., S. 7-23.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., S. 481. M. E. lässt sich z. Z. S. Francks noch nicht von Frühaufklärung sprechen. Dies gilt in Deutschland erst nach 1672 bzw. 1675. Vgl. Siegfried Wollgast: Die deutsche Frühaufklärung. Grundlagen – Aspekte – Schlußfolgerungen, in: ders.: Oppositionelle Philosophie in Deutschland (wie Anm. 159), S. 589-626.

¹⁷⁷ Vgl. Peter Klaus Knauer: Der Buchstabe lebt. Schreibstrategien bei Sebastian Franck, Bern (u. a.) 1993, S. 34. Walter Nigg (Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit, 2. Aufl., Zürich/ München 1987) fasst (S. 74-95) S. Franck als Mystiker, der sich zwar „in eschatologische Erwartung rettete“ (S. 80), keineswegs aber pessimistisch dachte. Die „Paradoxa“ seien „die Schrift des mystischen Spiritualismus“ (S. 82). Von Pantheismus lasse sich bei S. Franck nicht sprechen (S. 86), eigentlich auch nicht von Philosophie (bes. S. 93). Ich halte es für problematisch, S. Franck eher als „Übersetzer, Kompilator, Sammler“, denn als Autor zu fassen. So Jan-Dirk Müller: Zur Einführung. Sebastian Franck: der Schreiber als Kompilator, in: Sebastian Franck (1499-1542), hg. von Jan-Dirk Müller, Wiesbaden 1993 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 56), S. 15.

Schon Francks Vorrede gibt im wesentlichen das Programm seiner „Paradoxa“, seines Hauptwerkes. So führt er darin aus, die wahren Boten Gottes seien von der Welt als Ketzer und Buben behandelt worden. Diese habe sich einen guten fleischlichen Gott ausgedacht, der in Wirklichkeit der Teufel ist. Hingegen halte sie den wirklichen Gott, der verlangt, dass man sich selber abtue, für den Teufel. Daher habe Gottes Wort auch keinen Erfolg. Die Weltkinder nehmen den Sinn der Bibel nicht in sich auf, weshalb auch dies heilige Buch für sie mit sieben Siegeln verschlossen ist. Hier findet sich auch der Gedanke, daß Gott eine besondere Sprache, in Gleichnissen mit den Seinen rede, damit es die Weltkinder nicht verstünden. Unter Berufung auf seine zu den vier „Kronbüchlein“ (ebenfalls 1534) gehörige Schrift „Encomion: Ein Lob des Thorechten Goetlichen Worts ...“ stellt Franck fest, dass „das Alte Testament, Gesetz, Schrift und Buchstaben, (was die Schrift wechselnd eins für das andere setzt) ohne das Licht, Leben, Sinn und Auslegung des Heiligen Geistes nichts als ein tötender Buchstabe und nichts weniger als Gottes Wort“ ist.¹⁷⁸ Versteht man die Schrift nach dem toten Buchstaben, so folgt aus ihr viel Ungereimtes und Ungefühtes. Man könnte Ovids „ars amandi“ ebenso leicht verteidigen als den toten Buchstaben der Schrift. Mit dem Buchstaben hätten ja auch die Pharisäer Christus totgeschlagen. Deshalb gilt: Der Buchstabe, d. h. alle Schrift tötet. Nur der Geist macht lebendig. So werde es bis ans Ende der Welt bleiben. Franck wendet sich auch hier gegen eine neue Kirchengründung, „Die Kirche ist ja nicht etwa ein besonderer Haufen und eine mit Fingern zu zeigende Sekte, gebunden an ein Element, ein Zeit, Person und Stätte, sondern ein geistlicher, unsichtbarer Leib aller Glieder Christi, aus Gott geboren, und in einem Sinn, Geist und Glauben; aber nicht in einer Stadt oder etwa an einem Ort äußerlich versammelt, daß man sie sehen und mit Fingern zeigen könnte, sondern die wir glauben und nicht anders sehen als mit gleich geistlichen Augen des Gemüts und des inneren Menschen: die Versammlung und Gemeines aller recht gottesfrommen und gutherzigen, neuen Menschen in aller Welt, durch den Heiligen Geist in dem Frieden Gottes mit dem Bund der Liebe zusammengürtet, außer der kein Heil, kein Christus, kein Gott, Verstand der Schrift, Heiliger Geist noch Evangelium ist.“¹⁷⁹ Nach dieser unter den Heiden verstreuten Gemeinde sehnt sich Franck, an sie glaubt er und fühlt sich ihr zugehörig. Die Kirche als Institution ist für ihn überflüssig.

Die „Theologia teutsch“ zieht Franck als Zeichen für den göttlichen Charakter und das Licht Gottes in uns heran. Er schreibt zum Beispiel: „Christus im Fleische außer uns, ja, Gott selbst außer unserer Seele, ist nichts nütz. Davon besiehe die ‚Teutsche Theologie‘, Kap. 9“.¹⁸⁰ Die „Theologia teutsch“ ist ihm Zeuge dafür, dass der Mensch einen eigenen Willen hat. Und wohl das höchste Lob, dessen Franck fähig ist, wendet er an diese Schrift und Tauler mit den Worten: „Die alten Lehrer haben leider wenig Erkenntnis von Christo gehabt. Tauler ist der beste unter ihnen, und die ‚Teutsche Theologie‘ bezeugt auch einen rechten Christum“.¹⁸¹

¹⁷⁸ Franck: *Paradoxa* (wie Anm. 78), Vorr. S. 5. Vgl. Sebastian Franck: *Encomion: Das Lob des Goetlichen Worts*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Bd. 4, Text-Redaktion Peter Klaus Knauer, Bern – Berlin – Frankfurt a. M. 1992, S. 227-237, 244-266. Nach Patrick Hayden-Roy (*Orchestrating an assault on reason: Sebastian Franck's Vier Kronbüchlein*, in: *Daphnis*, Amsterdam 36 (2007), H. 1-2, p. 143-183) stehen die „Kronbüchlein“ „in the shadow of Franck's other larger works of this era, the *Chronica*, the *Weltbuch* and the *Paradoxa*“ (Ebd., p. 144).

¹⁷⁹ Ebd., Vorr. S. 11f.

¹⁸⁰ Ebd., Par. 138-140 (S. 234).

¹⁸¹ Ebd., Par. 135-137 (S. 222). Vgl. ebd. Par. 153 (S. 253), Par. 266-270 (S. 415) „... der Grundstruktur [der Paradoxa – S. W.] liegen ... Ideen der ‚Deutschen Theologie‘ und Johannes Taulers zugrunde, was ... eine unmittelbare innere Einheit bedeutet. Denn die Betonung des ethischen Willens wie der Liebe, der heilbringende Aspekt geistlicher Armut, all dies sind Züge, welche die ‚Deutsche Theologie‘ mit Tauler gemeinsam hat, wie sie überhaupt auch Aspekte Eckhartischer Spekulation in Taulers Fassung ebenso übernommen hat wie dies bei Franck der Fall ist. Das einzige Mal, da der größte deutsche Mystiker in den ‚Paradoxa‘ genannt wird, geschieht dies im Zusammenhang mit Tauler.“ Joseph P. Strelka: *Sebastian Francks Paradoxa. Zu ihrer geistesgeschichtlichen Stellung und Bedeutung*, in: *Virtus et Fortuna. Zur deutschen Literatur zwischen 1400 und*

Auch die mystischen Ideen des Generalvikars der sächsisch-thüringischen Augustiner-Provinz J. von Staupitz haben bei der Formung der Ideen Luthers eine wesentliche Rolle gespielt. Franck übernimmt aus J. von Staupitz' „Von der Liebe gottes ...“ das Paradoxon, „Gott läßt sich erschleichen, aber nicht erlaufen“, und nutzt überhaupt vieles aus dieser Arbeit, so, dass keiner aus dem Buchstaben der Schrift lernen könne.¹⁸²

Es sei nochmals betont, dass der junge Luther mit seinen Schriften auf Franck in all seinen Werken nachwirkt. Wir Menschen des beginnenden 21. Jhs. können kaum ermessen, von welcher gewaltiger Bedeutung und revolutionärer Spannkraft allein Luthers bis 1521 geschriebene Werke für die theoretisch agierenden Strömungen und Vertreter aller Richtungen in- und außerhalb der katholischen Kirche gewesen sind. Noch Francks „Kriegbüchlin des Friedes“, weitgehend als Auseinandersetzung mit Luthers und Butzers Auffassungen zum Kriegsproblem angelegt, birgt positive Hinweise auf lutherische Schriften. Es nennt u. a.: „Deuteronomion Mose cum annotationibus“ (1525), „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523), „Von den guten Werken“ (1520), „Sermon von dem Wucher“ (1519), „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“ (1520).¹⁸³

Seine „Geschichtbibell“ leitet Franck mit einem Abschnitt „Von Gott/vnd dem namen Gottes“ ein. Hier wird vieles vorweggenommen, was sich später z. B. in den „Kronbüchlein“ und den „Paradoxa“ findet, auch in der „Guldin Arch“ und im „Verbüthschiert Buch“. Von Gott heißt es gleich einleitend: „Nun von Gott was soll man sagen oder schreiben/weil er der ding keins ist/dauon man reden oder schreiben kan/auch der ding keins/das man sehen/hören/greifen/schmecken/oder riechen kan? Er ist auch weder dis/noch das/sonder ein ewig vntlich ding und gut/on allen namen.“ Er ist „gleich ein unaußsprechlicher seüfftz im grund der seel gelegen“. Hier findet sich auch der Gedanke, Mensch und Welt seien als „minor mundus“ Abbild des Makrokosmos, als welcher Gott gefasst wird. Da Gott geistig ist, muß es der Teufel auch sein.¹⁸⁴

Der Gedanke, dass die Bibel Ursache vieler Spaltungen der Christenheit sei, wird ausführlich dargestellt. Das Verhältnis von innerem und äußerem Christus verdeutlicht Franck unter anderem an folgendem Beispiel. Christus hieße zu recht eher Gott denn Mensch: „die menschheit ist nun die arch vnd tempel darinn got wonet ja in Got eingeleibt vnd vergottet/So heißt das wirtshaus oder tempel billicher nach dem wirt und priester/dann der wirt und priester nach der tabern vnd tempel/das vass nent man nach dem wein und nit den wein nach dem vass/Also sol man Christum nach dem bösten theil das ist nach der gotheit kennen/nennen und anbetten/und nicht nach dem fleisch ...“¹⁸⁵

1720. Festschrift für Hans-Gert Roloff zu seinem 50. Geburtstag, hg. von Joseph P. Strelka, Jörg Jungmayer, Bern – Frankfurt a. M. – New York 1983, S. 213.

¹⁸² Dazu: Johannes von Staupitz: Sämtliche Werke, Bd. 1: Deutsche Schriften, hg. von Joachim Karl Friedrich Knaake, Potsdam 1867, S. 92-119. Franck benutzt: Von der Liebe Gottes. Ain Wunder Hüpsch Vnderrichtung/Beschriben durch D. J. Staupitz bewert und approbiert durch Do. Martinum Luther baide Augustinerordens, o. O., o. J.

¹⁸³ Franck: Das Kriegbüchlin des Friedes, in: Wollgast, Zur Friedensidee in der Reformationszeit, hg., eingel. u. mit erklär. Anm. von Siegfried Wollgast, Berlin 1968, S. 74, 76, 208, 224, 233f., 263f. Horst Weigelt: Sebastian Francks Auseinandersetzung mit Luther in seinem Kriegbüchlein des Friedens, in: Luthers Wirkung. Festschrift für Martin Brecht zum 60. Geburtstag, hg. von Wolf-Dieter Hauschild/ Wilhelm H. Neuser/ Christian Peters, Stuttgart 1992, S. 83-95.

¹⁸⁴ Franck, Chronica ... vnnd geschichtbibell (wie Anm. 160), S. Ia-IXa, zit. S. Ia, IVb. Eine gute Zusammenfassung der Franckschen Gottesauffassung gibt das Kapitel „Von der Maiestet des freien: selbsstaendigen/ewigen/Goettlichen worts/wie es an nichts gebunden/inn nichts verschlossen/auch nit mit der Schriftt/umbzeünnet werden moeg. Item ain underschaid zwischen der Schriftt/ëussern und innern Wort“, in: Franck: Sämtliche Werke (wie Anm. 178) Bd. 4, S. 244-260.

¹⁸⁵ Ebd., Vorr., S. IIIb-IVb, zit. IIIb. Das Beispiel vom Wein und Faß als Kennzeichen für Panentheismus schon bei Meister Eckhart: Predigten, hg. u. übers. von Josef Quint, Bd. I, Stuttgart 1958, S. 264. Dann auch bei Valentin Weigel: Vom Ort der Welt. Scholasterium christianum, hg. u. eingel. von Horst Pfefferl, Stuttgart-Bad

Aus Francks Gottesbegriff ergeben sich natürlich Konsequenzen für seine Christusauffassung. Wie wir wissen, war er letztlich Antitrinitarier. Dies findet auch in den „Paradoxa“ Niederschlag. Jesus Christus wird mit der dem göttlichen Willen aus persönlicher Überzeugung und innerstem Antrieb zustimmenden Freiheit des moralischen Bewußtseins identifiziert.¹⁸⁶

Versteckt – ohne Namensnennung – polemisiert Franck in den „Paradoxa“ gegen Luthers entscheidende Lehren über Sünde und Willensfreiheit. Das bezeugen die „Paradoxa“ 264-268 („Der Wille des Menschens ist beides: frei und gefangen.“ „Zur vorangehenden Gnade ist auch der gefangene Wille frei.“ „Der Wille kann (wie Gedanken) nicht gezwungen werden.“ „Der Wille ist wie der Mensch, frei oder gefangen.“ „Alle Willkür ist zugleich frei und gefangen).“¹⁸⁷ Zumeist zeigt Franck dadurch seinen Gegensatz zu Luther, dass er ihm seine eigene, auch an Erasmus orientierte Freiheitskonzeption entgegenstellt. Nach Franck gilt: „Denn der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften dahergetragen. Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Er ist aller Wesen Wesen, also daß alle Kreaturen Gottes voll sind, sie tun und sind nichts anderes, als sie Gott läßt und will. Allein diesen Unterschied hat es mit dem Menschen, daß er ihn mit seinen freien Willen, den er ihm auch gegeben hat, führen und nicht ohne seinen Willen wie andere Kreaturen ziehen will.“¹⁸⁸ Er stellt in diesen Paradoxa zusammenfassend fest: „Die nun sich als Christen bekennen und doch daneben vorgehen, daß nichts Gutes in ihnen sei, daß sie nichts Gutes tun oder auch nur wollen und wählen könnten, die verneinen ernstlich, daß sie Christen sind, zum anderen, daß Gott in ihnen wohne, zum dritten, daß sie den Heiligen Geist haben, zum vierten, daß sie gläubig sind. Denn den Gläubigen sind stets alle Dinge möglich in dem, in dem sie glauben ... So ganz, daß wer den Geist Christi nicht hat, nicht sein ist, noch ein Christ sein kann ...“¹⁸⁹

Es ist unser Wille, ob wir Gott annehmen wollen oder nicht. Er bietet sich uns, wie ein Vater einem Kind einen roten Apfel. Er zwingt es nicht, diesen anzunehmen, aber gibt ihm die Möglichkeit, zeigt sie ihm. Wie die Biene aus der Blume Honig saugt, die Spinne aber Gift, so steht es dem Menschen auch frei, ob er den inneren oder äußeren Menschen, Gott oder die Welt wählen will. Dieses Beispiel gibt Franck mehrfach. Deshalb bewirkt Gott auch nicht die Sünde. Francks Lehre gipfelt in der Feststellung, dass Gott die Sünde weder hindern noch fördern kann.¹⁹⁰

Allein mit seinen Ausführungen über die Sünde und den freien Willen gebührt Franck ein Ehrenplatz in der Geschichte des theoretischen Denkens. Dazu kommt seine Auffassung von der Gleichheit aller Sünden.¹⁹¹ Damit wird einmal gegen die Staffelung der Sünden in der katholischen Kirche Stellung genommen. Zum anderen betont dieser Gedanke die Gleichheit der Menschen. Unter Berufung auf Cicero sagt Franck: „... so einer ... ein schlecht Mägdlein ... schwächt, ist das nicht weniger Sünde, obwohl weniger Schade, als wenn er eine edle Jungfrau verunehrt hätte. Denn die Sünden werden nicht nach dem Schaden, sondern nach der Menschen Boßheit gemessen, nicht wie sie geschehen,

Cannstatt 2014 (Valentin Weigel: Sämtliche Schriften. Neue Edition, hg. von Horst Pfefferl, Bd. 10), S. 76 (Kap. 27).

¹⁸⁶ Vgl. Franck: Paradoxa (wie Anm. 78), Par. 109-114 (S. 173-184); Par. 130-139 (S. 201-203).

¹⁸⁷ Ebd., Par. 266-270 (S. 395-418). S. Franck hat die Willensfreiheit vornehmlich in den Paradoxon 19-22, 264-265, 266-267 und 268 behandelt. Dabei gibt er folgende Hauptpunkte: A. „Gott weiß unsere freien Handlungen voraus; in diesem Voraussehen ist keine Nötigung enthalten. ... B. Gott gibt dem Menschen die Kraft zum freien Willen und richtet sich nach seiner sittlichen Beschaffenheit: er ist im Bösen böse ... C. Die Lügnerung der menschlichen Freiheit ist verwerflich und tastet den Charakter Gottes an. ... D. Recht verstanden verletzt die Willensfreiheit weder die göttliche Allwirksamkeit noch die alleinige Begründung des Heils durch Gott.“ Alfred Hegler: Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit, Freiburg i. Br. 1892, S. 138-141.

¹⁸⁸ Ebd., S. 406.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 408.

¹⁹⁰ Vgl. z. B. ebd., Par. 29-31 (S. 68f.).

¹⁹¹ Vgl. ebd., Par. 29-31 (S. 67-75); Par. 261-262, S. 386-389.

sondern wie und in welcher Gesinnung man sündigt; der Schaden und die Schande mag wohl größer und kleiner sein, aber nicht das Sündigen an sich selbst.¹⁹² Gerade Francks Auffassung, dass alle Sünden gleich sind, erregte den Zorn der Reformatoren. Wesentlich ist dabei auch, dass nicht die Sinnenlust Ursache der Sünde ist, sondern die Eigenliebe, der Egoismus der Menschen. Auch dadurch, dass Franck die Erbsünde verwirft¹⁹³, ist ein großer Schritt zur Freisetzung der menschlichen Persönlichkeit getan. Die Aufklärung wird diesen Gedanken aufnehmen.

Im Gegensatz zu Luther findet sich in Francks Freiheitsbegriff nicht mehr die alleinige und absolute Beschränkung auf den Bereich des Glaubens. Der Übergang zur Fassung der Freiheit auch im politischen und sozialen Leben deutet sich an. In Luthers „Freiheit eines Christenmenschen“ wird auf die I.Ko 9,19 angelegten beiden Sätze gefußt, wonach der Christ vor Gott frei ist, vor der Welt aber jedermann Untertan, der Gewalt über ihn habe. Bekanntlich ist auch hier die Lehre von den „beiden Reichen“ angelegt. Bei Franck hingegen entspringt der radikalen Entgegensetzung von Gott und Welt, von menschlichem, zur Sünde führendem Egoismus und dem In-Gott-gegründet-Sein eine *letztliche* Negierung der bestehenden sozialen Ordnung. Daraus ergibt sich wiederum, dass es für ihn in dieser Hinsicht keine „doppelte Wahrheit“ gibt. Die bestehende Ordnung seiner Zeit hat Gott nicht, Christus wird von der Welt verfolgt. Mit den großen Herren kann kein Christ wie ihn Franck versteht, zusammengehen, denn so die Überschrift von Paradoxon 11: „Mundi dominatio infima seruitus Der Welt Herrschaft – die größte Knechtschaft“. Insgesamt hat Franck, wie wir bereits andeuteten, zur Willensfreiheit eine eigene Position, keineswegs vertritt er im Streit um das liberum arbitrium letztlich des Erasmus Position, eine in der Forschung verbreitete Auffassung. Mit Erasmus betont er den freien Willen des Menschen, allerdings zugleich die Unfreiheit (Passivität) des Menschen während des Rechtfertigungsgeschehens. In den „Kronbüchlein“, in den „Paradoxa“ und anderen Schriften finden sich dafür Belege. Franck kann aber auch die ganze Debatte um den freien Willen als Zank der Gelehrten werten. Mit Letzterem geht er auch gegen Aristoteles und die Scholastik an, die als Werkzeuge des Satans „mit der Methaphisic vnd Philosophey mit souil karren voll Copulaten/ commentarien/ scribenten/tausent vnnützen büchern/Summisten/Albertisten/ Modernisten/ Scotisten/ Romisten/mit jren realiteten/ideiteten/formaliteten/identiteten/vnd dergleichen tausent questionen thun.“¹⁹⁴

In den Jahren 1538-1540 äußert Luther in seinen Tischgesprächen: „Francus historicus. Est homo malus et cupidus nocendi, profugus et vanus, qui spiritus urget, et habet uxorem, ea est plene des geistchs, et inspirat ei spiritum. Eius libri, non sunt legendi, et tamen sunt indigni ipse et Schwenckfeldt, contra quos scribatur a nobis.“¹⁹⁵ Aus dem Jahre 1540 ist uns von Luther folgender Ausspruch zu S. Franck überliefert: „Es ist ein böser gifftiger bube, und es nimpt mich wunder, das in die von Ulm halten mugen. Er wirdt aber irgendt einen, 2 haben, die ob ihm halten“.¹⁹⁶

¹⁹² Ebd., Par. 261-263 (S. 388).

¹⁹³ Ebd., Par. 130-131 (S. 201-203).

¹⁹⁴ Sebastian Franck: Die Guldin Arch darein der kern vnnnd die besten haupt=sprüch/der Heyligen schrifft/alten Lerer vnd Väter der kirchen/Auch der erleuchten Heyden vnn Philosophen/für vnn vber die gmein stell der schrifft (daran der hafft vnn satz vnserer seligkeyt ligt/vnn darinn der Christen glaubē/als inn eim angel geet) getragen/verfasst vnn eingeleibt seind/Ja viler männer vnd zeugen Gottes/gleiche ainhällige schriffmässige ansag/ vnn bede für gelert vnn vngelert/so nit all bücher mögē habē/oder vor vnmuß nit alles durchlesen/Gmeine librey vnn Teutsche Theology ... Mit einem Register alles jnnhalts, o. O. MDXXXVIII,, S. IIIIb Vorr. Aus der Überschätzung des Wortes resultiert auch diese scharfsinnige Polemik S. Francks gegen die – alten wie neuen – Scholastiker, die sich immer für die besten Christen hielten. Vgl. Franck: Paradoxa (wie Anm. 78), Par. 247-248.

¹⁹⁵ Martin Luther: Tischreden (künftig TR), Bd. 4, Weimar 1916, Nr. 5121. Vgl. zum Folgendem: Siegfried Wollgast: Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland, Berlin 1972, S. 110-112.

¹⁹⁶ Ebd., Bd. 4, Nr. 4966.

Wir kennen auch eine gedruckte Arbeit Luthers, derer sich Verteidiger Luthers selbst dann nicht rühmen können, wenn sie die grobe, offene und oft unflätige Sprache des 16. Jh. in Rechnung stellen. Wir meinen Luthers Vorwort zu J. Freders „Dialogus dem Ehestand zu Ehren“. Freder wollte in seiner Schrift nachweisen, dass die Ehe ein seliger, heiliger, Gott wohlgefälliger Stand sei. Ihn hätten heidnische Philosophen und Poeten, der Widerchrist zu Rom in seinen Dekreten und neuerdings S. Franck geschmäht. Freder bezieht sich darauf, dass Franck im 1. Teil seiner Sprichwörtersammlung von 1541 eine Reihe von Sprichwörtern zusammengestellt, in denen sprichwörtlich, volkstümlich-derb über die Ehe und die Frauen geurteilt wird. Natürlich verfährt Franck bei der Ausführung seiner Sprichwörter sammelnd, nicht aber wertend. Wie groß die Beliebtheit der Sprichwörter Francks war, ersieht man daraus, dass sie immer wieder neu aufgelegt wurden.¹⁹⁷

Luther nimmt Francks Sprichwörter zum Anlass, um den Autor wüst zu beschimpfen. Wir folgen einigen Passagen seines Vorwortes: „Ich habe ... bey leben Sebastiani Francken nichts wollen wider jn schreiben. Denn ich solchen bösen Menschen zu hoch veracht und alzeit gedacht, sein schreiben würde nichts gelten bey allen vernunfftigen, sonderlich bey Christen leuten, und von sich selbs in kurtz untergehen, wie ein Fluch eines zornigen bösen Menschen ... Nu ist Bastian Franck solch ein böse lesterlichmaul, das nichts kan denn lestern und schenden, und uber alle mas gern das ergste von jederman schreibet und redet, als were er des Teuffels eigen und liebste maul, Das ich halt, Es sey sein Leben gewest, von andern Leuten ubel zu dencken und zu reden, davon er sich mehr geneeret hat denn von essen und trincken ... aus seinen Büchern wirstu nicht wol lernen, was ein Christ gleuben oder ein from Man thun sol, er kan und wils auch nicht leren. Ja, das viel mehr ist, du wirst aus seinen Buchern nicht wissen, was er doch selbst gleubet oder fur ein Man sey. Alles taddelt er, Aber nichts saget er dagegen oder diputirte doch, was man gleuben oder halten solte. On so viel ich dem Geruch meiner nasen nachspüren und urteilen kan, so ist er ein Enthusiast oder Gaister, dem nichts gefellt denn Gaist, Gaist, Gaist, der vom Wort, Sacrament, Predigampt nichts helt, sondern nach dem Gaist sol man leben. Das ist ein solch Leben, da der Müntzer seine Bauren auch hinbracht, das sie keinen Buchstaben, ja kein Buch noch Schrift weder sehen noch hören wolten und uns und die unsern Schriftgelerten und Buchstabeler hiessen ... Da hörestu wol, das er [Franck – S. W.] den Buchstaben der heiligen Schrift feind ist, und nicht allein ein Schwärmer und Sacramentschender, sondern, wie gesagt, ein Gaister und Enthusiast ist, der nicht wil unter Gottes wort oder der heiligen Schrift, sondern Richter und Meister über sie sein aus dem Gaist.

Was ists nu wunder, das ein solcher besessener Mensch nichts guts lehren noch thun kan? Er mus Gott und Menschen lestern, schenden, liegen und triegen, wie jn der Gaist, des er truncken und vol ist, treibt, und denn am meisten, wenn er sich am heiligsten und fromsten stellet ...

Es gemanet mich jr [der „Hammisten und Phariseisten“ Treiben, zu denen Luther Sebastian Franck zählt – S. W.] eben wie der schendlichen Fliegen, die uns zu weilen in der naturlichen not auff dem heimlichen gemach wollen in den hindern kriechen, und in der selben ... feinen Blumen sich weiden und jr honig saugen, und darnach herfur fliegen, wenn sie den russel und fusse daselbst wol besudelt haben, wollen sie uns im angesicht, auff der nasen, auff den augen, backen, maul an dem aller ehrlichsten ort sitzen, als kemem sie aus einem wolriechenden Lustgarten oder einer Apoteken. Solcher Fliegen eine ist dieser Sebastian Franck und schier der furnehmsten eine ... Beelzebub heisst eine grosse Fliege, die wir Deutschen ein Hummel nennen. ... eben ein solche Hummel ist dieser Sebastian Franck, wie du in diesem büchlin M. Johan Freders sehen wirst, denn da kreucht er allen Frauen in den hindern und treibet zusammen mit seinem schendlichen Rüssel alles, was der Teuffel jemals böses von den Weibern geredt oder durch sie gethan hat. Da kützelt er sich mit, lachet und thut jm so hertzlich sanfft, das er nichts guts, sondern alles ubel von jnen reden mag ... Helts dazu uns auch fur die nasen und maul, als solten wir jm dancken und loben, da er uns einen solchen stanck und Teuffelsdreck fur die nasen bracht hat, oder wie eine grosse Arshummel uns solchen grossen

¹⁹⁷ Frankfurt a. M. 1541, 1555, 1560, 1570, 1591, nochmals 1813 und Teilabdrucke; Zürich 1545.

unflat in das angesicht durch seine Bücher geklickt¹⁹⁸ hat, des wir frölich sein musten. ... , Ja er hats vielleicht so arg nicht gemeinet'. Meine hin, meine her, So hat er gewislich das gemeinet, das er die Frawen hat wollen schenden, wie er sonst auch jederman thut."¹⁹⁹

Diese Anwürfe zeigen, mit welchem Hass Franck noch nach seinem Tode von seinem Gegner Luther verfolgt worden ist. Calvin gibt ihn 1562 für „hirnlos und gänzlich unsinnig“ aus.²⁰⁰ Die Verfolgung Francks durch den Calvinismus ist ebenso gehässig wie in den evangelischen Kirchen.

Der bekannte CSU-Politiker Heiner Geißler schreibt zur Begründung seines Buches über Luther, er wolle „den Mann kennenlernen, dessen Ideen und Wirken bis heute Wahlergebnisse beeinflussen, dessen Werke 120 Bände mit Zehntausenden Seiten umfassen, über den schon Tausende dicke Bücher mit theologischen Inhalten, die kein normaler Mensch begreifen kann, geschrieben wurden ... könnte man herausfinden, was er wohl heute sagen würde?“²⁰¹ Bei der Frage nach Gottes Gerechtigkeit sei er „leider ein Meister der faulen Ausreden, der Gott bei Tod in den Familien oder schwersten Erkrankungen wie Pest und Cholera in den höchsten Tönen gelobt und gepriesen hat. Heute könnte er den menschlichen Desastern nicht mehr so einfach ausweichen“. Luther habe auch gotteslästerliche Vorstellungen vertreten und verkündet, habe behauptet, „Krankheiten seien eine Strafe Gottes und die Pest ein Unheil, das Gott geschickt habe“.²⁰² H. Küng fragt gleich H. Geißler: „Wie konnte Gott in Auschwitz sein, ohne Auschwitz zu verhindern?“²⁰³ Jesus sei bei der charismatischen Persönlichkeit Luther das Zentrum seiner Theologie, nicht Gott: Aber er fasse nur den halben Jesus! Nicht dessen Gebot über die Nächstenliebe! Luther hätte „ohne die suggestive Kraft seiner Worte und seine einfache verführerische Sprache ... seine Theologie nicht durchsetzen können“.²⁰⁴

Luther war höchst intelligent, sehr konsequent und in zentralen Fragen kompromisslos. Er schrieb auch die berühmte Schrift: „Wider die räuberischen und mörderischen Ratten der Bauern“ (Mai 1525), begrüßte auch die Niederlage der Bauern und die Todesstrafe für die Täufer.

Bei Franck lesen wir zum „ketzer“ Luther u. a. „Das alt Testament ist ein buch / das new ein predig vnd der heilig geist ... / Das gantz Euangelium ist ein eusserliche mündtlich predig“.²⁰⁵ „Glaube kummet auß der predig.“ Auch die „Schwermer“ haben „gottes Wort ... / wer es von jnen höre vnd lere / der werd selig / wiewol sie sonst vnheylig / ketzer vnd lesterer Christi sind ... Moses geet die Christen gar nicht an.“ Luther glaubt „das alles / was in vnd vnder dem Bapstumb ist / des teüfels sey.“²⁰⁶ Ohne Glauben soll man niemand taufen, „weil nit das Sacrament / sonder der glaub des Sacraments rechtfertigt“. Die Taufe macht selig. Auch das „Sacrament des altars“ billige Luther. „Der Glaub macht das Sacrament. ... Kirch Christi geystlich vnd vnsichtbar“. „Der glaub soll im Göttlichen sachen vnweiß vnd blindt sein nit wissen / sonder nur schlecht glauben den blossen worten.“²⁰⁷ „In epistola vom widertauff sagt er / man künde nit gewiß wissen oder beweisen / das die kinder glauben.“ „Das Bapstumb sey nit aus Got / noch der bapst ein Vicari Christi / sonder der Antichrist / vnd sein stul des Antichrist sitz vnd sessel.“²⁰⁸ „Al örden mit jren gelübden sind aus dem teüfel dē vater der lügen un

¹⁹⁸ gekleckst.

¹⁹⁹ Martin Luther: Vorrede zu: Freder, Dialogus dem Ehestand zu Ehren, 1545, in: Luther: WA, Bd. 54, Weimar 1928, S. 171-175.

²⁰⁰ Vgl. Johann Calvin: Response à un certain Holandois le quel sous ombre de faire les Chrestiens tout spirituels leur permet de polluer corps en toutes idolatries (1562), in: Corpus Reformatorum, Vol. XXXVII. Joannis Calvini opera quae supersunt, Vol. IX, Braunschweig 1870, S. 596f.

²⁰¹ Heiner Geißler: Was müsste Luther heute sagen?, 2. Aufl., Berlin 2015, S. 13f.

²⁰² Ebd., S. 58, 69.

²⁰³ Hans Küng: Was ich glaube, München 2009, S. 246 (prüfen!)

²⁰⁴ Geißler: Was müsste Luther heute sagen? (wie Anm. 201), S. 116.

²⁰⁵ Franck: Chronica ... vnnd geschichtbibell (wie Anm. 160), S. MLXVIIIb.

²⁰⁶ Ebd., S. CLXIXa, CLXXa.

²⁰⁷ Ebd., S. CLXXb, CLXXIb, CLXXIIb.

²⁰⁸ Ebd., S. CLXXIIIb.

ketzerey. ... Die geistlichen heist er seelmörder / vnd die Clöster des teüfel hurheuser / mörders gruben ...“ „Der frey will ist ein öder tittel vnd ein blosser nam on ein ding vnd wesen.“²⁰⁹ „Die kirchenbräuch / bilder / altar / glocken / reuchen / fanen / Meszgewand / liechter / veracht er / vnd all kirchenbreuch als unnötig.“²¹⁰

Geißler meint abschließend: Luther „war ein ganz Großer – im Guten aber auch ein Schlechter“.²¹¹ „Alle bisherigen Luther-Jubiläen wurden von des jeweils herrschenden Verhältnissen und Lehrmeinungen geprägt, und man kann heute rückblickend sagen, gefälscht“. So: „1983 Anlässlich von Luthers 500. Geburtstag: Die DDR entdeckt und feiert Luther und Thomas Müntzer als frühbürgerliche Revolutionäre und als Vorläufer des Sozialismus“.²¹²

Am 13.6.1980 erfolgte in Berlin die Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR: Sein Vorsitzender war der Generalsekretär des ZK der SED und Vorsitzende des Staatsrates der DDR Erich Honecker. Im ersten Satz seines Referates zum Thema „Unsere Zeit verlangt Parteinahme für Fortschritt, Vernunft und Menschlichkeit“ sagte er, M. Luther sei „einer der größten Söhne des deutschen Volkes“.²¹³ In aller Welt lassen sich Staatsmänner ihre Reden ausarbeiten. Nach H. Dohle haben diese Rede u. a. Adolf Laube und Günter Vogler geschrieben.²¹⁴ Beide werden neben M. Steinmetz und G. Brendler für die Lutherforschung der DDR immer wieder genannt. Nach Laube ermöglichte die Luther-Ehrung von 1983 – im Karl-Marx-Jahr! – „daß eine marxistische Lutherforschung überhaupt in Gang kommen konnte, mit neuen Einsichten in den relativen Eigenwert von Theologie, Religion und Glauben als geschichtswirksame Kräfte und in das Verhältnis von Theologie und Revolution.“²¹⁵ Dabei ist respektvoll zu registrieren: dieser neue Ansatz für eine richtige und solide Lutherforschung wurde von der führenden Staatspartei, der SED, und von deren Generalsekretär getragen! Auch von daher gesehen kann ich Roys Feststellung nicht folgen: „Wissenschaftlich gesehen war die Luther-Ehrung 1983 kaum mehr als ein Bluff“.²¹⁶

In der Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat man über die Jahrhunderte „nicht so sehr Luthers Wirken im speziellen, sondern mehr übergreifende Themen wie der Reformationsgeschichte, der Volkskunde, der Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, in die Luthers Rolle eingeordnet war“ behandelt.²¹⁷ Das änderte sich mit ihrer Edition der Luther-Gesamtausgabe, der „Weimariana“, deren 1. Band 1883 erschien. Nach 1946 spielte hier auch der Marxismus eine wachsende Rolle. Das Lutherverständnis von Marx und Engels „war von vornherein vor allem dadurch geprägt, daß es

²⁰⁹ Ebd., S. CLXXIIIa, b

²¹⁰ Ebd., S. CLXXVa. Vgl. dazu FN 169.

²¹¹ Geißler: Was müsste Luther heute sagen? (wie Anm. 201), S. 217.

²¹² Ebd., S. 217.

²¹³ Martin Luther und unsere Zeit. Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR am 13. Juni 1980 in Berlin, Berlin – Weimar 1980, S. 11.

²¹⁴ Martin Roy: Luther in der DDR. Zum Wandel des Lutherbildes in der DDR – Geschichtsschreibung. Mit ein. dokumentarischen Reproduktion, Bochum 2000 (Studien zur Wissenschaftsgeschichte, Bd. 1), S. 260.

²¹⁵ Ebd., S. 273.

²¹⁶ Ebd., S. 298.

²¹⁷ Horst Bartel/ Walter Schmidt: Das marxistische Lutherbild in Geschichte und Gegenwart, in: Horst Bartel/ Walter Schmidt/ Rudolf Große: Das marxistische Lutherbild. Luther und die deutsche Sprache (Sitzungsberichte der Akad. d. Wissenschaften der DDR, Jg. 1984, Nr. 12/ 6), Berlin 1984, S. 5-23, zit. S. 5. Beim Luther-Kolloquium der Akademie der Wissenschaften der DDR am 2.6.1983 sprachen von späteren Mitgliedern der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften: Joachim Herrmann, Hermann Klenner, Peter H. Feist, Johannes Irmischer. Vgl. ebd. Akademiemitglied Horst Bartel sagte dort auch (S. 16): „Von einem eigentlich wissenschaftlich ausgebildeten Lutherbild, das alle wesentlichen Seiten des Lebens und Wirkens der großen Persönlichkeit Martin Luther integriert, kann in der Entwicklung der marxistisch-leninistischen Historiographie erst seit Beginn der 80er Jahre gesprochen werden. In der Rede Erich Honeckers anlässlich der Konstituierung des Luther-Komitees 1980 und in den Thesen über ‚Martin Luther. Zum 500. Geburtstag‘ ist dieses Bild in seinen wesentlichen Umrissen skizziert.“

bei grundsätzlich positiver Haltung zu allen vorangegangenen revolutionären Umbrüchen in der Weltgeschichte auch deren objektive Grenzen ... kenntlich machte“. Dies Lutherbild „unterlag ... selbst einer historischen Entwicklung“. Insgesamt haben Marx und Engels „ein qualitativ neues Lutherverständnis begründet“. Die vom Marxismus ausgehende Arbeiterbewegung hat auch kein „wissenschaftliches ausgereiftes ... in sich geschlossenes Lutherbild“ hervorgebracht. Karl Kautsky, August Bebel oder Clara Zetkin u. a. suchten ein ausgewogenes und differenziertes Lutherbild zu geben. Erst mit der DDR setzte aber eine marxistische *Lutherforschung* im eigentlichen Sinne ein. Das war kein konfliktloser Prozess, er sei hier nicht nachgezeichnet. Jedenfalls hat sich die marxistische Forschung jetzt erstmalig „intensiv mit der Lutherischen Theologie befaßt und ihren zentralen Stellenwert als Träger revolutionärer Ideologie im einzelnen nachgewiesen. Theologisches Denken war nicht einfach formale Hülle und Verbrämung, sondern ... selbst eine existentielle Frage für jeden gesellschaftlich-praktischen Fortschritt in dieser Zeit. Seine Realisierung war ohne eine Revolution im theologischen Denken undenkbar. Theologie hatte also einen direkt gesellschaftlichen Bezug (und kann ihn unter bestimmten Bedingungen ... noch heute haben).“²¹⁸ Das sagten 1984 prominente DDR-Wissenschaftler (H. Bartel u. W. Schmidt – S. W.), ich bezweifle, ob diese richtige Erkenntnis heute schon bis zu den Volksmassen vorgedrungen ist.

Sehr verbreitet war in der deutschen Arbeiterbewegung Franz Mehrings „Deutsche Geschichte vom Ausgang des Mittelalters“ (1910). Hier heißt es u. a. „Luthers zahme Thesen“ gegen den Ablass, die er am 31.10.1517 „an die Tür der Schloßkirche zu Wittenberg schlug“ gaben „das Signal zum offenen Ausbruch der Empörung gegen Rom, die seit Jahrzehnten in der deutschen Nation gärte“.²¹⁹ „Nachdem Luther von 1517 bis 1522 mit allen demokratisch-revolutionären Elementen geliebäugelt hatte, verriet er sie von 1522 bis 1525 alle, die einen nach den anderen.“ In seiner Schrift „wider die räuberischen und mörderischen Bauern“ habe er „in blutdürstigem Henkerstone die Niedermetzelung der Bauern betrieben“.²²⁰ Das Luthertum „war ... eine rückständige Religion. Seit seinem Verrat an den Bauern war Luther ein kriechender Fürstenknecht geworden.“²²¹ In anderen Arbeiten schrieb Mehring: Luther habe, „als ihm ... die Führung des Volkes zufiel, die geschichtliche Entwicklung in einer Weise verfahren ..., an welcher wir heute noch in der traurigsten Weise krankten“.²²² Immer wieder wird Luther von Mehring zum „Fürstenknecht“ erklärt.²²³ „Das deutsche Volk ... trägt an den Folgen der beschränkten und verbohrtten Aufklärung, welche Luther von den wichtigsten Fragen seiner Zeit hatte, schwer bis auf diesen Tag“.²²⁴

Leider haben die Wissenschaftler der DDR nach deren Ende relativ wenig darüber gearbeitet, *warum* sie zugrunde ging. Dabei meine ich die theoretischen Gründe, also: welche theoretischen Aussagen waren unzutreffend? Die Frage beginnt schon bei den Namen der Klassiker des Marxismus. Es ist doch nicht allein W. I. Lenin, der das Werk von Marx und Engels fortsetzte. Es sind auch u. a. A. Gramsci und Georg Lukacs.

Aber zu unserem Thema hat sich in den „Sitzungsberichten der Leibniz-Sozietät“, Bd. 48 (2001), H. 5, G. Vogler mit einem Vortrag geäußert. Er zitiert schon einleitend eine Aussage von Luise Schorn-

²¹⁸ Ebd., S. 9f., 11f., 15.

²¹⁹ Franz Mehring: Zur deutschen Geschichte bis zur Zeit der Französischen Revolution 1789 (Gesammelte Schriften, Bd. 5), Berlin 1973, S. 31.

²²⁰ Ebd., S. 35, 38.

²²¹ Ebd., S. 43. Vgl. Franz Mehring: Gustav Adolf. Ein Fürstenspiegel zu Lehr und Nutzen der deutschen Arbeiter (1908), in: ebd., S. 299-360, zit. S. 313.

²²² Franz Mehring: Etwas über „große Männer“ (Februar 1987), in: ebd., S. 249-254, zit. S. 251.

²²³ Z. B. ebd., S. 252: „Luther wurde gleich bei seinem ersten Auftreten ein Werkzeug des Fürstentums – wenn auch unbewußt, wie er denn in dem logischen Verlaufe der Dinge weiterhin ein bewußter Vorkämpfer jeder Fürstendespotie geworden ist“. Franz Mehring: Die Hohenzollern und die Reformation (1889), in: ebd., S. 259-293, zit. S. 274.

²²⁴ Mehring: Etwas über „große Männer“ (wie Anm. 222), S. 254.

Schütte, wonach „das marxistische Deutungsmuster einer frühbürgerlichen Revolution seit dem Ende der DDR zu den Akten gelegt wurde“.²²⁵ Geprägt wurde dieser Begriff weitgehend von Engels, er findet sich in unterschiedlichsten Varianten in seinen Arbeiten von 1843, 1850, 1873-1874, 1884, 1892 und 1893.²²⁶ In der Vorgeschichte der DDR und in ihren ersten Jahren findet sich der Begriff „frühbürgerliche Revolution“ erstmalig bei L. Kofler und A. Meusel.²²⁷ Vor allem seit 1967 wurde die Diskussion zu diesem Thema von Historikern der DDR intensiv geführt; die zahlreichen Gedenktage zu den Ereignissen der und um die Reformation waren dafür eine Grundlage. Zwischen 1967 und 1989 durchlief die These von der frühbürgerlichen Revolution verschiedene Entwicklungsstufen.

Schon im 19. Jh. hatte man Bauernkrieg und Reformation als Revolution gefasst. Es ist keine „Erfindung“ der marxistischen Geschichtswissenschaft! Nach Vogler gilt generell: „Wer das Konzept ‚frühbürgerliche Revolution‘ unbefangen zur Kenntnis nahm, erkannte darin ein Angebot, das Revolutionsproblem in seiner Bedeutung für die Epoche der frühen Neuzeit terminologisch zu erfassen.“²²⁸ In fünf Punkten fasst er zusammen, was das – wissenschaftliche, nicht ideologische – Konzept der „deutschen frühbürgerlichen Revolution“ erbracht hat. Da es aber inzwischen keine institutionalisierte marxistische Geschichtswissenschaft mehr gibt, sind neue Diskussionsangebote zu diesem Konzept ausgeblieben. Es dürfte „solange diskutabel sein, wie es in Konkurrenz mit anderen Interpretationen und Modellen von Reformation und Bauernkrieg Argumente für eine kritische Auseinandersetzung anzubieten vermag.“²²⁹ Das gilt für viele in der DDR aufgenommene oder gestellte Probleme und Konzepte.

Der Historiker H. Schilling sucht in seiner umfänglichen Lutherbiographie – sie ist wie auch die noch zu beschreibende Arbeit des Theologen Th. Kaufmann zur „Geschichte der Reformation“ für Studenten mancher Universitäten heute Pflichtlektüre – „... Luther, sein Denken und Handeln wie dasjenige seiner Zeitgenossen als das darzustellen, was sie für den heutigen Menschen zuerst und vor allem sind, nämlich Zeugen ‚einer Welt‘, die wir verloren haben ... die nicht mehr die unsere ist und uns somit mit dem Fremden und ganz Anderen konfrontiert. Luther dachte und handelte als ein ‚Mensch zwischen Gott und Teufel‘, und als solcher ist er einer Gegenwart begreiflich zu machen, die den Teufel nicht mehr kennt und Gott nur noch ... in Gottesbildern, die dem Wittenberger unverstänglich gewesen wären.“

Schilling will einen Luther darstellen, „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. ... Luthers Wirken in seiner Zeit ist von der Wirkungsgeschichte zu trennen, die über die Jahrhunderte hin den Reformator und sein Werk mit den Vorstellungen und dem Begriffsverständnis der jeweils eigenen Zeit deutete.“²³⁰

Schilling stellt die gesellschaftlichen Verhältnisse der damaligen Zeit ausführlich dar, so die ökonomischen, politischen, künstlerisch-literarischen. Die Darstellung Luthers ist ausführlich, gründlich und entspricht wohl dem neusten Wissenschaftsstand. Zu Schillings Wertungen sage ich nichts. Die Arbeiten von Historikern der DDR, die bei ihren Erscheinen – vor der Wende – durchaus wissenschaftlich ernst genommen worden waren – stehen hier letztlich im Abseits. G. Brendler, G. Mühlpfordt, M. Steinmetz, A. Laube, G. Vogler, G. Zschäbitz kommen z. B. im Personenregister – damit im

²²⁵ Günter Vogler: Das Konzept „deutsche frühbürgerliche Revolution“. Genese – Aspekte – historische Bilanz (2001/2011), in: ders.: Signaturen einer Epoche. Beiträge zur Geschichte der frühen Neuzeit, hg. von Marion Dammaschke, Berlin 2012, S. 59-88, zit. S. 59.

²²⁶ Ebd., S. 61.

²²⁷ Vgl. Leo Kofler: Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Halle 1948. Alfred Meusel: Thomas Müntzer und seine Zeit, Berlin 1952, S. 41.

²²⁸ Vogler: Das Konzept „deutsche frühbürgerliche Revolution“ (wie Anm. 225), S. 80f.

²²⁹ Ebd., S. 87f.

²³⁰ Heinz Schilling: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, 2. durchges. Aufl., München 2013, S. 15f. Die Zitate sind Peter Laslett und H. A. Oberman entnommen.

Text – gar nicht vor! Die Bibliographie gibt „grundlegende Titel ..., die zur im Detail weiterführende Lektüre geeignet sind, sowie Darstellungen, die für die vorliegende Biographie wichtig waren“. Dabei werden auch Titel von Brendler, Laube und Vogler genannt.²³¹ Th. Müntzer wird ausschließlich als Erzfeind Luthers dargestellt. Luthers Philosophie wird kaum dargestellt, einige zentrale, von Luther genutzte Philosophen nicht einmal genannt, selbst nicht L. Valla oder Aristoteles.

Der Göttinger Kirchenhistoriker Th. Kaufmann fasst in seiner „Geschichte der Reformation“ diese – so eine Überschrift – „als Aufstand der ‚Kirche‘ gegen die ‚Kirche‘“.²³² Nach Kaufmann gilt: „... Die Reformation gibt es ... nur als den Zusammenhang diverser städtischer und territorialer Reformationen“.²³³ Ein Großteil von Kaufmanns Geschichte ist Luther und seinem Umfeld gewidmet. Von Philosophie ist dabei nicht die Rede, nur von Theologie. Luther habe sich entschieden gegen Täufer wie Spiritualisten gewandt.²³⁴ Im „Quellen- und Literaturverzeichnis“ werden A. Laube und U. Weiß genannt, dazu u. a. die von A. Laube, M. Steinmetz und G. Vogler herausgegebene „Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution“ (1982), G. Vogler mit seiner Arbeit zu Nürnberg und den „Wegscheidern der Reformation“ (1994), seine Arbeit zum Bauernkrieg (1983), G. Brendlers „Täuferreich zu Münster 1534/5“ (1966).²³⁵ Eine Arbeit über die Ausstellung „Martin Luther und die Reformation in Deutschland“ von 1983 in Frankfurt a. M.²³⁶ wird genutzt, aber nichts von den Arbeiten zu Luther im gleichen Jahr in der DDR. Von Müntzer wird gesagt, dass er auch von „Einflüssen der Wittenberger Theologie“ geprägt war und zur Verbreitung von Luthers negativem Ansehen „als Bauernschänder und Fürstenknecht habe er beigetragen“.²³⁷

Abschließend möchte ich drei Worte von Reformations- damit auch Lutherforschern der DDR anführen. Sie gelten m. E. auch heute!

G. Zschäbitz schreibt 1967: „Martin Luther war ein Mensch des 16. Jh., eingebettet in dessen Bewußtseinstradition und fest verankert im Gesellschaftsgefüge der Zeit. Dem müssen wir Rechnung tragen, wenn wir Luthers Rolle in der National-, aber auch in der Weltgeschichte objektiv erfassen wollen, wenn wir das fortschrittlich Neue zu umreißen suchen, das sein Schaffen in Wechselwirkung mit der deutschen Gesellschaft hervorgebracht hat. Wir Nachgeborenen können nicht mit ihm deswegen hadern, daß er bürgerlicher Theologieprofessor im Kurstaate Sachsen und nicht Bauernführer in Thüringen war. Ein ahistorisches Wunschdenken verzeichnet seinen Gegenstand stets. Seine wirkliche Leistung in damaliger Zeit wird ablesbar an den allgemeinen Erfordernissen des objektiven Geschichtsverlaufs. Diese Leistung aber ist trotz ihrer historisch bedingten Begrenztheit gewaltig.

Luther schuf, das Wollen seiner Gesellschaft aufnehmend, zusammenfassend und verallgemeinernd, die ... religiöse Ideologie, die dem kapitalistischen Fortschritt auf seiner damaligen Stufe entsprach. Der bis zur physischen und psychischen Selbstvernichtung um einen gnädigen Gott ringende Mönch trat dem mächtigen Rom entgegen, nicht immer furchtlos und sicher, aber stets von der ihm heiligen Pflicht seines Berufes und seines akademischen Grades angespornt.

Zu Wittenberg saß kein zaghafter und weltfremder Gelehrter, sondern eine dämonische Kämpfernatur mit vielen liebenswerten persönlichen Zügen und vielen uns heute abstoßenden Charaktereigenschaften, die vom homo religiosus zum ideologischen Führer des Besitzbürgertums emporwuchs und mit persönlichem Einsatz von Leib und Leben seine Lehrer verteidigte. Den Luther, dem zu Worms die Massen zujubelten, müssen wir achten, den Luther, der auf der Höhe seines Kampfes mit maßlosen Mitteln und unbändigem Haß die volle Entfaltung der Revolution zu verhindern trachtete,

²³¹ Ebd., S. 681f., 686, 703.

²³² Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. – Leipzig 2009, S. 17. Dazu Erklärung bis S.19.

²³³ Ebd., S. 31f.

²³⁴ Ebd., S. 552-560.

²³⁵ Ebd., S. 850, 861, 867, 883, 885, 889, 895.

²³⁶ Ebd., S. 853.

²³⁷ Ebd., S. 457, 497.

sollten wir aus seiner Klassen- und Gesellschaftsbindung heraus als historische Persönlichkeit zu verstehen suchen.²³⁸

„Lassen wir ihn [Luther – S. W.] das bleiben, was er immer war: ein Stein des Anstoßes. Wir ehren ihn kaum richtig, wenn wir ihn lobend hinnehmen, um ihn bald wieder zu vergessen.“²³⁹

Ich ende mit G. Brendlers Worten: „Martin Luthers historische Leistung besteht darin, daß er mit den 95 Thesen die Reformation und damit die frühbürgerliche Revolution auslöst; den Widerruf verweigert, so den Machtverfall der Papstkirche verdeutlicht und die theologischen Ansätze für eine bürgerliche Emanzipationsideologie verteidigt; den Angriff auf das Kirchenvermögen theologisch begründet und damit Besitzverschiebungen zugunsten des Bürgertums und des Adels legitimiert; mit den Lehren von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, vom Priestertum aller Gläubigen, mit der Aufnahme der ‚Gravamina‘ und der Begründung des Gemeindeprinzips eine reformatorische Ideologie schafft, die den Interessen des Bürgertums, der humanistischen Intelligenz, der niederen Geistlichkeit sowie Teilen des Adels und einiger Fürsten entspricht und auch die Entfaltung einer reformatorischen Volksbewegung zeitweilig begünstigt; mit der Bibelverdeutschung der Volksbewegung eine mächtige ideologische Waffe gibt und die Herausbildung einer einheitlichen deutschen Schriftsprache fördert; der Entwicklung des Bildungswesens, der Armenversorgung und dem Arbeitsethos nachhaltige Impulse verleiht.“²⁴⁰

²³⁸ Gerhard Zschäbitz: Martin Luther. Größe und Grenze, T. I (1483-1526), Berlin 1967, S. 223.

²³⁹ Max Steinmetz: Betrachtungen zur Entwicklung des marxistischen Lutherbildes in der DDR, in: Zu Geschichte und Kulturgeschichte. Mühlhausen Thomas-Müntzer-Stadt (Mühlhäuser Beiträge, H. 5 (1982)), S. 7.

²⁴⁰ Brendler: Martin Luther (wie Anm. 16), S. 444.