Sonderdruck aus:

1521
LUTHER IN WORMS
1971

Ansprachen, Vorträge, Predigten und Berichte
zum 450-Jahrgedenken

im Auftrag des
„Kuratorium Wormser Reichstag 1521—1971"
herausgegeben von
Fritz Reuter

Worms 1973

Mit den besten Grüßen
H. L.

Luther und fünfhundert Jahre deutscher Geschichte

HEINRICH LUTZ

Eröffnung im Städtischen Spiel- und Festhaus am 17. April 1971.

Wenn es mir gestattet ist, in dieser festlichen Versammlung über das große Thema „Luther und fünfhundert Jahre deutscher Geschichte" zu sprechen, so möchte ich mit einem Goethe-Zitat beginnen. Es gehört ja zu den Eigentümlichkeiten unseres an Brüchen und Zerrissenheit so reichen deutschen Lebens, daß wir anläßlich von Gedenkjahren und -tagen, wie es auch heute geschieht, in geschichtlicher Rechenschaft den Sinn und den tieferen Zusammenhang dieses Weges der Deutschen zu ergründen suchen. So hat sich Goethe 1817, als es um die Feier des Reformationsjubiläums ging, mit seinem Berliner Freund Carl Friedrich Zelter über die rechte Form einer solchen Feier besprochen. Dabei legte Goethe Wert auf das Prinzip, er wünsche das Jubiläum so begangen, „daß es jeder wohldenkende Katholik mitfeierte".[1] Was 1817 in der Tat noch nicht möglich war, ist heute möglich geworden — nicht zuletzt durch die Kirchenkämpfe der nationalsozialistischen Zeit, die zu einer vertieften Erfahrung der gemeinsamen Verantwortung evangelischer und katholischer Christen geführt haben. So darf ich heute im Sinne des seiner Zeit vorauseilenden Goethe-Wunsches von 1817 als „wohldenkender Katholik" — oder wenigstens als einer, der es gerne sein möchte — den Gedenktag des 17./18. April 1521 mitfeiern und zu diesem Gedenken ein weniges beitragen.

Die Perspektiven, in welche wir mit dem Stichwort Luther in Worms eintreten, sind überwältigend groß und weit. Das geschichtliche Schicksal des christlichen Glaubens, die Wege des deutschen Volkes durch die Jahrhunderte im Zeichen der mit Luther beginnenden kirchlichen Erneuerung und Spaltung, schließlich die Bedeutung und Rolle dieses von Luthers Reformation geformten und geteilten Volkes im Kontext der europäischen Geschichte und der Menschheitsentwicklung — das müßten die Leitlinien einer geschichtlichen Besinnung sein, wie sie uns diese Stunde des Gedenkens abverlangt. Nur weniges von all dem kann heute zur Sprache kommen. Mein Versuch geht dahin, zunächst einige allgemeine, einleitende Bemerkungen zur Geschichte des Christentums und des deutschen Volkes zu formulieren. Ausführlicher soll in einem zweiten Teil der unmittelbare Umkreis von Luthers Auftreten in Worms behandelt werden: Luther

[1]) Siehe Heinrich BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Heidelberg 1955, S. 24.

selbst, Kaiser Karl V., der Reichstag und die direkten Folgen werden dargestellt. Daran schließt sich ein skizzenhafter Ausblick: Luthers Wirkungen und die deutsche Geschichte bis heute.

Wenn ein Historiker, der kein Theologe ist, etwas zur Geschichte des Christentums sagen will, dann erwartet die Zuhörerschaft am ehesten eine Betrachtung über die geschichtlichen Wege und Wandlungen der christlichen Kirchen von den Anfängen über das Mittelalter und die Neuzeit zur Gegenwart. Doch das zur Unverbindlichkeit Verführende solcher Art von Betrachtung liegt oft darin, daß die dem Christentum je eigenen Entscheidungsforderungen — pro und contra, so oder so — verkürzt oder verwischt werden. Es kommt also darauf an, einen anderen Ansatz zu wählen, der einerseits den Pluralismus persönlicher Einstellungen zu den Fragen des Christentums in Rechnung setzt und voll respektiert, doch andererseits nichts von der Härte und Unausweichlichkeit christlicher Entscheidungssituationen unterschlägt. Erlauben Sie also bitte, daß ich ganz anders herum ansetze. Eine brennende Gegenwartsfrage des kirchlichen Lebens, die den Christen verschiedener Bekenntnisse wie den Nichtchristen deutlich vor Augen steht, ist die Frage nach Amt und Charisma, oder, etwas breiter formuliert, nach dem heutigen Spannungsverhältnis von amtskirchlicher Institution und Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung. Den evangelischen Christen ist diese Frage in ihrer praktischen wie prinzipiellen Tragweite sehr wohl bekannt; ihre religiöse Existenz steht von Anbeginn unter dieser Frage. Anders die Katholiken. Wir Katholiken waren lange in einer Haltung befangen, die man etwa als naiven institutionellen Optimismus bezeichnen könnte. Dieser Optimismus hat uns vielfach den Blick verstellt für die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Verkündigung jenes testamentum fidei, zu dessen Bewahrung wir Katholiken durch Jahrhunderte so viele defensive Verfestigungen, ja Verhärtungen auf uns nehmen zu müssen glaubten. Erst im Zeichen des 2. Vatikanums ist bei uns die Frage nach Institution und Glaubwürdigkeit ganz allgemein aufgebrochen — und nun mit einer solchen Heftigkeit, wie es nur bei lang aufgeschobenen Entwicklungen der Fall zu sein pflegt. Erst recht ist diese Frage allen jenen geläufig, die überhaupt ein kirchlich verfaßtes Christentum für unannehmbar halten oder die insgesamt der christlichen Botschaft kritisch gegenüberstehen.

So kann man also neben manchen anderen Fragen von einer heute umfassend und unausweichlich gewordenen Problematik christlichen Lebens ausgehen: die Spannung zwischen amtskirchlicher Institution und Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu Christi erfaßt in zunehmender Intensität weiteste Bereiche der christlichen Existenz. Und wenn nun von dieser aktuellen Feststellung her der Historiker einige erläuternde Worte aus

seiner wissenschaftlichen Sicht der Dinge anfügen soll, dann kann es sich nur um knappste Andeutungen handeln. Im allgemeinen Umkreis menschlicher Lebensformen kennt die Geschichtswissenschaft genau die Phänomene des Wandels jeder Art von Institution und Amtsautorität, ihren Aufstieg, ihren guten Sinn, ihren Mißbrauch und ihren Verfall, je nachdem, wie sie dem Wandel der gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen entsprachen oder nicht mehr entsprachen. Ebenso kennen wir aus der Menschheitsgeschichte die ursprüngliche und von der Tiefe her umformende Kraft religiöser Vorbilder und Ideale, die sich außerhalb aller Institutionen und oft im Widerspruch zu ihnen aufrichten. Schwierig aber wird für uns Historiker die Sache, wenn es um die Fragen der überzeitlichen Kontinuität geht. Wo gibt es religiöse Institutionen, die dem unbarmherzigen Kreislauf von Aufstieg und Verfall wirklich und nicht nur mit der Schauseite standgehalten haben? Wo gibt es charismatische Unmittelbarkeit, die durch die Jahrtausende unverkürzt und lebenschaffend weiterreicht? Auf solche Fragen kann — so scheint mir — keine Wissenschaft mehr antworten, sondern nur mehr der einzelne, sich entscheidende Mensch, der sein Leben der formenden Kraft seiner Gewissensentscheidung anvertraut. Wenn im Grenzbezirk zu dieser außerwissenschaftlichen Entscheidungszone der Historiker vielleicht noch etwas leisten kann, so wäre es bestenfalls dieses: Offenheit und Raum zu schaffen für die existenzielle Entscheidung durch das Ausräumen von Vorurteilen und falschen Alternativen — also auch durch den Hinweis darauf, daß die Spannung zwischen Institution und Unmittelbarkeit der christlichen Botschaft letztlich unaufhebbar erscheint, wie auch immer man sich hier geschichtlich und menschlich einzurichten bemüht.

Und nun zu Deutschland und seiner Geschichte. Was bedeutet Volk und Nation für das Bewußtsein und das gesellschaftliche Sein der Menschen? Das bürgerliche 19. Jahrhundert wußte eine klare Antwort; ihm war die Nation der wesentliche Rahmen menschlicher Selbstverwirklichung: in der Harmonie konzentrischer Kreise baute sich vom Individuum über die Nation zur Menschheit das Leben auf. Dagegen stand dann die bestürzende Erfahrung mit dem ganz anderen Weiterweg aus dem 19. ins 20. Jahrhundert, wie sie Franz Grillparzer in schrecklicher Hellsichtigkeit vorwegnehmend formuliert hatte: von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität!

Formulieren wir die Frage nach dem Stellenwert von Nation und Volk heute, so wird sogleich die Notwendigkeit einer differenzierenden Antwort deutlich. Gewiß gibt es heute an vielen Stellen der außereuropäischen Welt Entwicklungsprobleme und Situationen, wo dem nationalen Bewußtsein als Motor strukturellen Wandels und Aufstiegs in objek-

tiver wie subjektiver Hinsicht große Bedeutung zukommt und weiterhin zukommen wird. Aber in Europa? Aber im deutschen Umkreis? Und gewiß stoßen wir schon bei der ersten Annäherung an das Problem einer deutschen Nation aufs schmerzhafteste an die Grenzen heutiger deutscher Wirklichkeiten. Ein Versuch, demgegenüber die Chancen wissenschaftlicher Distanz wahrzunehmen, könnte zu folgender Formulierung der Frage führen: hat der „Fall Deutschland" eine allgemeine Bedeutung, indem er das heutige und zukünftige Vorwiegen gesellschaftlicher Strukturprobleme vor der Einheit historisch gewachsener Sprache, Kultur und Nationalität exemplarisch veranschaulicht? Oder stellt Deutschland mit seiner staatlichen und gesellschaftlichen Teilung nur einen Sonderfall dar, einen aus Schuld und Schicksal gemischten Unglücksfall einer Nation, die es mit sich selbst stets besonders schwer hatte und die im Ansteigen der neuzeitlichen Konfliktsituationen politischer wie sozialer Art weniger als ihre Nachbarvölker zu sich selbst und zu ihrer gemeinsamen Menschheitsaufgabe finden konnte? Die Frage scheint mir offen zu sein; die deutsche Geschichte ist unabgeschlossen, wir können die Zukunft nicht voraussehen. Wir können — moralisch gesprochen — nur eines ins Auge fassen: in dieser Offenheit und Unabgeschlossenheit deutscher Geschichte zu unserem Teil alles zu lassen, was weitere Schuld bringt und alles zu tun, was Schuld sühnen und aufheben kann.

*

Nun aber wenden wir uns von den Fragen der deutschen Gegenwart und Zukunft zurück zur Vergangenheit — zu Martin Luther, zum Reichstag von 1521.

Um die epochale Wirkung der reformatorischen Bewegung zu verstehen, genügt es nicht, die Mißstände und die Reformbedürftigkeit des kirchlichen Lebens und der Gesellschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit zu analysieren. Ein wesentlicher Schlüssel liegt in dem theologischen Werdegang Luthers. Hier, in dem einsamen Ringen des Augustinermönchs um die Gnade und Gerechtigkeit Gottes, entschied sich die Zukunft des abendländischen Christentums. Hier fielen geistige Entscheidungen, die das religiöse Schicksal unzähliger Generationen von Christen — evangelischen wie katholischen Bekenntnisses — betrafen. Denn es wird ja mit zunehmender historischer Distanz immer deutlicher, wie tief auch der Weg der an Rom festhaltenden Christen von Luther beeinflußt war und ist. Die Stufen der Regeneration, welche die katholische Kirche über das Konzil von Trient bis zum zweiten Vatikanischen Konzil durchschritt und weiter durchschreitet, sind von Luthers Tat nicht zu trennen.

Immer wieder, wenn wir dem theologischen Werdegang des jungen, Augustinermönchs nachgehen, stoßen wir auf den berühmten autobiographischen Rückblick, wo Luther ein Menschenalter später den entscheidenden Wandel zur reformatorischen Heilsgewißheit geschildert hat. Die innere Wandlung, die er während der Jahre seiner Wittenberger Lehrtätigkeit seit 1512 durchlebte, bedeutete zweierlei: eine das Gesamtgefüge seiner Existenz umformende Not und Erfahrung und einen umstürzenden theologischen Denkprozeß. Hören wir aus Luthers Bericht:

„Ich war von einem außerordentlichen Drang erfaßt worden, den Paulus des Römerbriefes zu verstehen. Bisher hatte mich daran nicht etwa mangelnde Glut des Herzens gehindert, sondern ein einziges Wort im ersten Kapitel: 'Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm [im Evangelium] offenbart'. Ich haßte nämlich jenes Wort 'Gerechtigkeit Gottes', weil ich nach dem Gebrauch und der Gewohnheit aller Doctores gelehrt worden war, es philosophisch zu verstehen im Sinne der Gerechtigkeit, kraft welcher Gott selbst gerecht ist und die Sünder und Ungerechten straft. Ich aber war mir bewußt, daß ich trotz meines untadeligen Mönchslebens vor Gott ein Sünder war mit überaus unruhigem Gewissen und daß ich nicht darauf vertrauen konnte, Gott durch mein genugtuendes Werk zu versöhnen. Deshalb liebte ich diesen gerechten und die Sünder strafenden Gott nicht, ich haßte ihn vielmehr . . .

Bis ich Tag und Nacht grübelnd, durch Gottes Barmherzigkeit auf den Zusammenhang der Worte [jener Stelle] aufmerksam wurde . . . Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes als eine solche zu verstehen, kraft welcher der Gerechte als ein von Gott [mit der Gerechtigkeit] Beschenkter lebt, nämlich aus dem Glauben. Und ich verstand, daß dies gemeint sei: es wird durch das Evangelium jene Gerechtigkeit Gottes enthüllt, durch die uns der gnädige Gott Rechtfertigung zuteil werden läßt auf dem Wege des Glaubens, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. Da fühlte ich mich ganz neu geboren und wie durch offene Pforten in den Himmel eingetreten. Und von da an zeigte mir die ganze Heilige Schrift ein anderes Gesicht . . . “ [2]

Zur vollen Erläuterung dessen, was Luther hier über den Ursprung der Heilsgewißheit aus der Verzweiflung an der eigenen Werkgerechtigkeit berichtet, müßte man viele Kapitel der antiken und mittelalterlichen Geistesgeschichte heranziehen. Die Spannung zwischen griechischem Seinsbegriff und christlich-personaler Heilsverkündigung, die dialektische

---

[2]) Aus der Vorrede zu Band I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe (1545). Neudruck u. a. in: Luthers Werke in Auswahl, ed. Otto Clemen. Bd. 4, Berlin [5]1959, S. 421 ff., hier S. 427 f.

Kraft des von Luther geliebten augustinischen Denkens, die Engpässe der spätmittelalterlichen Scholastik, wo Luther in der Verzweiflung an den kreatürlichen Kräften des Menschen keine Hilfe fand, schließlich die Verzahnung dieser theologischen Probleme mit der Praxis der klösterlich-hierarchischen Daseinsform, in die der Mönch sich gebunden hatte — aus dieser zutiefst durchlittenen Ausweglosigkeit befreite sich der Reformator, indem er für sich und für alle Welt eine neue Konzeption des Verhältnisses von Gott und Mensch errang. Wir wissen heute freilich, daß diese Wandlung, die Luther im Rückblick dramatisch konzentriert hat, ein kontinuierlicher, über Jahre verfolgbarer Prozeß war. Dies ändert aber nichts an dem grundlegenden Tatbestand, daß von dieser neuen Konzeption der Gerechtigkeit Gottes her alle weiteren Konsequenzen Luthers sich erklären, die ihn dann 1521 nach Worms führten.

Schon in der Römerbrief-Vorlesung des Wittenberger Professors von 1515/16 wurden die weitreichenden Folgen der neuen inner-theologischen Position für die Gesamtheit der kirchlichen und weltlichen Gegenwartsbezüge angedeutet. Die Faszination für Studenten und Kollegen muß außerordentlich gewesen sein. Was zunächst nur als ein neues akademisches Leuchtfeuer erschien, wurde zum öffentlichen Ereignis und zum leidenschaftlich diskutierten Politicum, seit Luther im Herbst 1517 gegen die Ablaßpredigt auftrat. Weder dem Augustinermönch noch der breiten Schicht von Humanisten, Theologen und fürstlichen Räten, die nun seine gedruckten Schriften zu lesen und zu verbreiten begannen, konnten damals schon die späteren Folgen einsichtig sein. Niemand dachte an Kirchenspaltung oder an die Errichtung einer „zweiten Kirche". In einem grandiosen Mißverständnis wandte sich der überwiegende Teil der öffentlichen Meinung Deutschlands Luther zu, dem man die eigenen — national oder bildungspolitisch gefärbten — aktuellen Reformwünsche unterstellte. Kaum einer begriff die Tiefe und Radikalität von Luthers Theologie. Aber keine große Bewegung erklärt sich nur aus Mißverständnissen. Tatsächlich bestand ein innerer Zusammenhang zwischen der Wucht des antirömischen Affekts in Deutschland und Luthers theologischen Schlußfolgerungen, die nun Zug um Zug das Gebäude der traditionellen Lehre und der Hierarchie trafen. Und andererseits ist die befreite Zustimmung tieferer Geister nicht zu übersehen, wie man sie etwa bei Albrecht Dürer findet, der Luther in Kupfer stechen wollte, „zu einer langen gedechtnus des kristlichen mans, der mir aus grossen engsten geholfen hat".[3]

---

[3]) Hans Rupprich (ed.), Dürer. Schriftlicher Nachlaß. Bd. 1, Berlin 1956, S. 86; vgl. Heinrich Lutz, Albrecht Dürer in der Geschichte der Reformation, in: Historische Zeitschrift, Bd. 206 (1968) S. 22 ff.

Die Antwort der kirchlichen Stellen und der konservativen Theologen auf Luthers Auftreten war im großen und ganzen schwächlich, theologisch wenig überzeugend und noch dazu politisch gehemmt. Um dies zu verstehen, müssen wir den Blick nach Rom wenden. Dort regierte Leo X. aus dem Hause Medici. Der Ruhm der italienischen Renaissance ist mit diesem Namen verbunden. Rom wurde damals zum Ort eines großartigen Mäzenatentums in Kunst und Wissenschaft; Raffael und Michelangelo arbeiten für den Papst, der die ewige Stadt im Glanze der erlesensten Kunstwerke zum blendenden Mittelpunkt der Kultur seiner Zeit ausgestalten will. Wir sind uns heute im klaren — wir, d. h. evangelische und katholische Christen — wie sehr diese Konzeption die damaligen kirchlichen Aufgaben verfehlte. Statt die überaus harte Aufgabe einer spirituellen und strukturellen Kirchenreform an Haupt und Gliedern auf sich zu nehmen, gab sich das Papsttum weithin damit zufrieden, die ungestörte Freude an den Lebensformen der Renaissance durch politische Taktik abzusichern. Nicht viel besser als in Rom stand es mit der kirchlichen Hierarchie, mit Bischöfen und Theologen nördlich der Alpen.

Was nun die politische Hemmung im Vorgehen der Kurie gegen Luther angeht, so ist in aller Kürze auf Folgendes hinzuweisen. Gerade als 1518 in Rom der Prozeß gegen den Wittenberger eröffnet wurde, kam Papst Leo X. in die Lage, dessen Landesherrn, den sächsischen Kurfürsten, für die kurialen Absichten bei der bevorstehenden Wahl des Reichsoberhauptes gewinnen zu wollen: Kurfürst Friedrich sollte helfen, den von Rom gefürchteten Wahlsieg Karls von Spanien zu verhindern. So ergab sich die groteske Situation, daß der römische Prozeß gegen Luther im Zusammenhang mit der päpstlichen Politik gegenüber Franz I. und Karl V. fast eineinhalb Jahre auf Eis gelegt wurde. Erst im Herbst 1520 erging die Bannandrohungsbulle Exsurge Domine. Aber auch sie vermochte die öffentliche Meinung Deutschlands kaum mehr gegen Luther zu beeinflussen. Vielen Männern, die schließlich als Katholiken gestorben sind, erschien in jenen Jahren das kuriale Vorgehen gegen den Reformator nicht als die verbindliche Stimme der Kirche, sondern als eine von außen kommende, parteiische Maßnahme, die kein Gewissen verpflichtete. So schrieb damals Conrad Peutinger, der als Humanist und führender Politiker der süddeutschen Reichsstädte die Dinge genau verfolgt hatte, voll Ingrimm: „Luther ist in der Kirche und wird in der Kirche sein, bis ein Konzil gerecht über ihn urteilt und ihn hinauswirft."[4]

---

[4]) Siehe Heinrich Lutz, Conrad Peutinger. Beiträge zu einer politischen Biographie. Augsburg 1958, S. 391, Anm. 3.

Luthers Suchen nach Gottes Gerechtigkeit war eine Frage von universaler Tragweite; seine Frage kam aus der Tiefe des geschichtlichen Schicksals der Heilsbotschaft Christi. Die Antworten, die er fand, waren von ebenso allgemeiner Bedeutung. Es machte die konkreten Bedingungen dieser geschichtlichen Stunde aus, daß sich Weg und Wirkung des Reformators mit den deutschen Verhältnissen auseinanderzusetzen hatte. Die Welt, in die Luthers Verkündigung trat, war zunächst die altertümliche Welt des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Ihr trat er auf dem Wormser Reichstag von 1521 persönlich entgegen.

Das Reich hatte sich eben ein neues Oberhaupt gewählt: den Habsburger Karl V., in den Niederlanden geboren, Herzog von Burgund, König von Kastilien und Aragon und nun erfüllt von der Idee einer „Monarchia Universalis": habsburgische Weltherrschaft in der Einheit politischer und kirchlicher Lebensformen. Der Weg des Kaisers, der erst 1520 von Spanien her ins Reich kam, kreuzte sich in Worms mit Luther.

Am 23. Oktober fand im Aachener Karls-Münster die Krönung des zwanzigjährigen Monarchen statt. Die Kurfürsten walteten ihrer Ämter; der Erzbischof von Köln stellte die Fragen, die das Krönungsformular enthielt: „Willst Du den heiligen überlieferten katholischen Glauben halten und bewahren? Willst Du die Kirche und die Geistlichkeit beschirmen? Willst Du das Reich in Gerechtigkeit regieren? Willst Du ein gnädiger Richter und ein Anwalt der Armen und Reichen, der Witwen und Waisen sein? Willst Du der päpstlichen Heiligkeit und der römischen Kirche in Treue und Ehrfurcht die schuldige Ergebenheit bewahren?"[5] Karl antwortete jedesmal mit Ja und empfing die Krone und die liturgischen Krönungsgewänder. Wenige Tage später nahm er bereits — kraft päpstlicher Vollmacht — den Titel eines „erwählten römischen Kaisers" an.

Mit dem altertümlichen Prunk der Aachener Krönungsfeier begann der Eintritt des Kaisers in die Probleme der Reichspolitik. Eine Woge von ungemessenen und unklaren Hoffnungen schlug ihm entgegen, als er nun — umgeben von einem glänzenden Hofstaat aus Niederländern, Spaniern und Deutschen — über Köln rheinaufwärts nach Worms reiste, um hier den Reichstag zu eröffnen. Volkstümliche Prophezeiungen und

---

[5]) Gekürzte Übersetzung des lateinischen Originaltextes, gedr. in Deutsche Reichstagsakten, jüngere Reihe, Bd. 2, ed. Adolf Wrede. Göttingen ²1962, S. 96. Dieser für den Wormser Reichstag grundlegende Quellenband wird im folgenden abgekürzt zitiert: „RTA 2". — Der neueste Stand der Forschung in dem gehaltvollen Sammelband: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache. Im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahrgedenken in Verbindung mit Anton Philipp Brück, Ludwig Petry, Heinrich Steitz hrsg. von Fritz Reuter. Worms 1971. (zitiert: „RT Worms".)

[6]) Luthers Werke in Auswahl, ed. Clemen, Bd. 1, S. 362 ff., hier S. 365.

humanistische Begrüßungsworte verkündeten gleicherweise den Anbruch des goldenen Zeitalters. Viele hofften, der Kaiser werde sich an die Spitze der antikurialen Bewegung stellen. Die Erwartung einer durchgreifenden Reinigung der römischen Verhältnisse durch die Macht des Kaisers klang zusammen mit der Hoffnung auf eine erneuerte weltliche Herrschaft über ganz Italien. So schrieb man damals: „ . . . dann werden die starken Deutschen aufsein mit Leib und Gut, und mit dir ziehen gen Rom und ganz Italien dir untertänig machen; dann wirst du ein gewaltiger König sein. Wirst du erst Gottes Handel ausrichten, so wird Gott deinen Handel ausrichten." Auch in Martin Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" klang damals die hochgestimmte Erwartung auf den jungen, mächtigen Herrscher wider: „Gott hat uns ein junges, edles Blut zum Haupt gegeben, er hat damit viel Herzen zu großer, guter Hoffnung erweckt."[6]

Aber was war es eigentlich, was die Deutschen von Kaiser Karl erwarteten, der ihre Sprache nicht sprach, ihre Wünsche nicht kannte und ihre Hoffnungen nicht verstand? War es nur die Kraft des volkstümlichen Kaisermythos oder die des antirömischen Affektes, welche die Gemüter in Bewegung versetzte? Es ist kaum möglich, die Vielschichtigkeit der Projektionen sozialer, politischer und religiöser Heilserwartungen aufzudecken, in deren Mittelpunkt Karl in Deutschland geriet. Zweierlei scheint in diesem verwirrenden Bild einigermaßen klar zu sein: die spannungsreiche deutsche Atmosphäre dieser Monate ist erfüllt von der Ahnung großer, schon überfälliger Entscheidungen — eine Wende ist im Gang, es geht nicht mehr so weiter wie bisher. Andererseits ist der Kaiser selbst zu innerst unberührt von der drängenden Bewegung um ihn her. Im Kreise seiner Berater herrschte die kühle Luft dynastischer Rationalität. Man dachte und handelte in den Bahnen einer berechenbaren und internationalen Politik. Der Kaiserhof spielte in dem Getriebe von Fürsten, Rittern, Humanisten, Luthergegnern und Lutherfreunden eine distanzierte Rolle. Man berechnete mit Genauigkeit die Züge und Gegenzüge und den Wert der einzelnen Figuren, man blieb entschieden außerhalb des Dunstkreises dieser deutschen Leidenschaften und Engagements. So konnte der Kaiser den Wormser Reichstag — formal gesehen — mit Erfolg leiten und zu Ende führen. In Wirklichkeit aber war ihm hier schon die Führung der deutschen Dinge entglitten, bevor er sie noch wirklich in die Hand genommen hatte.

Die Frage nach Luther und seiner Stellung zur Kirche und zum Reich gehörte keineswegs zum ursprünglichen Programm der Wormser Versammlung. Es gab zwar in diesem Programm einen Punkt, der die Interessen Roms sehr nahe betraf. Das waren die Gravamina nationis Ger-

manicae, das heißt die seit dem 15. Jahrhundert stets wiederholten und verstärkten Klagen über die fiskalischen und rechtlichen Übergriffe der römischen Kurie in Deutschland. Der starke antirömische Affekt, der hinter diesen Klagepunkten stand, bestimmte weitgehend die Atmosphäre der ersten Monate des Reichstages und erfaßte auch manche Teilnehmer, die der Sache Luthers skeptisch oder neutral gegenüberstanden. Diese antirömische Stimmung bei hoch und niedrig machte auf die in Worms anwesenden päpstlichen Nuntien tiefen Eindruck. Sie manifestierte sich bei vielen Gelegenheiten. Am 22. Januar 1521 hielt der Augsburger Dominikanerprior Johann Faber, der später vor der Reformation aus seinem Kloster fliehen mußte, die Leichenrede für den verstorbenen Kardinal von Croy, einen der Großen des Kaiserhofes. In Anwesenheit des Kaisers und der führenden Männer des Reiches forderte der Dominikaner zunächst ein Vorgehen gegen Luther, da es diesem Privatmann nicht zustehe, den Papst zu maßregeln. Wohl stehe dies aber dem Kaiser und den Kurfürsten zu. Der Kaiser solle nach Italien ziehen, Italien wieder dem Reich unterwerfen und die Mißstände in Rom abstellen. Der Nuntius Aleander berichtete über diese sensationelle Kundgebung nationaler und innerkirchlicher Angriffslust in höchst besorgtem Tone nach Rom. Er intervenierte beim Kaiserhof, hatte aber keinen Erfolg; vielmehr wurde Faber vom Kaiserhof zum Prediger für die gesamte Fastenzeit bestimmt.

Solche Stimmungsmomente gaben den Hintergrund ab für das politische Ringen, das der Berufung Luthers vor den Reichstag vorausging. Wer waren nun diese Kurfürsten, Fürsten und Reichsstädte, die in Worms zum Reichstag zusammentraten? Man hat früher, im Zeichen straffer nationalstaatlicher Konzentration, über die altertümliche Schwerfälligkeit dieser Reichstage etwas von oben herab geurteilt. Die neuere Forschung hat jedoch nachgewiesen, wie tief und vorbildhaft die föderative Struktur des alten Reiches und seiner auf Verhandlung und Konsens beruhenden Reichsversammlungen auch auf die fortgeschrittene politische Theorie Westeuropas eingewirkt hat. Vergleicht man die damaligen politischen Institutionen Europas, so wird man finden, daß der deutsche Reichstag der Reformationszeit bei all seinen feudalen Begrenztheiten doch eine überaus lebendige und vielseitige Repräsentation der Kräfte der Nation darstellte. Und gerade diese deutschen Landesfürsten und Obrigkeiten hatte der Wittenberger ja eben — im Sommer 1520 — durch seine großangelegte kirchliche, bildungs- und sozialpolitische Reformschrift angesprochen: „An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung". Friedrich von Sachsen, Luthers Landesfürst, war eine führende Gestalt unter den deutschen Kurfürsten, mit denen der Kaiser sich jetzt zu arrangieren hatte. Der Kurfürst forderte ein un-

parteiisches Verhör für Luther und sah geflissentlich darüber hinweg, daß der Mönch inzwischen schon von Rom gebannt war und seinerseits die päpstliche Bulle vor den Toren Wittenbergs verbrannt hatte. Nach den Regeln des mittelalterlichen Reichs- und Ketzerrechtes hätte nun dem päpstlichen Bann die kaiserliche Achterklärung folgen müssen.

Aber die Dinge beginnen anders zu laufen. Auf der einen Seite fordert eine Mehrheit der zum Reichstag eintreffenden Stände das Verhör, auf der anderen Seite ist im Kreis der Hofräte und Juristen — bis in die nächste Umgebung des Kaisers — der Gedanke verbreitet, im Sinne des Erasmus die „Tragödie Luthers" durch ein Schiedsgerichtsverfahren friedlich beizulegen. Das sind zunächst etwas vage Ideen, die vom Papsttum als lehramtlicher Instanz absehen wollen und den Fall des Wittenbergers halb noch als Gelehrtenstreit, halb schon als ein Politikum im antipäpstlichen Sinne erscheinen lassen. Der päpstliche Nuntius Aleander drängt den Kaiserhof unausgesetzt zum sofortigen Erlaß eindeutiger Strafmandate gegen Luther. Der Kaiserhof spürte gute Lust, Luther gelegentlich als ein Schreck- und Druckmittel gegen Rom auszuspielen. Man will den sächsischen Kurfürsten und die anderen Stände nicht vor den Kopf stoßen; man will ihnen aber von kaiserlicher Seite her auch keine eigentliche verfassungsrechtliche Mitwirkung bei der Behandlung Luthers zugestehen.

Aus diesen hin und her wirkenden Motiven und Einflüssen ergibt sich schließlich die weltgeschichtliche Entscheidung: Luther wird vor den Reichstag berufen. Aber er darf nicht disputieren; er darf nur zum Widerruf erscheinen. Wenn er nicht widerruft, ist der Kaiser berechtigt, gegen ihn gemäß den Gesetzen vorzugehen. Zwischen Karl und der Kurie wird der Fall weiterhin nach allen Regeln der Renaissance-Diplomatie durchgespielt — so wenn Aleander der Kurie rät, die Sache Luthers vor dem Kaiser als nicht zu wichtig zu behandeln, damit dieser für seine Hilfe (gegen Luther) nicht übertriebene Gegenforderungen stellen könne. Von diesem diplomatischen Spiel wußte Luther wenig oder gar nichts. Desto mehr wußte er von den Gefahren für sein Leben, mehr noch, für die Reinheit seiner Lehre und Sendung, wenn er nun nach Worms ging. Ohne zu zögern entschloß er sich, der Vorladung auf den Reichstag zu folgen: „Und wenn sie gleich ein Feuer machten, das zwischen Wittenberg und Worms bis an den Himmel reicht: weil ich erfordert bin, so will ich doch in dem Namen des Herrn erscheinen und dem Behemot in sein Maul zwischen seine großen Zähne treten und Christum bekennen und denselben walten lassen."[7]

---

[7]) Nach der Übersetzung bei Gerhard Ritter, Luther. Gestalt und Tat. München [5]1949, S. 133.

Begleitet von dem kaiserlichen Herold wurde der Weg Luthers durch die Städte und Dörfer Hessens und Frankens zu einer Triumphfahrt. Die Blicke des ganzen Landes richteten sich nach Worms, wo der Wittenberger Mönch am 17. April 1521 zum erstenmal vor den Reichstag trat. Man legte ihm auf einem Tisch seine Bücher vor und fragte ihn, ob er sie als seine Werke anerkenne und ob er widerrufe. Luther bat um Bedenkzeit bis zum nächsten Tag. Hier wiederholte sich zunächst der Auftritt mit der Vorlage der Bücher. Aber nun ergriff der Reformator das Wort zu einer wohlvorbereiteten Rede, erst in deutscher, dann in lateinischer Sprache. Er ging davon aus, seine Werke zu klassifizieren und zu erläutern. Dabei legte er den Akzent weniger auf die theologischen Unterscheidungsfragen als auf den Gesamtkomplex von Papsttum, Kirche und Gewissen. Hier konnte er auf aufmerksamstes Gehör rechnen, und hier blieb er seinen Hörern, darunter dem Kaiser und allen Großen des Reiches, nichts schuldig: „Der Papst ist die Macht, die mit ihren allerbösesten Lehren und ihrem schlechten Beispiel die christliche Welt mit den geistlichen und leiblichen Übeln verheert, verwüstet und verdorben hat. Denn dies kann niemand bestreiten oder verhehlen, daß durch die Gesetze des Papstes und seine Menschenlehre die Gewissen der Christgläubigen aufs jämmerlichste gefangen, beschwert, gemartert und gequält sind." Auf die abschließende Frage nach einem klaren Ja oder Nein zum Widerruf antwortete Luther ohne Zögern: „Wenn ich nicht durch die Zeugnisse der Heiligen Schrift oder durch einen klaren Vernunftgrund überzeugt und überwunden werde, so bleibe ich überwunden durch die von mir angeführten Schriftstellen, und mein Gewissen bleibt im Worte Gottes gefangen und ich kann und will nicht widerrufen, da es weder sicher noch heilsam ist, gegen das Gewissen zu handeln. Gott helfe mir, Amen!"[8]

Nach dieser Erklärung war der Kaiser am Zug; er war jetzt konfrontiert mit einer Kampfansage, der gegenüber es kein taktisches Abwägen mehr gab. Einen Tag nach Luthers Rede ließ er die Stände zusammenkommen und gab eine Gegenerklärung ab, die er — wie man annimmt — selbst in französischer Sprache aufgesetzt hatte: „Ihr wißt, daß ich abstamme von den allerchristlichsten Kaisern der edlen deutschen Nation, von den katholischen Königen von Spanien, den Erzherzögen von Österreich, den Herzögen von Burgund, die alle bis zum Tode getreue

---

[8]) Die lateinische Fassung der Rede Luthers vom 18. April in RTA 2, 551 ff. Eine sorgfältige deutsche Übersetzung gibt Kurt-Victor Selge, Capta conscientia in verbis Dei. Luthers Widerrufsverweigerung in Worms (RT Worms, 183—186). Selges Überlegungen zur Übersetzung der Schlußformel „neque tutum neque integrum" verdienen besondere Beachtung (ebd. S. 180, Anm. 1).

Söhne der römischen Kirche gewesen sind. Sie haben die heilige katholische Religion hinterlassen, in der ich lebe und sterbe. So bin ich entschlossen, festzuhalten an allem, was seit dem Konstanzer Konzil erreicht ist. Denn es ist sicher, daß ein einzelner Mönch irrt, wenn er gegen die Meinung der ganzen Christenheit steht, da sonst die Christenheit tausend Jahre oder mehr geirrt haben müßte. Deshalb bin ich entschlossen, in dieser Sache alle meine Königreiche und Herrschaften, Freunde, Leib und Blut, Leben und Seele einzusetzen. Denn das wäre eine Schande für uns und für Euch, Ihr Glieder der edlen deutschen Nation, wenn in unserer Zeit durch unsere Nachlässigkeit auch nur ein Schein der Häresie und Beeinträchtigung der christlichen Religion in die Herzen der Menschen einzöge. Nachdem wir gestern die Rede Luthers hier gehört haben, sage ich Euch, daß ich bedaure, so lange gezögert zu haben, gegen ihn vorzugehen. Ich will ihn nie wieder hören. Er habe sein Geleit; aber ich werde ihn fortan als notorischen Ketzer betrachten und hoffe, daß Ihr als gute Christen gleichfalls das Eure tut."[9]

---

[9]) RTA 2, 594 ff. Erhalten ist nicht das Autograph, sondern eine Kopie. Auch mit dem Nachweis eines Autographs wäre jedoch über das eigentliche Problem der Autorschaft des Kaisers noch so gut wie nichts ausgemacht; man muß damals und später mit der Möglichkeit rechnen, daß wichtige Aktenstücke eigenhändig nach einer von anderer Seite entworfenen Vorlage abgeschrieben wurden. Diese Probleme der Autorschaft bzw. des persönlichen Anteils des Kaisers können hier nicht weiter erörtert werden. Sie können von Bedeutung für den biographischen Aspekt sein; für die Sachentscheidung selbst macht es wenig aus, ob hier der Kaiser als Person oder als „Institution" gesprochen hat. — Was den Inhalt angeht, so vermag ich der Interpretation von Hans Wolter (Das Bekenntnis des Kaisers, in: RT Worms, S. 222 ff.) nicht zu folgen; sie hat sich mit den von mir in der Propyläen-Weltgeschichte 1964 (Bd. 7, S. 40) skizzierten Argumenten nicht eigentlich auseinandergesetzt. Es geht ja bei der Bewertung der Stellungnahme des Kaisers im Vergleich zu Luther nicht um Kategorien wie „blaß" oder „kraftvoll" (Wolter, S. 225). Vielmehr handelte es sich bei meiner damaligen — für den Kenner deutlich erkennbar auf Gerhard Ritter und auf Joseph Lortz bezogenen — Argumentation um den Versuch einer gesamtheitlichen Abwägung des Verhaltens Karls V. und Luthers. Die Heroisierung des Auftretens Karls V., wie sie Wolter im Anschluß an Ritter und Lortz nochmals versucht, ist nicht nur methodisch ungesichert, sondern auch in ihren interpretativen Konsequenzen beachtenswert; von der Bewertung des Wormser Auftritts her ergeben sich nämlich sehr weitreichende Perspektiven für die Beurteilung der Rolle des Kaisers in der Reformationsgeschichte. Die Heroisierung der antireformatorischen Haltung Karls V. von Worms 1521 bis zur Resignation 1556 gehört übrigens zur Tradition der katholischen Historiographie Deutschlands seit dem 19. Jahrhundert, die ihrerseits in Prudentio de Sandovals gegenreformatorischem Kaiser-Bild (1614) ihren Vorläufer hatte. Sie wird in jüngster Zeit auch auf katholischer Seite durch eine detaillierte Quellenforschung (vgl. etwa Georg Pfeilschifters Arbeiten) in Frage gestellt. Dieser falschen Heroisierung Karls V. trat ich 1964 mit guten Gründen entgegen; ich erneuere im obigen Text diese interpretative Stellungnahme, die für eine zutreffende Perspektive des Gesamtproblems „Karl V. und die Reformation" von Bedeutung ist.

Auch wenn man bedenkt, daß diese kaiserliche Erklärung nicht zuletzt eine gezielte außenpolitische Bedeutung hatte — sie wurde bald im Druck in ganz Europa verbreitet und dem Papst im Konsistorium vorgelegt —, wird man sich dem Eindruck ihrer bekenntnishaften Kraft nicht entziehen können. Aber kann man Karls Erklärung als eine ebenbürtige Antwort auf Luthers Bekenntnis betrachten? Wohl kaum, wenn man beide Äußerungen nach ihrem theologischen und menschlichen Gewicht wertet: Gegen die tief durchdachte und durchlebte Gewissensentscheidung des Mönchs stand der religiöse Traditionalismus des Monarchen. Dazu kam die Frage nach der Bereitschaft zur Last der Konsequenzen. Für Luther war diese Bereitschaft nicht zweifelhaft; er hat sein ganzes weiteres Leben mit allen Gefährdungen und Bitternissen unter diese Last gestellt. Und der Kaiser? Bei ihm trat alsbald die innere Schwäche einer traditionalistischen Glaubenshaltung zutage, die eben nur *ein* Bestandteil seiner monarchischen Vorstellungswelt neben vielem anderen war. Er meinte es ernst mit seiner Antwort an Luther; aber er hätte es als völlig absurd betrachtet, nun etwa auf den bevorstehenden großen Krieg gegen Frankreich zu verzichten, der ihm die europäische Suprematie bringen sollte, und statt dessen in Deutschland die Voraussetzungen für ein Umsichgreifen der Reformation Luthers zu beseitigen. Auf eine solche Idee wäre damals weder der Kaiser noch seine Umgebung gekommen. Aber das war eben nicht nur ein Mangel an Voraussicht oder sittlichem Ernst, sondern die logische Folge aus jener alten Konzeption von Gott, Welt und Fürstenehre, in welcher der Kaiser groß geworden war.

Was Karls Hoffnung auf das Verhalten der Reichsstände anging, so erlebte er alsbald die ersten Enttäuschungen. Die Mehrzahl der Teilnehmer des Reichstages betrachtete den Fall Luthers auch jetzt noch nicht als entschieden. Sie wollten noch immer nicht die Hoffnung aufgeben, den Wittenberger für ihre Art von antirömischer Opposition und Kirchenreform zu gewinnen. Sie hielten den Konflikt zwischen der politischen Autorität und Luther noch für heilbar; um die lehramtliche Entscheidung Roms machten sie sich zunächst wenig Gedanken. So geschah das für heutige Begriffe ganz Überraschende: unter unwilliger Duldung des Kaisers wurde nun im kleinen Kreise Tag um Tag mit Luther weiterverhandelt. Zuerst stand ihm eine gemischte Kommission der Reichsstände gegenüber; zuletzt, am 25. April, waren es noch zwei Männer aus der starken Gruppe der humanistisch gebildeten Juristen — Conrad Peutinger aus Augsburg und Hieronymus Vehus, Kanzler des badischen Markgrafen, — die aus eigener Initiative das Gespräch mit Luther zu retten versuchten. In diesem bewegenden Endstadium wurden noch einmal frühere Ausgleichsvorschläge aufgegriffen: das unparteiische Schiedsgericht der Ge-

lehrten, ein Richterspruch des Reichstages oder die Entscheidung eines Konzils, damit verbunden ein Stillhalteabkommen zwischen Luther und dem Reichstag.

Die Haltung der beiden Juristen war typisch für die damalige Stellung weitester Teile der deutschen Bildungswelt zu Luther. Beide lobten das Anliegen und das Wirken Luthers; sie begrüßten sein Vorgehen gegen die „sophistica Theologia, das unutz Predigen", gegen die Ablaßverkäufer und gegen die Gesamtheit der „Unordnung des Römischen und geistlichen Wesens".[10] Sie dankten ihm, daß er „die rechten Fünklein evangelischer Lehre so gut an den Tag gebracht habe". Aber alles Ringen und Bitten um eine Kompromißformel, die Luther für einen evolutionären Weg der Kirchenreform gewonnen hätte, stieß auf seinen unerschütterlichen Vorbehalt: wohl werde er sich der Entscheidung des Reichstages oder eines Konzils unterwerfen, nur dürfe nichts gegen die Heilige Schrift entschieden werden. Das war tatsächlich der Angelpunkt der Wormser Vorgänge. Hier scheiterte jeder Ausgleichsversuch, der von einer gesamtheitlichen Autorität in Glaubensfragen ausging — mochte man dabei auch soweit gehen, vom Papsttum als Glaubensinstanz überhaupt abzusehen.

Als Luther am folgenden Tag Worms verließ, war die sächsische Politik schon darauf vorbereitet, den Gebannten und Geächteten für eine unbestimmte Übergangszeit dem Zugriff der Öffentlichkeit zu entziehen. Während der Wittenberger auf der Wartburg in Sicherheit saß, sich als „Junker Jörg" einen weltmännischen Bart wachsen ließ und die Bibel übersetzte, ging der Reichstag zu Ende. Der Kaiser erließ das berühmt-berüchtigte „Wormser Edikt", das nicht nur für die Person Luthers alle reichsrechtlichen Strafmaßnahmen verkündigte, sondern auch die Verbreitung seiner Schriften unterbinden sollte.[11] Das Wormser Edikt nennt Luther einen Sohn des Ungehorsams und der Bosheit. Sein „verkert gemüt und verstand" habe viel böse Frucht und Wirkung hervorgebracht. „Dann wie er lernet ain frei, aigenwillig leben, das allem gesetz ausgeschlossen und ganz vihisch, also ist er ain frei, aigenwillig mensch, der alle gesetz verdambt und untertrückt . . . " Man sieht, wie hier mit einer stark auf das politische und soziale Ordnungsdenken der Zeit hin orientierten Polemik Luther auch über den religiösen Bereich hinaus zum schlechthin bösen Verneiner abgestempelt wird. — Doch damit war dem Stand der

---

[10]) RTA 2, S. 620 f. Vgl. auch Lutz, Conrad Peutinger, S. 190 ff., ebd. S. 163 ff. die Vorgeschichte der Intervention Peutingers (Erasmus fordert Peutinger zur Vermittlung in der Luthersache auf).

[11]) Der vollständige Text in RTA 2, S. 640 ff.

öffentlichen Meinung gegenüber nicht mehr durchzukommen. Wie ein reißender Strom ergoß sich in wachsender Anzahl das reformatorische Schrifttum über Deutschland. Nun wurde eben deutlich, daß es sich nicht mehr um Reform, sondern um etwas ganz Neues handelte. Heftiger und entschiedener begann man das Neue aufzunehmen, zu bedenken und mitzuvollziehen.

Die unmittelbar an Worms anschließenden Stationen von Luthers Leben und Wirken sind rasch überblickt. Wurde der Aufenthalt auf der Wartburg mit dem Beginn der Bibelübersetzung zu einem Markstein in der Entwicklung der neuen deutschen Sprache, die Luther mit unvergänglicher Kraft geprägt hat, so wurde seine Rückkehr nach Wittenberg zum Wendepunkt im Verhältnis der Reformation zum radikalen Schwärmertum, das in einem utopischen Chiliasmus den sofortigen Umsturz aller politischen und sozialen Verhältnisse bewerkstelligen zu können glaubte. Luther predigt und rät zu Geduld:

„Laßt den Menschen Zeit. Ich brauchte drei Jahre unablässigen Studierens, Bedenkens, Erörterns, um dahin zu kommen, wo ich jetzt bin; kann man erwarten, daß der gemeine Mann, unvertraut mit solchen Fragen, den gleichen Weg in drei Monaten durchlaufen werde? Denkt nicht, Mißstände seien ausgetilgt, wenn ihre Gegenstände beseitigt sind. Männer können Unrecht tun mit Wein und Weib. Sollen wir darum den Wein verbieten und die Frauen umbringen? Sonne, Mond und Sterne sind angebetet worden. Sollen wir sie darum vom Himmel reißen? Solche Hast und Gewalt verrät einen Mangel an Vertrauen auf Gott. Sieh, wieviel er durch mich hat wirken wollen, aber mit keiner Gewalt. Ich habe allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben, sonst hab ich nichts getan."[12]

Freilich, mit der Wendung Luthers gegen das sozialrevolutionäre Schwärmertum, das sogleich das Reich Gottes auf Erden errichten wollte, war bereits der Weg angedeutet, der dann seit dem großen Bauernkrieg von 1525 das Schicksal der deutschen Reformation unauflöslich mit dem obrigkeitlichen Prinzip des Fürstenstaates verbindet: an die Stelle des von Luther ursprünglich erhofften spontanen Wachsens der wahren christlichen Gemeinden tritt die Förderung und Reglementierung des reformatorischen Kirchenwesens von oben, vom Staat her.

Offen konnte dagegen in diesen Jahren noch eine andere, für das deutsche Gesamtschicksal entscheidende Frage erscheinen: wird es der von Luther ausgehenden Reformationsbewegung gelingen, die Gesamtheit des Reiches zu erfassen? Das ist die Frage, deren Antwort Ranke in einem

---

[12]) Die Modernisierung folgt hier der Textform bei Roland Herbert BAINTON, Martin Luther. Göttingen [3]1959, S. 181 (nach WA 10, 25).

berühmten Kapitel seiner Reformationsgeschichte unter der Überschrift behandelt hat: „Ursprung der Spaltung in der Nation."[13] Hier zeigt Ranke, wie bereits im Jahre 1524 durch den Zusammenschluß altgläubiger Fürsten mit den Bischöfen und durch ihren engen Anschluß an Rom die seither fortbestehende Tatsache der kirchlichen Spaltung der Nation sichtbar wird. Viel ist über die Motive und Ermöglichungen dieser Spaltung geforscht und wissenschaftlich diskutiert worden. Zu nahe lag die Frage: hätte es auch anders kommen können? Wir lassen diese bewegende Frage hier auf sich beruhen. Für Luther war sie — wenn ich recht sehe — kein zentrales Problem. Sosehr er sich immer wieder in direktem Bezug an „seine lieben Deutschen" wandte und seine Sache als eine Sache aller guten Deutschen ansah — seine Konzeption des Kampfes von Gut und Böse in dieser gefallenen Welt hat ihn vor unerfüllten Hoffnungen solcher Art bewahrt.

*

Verfolgt man nun die Bedeutung Luthers für die deutsche Geschichte bis heute, so bildet bei aller Kontinuität der kirchen- und geistesgeschichtlichen Bezüge die Zeit um 1800 einen tiefen Einschnitt. Bis zur Zeit der französischen Revolution und Napoleons spielten sich die Entscheidungen der deutschen Geschichte innerhalb der fixen Grenzen einer altständischen, statischen Gesellschaft ab. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts aber geraten die gesellschaftlichen Strukturen in einen immer rascheren Wandlungsprozeß; neue Lebensbedingungen und neue Ideale setzen die breitesten Schichten der Bevölkerung in Bewegung; das Ringen um den nationalen Staat wie um eine Lösung der sozialen Frage läßt der ererbten konfessionellen Gliederung des deutschen Volkes überraschend eine neue Bedeutung zukommen, während gleichzeitig im Zeichen innerkirchlicher Sammlung hier wie dort Luthers Gestalt wieder in den Mittelpunkt tiefreichender Auseinandersetzungen rückt. Lassen Sie mich also die früheren Zeiten in raschem Durchblick durchmessen, um dann etwas ausführlicher beim 19. Jahrhundert zu verweilen.

Der Augsburger Religionsfriede von 1555, erneuert und erweitert im Westfälischen Frieden von 1648, hatte die konfessionelle Spaltung der Nation endgültig werden lassen. Luther, der in den konfessionellen Kämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts den einen als der Prophet Deutschlands erschienen war, der die Deutschen aus der ägyptischen Gefangenschaft

---

[13]) Vgl. meine Skizze „Ursprung der Spaltung in der Nation". Bemerkungen zu einem Kapitel aus Rankes Reformationsgeschichte, in: Festschrift für Hermann Heimpel. Bd. 1, Göttingen 1971, S. 140 ff.

herausgeführt hatte, galt den Katholiken jener Zeit als „Deutschlands Schandfleck". Erst langsam begann im Zeitalter der Aufklärung die Idee einer Toleranz Fuß zu fassen, die in gegenseitiger Respektierung der Glaubensüberzeugung aus der gegenseitigen Verketzerung herausführen konnte. Während auf evangelischer Seite schon mit Spener, Seckendorf und Leibniz neue, offenere Konzeptionen in der Auseinandersetzung mit Luthers Erbe sich abzeichnen, dauert es länger, bis die mildere und freiere Gesinnung der Aufklärung auch in den katholischen Lutherdarstellungen die gegenreformatorische Leidenschaft weithin zum Schweigen brachte. Dies lag einerseits an den besonderen Lebensbedingungen des nachtridentinischen Katholizismus, der stärker als je zuvor von der römischen Zentrale her geprägt wurde. Andererseits sind hier äußerst wichtige Entwicklungen der deutschen Sozial- und Bildungsgeschichte jener Zeit in Betracht zu ziehen. Jene patriarchalischen protestantischen Fürstenstaaten, die aus Luthers Reformation und den damit verknüpften gesellschaftlichen und politischen Entscheidungen hervorgegangen waren — Sieg der Fürsten über die Bauern, Sieg der Fürsten über die katholische „Monarchia" des Kaisers — sie öffneten sich im 18. Jahrhundert vergleichsweise rasch und umfassend neuen Ideen in Verwaltung, Recht, Wirtschaftsleben und Bildung. Vollends wurde mit dem Übergang von der Aufklärung zur deutschen Klassik der Vorsprung der evangelischen Bevölkerungsteile vor den katholischen in der Entwicklung eines neuen Selbstbewußtseins und neuer Lebensformen evident.

Es konnte nicht ausbleiben, daß in diesen bildungs- und sozialgeschichtlichen Prozessen auch das Bild Luthers und das Bewußtsein seiner Bedeutung für die deutsche Geschichte tiefe Wandlungen erfuhr. Hatte schon König Friedrich II. von Preußen von Luther als dem „Befreier des Vaterlandes" gesprochen, so gewann das Bild des Wittenberger Reformators bei Johann Gottfried Herder vollends die Funktion eines nationalen Mythos. Der eigentlich theologisch-kirchliche Aspekt tritt zurück. Die Gedanken der Freiheit und der Bildung vereinigen sich mit dem neuen Ideal des Patriotismus. Luther ist für Herder „ein Lehrer der deutschen Nation": „Er ists, der die Deutsche Sprache, einen schlafenden Riesen, aufgewecket und losgebunden; er ists, der die Scholastische Wortkrämerei, wie jene Wechslertische, verschüttet: er hat durch seine Reformation eine ganze Nation zum Denken und Gefühl erhoben."[14]

Es unterliegt keinem Zweifel, wie stark bei Herder Luthers Gestalt bereits säkularisiert und in eine „weltliche" Aufstiegs- und Fortschritts-

[14]) Johann Gottfried Herder, Über die neuere Deutsche Literatur, 3. Sammlung (1767); zitiert nach Ernst Walter Zeeden, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Bd. 2, Freiburg 1952, S. 361.

bewegung der Menschheit wie der deutschen Nation eingeordnet wurde. Doch wir brauchen uns bei solchen kritischen Hinweisen im vorliegenden Zusammenhang nicht allzulange aufhalten. Verkürzt ausgedrückt: Wirkung ist Wirkung. Und wenn es um Luthers Wirkungen in der deutschen Geschichte geht, dann muß nachdrücklich daran erinnert werden, daß gerade dieses säkularisierte, nationale, kulturerweckende Lutherbild es war, das aufs tiefste das aufsteigende protestantisch-deutsche Bildungsbürgertum des 19. Jahrhunderts in seinen verschiedenen Nuancierungen und seinen großartigen Leistungen geformt hat.

Und in diesem weiten Sinne, der nicht nur die Kultur des protestantischen Bürgertums meint, sondern insgesamt einen höchsten, aus religiöser Wurzel kommenden und die Welt verändernden Anspruch — gerade Männer wie Karl Marx und Friedrich Engels haben den idealistischen Protestantismus zur Voraussetzung — sei im Blick auf die Zeit nach 1800 nochmals aus Herders Gedanken über Luther zitiert: „Dadurch ward, was geworden ist — Veränderung der Welt! Wie oft waren solche Luthers früher aufgestanden und — untergegangen: Der Mund war ihnen mit Rauch und Flammen gestopft, oder ihr Wort fand noch keine freie Luft — aber nun ist Frühling, die Erde öffnet sich, die Sonne brütet, und tausend neue Gewächse gehen hervor . . . “ [15] Das ist der emphatische Zusammenklang universaler und nationaler Aufstiegsgewißheit und Zukunftsgläubigkeit, als dessen Symbolfigur Luther erscheint: er befreit, eröffnet, entbindet die „Veränderung der Welt“, an deren eindeutig positiver Zielrichtung kein Zweifel aufkommt.

Es wird Zeit, den Blick auf die deutschen Katholiken und ihre Probleme mit Luther im Zeitalter der nationalen und sozialen Bewegung zu richten. Um die schicksalhaften Schwierigkeiten im Verhältnis der katholischen zu den evangelischen Christen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert zu verstehen, muß man von den Grunderfahrungen ausgehen, d. h. von einer jeweils neuartigen Minoritätssituation. 1815, in der politischen Neuregelung der deutschen Dinge, befanden sich die Katholiken des außerösterreichischen Deutschland erstmals in einer klaren Minorität. Von all den vielen Territorien und Dynastien des alten Reiches war letzten Endes nur eine katholische Herrscherfamilie übriggeblieben: die Wittelsbacher in München. Diese Situation verschärfte sich über die Niederlage aller großdeutsch-katholischen Hoffnungen 1866 zur Aufrichtung eines protestantischen Kaisertums 1871. Nach 1945 verliefen dann, was die Begründung und die Bevölkerung der Bundesrepublik anging, die Dinge

---

[15]) Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1744); zitiert nach Zeeden, Bd. 2, S. 370.

andersherum, wenn auch nicht in vergleichbarer Schärfe: statistisch und politisch — mit der Ära Adenauer — schien ein ganz neuartiges Vorwalten des deutschen Katholizismus gegeben, während traditionelle Mittelpunkte der protestantischen Geistigkeit im Osten verlorengingen oder in der DDR ihre frühere Bedeutung für das Ganze verlieren mußten. Diese überaus einschneidenden Grunderfahrungen vorausgesetzt, hatten die deutschen Katholiken des 19. Jahrhunderts in der neuen politischen und sozialen Mobilität noch weitere Hypotheken zu tragen. Aus der Romantik, aus der restaurativen antirevolutionären Gedankenwelt nach 1800 entwickelte sich die Summe jener katholisch-konservativen Gesinnungen, deren soziologischer Stellenwert und deren Unversöhntheit mit dem bürgerlich-liberalen Zeitgeist kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Dazu kam der immer engere Anschluß der deutschen Katholiken an Rom, das als Mittelpunkt des Abwehrkampfes gegen alle zersetzenden Zeittendenzen erschien. Im Zeichen solcher Festlegungen traten versöhnliche interkonfessionelle Ansätze der Spätaufklärung und des ersten Jahrhundertdrittels bald zurück. Im Bewußtsein der Katholiken wurde Luther immer eindeutiger zum Hauptschuldigen jenes Ablaufs der Revolutionierung und Auflösung aller kirchlichen und politischen Ordnung, als den man den Gang der Neuzeit pessimistisch empfand. Luthers Reformation als Vorstufe des atheistischen Nihilismus und der roten Revolution in der eigenen Gegenwart — das war eine für das nationale Zusammenleben der Deutschen und seine nun fällige Neugestaltung wahrhaft gravierende Vorstellungswelt!

Gewiß fehlte es nicht an Versuchen, dieser abschließenden Einseitigkeit entgegenzuwirken und neue Brücken zu schlagen. So hat der Münchner Theologe und Kirchenhistoriker Döllinger in einer berühmten Rede von 1863 über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie das deutsche Schicksal der Trennung als eine Aufforderung zu künftiger Einheit interpretiert:

„Uns allein unter allen Völkern ist das Geschick widerfahren, daß das scharfe Eisen der Kirchentrennung mitten durch uns hindurchgegangen ist. Deutsche Theologen sind es gewesen, welche die Spaltung begonnen; so hat denn auch die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Konfessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen."[16]

Doch bekanntlich setzte sich nicht die Döllingersche Linie durch, sondern nicht nur in Rom, auch in der katholischen Theologie Deutschlands

---

[16]) Johann Joseph Ignaz v. Döllinger, Kleinere Schriften. Stuttgart 1890, S. 177 ff. Zu Döllingers Lutherbild vgl. Werner Beyna, Das moderne katholische Lutherbild. Essen 1969, S. 15 ff.

gehörte die Zukunft einer Neuscholastik, die aufs schärfste die Trennung zur protestantischen Welt betonte. Und bereits sieben Jahre nach Döllingers irenischer Kundgebung brachte das 1. Vatikanische Konzil mit der Infallibilitätserklärung eine einschneidende Verschärfung der interkonfessionellen Situation in Deutschland. Weiterhin war es ein geradezu dramatisches Zusammentreffen ganz verschiedener Umstände, daß unmittelbar nach dem 1. Vatikanum mit dem siegreichen Krieg der deutschen Heere gegen Frankreich das neue Kaiserreich, ein protestantisches Kaisertum im kleindeutschen Sinne, unter Ausschluß der deutschsprachigen Katholiken Österreichs gegründet wurde. Für das Bewußtsein vieler Zeitgenossen standen diese entscheidenden Vorgänge von 1870/71 im Zeichen eines neuen und nun definitiven Sieges des Protestantismus über die zum Niedergang verurteilte katholische Welt. Der Kulturkampf verschärfte nochmals die Probleme des Zusammenlebens der katholischen und evangelischen Christen. Nun schien auf dem Boden der neuen politischen Ordnung jene Situation verewigt, die August Wilhelm Schlegel zu Beginn des Jahrhunderts von der Kultur her beschrieben hatte: Deutschland ist in zwei Nationen geschieden, „die ohne Zuneigung und Harmonie voneinander nicht wissen und sich hinderlich fallen, statt gemeinschaftlich herrliche Erscheinungen des Geistes hervorzurufen."[17]

Es ging noch weiter; im raschen Aufstieg der Macht und des Selbstbewußtseins des neuen Reiches, dessen katholische Bürger sich vielfach in der Rolle einer deklassierten Minderheit fühlten, kam der Gedanke auf, daß nun endlich eine Vollendung von Luthers Reformationswerk möglich werden könne: ein endgültiges Zurücktreten des Katholizismus zugunsten der vollen Identität von deutscher Nation und protestantischem Glauben. So formulierte Heinrich von Treitschke 1883 in seiner Gedenkrede „Luther und die deutsche Nation":

„Aus den tiefen Augen dieses urwüchsigen deutschen Bauernsohnes blitzte der alte Heldenmut der Germanen... Wir Deutschen finden an alldem kein Rätsel, wir sagen einfach: das ist Blut von unserem Blute..." Und weiter: „Fast überall, wo das Evangelium gewaltsam ausgerottet ward, kränkelt der deutsche Geist noch heute, als wäre ihm eine seiner Schwingen gelähmt... In so reicher Zeit soll kein guter Protestant die Hoffnung aufgeben, daß dereinst noch schönere Tage kommen werden, da unser gesamtes Volk in Martin Luther seinen Helden und Lehrer verehrt."[18]

---

[17]) August Wilhelm Schlegel, Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst (1802—1803); zitiert nach Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, S. 35.
[18]) Heinrich v. Treitschke, Ausgewählte Schriften. 1. Bd., Leipzig 71917, S. 155 f., 157.

Selbstverständlich mußten solche Konzeptionen auf der katholischen Seite zu Abwehrreaktionen führen, die an Heftigkeit nichts zu wünschen übrig ließen. Und auch die verletzenden Ungerechtigkeiten und Fehler, die in katholischen Darstellungen der Reformation und Luthers in dieser Zeit erscheinen, sind vor dem Hintergrund dieser tiefgehenden Problematik zu sehen.

Doch lassen Sie mich hier mit dem Analysieren und Zitieren innehalten und den letzten Moment unseres Ganges durch 500 Jahre deutscher Geschichte zu einer direkten Konfrontation verwenden.

Die deutsche Gesellschaft — seit Luthers Auftreten von einer religiösen Sensibilität und einer Dauerreflexion über Gott und die Welt ohnegleichen geprägt — fand sich seit dem 19. Jahrhundert drei großen neuen Fragen gegenüber, deren Lösung mit spekulativer Theologie wenig, mit der praktischen Solidarität christlicher Bürger aber sehr viel zu tun hatte: die vernünftige Um- und Neugestaltung der sozialökonomischen Strukturen im Zeichen einer rasanten Entwicklung zur Industrienation, die Regelung des internationalen Zusammenlebens als Staat unter Staaten in einer besonders exponierten Zentrallage Europas und schließlich die sinnvolle Entwicklung der politischen Lebensformen im Inneren, die infolge des militärisch-obrigkeitlichen Charakters der Bismarckschen Gründung besonders dringlich war. Wie sich angesichts dieser drei Grundfragen der modernen deutschen Geschichte die konfessionelle Spaltung auswirkte, wie sich bei ihrer Lösung evangelische und katholische Christen verhielten, sich hinderten und sich halfen, — all dies wäre im einzelnen zu zeigen, kann aber nicht mehr Gegenstand des heutigen Rückblicks sein. Zusammenfassend gesagt: es mußte zum Äußersten kommen — zur äußersten Bedrohung und Verletzung des Menschlichen in der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft — bis sich eine wirkliche, neue Solidarität zwischen den Christen verschiedener Bekenntnisse in der Verantwortung für die Öffentlichkeit herstellte.

Inzwischen haben wir Deutschen allerdings die Einheit unserer politischen und gesellschaftlichen Lebensformen verloren. Man könnte diesen Einheitsverlust mit dem Verlust der kirchlichen Einheit im 16. Jahrhundert in Verbindung bringen. Ich tue das nicht: soweit für die Entwicklungen nach 1945 innerdeutsche Faktoren maßgebend waren und sind, haben wir sie wohl vor allem in den ungelösten gesellschaftlichen und moralischen Integrationsfragen der letzten hundert Jahre zu suchen, von denen oben die Rede war.

Dagegen ist noch auf ein anderes Phänomen der Gegenwart zu verweisen. Heute — nach der weitgehenden Herstellung der Solidarität auf kirchlicher Ebene — besteht die neue Versuchung, diese Solidarität mehr

in der Absicherung spezifischer Kirchenziele als in einer Mithilfe an allgemeinen Aufgaben der Zeit aus christlicher Verantwortung wirksam werden zu lassen.

Doch kehren wir zum Schluß noch einmal zu Luther und nach Worms zurück. „Capta conscientia in verbis Dei — mein Gewissen ist gefangen im Worte Gottes" — so hat Luther die Ablehnung des von ihm geforderten Widerrufs begründet. Gehen wir so auf den Kern der Sache zurück, dann stoßen wir alsbald auf einen erheblichen Unterschied zwischen der subjektiven und der objektiven Seite des Wormser Ereignisses. Was Luther wollte und meinte, ist das Eine (und der von Martin Schmidt hierfür verwendete Begriff „charismatische Reformation" erscheint mir recht treffend: Gott allein schafft die Reformation der Kirche und weiß ihre Stunde).[19] Das Andere ist die von Luthers Wollen weitgehend unabhängige Wirkung in der Geschichte. Wirkt es auf uns Menschen des Jahres 1971 ermutigend oder entmutigend, dies Wollen und dies Wirken, diese Tat und ihre Folgen im Geschick des deutschen Volkes uns vor Augen zu führen? Es gehört nicht zu den Aufgaben der Historie, Trost oder Mut zu spenden; sehr wohl aber ist es Sache des Historikers, immer wieder das volle Ausmaß menschlicher Entscheidung und Verantwortung darzulegen, einer immer neuen Verantwortung, die nur zum geringen Teil von jeweils fest vorgegebenen Maßstäben her zu erfüllen ist. Einer immer neuen Verantwortung, die durch den Glauben und durch die Gefangenschaft an das Wort Gottes — wie Luther sagte — nicht verkürzt wird, wohl aber verdeutlicht und in ihrer Erfüllung ermöglicht werden kann.

---

[19]) Martin Schmidt, Luthers charismatischer Reformationsbegriff und der Reichstag zu Worms (RT Worms, S. 155 ff.).