

Die eine Reformation und die vielen Reformen oder Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle?*

Christoph Marksches

I.

Die *eine* Reformation und die *vielen* Reformen: Hier geht es nicht zum ersten und sicher auch nicht zum letzten Mal um die Bedeutung der Reformation für die Theorie evangelischer Kirchengeschichtsschreibung. Freilich konzentrieren wir uns nur auf *einen* wichtigen Aspekt jenes nahezu uferlosen Themas, wie der Untertitel mit seinem Stichwort ‚Dekadenzmodell‘ bereits anzeigen will: *reformatio*, wörtlich: ‚Rück-‘ oder ‚Neu-Gestaltung‘ setzt schon rein sprachlich *deformatio*, ‚Verunstaltung‘, ‚Gestaltverlust‘, ‚Entstellung‘ voraus¹. Ohne *Deformation* keine *Reformation* – um die triviale Einsicht etwas plakativ zu formulieren. Mit ‚Dekadenzmodellen‘ beschreibt die Kirchengeschichtsschreibung (und natürlich nicht nur sie) jene Deformationen, jene Entwicklungen des Verfalls, die zu Reformen, zu Rück- oder Neugestaltungen und eben zur ‚Reformation‘ führten. Vor diesem Hintergrund scheint die Frage im Untertitel zunächst ja reichlich überflüssig: ‚Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle?‘ – wir pflegen zu antworten: ‚Gewiß doch‘. Und entsprechend kann man bei evangelischen Kirchenhistorikern Sätze lesen wie beispielsweise den folgenden:

* Gastvortrag vor den Theologischen Fakultäten der Universitäten Jena und Rostock im Januar 1994; der Wortlaut des Vortrages wurde beibehalten und lediglich um die Nachweise ergänzt.

¹ Der Patristiker wählt ein beliebiges Beispiel aus seinem Arbeitsgebiet: (*Die Gott-ebenbildlichkeit Adams*) *tam deformatis, ut reformatione opus haberet* (Augustin, *Retract.* II 24 CChr. SL 57, 110,21f *Mutzenbecher*). Vgl. aber auch die Frage H. Emsers über die Adelschrift Luthers von 1520: „Ist das ein reformation oder deformation?“ (Luther und Emser. Ihre Streitschrift aus dem Jahre 1521, hg. v. E. L. Enders, Bd. I, Halle 1892, 132).

„Diese Verfallstheorie ist aber nicht nur die genuine protestantische Anschauung von der Kirchengeschichte, sondern auch die bis in die Gegenwart hinein in verschiedenen Metamorphosen herrschende“².

Noch jüngst hat ein Göttinger Kirchenhistoriker auf die theologische Bedeutsamkeit von Dekadenzmodellen innerhalb einer evangelischen Kirchengeschichte aufmerksam gemacht – *Ekkehard Mühlenberg* schreibt in einem Beitrag über „Das Mittelalter in evangelischer Kirchengeschichte“:

„Ein evangelischer Kirchenhistoriker kann die Reformation nicht anders, denn als den einen Grund betrachten, von dem aus die Gestalt und das Selbstverständnis der mittelalterlichen Kirche kritisiert wurde. Geschah die Kritik zu Recht, so wird der Kirchenhistoriker sie nachvollziehen können. Sollte die reformatorische Kritik sich nur auf Verfall und Mißstände beziehen, dann – so dürfte der evangelische Kirchenhistoriker erwarten – wäre eine Verständigung über die Kritik damals leichter gewesen, als sie es tatsächlich war. (...) Es besteht also ein Wechselverhältnis zwischen Reformation und mittelalterlicher Kirche; in einer evangelischen Kirchengeschichte ist die Kirche des Mittelalters so gesehen, daß die Reformation überzeugend bleibt“³.

Nun prägt freilich nicht nur das Bild von einem theologisch und moralisch verdorbenen ‚finstren Mittelalter‘⁴, aus dem erst Dr. Martin Luther als Protagonist der anbrechenden Neuzeit erlöst hat, die evangelische Kirchengeschichtsschreibung. Fast auf Schritt und Tritt hat man es mit weiteren Dekadenzmodellen zu tun: Erinnert sei an die Rede von einer ‚frühkatholischen Kirche‘⁵, zu der das reine Evangelium des Jesus und Paulus abgefallen sein soll; an das Konzept einer ‚Hellenisierung des Christentums‘, durch die die dogmenfreien Sentenzen Jesu zu einer überaus komplizierten Haarspalterei über οὐσία und ὑπόστασις verkommen sind⁶; an das Schlagwort vom ‚konstantinischen Staatskirchenmodell‘, in das die staatskritische ‚Kir-

² So *E. Seeberg* in seinem Vorwort zu: Gottfried Arnold in Auswahl, hg., München 1934, 16. Ganz ähnlich zum Abfallmodell: „Wer kann sich dem Heroischen in dieser Anschauung von der Geschichte entziehen! Wer will leugnen, daß hier das Herz der protestantischen Idee von Kirche schlägt!“ (*E. Seeberg*, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums, Leipzig 1929, 49).

³ *E. Mühlenberg*, Das Mittelalter in evangelischer Kirchengeschichte: ein Vorschlag, in: Logos. FS für L. Abramowski zum 8. Juli 1993, hg. v. *H. Chr. Brennecke*, *E. L. Grasmück* u. *Chr. Markschie*, BZNW 67, Berlin, New York 1993, 545–553, hier 545.

⁴ Vgl. nur den Untertitel der FS *L. Hödl*, Renovatio et Reformatio: Wider das Bild vom ‚finstren‘ Mittelalter‘ (hg. *M. Gerwing/G. Ruppert*, Münster 1985) und die kritischen Bemerkungen zu diesem Anspruch bei *U. Köpf*, Ein ‚anderes‘ Mittelalter? Zum Bild des Mittelalters in der neueren Literatur, ThR 58, 1993, 113–147, hier 138.

⁵ *H.-F. Weiss*, ‚Frühkatholizismus‘ im Neuen Testament?, in: Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch aus der Arbeit des ökumenisch-theologischen Arbeitskreises der DDR, hg. v. *J. Rogge* u. *G. Schille*, Berlin 1983, 9–26.

⁶ Zu dieser problematischen Inanspruchnahme der Hellenisierungsthese Harnacks jetzt *H. Chr. Brennecke*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die religiösen Angebote der Alten Welt, in: *J. Mehlhausen* (Hg.), Pluralismus und Identität. [VIII. Europäischer Theologenkongreß Wien 1993], Gütersloh 1995, 380–397.

che der Katakomben' verflacht sein soll⁷; an das landläufige Vorurteil über die ‚altprotestantische Orthodoxie‘, vor deren lebensferner Scholastik nur der Pietismus bewahren konnte; an das gängige Bild der angeblich flachen ‚Aufklärungspredigten‘, mit deren Substanzlosigkeit erst das Neuluthertum und die Erweckung gebrochen haben und schließlich an die verbreitete Abwertung des ‚Kulturprotestantismus‘, dessen oberflächliche Rede vom ‚Wahren, Schönen, Guten‘ erst die Worte der dialektischen Theologie zum Schweigen brachten. Ich breche bewußt ab, bevor die Karikatur in historisch und theologisch sensiblere Felder der Gegenwart vorstößt; es ist ja längst deutlich, wie stark Kirchengeschichtsdarstellungen, Lehrveranstaltungen und entsprechend auch Examensklausuren und Predigten von solchen und anderen Dekadenzmodellen durchzogen sind. Auch das öffentliche Bild von der Geschichte des Christentums wird immer stärker von solchen, freilich vulgarisierten Verfallsauffassungen geprägt; gebildete Geister lesen das jetzt bei Karlheinz Deschner nach⁸ und fassen es mit dem Dichter aus Weimar zusammen: „Es ist die ganze Kirchengeschichte/Mischmasch von Irrtum und Gewalt“⁹.

Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung solche Dekadenzmodelle, die das Licht scharf vom Dunkel abgrenzen und oft auf alle Zwischentöne verzichten? Sind sie bei der historischen Arbeit wirklich hilfreich und tatsächlich unentbehrlich, wenn Kirchengeschichtsschreibung denn evangelisch bzw. ‚genuin protestantisch‘ bleiben will? Oder disqualifiziert sich die Kirchengeschichte damit nicht vor dem Maßstab einer strengen historischen Methodik? Es wird hier versucht, eine differenzierte Antwort auf diese schwierige Frage zu geben und von Chancen, aber auch von den erheblichen methodischen und sachlichen Problemen solcher Dekadenzmodelle zu reden.

Wo soll man aber zu diesem Behuf beginnen? Natürlich kann jetzt weder die m.W. bisher fehlende Geschichte des Begriffsfeldes ‚Dekadenz‘ mit den Stichworten Degradation, Depravation, Rückschritt, Ab- und Verfall, Verdunklung bzw. ‚obscuratio‘¹⁰ noch eine geraffte Übersicht zur Verfallstheo-

⁷ Vgl. nur die Beiträge im Band „Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende“, hg. v. G. Ruhbach, WdF 306, Darmstadt 1976.

⁸ Dazu jetzt H. R. Seeliger (Hg.), Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg u.a. 1993.

⁹ J. W. v. Goethe, Zahme Xenien IX, 635f (mit M. Tetz, ‚Mischmasch von Irrtum und Gewalt‘. Zu Goethes Vers auf die Kirchengeschichte, ZThK 88, 1991, 339–363).

¹⁰ Ansätze zu einer bisher fehlenden Begriffsgeschichte bieten H. I. Marrou, Die Dekadenz des klassischen Altertums, in: Der Untergang des römischen Reiches, hg. v. K. Christ, WdF 269, Darmstadt 1970, 396–403; A. Demandt, Das Ende des Altertums in metaphorischer Deutung, Gymn. 87, 1980, 178–204; Ders., Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt, München 1984 und bes. S. Rücker, Art. Dekadenz, HWP II, Darmstadt 1972, 47f. Rücker weist auf die Popularisierung des Begriffs ‚Dekadenz‘ durch den gallikanischen Barocktheologen J. B. Bossuet hin (Discours sur l’histoire universelle [1681], Oeuvres IX, Paris 1863, 516, 551). Weiter nennt er Ch. de Montesquieus ‚Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence‘ von 1734 und E. Gibbons ‚History of the Decline and Fall of the Roman Empire‘ von 1776 – es wäre einmal zu untersuchen, wie weit diese Konzepte von Bossuet bei

rie in der gesamten Kirchengeschichtsschreibung seit Hegesipp¹¹ geboten werden – *Erich Seeberg*, jene geistreiche, aber doch tief problematische Gestalt auf dem Berliner Lehrstuhl Karl Holls, hat 1923 versucht, eine solche Geschichte der Verfalls-idee von der alten Kirche bis zu Gottfried Arnolds ‚Unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie‘ von 1699 zu schreiben¹².

Ich merke nur in aller Kürze an, daß die Darstellung Seebergs stark revisionsbedürftig ist; sie müßte heute nicht allein ergänzt werden um die Kirchenhistoriker nach Arnold, sondern auch für Altertum und Mittelalter weitgehend neu geschrieben werden. Ein solches Werk fehlt aber bisher. Man kann nun einmal nicht, wie einst Seeberg, erst bei Hieronymus am Ende des vierten Jahrhunderts einsetzen¹³ (und

einflußt sind – für Gibbon kann man das nachweisen, vgl. *K. Christ*, Edward Gibbon, in: *Ders.*, Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit, Darmstadt 1972, (8–25) 10 mit Anm. 6. *Gibbon* kennzeichnet die Kirchengeschichte bereits (fast wörtlich wie Goethe!) „als Mischung von Irrtum und Verderbnis“ (History, übers. v. *K. G. Schreiter*, Bd. III, 1805, 113f).

¹¹ Vgl. zum Thema: *F. Chr. Baur*, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Ausgewählte Werke II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, 1–181 (= 1852); *F. Giesebrecht*, Die Degradationshypothese und die alttestamentliche Geschichte, in: Theologische Studien. M. Kähler zum 6. Januar 1905 dargebracht, Leipzig 1905, (3–34; vgl. bes. p. 5: „Ich denke, es lohnt, diese so vielfach (...) ausgesprochene Anschauung zu prüfen, und, wenn sie die Probe nicht bestehen sollte, ihr den wahren Sachverhalt gegenüberzustellen“); *E. Stöve*, Kirchengeschichte zwischen geschichtlicher Kontinuität und geschichtlicher Relativität. Der Institutionalisierungsprozeß der Kirchengeschichte im Zusammenhang neuzeitlicher Geschichtsverständnisse, Habil. Theol. (masch.), Heidelberg 1978; *H. R. Seeliger*, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981.

¹² *E. Seeberg*, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, Darmstadt 1964 = Meerane/Sachsen 1923, bes. 257–275 („Verfalls- und Traditions-idee im Mittelalter und in der alten Kirche“). – „Vielleicht ist Arnolds Buch (...) das letzte kirchengeschichtliche Werk gewesen, das in die allgemeine Bildung einging und unverlierbar das geschichtliche Bewußtsein der Neuzeit mitbestimmte“ (*F. W. Kantzenbach*, Gottfried Arnold, in: *M. Greschat* [Hg.], Orthodoxie und Pietismus, Gestalten der Kirchengeschichte VII, Stuttgart 1984, [261–276] 262).

¹³ „Ich setze ein bei Hieronymus. Er (...) ist auch mit seiner Vorrede zur *vita Malchi* der Vater einer (...) bis in die Gegenwart wirksamen Auffassung vom Ablauf der Kirchengeschichte geworden“. (*E. Seeberg*, Gottfried Arnold, 275f). Die in Rede stehende Stelle lautet (Hier., *Vita Malchi* I, 31 *Mierow* = PL 23, 34 A):

„Ich habe nämlich zu schildern beschlossen (...), wie von der Abkunft des Erlösers bis zu unserer Zeit (das heißt von den Aposteln bis zur gegenwärtigen Verkommenheit [*usque ad nostri temporis faecem*]) – wie und durch wen die Kirche Christi gegründet und gefördert worden ist, wie die Verfolgungen sie stark machten und die Blutzügen sie krönten und wie, nachdem sie christliche Kaiser bekommen, ihre Macht und ihr Reichtum wuchs, während sich ihr moralischer Zustand verschlechterte (*potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit*)“.

Die Charakterisierung der Gegenwart mit dem Wort *faex* z.B. auch bei Vict.-Vit. III 7,32 (MGH. AA 3,1, 48,30f *Halm*): *in nostri iam deficientis temporis faecem*.

dadurch beispielsweise Autoren wie Cyprian¹⁴ oder Origenes¹⁵ ausschließen); die Deutung des Untergangs von Rom durch Augustin im ‚Gottesstaat‘ wäre ausführlich zu erörtern¹⁶ und viel stärker müßten auch andere mittelalterliche Theologen als immer nur Joachim von Fiore und die Spiritualisten herangezogen werden. Ferner sollte einmal untersucht werden, warum der kritische Impetus der Aufklärungstheologie gegen die Dekadenmodelle – z.B. bei Johann Salomo Semler¹⁷ – in der Folge kaum aufgegriffen wurde. So wenig aufgegriffen wurde, daß Adolf von Harnack mit seiner Hellenisierungshypothese Arnolds Vorurteile über den Prozeß der Begegnung von Antike und Christentum wieder erneuern konnte¹⁸. Es wäre schließlich in einer solchen neuen Geschichte der Verfallstheorie im Protestantismus auch über Karl Barth zu handeln, sein harsches Urteil über die Geschichte des Prote-

¹⁴ G. Alföldi, Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches. Die Bedeutung Cyprians für die Darstellung seiner Zeit, Hist. 22, 1973, 479–501 – bes. p. 482–490 (= ders., Die Krise des römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge, Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 5, Wiesbaden 1989, 295–318/298–306) zur zeitlichen Entwicklung der Ansichten Cyprians über die Reichskrise und p. 496f zu bleibenden Grundmustern: „Er faßte aber auch die ganze Geschichte der Menschheit als einen gradlinigen Dekadenprozeß von der Geburt bis zur Vergreisung und bis zu dem zu erwartenden Tod des *saeculum* auf“ (497/313).

¹⁵ Hom. IV 3 in Jer. 3,6–11: και ἀληθῶς ἐὰν κρίνωμεν τὰ πράγματα ἀληθεῖα και μὴ ὄχλους, και κρίνωμεν τὰ πράγματα προαιρέσει και μὴ τῷ βλέπειν πολλοὺς συναγομένους, ὀφόμεθα νῦν ὡς οὐκ ἐσμεν πιστοί. ἀλλὰ τότε ἦσαν πιστοί, ὅτε τὰ μαρτύρια τὰ γενναῖα ἐγίνοντο (...) τότε οἶδαμεν και σημεῖα ἐωρακότας παραδόξα και τεράστια. τότε ἦσαν πιστοὶ ὀλίγοι μὲν πιστοὶ δὲ ἀληθῶς (GCS Origenes III, 25,16–26 part. *Klostermann*); „Und wenn wir die Angelegenheiten wahrhaftig und nicht mit den Volksscharen beurteilen, wenn wir die Angelegenheiten mit freiem Willen beurteilen und nicht im Hinblick auf die versammelten Vielen, werden wir sehen, daß wir jetzt *nicht* glaubend sind. *Damals* aber gab es Glaubende, als die echten Martyrien geschahen (...). *Damals*, wissen wir, hat man unerwartete und wundersame Zeichen gesehen. *Damals* gab es zwar nur wenige Glaubende; doch es waren wahrhaftige Glaubende“ (Übers. nach E. Schadel, BGL 10, Stuttgart 1980, 74f).

¹⁶ Vgl. dazu A. Demandt, Erklärungsversuche zur Auflösung des römischen Reiches, MDAI.R 90, 1983, 211–222 und *Ders.*, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt, München 1984.

¹⁷ „Es ist ein großes, altes Präjudiz, es ist aber weiter nichts als ein Präjudiz, daß die erste Kirche, die apostolische Kirche, zugleich das allervollkommenste Muster, die göttliche Vorschrift enthalte und darstelle, von der richtigen Erkenntniß und Anwendung der christlichen Religion. In diesem Vorurtheil ist eben die bittere ungesunde Quelle enthalten, von aller, unaufhörlichen Verdorbenheit und moralischen Unvollkommenheit, die wir immer fort in der katholischen Kirche antreffen, wenn wir nehmlich selbst jetzt eine Historie dieser Kirche sammeln und die falschen Larven abreißen“ (*J. S. Semler*, Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, Leipzig 1788, 113f = *P. Meinhold*, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 2, Orbis Academicus, Freiburg/München 1967, 52).

¹⁸ E. Seeberg, Gottfried Arnold, 74f. 472–474; W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, NSGTK 15, Leipzig 1912 (= Aalen 1973); E. P. Meijering, Die Hellenisierung des Christentums im Urteil A. v. Harnacks, VNAW Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, 128, Amsterdam 1987; zuletzt D. Wyrwa, Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist, ZThK 88, 1991, (29–67) 30f.

stantismus zu kommentieren, „mit dem es“ – so Barth wörtlich – „das erste Mal so schief herauskam“¹⁹.

Das alles kann natürlich jetzt nicht geleistet werden; ich möchte hier einen ersten kleinen Beitrag zu einer solchen neuen Geschichte der Verfallstheorie in der Kirchengeschichtsschreibung leisten und dazu bei einem der frühesten protestantischen Dekadenmodelle aus den Anfängen der Reformationszeit ansetzen – für diese Phase fehlen bisher weitgehend Untersuchungen, vielleicht deswegen, weil Seeberg nur Luther, Melanchthon und Flacius Illyricus in den Blick nahm. Vor allem aber sein pointierter Einsatz bei *Matthias Flacius Illyricus*, dem er unterstellte, den Abfallsgedanken in die protestantische Kirchengeschichtsschreibung eingeführt zu haben²⁰, ist nicht unproblematisch – schon lange bevor Flacius als Professor in Jena die sogenannten ‚Magdeburger Zenturien‘ begann (nämlich 1559), prägten Dekadenmodelle die reformatorische Sicht der Kirchengeschichte – und der Zusammenhang von mittelalterlicher Deformation und lutherischer Reformation prägt unsere Identität im Grunde ja bis heute. Ein solches frühes reformatorisches Abfallsmodell aus dem Jahr 1521 wollen wir nun in einem zweiten Abschnitt näher in den Blick nehmen und damit eine differenziertere Wahrnehmung des Phänomens ‚reformatorisches Dekadenmodell‘ anregen. Im dritten und letzten Abschnitt soll dann versucht werden, die Ergebnisse der Analyse dieses einen Modells zu verallgemeinern und zumindest eine vorläufige Antwort auf die Untertitelfrage zu geben.

II

Ein Beispiel: Das ‚reformatorische Dekadenmodell‘ im Dialog „Neu Karsthans“

Wenn man die Frühgeschichte des ‚reformatorischen Dekadenmodells‘ erhellen will, ist es äußerst sinnvoll, nicht – wie Seeberg – mit den bekannten und umfangreichen Hauptwerken der Reformatoren zu beginnen, sondern bei den knappen reformatorischen Flugschriften anzufangen. Solche

¹⁹ „... – aber holla, *noch* ist die Frage nicht beantwortet, ob der Papst (...) nicht *doch* der Antichrist und seine Kirche nicht *doch* die große Hure Babylon ist, trotz Thomas, Peterson, Haecker u.s.f. Aber wenn dies so ist ... welche Aufgabe dann, mit dem Protestantismus (mit dem es das erste Mal so schief herauskam!!) noch einmal von *vorne* anzufangen! (K. Barth, Rundbrief vom 4. März 1924; zitiert nach K. Barth – E. Thurneysen, Briefwechsel Bd. 2 1921–1930, hg. v. E. Th., GA V, Zürich 1974, 235).

²⁰ E. Seeberg, *Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums*, Leipzig 1929, 49 Anm. 1: „Beide Gedanken, der ‚Abfall‘ der Kirche und die Idee von den ‚Zeugen der Wahrheit‘, sind in den beiden großen kirchenhistorischen Werken des *M. Flacius Illyricus* im Anschluß an Luther in die protestantische Kirchengeschichtsschreibung eingeführt worden“. Damit werden die ausführlichen Untersuchungen von 1923 zusammengefaßt – zu Luther: „Maßgebend ist auch für ihn die Verfalls-idee; aber es ist doch höchst charakteristisch, daß er die radikale Form nur ganz gelegentlich vertreten hat“ (Gottfried Arnold, 433); zu Flacius: „In (...) den Magdeburger Zenturien ist die Verfalls-idee schärfer ausgeprägt als bei Luther“ (440).

Traktätchen sind heute ja fast nur noch den Spezialisten bekannt, waren einst aber jene weitverbreiteten und preiswerten Texte, die den Siegeslauf der Reformation entscheidend beflügelten – die Literaturwissenschaft spricht direkt von frühneuzeitlichen ‚Massenmedien‘²¹, und so sahen es auch Zeitgenossen der Reformation wie der päpstliche Sondergesandte Hieronymus Kardinal Aleander, der vom Wormser Reichstag 1521 nach Rom berichtete²²:

„Täglich regnet es lutherische Schriften in deutscher und lateinischer Sprache (...). Es wird (...) gar nichts Anderes mehr verkauft als Schriften Luthers, und selbst am kaiserlichen Hofe, denn die Leute halten ganz erstaunlich zusammen und haben Geld in Menge“²³.

Als ein Beispiel dieser weitverbreiteten reformatorischen Flugschriftenliteratur ist hier das „Gesprechbiechlin neüw Karsthans“²⁴ gewählt – bevor aber vom ‚Dekadenmodell‘ dieses Textes die Rede ist, sollte das Werk angesichts seiner geringen Bekanntheit wenigstens kurz vorgestellt sein: Das „Gesprechbiechlin“ umfaßt im Quartformat 28 Blätter und besteht aus einer Unterhaltung des Franz von Sickingen (jener widersprüchlichen Existenz: Humanist *und* Raubritter zugleich²⁵) mit einem reformationsbegei-

²¹ Dazu E. Lehmann, NDL 282/284, XI–XVII (Drucke und Drucker) bzw. H. J. Köhler, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jh.s, Tl. 1, Bd. 1, Tübingen 1991, 162 (Nr. 380). Erhellende Klarstellungen zum Terminus ‚Flugschrift‘ und seiner Definition bei H. Scheible, Reform, Reformation, Revolution. Grundsätze zur Beurteilung der Flugschriften, ARG 65, 1974, (108–133) 108f.

²² Th. Brieger, Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag. I. Abteilung. Die Depeschen Aleanders 1520–1521, QFRG 1, Gotha 1884; P. Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521, SVRG 16, Halle 1886. – Zu Aleander vgl. G. Müller, Girolamo Aleander, TRE II, 1978, 227–231 sowie Ders., Zum Verständnis Aleanders, ThLZ 89, 1964, 525–536.

²³ Depesche Nr. 6 vom 8. 2. 1521; *Li Lutherani ogni dì pioveno libri novi sì in Alemano come in latino, et teneno quì un impressore, dove mai avanti fù tal mestiere; nè si vendomo altri libri quì che de Luther, etiam in aula Cesaris, che è cosa stupenda, come sono uniti et trovano in cumulo denari* (= 49,23–27 Brieger/44 Kalkoff); vgl. auch H. Boehmer, Der junge Luther, Stuttgart 1971, 314 und R. Wohlfeil, Der Wormser Reichstag von 1521 (Gesamtdarstellung), in: F. Reuter (Hg.), Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, Worms 1971, (59–154) 90f.

²⁴ Hier zitiert nach H. Demmer (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften I (Frühschriften 1520–1524), Gütersloh/Paris 1960, 385–404 (Einleitung) bzw. 406–444 (Text); verglichen wurde die Ausgabe von E. Lehmann, Neudrucke deutscher Literaturwerke (= NDL) 282–284, Halle 1930; jetzt auch in H. Bentzinger/E. Pradel (Hgg./Bearb.), Die Wahrheit muß ans Licht! Dialoge aus der Zeit der Reformation, Leipzig 1988, 128–187. Eine vollständige Bibliographie der Textausgaben bei H. J. Köhler, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts, Tl. I Bd. 1, Tübingen 1991, 162 (Nr. 380), daraus noch A. E. Berger, Die Sturmtruppen der Reformation. Flugschriften der Jahre 1520–1525, Leipzig 1931 = Darmstadt 1964, 167–204 bzw. 56–58/322f/342f. In der Edition „Flugschriften des frühen 16. Jh.s auf Microfiche“ (Zug 1978–1987) auf Fiche 1947 als Nr. 4964.

²⁵ W. P. Fuchs, Das Zeitalter der Reformation, Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte 8, München 1976, 109–112; V. Press, Ein Ritter zwischen Rebellion und

sterten Bauern namens „Karsthans“ über den moralischen Verfall der Geistlichkeit – dabei wird das Schimpfwort „Karsthans“, das im alemannischen Sprachraum einen groben, rückständigen Klotz bezeichnet, zum Ehrentnamen gemacht und deutet schon im Titel die weite Verbreitung des reformatorischen Bewußtseins bis in den Bauernstand an. Das Adjektiv „neu“ erklärt sich daher, daß auch schon eine der wirkungsvollsten und meistgelesenen reformatorischen Flugschriften von 1520/21 „Karsthans“ überschrieben war²⁶; auf sie bezieht sich unser „Gesprechbiechlin“ nicht nur im Titel, sondern z.T. auch im Inhalt²⁷.

Der Dialog „Neu-Karsthans“ ist zwar ohne Angabe eines Verfassers überliefert, dürfte aber vom späteren Straßburger Reformator Martin Bucer stammen. Auch die Datierung ist nicht ganz eindeutig; wir folgen den Untersuchungen des Literaturwissenschaftlers Ernst Lehmann²⁸, wonach der Text aus den Apriltagen des Jahres 1521 stammt, vermutlich kurz vor Martin Luthers berühmten Auftritten in Worms am 17./18. April 1521 geschrieben wurde.

Für unseren Zusammenhang ist die Frage nach dem Autor des Textes nicht von zentraler Bedeutung; trotzdem soll nicht verschwiegen sein, daß die Zuschreibung des anonym überlieferten „Gesprechbiechlin neüw Karsthans“ an Martin Bucer sich zwar auf das Votum einer ganzen Reihe von namhaften Forschern berufen kann²⁹,

Reformation. F. v. S. (1481–1523), BpFKG 50, 1983, 151–177; D. F. Strauss, Ulrich von Hutten, hg. v. O. Clemen, Leipzig 1927, 304–372.

²⁶ Zum Namen „Karsthans“ E. Pradel, Die Wahrheit muß ans Licht, 114f und bes. P. Böckmann, Der gemeine Mann in den Flugschriften der Reformation, in: *Ders.*, Formensprache. Studien zur Literaturästhetik und Dichtungsinterpretation, Hamburg 1966, 11–44 mit 517–520, hier 17–26; vgl. die Bibliographie bei H.-J. Köhler, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jh.s, Tl. I Bd. 2 Druckbeschreibungen H-L, Tübingen 1992, Nr. 1974–1980 (p. 215–218).

²⁷ Man wird z.B. hier die durchgängige Kritik der Priester nennen – auch dies könnte gegen *Greschat* und seine Erwartungen theologischer Vollständigkeit (s.u.) eingewendet werden.

²⁸ E. Lehmann, NDL 282/284, XVIII–XXI. Anders 1898 Walter Köhler (Zur Datierung und Autorschaft des Dialogs ‚Neu-Karsthans‘, ZDPH 30, 1898, 302–323. 487–508), der für „ende juli – anfang august als abfassungszeit“ plädiert (311). Der hierfür einschlägige Satz des Karsthans steht gleich zu Beginn und richtet sich an Franz: „Juncker ich wünsch eüch vil glücks/ zü dē befelch vñ loblichē kriegßzeüg, dartzü eüch Kei. Maie. verordnet hat“ (DS I, 406, 15f = NDL 3, 8f = 128 P.). Lehmann hat zeigen können, daß schon vor der expliziten Bestallung zum Reichshauptmann gegen den Herzog von Bouillon und Robert von der Mark durch Karl V. (4. 7. 1521) dieser Kriegszug bekannt war und vorbereitet wurde (LI). Dies wurde wieder in Zweifel gezogen von M. *Greschat* (Martin Bucer und Ulrich von Hutten, 192 Anm. 66), der vorsichtig für Köhlers Ansatz votiert.

²⁹ Zuletzt E. Pradel in ‚Die Wahrheit muß ans Licht‘, 176; zuvor ausführlich 1930 E. Lehmann, NDL 282–284, XXII–XL; A. Stern, Einige Bemerkungen über die Autorschaft des Dialogs ‚Neukarsthans‘, ARG 8, 1910/11, 215–218; P. Kalkoff, Ulrich von Hutten und die Reformation. Eine kritische Geschichte seiner wichtigsten Lebenszeit und der Entscheidungsjahre der Reformation (1517–1523), QFRG 4, Leipzig 1920, 537–566 (1. Exkurs); H. Demmer, DS I, 1960, 392–396 und H.-J. Köhler in der Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts, Tl. 1 Das frühe 16. Jhd. (1501–1530), Bd. 1 Druckbeschreibungen A-G, Tübingen 1991, Nr. 380 (p. 162) sowie H.-G. Roloff, Art. Reforma-

aber vor allem in Martin Greschat, dem wir die jetzt maßgebliche Biographie Bucers verdanken, einen veritablen Gegner besitzt³⁰. Siegfried Bräuer hat sich schließlich auf dem Bucer-Kolloquium 1991 in Straßburg dafür ausgesprochen, daß die „Autorfrage offengehalten werden sollte“, obwohl er selbst zugibt, daß „Situation, Absicht, Verhältnis zu Sickingen und Stellung zur reformatorischen Bewegung (...) einer Zuweisung an Bucer weniger im Wege“ stünden „als an andere zeitgenössische Theologen der frühen Reformation“³¹ – diese Bemerkungen kann man doch nur so zusammenfassen, daß auch Bräuer Martin Bucer für die wahrscheinlichste Identifikation eines anonymen Autors hält, über den sich mangels anderer Quellen keine letzte Sicherheit gewinnen läßt. Es ist hier nicht der Ort, Greschats Einwände im Detail zu erörtern, aber sieben Punkte, die über Bräuer hinausführen, sollen kurz angedeutet werden. Sie erlauben m.E., den Grad der Wahrscheinlichkeit noch ein gutes Stück über dessen angedeutete Vorsicht hinaus zu steigern: (1) Greschat gibt ja selbst „manche Anklänge an Bucers Theologie“ zu, „so etwa die Betonung des Gesichtspunktes, daß der Nutzen des Mitmenschen leitend sein müsse, die Hervorhebung der Nächstenliebe oder des Hl. Geistes“³². (2) Außerdem findet sich in unserem Dialog genau jene Konzeption, die der Gießener Kirchenhistoriker selbst als „Ansatz der Theologie Martin Bucers“ vorgestellt hat: „Die christliche Liebe gewinne ihre Struktur und Zielsetzung im Blick auf den Mitmenschen, vom Nächsten her“³³. (3) Wenn Greschat aber dann das Fehlen der Theologumena von „Sünde und Vergebung, von Rechtfertigung und neuem Leben durch Christus“ bemängelt³⁴, dann be-

tionsliteratur, RDL III, Berlin, New York 21977, (365–403) 382: „Indizien deuten darauf hin, daß der Text aus der Feder Martin Butzers stammt“ (382). – Weitere Literatur bei H. Scheible, *Reform, Reformation, Revolution. Grundsätze zur Beurteilung der Flugschriften*, ARG 65, 1974, 108–133, hier 131 Anm. 69.

³⁰ M. Greschat, *Martin Bucer*, 50 und vor allem *Ders.*, *Martin Bucer und Ulrich von Hutten*, in: *Horizons Européens de la Réforme en Alsace, Mélanges offerts à J. Rott*, publiés par M. de Kroon et M. Lienhard, Strasbourg 1980, 177–193, bes. 185–188. Jetzt hat G. mit Bezug auf die Abendmahlstheologie zugestimmt Th. Kaufmann, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528*, BHTh 81, Tübingen 1992, 85f. Freilich relativiert K. seine Beobachtungen selbst: „Das hat freilich angesichts der schmalen Textbasis nicht viel zu bedeuten“. – Ein Votum für *Hutten* als Autor liegt vor bei W. Köhler, *Zur Datierung und Autorschaft des Dialogs „Neu-Karsthans“*, ZDPH 30, 1898, 302–323. 487–508. Kritisch auch J. Pollet in seiner Rezension von DS I (Die neue Bucer-Ausgabe, ThLZ 87, 1962, 579–584, hier 580): „Dialoge von zweifelhafter Zuschreibung („Dubiosa“ genannt, die man wohl besser mit „Spuria“ bezeichnen würde, da nach unserer Auffassung kaum eine Möglichkeit besteht, sie Bucer zuzuschreiben)“.

³¹ S. Bräuer, *Bucer und der Neukarsthans*, in: *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg (28–31 août 1991)*, ed. by Ch. Krieger/M. Lienhard, SMRT 52, Leiden u.a. 1993, (103–127) 126f. Bräuer gibt p. 104 ebenfalls eine knappe Forschungsübersicht.

³² M. Greschat, *Martin Bucer*, 50; ähnlich *Ders.*, *Martin Bucer und Ulrich von Hutten*, 187.

³³ M. Greschat, *Der Ansatz der Theologie Martin Bucers*, ThLZ 103, 1978, 81–96, hier 81; im ‚Neuen Karsthans‘ vgl. besonders die Zitate von Mt 5,34 u. Luk 6,27 (DS 435,4–18 = 41,27–42,14 = 162 P.). Schon E. Lehmann wies auf theologische Ähnlichkeiten zwischen dem Autor des Dialogs und Bucer hin (NDL 282/84, XXXVIII–XXXIX).

³⁴ Martin Bucer, 50; vgl. auch schon *Ders.*, *Martin Bucer und Ulrich von Hutten*, 187: „In dieser Flugschrift findet sich viel von Erasmus, einiges von Hutten – aber nichts von Luther und nichts von jener eifrigen bucerschen Rezeption der Theologie des Reformators, wie wir sie aus den Briefen des Elsässers seit dem Frühjahr 1517 kennen.“

rücksichtigt er bei diesem Mängelkatalog zu wenig das literarische *genre* ‚Flugschriftendialog‘ und das spezifische Thema dieses einen Textes: In einem solchen Dialog – also „in der von ihm (nämlich Bucer, C.M.) so geschätzten Form“ (M. Greschat³⁵) – darf man pointierte Polemik, aber kaum theologische Vollständigkeit erwarten³⁶. Und zudem ist das zentrale Thema des „Gesprechbiechlins“ die moralische Entartung der Geistlichkeit, nicht das Ablaßwesen und die dahinterstehende schlechte Theologie. Insofern – um eine Forderung des Germanisten Hans-Gert Roloff zu variieren³⁷ – muß die fiktive Situation eines Dialoges auch bei der Suche nach seinem Autor stärker berücksichtigt werden. (4) Außerdem finden sich auch in der ersten veröffentlichten Schrift aus der Straßburger Zeit Bucers, der Predigt „Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll“ vom August 1523³⁸, die von Greschat vermißten Theologumena von „Rechtfertigung und neuem Leben durch Christus“ nur in einer knappen formelhaften Wendung der Vorrede Bucers zur Druckausgabe³⁹ und einigen weiteren des zweiten Hauptteils⁴⁰. Im ersten Hauptteil, der zwei Drittel des Umfangs ausmacht, spielen sie keinerlei Rolle. (5) Selbst die reichlichen Zitate alt-

Das scheint mir der entscheidende Einwand gegen die Annahme Bucers als Autor des ‚Neu-Karsthans‘ zu sein“.

³⁵ M. Greschat, Martin Bucer, in: Ders. (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte VI Reformationszeit II, Berlin u.a. 1984, (7–28) 21; ausführlicher Ders., Martin Bucer, 1990, 114: „... nicht irgendein Stilmittel, sondern (...) Grundzug seiner Persönlichkeit und Theologie“. Siegfried Bräuer fordert eine ausführliche Untersuchung „über Bucers Umgang mit dieser Literaturgattung“ (Bucer und der Neukarsthans, 119) und vergleicht einstweilen den „Neukarsthans“ mit z.T. wesentlich späteren Dialogen Bucers aus den Jahren 1528–1540 (119f) – der Erkenntniswert solcher Vergleiche bleibt natürlich beschränkt, wie B. selbst sieht: „Zunächst ist von einer Entwicklung im Gebrauch der Gattung bei Bucer selbst auszugehen, die auch von den diskutierten Themen mitbestimmt wird“ (121).

³⁶ So auch S. Bräuer, Bucer und der Neukarsthans, 109–111. Hans-Joachim Köhler, der über zehn Jahre ein Projekt „Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts“ in Tübingen leitete (vgl. dazu den Sammelband „Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980, hg. v. H.-J. Köhler, Spätmittelalter und frühe Neuzeit 13, Stuttgart 1981), bestimmt als wesentliches Ziel und „primäre historische Leistung der Flugschriften“ die *Information* der lesekundigen Bevölkerung zu bestimmten Fragen der reformatorischen Bewegung (Köhler, Bibliographie, VI f).

³⁷ H.-G. Roloff, Art. Reformationsliteratur, RL III, Berlin, New York 21977, (365–403, bes. § 3 Die Flugschriften-Literatur) Zitat p. 380; vgl. auch G. Niemann, Die Dialogliteratur der Reformationszeit nach ihrer Entstehung und Entwicklung. Eine literaturhistorische Studie, Diss. Phil., Leipzig 1905, 52–72; weitere Literatur bei S. Bräuer, Bucer und der Neukarsthans, 111.

³⁸ DS I, 44–67.

³⁹ „Es ist das wort des glaubens, dadurch die gerechtigkeit und das heyl uns zükumpt. Darum es sanct Paulus ein krafft heißt züm heyl allem, der in yn glaubt“ (44,10f = Röm. 1,16).

⁴⁰ „bringt uns solchs allein der Glaub züwegen“ (60,1); „so folget nun ye gewisßlich, das der glaub allein vermag, uns von uns abzzyehen und gott dem vatter als kinder zü übergeben“ (61,23–25); „wie allein der glaub die unmäßlich güthât unsers herren und erlösers Jhesu Christi recht erkennt und ermesßet (...)“ (63,22f); „Alles hab ich durch in auß gnaden des vatters (64,6f); „der glaub (...), die wore gerechtigkeit, in der der gerecht gegen gott, den menschen und allen creaturen wol lebet“ (64,34f); „Das aber ein recht gläubig mensch also ein ander mensch und in Christo ein neue creatur sey (...)“ (65,26f). – Der zweite Hauptteil (DS I, 59–67) behandelt die Titelfrage „und wie der mensch dahyn kummen mög“ (p. 59,28f).

kirchlicher Autoren, auf die wir noch ausführlich zu sprechen kommen, sprechen m.E. gerade *nicht* gegen Bucer als Verfasser⁴¹: Sie liegen in der Tendenz seiner schon 1518 bezeugten Abwertung scholastischer Theologie zugunsten von Hieronymus, Augustinus und anderen Kirchenvätern⁴². Bucer verdankt die Zitate, wie Walther Köhler schon 1898 zeigte, wohl Ulrich von Hutten, in dessen Schriften sie sich nahezu alle nachweisen lassen⁴³. (6) Nicht ohne Bedeutung für die Zuweisung an Bucer scheint mir schließlich auch der *Verleger* unseres Heftchens, Matthias Schürers Erben in Straßburg⁴⁴, zu sein: Schürer stammte wie Bucer aus Schlettstatt und korrespondierte mit dem von Bucer verehrten Erasmus von Rotterdam. Die von Ernst Lehmann beobachtete „elsässische Prägung des Textes“⁴⁵ wird freilich eher auf jene Firma denn auf den Autor Bucer zurückgehen. Erst Martin Luther hat ja mit der druckersprachlichen Bearbeitung von Autorenmanuskripten entschlossen gebrochen⁴⁶. (7) Zudem sollte man sich die Lage Bucers in jenen Apriltagen 1521 vergegenwärtigen: Der bisherige Heidelberger *magister studentium* war vor den Nachstellungen des gefürchteten Dominikanerinquisitors Jakob von Hoogstraten⁴⁷ auf die Ebernburg bei Bad Kreuznach geflohen⁴⁸ und betrieb, um ihm endgültig zu entkommen, die

⁴¹ So aber *M. Greschat*, Martin Bucer und Ulrich von Hutten, 186: „Weder in Bucers umfangreichem Bücherverzeichnis aus dem Jahr 1518 spielen die Kirchenväter eine Rolle, noch in seinem Briefwechsel, noch in seinen ersten Strassburger Schriften von 1523“.

⁴² Vgl. dazu aus Bucers Bericht von der Heidelberger Disputation an Beatus Rhena-us (1. 5. 1518): Luther *qui usque adeo sophisticis remoris et Aristotelicis nugis longum valere iussit, ita sacris addictus, (...) Hieronymus, Augustinus et huius farinae alii perinde illis noti sunt atque nobis vel Scotus potest esse vel Tartaretus* (C I, 60, 25–32 part.). *Greschat* weist an anderer Stelle selbst auf diese Tendenz hin (Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin Bucers, 127).

⁴³ *W. Köhler*, Zur Datierung und Autorschaft, 313–316 (dort die Nachweise aus Hut-tens Schriften). *Köhler* hat mit diesen Belegen seine Zuschreibung des Dialoges an Hut-ten zu unterstützen versucht.

⁴⁴ *J. Benzing*, Der Reformationspresse der Matthias Schürer Erben in Straßburg, in: *Refugium animae bibliotheca*, FS *A. Kolb*, hg. v. *E. van der Vekene*, Wiesbaden 1969, 43–55. Bucer kaufte, wie sein Bücherverzeichnis von 1518 (DS I, 281–284 = C I, 42–58) zeigt, zahlreiche Bücher aus dieser Presse (*M. Greschat*, Martin Bucer, 32).

⁴⁵ NDL 282–284, XXII–XXVI mit Belegen.

⁴⁶ *F. Hartweg*, Buchdruck und Druckersprachen der frühneuhochdeutschen Periode, in: *H.-J. Köhler*, Flugschriften als Massenmedium, 43–64, bes. 55 Anm. 42 (zu Luther) bzw. 62 (zu Matthias Schürers Erben). – Dieses Argument für die Zuschreibung an Bucer hätte *Greschat* also bei einer ausführlicheren Analyse erschüttern können! *Bräuer*, der diesen Punkt vollkommen übergeht, konnte offenbar die überaus gründliche Untersuchung von *Ch. Stockmann-Hovekamp* (Untersuchungen zur Straßburger Drucker-sprache in den Flugschriften Martin Bucers. Graphematische, morphologische und lexikologische Aspekte, Studien zum Frühneuhochdeutschen 9, Heidelberg 1991) nicht einsehen. Obwohl unser Dialog nicht zum von Frau *Stockmann-Hovekamp* ausgewählten „Textcorpus“ gehört, würde sich doch eine Anwendung ihrer linguistischen und stati-stischen Methode auf den „Neukarsthans“ lohnen; einschlägig sind besonders die Aus-führungen auf den Seiten 62–82.

⁴⁷ Brief M. Bucers an Wolfgang Capito vom 11. 11. 1520 (Nr. 18 bei *J. Rott*, Corre-spondance de Martin Bucer, Tome I [jusqu'en 1524], SMRT 25, Leiden 1979, p. 120, 9–13): *Nescio quae mea epistola in manus fertur delata Hochstrati, qua, ut aiunt, ipsum sugillavi. Is contra acerbissima mihi minatur, et quod fidus quidam amicus scripsit, parat ut restituito sibi in-quisitionis officio contra me ceu Lutheri fautorem primum fungatur, exempla editurus.*

⁴⁸ Auf der neben Kaspar Aquila, Johann Oekolampadius und Johann Schwebel

Entbindung von den Ordensgelüben, die erst am 29. April 1521 ausgesprochen wurde⁴⁹. Es scheint mir daher überhaupt nicht verwunderlich, daß Bucer Anfang April jenes Jahres darauf verzichtete, einem dezidiert reformatorischen Propagandialog nun ausgerechnet noch seinen Namen voranzustellen. Natürlich ist damit das letzte Wort über den Autor auch noch nicht gesprochen⁵⁰.

Nun haben wir die Informationen beieinander, um das Dekadenmodell des ‚Gesprechbiechlin‘ auch angemessen verstehen und würdigen zu können: Beide Dialogpartner, Karsthans und Franz von Sickingen, empfinden es ähnlich, daß nach langen Zeiten einer dekadenten Pfaffenherrschaft und Willkür nun das helle Licht des reinen Evangeliums wieder leuchtet, strahlt dank „doctor Luthers schrifften“⁵¹. Es besteht aber nur noch wenig Hoffnung, daß die verkommene Kirche, daß Papst und Geistlichkeit „selbs ein Reformation under in machñ“⁵² – das alles erinnert stark an das alte apokalyptische Dekadenmodell vom wahren Licht, das jetzt scheint (nämlich aus Wittenberg und von der Ebernburg) und ‚die Finsternis hat’s nicht begriffen‘. Zwei Zitate mögen das illustrieren, zunächst Franz von Sickingen:

„Seythår die Lutherischen bûcher ußgegangen (...), hab ich meinen gantzen fleyß uff sollichs gelegt und danck dem almechtigen gott ‚das er mich zû erkantnûß seiner rechten ler hat kommen lassen (...). Ich danck dem almechtigen gott, der mich hat erleben lassen die zeyt, da sein heilig theür wort und götliche warheit, die lang durch die falschen geistlichen vertruckt gewesen, wider herfür und zû liecht kommen“⁵³.

In Karsthans‘ Worten hört sich das so an:

„Ach gott, dir sey geclagt, das wir so lange zeyt der waren erkantnûß deiner heiligen ler beraubt gewesen seind und man uns fabeln und unnütz geschwätz geprediget hat. Het ich in meiner jugent solliche ler gehört, ich wõt mein leben anders angestellt haben“⁵⁴.

Der Tenor in diesen Sätzen ist überaus deutlich: Die lange in der Kirche und durch die Kirche unterdrückte biblische Wahrheit ist nun endlich wieder an das Licht gekommen, leuchtet selbst als heller Schein in die Finsternisse der Zeit. Soweit ist das Dekadenmodell des Dialoges ‚Neukarsthans‘ nicht

auch Ulrich von Hutten Zuflucht gefunden hatte (*D. F. Strauss*, Ulrich von Hutten, 307; *V. Press*, Ein Ritter, 164–167). Zum Datum der Flucht *M. Greschat*, Martin Bucer und Ulrich von Hutten, 189 Anm. 14.

⁴⁹ *M. Greschat*, Martin Bucer, 47.

⁵⁰ *H. Scheible* fordert (Reform, Reformation, Revolution, ARG 65, 1974, 112 u.ö.), zunächst ‚sorgfältig zu durchleuchten‘, den Gedankengang zu interpretieren etc. pp. und erst *dann* Mutmaßungen über den Autor vorzutragen – als „unbeweisbare Hypothesen über unlösbare Probleme“ (131) würde ich das freilich nicht *a limine* abqualifizieren! *Bräuer* schließt (Bucer und Neukarsthans, 125): „Bucer ist also durchaus als Autor dieses Dialoges vorstellbar“.

⁵¹ DS 408,28 = NDL 5,28f = 130.

⁵² DS 408,4f = NDL 5,2f = 130 P.

⁵³ DS 415,31–34 u. 416,23–25 = NDL 15,19–23 u. 16,18–22 = 139 *Pradel*.

⁵⁴ DS 419,13–16 = NDL 19,27–32 = 143 P.

sonderlich aufregend, es entspricht im Grunde der heute weithin verbreiteten Wertung der vorreformatorischen Kirche als Zeit theologischer und moralischer Deformation, die eine Reformation mehr oder weniger notwendig zur Folge hatte⁵⁵.

Nun impliziert das Bucersche Dekadenzmodell aber neben solchen, wenig überraschenden und weithin verbreiteten Wertungen auch eine seltenere und bemerkenswerte Sicht der frühen Kirchengeschichte: Der Heidelberger Dominikaner hat nämlich nicht – wie etwa Gottfried Arnold⁵⁶ – die gesamten tausendfünfhundert Jahre zwischen Jesus und Paulus einerseits und Martin Luther andererseits *in toto* als Epoche des Verfalls verstanden. Er hat auch nicht die Epoche der christlichen Kaiser seit Konstantin – wie schon Hieronymus⁵⁷ und Johannes Chrysostomus⁵⁸ – für den Beginn allen Übels gehalten. Auch wenn es uns angesichts heutiger Vorurteile über ‚Frühkatholizismus‘ und ‚konstantinische Staatskirche‘ verwundert: Martin Bucer hielt die Zeit der *alten Kirche* aus seinem Dekadenzmodell heraus, nahm die Epoche der sogenannten ‚Kirchenväter‘ von der Verfallszeit der Kirche aus. Und so finden sich neben direkten Rekursen auf die Schriften des Neuen Testaments, auf „Christus und der Apostel Lehr“⁵⁹, reichlich Zitate von Theologen der römischen Kaiserzeit und der Spätantike. Die Kritik an der mittelalterlichen Kirche ist nicht allein mit dem Neuen Testament, sondern auch mit wichtigen patristischen Autoren legitimiert: Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus und Augustin zeugen gegen mittelalterliche Kirchenwirklichkeit – wir werden uns das gleich im Detail ansehen. Entsprechend galt Bucer aber fast das *ganze* Mittelalter als reine Dekadenzperiode; so nennt der Dominikaner z.B. von den vielen bedeutenden Ordenstheologen des Mittelalters keinen einzigen. Die Reihe der

⁵⁵ Vgl. zur Genese dieses Dekadenzmodelles etwa W. Huber, Der Streit um Luther im Kirchenkampf, in: Martin Luther – der Streit um sein Erbe. Ringvorlesung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im W. S. 1983/84, hg. v. H.-M. Barth u. H. Leipold, Kassel 1984, 104–116.

⁵⁶ Nach Arnold beginnt die Verfallszeit bereits kurz nach dem Tode der Apostel mit der Verweltlichung der Kirche (E. Seeberg, Gottfried Arnold, 72): „Denn da begunten die Kirchensachen schon einigermassen nach dem weltlichen Staat formiret zu werden“ (I 2/2/10, p. 59 [Schaffhausen 1740ff]).

⁵⁷ Siehe die oben in Anm. 13 zitierte Passage zur Vorrede der Malchius-Vita.

⁵⁸ Darauf weist Arnold selbst hin und übersetzt: „Der Zustand der Christen ist viel ärger/ wenn einer den Thron besteiget/ welcher mit ihnen zugleich GOTT bekennet. Hingegen werden sie viel herrlicher und bewährter/ wenn ein gottloser das Regiment hat/ der sie allenthalben plaget und drücket!“ (G. Arnold, Die erste Liebe der Gemeinen Jesu Christi, Frankfurt/M. 1696 = E. Seeberg, Gottfried Arnold in Auswahl herausgegeben, 34 = Johannes Chrysostomus, Pan. Bab. 42 [SC 362, 142, 1–144, 7]): ’Αλλ’ οὐ τὰ γε ἡμέτερα τοιαῦτα ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον· ὅταν μὲν τις ὁμολογῶν ἡμῖν ἐν τῇ περὶ τοῦ θεοῦ δόξῃ ἐπὶ τὸν βασιλικὸν ἀναβῆθαι θρόνον, ῥαθυμότερα γίνεται τὰ Χριστιανῶν (...) ὅταν δὲ τις κρατήσῃ δυσσεβῆς καὶ πάντοθεν ἡμᾶς ἐλαύνων καὶ μυρίους περιβάλλων κακοῖς τότε εὐδοκμεῖ καὶ λαμπρότερα γίνεται τὰ καθ’ ἡμᾶς.

⁵⁹ (Karsthans) „Da hör ich die rechten meynung und würd mich für an nit an ire fabeln und geschwätz keren, ob sie schon sagen, es sey also in gewonheit und gebrauch kommen, dann ich halt mehr von Christus und der Apostel ler dann von irem bösen gebrauch“ (DS 419,4–7 = NDL 19,17–21 = 143 P.).

großen altkirchlichen Theologen setzt – nach dann fast tausend Jahren Finsternis – erst wieder Martin Luther fort; Erkenntnis in finstrier Zeit wird immerhin auch „Wiclef in Engelland, Huss und Hieronymus in Behem, Wesselin zu Meintz, Gerson in Franckreych“⁶⁰, Hieronymus (sc. Savonarola) von Ferrara in Italien“⁶¹ bescheinigt, mithin jener Gruppe, die wir als ‚Vorreformatoren‘ zu bezeichnen gewohnt sind.

Wie kann man aber mit patristischen Autoren Kritik an der mittelalterlichen Kirche legitimieren? Im Folgenden sei zunächst durch zwei Beispiele (wenigstens ansatzweise) vorgeführt, wie Martin Bucer die spätmittelalterliche Ekklesiologie durch altkirchliche Texte kritisiert, und dann an drei Punkten gezeigt, wie dadurch die historische Wahrheit (jedenfalls für unser heutiges Empfinden) z.T. empfindlich verzeichnet wird. Zuerst also zur Kritik der mittelalterlichen durch die alte Kirche anhand der zwei Beispiele ‚Priesterbild‘ und ‚römischer Primat‘:

(1) *Priesterbild*: Wie sich ein rechter Priester in weltlichen und geistlichen Geschäften verhalten soll, entnimmt der Autor des „Neukarsthans“ vor allem Kirchenvätertexten. So legitimiert beispielsweise ein Zitat des Mailänder Bischofs Ambrosius vom Ende des vierten Jahrhunderts Bucers Kritik an der Amtsvergessenheit und Sittenlosigkeit des Klerus: Der Dialog beginnt mit einer langen Aufzählung von *gravamina*⁶² über die empfindlichen sozialen Folgen der geistlichen Herrschaft für die Bauern: „Juncker (sagt Karsthans), die paffen plagen mich für und für“⁶³. Gegen solche Dekadenz des kirchlichen Amtes, das die eigenen Gemeindeglieder in den finanziellen Ruin treibt, setzt Franz von Sickingen das Bild eines *rechten* Priesters. Dessen Aufgabe sei es, wie „Ambrosius spricht: ‚keinem schädlich, sunder einem yeden nützlich sein wollen“⁶⁴. *prodesse (...) omnibus, obesse nemini* lautet dieses Zitat beim Mailänder Bischof, der es wiederum aus Ciceros Pflichten-Schrift für sein eigenes Werk „Über die Pflichten der Kleriker“ entnommen hatte⁶⁵. Wenn unser Autor seinen Protagonisten im selben Zusammenhang kritisieren läßt, wie die Bischöfe als geistliche Fürsten weltlich regieren und ebenso weltlich prächtig residieren⁶⁶, verwundert das heute nicht wenig –

⁶⁰ „gar ein Christlicher lerer“ (DS 428,4 = NDL 32,19 = 153 P.).

⁶¹ DS 434,2–4 = NDL 40,16–18 = 161 P.

⁶² H.-Chr. Rublack, *Gravamina und Reformation*, in: I. Batori (Hg.), *Städtische Gesellschaft und Reformation, Spätmittelalter und Frühe Neuzeit* 12, Stuttgart 1980, 292–313.

⁶³ DS 406,23f = NDL 3,14f = 128 P.

⁶⁴ DS 412,31f = NDL 11,11f = 135 P.

⁶⁵ Ambros., *Off.* III 9,58 (108) = Cicero, *Off.* III 64; 76. Bucer besaß zwei verschiedene Ausgaben dieser Schrift Ciceros, wie sein Bücherverzeichnis zeigt (DS I, 281,7/283,3 = C I, 43,11/46,69).

⁶⁶ „und ye näher sie den aposteln sein wollen, als pröbst, bischoff, cardinál und bápst, ye weniger sie werck der Apostel üben, dann die dieselbigen grossen hansen sicht man nymmer predigen noch leren das volck, sunder land und leüt regieren und mit einem weltlichen bracht herrschen“ (DS 410,31–35 = NDL 8,15–19 = 133 P.; vgl. auch DS 411,1–9 = NDL 8,22–32 = 133 P.). Ganz ähnlich kritisiert Bucer in seiner Predigt „Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll (...)“ von 1523 aus Straßburg, daß die Geistlichen „zeytlichen gewinn und eeren“ suchen (DS I, 54,10).

war es doch gerade jener Ambrosius, der mit seinem souveränen Auftreten gegenüber den römischen Herrschern einen entscheidenden Schritt auf dem Wege zum politischen Kirchenfürsten voranging⁶⁷. Die Schiefelage, in die dadurch seine Argumentation gerät, ist dem Autor des Dialogs offenbar nicht bewußt gewesen.

Den Abschluß der Polemik gegen die weltliche Machtfülle mittelalterlicher geistlicher Würdenträger bildet wieder ein Kirchenväterzitat, diesmal aus dem Römerbriefkommentar des Alexandriner Origenes (Mitte dritten Jahrhunderts): Gott wollte die Übeltaten „nit durch Bischoff und obersten der Kirchen, sunder durch die weltrichter straffen“⁶⁸. Auch gegen den priesterlichen Eigennutz geht der Verfasser des Neukarsthans mit einer ganzen Reihe von Texten patristischer Autoren an; Augustin⁶⁹, Hieronymus⁷⁰ und nochmals Ambrosius⁷¹ – wir brauchen das hier nicht zu vertiefen.

Auch das Bild von der rechten geistlichen Tätigkeit des Priesters wird durch altkirchliche Autoren bestimmt; dabei darf natürlich Johannes Chrysostomus mit seiner vielgerühmten⁷² Schrift über das ‚Priesteramt‘ (vor 390) nicht fehlen. Bucer bietet ein charakteristisches Zitat, um gegen die zeitgenössische Praxis von Kirchenstrafen und Bann zu protestieren:

Christus ist „kommen, das er die sterblichen menschen mit miltigkeit selig mächt und nit mit schrecken darniderwürffe“⁷³.

⁶⁷ Dazu vgl. z.B. in meiner Tübinger Habilitationsschrift „Ganz Italien zum rechten Glauben bekehren?“. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen“ (1993/1994; erscheint 1995 in BHTh), p. 112 Anm. 154.

⁶⁸ DS 417,22–24 = NDL 17,27–29 = 140 P. Das Zitat spielt wohl an auf Orig., Comm. in Rom. IX 38 (PG 14, 1238 A/B).

⁶⁹ Dazu unten; vgl. auch B. Hamm, Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs), in: K. Hagen (Hg.), Augustine, the Harvest and Theology (1300–1650). Essays dedicated to H. A. Oberman in Honour of his Sixtieth Birthday, Leiden 1990, 127–233, bes. 128–139 und jetzt die Beiträge des Sammelbandes „Auctoritas Patrum“ (L. Grane, A. Schindler, M. Wriedt [Hgg.], Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century, Mainz 1994).

⁷⁰ DS 413,6–8 = NDL 11,24–26 = 135 P.

⁷¹ DS 413,9–11 = NDL 11,27–29 = 135 P. – bezieht sich wohl auf Ambros., Ex. Ps. 118 Sermo 4,25 (CSEL 62, 79,10–12).

⁷² Testimonia der Wertschätzung aus Altertum, Mittelalter und (protestantischer) Neuzeit hat J. A. Bengel in § VII der Vorrede zu seiner Ausgabe gesammelt (Iohannis Chrysostomi de Sacerdotio Libri Sex Graece et Latine [...], Stuttgart 1725, XXIV–XXXI).

⁷³ DS 421,24f = NDL 23,5–7 = 146 P. – Die Identifikation des Zitates bei Chrysostomus ist noch nicht gelungen; A. E. Berger nennt in seiner Ausgabe (Die Sturmtruppen der Reformation, 1931 = 1964, 343) den ‚Sermo de timore I‘ (ubi?) und ‚ad Theodor. laps. 1,4‘ (PG 47, 281/28 = SC 117, 66,1–70,48 Dumortier; so auch Demmer in BDS I, 421). Ich nehme dagegen an, daß hier die Anweisung in Sac. II 3 (Μάλιστα μὲν γὰρ πάντων χριστιανοῖς οὐκ ἐφέηται πρὸς βίαν ἐπανορθοῦν τὰ τῶν ἀμαρτανόντων πταίσματα [SC 272, 110,55–57 Malingrey]) und deren christologische Begründung im Blick gewesen sein könnte. Im übrigen findet sich der Gedanke des Zitates häufig bei Chrysostomus, vgl. z.B. Quales ducendae sint uxores III 2 (PG 51, 228) πάντα ἀφεξ καὶ

Auch hier fällt wieder auf, daß Martin Bucer diejenige Seite der Priestertheologie des Chrysostomus ausblendet, von der eine mehr oder minder direkte Linie zum mittelalterlichen Amtsverständnis führt: Jeder aufmerksame Leser (resp. jede Leserin) der Schrift *De Sacerdotio* weiß, daß die pastorale Note des Aufrufes zu Milde und Nachsicht nur eine (wenn auch gewichtige) Seite der chrysostomischen Ansichten darstellt; daneben steht eine massive Amtstheorie, in welcher der Priester zum alleinigen Heilmittler für die Glaubenden und zum besonders reinen Vollzieher eines ‚schauerlichen himmlischen Mysteriums‘ wird⁷⁴.

Unsere Schrift protestiert also gegen die pastorale Dekadenz mittelalterlicher Kirche mit einem Priesterbild, das nahezu ausschließlich aus Werken der Kirchenväter gewonnen wird – beziehungsweise aus Florilegien mit Kirchenväterzitaten⁷⁵. Nun könnte das alles ja so aussehen, als ob im Dialog „Neukarthans“ in einem recht traditionellen Sinne mit der Schrift *und* der Tradition Kritik an zeitgenössischen Entartungen legitimiert würde – und damit hätten wir ja ein überaus ‚katholisches‘, längst noch kein reformatorisches Dekadenzmodell vorliegen. Aber dieser Eindruck täuscht; das bei weitem längste Kirchenväterzitat des ganzen „Gesprechbiechlings“ wäre in einer streng altgläubigen Diskussion dieser Zeit vermutlich gar nicht ohne weiteres zugelassen worden – es ist nämlich einer Predigt des *Origenes* entnommen, stammt also von einem patristischen Autor, der kirchenamtlich längst als Ketzler verworfen worden war⁷⁶. Und bemerkenswerterweise

συγχώρησον· κὰν λάβῃς δύστροπον, μεταρρώθμισον ἐπιεικείᾳ καὶ πραότητι, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν Ἐκκλησίαν oder Hom. XIII 3 in Mt. 4,8–10 (PG 57,211) bzw. Hom. LXXVIII 4 in Mt. 25,30 (PG 58,715).

⁷⁴ Sac. 3,5: Das priesterliche Amt ἀνευ οὔτε σωτηρίας ἡμῶν, οὔτε τῶν ἐπιγγεγμένων ἀγαθῶν ἔστι τυχεῖν (SC 272, 150,36f *Malingrey*); für die Bezeichnung des Opfers mit φρικώδης vgl. das Register von A.-M. *Malingrey* s.v. (Alpha-Omega XXXI.2, Hildesheim u.a. 1989, 290); weitere Belege bei M. *Bucer/M. Parker*, *Florilegium Patristicum*, Éd. critique publié par P. *Fraenkel*, OL III = SMRT 41, Leiden 1988, 21.

⁷⁵ Das kann man beispielweise an dem Augustinzitat erkennen, das auf den eben gehörten Ambrosiusatz folgt (DS 413,4–6 = 11,21–24 135 P.) – Bucer wird es nämlich kaum am originalen Ort (in einer Predigt) angesehen haben, da er einen falschen biblischen Bezug angibt: „Darumb sagt sant Augustinus über dieselbigen wort Pauli [sc. 2Kor 4,5]: ‚Werden wir von uns selbs sagen, so werden wir hirten sein, die sich selbs und nit die schaff weiden ...‘“ (413,3–15 = 11,20–23). Bei Augustin bezieht sich in Sermo 46,2 das *Nam si nostra dixerimus, pastores erimus pascentes nos, non oves* (CChr.SL 51, 529,13f) auf die Lesung Ez 34,1f – nicht auf Paulus. Freilich wird später (DS 420,17–19 = NDL 21,10–13 = 144 P.) nochmals aus dieser Homilie zitiert (Sermo 46,2 [530,41–46]).

⁷⁶ Z.B. im Dekretum Gelasianum (Ende 5. Jh.?): *Item Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus. Reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus renuenda* (...) (TU 38/4, 10,239–241 *Dobschütz* = DH § 353 p. 165). – Entsprechend die vorsichtigen Worte Cassiodors in seinen „Institutiones“ (ca. 551/562): „Wir sollen ihn deshalb vorsichtig und klug (*caute sapienterque*) lesen, damit wir zwar seinen recht heilkräftigen Trank trinken, aber nicht gleichzeitig das Gift seines Irrglaubens mittrinken, das gegen unser Leben ist“ (Inst. I 1,8 [14,20–22 *Mynors*] in der Übersetzung von K. S. *Frank*, *Frühes Mönchtum im Abendland I*, BAW.AC, Zürich 1975, 214).

läßt Martin Bucer keinen Zweifel an seiner kritischen Ansicht über diese kirchenamtliche Verurteilung; Origenes heißt im ‚neuen Karsthans‘ „der aller Christlichst lerer“ und gibt „gar ein hüpsche ler sprechend“⁷⁷, indem er die besitz- und luxusliebenden Priester des Pharaos und die besitzlosen Priester Christi unterscheiden hilft. Dabei bleibt die Tatsache außen vor, daß es sich bei der Verurteilung des Origenes um keinen Schachzug machtbesessener mittelalterlicher Theologen handelte⁷⁸, sondern um den bitteren Abschluß längerer Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert – also in der Alten Kirche.

Zu dieser entschlossenen Revision eines kirchlichen Ketzerurteils paßt übrigens – wenn man an Bucer als Autor festhalten will – gut ein Gerücht, das der erwählte päpstliche Nuntius, Hieronymus Kardinal Aleander, genüßlich zur selben Zeit, Ende April 1521 nach Rom meldet: Der „schurkische Dominikaner Martin Putzer“ habe in einer Unterredung offen erklärt, „er halte die Verdammung des Arius durch das Konzil von Nicäa für ungerecht“⁷⁹ – wie gern wüßte man heute angesichts der neuen Diskussionen um Arius und angesichts des zeitgenössischen ‚Neuarrianismus‘ (z.B. bei englischen Theologen⁸⁰) mehr von dieser angeblichen Unterredung.

Das weitere Beispiel, das bereits angekündigt war, kann abschließend zeigen, wie eigenwillig, durchaus nicht traditionell-katholisch Martin Bucer (bzw. der anonyme Autor) den Traditionsbeweis verwendete, um die dekadente mittelalterliche Kirche mittels der alten Kirche zu kritisieren:

(2) *Römischer Primat*: Auch die im sechzehnten Jahrhundert überaus ketzerische These, daß der römische Papst zunächst ein Bischof unter Bischöfen war und sich erst in späterer Zeit sein Primat ausbildete, belegt der Autor unseres Dialoges wieder mit einem Kirchenväterzitat – ich zitiere eine kurze Passage, in der zunächst Franz von Sickingen spricht:

„Cyprianus, der schreybt zů dem Bapst Cornelio: ‚O brüder (...)‘⁸¹. (*Karsthans wirft ein:*) Wie? heißt sant Cyprianus den Bapst brüder? (*Franz antwortet:*) Warum nit, zu der zeyt seind alle Bischoff gleych gewesen wie auch die Aposteln und solt noch also sein. Dann in der kirchen Christi sol ein vergleychung⁸² sein, und wir solten uns all undereinander für brüder erkennen. Darumb betten wir auch allzůgleych ‚Vatter unser‘ (...)“⁸³.

⁷⁷ DS 413,18f = NDL 12,7f = 136 P. Das Zitat ist Origenes/Rufin, Hom. in Gen. XVI 5 (GCS Origenes VI, 142,3–14 = SC 7^{bis}, 386,15–28).

⁷⁸ „Dise wort hat Origenes (sic!) in windt geredt. Dann es nympt sich ir yetzund nyemant an“ (DS 413,29f = NDL 12,22f = 136 P).

⁷⁹ Depesche Nr. 26 vom 29. 4. 1521 (171,12–18 B./159 K.): *et questo non senza causa parlo, perchè el Confessor del Cesar m'ha detto, che quello ribaldo frà Martino Putzer, predicator, el qual scrissi altre volte esser fugito et esser in la fortezza de Francisco Sickinghen, hor questo ribaldo conferendo a qualche proposito con detto Confessor disse apertamente, che lui tenea che Ario non fosse stato ben et justamente condannato nel Concilio Niceno.*

⁸⁰ J. Hick (Hg.), *Würde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979; I. U. Dalferth, *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, ZThK 84, 1987, 320–344.

⁸¹ Ep. 59,8 (176).

⁸² Ausgleich, Gleichstellung.

⁸³ DS 419,34–420,5 = NDL 20,21–31 = 144 P.

Der nordafrikanische Kirchenvater Cyprian (Mitte drittes Jahrhundert) dient dem Dominikaner Martin Bucer als Zeuge, die heile Welt der Kirchenväter möglichst streng von der dekadenten Epoche der Papstkirche zu scheiden; die uns im Protestantismus wohl vertraute Kritik an der Ekklesiologie dieses Theologen der alten Kirche fehlt noch vollkommen: Hielt man doch zeitweilig den Autor des Satzes *salus extra ecclesiam non est*⁸⁴ wegen einer umstrittenen Textfassung über den Primat Petri⁸⁵ für einen schlimmen „Papalisten“ – eine Auffassung, mit der erst 1910 ein katholischer Patristiker brach (leider um den Preis seiner Dienstsuspendierung)⁸⁶.

Im Dekadenmodell Bucers löst also die mittelalterliche Kirche mit moralischer und theologischer Entartung die heile Welt der alten Kirche ab – freilich führt der theologische und historische Kredit, der in diesem Schema für die Kirchenväter des griechisch-römischen Altertums vorgesehen ist, zu erheblicher historischer Verzeichnung, ja Verfälschung. Wir sahen das ansatzweise schon; ich bespreche abschließend noch drei weitere besonders krasse historisch falsche Ansichten, die das Dekadenmodell Martin Bucers impliziert – nämlich seine Meinung über das Fasten, über den Zölibat und über die Entstehung des Papsttums:

(1) *Fasten*: Das zweimalige Fasten an Mittwoch und Freitag, seit dem zweiten Jahrhundert gut belegter Brauch der Kirche⁸⁷, wird im Dialog ‚Neu Karsthans‘ fälschlicherweise dem Papst bzw. den päpstlichen Gesetzen – also dem dekadenten Mittelalter – zugeschrieben.

(2) *Zölibat*: Auch der Zölibat wird fälschlicherweise dem Papst in die Schuhe geschoben: Ausgerechnet ein scharfer *Gegner* seines zeitgenössischen römischen Bischofs, nämlich Hippolyt von Rom (zu Beginn des dritten Jahrhunderts) ist unser erster Zeuge eines Eheschließungsverbotes für Priester⁸⁸. Bucer hält es dagegen für ein päpstliches Gesetz,

„darinnen, als ich hör und die paffen predigen, verboten würt, uff fastag fleisch, eyer und milch zů essen und das die paffen nit weyber sollen haben“⁸⁹.

(3) *Entstehung des Papsttums*: Der sicherlich folgenreichste und gleichzeitig schwerste historische Irrtum ist der Versuch Bucers, das Papsttum aus der Alten Kirche auszugliedern und seine Entstehung der Phase kirchlicher Dekadenz zuzuweisen. Der Papst ist – in guter bzw. eher schlechter Tradition Martin Luthers – für den Autor des Dialoges sogar direkt *der* widergöttliche Repräsentant dieser Verfallsepoche der Kirche; so nennt er ihn nicht

⁸⁴ Ep. 73,21 (CUFr II, 275 Bayard).

⁸⁵ Unit. Eccl. 4 *sed primatus Petro datur* (OECT 62,19f Bévenot); dazu M. Bévenot. Art. Cyprian, TRE VIII, Berlin/New York 1981, (246–254) 252f mit Anm. 2.

⁸⁶ Hugo Koch, Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmenschichtliche Studie, TU 35/1, Leipzig 1910, bes. 6–22 (und ihm folgend z.B. U. Wickert, Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian, BZNW 41, Berlin 1971).

⁸⁷ Zuerst in der Didache § 8,1 (FChr 1, 119,13 Schöllgen; vgl. J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis, LQF 27, Münster 1933, 82–150).

⁸⁸ Haer. IX 12,22 (GCS Hippolyt IV, 249,25f W.).

⁸⁹ DS 415,16–18 = NDL 15,3–6 = 138 P.

mehr „haupt der kirchen“, sondern „haupt aller bosheit, schand, laster und übelthat“⁹⁰ und schließlich auch „endchrist“ bzw. „antichrist“⁹¹. Die Beschreibung der dekadenten mittelalterlichen Kirche gipfelt entsprechend:

„Und würt dem Bapst mit grösserer forcht dann gott selbs gedienet. Das halten und treyben die paffen und verkeren die rechten heiligen geschrift mit iren menschlichen, ja wol teüfelischen Decreten“⁹².

Unter dieser Optik muß Bucers Karsthans als reiner Klerikerbetrug erscheinen, was die Kirche „von sant Peters gewalt und Christus' vicari gesagt“ hat⁹³. Sein kirchenväterfreundliches Dekadenmodell verhindert, daß die Entstehung der Vorstellung vom Papst als ‚Stellvertreter Christi‘ (lateinisch: *vicarius Christi*) in der Epoche der Alten Kirche historisch angemessen nachgezeichnet wird. Heute ist (u.a. dank Harnack⁹⁴) klar, daß z.B. schon der mehrfach erwähnte Cyprian im dritten Jahrhundert jeden Bischof als *vicarius Christi* verstanden hat⁹⁵, auch wenn der explizite Titel *vicarius Christi* für den römischen Bischof zum ersten Mal auf einer römischen Synode Ende des fünften Jahrhunderts fällt⁹⁶.

Soweit eine knappe Übersicht über die besonderen Züge im Dekadenmodell des Dialoges ‚Neu-Karsthans‘ und die spezifischen Probleme dieser historischen Sichtweise. Wir haben das jetzt – am Ende des zweiten Abschnitts – noch einzuordnen in den Kontext *anderer* Modelle vom Verfall der Kirche aus der Reformationszeit. Dabei hilft die Beobachtung, daß in unserem Text zwischen der Normativität der Schrift und der Normativität der Kirchenväter eigentlich nicht recht unterschieden wird. Trotz der häufigen Bezüge auf die Schrift, trotz der Rede „von dem Ewangelio und grund unsers glaubens“⁹⁷ bleibt das Verhältnis von Schrift und Tradition merkwürdig unterbestimmt; biblische Zeugnisse und Texte der Kirchenväter wiegen fast gleichviel. Das ist natürlich bei Luther und Melanchthon, bei Zwingli und Bullinger ganz anders. Bei ihnen ist die ‚Normativität‘ der Kirchenväter – wenn man von ‚Normativität‘ überhaupt sprechen kann – *abgeleitet* aus der alleinigen Normativität der Schrift. *Sola scriptura* bedeutet: Die Kirchenväter gelten nur insofern, als sie diese Schrift angemessen auslegen. Der Züricher Kirchengeschichtler *Alfred Schindler* hat kürzlich über diese

⁹⁰ DS 418,25f = NDL 19,1f = 141 P.

⁹¹ DS 441,31f = NDL 51,17–19 = 171 P.

⁹² DS 415,22–24 = NDL 15,10–13 = 138 P.

⁹³ DS 418,9f = NDL 18,14 = 141 P. – Vgl. dazu die Bemerkungen in Bucers Predigt „Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll (...)“ aus Straßburg von 1523: Papst und Bischöfe wollten „für statthalter Christi und der apostel nachkommen gehalten sein“ (DS I, 52,15f).

⁹⁴ A. v. Harnack, *Christus praesens – Vicarius Christi*, SPAW.PH 1927,415–446 = *Ders.*, KS zur alten Kirche II, Leipzig 1980, 771–802., bes. 427 = 783.

⁹⁵ A.a.O. 429 = 785.

⁹⁶ Coll. Avell. 103 = Gelasius, Ep. 30 (CSEL 35/1, 487,4 *Günther*). Gewöhnlich wird die sogen. ‚konstantinische Schenkung‘ als Erstbeleg angeführt (*in terris vicarius filii dei*: C. *Mirbt*, QGP, ⁴1924, 110,17 = *Mirbt/Aland*, ⁶1967, 253); vgl. dazu jetzt M. *Maccarrone*, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Lat. NS 18/1–4, Rom 1952.

⁹⁷ DS 416,8 = NDL 16,2f = 139 P.

Zusammenhänge gehandelt⁹⁸ und dabei von ‚versteckter Normativität‘ der Kirchenväter bei den großen reformatorischen Theologen gesprochen⁹⁹; ich finde das etwas unglücklich formuliert – ‚abgeleitete Normativität‘ trifft es m.E. besser. Denn ‚versteckt‘ ist die Normativität und der argumentative Rückgriff auf die Kirchenväter weder in unserem Dialog ‚Neukarsthans‘ noch bei Luther, Melanchthon, Zwingli oder Bullinger. In allen Fällen dienen die Autoren der alten Kirche eingeständenermaßen und überaus deutlich zum *testimonium veritatis* – Matthias Flacius Illyricus, Martin Chemnitz und Jakob Andreä haben dieses Argumentationsverfahren literarisch perfektioniert im *catalogus testium veritatis* (1556) bzw. im *catalogus testimoniorum* zur Konkordienformel in den lutherischen Bekenntnisschriften von 1580¹⁰⁰. Der Unterschied zwischen dem Autor des ‚Neukarsthans‘ und den genannten anderen Reformatoren besteht nur in der Wertigkeit dieser Zeugen des Altertums – aber diese Differenz führt auf zwei vollkommen verschiedene Dekadenmodelle.

Wie kann man diesen Unterschied aber auf den Begriff bringen? Ich möchte vorschlagen, die Differenz mit Hilfe eines Ausdrucks von *Helmar Junghans* zu beschreiben (den ich freilich in etwas anderem Sinne verwende!), und nenne die Art der Kirchenväterargumentation und das darauf aufbauende Dekadenmodell des „Gesprechbiechlin’s neüw Karsthans“ daher ‚bibelhumanistisch‘¹⁰¹. Davon grenze ich das eben beschriebene Verfahren anderer Reformatoren als *lutherisches Modell* ab, ‚lutherisch‘, weil Luther es – spätestens durch seine expliziten Formulierungen auf der Leipziger Disputation 1519¹⁰² und 1521 auf dem Wormser Reichstag¹⁰³ – in die Diskussion der Zeit einführte.

⁹⁸ Schriftprinzip und Altertumskunde bei Reformatoren und Täufern. Zum Rückgriff auf Kirchenväter und heidnische Klassiker, ThZ 49, 1993, 229–247.

⁹⁹ A. Schindler, Schriftprinzip und Altertumskunde, 233. Schindler geht so weit zu sagen: „Die Kirchenväter werden bei den Reformatoren nicht nur dem Schriftprinzip unterworfen, sondern die Väter definieren ihrerseits, was schriftgemäss ist“ (ebd.). „Die Geschichte der Alten Kirche wird zwar dem Schriftprinzip unterworfen, aber sie definiert gleichzeitig ihrerseits, was schriftgemäss ist“ (234). Ich befürchte, daß so die Differenz zwischen dem, was wir als ‚bibelhumanistisches‘ und ‚reformatorisches‘ Modell unterscheiden, verwischt wird – Schindler präzisiert seine mißverständlichen Formulierungen später entsprechend auch dahin, daß die Schriftauslegung zwar in eine bestimmte „Lebens- und Denkwelt“ eingebunden sei, aber die Bibel doch „einen gewissen Widerstand“ behalte gegen die Auslegungstraditionen eben dieser Lebens- und Denkwelten (238/37). Das ‚reformatorische Schriftprinzip‘ will aber doch nichts anderes, als diese ‚Widerständigkeit‘ des Textes gegen den Ausleger und seine Auslegung methodisch im Prozeß der Auslegung verankert sehen!

¹⁰⁰ M. Flacius, *Catalogus testium veritatis*, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae (Basel 1556); dazu E. Seeberg, Gottfried Arnold, 445f; *Catalogus testimoniorum/Vorzeichnüs der Zeugnisse* (...), BSLK, Berlin ²1978, 1101–1135.

¹⁰¹ Von ‚Bibelhumanismus‘ spricht bereits J. Lindeboom, *Het Bijbelsch Humanisme* in Nederland, Leiden 1913.

¹⁰² Vgl. den Wortwechsel über die Irrtumsfähigkeit von Konzilien am 7./8. Juli 1519 (z.B. nach dem Brief Luthers an Spalatin vom 20. 7. 1519, WA.Br 1, 422; dazu auch H. Boehmer, *Der junge Luther*, 235).

¹⁰³ „Wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund widerlegt wer-

Zunächst zum ‚*bibelhumanistischen Modell*‘ – dieser Ausdruck scheint mir passend, weil das bekannte Schlagwort ‚*ad fontes*‘ den Inhalt unseres Dialoges ‚Neukarsthans‘ vorzüglich trifft: Durch den nahezu gleichberechtigten Hinweis auf die biblischen und altkirchlichen Quellen der Kirche will der Autor unseres Dialogs die Rückkehr aus der Verderbnis der Gegenwart zur heilen Welt dieser Quellen ermöglichen; zugleich entnimmt er diesen Quellen die Norm für seine Vorstellungen einer Kirchenreform.

Man könnte nun dieses bibelhumanistische Modell auch in anderen reformatorischen Texten nachweisen; so ließe sich z.B. zeigen, daß Bucer – der mutmaßliche Autor unseres Dialoges – in den Jahren 1518 bis 1521 unter einer Reformation der dekadenten mittelalterlichen Papstkirche noch die Rückkehr zur Kirche der Apostel und der großen Kirchenväter verstand, Reformation also in einem bibelhumanistischen Sinne durchzuführen gedachte. So notierte er in seinem berühmten Brief an den befreundeten Schlettstatter Humanisten Beatus Rhenanus vom Mai 1518 unter dem Eindruck der Heidelberger Disputation, daß es Luther dahin gebracht habe, daß

„zu Wittenberg all’ der Quark hergebrachter (scholastischer) Schulbücher samt und sonders verlassen wurde und die griechische Sprache und Literatur, Hieronymus, Augustin, Paulus und andere Autoren der Art öffentlich gelehrt“ würden¹⁰⁴.

Bucer sah sich selbst als Bibelhumanist; er hat in jenem Brief vom Mai 1518 die bekannten Worte *cum Erasmo illi conveniunt omnia*¹⁰⁵ über Luther ge-

de – denn allein dem Papst oder den Konzilien glaube ich nicht, da feststeht, daß sie häufig geirrt und sich auch selbst widersprochen haben –“ (RTA II, 555,16 in der Übersetzung von K.-V. Selge, in: Der Reichstag von Worms 1521, 180).

¹⁰⁴ Brief Nr. 3 vom 1. 5. 1518 (C I, 61,57–59): *Is effecit, ut Wittenburgae triviales isti auctores sint ad unum explosi omnes, graecanicae literae, Hieronymus, Augustinus, Paulus publice doceantur.*

¹⁰⁵ Ep. 3 an Beatus Rhenanus vom 1. 5. 1518: *Cum Erasmo illi conveniunt omnia, quin uno hoc praestare videtur, quod quae ille dumtaxat insinuat, hic aperte docet et libere* (C I, 61,54–56). Zu diesem Brief jetzt die wichtigen Klarstellungen von M. Brecht, Martin Bucer und die Heidelberger Disputation, in: W. van’t Spijker (Hg.), Calvin. Erbe und Auftrag, FS W. H. Neuser, Kampen 1991, 214–228; Ders., Bucer und Luther, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe, SMRT 52, Leiden u.a. 1993, (351–367) 352–355 und Th. Kaufmann, Bucers Bericht von der Heidelberger Disputation, ARG 82, 1991, 147–170, zum zitierten Diktum bes. p. 153f. Brecht und Kaufmann nehmen Bucers Schweigen über die Thesen 19–24 zunächst historisch als Hinweis auf den Disputationsverlauf (und nicht als *theologisch* motivierte Zensur): Es sei in Heidelberg nur über die Thesen 1–16 und 25 disputiert worden und Bucer habe die anderen Thesen nicht gekannt. – Leider wird die für diese Theorie entscheidende Frage, ob im Rahmen einer Ordensdisputation die Thesen als Plakatdruck – und damit auch Bucer – vorlagen, bei K. äußerst knapp abgetan: „Jedenfalls *scheint* (Hervorhebung von mir), wie gerade der Vergleich mit der Wittenberger Franziskanerdisputation zeigt, ein Thesendruck im Rahmen einer Ordensdisputation nicht üblich gewesen zu sein“ (Kaufmann, 158 Anm. 64). Außerdem zeigt der oben zitierte Satz über die Konvergenz zwischen Erasmus und Luther, daß Kaufmanns *conclusio* doch mindestens geringfügig übertreibt: „Persönliche theologische Akzente Bucers sind seinem Bericht an keiner Stelle zweifelsfrei zu entnehmen“ (169).

schrieben und bekräftigte sein Votum für „Erasmus und Luther“ ein Jahr später in einem Brief an den Wittenberger Reformator: Er, Bucer, kenne nach der heiligen Schrift keine höheren Autoritäten als eben Luther und Erasmus¹⁰⁶.

Mit Blick auf solche Selbstzeugnisse könnte man wahrscheinlich das bibelhumanistische Dekadenzmodell auch gleich ‚erasmianisches Dekadenzmodell‘ nennen. Erasmus kritisierte wie Bucer den Verfall der mittelalterlichen Papstkirche mit Hilfe von Kirchenväterbelegen, z.B. in seinem Brief an Paul Volz, den er 1518 der zweiten Auflage seines *Enchiridion Militis Christiani* voranstellte: Dort wird Augustin gegen die Habsucht der Priester als Zeuge aufgerufen; Hieronymus, Basilius und Chrysostomus beschreiben das wahre Mönchtum und alle vier zusammen verdrängen „Leute wie Ockham, Durand, Scotus, Biel oder Pelagius“¹⁰⁷.

Nun sollte – wenigstens noch kurz – vom *Unterschied* zwischen jenem erasmianischen, bibelhumanistischen Dekadenzmodell und dem anderen Modell, das wir ‚lutherisch‘ genannt hatten, die Rede sein. Diese Differenz zeigt sich beispielhaft klar im unterschiedlichen Umgang mit Autoren der alten Kirche bei Bucer und Luther im Jahre 1521: Der Heidelberger Dominikaner nimmt ja, wie vorgeführt, die Kirchenväter sehr bewußt von der Zeit der Dekadenz aus und argumentiert mit ihnen als *testes veritatis* gegen die Papstkirche; der Wittenberger Augustiner dagegen zieht die Kirchenväter immer stärker in seine Kritik der Kirche und ihrer Theologie hinein, weil er die heilige Schrift als einzige *testis veritatis* kritisch gegen die Kirchenväter wendet und ihnen nur noch eine abgeleitete und begrenzte Normativität zubilligt. Diese Wendung der Schrift gegen die altkirchliche Tradition fehlt in Bucers Dialog von 1521 noch – er hat freilich später auch dieses *lutherische Modell* verwendet¹⁰⁸ und damit im Grunde nur Luthers eigene Ent-

¹⁰⁶ Brief an Luther vom 23. 1. 1519: *Nam secundum canonicas scripturas tua et Erasmi sententia nullam habeo sanctiorem* (WABr I 616,75f = C I, 94,79f [Nr. 8]). Ähnlich M. Greschat (Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin Bucers, 126f): „Und auch die folgenden Briefe Bucers (...) lassen keinen Zweifel an der erasmischen Gesinnung ihres Verfassers aufkommen“ – so z.B. die Bemerkungen über das Zusammenkratzen des Geldes, um alles von Erasmus kaufen zu können (Brief vom 19. 3. 1520 an Beatus Rhenanus, C I, 104,47–49 [Nr. 11]). Eine allgemeine Orientierung jetzt bei F. Krüger, Bucer und Erasmus, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe Vol. II, SMRT 53, Leiden u.a. 1993, 583–594.

¹⁰⁷ Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften I, hg. v. W. Welzig, Darmstadt 1968, 8. Vgl. R. Stupperich, Erasmus und Melancthon in ihrem Verhältnis zu den Kirchenvätern, *Vox theologica* 39, 1969, 80–92 oder A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, THR 190, Genève 1982.

¹⁰⁸ Vor allem im Zusammenhang der Abendmahlsdebatte, als es zu einer intensiveren Beschäftigung mit der patristischen Literatur kam: M. Greschat, Martin Bucer, 112f. 155f und G. Hammann, Martin Bucer 1491–1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft, VIEG 139, Speyer u.a. 1989, 314–316. – Überaus interessant in diesem Zusammenhang ist schließlich die Veröffentlichung des ‚Florilegium Patristicum‘ von Martin Bucer und dem späteren Erzbischof von Canterbury, Matthew Parker, durch P. Fraenkel (OL III = SMRT 41, Leiden u.a. 1988), dort im Vorwort Bemerkungen zu Kirchenväterkenntnissen von Bucer (p. XIV–XIX); dazu jetzt auch I. Backus, Martin

wicklung nachgeholt: Helmar Junghans hat vor einiger Zeit erhellend zusammengestellt, wie Luther seit 1516 wieder und wieder bei der Kommentierung der Bibel schlechte Erfahrungen mit den Kirchenvätern machte und sich entsprechend zunehmend kritisch über Origenes, Hieronymus und Chrysostomus äußerte, bis er ihnen dann jede normative Kraft bestritt¹⁰⁹. Dieser Verdruss des Exegeten über die Kommentare der alten Kirche gipfelte in den bekannt harschen Urteilen der dreißiger Jahre:

„Hieronymus ist gar nichts“¹¹⁰; „Im ganzen Origenes ist nicht ein einziges Wort von Christus“¹¹¹; Chrysostomus gilt bey mir auch nichts, ist nur ein wescher“ (also ein Schwätzer)¹¹² und „Cyprian ist ein heiliger Märtyrer, aber ein schwacher Theologe“¹¹³.

Natürlich beschreiben diese wenigen Zitate keineswegs vollständig Luthers differenzierte Stellung zu den Kirchenvätern, die eine gründliche monographische Untersuchung nach dem Vorbild von Peter Fraenkels entsprechender Arbeit über Melanchthon¹¹⁴ verdient hätte – es kam hier nur darauf an, am Beispiel der Theologen der alten Kirche zu zeigen, wie verschieden bei den Reformatoren Bucer und Luther das scheinbar einheitliche reformatorische Dekadenzmodell ausfällt¹¹⁵.

Fassen wir am Ende dieses zweiten Abschnittes unsere Beobachtungen zum bibelhumanistischen Dekadenzmodell im „Gesprechbiechlin neuw

Bucer and the Patristic Tradition, in: Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque de Strasbourg, SMRT 52, Leiden u.a. 1993, 55–69.

¹⁰⁹ H. Junghans, Der junge Luther und die Humanisten, AKG 8, Weimar 1984, 141–143. – Die kritische Auseinandersetzung dokumentiert z.B. auch das Autorenregister zu seiner Hebräerbriefvorlesung von 1517/1518 (J. Ficker, Anfänge reformatorischer Bibelauslegung II, 129). Andererseits muß man natürlich den dezidiert augustianischen Hintergrund der Heidelberger Thesen und ihrer Paulusdeutung in Rechnung stellen – hier hat Th. Kaufmann in seinem Aufsatz (ARG 82, 1991, 147–170) die reiche Literatur zu diesem Komplex bibliographiert (p. 159–161 mit Anm. 66 und 74/75); Belegstellen von Georg Buchwald (1859–1947) bereits auf H.-U. Delius, Augustin als Quelle Luthers, Berlin 1984.

¹¹⁰ Nr. 5978 (WA.TR 5, 415,2).

¹¹¹ Nr. 335 von 1532 (TR 1, 136,22f): *In toto Origene non est verbum unum de Christo.*

¹¹² Nr. 252 von 1532 (TR 4, 50,4); ebenso „Nazianzenus ist ein wescher“ (Nr. 5978 [415,3]).

¹¹³ Nr. 683 zwischen 1530–35 (TR 1, 330,4f): *Cyprianus est sanctus martyr, sed theologus inbecillus.*

¹¹⁴ Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melanchthon, THR 46, Genève 1961; vgl. auch E. P. Meijering, Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation, SHCT 32, Leiden 1983.

¹¹⁵ Auch Erasmus stützt sich im Gegensatz zu Luther bei der Bibelkommentierung weiter auf die Kirchenväter, wie er selbst zugibt:

„Wenn ich angebe, daß ich vielfach bewährten alten Auslegern folge, was ist es dann für ein Verbrechen, wenn ich irgendwo dem Origenes und Hieronymus folge, die doch, wie ich glaube, bei der Erklärung der Hl. Schrift keine verachtenswerten Autoren sind?“

(Brief 198 an Marcus Larius, zitiert nach Erasmus v. Rotterdam, Briefe, verdeutscht von W. Köhler, erw. Neuausgabe v. A. Flitner, Sammlung Dietrich 2, Bremen 1956, 317).

Karsthans“ noch einmal abschließend knapp zusammen: Weil für Bucer die Kirchenväter ihre normative Kraft noch nicht verloren hatten, rechnete er (gegen die historische Wahrheit) alle Verfallserscheinungen der mittelalterlichen Papstkirche zu. Mittlere Zeit, lateinisch *intermedia aetas*¹¹⁶ als finstere Zeit – vom alten Vorurteil über das „finstre Mittelalter“ ist das alles nicht weit entfernt, obwohl die Alte Kirche in den letzten Jahrzehnten an unseren theologischen Fakultäten immer mehr zu einem Teil der finstren vorreformatorischen Epoche zu werden scheint, die man kaum mehr kennt und doch heftig kritisiert. Der knappe Vergleich zwischen Bucer und Luther zeigte schließlich, wie stark diese unterschiedlichen historischen Dekadenmodelle von unterschiedlichen theologischen Optionen geprägt waren.

In einem dritten und letzten Abschnitt sollen nun noch einige allgemeingültige Schlüsse aus diesen Beobachtungen zur Verschiedenheit der reformatorischen Dekadenmodelle gezogen werden, die zugleich meine längst versprochene Antwort auf die Frage nach Berechtigung und Nutzen solcher Modelle überhaupt in der evangelischen Kirchengeschichte darstellen. Ich möchte diese Bemerkungen in sechs Punkte untergliedern; jeder dieser Abschnitte schließt mit einem Postulat zur kirchengeschichtlichen Didaktik.

III

Gefahren, Nutzen und Notwendigkeiten von Dekadenmodellen in der Kirchengeschichte

(1) Wir sahen am „Gesprechbiechlin neüw Karsthans“ zunächst, wie *verschieden* ein scheinbar einheitliches ‚reformatorisches Dekadenmodell‘ ausfallen kann: Von seiner bibelhumanistischen Grundüberzeugung her kritisiert der Reformator Bucer die zeitgenössische Papstkirche anders als der Reformator Martin Luther aufgrund seiner exegetischen Entdeckung am Römerbrief. Man wird schon wegen dieser Unterschiede Erich Seebergs Darstellung neu schreiben müssen, da sie dort praktisch nicht auftauchen. Es gibt kein einheitliches ‚Verfalls‘- oder ‚Dekadenmodell‘. Künftig sollte daher sehr viel sorgfältiger auf die unterschiedlichen Nuancen von scheinbar einheitlichen Dekadenmodellen geachtet werden: Adolf von Harnack verstand unter ‚Altkatholizismus‘, Ernst Troeltsch unter ‚Frühkatholizismus‘ begreiflicherweise etwas ganz anderes als später Ernst Käsemann¹¹⁷; das Wesen einer „konstantinischen Wende“ zum Schlechteren wird ganz

¹¹⁶ Zu diesem Begriff vgl. K. Heussi, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte*, Tübingen 1921 (= Libelli 263, Darmstadt 21969), 10–12 (88–90); K. V. Selge, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*, 1982, 37.

¹¹⁷ K. H. Neufeld, ‚Frühkatholizismus‘ – Idee und Begriff, ZKTh 94, 1972, 1–28; J. Rohde, Die Diskussion um den Frühkatholizismus im Neuen Testament (...), in: *Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch*, hg. v. J. Rogge u. G. Schille, Berlin 1983, (27–51) 29–34.

und gar verschieden bestimmt¹¹⁸; die Abwertung des ‚Kulturprotestantismus‘ durch Karl Barth unterscheidet sich signifikant von der, die Otto Dibelius in seinen Memoiren 1933 vorgenommen hat¹¹⁹.

Es wäre meist schon viel gewonnen, wenn wir die Verschiedenheiten der Dekadenzmodelle in der Kirchengeschichtsschreibung besser wahrnehmen und strenger analysieren könnten.

(2) Wir beobachteten, daß das Bucersche Dekadenzmodell zur Legitimation von Reformbestrebungen diene. Es könnte ohne Schwierigkeiten gezeigt werden, wie die allermeisten Dekadenzmodelle in der Kirchengeschichtsschreibung solche legitimierende – und damit eine höchst problematische ideologische Funktion haben. Die Kritik an der „Konstantinischen Wende“ sekundiert so zum Beispiel häufig eigene Kritik an den zeitgenössischen Formen der staatlichen Einflußnahme auf die Kirche (ein Stichwort: Kirchensteuer); die Kritik an der theologisch substanzlosen Aufklärungspredigt legitimiert das Konzept einer ‚rein biblischen‘ Predigt, die sich dann u.U. kaum von einer Homilie unterscheidet.

Es wäre schon viel gewonnen, wenn wir in der Kirchengeschichtsschreibung selbstkritischer sähen, wie unsere Dekadenzmodelle Theologumena legitimieren sollen und damit zur Ideologie verkommen können, gegen die kaum eine historische Tatsache mehr zu helfen vermag.

(3) Wir bemerkten, daß Bucer durch sein Dekadenzmodell vom Verfall der biblischen Wahrheit durch die Hände der Päpste bestimmte unbestreitbare Fehlentwicklungen der Kirche scharf in den Blick genommen hat. Und so könnte auch bei den anderen genannten Dekadenzmodellen gefragt werden, ob sie nicht helfen, in der Vielfalt der Einzeltatsachen auf generelle Linien zu achten – wie schon eine einfache Frage zeigt: Sind denn die vertrauten Klischees gänzlich ohne Wahrheit? Besteht zwischen Paulus und den Pastoralbriefen etwa kein Unterschied (Stichwort: Entwicklung des kirchlichen Amtes)? Hat sich die Bedeutung des Staates für die Kirche mit Konstantin nicht doch entscheidend verändert (Stichwort: Rolle des Kaisers auf den Synoden)? Und schließlich: Hat der Protest der dialektischen Theologen nicht zu Recht auf erhebliche Defizite des akademischen Liberalismus aufmerksam gemacht (Stichwort: Theologie und Erster Weltkrieg)?

Es wäre schon viel gewonnen, wenn wir die uns vertrauten Dekadenzmodelle im akademischen Unterricht so einsetzen würden, daß wieder große Linien in den Vorlesungen und Seminaren sichtbar werden – über die dann diskutiert werden kann und muß.

(4) Wir erkannten, daß Bucers Dekadenzmodell im Wesentlichen von der Kritik des Humanismus an der mittelalterlichen Kirche geprägt ist und in vielen Zügen heutiger historischer Nachprüfung nicht standhält. Wir sa-

¹¹⁸ H. Rahner, Konstantinische Wende?, *StdZt* 167, 1960/61, 419–428; W. Schneemelcher, Art. Konstantinisches Zeitalter, *TRE* 19 (1990), 501–503 (Lit.).

¹¹⁹ R. Stupperich, Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, 1987, 37; O. Dibelius, Adolf Harnack als akademischer Lehrer, in: Adolf Harnack in memoriam, Reden zum 100. Geburtstag am 7. Mai 1951 gehalten bei der Gedenkfeier der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin, 31–35, bes. 34f.

hen, daß in der bibelhumanistischen Konzeption des ‚neuen Karsthans‘ die für uns entscheidende reformatorische Einsicht keine Rolle spielt. Dabei steht m.E. im Hintergrund von Luthers Entdeckung der *iustitia dei passiva* in Römer 1,17¹²⁰ das einzige Dekadenzmodell, das in einer evangelischen Theologie nicht zur Disposition stehen sollte. Wohl gemerkt: nicht zur Disposition, wohl aber immer wieder neu zur Interpretation stehen sollte, damit es nicht einmal plötzlich als Unverstandenes doch zur Disposition gestellt ist!

Ich meine damit kein historisches, sondern das *anthropologische* Dekadenzmodell, jenes Modell vom gefallenem und angefochtenen Menschen, das Luther in drei Disputationen 1516, 1517 und 1518 der akademischen Öffentlichkeit eingeschärft hat. Wenn der Reformator dabei gern pointiert vom ‚alten Menschen‘ spricht, ihn – wie in der ‚Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne Gnade‘ von 1516 – gar mit dem Prediger „Eitelkeit der Eitelkeiten, Eitelkeit überhaupt“¹²¹ nennt, wiederholt er natürlich nur biblische Einsichten. Auf der Heidelberger Disputation von 1518, bei der der Dominikaner Martin Bucer den Augustiner Martin Luther bekanntlich erstmals hörte¹²², macht Luther das auch ganz deutlich, wenn er sagt:

„Darum nennt der Apostel Röm 3,10f alle Menschen verderbt und untüchtig und sagt: ‚Da ist keiner, der verständig ist, da ist keiner, der nach Gott fragt, sondern sie sind alle abgefallen.‘“¹²³.

Omnes declinantes, alle abgefallen: Die ganze uns wohl vertraute Rede von einer ‚Gerechtigkeit allein durch Glauben‘ und von der ‚Gabe‘ dieser Gerechtigkeit ‚durch Christus im Wort‘ wird m.E. ohne dieses anthropologische Dekadenzmodell vom gefallenem und angefochtenen Menschen schwer verständlich und letztlich obsolet¹²⁴.

Nun wird natürlich auch ein Kirchenhistoriker, der vor allem über Altertum, Reformationszeit und das neunzehnte Jahrhundert arbeitet, kaum übersehen können, daß dieses anthropologische Dekadenzmodell besonders in den letzten Jahrzehnten in erheblichem Maße selbst innerhalb der

¹²⁰ Vorrede zur lateinischen Gesamtausgabe von 1545: WA 54, 185/186 = StA 5, Berlin 1992, 635,19–637,14.

¹²¹ Corolarium I zur ersten These der *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata: Homo uetus, uanitas uanitatum, uniuersaq(ue) uanitas* (StA I, Berlin 1979, 155,26f).

¹²² M. Greschat, Martin Bucer, 39f.

¹²³ *Vnde Apostolus ad Rom. 3. Omnes homines corruptos (et) inutiles, nec Deum intelligentes, nec requirentes, sed omnes dicit declinantes* (StA I, 200,23f). Bucer hat diese Spitze Luthers wahrgenommen und davon berichtet; vgl. M. Greschat, Die Anfänge der reformatorischen Theologie Martin Bucers, 134f.

¹²⁴ Ich schließe mich der Wertung dieses reformatorischen Sündenverständnisses durch B. Hamm an (Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre, ZThK 83, 1986, [1–38] 15; Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, ARG 84, 1993, 7–82), der von einem „systemsprengenden Umbruch“ gegenüber der spätmittelalterlichen Theologie spricht.

Kirche an Akzeptanz verloren hat – um es einmal ganz vorsichtig zu formulieren. Aber die Kirchengeschichte kann die ganze evangelische Theologie immerhin darauf hinweisen, daß dieses Modell vom gefallenen und angefochtenen Menschen sich nach wie vor angesichts vieler historischer Ereignisse (vor allem in diesem schrecklichen Jahrhundert) nahelegt; mit seiner Hilfe können Begebenheiten im Rahmen einer Rede von Schuld und Vergebung thematisiert werden, vor denen man sonst starr und stumm stehen müßte. Schließlich wird die Kirchengeschichte angesichts des gegenwärtigen Plausibilitätsverlustes dieses anthropologischen Modells auch darauf aufmerksam machen, wie viele Menschen ihre persönlichen Erfahrungen vor dem Hintergrund dieses Modells ausgesprochen haben¹²⁵.

Es wäre also schon viel gewonnen, wenn es uns allen, Lehrenden und Lernenden an den theologischen Fakultäten, wenigstens gelingen würde, diesen Erfahrungsbezug der Rechtfertigungslehre und ihres anthropologischen Dekadenzmodells wieder unter der heute problematischen Rede vom Sündenfall freizulegen – wenn es uns gelingen würde, freizulegen, wie im Licht der Rechtfertigungslehre Vergangenheitsbewältigung und Gegenwartsdeutung möglich ist. Dazu könnte Kirchengeschichte, recht betrieben, m.E. einen eminent wichtigen Beitrag leisten.

(5) Die Tatsache, daß es nur *ein* Dekadenzmodell gibt, das in der evangelischen Theologie nach seinen Grundzügen nicht zur Disposition steht, könnte uns ja auch bei der Verbesserung der historischen Methodik in der Kirchengeschichte helfen. Es wäre nämlich schon viel gewonnen, wenn wir die etablierten Dekadenzmodelle der Kirchengeschichtsschreibung – vom ‚Frühkatholizismus‘ bis zum ‚Kulturprotestantismus‘ – als Lehrende nicht mehr so sorglos verwenden und als Studierende nicht mehr so gläubig rezipieren würden. Eine so verstandene kritische evangelische Kirchengeschichtsschreibung könnte sich dann auch heiter gegen die neuen Dekadenzmodelle wenden, die gegenwärtig in den Medien und in der öffentlichen Diskussion etabliert werden. Es liegt nahe, hier als ein Beispiel für viele das neue Dekadenzmodell einer vollkommen von der Staatssicherheit durchsetzten DDR-Kirche zu nennen, die das staatskritische Erbe der Bekennenden Kirche ohne Not verspielt habe.

(Nebenbei bemerkt: Wie entlastend auch im ökumenischen Dialog eine entschiedene Revision historisch obsoleter Dekadenzmodelle auf unserer protestantischen Seite wirken könnte, muß kaum eigens betont werden).

(6) Hier, im kritischen Umgang mit den etablierten Dekadenzmodellen, könnte auch die Bedeutung einer evangelischen Kirchengeschichte für die allgemeine Geschichtswissenschaft, ja für die Gesamtuniversität liegen – jenseits aller unfruchtbaren Methodendiskussion könnten wir zeigen, daß gerade *die* Wissenschaft, die an der Universität im Augenblick unter dem schärfsten Ideologieverdacht steht, die Theologie, sich am heitersten von

¹²⁵ Es sei hier nur notiert, daß sich dieses Programm als Explikation der Forderung von M. Trowitzsch, die Sündenlehre solle in die Hermeneutik eingebracht werden, verstehen läßt (*Ders.*, Verstehen und Freiheit. Umriss zu einer theologischen Kritik der hermeneutischen Urteilskraft, ThSt(B) 126, Zürich 1981, 7–21: „Zur Notwendigkeit des Eingangs der Sündenlehre in die Hermeneutik“).

den ideologischen Dekadenmodellen verabschieden kann, weil sie von deren Vorläufigkeit weiß. Mit der dadurch erleichterten Unterscheidung zwischen Dekadenmodellen, die in aller ihrer Bedingtheit doch helfen, und solchen, die längst zur Belastung für ernsthafte historische Arbeit geworden sind, könnten wir gerade in der gegenwärtigen Umbruchsituation einen wertvollen Beitrag zur allgemeinen Revision historischer Methoden leisten.

Zum Schluß noch einmal die Frage des Untertitels: Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung historische Dekadenmodelle? Kurz gesagt: Eigentlich nein, obwohl wir wahrscheinlich (zumindest in der Lehre) kaum ohne sie auskommen werden, damit uns der Stoff nicht in hundertausend Richtigkeiten und Kleinigkeiten zerfließt, sich im ewigen „Ja, aber“ erschöpft. Aber mit den eben genannten sechs Punkten ist wenigstens ansatzweise die dringend nötige Reform unserer Dekadenmodelle und Verfallsklischees eingefordert und skizziert, mindestens indirekt auch etwas zum unerschöpflichen Titelthema „die *eine* Reformation und die *vielen* Reformen“¹²⁶ gesagt.

¹²⁶ H. Scheible (Reform, Reformation, Revolution, ARG 65, 1974, 115 mit Anm. 29) weist auf die schlichte sprachliche Beobachtung hin, daß im 18. Jh. der allgemeine Begriff ‚Reformation‘ (= „Verbesserung durch Wiederherstellung der ursprünglichen Gestalt“) auf die Bewegung des 16. Jh.s beschränkt wurde und die aus dem Französischen („réforme“) abgeleitete Neubildung ‚Reform‘ eingeführt wurde. Seine folgenden Ausführungen (p. 117: „Dann ist aber zur katholischen Lehre keine klare Abgrenzung mehr möglich“) zeigen, wie stark die Darstellung von theologischen Wertungen (bei Sch. im Gefolge moderner katholischer Reformtheologen wie Küng, Pförtner und Pesch – die Genannten lehr[t]en bezeichnenderweise nicht [mehr] an einer römisch-katholischen Konkordatsfakultät!) bestimmt ist. Zum Komplex vgl. auch die sorgfältige Analyse der Begriffe von G. Ladner (Art. Erneuerung, RAC VI, 1966., 240–275) bzw. E. Wolgast (Art. Reform, Reformation, GGB V, Stuttgart 1984, 313–360).