

(1998) muss sie Anlass sein, dem Süden bei der Behandlung der Aufklärung in Deutschland eine gewichtigeren Stellenwert zuzuerkennen  
*München* *Alois Schmid.*

*Schmidt, Alexander: Vaterlandsliebe und Religionskonflikt. Politische Diskurse im Alten Reich (1555–1648)* (Studies in Medieval and Reformation Traditions Bd. 126), Leiden/Boston: Brill 2007, 512 Seiten, ISBN 978-90-04-16157-3.

Die Vorgeschichte des modernen Nationalismus gehört zu den Themen, die in den letzten 15 Jahren die meiste Aufmerksamkeit der Frühneuezeitforschung genossen haben. Alexander Schmidt gräbt nach etwaigen Wurzeln in Deutschlands Konfessionellem Zeitalter, indem er das patriotische Vokabular politiktheoretischer Schriften, späthumanistischer Kosmographien und der Flugschriften analysiert. Wenn der Autor einleitend erklärt, er wolle „ausgehend vom Begriff des Vaterlandes ... den nationalen Patriotismus ... rekonstruieren“ (1), macht er gleich zwei Vorentscheidungen deutlich: Ihn interessiert nicht die Gemengelage unterschiedlich großer Heimaten, er blendet subnationale Loyalitäten (jedenfalls nach Überzeugung des Rezensenten wirkten sie im alltäglichen Lebensvollzug vor-moderner Menschen viel stärker als die „Nation“) aus; und versucht auch nicht, räumlich verortbare mit nicht-räumlichen Identitätsankern wie der Konfession zu verrechnen. Er analysiert nicht die Gemengelage von Identitätsangeboten, fokussiert eine einzelne Komponente, die „nationale“.

Spielen subnationale Loyalitäten in der Studie tatsächlich keine Rolle, begegnet die Konfession doch auf Schritt und Tritt. Denn was im antiken – vom Humanismus revitalisierten – Denkhorizont einmal integrieren sollte, wurde in den Jahrzehnten um und nach 1600 konfessionspolitisch instrumentalisiert, sollte nun nicht selten polarisieren, sogar ausgrenzen. Patriotisch tönende Einigkeitsappelle katholischer Autoren konnten Weltanschauungspluralität diffamieren, Homogenität einfordern. Vor allem aber bediente sich die evangelische Kampfpublizistik „nationaler“ Versatzstücke, die Wohlfahrt des Reiches sei mit „bäpstischem“, „jesuitischem“ und „spanischem“ Wesen unvereinbar. Zum evangelischen Standarddiskurs gehörte auch die Beschwörung der „freyheit“ – von ungebührlichem kaiserlichem Zentralismus wie von Wissenszwang, das waren in evangelischer Warte die beiden Seiten der einen Medaille. Die Libertät war deshalb nicht etwa der sozial und konfessionell integrierende Zentralwert

eines deutschen „Reichs-Staats“ (Georg Schmidt), sondern konfessionelle Kampfpapare. Nach Ansicht Alexander Schmidts sind „drei Faktoren“ dafür verantwortlich, dass sich katholische Druckwerke patriotischen, gar nationalen Vokabulars „geradezu zurückhaltend“ bedienten: dass dieses Thema eben schon von der evangelischen Gegenseite besetzt schien; die nachtridentinische „Europäisierung des deutschen Katholizismus“; sowie der geringere „Stellenwert von Geschichte im katholischen Bildungskanon“ (426f.). Ob der Autor nicht die beiden wichtigsten Gründe übersehen hat? Das politische System des Reiches wirkte, seines katholischen Oberhauptes, der katholischen Majorität am Reichstag und vieler anderer Züge wegen, strukturell prokatholisch, die Altgläubigen hatten nationales Pathos gar nicht nötig – es genügte, auf „Gehorsam“ dem Kaiser gegenüber zu pochen und die evangelische Bereitschaft einzufordern, sich systemverträglich zu verhalten, also wieder und wieder majorisieren zu lassen. Dann sind die Kampfschriften des Konfessionellen Zeitalters ja so krass parteiisch, dass man konstruktive Wirkungen ins gegnerische Lager hinein ausschließen kann. Die eigenen Reihen waren angesprochen, sollten geschlossen werden; was nun auf evangelischer Seite viel dringlicher schien, wo sich zwei exklusive Wahrheitsmonopole sonntags perhorreszierten, um werktags leidlich politisch zusammenarbeiten zu müssen, und wo mit Kursachsen das Kernland der Reformation „politice Bäpstisch“ agierte. Offenkundig sollte patriotisches Pathos die evangelischen Integrationsdefizite kompensieren, wenigstens überdecken. Die Beschwörung der Patria sollte also durchaus zusammenschweißen: doch eben nur die eine Hälfte des Reichsverbandes.

Außer Flugschriften analysiert Schmidt auch die in den letzten Jahren wieder und wieder hin- und hergewendeten humanistischen Kosmographien auf ihre Germania-Bilder hin, ohne der nicht mehr überschaubaren Literatur hierzu Überraschendes anfügen zu können. Fürs Thema viel ergiebiger, auch nicht so überforscht sind die frühen politiktheoretischen Schriften, deren Autoren sich vor die Aufgabe gestellt sahen, die griechische, mehr noch die römische Tugendethik zu aktualisieren, dabei in den großen autoritativen Texten, etwa bei Cicero, wiederholt über Begriffe wie „respublica“, „salus publicus“ oder eben „patria“ stolperten. Offenbar war die dort vorgefundene „patria“ eine wichtige Kategorie mit affektiven wie normativen Komponenten: Liebe zur Heimat, daraus fließende Verpflichtungen. Das galt es aufzugreifen; die in späteren Stadien des Patriotismuskurses wichtigen voluntaristischen und konktraktualisti-



schen Elemente fehlen im Konfessionellen Zeitalter noch gänzlich.

Große Prägnanz gewann die sentimentale, opferbereite Loyalität zur Patria in der frühen politologischen Literatur um 1600 nicht, offenbar aus verschiedenen Gründen: Zum einen benützten die Autoren ihre antiken Quellen wie Steinbrüche, vieles stammt ohnehin aus zweiter und dritter Hand, Exempel- und Sentenzensammlungen und fügt sich zu keinerlei System zusammen. Auch die Applikation antiker Begriffe auf eine ganz andersartige politische Realität wurde nicht systematisch vorangetrieben und blieb prekär – wo gab es im Reich des 16. Jahrhunderts den „civis“ mit staatsbürgerlichen Rechten, gar Partizipationsansprüchen? War die Berufung auf die Patria „oft gekoppelt an eine konstitutionelle Theorie, die die Macht des Monarchen ständisch einschränkte“ (21), sollte sie „der Macht- und Verhaltenskontrolle des Fürsten dienen“ (53) – oder erfolgte sie „vor allem im Zusammenhang mit den Pflichten der Untertanen“ (48)? Wird die Patria, „verglichen“ mit Termini wie „respublica, universitas, regnum und civitas ... seltener, dafür oft im Zusammenhang mit Not, Krieg und Widerstand gegen einen Tyrannen“ (66), also vor allem in besonderen Ausnahmesituationen beschworen? Interessant ist die Beobachtung des Autors, dass im zuletzt erwähnten Kontext die robuste Behauptung der bedrängten Patria zunehmend über subtile Erörterungen der Gerechtigkeitsfrage („bellum iustum“!) gestellt wurde: Symptom für einen Substanzverlust der Iustitia im Rahmen der herkömmlichen Kriegsdoktrin, den man auch anderswo beobachten könnte (was aber nicht Thema dieser Studie war).

Das „geliebte Vaterland“ wird in konfessionellen Kampfschriften oder gelehrten Abhandlungen beschworen, selten nur in Verhandlungsakten oder Beratungsprotokollen. Können wir der Patria der gedruckten Diskurse dennoch etwas über politische Realitäten ablesen, und was? Wir wissen schon lang (und erfahren bei Schmidt wieder), dass das „Vaterland“ in der Publizistik zum Prager Frieden von 1635 viel häufiger begegnet als zuvor: ein zusätzliches Symptom für den aus anderen Gründen kaum bestreitbaren Sachverhalt, dass sich der deutsche Konfessionskrieg von den politiksteuernden Motivationen her entkonfessionalisierte? Andererseits beobachtet Schmidt, dass schon „die Krise des Religionsfriedens seit den 1580er Jahren ... mit einem Anstieg der patriotischen Rhetorik“ einhergegangen sei, sie fungiere offenbar als „Sensor für politische Unsicherheit“ (421). Wird die Patria beschworen, wenn sie sich über konfessionelle Gräben hinweg wiederzufinden beginnt, oder wenn sie zu zerfallen droht? Eindeutige Rückschlüsse

von der publizistischen Bühne auf die der ‚Realpolitik‘ scheinen sich nicht anzubieten.

Auf einige kleinere Mängel der aufwendig recherchierten und substantiellen Dissertation sollte der Leser hingewiesen werden: Dass „die Reichsstände ... trotz Kurientrennung im Reichstag ... untereinander“ einen „symmetrisch-gleichberechtigungsbezogenen Beratungsbegriff ... beanspruchten“ (49), gilt für Schmidts Untersuchungszeitraum nicht, und danach lange Zeit nur für eine forciert antikurfürstliche Minderheit im Fürstenrat, die reichsstädtischen Voten blieben ohnehin marginal. Die Formulierung, dass der Augsburger Religionsfriedens „von der politischen Elite nur als ein Notbehelf verstanden“ worden sei (193), ist jedenfalls missverständlich (so konnten ihn die Protestanten gar nicht emphatisch genug unter die „leges fundamentales“ des Reiches einreihen), ebenso ein vermeintliches „Stichjahr 1555“ (ein Stichdatum ist regulatives Prinzip erst des Zweiten Religionsfriedens, von 1648). Der katholische Schreibtischextremist Andreas Erstenberger wird von Schmidt wiederholt ganz falsch eingeschätzt, so kann man nicht sagen, dass dieser „das Luthertum auf der Basis des Religionsfriedens ... akzeptierte“ (237, vgl. 351), schon deshalb nicht, weil letzterer für Erstenberger gar keine Rechtskraft besaß. Inwiefern hielt Erstenberger „immerhin am status quo“ fest, anders als „die Befürworter weitgehender Freistellung“ (283)? Letztere lasen eben aus dem Text des Religionsfriedens, mit diskutablen Gründen, die allgemeine Freistellung heraus, andere Protestanten und alle Katholiken verfochten eine davon abweichende Lesart der Paragraphen von 1555. So kann denn auch keine Rede davon sein, dass die freie Bekenntniswahl der Untertanen „im Gegensatz zur offiziellen Auslegung des Augsburger Religionsfriedens“ (51) stand, eine solche „offizielle“ Auslegungsinstanz hat es gerade nicht gegeben. Dass Frieden in der „theologischen Tradition“ des Abendlandes stets „als höchstes Gut“ gegolten habe (374), muss bezweifelt werden, er besaß seinen Wert, aber nur in Verbindung mit der Iustitia. Theologen aller Jahrhunderte (und noch der soeben erwähnte Erstenberger) konnten den faulen Frieden, die Pax iniqua, in den kräftigsten Worten geißeln. Zwar dürfte die Iustitia schon in Schmidts Untersuchungszeitraum an Prägnanz eingebüßt haben, aber einer Entkoppelung Pax-Iustitia redete noch niemand das Wort. Pax wird erst später auf Ruhe und Ordnung einschrumpfen. Schließlich stimmt nicht, dass „in der herrschenden Meinung der zeitgenössischen Kriegslehre ... angesichts universaler Gerechtigkeit nur eine Seite im Recht sein“ konnte (384), just um und nach 1600 reüssierte die Denkfigur des „bellum iustum ex



„utraque parte“ in der Völkerrechtsliteratur. Dass Schmidt in einigen wenigen Passagen nicht ganz exakt argumentiert, nimmt seiner substantiellen, sehr gedankenreichen Studie nicht ihren – großen – Wert.

Erlangen

Axel Gotthard

Suda, Max Josef: *Die Ethik Martin Luthers*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd. 108, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 221 S., Geb., ISBN 3-525-56337-X.

„Was hier versucht wird, ist eine kurze Darstellung der Ethik Luthers von ihren Quellen her, die seit dem Buch von Paul Althaus: *Die Ethik Martin Luthers*, 1965, nicht mehr geschrieben wurde“ (7). Mit diesem Satz fasst Suda (S.) sein Unternehmen zu Beginn zusammen. Das relative Schweigen der Forschung hat seine Gründe, die in der Natur des Gegenstands liegen. S. hat sich ein hohes Ziel gesetzt, dem er z.T. auch gerecht wird. Manchen Stärken stehen freilich auch manche Schwächen gegenüber.

1. Zu den Unbedingten Stärken des Buches gehört seine Gliederung. Wenn in der Luther-Forschung die „Ethik“ im Schatten der „Dogmatik“ steht, dann liegt das nicht zuletzt daran, dass beim Reformator selbst das Gefälle in eben dieser Richtung verläuft. Das erste gute Werk ist der Glaube, und für die Bewertung der übrigen Werke ist entscheidend, ob sie aus dem Glauben getan werden oder nicht. Diesem Gefälle wird S. gerecht, wenn er Luthers Ethik beispielsweise eine „*Ethik des Glaubens*“ (89), eine „Ethik aus der Rechtfertigung und mit der Rechtfertigungslehre“ (38) oder „eine Reflexion über das Leben aus dem Glauben“ (14) nennt. Doch mehr als das: auch die Gliederung trägt der Besonderheit Luthers Rechnung, indem sie Rechtfertigung, Glaube, Sünde, Unglaube und die zwei Regierweisen Gottes in ihrer Bedeutung für das christliche Leben thematisiert, ehe sie – auf S.138! – mit dem Berufsgedanken zu den traditionellen Themen der Ethik überleitet. Und noch diese werden in ihrer Selbständigkeit relativiert, indem sie unter den Berufsgedanken („In Luthers Lehre vom Beruf kommen alle seine ethischen Gedanken zusammen“, 138) gestellt und dieser wiederum als Einsicht aus dem „gerechtmachenden Glauben“ (199) beschrieben wird. Für ein Buch zur Ethik ist eine solche Struktur und Gewichtung ungewöhnlich, aber im Blick auf Luther genau sachgemäß. S. möchte Luther nicht rhapsodisch, sondern „aus seinem ethischen Gesamtkonzept“ (158) verstehen, und das gelingt ihm.

2. Eine weitere Schwierigkeit der Luther-Darstellung, insbesondere wenn es um ethische Themen geht, liegt in der Distanz zwischen damaligem und heutigem Welt-, Menschen- und Gesellschaftsbild. Zwei extreme Wege der Darstellung werden hier immer wieder begangen: Entweder die Interpreten beschränken sich auf ein möglichst pünktliches Referat Luthers, ohne den garstigen Graben der Geschichte überspringen zu wollen, oder Luther wird hemmungslos aktualisiert. Es gibt aber auch einen Mittelweg, wie ihn besonders eindrucksvoll Oswald Bayer eingeschlagen hat: Luthers Aktualität wird gerade in seiner Widerständigkeit gegen die Moderne namhaft gemacht. Auch S. geht einen solchen Mittelweg, unterscheidet sich dabei freilich charakteristisch von Bayer. Beiden gemeinsam ist das Ziel einer „Vergegenwärtigung“ (77), das Luthers Gedanken für „nicht einfach nur zeitgebunden“ (22) hält. Beiden gemeinsam ist ebenso die Kritik an vorschnellen positiven Bezugnahmen auf Luther (vgl. bei S. etwa die zutreffende Kritik an einer modernetheoretischen Vereinnahmung der Berufslehre im Sinne der Säkularisierungsthese, 138). S.s Bild der Moderne ist jedoch weniger einseitig als das Bayers. „Luther ist, so behaupte ich, zugleich als vormoderner wie als moderner Denker zu begreifen“ (39). Das Spiel zwischen Luther und der Moderne soll, wenn man so will, bei S. unentschieden ausgehen, indem manche Züge der modernen Lebensauffassung von Luther her in Frage gestellt werden, zugleich aber auch Kritik an Luther, besonders intensiv an seinem Teufelsglauben, geäußert wird. Das Ziel, das S. dabei verfolgt, dürfte, bekannten Vorbildern aus anderen Bereichen der Theologie folgend, darin zu sehen sein, das *eigentliche* Skandalon Luthers zur Geltung zu bringen, das eben in seiner Unterordnung allen menschlichen Tuns unter den Glauben besteht.

3. Im Willen zu einer in diesem Sinne ausgewogenen Vergegenwärtigung besteht eine zweite Stärke von S.s Buch. Nun wird dieser Wille allerdings konterkariert durch ein Bemühen um didaktische Plausibilisierung, das Luther durch Vergleiche so weit der Gegenwart annähert, dass entscheidende Nuancen und Differenzen verloren gehen. Das gilt schon für die Titelwahl des Buches, denn von einer „Ethik“ Luthers kann man eigentlich nur in Anführungszeichen sprechen. Die Vergleiche mit Sartre (13) und Laotse (74) mag man noch hinnehmen, aber der Versuch S.s, die Bedeutung von Gesetz und Evangelium bei Luther mit der allzumenschlichen Alternative „Forderung und Strenge oder Verzeihung und Nachgeben“ (67) zu explizieren, verharmlost unzulässig, was für Luther eine