

Johannes Ehmann



Luther, Türken und Islam

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte

Im Auftrag des Vereins für Reformationgeschichte
herausgegeben von Irene Dingel

Band 80

Gütersloher Verlagshaus

Johannes Ehmann

Luther, Türken und Islam

Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild
Martin Luthers (1515-1546)

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

2. Auflage, 2015

Copyright © 2008 by Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagmotiv: Nikolaus Meldemann, Rundansicht der Stadt Wien zur Zeit der Ersten Türkenbelagerung, Nürnberg 1530 (Ausschnitt), Kolorierter Holzschnitt, Wien Museum, Inv. Nr. 48.068, Wikimedia Commons gemeinfrei

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Druck und Einband: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Printed in Germany

ISBN 978-3-579-05371-4

www.gtvh.de

*Hoc possum testari:
Cortex meus esse potest durior,
sed nucleus meus mollis et dulcis est.
Nemini enim male volo,
sed omnibus opto mecum quam optime consultum.*
Martin Luther (1521)¹

*Die religions- und turcken handlung
nicht können, mögen noch sollen
voneinander getailt und abgesindert werden,
dieweil alzeit aine an der andern hengt
und alzeit aine die ander furdert oder verhindert.*
Ruprecht von Moshaim (1542)²

Vorwort

Die Auseinandersetzung mit »dem Türken« gehört zu den Problemen, die Martin Luther von den reformatorischen Anfängen bis zu seinem Lebensende begleitet haben. Von den politischen Implikationen des Ablasskampfes bis hinein in die Bekämpfung seiner theologischen Gegner sind die Türken präsent: als Reichsfeinde, als Zerstörer der von Gott gesetzten Ordnung, als gewalttätige Häretiker und irrgläubige »Mahometisten«.

Während die Türken und ihre Rolle in der Geschichte des Reichs und der Territorien schon häufig Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung waren, hat die Frage des *Islam* als des »türkischen« *Glaubens* in der Theologie Luthers bisher eine der Fragestellung angemessene Darstellung nicht gefunden. Dies mag darauf zurückzuführen sein, daß sachlich und teils methodisch verwandte Fragestellungen durch die Dringlichkeit der Aufarbeitung deutscher Geschichte nach 1945 zwangsläufig stärker in den Vordergrund traten, insbesondere die Frage »Luther und die Juden«, deren Horizont zum einen unserer Fragestellung entspricht³ – u.z. nicht nur formal für die Untersuchung des Stellenwerts einer nichtchristlichen Religion in den Schriften des Reformators, sondern auch substantiell, wenn »Türken, Juden und Papisten« bei Luther oft in einem Atemzuge genannt werden. Zum andern aber ist die Fragestellung »Luther und die Juden« mit der »Türkenfrage« gerade *nicht* kompatibel, wenngleich methodische Parallelen durchaus zu erkennen sind. Luther hat in seinen Türkenchriften

1. WA 8, 47, 3-5 (Rationis Latomianae confutatio).
2. Zitat nach Winfried Schulze, *Reich und Türkengefahr*, 131.
3. Als jüngste Monographie zum Thema s. Peter v. d. Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden* (2002). Die Bezüge zur »Türkenfrage«, die dort aufscheinen, konnten nicht eigens gewürdigt werden. Auf wichtige Teilaspekte ist in den Fußnoten verwiesen.

kein innergesellschaftliches Problem⁴ erörtert, sondern primär ein *innerkirchliches*, dann außenpolitisches, das rasch zu einem seelsorglichen und ethischen Problem heranwuchs, welches seinerseits darauf drängte, den türkischen Glauben zu erfassen. Der Islam als religiöses Phänomen ist Luther nahezu ausschließlich im historischen Kontext der politischen Bedrohung durch die Türken begegnet.

Bereits 1948 hat Heinrich Bornkamm zu Recht geurteilt: »Luthers Kenntnis der außerchristlichen Religion beruht auf drei Quellen: der Antike, dem Islam und den in der Bibel mitgeteilten und bekämpften Zügen heidnischer Religion. Von diesen Quellen stand er dem Islam, obwohl er mancherlei von ihm wußte, räumlich und sprachlich zu fern, um sich ein wirkliches Bild von der Praxis und dem Wesensgehalt einer heidnischen Religion machen zu können«⁵. Um so deutlicher ist damit der Sachverhalt beschrieben, daß Luthers lebenslange Auseinandersetzung mit den Türken und dem Islam ständig von dem Anliegen bestimmt war, mehr über den Islam in Erfahrung zu bringen, da Antike und biblische Botschaft hier keine *direkte* Religionskunde zu liefern imstande waren – unabhängig davon, daß Luthers Islambild eindeutig von seinem Schriftverständnis und Deutungswillen auf biblischer Basis bestimmt ist.

Daß dennoch auch im Ergebnis Parallelen in der Haltung Luthers zu Juden und Muslimen vorhanden sind, die beide Fragen – man vergleiche aber Luthers unterschiedliche Ratschläge: einerseits zur Drucklegung des Koran und andererseits zur Verbrennung des Talmud – in gewisser Weise wieder aneinander rücken, ist dabei nicht zu bestreiten. Allerdings ist dies *nicht* die Fragestellung, der sich die vorliegende Untersuchung widmet⁶. Nicht »Luther und die nichtchristlichen Religionen« ist das Thema; vielmehr geht es darum, den Weg nachzuzeichnen, den Luther in der Erfahrung der durch die Türken hervorgerufenen Krise *theologisch* beschreitet bis hin zu einer wie immer gearteten und im folgenden zu erhellenden Wertung der Türken und des Islam.

Als diesem Thema verwandt könnte sich dabei durchaus die Frage nach Luthers Stellung im Bauernkrieg erweisen, insofern und insoweit sich der Reformator einem gesellschaftlichen Problem in einer Weise zuwendet, die von der Schroffheit seiner Formulierungen her die ethische oder gar allgemein theologische Relevanz problematisieren dürfte. Auch für die oft harte antitürkische Polemik Luthers gilt jedoch der wissenschaftliche Anspruch, zunächst dem historischen Befund gerecht zu werden, um dann mit der nötigen Freiheit die Aussagen des Reformators zu prüfen.

Beide genannten Fragestellungen (Juden, Bauern) – sie ließen sich erweitern durch Täufer, Schwärmer, Sakramentierer, Papsttum usw. – weisen also Verwandtschaften zum hier untersuchten Thema auf: Dennoch erscheint die Fragestellung des Verhältnisses Luthers zu Türken und Islam, wie es sich in seinen Schriften – nicht nur den sog. »Türkenschriften«, sondern auch in Kommentaren, Briefen und Predigten – darstellt, auch nach der Feststellung verwandter Themen als so eigenständig und kon-

4. Von Problemen mit den wenigen absehen, die das Regiment der Türken – aus welchen Gründen auch immer – herbeisehnen mochten.
5. Luther und das Alte Testament, 38.
6. Es sei aber darauf hingewiesen, daß dem Verfasser gerade aus heutiger Sicht das Verhältnis Christen und Juden ein anderes, näheres und konstruktiv-spannungsvolleres zu sein scheint – insbesondere wegen der gemeinsamen und unaufgebbaren Basis der Hebräischen Bibel.

sistent, daß es sinnvoll erscheint, Luthers Türken- und Islambild methodisch nicht *a priori* aus den übergreifenden Frontbildungen zu gewinnen, sondern genetisch und systematisch erst zu entwickeln.

Dasselbe gilt *mutatis mutandis* auch für das Problem »Luther und die Mission«. Daß die im Bezug auf den Islam für notwendig erachtete religions- und missionswissenschaftliche Analyse einen Teil der Studie (zumindest forschungsgeschichtlich) beanspruchen muß, bedeutet zugleich nicht, die Frage nach Luthers Stellung zur Mission zum sachlichen Ausgangspunkt zu erheben. Die Berücksichtigung des Missionsgedankens hat bei dem im folgenden gebotenen Forschungsüberblick entsprechend zunächst heuristischen Charakter, insofern die Frage nach Luthers Stellung zum Islam in der Vergangenheit zunächst im Rahmen *missionstheologischer* Studien überhaupt Berücksichtigung gefunden hat.

Luther hat terminologisch nicht zwischen Türken und Islam bzw. Muslimen, Osmanischem Reich und »Reich« Mohammeds unterschieden – und dennoch finden sich Ansätze einer Differenzierung. Diese Möglichkeit zur Differenzierung scheint in der Theologie Luthers selbst begründet zu liegen; daraus erklärt sich die umfängliche Berücksichtigung der Zwei-Reichelehre im Zentrum und die Erörterung ihrer Tragfähigkeit für das interreligiöse Gespräch am Ende der Untersuchung.

In *Vom Kriege wider die Türken* (1529) hat Luther seiner Gewißheit Raum gegeben, daß er »mit diesem Buche keinen gnedigen herrn am Turcken finden werde«⁷. Diese Gewißheit Luthers hat auch den Verfasser immer wieder daran erinnert, daß die vorliegende Untersuchung keineswegs den Anspruch erheben kann, »über der Sache« zu stehen, sondern allenfalls einen Aspekt der schwierigen christlich-islamischen wie auch der deutsch-türkischen Beziehungen darstellt – mit all den Komplexen und Ängsten, Mißverständnissen und Fehlwahrnehmungen, auch berechtigten Anfragen. Zu deren Klärung kann eine historische und theologiegeschichtliche Arbeit durchaus beitragen. Jedenfalls wäre dies zu hoffen.

Damit ist nicht nur ein atmosphärisches, sondern auch sachliches Problem angedeutet: Entweder wird Luthers Stellung zu Türken und Islam allein aus der Geschichte der Auseinandersetzungen des Reichs mit der türkisch-islamischen Bedrohung im 16. Jahrhundert begriffen. Dann ist Luthers Stellung zum Islam für eine zeitgemäße theologische Stellungnahme zum Islam (oder im weitesten Sinne einer Theologie der Religionen) *a priori* historisch relativiert und nahezu wertlos. Oder: Luthers Stellung zum Türken wird in ihrer ganzen rhetorischen Schroffheit und religionswissenschaftlichen Beschränktheit zum Ausgangs- und Zielpunkt auch heutiger kirchlicher Beziehung zum Islam erklärt. Dann wird man zweifellos dem Islam nicht gerecht werden. Es geht entsprechend methodisch um eine dialektische Würdigung zwischen Zeitbedingtheit und zugleich verbindlicher *Tendenz* der Theologie Luthers. Beide stehen nicht statisch nebeneinander; ebensowenig wie aus Luthers Theologie eine Theologie der Religionen (im pluralistischen oder gar nivellierenden Sinn) erhoben werden kann – dies nicht aus Mangel an Material, sondern von Luthers theologischem Ansatz her. Eine zeitgenössische Theologie der Religionen – in diesem Falle eine Theologie des Islam – die sich Luthers theologischem Denken verpflichtet weiß, wird deshalb den (religionswissenschaftlich) analytischen Weg der Erhellung von Luthers Türkenschrif-

7. WA 30/2, 148,23 f.

ten gehen müssen und zugleich den systematisch (theologischen) Schritt wagen, reformatorische Theologie (auch außerhalb der Türkenschriften) im Blick auf den Islam zu rekonstruieren, um auf der Basis reformatorischer Theologie Aussagen über das christliche Verhältnis zum Islam zumindest zu *ermöglichen*. Der Entwurf zu einer Theologie der Religionen oder des Islam liegt jedoch außerhalb des im Rahmen einer historischen Untersuchung Leistbaren.

Könnte es aber nicht sein, daß die Frage nach dem Islam eine unsachgemäße wäre, welche Luther historisch überforderte? Die Antwort lautet: Luther selbst schreitet von der bußtheologischen über die ethisch-politische Frage der Bekämpfung der Türken weiter zum Versuch einer sicherlich apologetisch und polemisch gehaltenen theologischen Würdigung des Islam in der *Verlegung* (Widerlegung) *des Alkoran* (1542). Eine Herausforderung liegt dabei in der Schwierigkeit, daß Luther in der *Verlegung* eine theologische Tradition aufgreift, die er meist nur polemisch bedacht hat, nämlich die Tradition der Scholastik, um sie jetzt in seinem Sinne zu interpretieren und zu modifizieren. Erschwert wird dieser Schritt wiederum dadurch, daß Luther davon ausgeht, in der *Confutatio Alcorani* (1300) des Ricoldus de Montecrucis O.P., die der *Verlegung* zugrunde liegt, nicht nur unsinnige und billige Polemik (so im Grunde ein früheres Urteil des Reformators) vor Augen zu haben, sondern auf das Selbstverständnis des Islam nach dem Koran selbst gestoßen zu sein. Diese Ausgangsposition Luthers bedarf der kritischen Rückfrage, der Weg des Reformators zur schließlich polemischen Bewertung des Islam der einfühlsamen Nachzeichnung. Dies soll im folgenden geschehen.

Die Untersuchung hat mich ein Jahrzehnt begleitet – in Jahren, in denen die Notwendigkeit und die Schwierigkeiten des christlich-islamischen Gesprächs in eindringlicher Weise zutage getreten sind, sei es während meiner Tätigkeit als Gemeindepfarrer, sei es während meines Dienstes in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg (ACK).

Vielen bin ich persönlich verpflichtet für Mithilfe und Ermutigung, Begleitung und Kritik. Gerne nenne ich Prof. Dr. Gottfried Gerner-Wolfhard (Karlsruhe), in tiefer Dankbarkeit Prof. Dr. Gottfried Seebaß (Heidelberg) wie auch Prof. Dr. Herman J. Selderhuis (Apeldoorn/NL). Die beiden letztgenannten haben die Gutachten erstellt, die im Sommer 2005 die Annahme der Untersuchung als Habilitationsschrift durch die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg ermöglicht haben.

Herzlich zu danken ist auch der Luthergesellschaft mit ihrem Ersten Präsidenten Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling (Kiel), welche die Erstfassung der jetzt gekürzt erscheinenden Untersuchung mit dem Lutherpreis 2006 ausgezeichnet hat.

Besonderen Dank schulde ich Prof. Dr. Irene Dingel (Mainz) wie dem Verein für Reformationgeschichte für die Aufnahme in die Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte. Um die Korrekturfahnen hat sich in präziser Arbeit Frau Tanja Marek (ebenfalls Mainz) gekümmert und damit dem Verfasser manch peinlichen Fehler erspart.

Weiterer Dank gebührt der Evangelischen Landeskirchen in Baden sowie der ACK in Deutschland für die finanzielle Unterstützung zur Drucklegung.

Widmen möchte ich die Untersuchung meiner Frau Annette. Ohne sie wäre die Untersuchung wohl nie ans Ziel gelangt.

Inhalt

A.	Einführung	15
1.	Methode und Aufbau der Untersuchung	15
a)	<i>Formale Annäherung</i>	15
b)	<i>Inhaltliche Annäherung</i>	17
	Historisch-genetische oder systematische Darstellung	17
	Chronologische oder sachlich gewichtete Darstellung	18
	Integrierte (religionswissenschaftliche und theologische) Darstellung	18
c)	<i>Ziel</i>	19
2.	Forschungsüberblick	20
a)	<i>Die Forschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts</i>	20
	Hermann Barge (1916)	20
	Gottfried Simon (1918)	23
	Herbert Vossberg (1922)	24
b)	<i>Die Forschung der dreißiger und vierziger Jahre</i>	27
	Walter Holsten (1932)	27
	Helmut-Wolfhardt Vielau (1936)	30
	Helmut Lamparter (1940)	33
	C. Umhau Wolf (1941)	35
	George Wolfgang Forell (1945)	37
	Hans Pfeffermann (1946)	39
c)	<i>Die Forschung der fünfziger und sechziger Jahre</i>	40
	Rudolf Pfister (1953-56)	40
	Norman Daniel (1960)	42
	Richard W. Southern (1962)	42
	Hans-Jürgen Uhl (1965)	43
	Hartmut Brenner (1968)	46
d)	<i>Die Forschung der siebziger Jahre</i>	47
	Carl Göllner (1943-75)	47
	C. Bernd Sucher (1977)	50
	Siegfried Raeder (1978)	52
	Carl Heinz Ratschow (1979)	54
	Willem Nijenhuis (1979)	56
e)	<i>Die Forschung der achtziger und neunziger Jahre</i>	58
	Rudolf Mau (1983)	59
	Walter Beltz (1983)	61
	Johannes Wallmann (1986)	62
	Ludwig Hagemann (1983/1994)	64
	Reinhard Klockow (1994)	65
	Hartmut Bobzin (1985)	66
	Herbert Blöchle (1995)	69

	Karl-Josef Kuschel (1998)	70
	Martin Brecht (1997/2000)	72
f)	<i>Ergebnis</i>	72
B.	Die <i>Verlegung</i> als interpretatorische Leistung Luthers	75
1.	Beobachtungen zur lateinischen und deutschen Textüberlieferung	75
	Methodische Erwägungen	75
	Beobachtungen zu Luthers Glossen zum lateinischen und deutschen Text	76
	Verworfenheit	82
	Multiple Häresie des Koran bzw. Mohammeds	83
	Konkupiszenz bzw. »Fleischlichkeit«	83
	Ironische Beipflichtung	84
	Ethnische Polemik	86
	Antikatholische Polemik	87
	Theologische Polemik	89
	Zusammenfassung	92
2.	Luthers interpretatorische Mittel	94
	a) <i>Textkürzungen</i>	94
	b) <i>Texterweiterungen</i>	99
	c) <i>Stilistische Mittel</i>	102
	Metaphorische Sprache	102
	Erweiternde Erläuterungen	104
	Wiedergabe lateinischer Termini durch mehrere deutsche Wörter	107
	Reihungen gleichbedeutender Wörter	108
	Affektiv-empathische Sprache	108
	Einbeziehung des Lesers	109
	Assonanzen und Reime	110
	Ironie	110
	Wortwahl	112
	Zusammenfassung	112
	d) <i>Das rhetorische genus</i>	113
	Form und Aufbau (Gliederung)	115
	Predigt	125
	Genus elocutionis – sermo humilis	126
	e) <i>Ergebnis</i>	128
3.	Luther und der Islam nach der <i>Verlegung</i>	131
	a) <i>Glaube</i>	132
	b) <i>Trinität</i>	136
	c) <i>Christologie und Inkarnation</i>	139
	d) <i>Mariologie</i>	142
	e) <i>Wahrheit, Schrift und Offenbarung (Heiliger Geist)</i>	144
	Exkurs 1: Die <i>Confutatio</i> und die Traditionen der <i>Legenda aurea</i>	149
	f) <i>Mohammed</i>	152
	»Biographie«	153
	Der Prophet	155
	Der »Grobe«	159

Der »Narr«	160
Die »faustische« Gestalt	162
g) <i>Wunder und Vernunft</i>	164
h) <i>Buße und Rechtfertigung (Vorschriften)</i>	168
i) <i>Ehe und Sexualität</i>	171
k) <i>Eschatologie</i>	176
l) <i>Gesetz und Gesellschaft</i>	179
Exkurs 2: Luthers <i>Verlegung</i> und Heinrich Knausts <i>Herkunft Mohammeds</i>	183
m) <i>Ergebnis</i>	189
C. Luthers Stellung zum Islam in ihrer historischen und theologischen Entwicklung	191
1. Die <i>Verlegung des Alcoran</i> in geschichtlicher Perspektive	191
2. Die Türken als Kristallisationspunkt bußtheologischer Auseinander- setzungen beim jungen Luther (Kreuzzugs-idee u. Ablassfrage 1515-1521)	193
a) <i>Die Türken in Frühschriften des jungen Luther (bis ca. 1520)</i>	193
Theologische Einsichten: Die <i>theologia crucis</i> in den frühen Auslegungen	193
Ablassfrage und Streit um den Türkenkrieg	204
Briefwechsel	208
Der Streit um den Bann und die Bannandrohungsbulle Papst Leos X.	211
b) <i>Die Hauptschriften des Jahres 1520 und weitere Schriften bis 1521</i>	216
<i>An den christlichen Adel</i>	216
<i>Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche</i>	219
<i>Von den guten Werken</i>	220
<i>Luthers Auseinandersetzung mit den Universitäten Löwen, Köln und Paris</i>	223
c) <i>Ergebnis</i>	224
3. Die Bekämpfung der Türken als ethisches Problem in den Relationen der Theologie Luthers (Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre 1521-1529)	227
a) <i>Historische und theologiegeschichtliche Hinführung</i>	227
Die Türkengefahr in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts	227
Theologische Einsichten: <i>Von weltlicher Obrigkeit</i> (1523) und ethische Konsequenzen der Zwei-Reiche-Lehre	232
Theologische Einsichten: Drei-Stände-Lehre (1523/1528)	236
b) <i>Schriften der zwanziger Jahre</i>	239
Antimonastische Polemik: <i>De votis monasticis iudicium</i> (1521)	239
Antiklerikale Polemik Luthers: <i>Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe</i> (1522)	242
Eheverständnis und Stände-Lehre: <i>An die Herren deutschen Ordens</i> (1523)	244
Eschatologie und Bildungsauftrag: <i>An die Ratsherren aller Städte</i> (1524)	245
Wunderzeichen und Wort: <i>Wider den neuen Abgott</i> (1524)	247
Eschatologisch-apokalyptisch akzentuierte (ständische) Bußpredigt: <i>Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen</i> (1524) und <i>Ermahnung zum Frieden</i> (1525)	248
Briefwechsel (1520-29)	251
Seelsorge: <i>Vier tröstliche Psalmen</i> (1526)	255

	Friedensethik: <i>Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können</i> (1526/27)	259
	<i>Ein Unterrichtung wie sich die Christen ynn Mose sollen schicken</i> (1527)	260
	<i>Unterricht der Visitatoren</i> (1527/28)	262
	Summarium und Vermächtnis: <i>Vom Abendmabl Christi</i> (1528)	264
	Summarium und Bekenntnis: <i>Der Deutsch (Große) Katechismus</i> (1529)	265
c)	<i>Luthers Schrift »Vom kriege widder die Türcken«</i> (1529)	268
	Entstehung und Veranlassung	268
	Theologische Systematik (10 Thesen)	271
d)	»Defätismus, Glaubenskrieg«? – <i>Anfragen an H. J. Kissling, J. Engel und W. Schulze</i>	284
e)	<i>Ergebnis</i>	289
4.	Türken und Islam: theologische (eschatologisch-apokalyptische) Deutung und geschichtliche Erfahrung (1529-1539)	292
a)	<i>Historische und theologiegeschichtliche Hinführung</i>	292
	Protestantismus und Türkengefahr in den dreißiger Jahren	292
	Theologische Einsichten: Eschatologie und Apokalyptik bei Luther	296
	Theologische Einsichten: Prophetie bei Luther (Zeichen, Vernunft, Schrift)	302
b)	<i>Vier Türkenschriften Luthers</i>	311
	(I) <i>Die Heerpredigt</i> (1529)	311
	Georg von Ungarns <i>Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia turcorum</i> (1481) und Luthers <i>Heerpredigt</i>	319
	(II) Luthers <i>Vorrede zum Libellus de ritu et moribus Turcorum</i> (1530)	324
	(III) <i>Vorrede zu Johannes Brenz Homiliae viginti duae sub incursionem Turcarum</i> (1532)	327
	(IV) »Christlicher Bericht« (1532) und Briefwechsel bis 1532	329
c)	<i>Vorreden zur Bibel und Schriftauslegung</i>	332
	<i>Vorrede zur Johannesapokalypse</i> (1530)	332
	<i>Vorrede über den Propheten Daniel</i> (1530)	335
	Luthers Auslegung von Ezechiel 38 und 39 (1530)	337
	<i>Vorrede auf die Propheten</i> (1532)	341
	<i>In Esaiam Scholia</i> (1532/34)	343
	Große <i>Galaterbriefauslegung</i> (1531/35)	344
	Vier Psalmenauslegungen (1531/33/35)	349
	<i>Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe</i> (1533)	351
d)	<i>Briefwechsel, Predigten, Tischreden</i>	353
	Briefwechsel der späten dreißiger Jahre (1535-39)	353
	Predigten zu <i>Mariae Heimsuchung</i> (1525/32/35) – Türken und Mariologie	356
	Tischreden (1532-37)	358
e)	<i>Kampf gegen Türken, Schwärmer und Papisten</i>	361
	Übersicht (1534-39)	361
	Theologische Einsichten: Verwerfung der Schwärmer (<i>1. Johannesbrief</i> und <i>Genesisauslegung</i>)	362
	Theologische Einsichten: Vernunft – die <i>Disputatio de homine</i> (1536)	367
	<i>Schmalkaldische Artikel</i> (1536-38)	370
	Auslegung des <i>Johannesevangeliums</i> (1537-40)	371
	<i>Bulla de indulgentiis contra Turcam</i> (1537)	389
	<i>Von den Konziliis und Kirchen</i> (1539)	391
	Disputationsthesen über <i>Mt 19,21: Recht auf Widerstand gegen den Kaiser?</i> (1539)	393

f)	<i>Ergebnis</i>	400
5.	Innerer und äußerer Kampf gegen Türken und den Islam (1540-1546)	403
a)	<i>historische und theologiegeschichtliche Hinführung: »Luther's last battles«</i>	403
b)	<i>Luthers Predigten über Psalm 72 (1540)</i>	406
c)	<i>Die »Vermahnung zum Gebet wider den Türken« (1541)</i>	409
d)	<i>»Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort« (1541/42) und die »Verlegung« (1542)</i>	415
	<i>Ein Kinderlied</i>	415
	<i>Die Verlegung (Genese)</i>	417
	<i>Authentische Koranrezeption?</i>	419
e)	<i>Die Gutachten zur Basler Koran Ausgabe (1543)</i>	422
	<i>Das briefliche Gutachten</i>	422
	<i>Die Vorrede zur Konran Ausgabe Theodor Biblianders (1543)</i>	424
	<i>Humanistisches Denken und humanistische Rhetorik (Reuchlin und Luther)</i>	427
f)	<i>Letzte Äußerungen Luthers</i>	429
	<i>Von den letzten Worten Davids</i>	429
	<i>Vermahnung an die Pfarrherrn in der Superattendenz Wittenberg (1543)</i>	433
	<i>Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament (1544)</i>	434
	<i>»Millesimo Sexcentesimo veniet Turcus«: eine Inschrift Luthers im Lutherhaus; zwei Briefe und Auslegung zu Psalm 2 (1545/46)</i>	435
g)	<i>Die Türken als Epikureer</i>	437
h)	<i>Ergebnis</i>	442
D.	Gesamtergebnis: Luther, Türken und Islam	445
1.	<i>Die Verlegung in historisch-genetischer Perspektive der Theologie Martin Luthers</i>	445
2.	<i>Die Verlegung in systematischer Perspektive – verdichtete Einsichten</i>	450
a)	<i>Buße und Rechtfertigung</i>	450
b)	<i>Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre</i>	453
c)	<i>Geschichts- und Prophetieverständnis</i>	455
d)	<i>Glaube und Vernunft</i>	459
e)	<i>Inkarnationstheologie und Schwärmerkritik</i>	460
f)	<i>Wort und Rhetorik</i>	463
E.	Quellen- und Literaturverzeichnis	467
F.	Personenregister (in Auswahl)	497

A. Einführung

1. Methode und Aufbau der Untersuchung

a) Formale Annäherung

Die *Verlegung des Alcoran* (1542) darf innerhalb der Schriften Martin Luthers einen besonderen Stellenwert beanspruchen. Zwar gehört sie sicherlich nicht zu den bekannteren oder gar zu den in Kirche und Gemeinde zu besonderem Einfluß gelangten Werken des Reformators, auch zeigt sie Luther wie in vielen anderen Schriften sowohl in der Rolle des Prüfenden und polemischen Kämpfers wie auch seelsorglich bestimmten Mahners – dies allerdings in einem für die Lutherforschung und -kenntnis bisher eher marginalen Bereich, den zeitgenössische Theologie oft der Religionswissenschaft und der Theologie der Religionen zuweist: der Auseinandersetzung mit dem *Islam*. Kann als Ausgangsfrage der *Verlegung* formuliert werden, »was Mahmets Glaube were«¹, so liegt ihr Ziel in der polemischen Widerlegung und apologetischen Zurückweisung aller offenbarungstheologischen Ansprüche Mohammeds, des Koran und damit des Islam selbst.

Nun ist jedoch mit Fug und Recht zu fragen, ob es sich bei der *Verlegung* überhaupt um eine Schrift Martin Luthers handelt. Die Frage ist nicht etwa dadurch verursacht, daß die Autorschaft des Reformators im Zusammenhang der *Verlegung* zweifelhaft wäre, sondern zunächst vom Charakter der *Confutatio Alcorani*, auf der Luthers *Verlegung* basiert und bei der es sich um das – naturgemäß lateinische – Werk eines scholastisch gebildeten Dominikaners, Ricoldus de Montecrucis, im Übergang vom 13. zum 14. Jahrhundert handelt. Ist also die *Verlegung* gar keine originale Schrift Luthers? Zweifellos ist sie das *nicht*, insofern Luther selbst keinen Zweifel daran läßt, daß es sich bei der *Verlegung* um die Übersetzung eines Textes »Bruder Richards«² – eben der *Confutatio Alcorani*³ (um 1300) – handelt, deren Übertragung ins Deutsche Luther 1542 aus bestimmten, noch näher zu erhellenden Gründen sinnvoll erschien. Wiederum leidet es jedoch keinen Zweifel, daß es sich bei der *Verlegung* um eine Schrift handelt, die, wiewohl von der *Confutatio* ausgehend, ganz die Züge des *Reformators* trägt und aus dem kreativen Umgang Luthers mit dem lateinischen Text erwachsen ist. Dieser kreative Umgang geht jedoch über die direkte Übertragung weit hinaus: Die willentlich interpretierende Wortwahl des Übersetzers, die teils erheblichen Auslassungen und Erweiterungen in der Übertragung, auch die Rahmung der *Confutatio* durch das Vor- und Nachwort der *Verlegung* sind als Eigenleistung Luthers zu bewer-

1. WA 53, 272,13.

2. Vgl. WA 53, 272,3. Im Zusammenhang wörtlicher Rede Luthers ist *Richard(us)* als Eigenname des Dominikaners Ricoldus de Montecrucis beibehalten. Im historischen Zusammenhang ist von *Ricoldus* die Rede.

3. Die lateinische Überlieferung des Ricoldus wird künftig mit *Confutatio* bezeichnet, auch wenn dieser Titel nicht auf Ricoldus zurückgeht, die deutsche Luthers mit *Verlegung*.

ten, die soweit reicht, daß schließlich eine von der *Confutatio* in Sprache, *genus* und Theologie klar zu unterscheidende Schrift vorliegt.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich für die Untersuchung die Notwendigkeit, *Confutatio* und *Verlegung* zunächst vergleichend einander gegenüber zu stellen. Dies ist in Ansätzen bereits in der von Heinrich Barge besorgten kritischen Ausgabe der *Verlegung*⁴ geschehen. Da es jedoch sinnvoll erschien, über die in WA geleistete Arbeit hinaus der *Verlegung* eine deutsche Übersetzung zur Seite zu stellen, welche durch Vergleich auch der beiden Übersetzungen, der modernen, wie der Luthers, die Erhebung von Rezeption und Interpretation der *Confutatio* durch Luther erleichtert, hat der Verfasser 1999 eine synoptische Präsentation samt Übersetzung vorgelegt und mit einem Sachkommentar versehen. Auf diese Ausgabe⁵ wird aus Platzgründen im folgenden mehrfach verwiesen.

Der Sicherung der kreativen und interpretatorischen Leistung Luthers in der Rezeption der *Confutatio* ist Teil B gewidmet. Eine ausgebildete Methode zur literarischen Analyse von Lutherschriften liegt bisher nicht vor; so mußte (und konnte) die Analyse durchweg von Kriterien bestimmt sein, die aus der formalen Beobachtung im Vergleich der (lateinischen) *Confutatio* und der (deutschen Fassung als) *Verlegung* ihre Kriterien gewinnt. Es gehört allerdings zum Anliegen der Untersuchung, diese Analyse auch mit Hilfe rhetorisch-germanistischer Methodik durchzuführen. Wem bei der Lektüre die diesbezügliche Einzelanalyse der *Confutatio*⁶ zu detailliert erscheint, mag erst die *Ergebnisse* zu Kenntnis nehmen, die im Inhaltsverzeichnis am Ende eines jeweiligen Abschnitts ausgewiesen sind, und die Analyse zum Einzelbeleg heranziehen.

Über die Zielsetzung der Teile C und D gibt die folgende *Inhaltliche Annäherung* Auskunft. Der nach diesen methodischen Erwägungen gebotene *Forschungsüberblick* (Teil A) dient der Orientierung hinsichtlich einer repräsentativen *Auswahl* der Forschung bezüglich des näher zu beleuchtenden Fragekomplexes »Luther und die Türken«. Dies ist darin begründet, daß die Untersuchung den *politischen* Horizont der Türkenfrage im 16. Jahrhundert für die Bewertung der Stellungnahmen Luthers kaum ausblenden kann; zugleich – und dies ist stärker zu gewichten – dient die Auswahl aber auch der Profilierung der Aufgabenstellung als Frage nach dem Verhältnis Luthers zum *Islam* als *religiöse Erscheinung*. Ausgangspunkt ist dabei die Forschung Heinrich Barges (1916), dessen Studien zum Themenkomplex Luther-Türken-Islam aus den Arbeiten zur Herausgabe der *Verlegung* im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe der WA erwachsen sind, so daß die Orientierung über die Forschungslage sich vom Beginn bis zum Ende des 20. Jahrhunderts – endend mit den Untersuchungen Martin Brechts zum Islambild Luthers (1997/2000) – erstreckt. Weitere über den Überblick hinaus wesentliche Einsichten und Forschungsergebnisse werden in den jeweils einschlägigen Zusammenhängen genannt.

Die Literaturangaben in den Fußnoten sind in Kurzform notiert, d. h. nur mit

4. WA 53, 272-396.
5. Ricoldus de Montecrucis, *Confutatio Alcorani* (1300). Martin Luther, *Verlegung des Alcoran* (1542). Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Johannes Ehmman, Würzburg-Altenberge 1999; im folgenden zitiert mit: *Confutatio*, ed. Ehmman.
6. WA 53, 272-396; vgl. *Confutatio*, ed. Ehmman, 26-182, mit Luthers Nachwort (184-189). Eine gute Zusammenfassung der *Confutatio* bietet Ludwig Hagemann: *Der Kur'an im Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*, 55-67.

Nennung des Haupttitels⁷; alle weiteren bibliographischen Daten sind im Literaturverzeichnis auffindbar. Häufiger genannte Titel sind mit dem Kürzel angeführt, unter dem sich im Literaturverzeichnis der ausgewiesene Gesamttitel findet.

Die Darstellung der Position Luthers macht eine umfangreiche Belegung der Zitate unabdingbar. Häufig kommt, wenn es vom Umfang vertretbar scheint, Luther im fortlaufenden Text selbst zu Wort. Darstellung und Belege sind – darin Heinrich Bornkamm folgend – so gehalten, daß deutlich wird, welche Lutherschrift gemeint ist – »anstelle der sinnlosen Wiederholung des Siegels W. A.«⁸.

Als nicht lösbar erwies sich die Frage der Umschrift islamischer Termini (türkisch bzw. arabisch). Zwar bietet die Fachliteratur häufig Umschrifttabellen; diese sind allerdings nicht einheitlich und deshalb bei Beibehaltung der in den Zitaten ebenso unterschiedlich wiedergegebenen Termini sinnlos. Die Präsentation orientiert sich deshalb im allgemeinen an der ungefähren Aussprache; in wenigen Fällen (z. B. *mirag/miradsch*) ist ein Terminus in doppelter Schreibweise aufgenommen. Gleiches gilt für den umgangssprachlichen Gebrauch mancher Namen und Begriffe (z. B. Mohammed statt Muhammad oder Koran statt *kur'an*). Schließlich – auch hier ist in der Literatur keine Einheitlichkeit (mehr) anzutreffen – hält sich die Darstellung an die konservative Deklination fremdsprachiger Termini. Der Genitiv bei Koran und Islam wird entsprechend ohne Schluß-S gebildet. Auch ist die »alte« Rechtschreibung beibehalten.

b) Inhaltliche Annäherung

Die zweite Besonderheit von Luthers *Verlegung* besteht im expliziten Vorsatz Luthers, den Islam – sicherlich ausgelöst durch die Türkenfrage, aber in den Türkenchriften des Reformators noch nicht hinreichend im Blick – als *Religion* zu widerlegen. Was heute selbstverständlich erscheint, den Islam als Weltreligion zu würdigen, ist Luther fremd. Besonderes Augenmerk liegt deshalb – dies in Rechnung stellend – in der Analyse und Bewertung, die Luther hinsichtlich der *religiösen* Überzeugung der ihm als *politische* Bedrohung begegnenden Türken aufgrund seiner eigenen *theologischen* Voraussetzungen und seines *religionsgeschichtlichen* Wissensstandes über islamischen Glauben vornimmt – einen Glauben, der sich auf den *Koran* stützt und in Spannung zu den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens steht.

Diese Überlegungen bilden den *sachlichen* Ausgangspunkt, der hineinführt in eine Fülle weiterer methodischer Fragestellungen, die den Aufbau der Untersuchung betreffen und in Einklang zur formalen Annäherung zu bringen sind:

Historisch-genetische oder systematische Darstellung⁹

Eine systematische Darstellung unter Absehung des historisch-genetischen Prozesses in der Theologie Luthers würde der Themenstellung nicht gerecht. Zum einen bilden

7. Die vollständige Bibliographie findet sich allein im Überblick zur Forschungsliteratur.
8. Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, V.
9. Vgl. dazu auch Bernhard Lohse, Martin Luther, 149-151 (»Die Frage des Aufbaus einer Darstellung von Luthers Theologie; systematische oder historisch-genetische Darstellung«).

»die Türken« – eine Bezeichnung, die sehr häufig, jedoch nicht in allen Fällen, als synonym mit »Muslime«¹⁰ gelten kann – ein Thema der Schriften und Predigten Luthers, das sein gesamtes Lebenswerk von der Frühzeit der Reformation bis hin zum Lebensende durchzieht, woraus die Hypothese erwächst, daß eine theologische Entwicklung, vielleicht Veränderung, mindestens aber Reifung verfolgt und nachgewiesen werden kann. Zum andern gibt es bei Luther selbst Hinweise darauf, daß seine Sicht des Islam Wandlungen unterworfen ist, deren Motive in der geschichtlichen Erfahrung der Türkennot einerseits und der im Laufe seines Lebens recht späten Wahrnehmung überlieferter Kontroversliteratur zum Islam andererseits liegen. Dies bedeutet, daß die gesamte theologische Entwicklung des Reformators in Augenschein zu nehmen, insbesondere aber auf evtl. Veränderungen des Türken- und Islambildes hin zu überprüfen ist: vom Marginalthema der reformatorischen Anfänge über die Türkenchriften bis hin zur *Verlegung* (Teil C). Diese Perspektive bedarf freilich der Ergänzung.

Chronologische oder sachlich gewichtete Darstellung

Tendiert das eben Angeführte zu einer methodischen Lösung unter dem historisch-genetischen Aspekt, so ist zugleich eine gegenläufige Betrachtung sinnvoll, die sich auch im Aufbau der Untersuchung niederschlägt. Dies bedeutet näherhin, daß, entgegen einer rein historisch-genetischen Darstellung, der Beschäftigung Luthers mit der *Confutatio* des Ricoldus ein besonderer Stellenwert eingeräumt wird, der die Rezeption eines Textes aus der Scholastik durch den Reformator ins *Zentrum* der Untersuchung rückt und nicht an deren Ende, worin jene unter rein historisch-genetischen Gesichtspunkten im Rahmen einer Theologie des »späten« Luther einzuordnen wäre. Gerechtfertigt ist diese gegenläufige Betrachtung durch das Gewicht, das Luthers *Verlegung* als *expliziter* Auseinandersetzung mit dem Islam zukommt.

Luther hat die *Verlegung* nicht im Elfenbeinturm verfaßt. Aus ihr selbst heraus ist allerdings zu zeigen, daß dem Werk in Rezeption sowie in theologischer und rhetorischer Adaption *grundsätzlicher* Charakter eignet, der über die bekannten Türkenchriften des Reformators und schon gar über Fragen der Türkenabwehr an vielen Stellen seines Schrifttums hinausführt. Aus diesem Grunde ist die umfassende Analyse der *Verlegung* Luthers (Teil B) der historisch-genetischen Betrachtung des übergeordneten Themas vorangestellt. Kapitel D.1 faßt die Ergebnisse der beiden Hauptteile B und C zusammen, während Kapitel D.2 bestrebt ist, in Aufnahme der Ergebnisse der Lutherforschung den aktuellen Horizont der Fragestellung zu beschreiben.

Integrierte (religionswissenschaftliche und theologische) Darstellung

Die Bearbeitung der *Verlegung* (Rezeption und Interpretation) führt notwendig zu einer Darstellung, welche zunächst die Quellen (Tradition) Luthers zur Kenntnis nimmt. Das Interesse liegt dabei nicht nur auf der religionsgeschichtlichen bzw. reli-

10. Vgl. dazu Luther selbst im Nachwort zur *Verlegung*: »So müsten die Türcken oder Mahmetisten solche Leute sein, die sich mit dem Teuffel verbinden, verpflichten und verschreiben ...« WA 53, 389,16-18. Auf die Terminologie wird noch mehrfach eingegangen werden.

gionswissenschaftlichen Überprüfung der Luther vorliegenden Tradition¹¹, sondern in der theologiegeschichtlichen Frage des Stellenwerts *scholastischer* Tradition für den Reformator, der in seinem theologischen Denken zweifelsohne mit dieser Tradition und deren philosophischen Voraussetzungen gebrochen hat¹². Die Sicherung sowohl religionswissenschaftlicher Erkenntnisse wie auch erster Beobachtungen hinsichtlich des Rezeptionsverfahrens Luthers muß durch eigene methodische Schritte vollzogen werden, wie bereits in der o. g. Präsentation und Kommentierung versucht wurde¹³.

c) Ziel

In Teil D wird das Gesamtergebnis präsentiert, und zwar unter dem besonderen Zielaspekt der Tragfähigkeit von Luthers Theologie für theologisches Denken, das sich dem Gespräch mit dem Islam nicht verschließen will und kann. Die Untersuchung versteht sich somit als *historische*, auf die Person Luthers bezogen: *theologiegeschichtliche* Arbeit; *theologisch* ist ihr Anliegen darin, daß die aus der Erfahrung Luthers mit Türken und Islam zu gewinnenden Einsichten zumindest als Frage an zeitgemäßes kirchlich-theologisches Denken weitergegeben werden und ihre Aufgabe nicht nur in der Erhellung des Vergangenen finden sollen. Entsprechend wird die *Verlegung* als historischer wie systematischer Zielpunkt der Entwicklung des Türken- und Islambildes Luthers vorgeführt werden – aufbauend auf den zuvor herausgearbeiteten Ergebnissen zur theologischen Systematik Luthers, die gegenüber Türken und Islam seit 1515 zu veranschlagen sind.

11. Eine solche Betrachtung dürfte lediglich zu dem Ergebnis kommen, daß bzgl. der antiislamischen Polemik kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Luther und dem allgemeinen Strom der abendländischen Sicht des Islam festzustellen ist – ein Ergebnis, über das die vorliegende Untersuchung hinausführen will. Zur religionswissenschaftlichen Überprüfung vgl. auch *Confutatio*, ed. Ehmann, 9-11 und 192-322 (Kommentar).
12. Immer noch maßgebliche Darstellung des Verhältnisses Luthers zur scholastischen Tradition bei Wilhelm Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*.
13. S. o. Anm. 5. Es ist dort der ausführliche Kommentar, der die islamischen Traditionen zu klären versucht – und zwar als Traditionen, wie sie Ricoldus einerseits als Glied in der Kette der antiislamischen Polemik aufnimmt und durch eigene Erfahrung angereichert weitergibt, andererseits als Traditionen, die Luther teils reflektiert, teils unreflektiert übernimmt, um sie im Horizont der eigenen reformatorischen Theologie und Verkündigung fruchtbar zu machen.

2. Forschungsüberblick¹⁴

a) Die Forschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Hermann Barge (1916)¹⁵

Die theologische Erforschung des Islam steht, soweit sie nicht der Orientalistik verpflichtet ist, bis in die dreißiger Jahre und teilweise darüber hinaus in Licht und Schatten der zeitgenössischen Missionstheologie. So erstaunt es nicht, daß die kirchenhistorischen Forschungsarbeiten Hermann Barges, die offenbar nach Abschluß der Vorarbeiten zur kritischen Ausgabe der *Confutatio/Verlegung* im Rahmen der WA (jedoch vor deren Erscheinen¹⁶) in der Allgemeinen Missionszeitschrift erschienen, an einen weiteren Leserkreis gerichtet sind.

Barge hat, was die von den Fragen der Textedition unabhängige historische Analyse und Wertung betrifft, der Überlieferung der *Confutatio* sowie Luthers Stellung zum Islam einen weiteren Raum widmen können. Es ist auch plausibel, daß Barge neben der Einführung zum 53. Band der WA zwei Beiträge lieferte, deren erster sich ganz mit der *Confutatio* des Ricoldus, der zweite mit Luthers Stellung zum Islam aufgrund der *Verlegung* befaßt. Die Würdigung des Ricoldus durch Barge ist wohlwollend. Der Dominikaner gilt, obwohl scholastischem Zeitgeist verhaftet, als nüchterner Theologe, der sich als Prediger in Florenz einen Namen macht und einem übersteigerten Wunderglauben entgegentritt¹⁷. Die besondere Bedeutung des Ricoldus liegt jedoch im Bericht über seine Missionsreise¹⁸, die ihn einerseits als naiven Besucher der heiligen Stätten des Christentums, andererseits als unbefangenen und interessierten Beobachter der religiösen Phänomene des Orients erweist. Insbesondere würdigt Barge die Leistung des Dominikaners, der sich eine gründliche Kenntnis des Arabischen zur Forschung im Koran und der Koranwissenschaft verschafft, um seine Eindrücke vom Islam und den Muslimen aus erster Hand sammeln und niederlegen zu können. Teilweise sind diese Reiseerfahrungen auch in sein *Propugnaculum*¹⁹ eingegangen. Bereits der Reisebericht zeigt ein differenziertes Bild: So äußert sich Ricoldus abfällig über die Lehren des Koran, jedoch anerkennend über Leben und Zivilisation der Muslime,

14. Aus der Fülle sowohl der auf Luther als auch der reformationsgeschichtlich bezogenen Türkenerforschung sind lediglich die Titel ausgewählt, die einen substantiellen und *exemplarischen* Beitrag zur oben methodisch näher umrissenen Fragestellung »Luther und der *Islam*« leisten. Die rein historisch orientierte Forschung, sei es im profan-, sei es im kirchenhistorischen Bereich, ist insbesondere in den Hauptteil C einbezogen. Ansonsten vgl. Ludwig Hagemann, Zur Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam im Mittelalter und in der Reformationszeit, in: VuF 1/87, 43-62.

15. Hermann Barge, Der Dominikanermönch Ricoldus und seine Missionsreise nach dem Orient, in: AMZ 43 (1916), 27-40; ders., Luthers Stellung zum Islam und seine Übersetzung der *Confutatio* des Ricoldus, ebd. 79-82.108-121; ders., Einführung zur *Verlegung* in WA 53, 261-269.

16. Vgl. die Fußnote AMZ 43 (1916), 27*); ders., Luthers Stellung, 81*).

17. Ricoldus, 32.

18. Liber peregrinationis, hg. von J. C. M. Laurent, Peregrinatores medii aevi quattuor, Leipzig 1864, 101-141.

19. So der bezeichnende Titel eines Venetianer Drucks der *Confutatio* von 1607, vgl. Barge in WA 53, 265.

insbesondere ihr Bildungswesen. Diesen gleichsam objektiven Standpunkt des Dominikaners erkennt Barge auch im *Propugnaculum*. Zwar vertritt Ricoldus hier den strengen kirchlichen Standpunkt, aber das Werk weist über den »gebundenen Geist des Zeitalters« hinaus auf »objektive Beherrschung der ungewöhnlich schwierigen sachlichen Materie«²⁰. Dabei bewegt Barges Bewertung sich in psychologisierenden Bahnen: Die Grundsätze des Islam werden nicht nur durch scholastische Beweisführung bekämpft, sondern auch durch »Innerlichkeit des religiösen Gefühlslebens«²¹.

Versucht man Barges Würdigung nüchtern zu beurteilen, so bleibt – neben der Kritik an »weltfremder« scholastischer Argumentation – die zutreffende Schilderung religionsgeschichtlichen Wissens bezüglich der Redaktion des Koran, ein hohes Maß an Korankenntnis, die sich in den ca. 150 Koranzitaten des *Propugnaculum*s belegen läßt, und eine beachtliche Vertrautheit mit islamischen Legenden. Spätestens hier wird jedoch Kritik an Barges Bewertung einsetzen, wenn nun doch der Verdacht gehegt werden muß, daß eine Reihe von schwerwiegenden Mißverständnissen im Islambild der *Confutatio* dem Dominikaner selbst anzulasten ist, die auch seine gründliche Kenntnis des Arabischen in Zweifel ziehen²².

Barges Würdigung des Ricoldus bildete die Vorarbeit zu seiner Untersuchung »Luthers Stellung zum Islam«. Von der allgemein gehaltenen, wenn auch zutreffenden historischen Einordnung der *Verlegung* kann hier abgesehen werden. Im Mittelpunkt des Interesses steht die geschichtliche Einordnung der theologischen Entwicklung Luthers. Barge benennt als Stationen dieser theologischen Entwicklung die Abwehr des Kreuzzugsgedankens sowie die ersten Hinweise auf die bußtheologische Interpretation der Türkengefahr als »Rute gegen die Missetat«²³ der Christen, zu finden in der 5. der Resolutiones zu den 95 Thesen (1518); dann die Beibehaltung dieses doppelten Grundsatzes in den Türkenchriften des Jahres 1529, die zugleich den Aufruf zum militärischen Widerstand beinhalten. Dabei läßt Barge erkennen – dies wird nicht systematisch, sondern in umfangreichen Zitaten vorgestellt –, daß die Schriften *Vom Kriege wider die Türken* und die *Heerpredigt* von der Unterscheidung der beiden Regimente getragen sind, die insbesondere die Rolle des Kaisers nicht als die eines Hauptes der Christenheit oder Beschirmers des Evangeliums wie des Glaubens erblicken kann²⁴. Lediglich am Rande bemerkt Barge, daß die Frage der äußeren Bedrohung für Luther nicht den Anlaß bildete, die innenpolitische Frage der Duldung der Protestanten diplomatisch ins Spiel zu bringen. Mit den beiden o. g. Türkenchriften sieht Barge ferner eine Tendenz gegeben, die später profiliert in Erscheinung treten wird: die Verbindung der römischen Lehre mit der islamischen und Luthers Vorsatz, aufgrund der äußeren Bedrohung durch Muslime, die auch eine Bedrohung des christlichen Glaubens darstellt, eine gründliche Kenntnis vom Islam selbst zu gewinnen²⁵.

Nur kurz streift Barge die Kenntnisnahme der *Cribratio Alcorani* des Nikolaus von Kues und Luthers Vorwort zum *Libellus de ritu et moribus Turcorum* (1530), um sich

20. Ricoldus, 36.

21. Ebd.

22. Die summarische Charakterisierung des *opus Ricoldi* kann hier vernachlässigt werden; vgl. dazu *Confutatio*, ed. Ehmann, 11-14.

23. Luthers Stellung, 109.

24. Ebd. 110 f.

25. Ebd. 11.

der *Verlegung* Luthers zuzuwenden. Barge erkennt in Luthers Übersetzung der *Confutatio* eine Rückwendung des Reformators zu kontroverstheologischer Literatur, die er bislang wegen ihres scheinbar billig-polemischen Charakters abgelehnt hatte. In der Würdigung des Komplexes *Confutatio/Verlegung* kommt Barges Einschätzung derjenigen recht nahe, die oben im Zusammenhang der methodischen Erwägungen getroffen wurde: »Obschon es als Übertragung eines fremden Werkes nicht eine im vollen Sinne eigene sachliche Leistung des Reformators darstellt, verleugnet es doch keineswegs dessen geistige Eigenart«²⁶. Und wenn Barge fortfährt, es sei »äußerst reizvoll, das Verhältnis der Lutherschen Übersetzung zu seiner Vorlage genauer zu verfolgen«, so ist damit ein Anliegen der vorliegenden Untersuchung präzise benannt. Barge selbst kann dieses Anliegen nur exemplarisch verfolgen, insbesondere durch Würdigung der kreativen Leistung des Übersetzers durch Kürzung, Konzentration und – die Wortwahl betreffend – die Kunst, »aus dem tauben Gestein lateinischer Formeln Feuer herauszuschlagen«²⁷. Zutreffend ist auch Barges Feststellung einer Tendenz Luthers, die sich in Ansätzen bereits bei Ricolodus findet, nämlich die Polemik gegen den Islam als Polemik gegen Mohammed zu personalisieren, vor allem in der Bewertung von dessen Sinnlichkeit. Insgesamt sieht Barge Luthers Stellung zum Islam geprägt von der Tatsache, daß »durch die Erfahrungen der zurückliegenden Jahre ... Luthers Wesen schroffer und bitterer geworden«²⁸ sei. In der Würdigung des Nachworts erfaßt Barge Luthers Überzeugung von der Verstocktheit der Muslime, der die Sündhaftigkeit der Christen zur Seite steht, welche im antichristlichen Wesen des Papstes als dem Oberhaupt der Altgläubigen kulminiert.

Barge schließt seine Studie mit der kurzen Analyse des Vorworts Luthers zur Basler Koranausgabe (1543) ab. Er sieht dessen Ton milder gestimmt als den der *Verlegung*. An die Stelle einer Zukunft in schwärzesten Farben sei »hoffnungsfreudige Stimmung« getreten.²⁹ Diese Hoffnung sei begründet im Gedanken, christliche Gefangene könnten unter der Herrschaft des Islam zu Missionaren werden³⁰. In der Herausstellung dieses Gedankens sieht Barge jedoch nicht nur das Spezifikum des letzten Wortes Luthers zum Islam, sondern auch den Bogen zur Gegenwart, und das meint zu den *missionstheologischen* Aufgaben, geschlagen.

Unterzieht man die Ergebnisse Barges der Kritik, so ist vom methodischen Ansatz her zunächst eine – trotz des zeitlichen Abstands von mehr als 80 Jahren – große sachliche Nähe zum Ziel der vorliegenden Untersuchung festzuhalten. Es wäre unsinnig, von zwei kurzen Aufsätzen die gesamte Erarbeitung der Stellung Luthers zum Islam zu erwarten. So bedeutet es also weniger Kritik als vielmehr Aufnahme der Anliegen Barges, wenn im weiteren der Versuch unternommen wird, die verschiedenen – bisweilen unterschiedlichen – Äußerungen Luthers zum Islam zu systematisieren und in seine Theologie einzuordnen. Ebenso ist es verdienstvoll, wenn bereits Barge den methodischen Weg des direkten Vergleichs der *Confutatio* mit der *Verlegung* weist – über die wenigen Beispiele hinaus, welche »Luthers Stellung« und die Einführung der

26. Luthers Stellung, 115.

27. Ebd. 116.

28. Ebd. 117.

29. Ebd. 121.

30. Ebd.

WA bieten. Kritik an Barges Darstellung rührt weniger von der missionstheologischen Perspektive her. Sie kann durchaus als Zugeständnis an den Ort der Veröffentlichung gewertet werden. Auch mag die fehlende Beachtung von Luthers *Gebet wider den Türken* durch die Kürze der Studie bedingt sein. Problematisch erscheint jedoch die durchgängige Vernachlässigung der eschatologisch-apokalyptischen Motive – auch und gerade in den von Barge benannten späten Texten –, die zur Klärung und Veranschaulichung der Lutherschen Stellung zum Islam unabdingbare Interpretamente darstellen. Neben dem Desiderat einer sachgemäßen Würdigung der Leistung des Ricoldus ist es entsprechend der eschatologisch-apokalyptische Horizont, der über die Forschung Barges hinaus geltend zu machen ist. Schließlich ist die Einordnung der Äußerungen Luthers aus der psychologisierenden Interpretation Barges zu lösen und in bezug auf die Systeme reformatorischer Theologie (u. a. Zwei-Reiche-Lehre, Drei-Stände-Lehre) systematisch zu leisten.

Gottfried Simon (1918)³¹

»Luthers Gedanken über die moslemische Welt« – so der Titel des Aufsatzes – begründen für Simon die »Mohammedanermision« der evangelischen Christenheit des 19. Jahrhunderts. Da sich die Missionstheologie dieses Zusammenhangs zur Theologie Luthers nicht bewußt ist (51), besteht Simons Anliegen offenbar darin, diesen Zusammenhang mehr systematisch als historisch darzulegen. Das Verdienst seiner Studie besteht darin, daß Simon (implizit) verschiedene Motive der Stellung Luthers zu Türken und Islam benennt, die er zutreffend zumindest in Ansätzen den Motiven reformatorischer Theologie zuordnet. Dies gilt (1.) für die frühe Theologie Luthers in der Herausstellung des Bußgedankens: »Schon 1518 erklärte er [Luther] die Heimsuchungen der Christenheit durch die Türkenkriege für eine »Rute unserer Missetaten«, und schon damit zeigte er eine von seiner Zeit grundsätzlich abweichende Stellung zum Islam« (52). In ihrer Bedeutung kommt (2.) zwar die Tragweite der Zwei-Reiche-Lehre zu kurz, die er aktuell-politisch (1918!) und missionstheologisch vereinnahmt: »Die Verbindung von geistlicher und weltlicher Macht zum Kampf gegen Andersgläubige ist ihm durchaus unsympathisch gewesen. Damit tut Luther einen großen Schritt vorwärts, ja, er macht damit grundsätzlich die Bahn für eine zukünftige Mohammedanermision frei. Denn eine Christenheit, die der gewaltsamen Aufteilung der moslemischen Staateengebilde [– Simon denkt offenbar an die im Weltkrieg alliierten Türken –] das Wort redet, ist heute wie damals für Mohammedanermision nicht geeignet« (ebd.). Allerdings hat Simon damit vollkommen zu Recht in der Zwei-Reiche-Lehre den Schlüssel zur Unterscheidung von Türkenkrieg und religionstheologischer Auseinandersetzung bei Luther erkannt, wenngleich der theologische Aspekt gänzlich dem Missionsgedanken verpflichtet bleibt. Als weiteres (3.) Motiv benennt Simon »die geistige Auseinandersetzung mit dem Islam« (ebd.), die Luther in der *Verlegung* vorträgt. Simon ist damit der erste, der den systematischen Ertrag der *Verlegung*

31. Gottfried Simon, Luthers Gedanken über die moslemische Welt, in: Kirchliche Rundschau 33 (1918), 51-61.74-78; Belege im Text. Vgl. zu Simon auch dessen Aufsatz: Die durch die gegenwärtige Lage dem Mohammedanismus gegenüber der Christenheit gestellten Aufgaben, in: AMZ 37 (1910), 153-163.219-233.

zutreffend würdigt³²: So nennt er Luthers Schriftprinzip, die Kritik der Sittlichkeit des Islam, das Problem der Werkgerechtigkeit und der Schwertmission, insbesondere aber die Kritik Luthers an der »Lehre von der Leichtigkeit des göttlichen Gesetzes« (53 f.). Trotz der vielen Irrtümer, die Luther aufgrund seiner geringen Islamkenntnis unterlaufen sind, habe »Luther ... ehrlich darnach gestrebt, einen wirklichen Einblick in die islamische Welt zu gewinnen« (54). Schließlich ist das (4.) Motiv relativer Toleranz zu nennen, das Simon in Luthers Befürwortung (1542) des Basler Korandrucks *Biblianders* zu erkennen glaubt. Simon folgt selbst der Hermeneutik Luthers, nach der die Kenntnis des Koran bei Christen und Moslems (!) in der Auseinandersetzung mit dem Islam den Christen keineswegs zum Schaden gereicht. »Luther ahnte nicht, daß er hier einen Gedanken ausspricht, der für die Mohammedanermision noch einmal von großer Bedeutung werden sollte« (55). Es ist aber in den Augen Simons offenbar (5.) die Apokalyptik Luthers, die den Reformator hindert, ein *tempus gratiae* vor dem Ende der Welt zu postulieren, das einen eigenen Missionsgedanken sich hätte entfalten lassen können (58 f.). Dennoch ist und bleibt Luther ein Theologe der praktischen Mission, wenn er häufig das Schicksal der christlichen Kriegsgefangenen bedenkt (59). Allerdings scheint Simon christliche Apologie, die Möglichkeit der Evangeliumsverkündigung und Bekehrung allesamt unter dem Begriff der Mission und ihrer Praxis zu erfassen, weswegen Luthers Äußerungen häufig instrumentalisiert wirken. Beispielsweise heißt es zu der von Luther befürworteten Koranausgabe *Biblianders* und ihrer Verbreitung unter den Christen im Bereich der Osmanen: »Hier taucht leise der Missionsgedanke auf, wenigstens wird die Möglichkeit einer erfolgreichen Evangeliumsverkündigung an die Moslem mit Hilfe der neuen Waffen, die die Dürftigkeit des Koran dem Christen an die Hand gäbe, ernsthaft erwogen« (60).

Überzeugend ist Simons oft nur mit wenigen Strichen angedeutete Rückbindung von Luthers Stellung zu Türken und Islam an die reformatorischen Motive. Problematisch erscheint dagegen, daß die zeitgenössische Auseinandersetzung mit dem Islam 1918 (Missionsauftrag) sowohl als Transformierung des Türkenkrieges wie auch der reformatorischen Apologetik im Sinne des *sola fide* durch die Kirchengeschichte hindurch entwickelt wird. Ein solcher Eindruck muß entstehen, wenn Simon endet: »Der Weckruf Gottes an die evangelische Christenheit, auch den Jüngern Mohammeds das reformatorische ›allein durch den Glauben‹ zu verkünden, ist ... nie ganz verstummt in der evangelischen Kirche ... Die großen Ereignisse des Weltkrieges haben die Augen der evangelischen deutschen Christenheit wieder einmal wie zu Luthers Zeit auf die Türkei gerichtet, nur, daß inzwischen aus Feinden Freunde wurden. Das sollte aber unsere heilige Missionsverpflichtung nur vertiefen« (78).

Herbert Vossberg (1922)³³

Vossbergs Anliegen, »eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu einem systematischen Hauptproblem« vorzulegen, weckt gerade deshalb Interesse, weil als *systemati-*

32. Unberücksichtigt bleiben die missionstheologischen Folgerungen, die Simon jeweils aus seiner Analyse zieht.

33. Herbert Vossberg, *Luthers Kritik aller Religion. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu einem systematischen Hauptproblem*, Leipzig/Erlangen 1933. Belege im Text.

sches Hauptproblem das Problemfeld Religion und Religionen in den Blick genommen wird, während die grundsätzliche Kennzeichnung seiner Untersuchung als einer *religionsgeschichtlichen* für Vossberg den Anspruch enthält, über den biographischen, auch reformationsgeschichtlichen Horizont hinauszuführen³⁴. Sinnvoll ist die Konzentration auf drei Zusammenhänge: die Würdigung des Islam durch Luther, die theologisch-phänomenologische Einordnung und die Frage des Verhältnisses von Vernunft und Religion.

Vossberg ist es gelungen, auf wenigen Seiten (90-100) Luthers Stellung zum Islam anhand der größeren Lutherschriften in ungefähr chronologischer Abfolge zu skizzieren. Benannt werden sämtliche Perspektiven, die für eine Würdigung Luthers von Relevanz sind: der Bußcharakter der Türkengefahr, die Ablehnung des Kreuzzugs-gedankens und die biblisch-eschatologischen Motive. Während dabei jedoch der historische Hintergrund nahezu ausgeblendet bleibt – es handelt sich ja um eine *theologiegeschichtliche* Untersuchung –, widmet sich Vossberg ausdrücklich der Frage: »Was hat Luther von der Religion der Türken gewußt oder in Erfahrung gebracht« (91)? Diese Frage wird allerdings weniger material beantwortet, sie dient mehr dem Nachweis des religionswissenschaftlichen Interesses Luthers: Hingewiesen wird auf Luthers Kritik an der Verzeichnung der Muslime, geäußert in der Schrift *Vom Kriege wider die Türken* (1529), auf den nach Luthers Urteil im Vorwort zum *Libellus* (1539) festgestellten unzureichenden Charakter der *Cribratio* des Nikolaus von Kues, sowie der *Confutatio* des Ricoldus und schließlich auf die Übersetzung der *Confutatio* durch den Reformator (1542). Hier sind dem Autor jedoch auch Fehldeutungen unterlaufen. Vossberg unterschätzt die *Verlegung* Luthers, wenn er deren Bedeutung lediglich in der durch ein *Vorwort* bereicherten Übersetzung und Herausgabe der *Confutatio* erkennt, das »im wesentlichen die praktische Verwendbarkeit betont, also nicht so sehr das religionswissenschaftliche Interesse herauskehrt, das doch offenbar bei Luther vorhanden war«³⁵. Dieses Interesse scheint Vossberg mit Luthers Kritik an der unzureichenden Differenzierung in der Beschreibung der Türken belegen zu wollen, in keiner Weise aber auf die kreative Leistung der *Verlegung* selbst – und nicht nur des Vorworts! – zu beziehen. Daß jedoch die *Verlegung* Luthers möglich war aufgrund der von Luther 1542 erkannten scheinbaren Übereinstimmung der *Confutatio* mit dem Koran, sie aber auch notwendig wurde aufgrund von dessen »ubel verdolmetschten«³⁶ Charakter, bringt Vossberg nicht dazu, eben in diesem Prozeß der Übertragung der *Confutatio* ein eigens zu würdigendes Interesse des Reformators zu vermuten und aus diesem Grunde die *Verlegung* einer genaueren Analyse zu unterziehen. Ohne Beleg bleibt auch die These, Luther habe im Frühjahr 1542 einen Koran zu lesen bekom-

34. Vossberg, 8f. Die Untersuchung zeigt, daß der Begriff »*religionsgeschichtlich*« lediglich in dem Sinne der Überschreitung des innerchristlich-religiösen Denkens Verwendung findet, wie auch der Begriff »*Kritik*« zunächst nur als phänomenologische Untersuchung verstanden sein will. Vossbergs Untersuchung stellt jedenfalls nach heutiger Terminologie *keine* Religionskritik auf religionsgeschichtlicher Grundlage dar. Darin ist Vossberg nicht zu kritisieren. Er gibt über seine Methode, deren Durchführung und Anwendung ausführlich Auskunft und legt somit eine zumindest konsistente Untersuchung vor. Eine ausführliche Erörterung, ob und inwieweit diese heute anders angelegt sein müßte, kann hier nicht erfolgen.

35. So Vossberg (93) mit dem Hinweis auf Luthers Kritik an der billigen Verteufelung anderer.

36. Nachweise der Äußerungen Luthers erfolgen im Zusammenhang der eigenen Darstellung.

men, der sich von der »brauchbaren Koran Ausgabe« Biblianders, zu der Luther 1543 ein Vorwort beitrug, *qualitativ* unterschied. Dies ist schon deswegen mehr als unwahrscheinlich, als Bibliander zu seiner Zeit und von seinen Voraussetzungen her gar nicht mehr leisten konnte als den Nachdruck der mittelalterlichen Übersetzung Roberts von Ketton³⁷, so daß Vossberg davon ausgehen müßte, Luther habe eine qualitativ (noch) schlechtere Koran Ausgabe als diese in den Händen gehabt. Es gibt aber keinerlei Hinweise darauf, daß eine solche je existiert hat. Ganz ungerechtfertigt ist jedoch die Hypothese, »daß Luther außer dem Koran noch andere orientalische [?!] Schriften über Lehre und Geschichte des Islam zu Händen gekommen sind. In dem zuletzt erwähnten Werk sind nämlich mit dem Koran zusammen deren einige herausgegeben, so daß die Annahme nicht zu kühn ist, Luther habe sie auch gelesen« (94). Diese Hypothese ist schlicht nicht beweisbar, weil Luther weder von ihnen spricht, noch zu erkennen gibt, daß er an irgend einer Stelle solche Traditionen aufgenommen hätte. Auch geht die weitere Vermutung, daß Luther aufgrund der Nennung islamischer Gelehrter (im Nachwort zur *Verlegung*) »von der islamischen Philosophie einige Kenntnis besessen haben muß«³⁸, eindeutig zu weit. Die genannten Gelehrten – Vossberg identifiziert drei von sechs, was an sich schon zur Zurückhaltung gegenüber weiterführenden Schlüssen hätte mahnen sollen – sind Vertreter der in der Scholastik hoch anerkannten klassisch-philosophischen Bildung bzw. die Vermittler der aristotelischen Tradition und eines von der Medizin bis zur Astronomie reichenden Universalgelehrtentums, deren Bekanntheit bei Luther zum einen vorausgesetzt, zum andern kaum in einen besonderen Zusammenhang zu seinem religionswissenschaftlichen Interesse gebracht werden kann.

Die theologisch-phänomenologische Einordnung des Islam bei Luther als »besonders krasse(r) Verkörperung der eigenbestimmten Frömmigkeit, speziell des Werk Glaubens« (99), ist zutreffend, wenngleich unvollständig; zutreffend ist auch die Feststellung der engen Verbindung, die Luther durch die nahezu stereotype Polemik gegen »Juden, Türken und Papisten«³⁹ in der Zusammenschau von Judentum, Islam und römischer Kirche herstellt. Es ist jedoch damit das methodische Problem der Untersuchung Vossbergs anzusprechen, ob hier nicht die systematische Struktur des Ganzen einseitig die Einzelanalyse des Islam bei Luther bestimmt. Wohl gemerkt: Vossbergs Einordnung ist richtig, aber unzureichend. Man muß den Eindruck gewinnen, daß der Religionsbegriff, den Vossberg voraussetzt, zum Prokrustesbett wird, das zum einen das Mißverständnis fördert, Luther habe seine Ablehnung des Islam aufgrund eines *systematischen* Religionsbegriffs gewonnen; zum andern wird die theologische Bedingtheit der Äußerung Luthers von ihrem biographischen und auch reformationsgeschichtlichen Zusammenhang gelöst. Zwar war eben dies Vossbergs erklärtes Ziel (s. o.), aber eine solche methodische Vorentscheidung macht es unmöglich, die Stellung Luthers theologischgeschichtlich – auch dies ein erklärtes Anliegen Vossbergs –

37. Zur Koranübersetzung Roberts von Ketton: Ludwig Hagemann, Die erste lateinische Koranübersetzung, in: Zimmermann/Craemer-Ruegenberg (Hg.), Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, 45-58. Zum Problem authentischer Koranrezeption Luthers s. u. 460-464.

38. Ebd. Vgl. dazu *Confutatio*, ed. Ehmann, 313-322 (Kommentar zum Nachwort Luthers).

39. Die Wendung ist in der Tat bei Luther Legion. Es wird sich wohl kaum eine größere Lutherschrift nach 1520 finden lassen, in der die Wendung *nicht* auftaucht.

einzuordnen, wenn Theologiegeschichte nicht *a priori* die Möglichkeit der Veränderung oder Entwicklung ausschließen soll. Die für die vorliegende Untersuchung getroffene (gegenläufige) methodische Entscheidung geht jedoch dahin, die Position Luthers gegenüber dem Islam nicht einem abstrakten Religionsbegriff gegenüberzustellen, sondern zu den einzelnen und differenzierten Systemen des Reformators in Beziehung zu setzen⁴⁰. Zwar erhebt Vossberg den Anspruch, den Religionsbegriff Luthers aufgrund von dessen reformatorischer Entscheidung darzustellen (vgl. 15), und kommt hinsichtlich des *Religionsbegriffs* zu richtigen Ergebnissen; aber die durchgeführte Kritik Luthers am Islam orientiert sich an anderen Begriffen als dem der Religion sowie auch an Systemen – letztlich Erfahrungen! –, die ein direktes und durch keinen *Religionsbegriff* getrübbtes Licht auf die Äußerungen des Reformators werfen.

Schließlich ist als Problemanzeige der Blick auf das Verhältnis von Vernunft und Religion zu richten. Hier ist keine Kritik an Vossberg zu üben, sondern aufgrund seiner zutreffenden Beschreibung (29-36) das Problem aufzunehmen. Es zeigt sich freilich gerade hier, daß präziser von Vernunft und *Glaube* die Rede sein sollte, insofern sowohl »Religion« in ihrer Beziehung auf die *Vernunft* ein in der Perspektive des Glaubens höchst ambivalenter Begriff ist, als auch christliche Religion zunächst eben nur als christlicher *Glaube* eindeutig erfaßt werden kann. Vossberg macht nicht ausdrücklich darauf aufmerksam, aber seine Ausführungen lassen erkennen, daß systematisch hinter den Begriffen Religion/Vernunft einerseits und Religion/Glaube andererseits v. a. die Zuordnung der Begriffe Gericht und Gnade bzw. Gesetz und Evangelium steht – ein weiterer Hinweis auf die Notwendigkeit, Luthers Stellung zum Islam aufgrund der seine Theologie kennzeichnenden dynamischen Systeme zu untersuchen.

b) Die Forschung der dreißiger und vierziger Jahre

Walter Holsten (1932)⁴¹

Ein der Methode Vossbergs ähnliches Verfahren wählt Walter Holsten. Ausgehend vom Religionsbegriff Luthers vor dem Hintergrund der Hollschen Lutherdeutung⁴² versucht auch Holsten, Luthers Auffassung der nichtchristlichen Religionen von einem systematischen Punkt her zu begreifen und zu entfalten. Dieser ist gegeben in Luthers Wort-Gottes Theologie, näherhin in seiner Erkenntnis der Doppelgestalt des

40. Ein solches Verfahren, auch was das zeitgenössische Gespräch der Konfessionen und Religionen angeht, erscheint erheblich fruchtbarer als den Rückzug auf einen wie immer gearteten Religionsbegriff, der meist in der Debatte um die sog. Absolutheit des Christentums endet. Es dürfte im Rückblick auf das 20. Jahrhundert – zumeist bedingt durch katastrophale Erfahrungen der Kirchengeschichte – deutlich geworden sein, daß das Gespräch mit dem Katholizismus, dem Judentum und dem Islam auf jeweils verschiedenen Ebenen zu führen ist.
41. Walter Holsten, Christentum und nichtchristliche Religionen im Urteil Luthers, Gütersloh 1932 (Allgemeine Missionsstudien 13. Heft). Man beachte wieder den *missionstheologischen* Kontext.
42. D. h. insb. nach der von Karl Holl vorgetragenen These in seinem Aufsatz »Was verstand Luther unter Religion?« in: ders., Luther, 1-90.

Wortes als Gesetz und Evangelium. Insofern aber die anthropologische Erfahrung von »Anfechtung und Lösung« (17) der Erfahrung von Gesetz und Evangelium entspricht, bedeutet Luthers Theologie der Anfechtung die Wiederentdeckung des eschatologischen Gerichtsgedankens⁴³. Die Fragen der Trostvermittlung, der Sünde wie der Rechtfertigung rücken deshalb in den Bereich des Absoluten, Letztgültigen, in dem keine Vermittlungen mehr möglich scheinen.

Neben dem eschatologischen *Gerichtshorizont* entwickelt Holsten sodann den eschatologischen *Geschichtshorizont* in der Theologie Luthers. Das einende Band der Geschichte ist allein in dem zu begreifen, der in der Geschichte handelt, nicht aus der Geschichte selbst. Ferner ist alle Geschichte auf diesen einenden Punkt bezogen, nicht etwa nur die Religionsgeschichte im engeren Sinne: »Alle Geschichte wird auf Gott als den Punkt bezogen, in dem sie ihre Einheit hat; alle Geschichte wird zur Religionsgeschichte« (20). Diese Erkenntnis gilt allerdings nur *coram Deo, coram hominibus* geht – so Holsten – auch Luther von der Existenz einer »Religionsgeschichte im engeren Sinne« aus. So ergibt sich für Luthers Wahrnehmung der Religionen eine doppelte Betrachtungsweise: *Coram hominibus* mit dem Blick der »kühl zuschauenden Forschung« auf das empirisch religiöse Denken und Leben (ebd.) und *coram Deo* auf das Verhältnis zu dem wahren Gott. Schließlich ist in der Doppelgestalt des Wortes des Gottes, der in der Geschichte handelt, die Geschichte selbst als Kampfplatz der widerstreitenden Mächte zu begreifen. Dieser Kampf zwischen Gesetz und Evangelium ist ein übergeschichtlicher. D. h. nun nicht, daß er geschichtlich nicht erfahrbar wäre. Im Gegenteil geht dieser Kampf gerade in die Geschichte ein und wird erfahrbar in der Gottesbeziehung des Menschen. *Übergeschichtlich* bedeutet also *der Geschichte vorgeordnet*, nicht aber *überzeitlich*.

Mit diesen Unterscheidungen und Zuordnungen wendet sich Holsten einer Interpretation der nichtchristlichen Religionen zu⁴⁴. Die Stärke Holstens liegt darin, sich mit dem systematischen Prinzip seines Werkes nicht den Zugang zur Historie verbaut zu haben, wengleich hier auch Kritik zu üben ist (s. u.). So gelangt er zu einer ganzen Fülle von Beobachtungen hinsichtlich der Position Luthers, die sich nicht nur auf die Türkenschriften, sondern auch auf die Tischreden Luthers gründen. Zwar unterliegt Holsten einem Irrtum, wenn er meint, das Original der *Confutatio* des Ricoldus – nach ursprünglicher Terminologie das *Propugnaculum* – sei verloren gegangen (126), seine religionsgeschichtlichen Summarien sind jedoch im allgemeinen zutreffend.

Holstens Systematik findet nun in der Weise Anwendung auf Luthers Verhältnis zum Islam, daß dieser als im Widerspruch zum Schriftprinzip als dem Formalprinzip des Christentums aufgefaßt werden muß. Wo aber kein Wort Gottes ist, da ist Schweigen, Ungewißheit und Herrschaft der Vernunft. Deshalb kann – so Holsten – der Kampf des Christentums gegen den Islam für Luther nur mittels und auf der Basis der Heiligen Schrift geführt werden (127). Die o. g. Inblicknahme des Islam in der Perspektive des *coram hominibus* erlaubt dem Reformator dann die Beschäftigung mit dem Islam als Religion, die ohne ängstliche Zurückhaltung, ohne Verschleierung

43. Luthers »Anfechtung ist die Wiederentdeckung des urchristlichen Gerichtsgedankens. Sie trägt wie dieser eschatologischen, d. h. letzten, entscheidenden Charakter; sie ist das Erleben des Endgerichtes Gottes in der Gegenwart.« Ebd. 17.

44. Die Skizze konzentriert sich auf Holstens Ausführungen zum *Islam* (126-144).

der Tatbestände oder Verunglimpfung des Gegners erfolgen kann. Welcher Stellenwert freilich dieser Beschäftigung zukommt, bleibt unklar. Holsten nennt lediglich das Eintreten Luthers für den Korandruck Biblianders. Im Hintergrund steht jedoch gerade hier nicht nur das religionswissenschaftliche Interesse Luthers, sondern seine Überzeugung, der Islam entlarve sich selbst durch eine Veröffentlichung des Koran. Die Unklarheit setzt sich fort, wenn Holsten zutreffend den Streit um einzelne Schriftstellen zwischen Christen und Muslimen bei Luther für durchaus möglich erklärt; zugleich aber historisch ebenso zutreffend den christologischen Horizont der Schriftauslegung bei Luther zum Schibboleth erhebt. Spätestens hier wird deutlich, daß Holstens Unterscheidung eines Formal- (Schrift) und Materialprinzips (insbesondere das trinitarische und christologische Dogma) nicht greift. Hier ist der sprachliche Charakter des Evangeliums bei Luther verkannt⁴⁵, mindestens aber die stille Voraussetzung getroffen, es gebe bei Luther historisch-kritisches Bewußtsein im Bereich des Formalen, dem dann im Bereich des Materialprinzips ein christologischer Riegel vorgeschoben werde. Gerade in den Ansätzen der Bibelkritik Luthers ist jedoch der christologische Ansatz des Reformators bestimmend. Das »*was Christum treibet*« bedeutet die Aufhebung der Trennung von Formal- und Materialprinzip. Man gewinnt in Holstens Studie den Eindruck, als schwenkten die Perspektiven *coram hominibus*, *Vernunft* und *Religion* in einen kongruenten Bereich ein, der statisch neben den Perspektiven *coram Deo*, *Glaube* und *Offenbarung* anzusiedeln sei. Das dahinter sich verbergende Problem von Glaube und Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft, das als theologisches Problem aufgefaßt und bedacht werden muß, kommt bei Holsten jedoch zu kurz.

Nichtsdestotrotz gelangt im Bereich des Materialprinzips (129-136) Holsten zu weiterführenden Erkenntnissen, wenn er anhand von Äußerungen Luthers die klassischen Kontroversen zwischen Islam und Christentum – Trinitätslehre, Rechtfertigung, Prophetie Mohammeds, Verheißung, Erlösung (Paradiesvorstellung) und Ethik – herausarbeitet und den Zusammenhang zur antirömischen Polemik Luthers herstellt. Es ist dann dieser spezifische Kontext von Ethik, Kultus und Ritus (bezüglich des Islam wie des Katholizismus), der bei Holsten besonderes Gewicht erhält, v. a. in der Analyse von Luthers Vorwort zum *Libellus*⁴⁶. Holsten entfaltet hier zutreffend die Rolle der religionsgeschichtlichen Erkenntnis für Luther in der Vergewisserung der Echtheit seines neuen Christentumsverständnisses. Es bleibt aber die Frage an Holsten zu richten, ob die Rolle der Vernunft nur *quasi* eine propädeutische sein kann, die dann gleichsam durch die qualifiziert theologische Erfahrung überboten wird, oder ob nicht doch im Zusammenhang der Religionen bei Luther einerseits die Vernunft klar auf den Glauben hingeordnet ist, und zwar so unmittelbar, daß – und dies ist das von Luther erkannte Problem – die *vernünftige* Wahrnehmung des Islam und seiner Lebensäußerungen zunächst einmal zum Zweifel, d. h. in die Anfechtung führen muß. Zu sehr scheint Holstens These, »Luthers Erweiterung der religionswissenschaftlichen

45. Darauf hat mit Recht die hermeneutisch geprägte Lutherforschung aufmerksam gemacht; vgl. Gerhard Ebeling, Luther als Sprachereignis, in: Luther, (1-18.)19; Ulrich Körtner, Theologie des Wortes Gottes, 75-79.

46. WA 30/2, 205-208.

Kenntnis ... [wirke] sich nicht im geringsten als Gefährdung und Bedrohung aus«⁴⁷ in die Nähe einer christlichen *securitas* zu rücken, während der Akt der Vergewisserung, von der Holsten selbst spricht, doch als dynamisches Geschehen der erfahrbaren *certitudo* zu begreifen ist. Zwar ist das Vertrauen Luthers in die Unschädlichkeit religionswissenschaftlicher Forschung zu begrüßen. Es würde aber gerade die Ausblendung des übergeschichtlichen und zugleich in die Geschichte hineinwirkenden eschatologischen Horizonts bedeuten, wenn Religion und Glaube, Religionswissenschaft und Theologie beiderseits schlicht nebeneinander stünden.

Der neben dem formalen und materialen Widerspruch zum Christentum als drittes dargestellte Aspekt, »die von Luther geforderte praktische Stellungnahme zum Islam« (136-144), führt über das bei Barge Gebotene nicht hinaus. Holstens Erkenntnisse sind zutreffend; allerdings erweist sich hier der systematische Ansatz insofern einer Würdigung Luthers als hinderlich, als der Entwicklungsaspekt zu sehr vernachlässigt wird. Beispielhaft wird dies deutlich, wenn unter dem Blickwinkel der Erweiterung der Kenntnisse Luthers über den Islam einerseits zutreffend die Vorrede zum *Libellus*, die Übersetzung der *Confutatio* des Ricoldus und Luthers Befürwortung der Drucklegung des Koran subsumiert werden, andererseits die durchaus festzustellenden Spezifika, besonders aber die je eigenen historischen Veranlassungen keinerlei Berücksichtigung finden. Für die Analyse der *Confutatio/Verlegung* als Werk zweier Epochen und zugleich als reifes Werk Luthers trägt Holstens Studie nichts aus.

Dennoch ist die Arbeit gerade für diesen im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stehenden Zusammenhang zu beachten: Im Unterschied zu Barge ist der sich durchziehende apokalyptische Aspekt in der Auffassung Luthers zur Geltung gebracht, während die historische Herausforderung eindeutig zu kurz kommt. Darüber hinaus ist auch der mögliche Horizont der systematischen Anlage nicht erreicht, wenn Holsten auf die bereits oben im Zusammenhang der Studie Barges als *Desiderate* benannten Folgesysteme der Zwei-Reiche- und der Drei-Stände-Lehre nicht zu sprechen kommt, die doch einen wichtigen Schlüssel zur Auffassung des Islam bei Luther liefern. Schließlich ist nach der Studie Holstens weiterer Anlaß, dem Verhältnis von Vernunft und Glaube auf der Basis der *Verlegung* vertieft nachzugehen.

Helmut-Wolfhardt Vielau (1936)⁴⁸

Vielaus historische Dissertation kann als mentalitätsgeschichtliche Untersuchung gelten: Im Mittelpunkt steht – und dies in systematischer, nicht chronologischer Betrachtung – das Ringen Luthers mit den Türken als Frage des Glaubens (I. Kap.), der Ethik (II. Kap.) und der Politik, insbesondere der kriegerischen Auseinandersetzung (III. Kap.). Mentalitätsgeschichtlich ist sie insofern zu nennen, als die außenpolitische wie reichspolitische Perspektive ausgeblendet scheint. Lediglich im Spiegel der Äußerungen Luthers, seines Denkens und Handelns sind die Konturen des historisch-politischen Rahmens abgebildet. Vielau Verfahren zeigt darin zunächst offenkundige

47. Holsten, 135. Holsten ist gewissermaßen *a posteriori* und unter der Voraussetzung zuzustimmen, daß im Prozeß der Vergewisserung des Glaubens nach den Äußerungen des späten Luther auch und gerade der Vernunft ein hohes Maß an Urteilskraft zugebilligt wird.

48. Helmut-Wolfhardt Vielau, *Luther und der Türke*. Diss. Göttingen 1936. Belege im Text.

Vorteile. So ist die formale Gliederung in der Unterscheidung der dreifachen Betrachtung des Phänomens sicherlich hilfreich zum Verständnis der Position Luthers als einer nach eben diesen drei Bereichen zu differenzierenden Anschauung, die in der Tat nur aufgrund des Glaubensverständnisses, der ethischen Grundentscheidungen wie auch deren pragmatischer Applikation bei dem Reformator zu erheben ist. Und ebenso hilfreich ist die individualisierende, zuweilen psychologisierende Methode zur Analyse Luthers zu nennen, insofern als Vielau in der Durchführung eine Vielzahl von Äußerungen Luthers aus Tischreden und Briefen berücksichtigt, deren Bedeutung sonst häufig hinter jener der Türkenchriften zurücksteht. Die Gefahren, die in dieser Methode liegen, sind jedoch nicht vermieden: So bleibt die Analyse Luthers bei der Paraphrase stehen. Weder wird im ersten Kapitel die Frage nach der Herkunft der Kenntnisse Luthers über den Islam der Recherche unterzogen – wiewohl gerade die eifrig zitierten Tischreden förmlich dazu einladen –, noch Luthers Islambild kritisch untersucht. Das theologische Urteil bleibt an der Oberfläche oder wirkt formelhaft⁴⁹. Muß dieselbe Kritik auch im zweiten Kapitel hinsichtlich der Stellungnahme Luthers zu den Sitten und Lebensgewohnheiten der Türken erhoben werden, so bleibt – wengleich sich auch dieses Kapitel durch kluge Einzelbeobachtungen auszeichnet – letztlich unerfindlich, inwiefern »Luthers Äußerungen über die Lebensgewohnheiten der Türken ... zwar kein vollständiges Sittenbild [geben], jedoch ... immerhin wertvolle Streiflichter [darstellen], die zusammen mit seiner Auffassung von ihrem Glauben den Weg zu einem tieferen Verständnis seiner Stellungnahme zum Türkenkrieg finden lassen« (16)⁵⁰. Daß gerade Luthers Verständnis des Glaubens und der Ethik zum einen mehr sind als »Streiflichter« und zum andern gerade der theologische Weg Luthers in der Stellungnahme zum Türkenkrieg der Nachzeichnung bedurft hätte, wird nicht gesehen. So erscheint in der Tat die Durchführung des dritten Kapitels »Luther und die Türkenfrage« von ganz anderen Voraussetzungen bestimmt, etwa von der Reinigung des Verdachts gegen Luther, »als habe er sich nationalen Dingen gegenüber ... gleichgültig verhalten« (17) oder »einer pazifistischen, nicht nationalen Gesinnung« (20), überhaupt »einer pazifistischen Gesinnungsschwärmerei« (22) gehuldigt. Es bleibt aber für die Frühzeit der Auseinandersetzung Luthers mit den Türken bis 1526 das Urteil bestehen, »daß gerade das Bewußtsein von dem starken, verantwortungsvollen Charakter seines theologischen Berufs ihm den Blick für die realpolitischen Notwendigkeiten trübte« (18). Deutlich sind die beiden Grundlinien zu erkennen, die Vielaus Dissertation durchziehen: Zum einen wird immer wieder der theologische Ernst des Reformators herausgestellt, der ihn zum politischen Zauderer macht, zum andern kommt es einer Befreiung, einem »Durchbruch« gleich, wenn Luther sich zur »politisch-aktivistischen Gesinnung in der Türkenfrage« (24) durchringt. Man muß diese Grundentscheidung Vielaus bedauern, zumal er selbst eine ganze Anzahl grundlegender Lutherschriften nennt, deren konstruktive Funktion keine Würdigung findet, allenfalls in der Erklärung theologischer Skrupel auf seiten des

49. Z. B. wenn Vielau Luthers theologische Ablehnung des Islam damit begründet, daß dieser »nach Luthers Ansicht die metaphysische Grundlage eines religiösen Glaubens erschüttert« habe (13).

50. Hier wäre an den Verfasser die Frage zu richten, worauf »vollständig« sich bezieht: auf die eigene Paraphrase der geäußerten Position Luthers oder auf die religionswissenschaftliche Phänomenologie islamischer Kultur und Ethik.

Reformatoren. So werden die Erkenntnisse der Zwei-Reiche-Lehre wie auch die Problematisierung der römischen Position zwar benannt, auch die bußtheologische Grundstimmung Luthers ist Vielau geläufig, aber Zielpunkt ist doch – nach dem Zögern der Frühzeit – »das plötzliche Aufflammen einer allgewaltigen, politisch geradezu feurigen Gesinnung« (ebd.), deren »zündende Sprache ... von dem unerschütterlichen Glauben Luthers an die deutsche Nation und von dem festen Bewußtsein, mit ihr schicksalhaft verbunden zu sein [zeugt]«⁵¹. Vielau kommt von daher zu dem (prinzipiell vertretbaren) Urteil, daß Luthers Türkenchriften von 1529 den »Höhepunkt der Entwicklungslinie der Lutherischen Stellungnahme zum Türkenkrieg« (31) darstellen. Er verfällt jedoch darüber hinaus dem Dezisionismus, der sowohl die Position Luthers als eine theologische entwertet, als auch Vielaus eigene heuristische Bemühungen in Frage stellt⁵².

Mit der sich bei Luther nach 1529 allmählich Raum schaffenden apokalyptischen Glaubensstimmung ist entsprechend der o. g. Höhepunkt überschritten. Es ist die traurige politische Lage, die Luther zu eschatologischen Hoffnungen treibt. »Seine tiefe Religiosität, die alles mit besonders ernsten Augen sah, mußte zwangsweise in ihm auch trübe Stimmungen hervorrufen«⁵³. Wieder ist die Sichtweise Vielaus psychologisch zu eng, um die Apokalyptik in der Theologie Luthers angemessen würdigen zu können, obwohl Vielau nicht nachgesagt werden kann, daß er die über Luther hinaus anzutreffende apokalyptische Stimmung nicht wahrgenommen hätte. Die Gespräche Luthers mit Melanchthon und Mykonius über die endzeitlichen Prophezeiungen Johannes Hiltens werden ausdrücklich erwähnt, des Reformators Deutung der Danielüberlieferung ausführlich dargestellt⁵⁴. Es sind Interpretation und Bewertung, die in Vielaus Studie nicht zufriedenstellen, schließlich sogar in Widersprüch-

51. Ebd. Daß Vielau sich hier den Tendenzen des Zeitgeistes nicht entziehen mochte, wird deutlich, wenn er bzgl. der *Heerpredigt* Luthers schreibt: »Diese allmählich aufsteigende Erkenntnis [der Welt des Teufels] wirkte denn auch in dem zweiten Kampfrufe gegen die Türken nach, indem Luther tröstend darauf hinweist, daß es hauptsächlich auf die Rechtschaffenheit der Oberen, Edlen – *wir würden sagen: der Führer* – ankomme, wenn der Kampf Aussicht auf Erfolg haben solle, da in der Gesamtheit selbst doch keine Rechenschaft vorzufinden sei.« Ebd. 30 (Hervorhebung J. E.). Es ist also die theologische Bewertung Vielaus in Zweifel zu ziehen, daß Luther (so müßte man ja schließen) auf die Allgemeinheit der Buße in allen Ständen keinen Wert gelegt hätte zugunsten einer »Besserung« der politischen Führung.
52. Die Türkenchriften des Jahres 1529 »enthüllen uns wie nie zuvor Luthers ganze Persönlichkeit in Fragen, die eine letzte geschichtliche Entscheidung fordern. Sein einzigartiges Bekenntnis zur politisch brennendsten Aufgabe des Reichs greift weit hinaus über seine bisherigen mehr am Erkenntnistheoretischen haftenden Erörterungen zur Frage der Kriegführung gegen die Türken. Waren Luthers frühe Äußerungen für die politische Welt nur »akademische Betrachtungen«, die durch das »Ja – Aber« ihre eigentümliche Prägung erhielten, so sehen wir hier bei ihm eine wirklich streitbare Gesinnung hervortreten, die unzweideutig ist und von höchster Subjektivität getragen wird.« Ebd. 31 f.
53. Vielau, 36. »Solche trüben Stimmungen treten jetzt [1530] erneut auf, lassen ihn an der Welt verzweifeln, zermartern seinen Geist und treiben ihn zu finsternen Vorstellungen. Gerade bei der Türkenfrage wird diese seelische Niedergeschlagenheit besonders wirksam. Derselbe Luther, welcher kurz vorher noch in kraftvollen Worten sich zur Notwendigkeit des Kampfes gegen die Türken bekannt hatte, vermag jetzt bei der erneut drohenden Türkengefahr dieselbe Entschiedenheit der Sprache nicht aufzubringen.« Ebd.
54. Vielau, 33. Zu Hilten s. u. 324-330.

lichkeit enden: So erscheint Luther zum Ende seines Lebens einerseits bedrückt von »Gram und Verzweiflung«, »auf der anderen Seite läßt sein eschatologischer Glaube ihn voll Hoffnung in die Zukunft blicken und den Tag erwarten, an dem das Schicksal des Türken gemäß altmessianischer Weissagungen sich erfüllen wird«⁵⁵. Zwar wäre diese Einschätzung bei weiterer Differenzierung durchaus zutreffend. Jedoch rächt sich hier ein weiteres Mal der methodische Ansatz Vielaus in der Vernachlässigung der *Verlegung*, die eben in diesen biographischen Zusammenhang einzuordnen ist und in Spannung zu »verbitterter Lähmung« steht. Die *Verlegung* und Luthers Befürwortung der Basler Koranausgabe hatten jedoch nur verkürzt und zugespitzt auf die Frage der Vernünftigkeit des Islam Berücksichtigung in Vielaus Einleitung zum ersten Kapitel gefunden – ohne Nachhall in der Charakterisierung der Stellungnahme Luthers in den vierziger Jahren. So steht Luthers theologische Hauptbetrachtung des Islam merkwürdig isoliert neben den Anfangsdeutungen des Reformators und biographisch-psychologisch gar in Spannung zur Zeit des praktischen Aktivismus.

Damit sind die Ansätze Vielaus, die weiter zu verfolgen sind, benannt: insbesondere die Beachtung der Tischreden und Briefe. Die Methode Vielaus muß jedoch insgesamt als verfehlt gelten, zeigt sie doch, daß die systematische Betrachtung nicht ohne den chronologischen Aspekt durchgeführt werden kann, bzw. nur die (bei Vielau unzureichende) systematische Zuordnung der Position Luthers zu seiner Theologie unter Berücksichtigung des chronologischen Aspekts auch eine Darlegung einer Entwicklung ermöglicht, die theologiegeschichtlich sinnvoll ist. So kommt Vielau letztlich zu einem theologischen und historischen Fehlurteil hinsichtlich der Auffassung Luthers in der Türkenfrage: »Langsam ansteigend erreicht sie ihren Höhepunkt in den Jahren 1529 und 1530, in denen Luther ein herzhaftes Bekenntnis zur politischen Tat ablegt. Sie sinkt dann allmählich wieder bis zu irdischer Hoffnungslosigkeit herab, die allein durch den Glauben an die Apokalypse überwunden wird« (42). Problematisch ist dieses Urteil besonders darin, daß in der Tendenz der *theologische* Luther des *Glaubens* zurückstehen muß hinter einem *politischen* Luther der *Tat*. Auf wessen Seite der Verfasser als Kind seiner Zeit steht, ist dann keine Frage mehr.

Helmut Lamparter (1940)⁵⁶

Weder der Islam allgemein als religiöses Phänomen in der Reformationszeit, noch speziell Luthers Stellung zum Islam stehen im Interesse der Dissertation Lamparters, sondern die eingehende Analyse der Kriegspredigt⁵⁷ des Reformators hauptsächlich

55. Vielau, 41 f. Die Kritik entzündet sich dabei an der Unausgewogenheit der Darstellung; die Einzelbeobachtungen sind durchaus positiv zu würdigen.
56. Helmut Lamparter, Luthers Stellung zum Türkenkrieg, München 1940 (FGLP 9/4). Belege im Text. Die Untersuchung ist stark vom Pathos der Sprache der Bekennenden Kirche bestimmt. Es ist – neben wenigen Anklagen an das Ausland im Zusammenhang des (ersten) Weltkrieges – Lamparter gelungen, Luther in der Weise zum Mahner gegen die Kriegshetze seiner Zeit zu beschreiben, daß die zeitgeschichtlichen Bezüge nicht verborgen bleiben. Mag aus heutiger Sicht auch das Pathos kaum erträglich erscheinen, so unterscheidet sich Lamparter doch wohltuend von Vielau und dessen verbalen Kraftakten. Inhaltlich unterscheiden sich beide insb. in der Einschätzung der Geschichtsnotwendigkeit von Kriegen.
57. In diesem Anliegen verwandt, wenngleich in der Durchführung verschieden, ist ebenfalls 1940

auf der Basis der Türkenschriften von 1529 und 1541. Dennoch sind einige wenige Beobachtungen Lamparters erwähnenswert, wie auch Anfragen an ihn zu richten sind.

Zunächst ist der Ausgangspunkt Lamparters zu nennen: Luthers Schriften zum Türkenkrieg werden unterschätzt, »wenn wir in ihnen nur einen durch seine subjektive Glaubensüberzeugung vielleicht etwas getrüben Spiegel der zeitgeschichtlichen Ereignisse sehen wollten. Wenn Luther zum Türkenkrieg Stellung nimmt, so redet er nicht als beobachtender Chronist, sondern als Theologe, der um das Wächteramt und den prophetischen Auftrag seiner Kirche weiß« (7). Lamparter führt entsprechend seine Analyse *theologisch* durch, d. h. es werden (in dieser Reihenfolge) die Problemkreise der Schrift (als Verkündigung des Gerichts), der Bußtheologie, des Obrigkeitsverständnisses, der Friedensethik und schließlich der Eschatologie Luthers entfaltet und somit eine konsistente Würdigung des Reformators erreicht, die methodisch durch die jeweilige Zuordnung der Aussagen Luthers gut gelungen erscheint.

Eher am Rande stehen von der Themenstellung des Autors seine Beobachtungen hinsichtlich des *Islam*. Jedoch sind – innerhalb des ersten Problemkreises – im Zusammenhang der Türkenschriften auch für Lamparter grundsätzliche Feststellungen Luthers gegenüber dem Islam getroffen. So ist der Islam für Luther eine Religion der »Leistung« auf dem »Weg der Selbsterlösung« durch die Fehleinschätzung der eigenen Frömmigkeit vor Gott, wie sie »Papisten, Juden, Türken« kennzeichnet (31). Der Koran »... ist ein ›faul schendlich Buch‹, ›eitel menschliche vernunftt on Gottes Wort und Geist‹, ›zusamen geflickt aus der Juden, Christen und Heiden glauben‹« (32). Der Islam ist Vernunftreligion, die die Geheimnisse des christlichen Glaubens (wie z. B. Trinität, Inkarnation) nicht begreift (32 f.). Mohammed ist ein arianischer Ketzler, der Christus seiner Gottheit beraubt, sich selbst jedoch in den Himmel erhebt, wie die Türken zu seiner Verehrung sich gar auf die Bibel berufen (Joh 5, 43) (33 f.). Lamparters Beobachtungen sind weiter zu prüfen. Immerhin enthalten sie Hinweise darauf, daß Luther bereits vor der Kenntnisaufnahme der *Cribratio* und der *Confutatio* Vorstellungen von der islamischen *ahmedl/παράκλητος*-Deutung⁵⁸ und der sogenannten »Himmelsreise Mohammeds« (*mirag/miradsch*) gehabt haben könnte⁵⁹.

Getreu seinem anfangs geäußerten Grundsatz gelingt Lamparter in einer kurzen Skizze des Islamverständnisses Luthers die Zuordnung der Islamkritik zum Problemkreis Gewalt und Wahrheit, der auf der Basis der Obrigkeitstheologie zur Zwei-Reiche-Lehre weist, zum Eheverständnis und der dahinter stehenden Drei-Stände-Lehre. Nicht befriedigen kann jedoch die Identifizierung des Türken mit dem Antichrist vor dem eschatologischen Horizont des Reformators. Die Bezeichnung des Türken als Antichrist in der Theologie Luthers durchzieht die gesamte Untersuchung, ohne daß ein expliziter Nachweis geführt wäre. Die zu diskutierende Ausnahme besteht in der Heranziehung einer Tischrede Luthers⁶⁰, deren Bedeutung in Aufnahme der Beobachtung Lamparters in der Darstellung noch zu erörtern sein wird.

Richard Linds Lizentiatendissertation *Luthers Stellung zum Kreuz- und Türkenkrieg* erschienen, die allerdings gegenüber Lamparter nichts neues bietet.

58. Vgl. dazu unten, 161 f. und *Confutatio*, ed. Ehmann, 42/43 und 208 (Kommentar).

59. Zur Vision Mohammeds, vgl. in der *Verlegung* selbst bei *Confutatio*, ed. Ehmann, 142-144 und 291 (Kommentar).

60. WA.TR 3, 158,31-35: »Corpus Antichristi est simul papa et Turca, quia corpus constituitur corpore et anima. Spiritus Antichristi est papa, caro ejus Turca, qui corporaliter infestat ecclesi-

Schließlich ist auf zwei weitere Beobachtungen Lamparters aufmerksam zu machen: zunächst auf den inneren Zusammenhang der billigen Polemik gegen den Islam mit der Wesensverwandtschaft des Katholizismus (44 f.). Luther – so Lamparter – erklärt sich die Tatsache der bisherigen unzureichenden theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam als Ablenkungsmanöver der Römischen, die, wenn sie sich angemessen äußern wollen, ja die eigene Position angreifen müßten. Abgesehen von den Worten und den Zeremonien unterscheiden sich Türke und Papst in nichts⁶¹. Von daher rührt der (endzeitliche) »Zweifrontenkampf« der Christen, die sich zum reinen Evangelium bekennen (45). Deren Existenz im Glauben vor Gott und im Gehorsam im Türkenkrieg – hier scheinen die *coram*-Relationen Luthers durch – mag denn auch, wie Lamparter an anderer Stelle (112-118) hervorhebt, zum Märtyrertum führen. Sodann ist mit der Frage des Martyriums ein zweiter wesentlicher Punkt in Luthers Stellung zum Islam angesprochen, der offenbar die Türkenschriften des Reformators (wie zu zeigen sein wird) bis hin zur *Verlegung* bestimmt. Daß Luthers Stellung zum Islam sich aufgrund der späten Äußerungen des Reformators noch einmal anders gewichtet und theologisch konzentriert, liegt außerhalb der thematisch begrenzten Sicht Lamparters, dessen teilweise mangelnde Nüchternheit in der Durchführung von den Zeitumständen seiner Untersuchung her nicht vorschnell verurteilt werden sollte.

C. Umhau Wolf (1941)⁶²

Wolfs Untersuchung ist die erste, die ausdrücklich der Frage nach dem Verhältnis Luthers zum »Mohammedanismus«⁶³, also zur islamischen Religion gewidmet ist. Entsprechend treten die Frage der Türkennot und der Türkenkriege in den Äußerungen Luthers ganz in den Hintergrund. Stattdessen fragt Wolf nach den Motiven Luthers, sich mit dem Islam auseinanderzusetzen, sowie nach Luthers Islamkenntnis⁶⁴. Zur Durchführung seiner Untersuchung bemüht Wolf eine Fülle an Äußerungen Luthers – Tischreden, Predigten, kleinere Schriften – außerhalb der bisher in der Forschung begegnenden Türkenliteratur aus den Händen des Reformators. Dennoch stehen letztere zweifellos im Mittelpunkt auch seiner Analyse. Wolf führt hier implizit den Nachweis, daß und wie weit Luthers *Türkenschriften* zur Gewinnung seines *Islambildes* herangezogen werden können. Dabei geht der Verfasser gegenüber der bisherigen Forschung gänzlich neue Wege: Ausgangspunkt ist Luther als Mann der Renaissance, der sich einreihet in deren »broad interest« und die herrschende Unkenntnis über die Türken und die Religion Mohammeds beklagt (161). Wolf sieht darin nach

am, ille spiritualiter. Sunt tamen ambo ex uno domino, Diabolo, cum papa sit mendax et homicida Turca.« Bei Lamparter 40 f., Anm. 65.

61. Lamparter, 45 mit Hinweis auf WA.TR 3, 179,22 f.: »Turca et papa in forma religionis nihil differunt neque variant nisi vocabulis et ceremoniis.«
62. C. Umhau Wolf, Luther and Mohammedanism, *The Moslem World*, XXXI (1941), 161 ff. Belege im Text.
63. Es wird künftig auch bzgl. der Untersuchung Wolfs von *Islam*, nicht von *Mohammedanismus* gesprochen. Letztere Bezeichnung ist weder authentisch noch sachlich zutreffend.
64. Vgl. Wolfs Gliederung: »I. Luther's Attitude Towards the Turks and Mohammedanism« (161-164); »II. Luther's Knowledge of Mohammedan Doctrines and Practices« (165-177).

dem Scheitern der Pläne, eine Übersetzung des Koran vorzulegen, das Hauptinteresse Luthers an Veröffentlichungen von den Islam betreffenden Werken wie sie im Vorwort zum *Libellus de ritu et moribus Turcorum* (1530), der Vorrede zu Theodor Biblianders Koran Ausgabe (1543) und insbesondere in der *Verlegung des Alcoran Bruder Richardi* (1542) zum Ausdruck kommen⁶⁵. Man mag darüber streiten, ob Wolfs Feststellung eines im Menschen der Renaissance begründeten Interesses an breiter Kenntnis auch für Luthers Sicht des Islam Gültigkeit beanspruchen kann, zumal Wolf selbst wenig später als Mittelpunkt der Islamdeutung des Reformators dessen Lehre von der Rechtfertigung veranschlagt. Es ist jedoch zunächst festzuhalten, daß sich für die Zeit der gereiften Theologie Luthers (1530-1546) eine Reihe von Veröffentlichungen feststellen läßt, die sich dem (apologetischen) Interesse Luthers am Islam verdankt. Allerdings postuliert Wolf darin eine veränderte Einstellung Luthers gegenüber Äußerungen aus der Frühzeit der Reformation: »In the early days of the Turkish ›threat, he opposed war and urged tolerance« (162). Diese Interpretation ist nicht zu halten. Wolf läßt außer acht, daß die frühen Äußerungen Luthers gegen den Türkenfeldzug aus seiner Bußtheologie zu erklären sind und deshalb gegen den Türkenkrieg als Kreuzzug polemisieren. Der Wandel bzw. die Entwicklung der Position Luthers sind ja gerade darin zu erheben, daß die Islamfrage für den Reformator aufgrund der Türkenfrage gestellt ist und sich – herausgefordert durch die militärischen Erfolge der Türken – aus der binnenkirchlichen Kritik heraus entwickelt zur selbständigen Befassung mit dem Islam aufgrund reformatorischer Erkenntnis. Wolfs Deutung wirkt irenisch, wenn er den Wandel Luthers darin erkennen will, daß Luther den Türkenkrieg »zulasse« – »he did permit war against the Turks in later years« (ebd.) – und zugleich dem »Geist der Toleranz« verpflichtet bleibe⁶⁶. Auch dieser These Wolfs ist nur insoweit zuzustimmen, als Luther den äußeren Kampf gegen die Türken und den inneren Kampf um den Glauben – dieser ist binnenkirchlich zu führen – unterscheidet⁶⁷.

Im zweiten Teil seiner Studie widmet sich Wolf der Islamkenntnis Luthers. Wolf traut dem Reformator eine breite Islamkenntnis zu (»unusually accurate«), ausgehend von der kaum nachweisbaren Vermutung, daß Luther im aktuellen Zusammenhang nicht all das zur Sprache bringe, was er tatsächlich über den Islam wisse und was er nicht nur aus der Koranlektüre, sondern auch aus anderen Quellen schöpfe (vgl. 165). Überschätzt hierin Wolf nicht den Reformator? Gerade Luthers Korankenntnis muß als umstritten gelten, wie auch seine Abhängigkeit von den ihm zu Verfügung stehenden Quellen – dies zeigt insbesondere die in der Islamdeutung weitgehend unkritische Übernahme der *Confutatio* des Ricoldus – kaum Ansätze zur eigenständigen Kritik erkennen läßt. Daß die Grundannahme Wolfs hier zu Fehldeutungen führen muß, zeigt die Äußerung: »Luther was one of the early scholars to recognize the syncretistic aspects of Islam« (ebd.). Dabei zeigt doch nicht nur der frühe Luther, daß sein Islambild offenkundig von der mittelalterlichen Tradition abhängig ist.

65. Wolf, 162: »The most important ... was the reissue of a work several centuries old, to which Luther appended a lengthy Introduction and a Conclusion. His ›Verlegung des Alcoran Bruder Richardi‹ is required reading if one would understand Luther's attitude towards Islam.«

66. Wolf, 163: »Even while advocating the propriety of fighting the Turk, Luther held out for a spirit of tolerance in matters of faith.«

67. In diesem Zusammenhang kommt Wolf zutreffend auf Luthers Eschatologie zu sprechen.

Ebenso klärungsbedürftig ist Wolfs Charakterisierung der Lutherschen Sicht Mohammeds, wenn er feststellt: »Mohammed as an individual personage did not interest Luther« (166). Zeigt nicht Luthers interpretierende Übersetzung der *Confutatio* eine klare Tendenz zur polemischen Personalisierung der Korankritik als »Machmet«-Kritik⁶⁸?

Auf die Darstellung der Einzelbeobachtungen Wolfs zur Islamkritik Luthers kann hier verzichtet werden. Entscheidend ist die Grundlegung der Position Luthers in der »Justification by Faith alone« (172), welche die Kritik am Islam als einer »doctrine of works« zusammenschließt mit der Kritik an Juden und Katholiken (172-174). Ist dieser Würdigung zuzustimmen, so ist schließlich im Rückgriff auf Wolfs Anfangsthese zumindest eine Spannung in der Interpretation des Verfassers festzustellen, wenn er unter Einschluß der Eschatologie Luthers formuliert: »To Luther the enemy of the Turk for the Church was not only a matter of literary allusion but was one of practical importance for spiritual and temporal life. Luther believed the end came soon after the Turks, so the Mohammedans are equated by Luther with the sixth angel in the second woe of Revelation« (175).

Verträgt sich diese zutreffende Deutung Luthers tatsächlich mit dem Interesse des Renaissancemenschen an breiter Erkenntnis? Oder ist nicht vielmehr Luthers Interesse an der Aufklärung über den Islam seelsorgliches und zugleich der biblischen Wahrheit verpflichtetes Gebot? An Fragen wie diesen bricht die methodische Schwäche der Untersuchung Wolfs auf, wenn die Applikation reformatorischer Theologie, wie sie Luther in der Wahrnehmung des Islam leistet, ausgeblendet bleibt. Zu nennen sind (wieder) die interpretatorischen Systeme Luthers (insbesondere Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre), denen Wolf keinen Raum widmet. So bleibt sein Gesamturteil⁶⁹ einerseits in der Schwebe, andererseits – bei beachtenswerten Einzelerkenntnissen – zu sehr dem Wunschbild der Toleranz verhaftet, die als Grundzug des Verhältnisses Luthers zum Islam zweifelsohne einen Anachronismus darstellt. Es ist aber Wolfs Verdienst, die Islamfrage methodisch von der Türkenfrage (wenngleich unzureichend) unterschieden zu haben.

George Wolfgang Forell (1945)⁷⁰

Forell, emigrierter Lutherforscher jüdischer Herkunft, versteht seine im Jahr des Kriegsendes erschienene Studie im weiteren Sinn als Beitrag zur Frage des Krieges innerhalb ethischer Systeme⁷¹. Sicherlich ist diese Fragestellung zeitgeschichtlich ver-

68. Wolf wäre allenfalls beizupflichten, wenn er den Nachweis führen wollte, daß die Personalisierung sich in Typen vollzieht und nicht aufgrund eines biographischen Interesses.
69. Wolf, 176: »In conclusion, we must state that Luther's attitude toward Islam was partly characteristic of the unfair polemic atmosphere of the age, but partly in advance of his age with regard to self-judgment and the urging of tolerance.«
70. George Wolfgang Forell, Luther and the War against the Turk, in: Church History. XIII (1945), 256-271. Belege im Text.
71. Forell, 256: »Because the attitude toward war growing out of an ethical system has peculiar significance, it is of considerable value to study Luther's attitude toward the war against the Turks. His attitude as expressed here will throw some light upon his theological presuppositions and will serve to illustrate his ethical system.«

ursacht. Insofern Forell nun die Bearbeitung nicht ohne Darstellung der »theological presuppositions« leisten will, nähert sich seine Fragestellung methodisch – teils auch inhaltlich – der hier aufgeworfenen, wenngleich der *Islam* außerhalb des Themas liegt. Forells Interesse liegt insbesondere auf den »three major works« zur Türkenfrage, worunter *Vom Kriege wider die Türken*, die *Heerpredigt* (beide 1529 abgeschlossen) und die *Vermahnung zum Gebet wider den Türken* (1541) zu verstehen sind; daneben sind die frühen Äußerungen in der Buß- und Kreuzzugsfrage, Tischreden und das Vorwort zum *Libellus* (1530) herangezogen. Die Untersuchung ist – wie zu erwarten – bestimmt von den klassischen Themen, die anzusprechen sind, wiederum also Bußtheologie (gegen den Kreuzzugsgedanken), die erste Türkenschrift (gegen das Mißverständnis, Luther lehne den Verteidigungskrieg ab), die zweite Türkenschrift (als Dokument der Eschatologisierung der Türkenfrage), das Vorwort zum *Libellus* (als erste Beschäftigung mit dem religiösen Leben der Türken) und schließlich die *Vermahnung* (als Dokument des zu führenden geistlichen Kampfes) (vgl. 257-260). Forell ist sich dabei bewußt, daß die frühen Türkenäußerungen Luthers aus der Auseinandersetzung mit dem Papsttum erwachsen sind. Erst mit den großen Türkenschriften erhält die Frage ihren eigenen Stellenwert. Darüber hinaus – hier ist die ethische Perspektive wirksam – erkennt Forell in den Türkenschriften eine ethische Betrachtung, die Luther ungeachtet der faktischen Unterstützung der Reformation durch die anhaltende Türkengefahr dazu bringt, den Krieg gegen die Türken zu fordern⁷². Als Grund hierfür vermutet er die schriftbezogene Sicht der Türkenfrage bei Luther, einerseits in der eschatologischen Interpretation, andererseits in Luthers schriftbezogener Dogmatik und Ethik, die den Türken aufgrund der Leugnung der christlichen Zentraldogmen, aber auch der Verwerfung der ethischen Grundlinien in die Nähe des Antichrist rückrt⁷³. Bemerkenswert ist auch die Beobachtung, daß die Türkengefahr in ihrem teuflischen Charakter Werkzeug Gottes ist und bleibt⁷⁴. Ausführlicher wendet sich Forell der Kriegsfrage zu und erkennt als maßgeblich eine Pflichtenethik Luthers auf der Basis der Obrigkeitstheologie und der Zwei-Reiche-Lehre, der sich die eschatologische Sicht der Türkengefahr zugesellt (vgl. 265-270). Leitend und im Ergebnis erwiesen ist die Erkenntnis: »Luther's attitude toward the war against the Turks is an integral part of his entire theology. It is especially important because of his persistent denial of the right to proclaim a war, even a religious war, or a crusade. But we cannot fully understand Luther's position on the war against the Turks unless we realize that for Luther there was also an eschatological element involved in this war« (269).

Die ausführliche Paraphrase der Untersuchung Forells ist methodisch begründet: Forells Bearbeitung der Frage stellt sich in ihrer Kürze und treffenden Prägnanz als

72. Forell, 260: »Although by all rules of strategy and power politics Luther and the Turks should have been allies, Luther urged war against the Turks.«
73. Forell, 262: »As saints of the devil the Turks were also destroyers of Christian faith and morals.« Hinsichtlich der Bezeichnung des Türken als Antichrist ist Kritik anzumelden. Wenn – nicht nur bei Forell (264) – die Beobachtung benannt wird, bezieht sie sich auf die *eine* Äußerung Luthers in den Tischreden (WA.TR 3, 158,31), die nicht so eindeutig ist, daß sie zu solch weitreichenden Schlußfolgerungen Anlaß böte.
74. Forell, 261: »For Luther the devil was always God's devil, i. e., in his attempt to counteract God he ultimately serves God.« Der bußtheologische Charakter ist also beibehalten.

vorbildlich für die vorliegende Untersuchung dar⁷⁵. Festzuhalten ist auch Forells Erkenntnis der »Konsistenz« der Position Luthers angesichts der sein ganzes Leben begleitenden Türkengefahr als einer theologischen Erfahrung, die jeweils ihre aktuelle Ausgestaltung findet, aber eben darin der theologischen Grundüberzeugung verpflichtet bleibt. »He was concerned with the Turkish danger most of his life. The Turks played a part in his first teachings as well as in his last. But with an amazing consistency Luther never changed his basic attitude. The Turks were God's punishment of a proud and sinful Germany in 1541 as in 1517. Never did the political exigencies of the time change Luther's statements concerning these enemies« (270). Forells Untersuchung ist hier weiterzuführen: über das Jahr 1541 hinaus und bezogen auf die explizite Herausforderung des Islam als religiöses Phänomen im Denken des Reformators.

Hans Pfeffermann (1946)⁷⁶

Pfeffermanns auf das Papsttum konzentrierte historische Untersuchung hat auch der Reformation und dabei insbesondere Luther ein eigenes Kapitel eingeräumt⁷⁷. Zu sprechen ist dabei weniger von den mittlerweile beinahe schon stereotyp anmutenden Begriffen wie *Bußtheologie*, *Verwerfung* des Kreuzzugsgedankens oder *apokalyptischer Horizont* Luthers, sondern von den wenigen Einzelbeobachtungen des Verfassers, die bisher nicht zur Sprache gekommen sind. Dazu gehört die Überzeugung Pfeffermanns von der politischen Bedeutung der Äußerungen Luthers, der im Zusammenhang der Schlacht von Mohács (1526)⁷⁸ doch erhebliches Gewicht zukomme, »wenn auch die häufig aufgestellte Behauptung, diese [Äußerungen Luthers] seien an der Niederlage von Mohács schuld, stark übertrieben ist« (159). Überhaupt neigt der Autor zu der Annahme, den Türken sei durch den von der Reformation verursachten Wandel in der Einstellung ihnen gegenüber »nicht sofort, aber mit der Zeit nicht unbedeutender Nutzen erwachsen«⁷⁹. Jeden Nachweis dieses Nutzens bleibt der Autor allerdings schuldig. Politisch kann er sich jedenfalls bei Luther nicht im Sinne einer »Wehrkraftzersetzung« ausgewirkt haben. Ist doch eben die Niederlage von Mohács nicht auf die theologische Auseinandersetzung Luthers zurückzuführen wie auch für Pfeffermann selbst die Schlacht und der Sturm auf Wien Luther angeblich zur Änderung seiner Auffassung nötigt (vgl. 159).

75. Die konsequente Einordnung der Fragestellung in die Theologie Luthers zum Verständnis des Reformators ist keineswegs selbstverständlich, wie die Kritik an C. Göllner (s. u.) zeigen wird. Der bei Forell erreichte theologische Horizont wird nur noch von R. Mau und M. Brecht (s. u.) erreicht bzw. übertroffen.

76. Hans Pfeffermann, *Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken*, Winterthur 1946. Belege im Text.

77. 11. Kapitel: »Die Reformation und die Türken«, 154-173.

78. Zur Schlacht von Mohács und ihrer Rezeption bei Luther s. u. 242 f. und 273 f.

79. Pfeffermann, 157 (Hervorhebung J. E.). Die Behauptung wird durch die Äußerungen eines protestantischen Geistlichen im Jahre 1550 (!) belegt, der sich anerkennend über die Freiheit der evangelischen Verkündigung im türkisch besetzten Ungarn äußert. Daß damit jedoch nur eine Einzelstimme zum Tragen kommt und überhaupt die politische Widerstandskraft gegen die Türken im Protestantismus keinen Schaden litt, läßt Pfeffermann außer acht.