

SELBSTÜBERSETZUNG ALS WISSENSTRANSFER

LiteraturForschung Bd. 39
Herausgegeben vom Leibniz-Zentrum für
Literatur- und Kulturforschung

Stefan Willer, Andreas Keller (Hg.)

Selbstübersetzung als Wissenstransfer

Mit Beiträgen von

Ronja Bodola, Cornelius Borck, Héctor Canal, Sietske Fransen,
Patricia A. Gwozdz, Andreas Keller, Maria Oikonomou,
Pascale Roure, Caroline Sauter, Dagmar Stöferle,
Knut Martin Stünkel, Dirk Weissmann und Stefan Willer

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dieser Publikation zugrunde liegende Forschungsvorhaben
wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter
dem Förderkennzeichen 01UG1412 gefördert

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar

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

Copyright © 2020,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagmotiv: Jonathan Gross, Sound Wave (Quelle: <https://flic.kr/p/qpDjf2>,
CC BY-ND 2.0) unter Verwendung des Photoshop-Filters Farbpapier-Collage

Gestaltung und Satz: readymade, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-467-7

»Von Martino Luther selbs teütsch gemacht« Zur Problematik der Selbstübersetzung im 16. Jahrhundert

ANDREAS KELLER

Seit Jacob Burckhardts Thesen zum Individualismus in der Renaissance¹ gilt das ›Selbst‹ als eine eingehend diskutierte Größe, die ungeachtet ihrer diversen Erscheinungsformen nicht nur als das bündige Kennzeichen einer Schwellenzeit, sondern geradezu als ihr alleiniges Produkt angesehen wurde:² die Epoche zwischen Spätmittelalter und Aufklärung steht schlichtweg für den ›Ursprung‹ der modernen Individualität. Genährt von den Vorstellungen des 18. (›Prometheus‹) wie des 19. Jahrhunderts (›Übermensch‹)³ huldigten viele Generationen dem mächtigen Bild vom ›Renaissancemenschen‹ als ›Schöpfer‹ und ›Führer‹, ganz entgegen der offenkundigen Vielfalt von faktischen Individualitäten bzw. der disziplinären Standpunkte ihrer theoretischen Betrachtung. Die jüngere Forschung unternahm es dann, das Phänomen in seinen vielfältigen Facetten wie ›Subjektivität‹, ›Persönlichkeit‹, ›Identität‹, ›Autorität‹ oder ›Charakter‹ semantisch auszudifferenzieren bzw. in den verschiedenen Aktionsfeldern zu kontrastieren:⁴ so steht der machtorientierte Fürst in der Politik (*il principe*) bzw. der raffinierte Höfling (*homo aulicus*) neben dem durchsetzungsstarken Söldnerführer (*condottiere*) oder dem global agierenden Unternehmer (*homo oeconomicus*), tatsächlich erscheint auch der nunmehr gottgleich ›schöpfende‹ Künstler (*divino artista*) als Verkörperung

-
- ¹ Vgl. Jacob Burckhardt: *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Basel 1860.
 - ² Einen konzisen Abriss zu Typen und Bewertungen von Individualität zwischen Renaissance und Nietzsche bietet Annette Vowinckel: *Das relationale Zeitalter. Individualität, Normalität und Mittelmaß in der Kultur der Renaissance*, München 2011, vgl. hier insb. »Einleitung«, S. 7–16, sowie »Individuum und Individualität«, S. 26–38, allerdings ohne Berücksichtigung der Theologie.
 - ³ Vgl. auch den positiv besetzten Begriff der *virago* für eine Frau, die sich durchsetzt, etwa Catarina Sforza oder Elisabeth I. von England.
 - ⁴ Vgl. zu den entsprechenden Kategorien (›Aktantenmodell‹) der modernen Subjektivität Peter V. Zima: *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2000. Hier steht das Subjekt als »dynamische Einheit«, die »aus der Interaktion von infraindividuellen, individuellen, kollektiven, abstrakten und artifiziellen Aktanten hervorgeht« (S. 14). Über die Formen der frühneuzeitlichen Selbstkonstruktion reflektierten folgende Sammelbände: David Lee Rubin (Hg.): *Strategic Rewriting*, Charlottesville 2000; Bruno Tribout/Ruth Whelan (Hg.): *Narrating the Self in Early Modern Europe*, Oxford u.a. 2007.

des menschenmöglichen Eingriffs in eine per se gestaltbare Realität. Nicht zuletzt folgt ihm in diesem Tableau der wort- und wissensmächtige Akteur (*homo litteratus*). Im funktionalen Zusammenhang von Gelehrsamkeit und öffentlicher Performanz ist es der *orator* wie der *poeta*, der als *auctor* eines Textes intentional auf die vorgefundene Welt zugreift; ihm obliegt es, die Lebenswirklichkeit seiner Adressaten über den handlungsmotivierenden Sprechakt (*rhetorica movens*) zu verändern.

Und die Theologen? Dem wohl prominentesten oratorischen Initiator, der explizit für eine *reformatio mundi* steht, widerfuhr seitens der historiographischen Nachwelt bezeichnenderweise beides, eine ergebene Verklärung als Führungsgestalt sowie die Apotheose im prometheischen Schema: Martin Luther gilt bis heute nicht nur als ›Rebell‹ oder ›Revolutionär‹, sondern vor allem auch als ›Schöpfer der deutschen Schriftsprache‹. Spätestens hier gilt es zu differenzieren.⁵ Gerade die Person des Wittenberger Gelehrten, Predigers und Seelsorgers gibt Anlass zur sorgsamten Klärung eines frühneuzeitlichen *Selbst*-Bewusstseins. Das Selbst-Verständnis des Augustinermönchs gründet zunächst ausschließlich in theologischen Traditionen und ist daher vor allem mit Komposita wie ›Selbsterforschung‹, ›Selbstgespräch‹ (*soliloquium*) und ›Selbsterkenntnis‹ (*cognitio sui*) in Verbindung zu bringen. Diese Kategorien aber sind primär und unlösbar an die Sündhaftigkeit jedes einzelnen Menschen gekoppelt: das Selbst ist in der Vorstellung der Erbsünde substantiell mit der eigenen (*peccatum personale*) wie mit der kollektiven (*peccatum radicale*) Verworfenheit verbunden.⁶ Diese einzusehen, etwa mittels einer »intellektualen Introversionsmystik«,⁷ und dann mit ›Selbst-Zerknirschung‹ und ›Selbst-Reinigung‹ auf den Weg zurück zu Gott zu finden, ist »seyn selber ware erkenntniß«, so Luther 1517 im Titel der *Sieben Bußpsalmen*.⁸ Die wahre ›Selbsterkenntnis‹ ist damit immer auch Gotteserkenntnis, das *facere quod in se est* bedeutet Gott durch die Gewissenerforschung in sich wahrzunehmen, die Abhängigkeit von seiner Gnade als Weg zur Erlösung zu erkennen und sich ihm zu öffnen – also gerade die Negierung all dessen, was in modernem Sinne unter befreiender ›Selbstverwirklichung‹ und damit unter ›Individualität‹ als einer isolierten und absolut gesetzten ›Ichheit‹ verstanden wird. Selbstliebe (*amor sui*), Selbstgerechtigkeit und Selbsterhöhung (*superbia*) sind dagegen im 16. Jahrhundert noch weitgehend heilswidrige Praktiken.

⁵ Entsprechende Hinweise gaben bereits Johan Huizinga, Ernst Cassirer oder Norbert Elias.

⁶ Vgl. auch die spezifische Tradition der mystischen ›Selbstentwertung‹.

⁷ Den Begriff bietet Alois Haas: ›*Nim din selbes war*‹. *Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Fribourg 1971, S. 15, 110.

⁸ Martin Luther: *Die Sieben Bußpsalmen* (1517), in: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883–2009. Im Folgenden zitiert mit der Sigle WA, Abteilung und Bandangabe, hier WA I,1, S. 155.

Und dennoch – in diesem der Moderne eher fremd anmutenden Katalog der genannten Komposita begegnet tatsächlich auch die ›Selbst-Übersetzung‹: als Praxis und Phänomen wie in Form erhellender Paraphrasierungen. Voraussetzung für die Praxis scheint zunächst ein Geschehen auf der machtpolitischen Ebene zu sein. Mit dem Rückgang der von Papst und Kaiser getragenen Universalherrschaft im westlichen Europa, mit dem Schwinden eines nachantiken Herrschaftsanspruchs (*translatio imperii*) im Sinne des mittelalterlichen römischen Reichsgedankens ist gleichermaßen auch der rasch fortschreitende Rückgang des Lateinischen als flächendeckende Gelehrten- und Verwaltungssprache eingeleitet. Indem nun die einzelnen regionalen Teilherrschaften nach politischer Autonomie streben, erhält auch die polyphone Sprachkultur Europas einen neuen Stellenwert: weitgehend noch pränationale, also eher territoriale Interessenskollektive verlegen sich auf die Regelung ihrer Angelegenheiten im eigenen Idiom. Dieses kann damit aus dem Schattendasein eines als ›laienhaft‹ und ›illitrat‹ verachteten Ungenügens heraustreten und sich als vollgültiges Pendant der antiken Vorgaben erweisen. Nicht nur in englischer oder französischer Sprache, sondern auch auf Deutsch – d.h. in den verschiedenen Lokalvarietäten – lassen sich jetzt aktuelle Vorgänge in Politik, Bildung und Verwaltung diskursiv abbilden, aber auch prospektiv initiieren. Genau hier, im Rückgang der verbindlichen lateinischen Universalität, erhält die linguale Übersetzung ihren wahren Stellenwert, da mehrere Sprachen adäquat nebeneinander bestehen können und in Austausch zu bringen sind.

Ein zweites Novum tritt zeitgleich hinzu. Zwecks parteigebundener Regelung der lokalen und bald auch der bi- oder multilateralen Angelegenheiten erhalten die antiken Vorgaben der Redekunst eine neue und sehr zentrale Funktion: das vor Ort im Sinne bestimmter Interessen auftretende Einzel- oder Kollektivsubjekt (Territorialgewalt) artikuliert sich sprachlich-persuasiv, vertritt einen lokalen Standpunkt (*opinio/point de vue*) und versucht seine Zuhörer durch Überzeugung zu einem politisch wirksamen Handeln zu bewegen. Hierfür dient der Autortext, ebenso aber auch seine zweckgerichtete Übersetzung. In dieser konkretisiert sich ein Subjekt nicht nur als Mittler zwischen Parteien, Ständen und Interessen, sondern auch zwischen Sprachen und Kulturen. Ein lateinisch oder nationalsprachlich gebundenes Wissen kann nun interessengeleitet für eine anderssprachige Entscheidungsgemeinschaft übertragen und eingesetzt werden, oder – seltener – umgekehrt: regionale Leistungen können via Translation aufsteigen auf die europäische Diskursebene.

Das durchaus modern anmutende Phänomen der Selbstübersetzung stünde als Sonderfall in diesem Zusammenhang. Es konfrontiert allerdings mit dem semantischen Problem, dass der in der Frühen Neuzeit nicht

wörtlich belegte Terminus sowohl aufgrund seiner Bestandteile (›Selbst- und ›Übersetzung‹) wie auch als Kompositum insgesamt (›Selbstübersetzung‹) moderne Autor- bzw. Textbegriffe impliziert, die es vor 1770 so nicht gegeben hat. Der sowohl an der Kultur der Antike orientierte wie weiterhin der christlichen Theologie verpflichtete *homo litteratus* versteht sich etwa kaum als ein selbstgenügsames (›autonomes‹, ›privates‹, ›geniales‹) Subjekt, so wie er auch seine Schrift keineswegs als ein singuläres oder sonderbegabtes Sprachprodukt (›Original‹) von idealer Zeitlosigkeit auffasst. Er engagiert sich ja ausdrücklich mit politisch bzw. konfessionell zweckgebundenen Konstrukten im öffentlichen Raum.

Eine ›Selbstübersetzung‹ wäre demnach ausschließlich ein zielbestimmtes Handeln in zusätzlichen Sprachgemeinschaften, die es persuasiv für die eigenen Standpunkte zu gewinnen oder auch umgekehrt: deren Überzeugungen (Wissen) es zugunsten der eigenen zu sichern gälte. Der Urheber wiederholt den bereits formulierten Text vor einer zweiten, von der ersten aber sprachlich, territorial oder ständisch prinzipiell unterschiedenen Adressatenschaft. Er handelt als Rhetor und gibt sich durch die bezeugte auktoriale Identität zweier Sprachhandlungen als mehrsprachiger Akteur zu erkennen. Als solcher modifiziert er die Inhalte im linguale Transfer und macht sie in einem anderen Handlungsbereich zugänglich. Mittels der Multilingualität vervielfacht er seine intentionale Zugriffsmöglichkeit auf die vorgefundene Welt bzw. differenziert diese Welt erst durch die verschiedenen Sprechweisen und Adressaten seiner ›Ansprache‹. Das ›Selbst‹ des Autors als intentionale Größe gewönne somit aber nicht nur einfach einen zweiten Aktionsschauplatz, sondern vollzöge in einer noch zu klärenden Weise auch eine individuelle Selbstprofilierung, die einen sprachlichen Übersetzer im Blick auf Handlungsradius und Wirkungsmacht durchaus in eine ernste Konkurrenz mit den Protagonisten aus den eingangs genannten Sachbereichen (Militär, Wirtschaft, Politik und Kunst) bringen könnte. Ein Sprachakteur in diesem Sinne erkennt sich selbst in der Position eines mehrfachen Vermittlers, der sich zwischen einer mehrfachen ›Nicht-Zugehörigkeit‹ relativ frei bewegen und damit auch eine besondere, singuläre Identität entwickeln könnte. Hier, auf der Grenze zwischen den Sprachen, darf er einen eigenverantwortlichen Abgleich zwischen den Verschiedenheiten treiben, darf über Tilgung, Substitution und Synthese entscheiden, aber auch über Zusätze und Mutationen. Ferner kann er einen Vertretungsanspruch in der Sache nach beiden Seiten hin geltend machen, die Inhalte sind jeweils relativ zu Vorlage und Adressat zu reproduzieren. Damit wäre ein solcher Übersetzer im Sinne des *homo diplomaticus* für eine bifokale Sicht der Welt ein historisches Auskunftssubjekt von ganz besonderer Güte. Auszuwerten wäre sein Abgleichsakt zwischen den

Verschiedenheiten im Blick auf Personen, Formen und Inhalte, seine begründeten Eingriffe in einer Zwischenzone, in der seinen Entscheidungen jedoch absolute Gültigkeit zukommt.

I. Im Vorfeld: Soziale Statusdifferenz und autoreigener Sprachtransfer um 1480

Versucht man im deutschsprachigen Raum der Vormoderne entsprechende Belege zu sichten, so zeigen sich zunächst nur sehr spärliche Beispiele. Eines der vermutlich ältesten Dokumente für eine Selbstübersetzung im angesprochenen Sinne stammt aus dem alemannischen Raum: Es handelt sich um die *Facetiae* des württembergischen Humanisten Augustin Tünger (1455–nach 1486),⁹ eine nach antiker Muster gearbeitete Sammlung von lateinischen Schwankerzählungen.¹⁰ Der Verfasser, ein Gerichtsangestellter in Konstanz, widmet seinen Text dem Grafen Eberhard zu Württemberg und erklärt sich in der entsprechenden Vorrede zudem verantwortlich für eine mitgelieferte deutsche Fassung, sodass wir unter dem Datum des 28. November 1486 sogleich auch eine der frühesten Programmaussagen zur Selbstübersetzung vorfinden:

Nun vermerck ich uwer genaden latinischer zungen untailhafftig sin, unnd das aber hierumb uwer genaden nicht ains tolmetschen bedörffe, tuon ich die selben faceien üch ouch in tütscher zungen zuosenden und wyl sy doch nicht von wort zu wort ze tütsch bringen, sonder uß baiden zungen latinisch und tütsch sytten, soverr min vernunft gnuog ist, schriben.¹¹

Es geht Tünger demnach nicht um eine wörtliche, also die Vorlage höher wertende Übersetzung, sondern um eine mittelstellige Synthese aus beiden, nunmehr als gleichrangig zu betrachtenden Sprachen. Er bezieht damit bereits eine höchst eigenständige Position, die weder dem ›wort uß wort‹-Prinzip des Zeitgenossen Niklas von Wyle (um 1410–1479) noch dem gegenteiligen Verfahren des ›sin uß sin‹, etwa bei Heinrich Stein-

⁹ Volker Honemann: »Tünger, Augustin«, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 9, Berlin/New York ²1995, S. 1146–1148. Vgl. zu Text und Gattung vor allem die aspektreich ausdifferenzierte Studie von Johannes Klaus Kipf: *Cluoge Geschichten. Humanistische Facetienliteratur im deutschen Sprachraum*, Stuttgart 2010 (zu Tünger insb. S. 181–221). Auch die Forschung zur Selbstübersetzung bleibt spärlich: vgl. zum 17. Jahrhundert Tom Deneire: »Daniel Heinsius, Martin Opitz and the vernacular self-translation«, in: *Neulateinisches Jahrbuch* 15 (2013), S. 61–88.

¹⁰ Das einzige Manuskript aus dem 15. Jahrhundert befindet sich in Stuttgart (WL): HB V 24a; Pergament, 131 Bll., 19 x 13,5 cm, mit kolorierten Federzeichnungen. Im Folgenden wird zitiert nach: *Augustin Tüngers Facetiae*, hg. von Adelbert von Keller, Tübingen 1874.

¹¹ *Augustin Tüngers Facetiae* (Anm. 10), fol 3^r, S. 4.

höwel (1410/11–1479), entspricht. Tüngers Modus wäre demnach eine entschlossene Annäherung an die Zielsprache, ohne dabei die Normen der Ausgangssprache zu verletzen. Genauer gesagt, sucht er den sorgsam wägenden Ausgleich zwischen zwei disparaten Sprachsystemen. Das Verfahren, »uß baidter zungen latinisch und tütsch sytten« zu schreiben, wäre eine Zusammenführung zweier Idiome, ohne dabei etwa die lateinischen Eigenarten durch deutsche Konventionen zu tilgen. Und dafür scheint einiger Verstand (»vernunft«)¹² erforderlich, also mentale Kompetenz im Sinne der Findung von sprachlichen Konvergenzen, was Tünger für seine Person mit einer koketten *captatio benevolentiae* infrage zu stellen scheint.

Zu diskutieren wäre, wie die frühe Selbstübersetzung hier bereits textimmanent erkennbare programmatische Erklärungen über Intention und Methode anbietet und Aspekte thematisiert, die Rückschlüsse auf die spezifische Arbeit eines Autors erlauben. Neben den Angaben zur Verfahrensweise gibt der Paratext auch Hinweise auf seine Ziele: indem sich der Verfasser nämlich dem Adressaten als gelehrtes Subjekt vorstellt, das mit dem Vorliegenden ja bereits eine Probe seiner Fähigkeiten liefert und sich für eine mögliche Verwendung in der Verwaltung des Fürsten zu empfehlen beabsichtigt. Es geht offensichtlich um eine strategische Statusverbesserung des Autors, der mit seiner Selbstübersetzung versucht, eine bilinguale Identität zu konstituieren und entsprechende Kompetenzen zu dokumentieren. Allerdings ergeben sich damit gleich zwei Kommunikationsprobleme, die Tünger auch ohne Scheu benennt.

Das erste klang bereits an: Der Fürst selbst kann kein Latein. Damit aber gilt es, einem Mangel auf der gesellschaftlich übergeordneten Staturebene mit diplomatischem Feingefühl zu begegnen. Der Vertreter der Herrschaftselite ist der europäischen Verwaltungs- bzw. Gelehrtensprache nicht mächtig, er braucht entweder einen Übersetzer oder eben solche Dichter, die ihr Werk gleich auch »in tütscher zungen« liefern. Der Landesherr aber steht für eine politische Autorität, die ihrerseits die Gelehrtenkultur und insbesondere das humanistische Übersetzungswesen, also das zweckgerichtete Transfersystem für antikes Wissen im Blick auf aktuelle politische Erfordernisse, maßgeblich fördert:¹³ auf den Grafen

12 Schon hier begegnet ein auffälliges Problem im semantischen Bereich: Was nach moderner Auffassung als (Sach-)»Verstand« oder »Begriffsvermögen« zu bezeichnen wäre, begreift Tünger auf Deutsch als »Vernunft«. Die Forschung verfolgt hier den Versuch Tüngers, in Anlehnung an die geistliche Übersetzungsliteratur des 14. Jahrhunderts ein lateinisches Fachvokabular mit deutschen Entsprechungen zu versehen. Vgl. zu Tüngers Bezug zur Moralphilosophie: Kipf: *Cluoge Geschichten* (Anm. 9), S. 204, dort auch zu anderen Übersetzungsfragen auf semantischer Ebene (S. 210 f.).

13 Vgl. Franz-Josef Worstbrock: »Zur Einbürgerung der Übersetzung antiker Autoren im deutschen Humanismus«, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*

Eberhard von Württemberg gehen z. B. Verdeutschungen von bedeutenden Texten aus der antiken Philosophie zurück; nicht zuletzt ist ihm auch die Gründung der Universität Tübingen (1477) zu verdanken. Neben den klassischen Herrschaftstugenden verkörpert der *rex illiteratus* damit auf seine Weise auch die *sapientia* – was Tünger natürlich explizit herausstellt.

Damit hängt unmittelbar das zweite Problem zusammen: Die Huldigung in Verbindung mit dem Lob der hohen Standesperson könnte als Schmeichelei und damit als mangelnde Ehrlichkeit missdeutet werden. Tünger seinerseits verurteilt ›Liebkoser‹ und deren Missbrauch des aufrechten Lobes durch die schamlose Übertreibung, nicht ohne sogleich seine unangreifbar solide Hochschätzung des Adressaten zu versichern. Hier scheint sich zwischen Autor und Adressat eine dritte, in ihrer Natur schadsüchtige Instanz in Stellung zu bringen, die auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit des Sprechakts Einfluss nehmen und den Verdacht auf Heuchelei und Täuschung erwecken könnte. Der Sprecher bzw. Autor bekräftigt die Wahrhaftigkeit seiner Absichten, aber auch die seiner Inhalte, denn die Schwänke tragen den Charakter dokumentierter Erfahrung und Wahrnehmung, verdanken sich also einem direkten Transfer aus der Realität in die sprachliche Repräsentation: tatsächlich hatte Tünger als Prokurator am bischöflichen Gericht zu Konstanz reichlich Gelegenheit, drastische Zotenstoffe aus dem Alltag des zeitgenössischen Verwaltungslebens zu beziehen, die er mit eigenen Lektürefrüchten durchaus anreichert.

Neben Autor, Adressat und Inhalt scheint aber auch die Gattung der differenzierten Thematisierung zu bedürfen. Tünger sieht sich offenbar veranlasst, die Schwankerzählung als Genre explizit aufzuwerten: »ob sy wol ring und lichtfertig« seien, seien die Facetien doch »darumb nicht zu verwerffen«, finde man in der Überlieferung doch zahlreiche Beispiele dafür, dass »die schönsten redner zusampt [mit] den aller-schicklichsten kriegsfürsten schimpf- und lustreden gebr[a]ucht haben«. ¹⁴ Solche Reden gewährten schließlich Kurzweil und erfrischten das von mühevoller Arbeit beschwerte Gemüt. Die sonst eher als drastisch missbilligte Zote erscheint damit in ›goldenem Kleid‹ (*aure[um] amicul[um]*), sie ist geadelt, indem sie eine höherwertige moralische Lehre vermittelt. Die jeweils angefügte Auslegung als explizite Verdeutlichung des ethischen Ertrags (*pro hominum moribus doctrina*) über ein Epimythion ¹⁵ bedeutet eine Auszeich-

99 (1970), S. 45–81; Dieter Mertens: »Eberhard im Bart und der Humanismus«, in: Hans-Martin Maurer (Hg.): *Eberhard und Mechthild. Untersuchungen zu Politik und Kultur im ausgehenden Mittelalter*, Stuttgart 1994, S. 35–81; Walther Ludwig: »Johannes Vergenhans über Eberhard im Bart und Heinrich Bebel über Johannes Vergenhans«, in: *Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte* 59 (2000), S. 29–41, hier S. 33 f.

¹⁴ Vgl. *Augustin Tüngers Facetiae* (Anm. 10), fol 3^r, S. 4.

¹⁵ Vgl. Kipf: *Cluoge Geschichten* (Anm. 9), S. 191 f., 204–211.

nung durch den höheren Nutzen, etwa für das Gemeinwesen oder die fürstliche Regierungspraxis. Es geht nicht nur um die niederen Affekte und ein selbsterhebendes Verlachen anderer, sondern um ein respektables Lehrmedium, dessen narrativer Gehalt für einen höheren Zweck mit einer sinnreich veredelnden Konklusion ›eingekleidet‹ wird.

Damit ergibt sich ein reizvoller Chiasmus: eine Person von hohem Stand als Adressat und eine niedere Gattung als Medium stehen dem niederen Bildungsgrad dieser Standesperson und dem hohen Stellenwert des gelehrten Wissens eines rangniederen Autors gegenüber. Dieser Autor nämlich bietet im narrativen Konstrukt ja ethische, juristische und diplomatische Fachkenntnisse von besonderem Gewicht an, noch dazu auf unterhaltsame Art erzählt. Die niedere Gattung (Nützlichkeit) und der niedere Autor (Gelehrsamkeit) finden sich also gleichzeitig erhoben, der hohe Standesvertreter aber erscheint herabgesetzt, weil ohne Verstehensfähigkeit (Lateinkenntnis): hier aber bietet der Autor diskret seine Dienste an, indem er für den Ausgleich sorgt – mit seiner eigenen Übersetzung.

Der Textwandel durch den sprachlichen Transfer als Dienst am Regenten wäre nun genau zu analysieren, um den entsprechenden Wissenstransfer in Gehalt, Spezifik und Umfang zu bestimmen. Die Frage stellt sich durchaus: was genau soll dem Fürsten für seine Regierungspraxis aus den empirisch verbürgten Materialien zukommen, und was soll vielleicht eher im Gelehrten Diskurs, also unter Verschluss der Latinität verbleiben? Die erforderliche Analyse ist hier nicht zu leisten, nur so viel sei gesagt: Die Übersetzung filtert sehr stark.¹⁶ Das Wissen wird in seiner Komplexität reduziert und für die pragmatische Welt des Regenten pointiert, der ja eher einer konkreten Anschauung des Rechtswesens bedarf, um die entsprechenden Maßnahmen für eine Sicherung des sozialen Friedens ergreifen zu können.

II. Theologische Transferebenen, sprachliche Übertragung und Medialität um 1520

Im Folgenden gilt es, diese vergleichsweise schlichte Konstellation aus Statusdifferenz und autoreigenem Sprachtransfer, vor allem aber das spezifische Anliegen, mit einem Wissenstransfer für eine wirkungsvolle ethische Unterweisung zu sorgen, im Auge zu behalten, wenn wir uns

¹⁶ Vgl. Volker Honemann: »Zu Augustin Tünger und seinen ›Facetien‹«, in: Johannes Janota u. a. (Hg.): *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, Tübingen 1992, S. 681–693, zur Übersetzungsrichtung S. 689–693.

jetzt einer ungleich komplizierteren Situation zuwenden, wie sie etwa 30 Jahre später in Deutschland zu beobachten ist. Wir befinden uns in der kritischen Hochphase der theologischen Reformbewegungen. Und es geht hier nicht um einen Amtsschreiber, der sich in eigener Mission an seinen Territorialfürsten richtet, sondern um einen Mönch aus Wittenberg, der nach Rom an den Stellvertreter Christi schreibt. Damit öffnet sich jetzt die oben bereits angesprochene theologische Rahmung, in der sich die relevanten Fragen der Übersetzung markant verschieben. Das Objekt ist zunächst der auf den 6. September 1520 datierte »sendbrief an den Bapst Leo. den czehenden«. ¹⁷ Er wurde zunächst vollständig in Latein formuliert, ¹⁸ dann aber vom Verfasser selbst, Dr. Martinus Luther, »ausz dem lateyn ynsz deutsch vorwandelt«. Damit läge also auch hier eine verbürgte Selbstübersetzung vor. Das Schreiben resultiert aus einer akuten Bedrohungslage, dem Verfasser liegt sozusagen die Schlinge bereits um den Hals: nach seiner Thesenpublikation am 31.10.1517 ¹⁹ und seiner energischen Kritik an der evangelienfeindlichen Ablasspraxis der Römischen Kirche hatte man den Wittenberger Professor als Ketzer angeklagt. Schon im April 1518 hatte er sich persönlich den Vertretern der Kurie zu stellen, um die Thesen zurückzunehmen. Auf Bitten seines Landesherrn, Friedrich von Sachsen, blieb ihm jedoch die fällige Reise nach Rom erspart – er durfte sich ersatzweise einem strengen Verhör vor dem Kardinal Thomas Cajetanus in Augsburg unterziehen. Luther insistiert, verweigert den geforderten Widerruf und erhöht damit die Gefahr für Leib und Leben. Nach erfolglosen Vermittlungsversuchen durch den päpstlichen Gesandten Karl von Miltitz im Januar 1519 kommt es dann vom 27. Juni bis 16. Juli zur Leipziger Disputation mit dem Theologen Johannes Eck: Luther bestreitet hier die Unfehlbarkeit der Konzilien, vor allem aber den Primat des Papstes, bekennt sich dann riskanterweise auch noch zu den Positionen des Jan Hus, also des tschechischen Reformators, den man 100 Jahre zuvor in Konstanz als Ketzer verbrannt hatte. ²⁰

¹⁷ Martin Luther: *Eyn sendbrief an den Bapst Leo. den czehenden D. Martinus Luther ausz dem lateyn ynsz deutsch vorwandelt*, Wittenbergk [Rhau-Grunenberg] 1520, WA I,7, S. 3–11.

¹⁸ Martin Luther: *Epistola Luthariana ad Leonem Decimum summum pontificem*, Wittenbergae [Rhau-Grunenberg] 1520, WA I,7, S. 42–49.

¹⁹ Ein Thesenanschlag ist bis heute umstritten: vgl. Joachim Ott/Martin Treu (Hg.): *Faszination Thesenanschlag. Faktum oder Fiktion*, Leipzig 2008.

²⁰ Unter den zahllosen Darstellungen dieser Vorgänge seien die folgenden, in ihrer präzisen und fundierten Sachlichkeit immer noch vorbildlichen Beiträge genannt: Heiko A. Obermann: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982; Remigius Bäumer: *Martin Luther und der Papst*, Münster ³1982.

Im Februar 1520 bewerten schließlich weitere Gutachten aus Köln und Löwen Luthers Schriften als Ketzerei, die Bannandrohungsbulle *Exsurge Domini* wird ausgefertigt und am 24. Juli veröffentlicht. Seit dem 1. Oktober weiß Luther davon. Sein Umfeld versucht ihn zu einem gemäßigeren Auftreten zu bewegen. Auf Drängen der Ordensbrüder wie auch seines väterlichen Freundes, des Ordenspräses Johannes von Staupitz, auch nach einem nochmaligen Gespräch mit dem Kurienvvertreter von Miltitz am 12. Oktober 1520, vor allem aber aufgrund einer landesherrlichen Weisung lässt sich Luther zu dem als versöhnliche und einlenkende Geste gedachten Brief an das Kirchenoberhaupt bewegen. Die Strategie ist, die Person des Papstes²¹ als völlig integer gegenüber den Vorwürfen auszunehmen, ja ihn als ›Daniel in der Löwengrube‹ und damit selbst als bedroht zu adressieren und die Schuld am gesamten Konflikt seiner Administration zuzuschreiben – also den ihn beratenden und auch in Deutschland energisch durchgreifenden Kurialtheologen. Diese nämlich hätten mit ihren Lügen und Schmeichelreden seine heilige Autorität untergraben. Die lateinische Erstfassung, *Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem*, wurde erst in der zweiten Oktoberhälfte 1520 formuliert, der Brief sollte aber auf den 6. September zurückdatiert werden, damit nicht der Eindruck entstände, er sei eine Reaktion auf die Bulle bzw. ihre Androhung. Die selbst übersetzte deutsche Fassung erschien noch kurz vor der lateinischen am 16. November 1520. Der Brief blieb wie erwartet unbeantwortet, die Vermittlung des von Miltitz gescheitert. Die Bannbulle *Decet Romanum Pontificem* vom 3. Januar 1521 schloss Luther aus der Kirche aus, und nachdem er den Widerruf dann auch vor Kaiser und Reich im April auf dem Reichstag zu Worms verweigert hatte, erfolgte am 8. Mai 1521 das Wormser Edikt mit der Reichsacht. Der Geächtete seinerseits verbrannte die Bannbulle und war vogelfrei.

Warum aber überlebt Martin Luther? Er verschafft sich als Person gerade durch seine unterschiedlichen Texttransfers einen zunehmend sicheren Stand, so wäre die schlichte Antwort. Mit zahlreichen, präzise auf Wirkung berechneten Redekonstrukten bzw. deren Übersetzungen verfestigt er eine markante Identität im wechselhaften Geschehen, die eben mit kurzem Prozess und Feuertod nicht mehr zu tilgen war. Im Vergleich zu Augustin Tünger wäre die Selbstübersetzung hier in einer

21 Luther trennt die Person des Papstes in eine funktional-amtliche und eine menschlich-persönliche, bezüglich der letzteren betont er ›brüderliche Liebe: er habe den Papst nie als Person (Lebensführung) angegriffen, denke nur ehrenhaft über ihn, sehe ihn als ›Schaf unter Wölfen‹, bange um sein Seelenheil und bete für ihn. Vgl. Berndt Hamm: »Freiheit vom Papst – Seelsorge am Papst. Luthers Traktat ›Von der Freiheit eines Christenmenschen‹ und das ›Widmungsschreiben‹ an Papst Leo X.: eine kompositorische Einheit«, in: *Lutherjahrbuch* 74 (2007), S. 113–132.

ungleich komplexeren Rahmensituation zu betrachten. Es geht nicht nur um Luther als eine untergeordnete Individualität und den Papst als eine übergeordnete Autorität. Bedeutsam für den weiteren Fortgang ist vor allem eine dritte Größe, nämlich die sich zunehmend bildende bzw. durch sprachlichen Transfer noch zu kräftigende kritische Öffentlichkeit. Diese erkennt sich als betroffen und nimmt wachsenden Anteil – was Luther selbst genauestens ins Kalkül zieht.

Natürlich sollte sich bald herausstellen, dass der Papst den Inhalt von Luthers kritischer Konzeption ebenso wenig nachvollziehen konnte wie Luther die kompromisslose Reaktion des Pontifex. Im Unterschied zu Tüngers Problembereich einer noch weitgehend fassbaren säkularen Ethik und deren judikativer Praxis treten hier spekulative metaphysische Fragen auf den Plan – und das vor dem Hintergrund einer mehr als tausendjährigen Kirchengeschichte. Es geht um komplizierte, aber allgemein relevante Heilsprobleme in einem durchaus asymmetrischen Dialog, in den sich rasch auch weitere Teilnehmer einschalten. Genau dieses bemerkt keiner so deutlich wie der Papst selbst (bzw. seine Ratgeber), und er reagiert auf seine Weise sehr wohl auf Luther: ohne dies seinem Gegner zu kommunizieren, fürchtet er dessen publizistische Macht. Die große Gefahr liegt für Rom in der wachsenden Verbreitung der aufgeworfenen Fragen und der resultierenden Beteiligung vieler Verantwortungsträger aus dem weltlichen wie geistlichen Bereich. Für das Kirchenoberhaupt waren die Vorgänge mit den gängigen Mitteln schlichtweg nicht mehr zu steuern. Bereits in einem Brief vom 3. Februar 1518 weist der Pontifex die Verantwortlichen strengstens an:

[S]o will und wüschte ich, daß du die Mühe übernehmen mögest, Martin Luthern, einen Mönch deines Ordens, von welchem dir bekannt sein wird, daß er in Deutschland allerhand Unruhen anfangt, neue Lehren unsern Leuten vortrage, die sie annehmen sollen, wo möglich, nach derjenigen Autorität, welche die Präfectur dir ertheilt, von seinem Vorsatz abbringest, sowohl durch Briefe als durch gelehrte und rechtschaffene Unterhändler, derer viele sich allorten finden werden, die sich bemühen, den Mann zu stillen und zu besänftigen. Wirst du dieses bald thun, so wird's hoffentlich nicht schwer sein, das erst entstandene Feuer zu dämpfen. Denn alles, was noch klein ist und nur ein wenig den Kopf aufrichtet, steht keinen großen und heftigen Anfall aus. Wirst du aber verweilen und den Muth fallen lassen, so sorge ich, wir können alsbald keine Mittel mehr vorkehren, den Brand zu löschen, wenn wir auch schon wollten. Denn das Uebel nimmt von Tag zu Tag überhand, wird stärker und mächtiger, daß nichts so gefährlich sein wird als der Verzug.²²

22 Johann Georg Walch (Hg.): *Martin Luthers Sämmtliche Schriften*, Bd. 15: *Reformationsschriften*, St. Louis 1888–1907, S. 426–428, hier S. 427 f.; lateinisch bei Peter Fabisch/Erwin Iserloh (Hg.): *Dokumente zur Causa Lutheri (1517–1521)*, Teil 2: *Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521*, Münster 1991, S. 21.

Der Adressat dieses hellstichtigen Schreibens ist Gabriele de la Volta, der neue, sich noch zaghaft gegen die Amtsübertragung wehrende General der Augustiner, der mit diesen Zeilen aber zu absolutem Gehorsam verpflichtet wird. Es ist vor allem der Reichstag zu Augsburg, der für die Sache Luthers zum wirkungsvollen Forum zu werden droht,²³ sodass sich sogar das Reichsoberhaupt selbst als betroffen erkennt, nicht zuletzt wegen der aktuell brisanten Regelung seiner Nachfolge. Kaiser Maximilian I. schaltet sich ein und lässt das Kirchenoberhaupt mit Datum vom 5. August 1518 wissen:

Allerheiligster Vater, hochwürdigster Herr! Wir haben vor wenigen Tagen vernommen, daß ein Bruder des Augustinerordens, Martinus Luther genannt, etliche Schlüsse, den Handel vom Ablass belangend, nach Gewohnheit der Hohen Schulen davon zu disputieren und sich mit andern zu unterreden, ausgebreitet habe, auch in seinen Predigten, von demselben Handel, und weiter von der Tugend und Kraft des apostolischen Banns viel gelehrt, unter welchen das mehrere Theil für schädlich und ketzerisch angesehen wird. [...] Welcher Handel uns desto so mehr mißfällt, weil genannter Bruder so halsstarriglich, wie wir berichtet sind, auf seiner Lehre gedenkt zu beharren, auch viel Patrone und Vertheidiger seiner Irrthümer bekommen habe, unter welchen auch Gewaltige, und eines großen Ansehens Leute sind [complures errorum suorum defensores et patronos, etiam potentes, consecutus esse dicitur].²⁴

Solche »Stifter und Anfänger loser, unnützer und thörichter Fragen, sophistischer Ursachen und Wortgezänke« seien aber zu »stillen und zu dämpfen«. Derartig »schädliche Lehrer«, zu denen auch schon Johannes Reuchlin zu zählen war, breiteten »gefährlichen Hader in der Welt aus«. Ebenso hellstichtiges Fazit: »Wo eure Heiligkeit, und der hochwürdigsten Väter (der Cardinäle) Autorität diesen nicht Maß und Ende setzen, werden sie in kurzem nicht allein den gemeinen einfältigen Mann verführen, sondern auch großer Herren und Fürsten Gunst und Zufall, zu ihrer beider Verderben, an sich ziehen.«²⁵ Somit erkennt nicht nur die geistliche, sondern auch die gleichermaßen betroffene weltliche Machtspitze die große Gefahr einer pluralen Öffentlichkeit bzw. der hier wachsenden Akzeptanz der lutherischen Gedanken.

²³ Vgl. Hermann Wiesflecker: *Kaiser Maximilian I., das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit*, Bd. 4: *Gründung des habsburgischen Weltreiches, Lebensabend und Tod: 1508–1519*, München 1981, S. 416.

²⁴ Walch: *Luthers Sämmtliche Schriften*, Bd. 15 (Anm. 22), S. 437–439; lateinisch bei Fabisch/Iserloh: *Causa Lutheri* (Anm. 22), Teil 1: *Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517–1518)*, S. 37–41. Die Bemerkung am Schluss des Zitats zielt wohl auf den sächsischen Kurfürsten.

²⁵ Ebd., S. 439.

Die kommunikative Asymmetrie zwischen Luther und Papst besteht jedoch nicht nur auf der ständischen,²⁶ sondern vor allem auf der epistemologischen Ebene. Die als Administration machtvollere Instanz war aufgrund ihres persönlichen Unwissens gar nicht in der Lage, in der strittigen Sache (Ablass, Gnade, Rechtfertigung) überhaupt etwas Differenziertes und Gehaltvolles zu entgegnen oder gar ausgewogen zu entscheiden. Papst Leo X. selbst besaß keinen akademischen Abschluss als Theologe, bei seinem Amtsantritt als Pontifex Maximus war er noch nicht einmal zum Priester geweiht. Für den Medici-Regenten auf dem Stuhle Petri standen rein materielle Interessen auf der Tagesordnung, an oberster Stelle rangierte die Verstetigung der lukrativen Nutzung des geistlichen Amtes.²⁷ Luther dagegen, ein besitzloser Universitätsangehöriger, dafür aber profunder Kenner der gesamten Kirchengeschichte wie aller maßgeblichen Lehrautoritäten und Texte seit der Spätantike, vor allem natürlich der Heiligen Schrift selbst, verstand den Konflikt als (modern gesprochen) intellektuelle Herausforderung. Es galt zu behaupten (Thesen), zu beweisen (Argumente) und recht zu bekommen (Wiederherstellung eines verletzten, aber rechtmäßigen *status quo ante*). Dies alles aber um des Heils der gesamten Menschheit willen.²⁸

Für Martin Luther ist es nicht nur irgendein Aufstand gegen irgendeine Autorität, sondern zunehmend der existentielle Entscheidungskampf, zu dem alle Christen aufgerufen sind. Was er anklagt, ist eine Römische Kirche, die den Auftrag Christi pervertiert und deren Verantwortungsträger sich in seinem Namen materiell bereichern. Es geht gegen eine degenerierte Organisation, die mit allen Mitteln agiert, bis hin zu Lügen und Fälschungen, und damit dem Teufel dient. Nach der Auffassung des Chiliasmus geht es um die Frage, ob der Papst tatsächlich der Antichrist ist, was Luther entschieden bejaht.²⁹ Zunehmend bewegt ihn die Vorstellung, dass ein vorgeblicher Diener der Christenheit als Aggressor gegen Jesus Christus und somit Gott selbst streiten könnte. An diesem Punkt entbrennt der Kampf Christi gegen den Antichrist, gegen einen Menschen

26 Vgl. Kurt-Victor Selge: »Das Autoritätengefüge der westlichen Christenheit im Lutherkonflikt 1517–1521«, in: *Historische Zeitschrift* 23 (1976), S. 591–617.

27 Vgl. jüngst im Überblick: Volker Reinhardt: *Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation*, München 2016.

28 »Ich byn arm, hab nit anders damit ich meyn dienst ertzeyge, ßo darfftsu auch nit mehr den mit geystlichen guttern gepessert werdenn«, so schließt der deutsche Sendbrief (Luther: *Eyn sendbrieff* (Anm. 17), S. 11). Die lateinische Fassung schließt mit: »...nec tu alio eges, quam spirituali dono augeri.« (Luther: *Epistola Lvtberiana* (Anm. 18), S. 49.)

29 Luther bezeichnet den Papst in verschiedenen Briefen, etwa an Spalatin oder andere, mehrfach als Antichrist, ähnlich auch in *De captivitate* vom August 1520.

in teuflischen Diensten, eben den bereits biblisch prophezeiten »letzten Herrscher Roms«,³⁰

Damit aber kann keine Kommunikation, kein Austausch stattfinden. Der Konflikt läuft isoliert auf zwei nahezu bezugsfreien Ebenen mit sehr wenigen und kaum erfolgreichen Vermittlern. Der politisch machtlose Luther tritt gegen die effiziente Herrschaftsmechanik eines römischen Autokraten an – und der diskursiv ohnmächtige Papst schlägt gegen den Disputanten aus Wittenberg über akademische Stellvertreter, also gefolgschaftstreue ›Hoftheologen‹. Beide Seiten haben aber erkannt: es geht um die Gewinnung von Fürsprechern und Multiplikatoren bzw. überzeugten (oder im Falle Roms auch gezwungenen) Akteuren für die eigene Sache.³¹ Der Papst braucht versierte Theologen und Rhetoriker, Luther aber politische Rückendeckung und einflussreiche Schutzherren.

Der sächsische Theologe forciert seine Vorgehensweise vor allem mit den vier großen Programmschriften des Jahres 1520. *An den Christlichen Adel teutscher Nation, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche* und der *Sermon von den guten Werken* wurden in rascher Folge und jeweils in zwei Sprachen publiziert. Vor allem aber ist es der *Tractatus de libertate christiana*,³² der in direkter Verbindung mit dem oben angesprochenen Papstbrief steht: Letzterer übernimmt nämlich die Funktion eines Widmungsschreibens für den Freiheits-Traktat, in dem nach Auskunft seines Verfassers nicht weniger als »die gantz summa eyniß Christlichen lebens drynnen begriffen [ist], ßo der synn vorstandenn wirt«. ³³ Der Plan war von Anfang an, den taktisch notwendigen Brief mit einem theologischen Programm zu koppeln. Und im Blick auf die notwendig zu erweiternden Rezeptionsradien wurde auch dieser zweite, ungleich umfassendere Text vom Autor sprachlich transferiert. So zumindest macht ein verlegerischer Zusatz dies ab der zweiten Auflage kenntlich: »Von der Freyheit eyns

³⁰ Die Johannesbriefe im NT warnen explizit vor einem römischen Priester, der falsche Lehren über Christus verbreiten wird. Vgl. 1 Joh 2,18–22; 4,3; 2 Joh 7.

³¹ Als Beispiel für einen der vielen entschlossenen Fürsprecher Luthers wäre etwa Johann Agricola zu nennen: *Ain kurtzi Anred zu allen Myßgünstigen Doctor Luthers und der christenlichen Freyheit* [s.l.] [1522], gerichtet gegen Murner, Emser, Eck u.a. Für die katholische Seite setzt sich, neben dem agitatorischen Schrifttum des Kurialtheologen Silvester Prierias, auch schon Thomas Murner ein: *Ein christliche/ vnd brüderliche ermanung zuo dem hoch/ geleerten doctor luter (...)* [s.l.], 11. November 1520, der hier noch mäßigend auf Luther einzuwirken versucht. Vgl. zur weiteren theologischen Kontroverse Reinhard Schwarz: »Luthers Schrift ›Von der Freiheit eines Christenmenschen‹ im Spiegel der ersten Kritiken«, in: *Lutherjahrbuch* 68 (2001), S. 47–76.

³² Martin Luther: *Tractatus de libertate christiana*, Vuittembergae [Rhau-Grunenberg] 1520, WA I,7, S. 49–73, bzw.

³³ Martin Luther: *Von der Freyheyte eynisz Christen menschen*, Wittembergk [Rhau-Grunenberg] 1520, WA I,7, S. 20–38, hier S. 20.

Christen|| menschen: Von Martino || Luther selbs || teütsch gemacht« (Wittenberg, 1521).

Beide Fassungen sind nach der Quellenlage also vom Autor selbst formuliert. Ein zeitliches Nacheinander vorausgesetzt, legt dies einen Übersetzungsvorgang nahe, der zwischen einem Erstwerk als Vorlage und der Übertragung als abhängigem Zweitprodukt unterscheiden ließe. Was im Falle des Papstbriefes unzweifelhaft scheint, nämlich dass er von Luther aus dem fertigen Latein ins Deutsche übertragen wurde, ist für den Traktat aber keineswegs geklärt. Man streitet in Fachkreisen bis heute, was denn nun zuerst da war bzw. aus welcher Sprache und in welche übersetzt wurde. Bezeichnenderweise formiert sich hier eine disziplinar gebundene Opposition: Eine theologische Fraktion behauptet nahezu einstimmig, dass das ›Original‹ von Luther selbstverständlich auf Deutsch geschrieben worden sei.³⁴ Nicht minder entschieden aber behauptet die Sprachwissenschaft genau das Gegenteil: fraglos und nachweislich habe Luther natürlich zuerst in Latein formuliert und das Ergebnis dann ins Deutsche übertragen.³⁵

Ohne dies im Einzelnen näher bewerten zu wollen, gilt es doch festzustellen, dass hier auf beiden Seiten zumindest eine einhellige Auffassung von Übersetzung hervortritt: Übersetzung verläuft nach einem binären Prinzip und in qualitativer Hierarchie. Es herrscht die Vorstellung von einem Stufenverhältnis zwischen Urbild und Abbild im platonischen Sinne, wobei das Abbild dann natürlich eine unzureichende, weil um eine weitere Instanz von der Idee weggerückte, aber eben doch noch mögliche Realisierung der Urform wäre. Damit gilt ›Äquivalenz‹ als Ideal der Übersetzung, was Luthers Papstbrief auf den ersten Blick zu erfüllen scheint, der Traktat aber ganz offensichtlich nicht. Zu groß sind die Unterschiede zwischen beiden Dokumenten.

34 Die Theologen argumentieren damit, dass Luther in der lateinischen Version »kleine Fehler ausgemerzt«, ja stilistische und inhaltliche »Verbesserungen, Präzisierungen« vorgenommen habe, so vor allem der evangelische Kirchenhistoriker Wilhelm Maurer 1949. Die deutsche Fassung sei »ursprünglich« und frei von wissenschaftlichem »Ballast« (Wilhelm Maurer: *Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften*, Göttingen 1949, S. 65f., 78f.). Noch 2007 sieht Reinhold Rieger ein Abhängigkeitsverhältnis mit stilistischen und inhaltlichen »Verbesserungen, Präzisierungen« in der »späteren« lateinischen Version (Reinhold Rieger: *Von der Freiheit eines Christenmenschen/ De libertate christiana*, Tübingen 2007, S. 10f.).

35 Die zweite Version sei jene auf Deutsch und damit eine »Bearbeitung«, so auch Birgit Stolt in ihrer fundierten Studie: *Studien zu Luthers Freiheitstraktat. Mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis der lateinischen und der deutschen Fassung zu einander und die Stilmittel der Rhetorik*, Stockholm 1969, S. 109: Luther habe die fertige lateinische Vorlage »zusammengestrichen und vereinfacht«, so auch schon [D. Knaake] in WA I,7, S. 12f., der erstmals von einer »deutsche[n] Bearbeitung« des lateinischen *Tractatus* spricht.

In der deutschen Variante zeigen sich im Vergleich mit der lateinischen sowohl Auslassungen als auch Hinzufügungen. Eine große Anzahl von Bibelziten unterstreicht aber in deutlich illustrativer Funktion eine didaktische Absicht, dazu fügt sich eine Orientierung an diesseitigen und alltäglichen Lebenszusammenhängen. Zudem richtet sich der einfache, mit eingängigen Wiederholungen und Beschwichtigungen arbeitende Predigtstil klar an den trostbedürftigen Laien.³⁶ Die lateinische Fassung dagegen zeichnet sich durch ein Übermaß an rhetorischen Fragen, künstlichen Figuren und antithetischen Schlussfolgerungen aus. Sie trägt mit ihren argumentativen Passagen eher einen wissenschaftlichen oder gar forensischen Strukturcharakter, der zudem stark polemisch eingefärbt ist.

Schon dieser ganz oberflächliche Befund erweist die essentielle Eigenständigkeit der beiden Texte, sodass es hier kaum ein ›Original‹ und ein ›Abbild‹ geben kann. Und in der Tat diskutiert Birgit Stolt schon 1969 für den Traktat zumindest noch eine weitere Möglichkeit: denkbar wäre ein vorlaufendes Basiskonstrukt, aus dem dann beide Fassungen unterschiedlich entwickelt wurden.³⁷ Dies entspräche der in der Frühen Neuzeit üblichen Praxis des Predigens, zunächst ein lateinisches Konzept zu erstellen, um auf dieser Grundlage dann in sachlicher Komplexität vor den Klosterbrüdern auf Latein zu sprechen, vor den Laien der Gemeinde aber auf derselben Basis in der Muttersprache, durchaus auch eher volkstümlich und in den Inhalten anschaulicher.³⁸

Der Autor hätte damit nach einer dritten Größe gearbeitet, nach einem für beide Gelegenheiten gemeinsam gültigen ›Entwicklungsplan‹. Dieses dispositioische Grundmuster wirkte dabei im Hintergrund, ohne dass die Resultate in einer konsekutiven Hierarchie stünden oder gar genetisch voneinander abhängig wären. Die gedankliche Vorleistung (*inventio* und *dispositio*) vollzöge sich demnach in Latein, gewönne eine rudimentäre und vorläufige Gestalt in Form eines (freilich nicht erhaltenen) Strukturkonzepts, das dann je nach Bedarf aktualisiert werden kann: auf Deutsch, Latein oder in jeder anderen beliebigen Sprache. Damit aber ist auch eine wechselseitige Einflussnahme der parallel entstehenden Sprachausführungen denkbar. Aufgrund dieses eher relationalen Genesepinzips hieße ›deutsch gemacht‹ also nicht (selbst) ›übersetzt‹, also anderssprachig

³⁶ Vgl. hierzu auch Karin Bornkamm: *Christus – König und Priester*, Tübingen 1998, S. 159 f.

³⁷ Vgl. Stolt: *Studien* (Anm. 35), S. 114.

³⁸ Für Hartmut Schmidt erweist der Textvergleich, dass »beide Fassungen wechselseitig voneinander abhängig sind. Keine ist also ganz die direkte Vorlage oder Übertragung der anderen« (vgl. Hartmut Schmidt: »Libertas- und Freiheitskollokationen in Luthers Traktaten ›Von der Freiheit eines Christenmenschen‹ und ›De libertate Christiana‹«, in: Wolf Bentzinger (Hg.): *Arbeiten zum Frühneuhochdeutschen. Festschrift für Gerhard Kettmann*, Würzburg 1993, S. 101–120, insb. S. 103 f., 105 f.).

bereits Bestehendes transferiert, sondern eigens ›auf Deutsch fabriziert‹. Die Traktat-Variante für den ›gemeinen Mann‹ wäre also nicht als ›Selbstübersetzung‹, sondern – mit Hans-Gert Roloff – korrekter als eine »autoreigene Derivatfassung« zu bezeichnen, als »Übersetzungsderivat«, vor allem aber als »schriftstellerische Doppelstrategie«.³⁹

Es kann methodisch demnach nicht um Stilbeobachtungen bzw. die Ermittlung von ›besseren‹ oder ›schlechteren‹ Entsprechungsverhältnissen auf der elokutiven Ebene gehen. Es stellt sich vielmehr die Frage, wie genau der zweifache Autor jeweils ein adressatengerechtes Produkt auf der Basis eines gedanklichen Grundkonstrukts generiert. Die Wirkungsintention ist für ihn jeweils in der Notwendigkeit begründet, die rettende öffentliche Basis für seine Position zu verbreitern. Zu klären wäre, zwischen welchen faktisch gegebenen Möglichkeiten der Textproduzent die Wahl hatte, um dann die eine, am Ende von ihm getroffene Entscheidung im größeren Kontext bewerten zu können. Das heißt über die Analyse eines komplexen oder weniger komplexen ›Stils‹ hinauszugehen und auf einer semiotischen Ebene zu lesen, d.h. die Wortwahl als Entscheidung für einen Signifikanten zu verstehen, der für einen von der Entsprechung im Paralleltext möglicherweise abweichenden Sinn steht. Metaphern, Figuren und Sinnbilder sind danach auszuwerten, welche ›Anschauung‹ sie tatsächlich einbringen: nur als Illustration des verbal bereits Gesagten oder auch als eigenständige Erzeugung von Sinnzusammenhängen. Was hat es etwa zu bedeuten, dass die Seele, mit dem göttlichen Wort vereint, wie das Eisen im Feuer zu glühen beginnt, im Lateinischen dadurch ›blendend weiß‹, im Deutschen aber ›glutrot‹ wird? An dieser Stelle kann nur darauf verwiesen werden, dass es für Luther als Theologen nicht um einbahnige verbale Relationen, etwa zwischen *res/verba* oder Ausgangs-/Zielsprache geht, sondern um den »synn«:⁴⁰ eine komplexe, metaphysisch und heilsgeschichtlich ausgerichtete Erkenntnisgröße. Er setzt über seine Schrift ja die Prämisse, dass »die gantz summa eyniß Christlichen leben drynnen begriffen [ist], ßo der synn vorstandenn wird«.⁴¹ Der Autor hat für dieses ›Verständnis‹ des höheren Sinns aber zu sorgen, er hat ja genau diesen an seinen Adressaten zu vermitteln und nicht den immanenten ›Sinn‹ eines einzelnen Sprachprodukts.

³⁹ Hans-Gert Roloff: »Der ›gemeine Mann‹ und die lateinische Konfessionspolemik. Probleme literarischer Rezeption im 16. Jahrhundert durch Übersetzungen«, in: ders.: *Kleine Schriften zur Literatur des 16. Jahrhunderts*, hg. von Christiane Caemmerer u.a., Amsterdam/New York 2003, S. 287–301, hier S. 293, 296.

⁴⁰ Es sei daran erinnert, dass auch Tünger den ›Sinn‹ in Verbindung mit ›Vernunft‹ zu einer zentralen Frage der Übersetzung erhob.

⁴¹ Luther: *Von der Freyhey*t (Anm. 33), S. 20.

Es sei lediglich auf ein besonders aussagekräftiges Beispiel verwiesen, das sich einer Beobachtung aus dem Papstbrief verdankt, der, wie gesagt, definitiv als Selbstübersetzung im engeren Sinne anzusprechen ist. Obwohl er vordergründig als eine geradezu wörtliche Übertragung auftritt, fast als eine in aller Eile erstellte Interlinearübersetzung, zeigen sich hier entscheidende Abweichungen, die als weitläufige und indikatorisch wertvolle Entscheidungsfreiräume des Autors auszuwerten sind. Schon im Bereich des Eingangssatzes begegnet das folgende Phänomen:

Inter monstra huius saeculi, cum quibus mihi iam in tertium annum res et bellum est, cogor aliquando et ad te suspicere, tuique recordari, Leo pater beatissime, imo cum tu solus mihi belli causa passim habearis, non possum unquam tui non meminisse [...].⁴²

Diese Stelle aber formuliert Luther im Deutschen wie folgt:

Allerheyligster in gott vatter. | Es zwingt mich der handell und streyt/ ynn wilche ich mit etlichen wusten menschen dißer tzeyt/ nu biß ynß dritte jar kummen bynn/ zuweylen nach dyr tzu sehen vnnd deyn gedencken/ ia die weyll es darfurgehalten wirt/ du seyest die einige heubtsach dießes streyttis/ szo kann ichs nit lassen/ deyn on vnterlaß zугedenckenn [...].⁴³

Zunächst fällt hier der inversive Wechsel in der syntaktischen Ordnung auf: Die Anrede, im Lateinischen unscheinbar in die Mitte einer mehrgliedrigen Periode gerückt, tritt im Deutschen in die Kopfstellung. Dort aber steht im Lateinischen, wiederum ganz exponiert, das Wort »monstra«. Das impliziert eine syntaktische Wertsetzung, die mit semantischen Verschiebungen korreliert: im Deutschen sind es nicht ›Monster‹, sondern »menschen«, genauer »wuste[] menschen«. Das ist durchaus ein fundamentaler Unterschied in der Taxierung. Die Begriffe der Umgebung machen das noch deutlicher, wenn etwa »bellum« (Krieg) als militärisches Konkretum anstelle der sonst üblichen Rede vom ›Wortkampf‹ steht – *concertatio* oder *contentio* aber verwendet der Autor nicht. Im Deutschen sind es ›nur‹ »handell und streyt«. Dies zeigt eine darstellerische Verschärfung der Sachlage im Lateinischen. Mit ›Krieg‹ versus ›Händel‹ und ›(Rechts-) Streit‹ unterscheiden die beiden Fassungen eine ›existentielle‹ Universalfrage von einer lediglich unter Fachleuten ›strittigen‹ Einzelfrage. Die Kontrahenten hätten einmal das Ziel der physischen Vernichtung eines ›teuflischen‹ Gegners, im anderen Fall genügte die Zurückweisung eines lediglich in der Sache unbefugten oder bereits argumentativ widerlegten Gegners. Letzteres, also die deutsche Fassung, zielt auf Verhandlung, auf

⁴² Luther: *Epistola Lutheriana* (Anm. 18), S. 42.

⁴³ Luther: *Eyn sendbrieff* (Anm. 17), S. 3.

konsensorientierte Zusammenkunft von weltlichen Entscheidungsträgern mit den geistlichen, wohl auch auf den Diskurs einer ›innerkirchlichen‹ Öffentlichkeit. Damit stünde die vermittelnde Perspektive des Konzils auf der Tagesordnung. Hierzu will Luther ja anregen.⁴⁴ Er sieht eine ›Konzilsfurcht‹ in Rom, weil man sich dann festlegen müsste. Er aber sei »gedrungen«,

mich auff eyn Christlich frey Concilion von deynem stuel vnnd gericht ynn meynen sach zuberuffen/ szo hab ich doch meynen mütt noch nie also von dyr entpfrembdt/ das ich nit ausz allen meynen krefftten dyr vnnd deynem Romischen stuel das beste altzeyt gewünscht/ vnd mit vleyszigem hertzlichem gepett szo viel ich vormocht/ bey gott gesucht habe.⁴⁵

Noch erhellender wird es, wenn man sich den vollen Wortsinn des lateinischen Wortes *monstrum* im 16. Jahrhundert vergegenwärtigt.⁴⁶ Es hatte hier noch nicht die im 18. Jahrhundert aus dem englischen Wort *monster* entlehnte Semantik der riesenhaften Phantasiegestalt, sondern – dem antiken Gebrauch und dem Wortstamm *monstrare* bzw. *monere* und *monestrum* geschuldet – die Bedeutung von Mahn- und Wunderzeichen.⁴⁷ Es geht also um eine bedrohliche naturwidrige Erscheinung, die in antiker Tradition im Sinne des *prodigium* als göttliches (Vor-)Zeichen des Zorns gelesen werden kann. *Monstrum* gilt als ein plötzlich auftretendes, verstörend bizarres und deutungsbedürftiges Objekt, das die Menschen ermahnen soll, sich von dem bereits eingeschlagenen falschen Weg abzuwenden und auf den richtigen zurückzukehren. Der ›Fremdübersetzer‹ Leo Jud, ein reformatorisch gesinnter Prediger in Zürich, macht diesen Zusammenhang in seiner »trewlichen Verdütschung« des Papstbriefs sinnfällig. Er kennt Luthers eigene Übertragung offenbar nicht und setzt für *monstra* adäquat »Wunderthiere diser welt«.⁴⁸

⁴⁴ Vgl. Christopher Spehr: *Luther und das Konzil*, Tübingen 2010, insb. S. 214.

⁴⁵ Luther: *Eyn sendbrieff* (Anm. 17), S. 3.

⁴⁶ Vgl. Albrecht Dröse: »Von Vorzeichen und Zwischenwesen. Transformationen antiker Prodigieendutung bei Brant und Luther«, in: Werner Röcke u.a. (Hg.): *Grenzen der Antike*, Berlin/Boston 2014, S. 117–144.

⁴⁷ Vgl. Helmut Werner: *Das große Handbuch der Dämonen. Monster, Vampire, Werwölfe*, Leipzig 2011, S. 170–175; Rosa Costa: »Fremde Wunder oder vertraute Fehler? Jakob Rufs Flugblatt zur Schaffhausener Wundergeburt im Spannungsfeld von Prodigieendutung und naturkundlicher Erklärung«, in: Gunter Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter (Hg.): *Von Monstern und Menschen. Begegnungen der anderen Art in kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Bielefeld 2009, S. 69–88; ferner: Benjamin Bühler: *Zwischen Tier und Mensch. Grenzfiguren des Politischen in der Frühen Neuzeit*, München 2013.

⁴⁸ Leo Jud [Übers.]: Epistel zum Papst Leo. [Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem]. In: Ein nutzliche fruchtbare vnderwysu[n]g was da sy der gloub vn[d] ein war christenlich leben, / gemacht durch D. Martinum Luther. Zürich: Froschauer 1521, p. A iʳ – B iiijʳ, hier: p. A ijʳ. Die moderne Übersetzung tilgt diesen Zusammenhang dagegen mit dem Lexem »Scheusale«, vgl. die Übersetzung von Fidel Rädle: »Epistola

An dieser Stelle aber wird der kulturwissenschaftliche Ansatz fruchtbar. Es war Aby Warburg, der bereits im Jahre 1920 in seinem grundlegenden Aufsatz über *Heidnisch-antike Weissagungen in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* wichtige Hinweise zur Erschließung dieser Fragen gegeben hat.⁴⁹ Demnach stand Luther selbst dem heidnischen Erbe der Astrologie ablehnend gegenüber (ganz im Gegensatz zu seinem Mitstreiter Melancthon), erkannte aber als rhetorischer Strategie, dass er den Papst und seine akademische Hierarchie unter Verweis auf ihre ›Wunderhörigkeit‹ als Heiden brandmarken konnte. Die im Lateinischen angelegte Allusion (Paronomasie) von *monstrum* und *memisse*, also ›erinnern‹ im Sinne von ›mahnen‹, könnte nun auch den Papst selbst als ein solches Mahnmal, also als ein monströses Wundertier bewerten. In der Tat produzierte und exegierte Luther selbst ›Monstren‹, wie der Blick auf das gemeinsam mit Melancthon und Cranach entwickelte Schlagbild des ›Papstesels‹ bzw. des ›Mönchkalbs‹ belegt.⁵⁰ In offensichtlicher Akzeptanz des Verfahrens bezieht sich der Theologe hier auf vorgebliche Funde von missgebildeten Körpern in Rom bzw. Landsberg und verknüpft diese mit zwingender Ausdeutung, er tritt also in den Diskurs ein, den er selbst ablehnt. Damit erhebt auch er den Anspruch auf die quasi dogmatische Exegese göttlicher Willensbekundung in der Körperwelt einer akzidentellen Natur.⁵¹

Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem. Tractatus de libertate christiana / Brief Luthers an Papst Leo X. Abhandlung über die christliche Freiheit (1520), in: Martin Luther: *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. II: *Christusglaube und Rechtfertigung*, hg. von Johannes Schilling, Leipzig 2006, S. 101–119, hier S. 103.

⁴⁹ Aby Warburg: *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* (1920). Neudruck in: *Aby Warburg. Werke in einem Band. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare*, hg. von Martin Treml/Sigrid Weigel/Perdita Ladwig, Berlin 2010, S. 424–491.

⁵⁰ Vgl. zu ›Papstesel‹ und ›Mönchkalbs‹, also zum Papst als *monstrum*, bereits Warburg: *Weissagung* (Anm. 49); jüngst dazu: Dröse: *Von Vorzeichen* (Anm. 46), insb. S. 134–140. Luther äußert sich explizit zum Mönchskalb als einem »groß zeichen Gottis«: diesem schreibt er die Potenz als göttliches Urteil über den verkommenen Mönchsstand zu. Die »prophetische deutung« aber solle man »dem geyst«, also den »propheten« überlassen. (Martin Luther: *Deutung der czwo grewlichen Figuren* [...] Wittenberg 1523, in: WA I,11, S. 369–385, hier S. 379f.) Vgl. hierzu Werner Röske: »Die Zeichen göttlichen Zorns. Monster und Wunderzeichen in der Literatur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit«, in: Margarete Hubrath/Rüdiger Krohn (Hg.): *Literarisches Leben in Zwickau im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2001, S. 145–168.

⁵¹ Er würde nicht nur Zeichen für den Willen Gottes außerhalb der schriftlichen Offenbarung (*sola scriptura*) akzeptieren, sondern diese sogar selbst einsetzen. Die Frage kann hier nicht verfolgt werden, ob dies mit Luthers Auffassung der Selbst-Äußerung Gottes bzw. Jesu in der Natur, also als ›Naturtheologie‹, zu begründen ist, sodass Fehlbildungen eine heilsgeschichtliche Zeichenpotenz besäßen. Das wäre mehr als das gängige Prinzip der illustrativen Analogie im Sinne von ›Weizenkorn/Auferstehung‹; vgl. Anselm Steiger: »Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der ›fröhliche Wechsel‹ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*

Es hat also offenbar nichts mit einer binären Bildungshierarchie zu tun, wenn im lateinischen Text *monstra* erscheinen, wo im deutschen Text lediglich ›wüste Menschen‹ stehen: die Fassung für das volkssprachige Publikum wird nicht einfach simplifiziert, sondern im agitatorischen Härtegrad minimiert, weil Luther hier ein anderes Forum zu öffnen und zu festigen gedenkt. Statt untergangsverkündender Wunderzeichen und existentieller Kriegsführung mildert der Autor hier merklich ab und signalisiert Verhandlungsspielräume: es sind ›nur‹ wüste (also schlicht ›sündhafte‹), aber als solche doch zu rettende, also erlösungsfähige Menschen, mit denen man zwar kontrovers, aber ergebnisorientiert disputiert. Diese wären also als Brüder und Schwestern noch zu gewinnen, um im Sinne von Kolloquium und Konzil für die gesamte Christenheit Wohlfahrt und Heil zu erlangen. Statt heidnischen Dämonenkults stünde das Angebot zur sachlichen und gelehrten, vor allem aber wiederum öffentlichen Auseinandersetzung. Das ist ein klares Signal an die deutschsprachigen Diskursteilnehmer, Fürsten wie Kleriker. Luther entschärft sich hier selbst, er will nicht als Aufwiegler gelten, sondern als ein respektabler Redner mit respektablen Argumenten, der sich auch überzeugen ließe. Er bildet damit Vertrauen, wirbt um Unterstützung in einer berechtigten Angelegenheit. Im lateinischen Fachdiskurs hingegen wird der römische Klerus bei seinem Aberglauben gepackt, vielleicht in der verdeckten Hoffnung, dass man auch dort die ›Zeichen‹ der Zeit zu lesen lernt und sich auf den richtigen Weg begibt.

Begütigend, und das gibt der Brief ja vor zu sein, wäre es auch so zu lesen: Der Papst folgt falschen Orientierungen, er lässt sich in die Irre führen und von dem rechten Weg des Evangeliums abbringen. Also braucht der Papst Hilfe. Genau hier liegt die Strategie, genau deshalb koppelt Luther den Sendbrief mit dem unterweisenden Traktat über die wahre ›Freiheit‹ bzw. die wahre Untertänigkeit des Christenmenschen. Auch der Papst ist als gefährdetes Heilssubjekt zu begreifen, dem der Seelsorger Luther brüderliche Stärkung anbietet.⁵² Und eben nicht ihm persönlich auf Latein, sondern parallel auch auf Deutsch, damit alle Mitchristen erstens Zeuge werden, wie selbst der Papst gerettet werden könnte, und zweitens Selbsthilfe in heilsgeschichtlicher Gefährdung erhalten. Hier aber gibt sich der substantielle Kern alles Luther'schen Übersetzens zu erkennen: die Seelsorge.

und Religionsphilosophie 38 (1996), S. 1–28, insb. S. 19–21. Das 16. Jahrhundert war sich uneins, ob Missbildungen innerhalb oder außerhalb der Schöpfung stehen und somit als Teufelswesen oder etwa als Nachfahren Kains zu gelten hätten. Strittig sind vor allem die Fragen der Beseelung bzw. der Tauffähigkeit von fehlgebildeten Wesen.

⁵² Vgl. Hamm: »Freiheit« (Anm. 21).

Luther kennt das moderne Wort ›übersetzen‹ nämlich gar nicht.⁵³ Bei ihm heißt es ›dolmetschen‹. Es geht also schon begrifflich eher darum, auf dem Wege der Mündlichkeit etwas Unverständliches verständlich zu machen. Für Luther als Theologen lautet der zentrale Terminus auch nicht ›Translation‹, sondern ›Transformation‹. Damit umschreibt die akademische Zunft im 16. Jahrhundert ganz allgemein den Transfer des theologischen Wissens an den Laien.⁵⁴ Das bezieht sich auch auf die Erwartung an einen lingual übertragenen Text: dieser muss Seelsorge leisten, ein verstocktes Herz öffnen, also gegen den ›scheiternden‹ Wissenstransfer angehen und die innerlich motivierende Glaubensgewissheit einfließen lassen. Das rein formale, als solches statische Wissen um Heil und Erlösung durch den Glauben ist unwirksam. Der Glaube muss durch das Wort in Bewegung kommen, also muss der sprachliche Transfer so organisiert werden, dass sich das ›starre‹ oder ›blinde‹ Herz öffnet. Das gilt natürlich vor allem für die Bibelübersetzung, mit der Luther ganz entschieden die theologische Basis für den Laien freigibt, aber gerade nicht im Sinne der simplifizierenden Verbreitung, sondern als adäquate Reformulierung im Idiom des Laien, in dessen Mutter- bzw. Umgangssprache, um ihn auch wirkungsvoll anzusprechen.

Dolmetschen und transformieren ist damit eine genuin protestantische Praxis, denn nach römischer Auffassung ist es weder nötig noch möglich, den sprachunkundigen Laien an der biblischen Heilswahrheit zu beteiligen. Den Primat der Schriftauslegung hat der Papst, die Bibel muss in den heiligen Sprachen verbleiben, ihre Inhalte übersteigen das mentale Fassungsvermögen des Ungebildeten und sind nicht transformierbar in Sprache bzw. Intellekt des ›Volkes‹. Nach protestantischem Verständnis aber ist es der Dolmetscher als Exeget, der die erforderliche Hilfe zur Heilerfahrung leistet. Es ist schon die Schrift als solche, die das vermag: als das aktive Subjekt einer solchen theologischen Übersetzung (Transformation) gilt nicht ein menschlicher Akteur, sondern der heilige Text selbst, denn »sacra scriptura sui ipsius interpres«. ⁵⁵ Die Heilige Schrift ›übersetzt sich selbst‹, will sagen: sie überträgt sich, sie erklärt sich ohne Lehramt und akademische Anleitung »aus sich selbst heraus, d.h. durch das Aufeinander-Beziehen der einzelnen Textkonstituenten und die ständige

53 Vgl. dazu: Nils Århammer: »Das lutherische Translationsparadox: warum der große deutsche Bibelübersetzer ›(ver)dolmetschte‹ und ›(ver)deutsche‹, u. a. m. aber nicht ›übersetzte‹. Eine wortgeschichtliche Studie«, in: Kurt Gärtner (Hg.): *von Ion der Weisheit. Gedenkschrift für Manfred Lemmer*, Sandersdorf 2009, S. 39–52.

54 Vgl. die Bemerkungen in Christoph Burger: *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren*, Tübingen 2014.

55 Vgl. Martin Luther: *Assertio omnium articulorum [...] (1520)*, in: WA I,7, S. 94–151, hier S. 97.

Orientierung am *scopus* des Textganzen«. In Bezug auf den ›Handlungscharakter‹ der Bibel gilt:

Danach ist die Bibel nicht primär als schriftliche Grundlage für am ›Buchstaben‹ orientierte, nach verborgenen Bedeutungsebenen suchende Exegese zu begreifen, sondern als Appell an den Leser, sein Denken und Handeln im Geiste Christi zu gestalten. Appellativen Charakter kann eine Übersetzung aber nur dann besitzen, wenn sie kommunikativ eigenständig, d.h. unmittelbar rezipierbar, mithin zielorientiert ist.⁵⁶

Der sprachkompetente Übersetzer hat als menschlich-subjektiver Faktor entsprechend zurückzutreten zugunsten seiner Assistenzfunktion als Exeget und Prediger: er muss das Wort Christi übertragen, sodass der heilsbedürftige Sünder den ›Sinn‹ erkennen und sein Leben danach ausrichten kann.

Nach Luthers Sprachverständnis ist das Wort der Griffel, der in das Herz des Menschen zu schreiben vermag. Im Buchstaben des Wortes liegt der Geist verborgen und er wird durch das Wort transferiert, während der Buchstabe ohne den Geist tötet. Dies aber impliziert eine nicht zu gering zu schätzende Erhebung der menschlichen Sprache zum Heilmittel: Die »weyßheytt gots macht die zungen der unberedten auff das allerberedtest«. ⁵⁷ Nach Luthers Theologie ist somit gerade die täglich und von allen gesprochene Menschensprache das zentrale theologische Medium. In der deutschen Fassung des Traktats heißt es:

Czum tzehenden, Nu seyn diße und alle gottis wort [lat. *promissa*: Verheißungen] heylig, warhafftig, gerecht, fridsam, frey und aller gütte voll, darrumb wer yhn mit eynem rechten glauben [*firma fide*] anhangt, des seele wirt mit yhm voreynigt, szo gantz und gar, das alle tugent des worts auch eygen werden [*absorbeatur*: aufgesogen] der seelen, Und also durch den glauben die seele von dem gottis wort heylig, gerecht, wahrhafftig, fridsam, frey und aller gütte voll, ein warhafftig kind gottis wirt [...].⁵⁸

Hier aber gibt es zunächst kein *agens* im Sinne eines modernen ›Selbst‹: nicht als Produzenten eines originären offenbarungshaltigen Textes, nicht als Verursacher des subjektiv strukturierten Übertragens. Beides bleibt immer eine abhängige Ausführung im Blick auf die Heilsvermittlung. Der Autor bleibt der Exeget bzw. der Prediger, der gegen die Verstocktheit, Glaubensblindheit und Starre anzugehen hat. Er handelt aber in einem Gott und Menschheit gleichermaßen umfassenden ›Sprachraum‹, in dem

⁵⁶ Andreas Gardt: »Die Übersetzungstheorie Martin Luthers«, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 111 (1992), S. 87–111, hier S. 111.

⁵⁷ Weish. Sal. 10,21, vgl. Luthers Vorrede zu »Eyn deutsch Theologia« (1518), in: WA I,1, S. 378.

⁵⁸ Luther: *Von der Freyheytt eynisz Christen menschen* (Anm. 33), S. 24, lat. Äquivalente: Luther: *Tractatus de libertate christiana* (Anm. 33), S. 53.

es keine Separierung in eine exklusiv ›göttliche‹, ›akademische‹ oder ›pragmatische‹, in eine ›hohe‹ oder ›niedere‹ Sprache gibt. Für Luther gilt, dass überall »an dem einfachen und reinen und natürlichen Sinn der Worte festzuhalten [ist], den die Grammatik und der Sprachgebrauch bieten, den Gott in den Menschen geschaffen hat« (»quam grammatica et usus loquendi habet, quem Deus creavit in hominibus«).⁵⁹

Sprache ist nicht nur ein zwischen den Menschen, nicht nur zwischen der Theologie und dem Laientum wirkendes Kommunikations- und Transformationsmittel, sondern gleichermaßen auch zwischen Gott und Mensch (*communicatio idiomatum*).⁶⁰ Aber noch mehr: die Sprache, wie sie der Mensch kennt und nutzt, ist in gleicher Qualität auch ein Verständigungsmittel für Gott mit sich selbst.⁶¹

Denn wie jeder Mensch als solcher ›ein wort, gesprech oder gedanken mit sich selber hat‹ und ›redet one unterlas mit sich selber‹, ebenso und darauf bezogen ›hat Gott auch in ewigkeit in seiner Majestet und Göttlichem wesen ein wort, rede, gespreche oder gedanken in seinem Göttlichen Hertzen mit sich selber.⁶²

Damit ist »Gottes Sichaussprechen«, so Joachim Ringleben, ein »Sichvernehmen in seinem eigenen Wort«. ⁶³ Sein ewiges Wort aber hat Gottvater auf Christus übertragen, er vernimmt sich selbst in Christus: »Gott hört im Sohn sich selber zu und identifiziert sich bzw. sein Wesen, indem er es *für sich* sein läßt.« Diese ›Selbstentäußerung‹ Gottes in Christus erreicht damit im Evangelium auch den Menschen, der somit ermächtigt wird, in der Nachfolge Christi das in Menschensprache tönende Gotteswort in seiner eigenen Wortwahl weiterzugeben. Alltags- und Umgangs-, also auch die Muttersprache sind in dieser theologischen Sichtweise stets Gottessprache. Gottes Wort ist immer im Menschenwort enthalten, Gott selbst redet im Menschenwort. Nicht die rätselhafte Verhüllung Gottes ›in‹ der Sprache, sondern die Offenbarung ›über‹ die Sprache ist das Ausschlaggebende.⁶⁴ Gott stellt sein Verhältnis zum Menschen sogar ausschließlich via Wort-Sprache her. Alle Gemeinschaft, sowohl die zwischen Gott und Mensch als auch die zwischen den Menschen (z.B. in der Kirche) ist letztlich im »innergöttlich-kommunikativen Leben begründet«. ⁶⁵

⁵⁹ Martin Luther: »*De servo arbitrio*. Wittenberg 1525«, in: WA I,18, S. 551–787, übers. von Athina Lexut in: *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. I: *Der Mensch vor Gott*, hg. von Wilfried Härle, Leipzig 2006, S. 219–661, hier S. 442 f.

⁶⁰ Vgl. Steiger: »Die *communicatio idiomatum*« (Anm. 51).

⁶¹ Vgl. Joachim Ringleben: *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*, Tübingen 2010, S. 73.

⁶² Ebd., S. 25.

⁶³ Ebd., S. 73.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 23–25.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 9.

Das Wort steigt damit für Luther in den Rang des Sakraments: »ein leyblich mündlich wort« kann »vom tod erlösen ewiglich«. ⁶⁶ »Ins Wort fassen« heißt damit immer, »die eigene und eigentliche Wahrheit ans Licht [zu] bringen«, ⁶⁷ nicht eine äußere Form zu produzieren, »die ein Formloses erst eigentlich sein läßt«, sondern es heißt das göttliche Sprachhandeln fortzusetzen, ein »göttliches Sichfassen in das Wort, d. h. eine *Selbstübersetzung* und Selbstausslegung *als* Wort. Und das besagt, das »ins Wort Gefaßtsein« wiederholt sprachlich (bzw. setzt nur fort), wie Gott selber im Wort ist, und dies schon innertrinitarisch [...], sodann in seinem schöpferischen Wort [...] und schließlich kondeszendend im menschlichen Wort [...]. ⁶⁸

In der Kondeszendenz, also in der Herabsteigung bzw. Herablassung und damit in der Selbsterniedrigung Gottes in der Menschwerdung Jesu Christi, zeigt sich die göttliche Erkenntnis auf ihrem Weg zum Menschen. Luther zufolge wird dieses Kontinuum nicht nur im Ritus des Abendmahls fortgesetzt, wiederholt und verstetigt, sondern eben auch in der Ansprache, also in der Predigt. Es ist Gottes sprachliches *commercium* mit dem Menschen, das den Menschen dann dort erhöht, wo Gott sich erniedrigt. Gott will in seinem Wort mit dem Menschen verkehren. Es ist die Selbstmitteilung seines eigenen Lebens an den Menschen, basierend auf der Ebenbildlichkeit des mit Sprache begabten Menschen. Auch hier fungiert Jesus als Mittler. ⁶⁹ Es geht deshalb darum, im Sinne der Fortsetzung, Vertretung und Verinnerlichung der göttlichen Erkenntnis den eigenen Mund zum Mund Christi zu machen. ⁷⁰

⁶⁶ Martin Luther: Auslegung der Episteln vnd Evangelien vom Advent an bis auff Ostern. Wittenberg 1528, S. CCCXL.

⁶⁷ Vgl. Ringleben *Gott im Wort* (Anm. 61), S. 564 bzw. 569. Das gesprochene Wort wirkt als »Konstituens des Sakraments« und damit »als entscheidendes Gnadenmittel«.

⁶⁸ Ebd., S. 569 (Hvh. A.K.).

⁶⁹ Vgl. zur »Übersetzungsleistung« Jesu des Wortes vom Vater auf die Menschheit Joachim Ringleben: *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008, S. 233.

⁷⁰ Vgl. dazu Gerhard Ebeling: *Luther. Einführung in sein Denken* (1964) Tübingen 2006, S. 64 f. (zu Luthers Äußerungen, sich sprachlich zum Medium in den aktuellen Konflikten zu machen anstelle das ›Schwert‹ zu gebrauchen). Vgl. zu einem durchaus mehrwertigen »Medienverständnis« der Zeit etwa Bernd Moeller: »Das Berühmtwerden Luthers«, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 15 (1988), S. 65–92; Johanna Haberer/Berndt Hamm (Hg.): *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz. Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation*, Tübingen 2012.

III. Erkenntnis- und Wissenstransfer zwischen Heilsgeschichte und politischer Gegenwart

Damit sieht sich auch Martin Luther als Sprachakteur an nichts Geringerem beteiligt als an der »Selbstübersetzung« Gottes.⁷¹ Es ist demnach nicht Luthers Selbstübersetzung, nicht die ›originale‹ Übertragung eines ihm als Mensch quasi urheberrechtlich zuzuweisenden Wortlauts. Eine solche persönliche Selbstübersetzung kann es aus theologischen Gründen ja nicht geben, es sei denn, man versteht ›Person‹ in der Bedeutung als ›Maske‹, hinter der ein Akteur spricht. Gottes Wort würde demnach durch Luthers Mund ertönen. Es geht nicht darum, sein ›eigenes‹, ›eigentümliches‹ (*proprium*) Wort zu ›übersetzen‹, sondern den ewigen göttlichen Übersetzungsvorgang fortzuführen.⁷² ›Übersetzung‹ in diesem Luther'schen Verständnis ist eine bruchlose Verbindung mit dem Göttlichen, sie vollzieht sich im Auftrag Gottes, aber auch in der Pflicht gegenüber dem Mitmenschen, dem zu rettenden Sünder. Übersetzung ist also kein Problem zwischen zwei Nationalsprachen, zwischen zwei Kulturen, zwei Bildungsformationen oder gar zwei Weltanschauungen, sie ist kein beliebiger Transfer in der großen Menge der Einzelsprachen der Menschheit bzw. in Teilsprachen wie Sozio-, Dia- oder Idiolekten. Es gilt ausschließlich das Kaskadenprinzip eines universalen sprachgetragenen Heilsflusses, in den nicht nur die Heilige Schrift mit ihren Übersetzungen vom Hebräischen über das Griechische in das Deutsche eingebunden ist.⁷³

Da Glaube und Vernunft, Heilswahrheit und Erfahrung für den in seiner Erkenntnisfähigkeit beschränkten Menschen stets im Widerstreit stehen, ist es allein das Wort, das die Gegensätze ›aufhebt‹. Sprachvermögen und Sprachpraxis hat Gott im Menschen geschaffen und in der Sprache wirkt der Heilige Geist: der Glaube kann nicht aufgehen »denn durch den heiligen Geist, und dasselbige doch nicht one dz eusserliche Wort«. ⁷⁴ Der Erkenntnis- und Wissenstransfer liegt also in der sprachbasierten Überwindung der Blindheit des Herzens. Der Traktat benennt in seinem Exordium in diesem Sinne auch explizit zwei Varianten des Scheiterns, für die einmal

71 Ringleben: *Gott im Wort* (Anm. 61), S. 569.

72 Demgemäß hätte Luther vermutlich harsch reagiert, wenn man ihn als ›Schöpfer‹ der deutschen Sprache bezeichnet hätte.

73 »Denn Gott hat seine Schrift nicht umsonst allein in zwo Sprachen schreiben lassen, das Alte Testament in die ebräische und das Neu in die griechische. [...] Also mag auch die griechische Sprach wohl heilig heißen, daß dieselb fur andern dazu erwählet ist, daß das Neue Testament drinnen geschrieben würde. Und aus derselben als aus eim Brunnen in andere Sprach durchs Dolmetschen geflossen und sie auch geheiligt hat.« So Luther »An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollten« (1524), in: WA I,15, S. 27–53, hier S. 37f.

74 Martin Luther: *Feldpostille* (1527), in: WA I,17,II, S. 459.

der Laie, einmal der Theologe steht. Der Laie, an den sich vorwiegend die deutsche Version wendet, sieht sich von den Heilswahrheiten mental überfordert: er fürchtet, die Zusammenhänge nicht zu verstehen. Der gelehrte Theologe dagegen meint, aufgrund seiner Bildung schon längst alles zu verstehen.⁷⁵ Deshalb fügt Luther gerade für den Letzteren in die Disposition des lateinischen Traktats noch einen besonderen Passus ein:

Facilis res multis est visa, Christiana fides, quam et non pauci inter virtutes ceu socias numerant, quod faciunt, quia nullo experimento eam probaverunt, nec quantae sit virtutis unquam gustaverunt.⁷⁶

Mit der gelehrten Manie der Allwissenheit und der demütigen Resignation der Unwissenheit zeigen sich zwei komplementäre Blockaden, die jeweils ›blind‹ und ›verstockt‹ bzw. ›unfrei‹ und ›gefangen‹ machen. Der Gelehrte ist in seinem Wahn befangen, alle Erscheinungen der Welt in systematischen Schematismen erfassen zu können. Glaube rangiert dann lediglich als eine von verschiedenen ›Tugenden‹ in der wissenschaftlichen Ordnung. Offenbar zielt dies auf thomistische Gelehrte bzw. auf scholastische Theologen und Aristoteliker wie die Dominikaner, die Glauben und Wissen gleichsetzen, alles erklären zu können vorgeben, dabei aber sowohl die offenbarungshaltige Schrift wie auch die subjektive Selbsterfahrung vernachlässigen. Der Laie dagegen, stellvertretend positiv angesprochen im Lob des Zwickauer Stadtvogts, beschäftigt sich mit der Heiligen Schrift, bekennt dies öffentlich, folgt ohne irreführende Gelehrsamkeit der göttlichen Wahrheit und entgeht der Gefahr der *melancholia*, der *acedia* als Erstarrung gegenüber der vorgeblich zu großen Materie. Für den noch gefährdeten Laien konzipiert Luther aber die deutsche Fassung der »summa« des christlichen Glaubens. Wo jenem die Kategorien noch fehlen sollten, den Gegenstand zu erkennen und zu begreifen, wird der Traktat für ihn auf Deutsch anschaulich erklärt, aber etwa auch didaktisch durchnummeriert.

Mit dieser theologisch fundierten und adressatengemäß differenzierten Position verschafft sich Luther Gehör, Stand und Stärkung im aktuellen Kommunikationsrahmen. Die offensichtliche Hürde, die Blockade des wortbasierten Heilsflusses liegt in der konkreten menschlichen Kommunikation (sprecherindividuell wie gesellschaftlich), die nicht zuletzt historischen Bedingtheiten unterworfen ist. Ständische Vorgaben, institutionelle Normen und politische Beschränkungen verhindern neben der individu-

⁷⁵ Vgl. Günter Bader: *Melancholie und Metapher. Eine Skizze*, Tübingen 1990.

⁷⁶ »Vielen erscheint der christliche Glaube als eine einfache Sache, und nicht wenige zählen ihn unter die Tugenden als seine Gefährtinnen. Sie tun das, weil sie ihn in ihrem eigenen Leben noch nie wirklich erprobt haben und auch noch nie erfahren haben, von welcher Kraft er ist.« (Luther: »Tractatus de libertate christiana / Abhandlung über die christliche Freiheit« (Anm. 48), S. 121, Übersetzung von Fidel Rädle.)

ellen Verstocktheit des Herzens den ›Einfluss‹ des Heiligen Geistes. Im Blick auf die Pragmatik der Predigt besteht die erste Übersetzungsleistung Luthers daher in der Übertragung (Translation) der akademischen Thesen in den allgemein verständlichen Wortlaut. Er versetzt damit die Predigt als Gattung wieder in ihre ursprüngliche Bedeutung: das lateinische *praedicare* meint öffentlich ausrufen und verkünden. Es gilt, etwas an alle zu sagen. Damit aber wäre die Textsorte aus ihrem engen sakralen Zusammenhang herausgenommen und bekäme unweigerlich den Charakter der politischen Rede. Demzufolge wird auch der Gemeindebegriff erweitert auf eine territoriale, ja nationale Öffentlichkeit. Genau hier aber setzt nun die katholische Seite mit ihrem Hauptvorwurf an:⁷⁷ für sie lag das Vergehen Luthers weniger darin, theologische Thesen zur Situation der Kirche aufgestellt zu haben (das war im Rahmen der Universitätsordnung legal), sondern sie öffentlich und mit zunehmendem gesellschaftlichen Radius auch auf Deutsch gepredigt zu haben.

Nach der linguale Übersetzungsstufe folgt dann die mediale: Luther übersetzt die Thesen nicht nur in die mündliche wie schriftliche Predigt, sondern auch in die vielerorts gedruckten Flugschriften und weithin sichtbaren Plakate. In diesem instrumentellen Sinne überträgt er sogar die Schriften seiner Gegner ins Deutsche: päpstliche Bullen (Clemens VII., Druck 1525)⁷⁸ verbreitet er im Original, versieht sie aber mit erklärenden Glossen. Auch die *responsio* seines Opponenten Prierias lässt er sofort als kommentierte Edition erscheinen. Damit bildet der geübte Rhetor nicht nur eine Gesprächssituation ab, sondern entlarvt den Gegner in seiner Absurdität und Lächerlichkeit, indem er dessen eigenen Wortlaut zwecks seiner Vernichtung aufbietet. Ähnliches leisten die veröffentlichten Hörberichte und Selbstprotokolle nach dem Gedächtnis, ganz abgesehen von weiteren Schriften wie *Von der neuen Eckischen Bullen und Lügen, Adversus execrabilem Antichristam bullam*, deutsch: *Wider die Bulle des Endchrists*.⁷⁹ Hinzu kommen Paratexte wie Widmungsvorreden, Briefe oder die erwähnten Fürsprecher-Produktionen von anderen, alles sofort mit Zusatz Erläuterungen vervielfältigt und weitreichend distribuiert – durchaus lukrativ für die Druckereien im Reich.⁸⁰

⁷⁷ So etwa Cajetan oder Prierias; vgl. Obermann: *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (Anm. 20), S. 32; Bäumer: *Martin Luther und der Papst* (Anm. 20).

⁷⁸ Holger Flachmann: *Martin Luther und das Buch*, Tübingen 1996, insb. S. 48 f. zu Luther als Redakteur und Herausgeber.

⁷⁹ Wichtig hierfür Fabisch/Iserloh: *Dokumente I* (Anm. 24).

⁸⁰ Nicht zuletzt waren es die Drucker, die an der protestantischen Sache gut verdienten: Alle Luther-Schriften fanden reißenden Absatz. Vgl. Bernd Moeller: »Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß«, in: Hartmut Boockmann (Hg.): *Kirche und Gesellschaft im Hl. Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Göttingen 1994, S. 148–164, dort u.a. über das schlechte Geschäft mit katholischen Texten, S. 160.

Einzelne Gelehrte, Gewährsleute und noch zögerliche Betroffene rücken somit in die Position als Mitwirkende und Zeugen. Eine sich auf diese Weise konstituierende Öffentlichkeit muss unweigerlich zum Richter in den strittigen Fragen werden. Genau genommen geht es für Luther um die Genese bzw. Motivation mehrerer *Öffentlichkeiten* – der akademischen wie der laizistischen, der territorialen politischen wie der kirchlichen, aber eben auch der nationalen: antiitalienische Stimmungen waren seit den *Gravamina nationis germanicae* im 15. Jahrhundert latent vorhanden. Wegen der wirtschaftlichen Ausbeutung und politischen Bevormundung schienen deutsche Fürsten für eine verstärkte antirömische Parteinahme besonders empfänglich. Dagegen teilten schwere Konkurrenz- und Rangstreitigkeiten die Humanisten nördlich und südlich der Alpen: man hatte sich im deutschen Bereich gegen den Barbarismusvorwurf zu wehren und den Überlegenheitsanspruch Italiens in Sachen Bildung, Antikennähe und neuer Philosophie zu parieren. Wirtschaftliche Standpunkte machten sich auch umgekehrt bemerkbar: die Fugger etwa waren sehr interessiert am Ablasserfolg, weil sie um die Rückzahlung ihrer Kredite an Albrecht von Brandenburg bangten, die nur noch mit den Ablasseinnahmen möglich schien.⁸¹ In diesem Sinne versuchte Luther auf allen Ebenen (Reich, Territorien, Kommunen), politische Entscheidungsträger als Fürsprecher zu gewinnen. Neben der theologisch fundierten Stellungnahme und der praktischen Durchsetzung einer tragfähigen Kirchenstruktur ging es ganz konkret um Verwaltungsbefugnisse, Steuererhebungen und Stellenbesetzungen in Statuskonkurrenz zur römischen Administration.⁸² Insgesamt floss die fortgesetzte göttliche ›Selbstübersetzung‹ somit in eine medial, publizistisch und kommerziell verflochtene Mehrfachtransformation, gegen die Rom allein dann tatsächlich wenig zu bieten hatte.

Außerdem erfolgten aber in stetiger Verbindung mit der umfassend verstandenen Seelsorge und der entsprechenden Sprachtheologie auch noch zwei weitere Formen der strategischen Selbstübersetzung, die das Bild und den Status Luthers bis heute bestimmen. Neben der *lingualen*, neben der ebenso notwendigen *medialen* Übersetzung (von der Kanzelperformanz

81 Vgl. Reinhard: *Luther, der Ketzer* (Anm. 27), S. 61. Ferner: Eike Wolgast: »Die deutschen Territorialfürsten und die frühe Reformation«, in: Bernd Moeller (Hg.): *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998, S. 407–427, sowie Georg Schmidt: »Luther und die frühe Reformation – ein nationales Ereignis?«, in: Bernd Moeller (Hg.): *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998, S. 54–75.

82 Ziel wäre eben, eine konkrete sachliche Gesprächssituation mit dem Papst, der Kurie und den Bischöfen herzustellen, also ein handlungs- und entscheidungsbefugtes Konzil einzuberufen, das die strittigen Fragen verhandelt. Vgl. Selge: »Autoritätengefüge« (Anm. 26); Rainer Wohlfeil: »Reformatorsche Öffentlichkeit«, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.): *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart 1984, S. 41–52.

bis zur kritischen Edition), könnte man auch von einer *korporalen* und einer *nominalen* Selbstübersetzung sprechen.

In der lateinischen Fassung des Traktats, und zwar nur in dieser, folgt dem oben zitierten Passus über die vermeintliche Einfachheit der »Christiana fides« ein beachtliches Signal des lutherischen Selbst: »Ego autem« (Ich aber). Mit dieser adversativen Selbstsetzung⁸³ bringt der Autor seine eigene Erfahrung als Subjekt in den Text ein, deren Fehlen er umgekehrt den Scholastikern vorwirft: Er habe selbst, am eigenen Leib, leidvoll gespürt, wie schwer der Glauben sei, und jemand, der von *urgentibus tribulationibus* (bedrückender Trübsal) umfungen gewesen sei, an dem schlimmste Zweifel und Anfechtungen genagt hätten, könne seinem Leser weit besser als die *subtiles nimirum disputatores* (»die scholastischen Disputierer«⁸⁴) den existentiellen Ernst der menschlichen Not bzw. die entsprechende Hoffnung vermitteln. Dahinter steht deutlich die Allusion auf Jak 1,12: »Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet; denn nachdem er bewährt ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, die Gott verheißen hat denen, die ihn lieb haben.«

Damit rückt Luther eine besondere Form der Selbsterfahrung als Sachargument in seine Textkonstruktion. Er »übersetzt« sich selbst als authentisches sensitives Individuum, als empirisches Konstituens in den Traktat. Was er persönlich und physisch erlebt hat, prägt ihn als ein ›Selbst‹, soll aber auch anderen helfen: der isolierte Erfahrungskörper Luther exponiert sich auf der Bühne des Geschehens und tritt damit der geistlichen bzw. administrativen Körperschaft des Papstes entgegen. Das Argument zielt auf die Notwendigkeit, den Glauben als umfassend psychophysisches Programm selbst zu erleben (*experimento eam probare*), was später in der berühmten Formel gipfeln sollte: »Sola autem experientia facit theo-

83 Natürlich ist diese selbstexponierende Opposition eine alludierende Wendung: Sie bezieht sich auf die Satzeinleitung Jesu in der Bergpredigt (»ich aber sage euch«), aber auch auf die Psalmen: »Ich aber, HERR, hoffe auf dich und spreche: Du bist mein Gott! Meine Zeit steht in deinen Händen«, so der Psalm 31,15–16 (nach Luther). Noch in der Vorrede zum 1. Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Werke (Wittenberg 1545) leitet Luther im Rückblick auf seine bereits erneuerte Psalterauslegung (1518/19) das Erfahrungsprotokoll seiner selbst erlebten Gottferne entsprechend ein: »Ich aber, der ich, obgleich ich als untadeliger Mönch lebte, mich vor Gott als Sünder mit unruhigstem Gewissen fühlte und nicht vertrauen konnte, daß ich durch meine Genugtuung versöhnt sei, liebte nicht, nein ich haßte den gerechten und die Sünder strafenden Gott.« (WA I,54, S. 185 f.) Hier zeigt sich in Verbindung von Glaubenszweifel, Anfechtung und Dämonenangst eine Selbstbeschauung, die durchaus mit Selbstzentrierung verbunden ist. An diesem Punkt setzen auch die seriösen psychoanalytischen Forschungen zu Martin Luther an, die eine physische und psychische Selbstwahrnehmung als Kriterium der modernen Individualität prüfen. Vgl. immer noch einschlägig: Erik H. Erikson: *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie* (1958), München 1975.

84 Luther: »Tractatus de libertate christiana / Abhandlung über die christliche Freiheit« (Anm. 48), S. 112.

logum« (1531).⁸⁵ Nota bene: Die Anfechtungspassage des Lateinischen, also das ›Selbst‹ des Erlebens, erscheint nicht in der deutschen Version, betrifft demnach ausschließlich den Klerus.

IV. Resultierende Probleme der Selbstübersetzung im Sinne einer ›Selbstversetzung‹ in die öffentlichen Kontexte

Aber dabei bleibt es nicht. Wir wissen, dass Martin Luther ja gar nicht Martin Luther hieß, als er getauft wurde, sondern Martin Luder. Seinen ersten wichtigen Brief jedoch, das Begleitschreiben zu den 95 Thesen, die er am 31. Oktober 1517 an Albrecht von Brandenburg, den Erzbischof von Mainz, sendet, unterzeichnet er erstmals mit »Martinus Luther«. Parallel sind für den Zeitraum bis Januar 1519 auch Briefe überliefert, die er mit »Martinus Eleutherius« – Martin, der Befreite – unterfertigt. Diese Form weicht dann, ebenso wie der ursprüngliche Familienname, ab Februar 1519 endgültig dem »Martin Luther«. Auch hier übersetzt der Reformator sich selbst: die Identität durch seinen Namen wird nicht nur in ein antikes Idiom übertragen, sondern gleich zum Programm transformiert, indem er eine Synthese des Eigennamens mit der Sache in einem sprachlichen Amalgam vornimmt: ›Luder‹ plus ›Eleutherius‹ ergibt ›Luther‹, eine phonetische Assonanz erzeugt eine morphologische Assimilation.⁸⁶ Mit diesem Kunstnamen als neuem Eigennamen setzt er dann aber eine selbstgefundene programmatische und außersprachlich bislang inexistente Kunstfigur in den allgemeinen Wahrnehmungshorizont ein. Er fixiert sich in der Welt, bei Anhängern wie bei den Gegnern, als neue Handlungs- und Bezugsgröße, die fortan nicht mehr zu tilgen ist. Sein spezifisches Aktionsmuster aus Exeget und Prediger, aber auch als Provokateur und Moderator der öffentlichen Meinung justiert er treffend mit einem sprechenden Namen,⁸⁷ den er sich selbst gibt. Das ist mehr als

⁸⁵ WA II,1, S. 16; 13 Nr. 46.

⁸⁶ Vgl. dazu sprachhistorisch fundiert Bernd Moeller/Karl Stackmann: *Luder, Luther, Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen*, Göttingen 1981.

⁸⁷ Dies spiegelt sich auch in der Titelverschiedenheit: »de libertate christiana« ist ein universales Abstraktum, ein philosophischer Begriff, im deutschen Text aber geht es um die »Freiheit eines Christenmenschen«, hier steht also ein Konkretum, eine singuläre Lebenspraxis. Es geht um persönlichen Alltag, um die Isolation des Subjekts als Anlass für Selbsterfahrung. »Christenmensch« ist eine Zentrierung des Einzelnen als Handlungsinstanz, die christliche Identität als ›Verselbstung‹. Freiheit wie Abhängigkeit ist subjektbezogen. Vgl. zum Lexem ›Freiheit‹ und seinen Bedeutungen im Text Anja Lobenstein-Reichmann: *Freiheit bei Martin Luther. Lexikographische Textanalyse als Methode historischer Semantik*, Berlin/New York 1998.

die Konvention der Humanisten, sich nominell zu latinisieren oder zu gräzisieren. Modern gesprochen, macht Luther sich selbst zu einer Marke.⁸⁸

Mit einer Selbst-Begriffs-Bildung, die im Ansatz auch bereits Züge der Selbststilisierung trägt, schützt sich Luther nun vor der physischen Vernichtung. Über die Selbstformatierung mit Hilfe von Sprache, Körper und Aktion exponiert sich Luther als Person,⁸⁹ er tritt aus seinem Stand (Mönch) wie seiner Funktion (Universitätslehrer) heraus und spricht durch nichts anderes befugt als durch ›sich selbst‹.⁹⁰ Das könnte man durchaus als strategisches *self-fashioning* bezeichnen, mit dem er sich zwischen kurialen Klerikern, weltlichen Regenten, Klosterbrüdern und Bürgern positioniert. Mit dem neuen Namen als Bezugsadresse führt er diese verschiedenen Handlungsebenen aber auch immer näher zusammen.

Somit lägen natürlich Begriffe wie ›kritische Subjektivität‹ oder ›autonome Individualität‹ durchaus nahe für die Kategorisierung seines Tuns wie seines Selbstverständnisses. Hier jedoch mit modernen Vorstellungen von ›Autopoiesis‹ oder ›Selbstreferenz‹ anzusetzen, ginge vollkommen fehl, orientieren diese Termini sich doch an geschlossenen Systemen, die in der Verkettung von Aktion und Reaktion auch nur ›in sich selbst‹ funktionieren.⁹¹ Selbsterkenntnis, Selbstbevollmächtigung und auch positive Selbstschätzung stehen für Luther dagegen immer zwingend in einem Verantwortungsverhältnis gegenüber der großen bzw. ›höheren‹ Ordnung: Selbstliebe erscheint ausschließlich als theologischer Begriff in der Tradition des Augustinus und damit unlösbar verbunden mit Gottesliebe und Nächstenliebe.⁹² Nie darf etwas ›um seiner selbst willen‹ geschehen, alles muß sich der Gottesliebe unterordnen: »[E]yn Christen mensch lebt nit

⁸⁸ Die wahre Dimension des *self-labeling* in diesem Sinne verkennt Andrew Pettigree: *Die Marke Luther* (2015), Berlin 2016.

⁸⁹ Unberührt bleiben muss hier der Streitpunkt ›freier Wille‹, die Frage also, wie das ›Selbst‹ zur ›Rechtfertigung im Glauben‹ kommen kann und muss. Vgl. dazu Sebastian Sievers: *Bestimmtes Selbst. Personalität und Determination in neurowissenschaftlichen Konzepten und Luthers »De servo arbitrio«*, Göttingen 2014, darin insb. zur Freiheitsschrift S. 263–291.

⁹⁰ Das »Hier stehe ich und kann nicht anders«, erfunden oder nicht, gewönne hier seine eigentliche Tiefe.

⁹¹ Die Luhmann'sche Vorstellung von »Binnenorganellen«, die in konstitutiver Unabhängigkeit von Beobachtung, Handlung und Reizaktivität von außen agieren, trifft hier nicht zu. Vgl. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984, S. 58 f. In dieser Hinsicht würde Luther also noch in eine abtrennbare Vormoderne gehören. Demgegenüber kann die Verbindung von Autopoiesis und Selbstübersetzung für moderne Fälle natürlich durchaus plausibel gemacht werden; vgl. im vorliegenden Band die Beiträge von Patricia Gwozdz und Ronja Bodola.

⁹² Vgl. Reinhard Schwarz: »Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation. Ein Beitrag zum Verständnis von Luthers Schrift ›Von der Freiheit eines Christenmenschen‹«, in: Bernd Moeller (Hg.): *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998, S. 128–148.

yhn yhm selb, sondern yhn Christo und seynem nehstenn, yhn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe.«⁹³ Selbstbezüglichkeit ist immer relativ zu einem geoffenbarten oder durch Studien erschlossenen Bezugsrahmen der Metaphysik. Die Selbstübersetzung ist damit konsequent auch kein ›innerer Dialog‹ (etwa zwischen Autor und Übersetzer in Personalunion), sie kann grundsätzlich nur mit Adressierung des Nächsten und mit Rückbezug auf den Schöpfer, also nur mit theologischem Gehalt und heilsgeschichtlicher Zielsetzung erfolgen.⁹⁴

In dieser mehrschichtigen Weise konstituiert Luther sein ›Selbst‹ als Ordnungsfaktor in einem asymmetrischen Konflikt: gegen die heilsgeschichtlich verbrämte Mechanik aus Ämterhandel und Finanzschiebereien positioniert er im Rahmen der engagierten Seelsorge das heilmächtige Wort. So soll Gottes Wort für die Freiheit des Christen wie der christlichen Gemeinschaft gegen den sprachlosen und damit letztlich ›gottlosen‹ Materialismus in Rom stehen, gegen die versklavende Physis der Herrschaftsapparate, gegen die Betörung der Sinne und gegen die Einschüchterung durch Korruption und Erpressung. Mit allen vier Komponenten, mit der lingualen, medialen, korporalen und nominalen Selbstübertragung sichert sich Martin Luther aber nicht nur das blanke Überleben, sondern schafft sich tatsächlich eine bis heute gültige Identität als historisches Subjekt. Die genannten Faktoren kulminieren in seiner Person und konstituieren ihn als Individuum.

Eine Selbstübersetzung im Sinne der ›Selbstversetzung‹ in öffentliche Kontexte hat jedoch auch unerwünschte Folgen, die der Initiator dann (nicht ohne ein gewisses kokettes Erstaunen) erfolglos einzudämmen versucht:⁹⁵

Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heyszen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreutzigt. [...] Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christ solt mit meynem heylloszen namen

⁹³ So in der deutschen Fassung des Traktats, vgl. Luther: *Von der Freyheytt eymsiz Christen menschen* (Anm. 33), S. 38.

⁹⁴ Zu bestimmen aber wäre nun der Rang von Auslegungen, von Spielräumen der Bedeutung, die der Übersetzer durch ein sach- und adressatengemäßes ›Eingreifen‹ nutzen kann.

⁹⁵ Auch seine Gegner haben versucht, auf ihre Weise das ›Selbst‹ Luthers zu atomisieren bzw. für ihre Zwecke neu zusammenzusetzen, wie sich am Streit um sein Geburtsdatum zeigt. Vgl. Jane O. Newman: »Luther's Birthday. Aby Warburg, Albrecht Dürer and Early Modern Media in the Age of Modern War«, in: *Daphnis* 37 (2008), H. 1, S. 79–110 (mit weiteren Hinweisen, u. a. auf Edgar Winds Forschungen). Die Kurie setzt bestimmte Kriterien für die Identifikation als Ketzer (etwa ›willkürliche Bibelauslegung‹ oder ›maßlose Selbstüberschätzung‹), um ihn als Subjekt zu konstituieren bzw. für die Destruktion freizugeben.

nennen? Nitt also, liben freundt, lasst uns tilgen die parteysche namen und Christen heysen, des lere wir haben.⁹⁶

Damit bliebe das Problem, ob Luther sich im Effekt dann doch zu sehr ›selbst‹ übersetzt hat und zu wenig an der ›Selbstübersetzung‹ Gottes mitwirken konnte. An dieser durchaus prekären Frage, und weniger an seinen Qualitäten als ›Führer‹ oder ›Schöpfer‹, hinge dann die genaue Bestimmung einer Initialzündung der Moderne bzw. eines Ursprungs moderner Individualität.

⁹⁶ Martin Luther: *Eyn trew vermanung Martini Luter tzu alle Christen, sich tzu vorhuten fur auffruhr und emporung* (1522), in: WA I,8, S. 676–687, hier S. 685.