

Volker Leppin

»Der alt böse Feind«

Der Teufel in Martin Luthers Leben und Denken

Es gibt Legenden, deren Widerlegung ist schon so alt, dass sie selbst legendarischen Charakter zu bekommen scheint. So steht es mit jenem berühmten Tintenfleck auf der Wartburg, von dem man einst erzählte, er sei entstanden, weil Luther mit dem Tintenfass nach dem Teufel geworfen habe – eine Geschichte, die nicht nur mit der Wartburg, sondern auch mit anderen Lutherstätten verbunden ist¹. So wie diese Geschichte längst als Legende entlarvt ist, hat sich auch eine gängige Deutung etabliert, nach der sich hier die Vorstellung, Luther habe den Teufel mit der Tinte vertrieben, anekdotisch verdichtet habe². Freilich dürfte auch diese Erklärung selbst legendarisch sein: Tatsächlich lässt sich eine solche Aussage bei Luther nicht verifizieren³; vor allem aber ist

1 Die Erzählung ist schon 1602 für Wittenberg bezeugt, 1650 dann für die Wartburg, später auch für die Coburg (*J. Luther, Legenden um Luther* [Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte 9], Berlin/Leipzig 1933, 35–49; *H. Boehmer, Der junge Luther*, hg. v. *Heinrich Bornkamm*, Stuttgart 1971, 353). Hinzu kommen noch Eisleben und Erfurt (s. hierzu *H. Nebe, Als Junker Jörg auf der Wartburg*, in: *Luther in Thüringen. Gabe der Thüringer Kirche an das Volk*, bearb. v. *Reinhold Jauernig*, Berlin o.J. [1951], 56–86, 79, der zum Wartburgfleck nüchtern feststellt: »Seit der Auffrischung des Wartburgtintenfleckes im Jahre 1894 ist er allmählich vergangen und wird wohl nicht wieder erscheinen).

2 S. etwa *H.-M. Barth, Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, 208; diese Erklärung ist durchaus populär, wie etwa die Erwähnung im Internet (<http://www.luther.de/legenden/tintenfass.html>; Zugriff 14.5.2011) zeigt.

3 Herrn Kollegen Reinhold Rieger und Frau Katharina Bärenfänger danke ich für weitere Recherchen im Werk Luthers, die keinen entsprechenden Beleg zutage gefördert hat. Die nächste Berührung findet sich in WA 53, 195,3–12: »Zu letzt bekennet er selbs, das er nicht schliessen wolle, sondern weiter nachdenken vnd davon reden. Da drehet sich der Meuchler aus, so er sich lesst duncken, er habe das fewr angelegt vnd den schaden gethan. Sind das trewe frome leerer, die gewissen zu vnterrichten, so ist Heintz, meintz, Bapst vnd alle Teufel auch frome Gesellen. Ich mus nicht wissen, wer dieser oder diese Meister sind, vnd thar meinen whan auch nicht dargeben, wiewol der stanck mir starck in die Nasen gehet, keme er aber an den tag, so möchte er noch mich faulen alten Schreiber erwecken, das ich im meine Fedder auff dem Kopff zustösse vnd mit meiner Tinten seine Nasen sterbete, wie er verdienet hat.« Freilich stellen hier nicht nur der indirekt verschlüsselte Bezug auf den Teufel und der sehr direkte

die älteste Fassung der Legende nicht nur wegen ihrer Lokalisierung in Wittenberg signifikant anders gestaltet: Sie stammt von dem Rostocker Juristen Johann Georg Gödelmann, der unter Berufung auf Zeugen aus seiner Wittenberger Lehrer- und Schülergeneration in den späten siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts von einem Besuch des Teufels in Mönchsgestalt bei Luther berichtete – und davon, dass nun nicht etwa Luther das Tintenfass nach dem Teufel geworfen habe, sondern umgekehrt dieser nach ihm⁴.

Dass dies weitgehend in Vergessenheit geraten ist, liegt wohl auch an der großen Ferne, in die Luthers Teufelsglaube der heutigen Theologie entrückt ist. »In keinem Bereich scheint bei oberflächlicher Betrachtung die Distanz zwischen Luther und der Gegenwart größer als hinsichtlich seines Teufels- und Hexenglaubens«, hat jüngst zu Recht Hans-Martin Barth konstatiert⁵. Hierzu muss man nur fragen, ob die Distanz wirklich nur bei oberflächlicher Lektüre spürbar ist. Tatsächlich passt die eingebürgerte spiritualisierende Erklärung des Tintenfasswurfes gut zu einem neuzeitlichen Luther, einem, der den Glauben an den Teufel so überwunden hat, wie es Theologen der Aufklärungszeit angestrebt und errungen haben und wie es Schleiermacher prägend für die Zukunft ausgedrückt hat:

»Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemandem zumuten kann« (Glaubenslehre § 44)⁶

Bei einem Hineinziehen Luthers in solche neuzeitlichen Verstehenshorizonte droht man freilich die von Gerhard Ebeling kons-

Bezug der Schrift auf Heinrich von Braunschweig im Zusammenhang des Bigamiestreits um Philipp von Hessen eine Schwierigkeit dar, sondern auch die Tatsache, dass die Schrift lange kaum bekannt war, weil Luther selbst die Fortsetzung des schon begonnenen Druckes angehalten hatte (s. WA 53, 187). Als Ursprung der Tintenfasslegende dürfte sie mithin ausscheiden. Für weitere Recherchen und Hinweise zu dieser Sache danke ich Frau Jutta Krauß von der Wartburg-Stiftung.

4 Luther, *Legenden* 41f.

5 Barth, *Theologie* 88.

6 F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), hg. v. M. Redeker, Berlin / New York 1999, 211; vgl. allerdings W. Härle, *Dogmatik*, Berlin / New York 2007, 489–492, der die Rede vom Teufel als »durchaus sachgemäß« auch unter modernen Bedingungen begründet. Energisch wirbt auch Th. Reinhuber, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio* (TBT 104), Berlin / New York 2000, 59, aus systematisch-theologischer Perspektive dafür, die Rede vom Teufel nicht zu rasch beiseitezuschieben.

tatierte Tatsache⁷ aus dem Gedächtnis zu verdrängen, dass die Auseinandersetzung der Aufklärung mit dem Teufel – zu denken ist etwa an den Teufelsstreit in den siebziger und achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts⁸ – zu guten Teilen auch eine Auseinandersetzung mit Grundüberzeugungen Luthers darstellte⁹.

Man wird sich also an einen durchaus handfesten Teufel bei Luther gewöhnen müssen – und damit auch an einen konkreteren Verlauf der Auseinandersetzungen mit ihm auf der Wartburg, als es die erwähnte Erklärung suggeriert. Näher am tatsächlichen Selbstbild Luthers lagen Julius Köstlin bzw. sein Bearbeiter Gustav Kawerau bei der Erklärung der Tintenfasserzählung mit der Erinnerung daran, dass Luther durchaus von sehr realen Teufelsbedrohungen auf der Wartburg berichtet hat¹⁰. In einem der wenigen von ihm selbst notierten Stücke seiner Tischredensammlung gibt Aurifaber eine Erzählung wieder, die Luther ihm kurz vor seinem Tod anvertraut haben soll:

»Als ich Anno 1521 von Worms abreisete und bei Eisenach gefangen ward und auf dem Schloß Wartburg in Pathmo saß, da war ich ferne von Leuten in einer Stuben, und konnte Niemans zu mir kommen, denn zwene edele Knaben, so mir des Tages zweimal Essen und Trinken brachten. Nu hatten sie mir einen Sack mit Haselnüssen gekauft, die ich zu Zeiten aß, und hatte denselbigen in einen Kasten verschlossen. Als ich des Nachts zu Bette ging, zog ich mich in der Stuben aus, thät das Licht auch aus, und ging in die Kammer, legte mich ins Bette. Da kömmt mirs uber die Haselnüsse, hebt an und quizt eine nach der andern an die Balken mächtig hart, rumpelt mir am Bette; aber ich fragte nichts darnach. Wie ich nu ein wenig entschlief, da hefts an der Treppen ein solch Gepolter an, als würfe man ein Schock Fässer die Treppen hinab; so ich doch wohl wußte, daß die Treppe mit Ketten und Eisen wol verwahret, daß Niemand hinauf konnte; noch fielen so viel Fasse hinunter. Ich stehe auf, gehe auf die Treppe, will lsehen, was da sei; da war die Treppe

7 G. Ebeling, *Lutherstudien*, Bd. 2: *Disputatio de homine*, Teil 3: Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40, Tübingen 1989, 269.

8 K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle/Saale 1929, 234–252; E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. IV, Gütersloh 1952, 93–96.

9 S. auch die in die Legenden von der Teufelsbegegnung hineingeratende Distanz gegenüber einem persönlichen Auftreten des Teufels (*Luther*, Legenden 40f); auf die für modernes Verständnis irritierenden Momente der Teufelsvorstellungen Luthers hat jüngst auch D.R. Janz, *The Westminster Handbook to Luther*, Louisville 2010, 38, hingewiesen.

10 J. Köstlin, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften*, neu bearb. v. Gustav Kawerau, 1. Bd., Berlin 1903, 439f.

zu. Da sprach ich: Bist du es, so sei es! Und befahl mich dem Herrn Christo, von dem geschrieben steht: *Omnia subiecisti pedibus eius*, wie der 8. Psalm sagt, und legte mich wieder nieder ins Bette.

Nu kam Hans von Berlibs¹¹ Frau gen Eisenach und hatte gerochen, daß ich aufm Schloß wäre, hätte mich gerne gesehen; es konnte aber nicht sein. Da brachten sie mich in ein ander Gemach, und hatten dieselbige Frau von Berlibs in meine Kammer gelegt. Da hats die Nacht über ein solche Gerümpel in der Kammer gehabt, daß die gemeint hätte, es wären tausend Teufel drinnen. Aber das ist die beste Kunst, ihn zu vertreiben, wenn man Christum anrufft und den Teufel veracht; das kann er nicht leiden. Man muß zu ihm sagen: Bist du ein Herr über Christus, so sei es! Denn also sagte ich auch zu Eisenach.«¹²

Der Kampf gegen den Teufel vollzog sich zwar nicht mit dem Tintenfasswurf, sondern mit der Anrufung Christi – aber Luthers Erzählung zeigt doch etwas von der sehr handgreiflichen Realität, die dem Teufel in seiner Gedanken- und Gefühlswelt eignete: Er war nicht nur eine geistige Macht, der mit der Feder widerstanden werden musste. Er war eine bedrohliche, hörbare Realität, eine Kraft, die Angst machte und in erfahrbarer Weise präsent wurde. Solche Erzählungen und die Scheu, auf sie zu verweisen, sagen etwas über die Schwierigkeiten, die das Luthertum der Neuzeit mit dem vehementen Teufelsglauben Luthers hat. Luthers Schriften und mehr noch seine Tischreden sind in stupender Weise von der Überzeugung getragen, dass der Teufel ein ständiger Wegbegleiter des Lebens ist. Der Teufel bedrängt den Menschen nicht nur als abstraktes Böses, sondern als höchst konkrete Gestalt, die in der Alltagswirklichkeit zu spüren ist, als Gegenmacht zu Gott selbst. Hieran in aller Deutlichkeit erinnert zu haben, gehört zu den Verdiensten von Heiko Augustinus Obermans Luther-Darstellung, in der er Luther als den Menschen »zwischen Gott und Teufel« charakterisierte¹³. Das ist eine Aussage über Luthers Selbstwahrnehmung – aber auch eine Aussage über seine Anthropologie insgesamt. Gerade diese Einsicht bewahrt auch davor, den Blick auf das Teufelsthema bei Luther in reine biographische Schilderungen abgleiten zu lassen, so reich das Material hierzu auch fließt. Zu umfassend sind die tiefgreifenden theologischen Aussagen, in denen Luther die Existenz des einzelnen Menschen, ja die Heilsgeschichte insgesamt vom Kampf zwischen Gott und Teufel be-

11 Hans von Berlepsch, der Burghauptmann der Wartburg.

12 WA.TR 6, 209f (Nr. 6816); vgl. eine Kurzfassung dieser Erzählung in WA.TR 3, 50,23–25 (Nr. 2885); 5, 87,19–22 (Nr. 5358b). An diese Erzählung erinnert auch *Ebeling*, *Lutherstudien* 2/3, 255f.

13 *H.A. Oberman*, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1981.

stimmt sieht¹⁴ – ein Kampf, dessen Ausgang durch Jesus Christus gewiss ist, in dessen Verlauf der Mensch sich aber nie in Sicherheit wiegen darf. Will man ihn begreifen, wird man freilich von jener tiefen Überzeugung Luthers auszugehen haben, dass der Teufel in unsere alltägliche Existenz eingreift, in ihr spürbar ist und als bedrängend erlebt wird.

1. Das Böse und der Böse – der Teufel in Luthers Vaterunserauslegung

Dass in einem der Thematik des Bösen gewidmeten Band zur Biblischen Theologie bei Luther nicht allgemein von einem neutrischen Bösen die Rede ist, sondern personal und maskulin von dem Teufel als dem Bösen, mag irritieren¹⁵. Scheinbar wird Luther hier auf eine Position festgelegt, die ihn der neuzeitlichen abstrakten Fassung des Bösen entzieht. Tatsächlich wird man für Luther einerseits diese Alternative bestreiten, sich aber zugleich auch in aller Deutlichkeit daran erinnern lassen müssen, dass bei ihm in der Tat der maskuline Böse die Auffassung vom Bösen bestimmte. Es war eine exegetische Erkenntnis, die ihn dazu führte, die Bitte um Erlösung von dem Bösen im Vaterunser auf den Teufel zu beziehen¹⁶. Eindrücklich spitzt Luther dies im Großen Katechismus zu:

»Darumb haben wir auff erden nichts zu thuen denn on unterlas wider diesen heuptfeind zu bitten. Denn wo uns Gott nicht erhielte, weren wir keine stunde fur yhm sicher.«¹⁷

Die hier vorausgesetzte und im Großen Katechismus entfaltete personale Ausdeutung der Vaterunserbitte war für Luther weder hinsichtlich seiner spirituellen Hintergründe noch nach seiner eigenen Entwicklung selbstverständlich: So wie er selbst als junger Mönch in Gabriel Biels Messauslegung eine neutrische Deutung des *malum* im Vaterunser kennenlernen konnte¹⁸, hatte er in der »Auslegung

14 Entsprechend hat *Ebeling*, *Lutherstudien* 2/3, 260, zu Recht daran erinnert, dass das »Reden vom Teufel (...) seinen Ort im Zentrum der Theologie« Luthers habe.

15 S. zur Typologie von dem Bösen als Neutrum oder Maskulin *H.-M. Barth*, *Der Stellenwert des Teufels im christlichen Glauben*, in: *ders. / H. Flügel / R. Riess*, *Der emanzipierte Teufel. Literarisches, Psychologisches, Theologisches zur Deutung des Bösen*, München 1974, 109–166, 118–122.

16 WA 30/1, 210,18–20.

17 WA 30/1, 211,5–7.

18 *Gabrielis Biel Canonis misse Expositio*, hg. v. *H.A. Oberman / W.J. Courtenay*, *Pars tertia* (VIEG 33), Wiesbaden 1966, 322–327.

deutsch des Vaterunser«, die am 5. April 1519 erschien¹⁹, noch ganz allgemein das Übel im Sinne von Pest, Krieg und Teuerung benannt²⁰, also jene Plagen, die sich durch die apokalyptischen Reiter als eine Trias verfestigt hatten, in der das Unglück der Welt vor dem Ende zusammengefasst war²¹. Diese sehr allgemeine, nicht auf den Teufel fokussierte Deutung der siebten Vaterunserbitte findet sich auch noch in der ebenfalls 1519 gedruckten²² »kurzen Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten«, hier sogar in noch größerer Breite²³. Diese Übereinstimmung kann kaum überraschen, da beide Texte durch Predigten vorbereitet waren, die Luther zwischen Juni 1516 und Fastnacht 1517²⁴ gehalten und die 1518 Johann Agricola in deutscher Sprache veröffentlicht hatte²⁵. Auch in ihnen findet sich eine sehr allgemeine Bitte, die bezeichnenderweise die Wurzel des Übels zunächst einmal nicht im Teufel lokalisiert, sondern in der Sünde des Menschen:

»Hie bitten wir, das er uns erlose van den peinlichen ubel, als die helle ist, und alles was uns am leib wydder ist und uns bekommern magk, Auch van dem ursprunglichen ubel der sunde, als dye leere sprechen, Darmit wir nicks anders dan ubel woollen, das er uns darvon losze, uff das dye begirde des vleisches nicht gefangen nyheme den geist, als sant Pael tzu den Rhomern sagt.«²⁶

Blickt man auf diese Entwicklung, so wird deutlich, dass die personale Gestalt des Teufels zur Füllung des Bösen in der Vaterunserauslegung im Zuge von Luthers theologischer Entwicklung eher stärker geworden ist. Tatsächlich kann man die Entwicklung im Zuge des Jahres 1528 in der Vorbereitung des Großen Katechismus nachzeichnen²⁷, und sie beruht auf philologischen Erkennt-

19 WA 2, 74f.

20 WA 2, 126,7f.

21 V. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (QFRG 69), Gütersloh 1999, 96–101.

22 WA 6, 11f.

23 WA 6, 18,30–19,7.

24 WA 1, 398–521.

25 WA 9, 124–159.

26 WA 9, 158,24–28; zum Zusammenhang der Vaterunserauslegungen und ihrer Stellung in der Entwicklung Martin Luthers s. V. Leppin, Luthers Vaterunserauslegung von 1519. Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu reformatorischer, in: U. Hascher-Burger / A. den Hollander / W. Janse (Hg.), *Between Lay Piety and Academic Theology*. FS Christoph Burger (Brill's Series in Church History 46), Leiden/Boston 2010, 175–189.

27 Die nichtpersonale Deutung findet sich auch in der Vaterunserpredigt von 1523 (WA 11, 59,24–26).

nissen Luthers: Während er noch in den Katechismuspredigten vom 27. Mai und – vermutlich – 23. September 1528 das Übel sehr allgemein füllte²⁸, verweist Luther in seiner Predigt vom 15. Dezember auf das griechische *πονηρός* und deutet es – offenbar aufgrund des Artikels und der möglichen maskulinen Form – auf den Teufel²⁹. Dies wurde dann, nun unter versehentlichem Verweis nicht auf das Griechische, sondern auf das Hebräische³⁰, zur Grundlage der auf den Teufel bezogenen Deutung im Großen Katechismus, ging freilich nicht in den Kleinen Katechismus ein³¹. Man würde also Luthers Anliegen wohl verfehlen, wenn man hierauf allzu sehr insistierte: Die personale Zuspitzung der siebten Bitte ist für Luther nicht von entscheidender Bedeutung, muss es auch nicht sein, da sie sich der Sache nach schlicht daraus ergibt, dass für Luther der Teufel Urheber alles Schlimmen ist – und so die neutrale wie die maskuline Fassung des »a malo« auf dieselbe Wurzel verweist: Wer vor dem Teufel bewahrt wird, wird auch vor äußerem Übel bewahrt, wie umgekehrt die Bewahrung vor dem äußeren Übel nur sinnvoll ist, wenn sie letztlich dem Teufel gilt.

2. Der Teufel greift mitten ins Leben

Der Teufel wurde also exegetisch zum Bestandteil der Vaterunserbitte. Dies entsprach einer Lebensrealität Luthers von früh an³². Den Teufel kannte Luther schon aus seinem Elternhaus, und

28 WA 30/1, 18,1–15; 50,11–26.

29 WA 30/1, 108,2–4; vgl. A. Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 3: Das Vaterunser, hg. v. G. Seebaß, Göttingen 1992, 161f. G. Harder, Art. *Πονηρός, πονηρία*, in: ThWNT 6, 546–566, 560f, reflektiert recht ausführlich (Luthers Teufelsdeutung freilich abschwächend) die maskuline oder neutrische Bedeutung in Mt 6,13, und entscheidet sich für die neutrische; im Ergebnis ähnlich U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 454. E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen ¹³1973, 98, hält die Deutung auf den Bösen jedenfalls auch für möglich, ja sogar durch Mt 13,19 nahegelegt.

30 WA 30/1, 210,17; zu Luthers Verwechslung s. ebd., 210, Anm. 3.

31 WA 30/1, 307,212–308,4.

32 Zu der charakteristischen Präsenz des Teufels unter den Menschen in der Frühen Neuzeit s. R. Muchambled, *Diable!*, Paris 2002, 48–51. Angesichts der massiven Bezüge auf spätmittelalterliche Teufelsvorstellungen stellt es eine erhebliche Glättung dar zu erklären, Luther folge »in seinen Aussagen über den Teufel vorwiegend der Hl. Schrift« (B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 270). P. Althaus, *die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh ⁷1994, 145, hatte den volkstümlichen Elementen in seiner Darstellung von Luthers Teufelslehre noch mehr Raum gegeben.

noch in den Konflikten mit dem Vater ging es nicht nur um Gott, sondern auch um den Teufel: Der Vater soll, so schrieb Luther im September 1521 an Melanchthon, gefürchtet haben, dass es ein Gaukelspiel des Teufels gewesen sei, das ihn ins Kloster gelockt habe³³ – bedenkt man die Alternative, die Wirksamkeit Gottes im Blitz von Stotternheim und dem anschließenden Gelübde, wird hier bereits der Bogen eines Lebens zwischen Gott und Teufel aufgespannt³⁴. Zugleich wird deutlich, in welchem hohem Maße der Teufel für Luther ein Wesen war, das in dieser Welt erfahrbar war und wirken konnte. Der Teufel, den Luther kennt, ist nicht die Chiffre für anders nicht Ausdrückbares, sondern er ist eine höchst konkrete Wirklichkeit, ein handelndes Gegenüber für Gott und den Menschen, ja, er ist ein Begleiter Luthers im Leben.

Die Momente, in denen ihn der Teufel erfasst, weiß Luther recht genau zu benennen. Immer wieder berichtet er davon, dass ihn der Teufel im Halbschlaf beziehungsweise im Aufwachen erwische. Da begegnet er nicht in einer konkreten Gestalt, aber in einer sehr bestimmten Weise, den Menschen in Anfechtung zu bringen. So wird der Halbschlaf zur Stunde des Kampfes für Luther: »Denn es ist mir so: wenn ich auf wache, so kompt der Teuff baldt vnd disputirt mit mir, so lang bis ich sage: Leck mich in dem a.«³⁵ Die hier und an anderen Stellen begegnenden Vulgarismen im Zusammenhang mit dem Teufel sind durchaus typisch und finden sich nicht nur bei Luther selbst³⁶; insofern hat Obermans Verweis auf einen engen Zusammenhang von Teufelskampf und Exkrementen im Zusammenhang der Lokalisierung des »Turmerlebnisses« und der »*cloaca*«, auf der Luther den reformatorischen Durchbruch erlebt haben will, mentalitätsgeschichtlich manches für sich³⁷. Doch hält Luther dem Teufel in solchen Situatio-

33 WA.B 2, 385,1–3 (Nr. 428).

34 Vgl. zu den Deutungsmöglichkeiten von Stotternheim A. Lindner, Was geschah in Stotternheim? Eine problematische Geschichte und ihre problematische Rezeption, in: C. Bultmann / V. Leppi / A. Lindner (Hg.), Luther und das monastische Erbe (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39), 93–110; zu der Frage eines Gelübdes an Anna in Stotternheim A. Dörfler-Dierken, Luther und die heilige Anna. Zum Gelübde von Stotternheim, Luj 64 (1997), 19–46.

35 WA.TR 2, 15,35–37 (Nr. 1263). Ein schönes Beispiel der teuflischen Disputierkunst findet sich zu Beginn der Schrift »Von der Winkelmesse« (WA 38, 197,17–204,13).

36 S. als Aussage Bugenhagens: »Lieber Teuff, ich hab ein grosse sunde gethan, den bapst vnd bischoff haben mir die hand gesalbt, vnd ich habs beschissen mit dreckh, do ich den ars wuschet; das ist auch eine grosse sunde.« (WA.TR 2, 132,19–22 [Nr. 1557]).

37 S. Oberman, Luther 164. Einmal ganz abgesehen davon, dass es ohnehin sehr fraglich ist, ob man noch einen reformatorischen Durchbruch annehmen

nen nicht allein Fäkalsprache entgegen, sondern sehr direkt auch das Wort Gottes³⁸:

»Wen der Teufl zu nacht an mich kompt zu plagen, so gib ich ihm diese antwort: Teufl, ich muß yetzt schlaffen, denn das ist Gottes bevelch, des tags erbeitten, des nachts schlafen«³⁹.

Die auch hier vorausgesetzte Begegnung mit dem Teufel im Zusammenhang des Schlafens und Erwachens steht in einem weiteren Kontext, in dem Luther die Muße als jene Verhaltensweise voraussetzt, in der der Teufel den Menschen überfällt⁴⁰. So ist der Teufel mit Misstimmung, Traurigkeit und Melancholie verbunden: »tristitia erga Deum«⁴¹ ist ebenso ein Werk des Teufels wie die »melancholia«⁴². Und hinter beidem steht letztlich, dass die Meditation des Wortes Gottes fehlt, die ein Hereinkommen des Teufels verhindern würde⁴³. Nicht nur bei der Grundentscheidung von Stotternheim also ist jene Alternative von Gott und Teufel wahrzunehmen, sondern eigentlich ist der Mensch in jeder Minute seines Lebens in diese Alternative gestellt: Wo er durch mangelnde Aufmerksamkeit auf Gottes Wort dem Teufel Raum lässt, nutzt er dies.

und nicht vielmehr ganz von einer lang anhaltenden Entwicklung ausgehen sollte (s. zur Forschungsdiskussion *B. Lohse* [Hg.], *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther* [WdF 123], Darmstadt 1968; *ders.* [Hg.], *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen* [VIEG 25], Stuttgart/Wiesbaden 1988; zur Bestreitung eines Durchbruchs *V. Leppin*, *Martin Luther*, Darmstadt 2010, 107–117), setzt Oberman freilich mit dieser Deutung eine überrealistische Auffassung des Wortes *cloaca* voraussetzt, das Luther an anderen Stellen schlicht als Metapher für die schmutzige Erde benutzen kann (WA.TR 3, 228,22f [Nr. 3232b]; vgl. *Leppin*, *Luther* 108f).

38 Zur Bedeutung des Wortes Gottes im Kampf gegen den Teufel s. *Barth*, *Teufel* 113–121.

39 WA.TR 2, 132,4–7 (Nr. 1557); vgl. 1, 204,30f (Nr. 469); 4, 409,20f (Nr. 4630); 6, 215,39–216,2 (Nr. 6827).

40 WA.TR 1, 392,7–10 (Nr. 812); der Hinweis auf die Untätigkeit als Einbruchsstelle des Teufels findet sich auch an anderen Stellen: WA.TR 1, 458,1–4 (Nr. 907).

41 WA.TR 1, 404,29 (Nr. 832).

42 WA.TR 1, 611,8 (Nr. 1227); vgl. 2, 64,11–13 (Nr. 1349); 4, 686,14–19 (Nr. 5155). Die Luthersche Spezifik dieses Zusammenhangs bringen *R. Klibansky* / *E. Panofsky* / *F. Saxl*, *Saqturm und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt a.M. 1990, 563, anhand der künstlerischen Umsetzung auf den Punkt: »Wo Dürer den Einfluß Saturns im Sinne hat, sieht Cranach, Luther folgend, das Wirken Satans.«

43 WA.TR 1, 458,2 (Nr. 907).

Was Luther beschreibt, deutet auf den Teufel als jenen Ursprung der Anfechtung hin, als der er weiter unten noch genauer in den Blick zu nehmen ist. Aber man wird auch hier vorsichtig damit sein müssen, Luthers Vorstellung vom Teufel allzu schnell zu spiritualisieren. Luther ist darin Erbe seines Elternhauses, dass er den Teufel mit höchst realen, auch körperlichen Folgen verbindet. So sind nicht allein Traurigkeit und Melancholie Auswirkungen des Teufels, sondern auch die Kriege⁴⁴ und vor allem im individuellen Leben alle Krankheiten⁴⁵, auch die Pest⁴⁶. Das Gewicht dieser Äußerungen, die nur scheinbar beiläufig fallen, wird gelegentlich deutlich, wenn Luther die Erklärung von Krankheiten mit dem Wirken des Teufels ganz offensiv einer rein naturwissenschaftlich-medizinischen Erklärung entgegenstellt:

»Medici in morbis tantum observant naturales causas et suis remediis occurrere volunt et bene faciunt. Sed non considerant Satanam impulsorem materialis causae in morbo, qui causas et morbos illico mutare potest, calidum in frigidum et econtra bonum in malum. Darumb muß ein höhere ertznei sein, scilicet fides et oratio.«⁴⁷

Das den Ärzten erteilte Lob – »bene faciunt« – ist ganz offenkundig stark konditioniert. Luthers Ansicht von der Krankheitsverursachung durch den Teufel wird in diesen Zeilen zu einer echten Kritik an der Medizin der Zeit und ihrer Begrenztheit, einer Begrenztheit, die so weit reicht, dass Luther im Blick auf eigene Krankheiten feststellen kann, dass ihnen keine Medizin beikomme, weil sie nicht natürlichen Ursprungs seien⁴⁸. Das hier bei Luther erscheinende Weltbild rechnet nicht nur mit dem biblisch vermittelten Gedanken der Heilung durch Gott selbst, sondern weiß ebenso um die etwa durch das Hiobbuch bezeugte Tradition eines Eingriffs des Teufels in jene Dinge, die uns natürlich erscheinen. Ausdrücklich beruft Luther sich auch für die Begründung der Krankheit durch teuflisches Wirken auf sein biblisches Weltbild:

44 WA.TR 2, 79,3 (Nr. 1379); 6, 208,5 (Nr. 6813).

45 WA.TR 1, 150,31 (Nr. 360); 1, 347,14f (Nr. 722); 5, 443,38f (Nr. 6023); 6, 207,39–208,2 (Nr. 6813); 6, 212,8–10 (Nr. 6819); vgl. A. Bartmuß, Die Tischreden als Quelle für Luthers Kindheit und Jugend, in: R. Knape (Hg.), Martin Luther und Eisleben (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten 8), Leipzig 2007, 121–142, 139f.

46 WA.TR 1, 347,30f (Nr. 722); vgl. 2, 70,3 (Nr. 1379). Zu den Pesterfahrungen in Wittenberg s. H.-J. Neumann, Luthers Leiden. Die Krankheitsgeschichte des Reformators, Berlin 1995, 119.

47 WA.TR 4, 501,20–24 (Nr. 4784).

48 WA.TR 6, 212,8–10 (Nr. 6819).

»vnd wenn Christus darff sagen illam mulierem incarnatam a Sathana⁴⁹, item Petrus ligatos a Sathana⁵⁰, solt er denn nicht können eim ein aug verderben etc.?«⁵¹

Das gilt für die Krankheiten ebenso wie auch für das Wetter: Luther kennt den Teufel nicht nur ganz allgemein als Verursacher schlechten Wetters⁵², der sich manchmal auch der Wettermache-rinnen bedient⁵³, sondern der Reformator macht ihn auch für höchst konkrete Wetterkapriolen verantwortlich. So führt er etwa einen Sturm, der am 18. Februar 1533 Nürnberg verwüstet hat, auf den Teufel zurück⁵⁴. Solche Zusammenhänge sind für ihn wie im Fall medizinischer Wirksamkeit so entscheidend, dass er auch sie ausdrücklich gegen rein naturwissenschaftliche Erklärungen ins Spiel führt und ihnen so eine eigene epistemische Qualität zumisst: Nach einer Aufzählung aller schlechten Wetter, die Dä-monen verursachen, bemerkt er: »Quae philosophi et medici naturae ascribunt et nescio quibus causis«⁵⁵. Nicht dämonologische Weltbilder also erscheinen als das Unverständliche, sondern ihr Gegenteil, die rationale naturphilosophische Welterklärung.

So wichtig es ist, darauf zu verweisen, dass auch Luthers radikale Aristoteleskritik keineswegs einer allgemeinen Absage an die Vernunft gleichkommt⁵⁶, so sehr muss man sich angesichts solcher Äußerungen doch auch dem Phänomen stellen, dass es in Luthers Denken und Sprechen einen Strang bewusst antirationaler Welterklärungsmuster gibt, die im Zweifel sogar wissenschaftliche Kompetenz bestreiten. Wo der Teufel am Werk ist, muss die naturphilosophische und medizinische Welterklärung an ihr Ende kommen – und angesichts der Universalität teuflischen Wirkens muss man sich nun schon fast die Frage stellen, wo denn überhaupt noch wissenschaftliches Denken greift und zulässig ist. Es mag einzelne Mechanismen erfassen, einen universalisierbaren Anspruch aber kann es wohl nicht erheben.

49 Luther spitzt hier die Formulierung aus Lk 13,16 von der Bindung durch den Sathan drastisch zu,

50 Apg 10,38.

51 WA.TR 1, 274,15–17 (Nr. 588).

52 WA.TR 4, 620,17–24 (Nr. 5027).

53 WA.TR 2, 504,22f (Nr. 2529b); 4,31,26 (Nr. 3953).

54 WA.TR 1, 214,20–215,3 (Nr. 489).

55 WA.TR 23, 10,9f (Nr. 2829); vgl. ähnlich die Gegenüberstellung einer Erklärung von chasmata, Himmelserscheinungen, durch den Teufel zu astronomischen Erklärungen (TR.WA 3, 3507,364f [Nr. 3507]).

56 Grundlegend für ein differenziertes Verständnis von Luthers Aristotelesdeutung ist *Th. Dieter*, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie* (TBT 105), Berlin / New York 2001.

Wer Luthers Stellung in der Geistesgeschichte beurteilen will, wird auch solche Aussagen ernst nehmen müssen. Dabei geht es nicht einfach um ein Gegenüber von Mittelalter und Neuzeit, denn die Mediziner und Philosophen stehen ebenso in der Tradition des Mittelalters wie der Teufelsglaube Luthers – das heißt freilich auch: Man kann sich nicht damit begnügen, Luthers Aussagen auf vermeintliche mittelalterliche Reste in einem ansonsten über das Mittelalter hinausweisenden Denken zu schieben. Just in dieser Geradlinigkeit ist Luther nicht zu fassen. Jedenfalls wird man sich klarmachen müssen, dass eine Modernität im Sinne der »Entzauberung der Welt« (Max Weber⁵⁷) nicht so einfach mit Luther zu verbinden ist, wie es eine eindimensionale Zuordnung Luthers zur Neuzeit suggerierte: Luthers Welt ist – diese positive Seite darf man auch im Kontext seiner Vorstellungen vom Teufel nicht vergessen – zunächst und vor allem eine Welt in der Hand Gottes, von ihm geschaffen und jederzeit imstande, von Gott neu berührt und mit Wundern belebt zu werden. Aber sie ist auch, nach ihrer negativen Seite, von der Teufelsmacht durchdrungen und in diesem Sinne einem üblen Zauber unterworfen.

Nicht nur in dieser Perspektive weist Luthers Rede vom Teufel auf die Schwierigkeiten hin, in die man geraten muss, wenn man auf der Linie neuprotestantischer Konzeptionen Luther für die Neuzeit vereinnahmt und ihm so seine spannungsvolle und darin spannende Stellung in einer Welt, die eben sehr grundlegend anders war als die nachaufklärerische Moderne, nehmen will. Der Teufel begegnet bei Luther nicht nur in seinen Wirkungen: Melancholie, Krankheit und Unwetter, er erscheint auch höchstselbst. Und auch hier kennt Luther keinen Unterschied zwischen dem Teufel seiner Jugend und seines Alters, dem Teufel vor und nach der Reformation: In einer langen Erzählung von Teufelerscheinungen spannt er ganz selbstverständlich den Bogen von seiner Klosterzeit bis zur Wartburg, ohne erkennen zu lassen, dass hier irgendwann ein grundlegender Bruch das Auftreten des Teufels verändert hätte⁵⁸. Was sich freilich geändert hat, ist der Kampf gegen den Teufel, den Luther nun, im Zusammenhang der gewonnenen reformatorischen Erkenntnis, mit Hilfe des Evangeliums aufnehmen kann⁵⁹.

57 S. zu diesem Weberschen Konzept jetzt W. Schluchter, *Die Entzauberung der Welt*, Tübingen 2009.

58 WA.TR 5, 87f (Nr. 5358b).

59 Streng genommen ist nicht einmal dies ganz neu: auch wenn selbst in dieser Hinsicht nicht alles ganz neu ist: In Luthers Kontext wusste man auch von einem Mönch, der den Teufel durch Berufung auf die Inkarnation Christi vertrieben hatte (WA.TR 6, 218,2–4 [Nr. 6830]).

Unbenommen aber blieb, dass Luther in allem, was in dieser Welt unheimlich war, nicht nur Taten des Teufels sehen konnte, sondern auch diesen selbst. So findet sich bei ihm die im Physiologus belegte⁶⁰ und in der mittelalterlichen Bildkunst vielfach propagierte⁶¹ Auffassung wieder, dass in Affen der Teufel erscheine:

»Mentio fiebat von affen vnd meerkatzen, quae animalia essent iracundia et letalia, homini insidiantia. Respondit Lutherus: Sunt monstrosa animalia, in quibus Sathan latet, neque cum illis ludendum«⁶².

Dies waren nicht die einzigen Tiere, deren Gestalt der Teufel annehmen konnte: Luther berichtete selbst, dass er einmal den Teufel als schwarze Sau gesehen habe, und einmal habe er auch die Gestalt eines Hundes angenommen. Als solcher habe er sich in Luthers Bett gelegt und dieser ihn dann zum Fenster hinausgeworfen⁶³. In beiden Erzählungen⁶⁴ liegt der – gegen den skeptischen Osiander – geführte Nachweis, dass es sich hier um den Teufel gehandelt haben müsse, in der Begründung, dergleichen Tiere – die schwarze Sau wie den Hund – habe es in dem Umfeld, in dem Luther sich gerade bewegte, nicht gegeben. Der Teufel wird also gewissermaßen zur Erklärung des Unerklärlichen, auch dann, wenn ihm keine Übeltat zugeschrieben werden kann. In seiner Bosheit muss er freilich nicht immer fremde Gestalt annehmen: Am Rande erscheint in den Tischreden auch eine Erzählung davon, dass der Teufel aufgetreten sei, »wie man ihn vor Zeiten malete, mit einer Höllstangen«⁶⁵: Das Arsenal des Wittenberger Erfahrungs- und Erzählungsschatzes ist voll mit Berichten, die dem modernen Protestantismus ferngerückt scheinen, die seinerzeitige Lebenswelt aber offenbar ungebrochen und nachhaltig prägten.

Wiederum liegt das eigentlich Bedrohliche dieser höchst körperlichen Erscheinungen darin, dass der Teufel uns Menschen auch im Alltag erreicht, und dies auf ein zugleich ein- wie zudringliche Weise. So begegnet bei Luther nicht nur – beiläufig – der vor al-

60 Der Physiologus nach der ersten Redaktion, hg. v. D. Kaimakis, Meisenhain am Glan 1974, 133.

61 S. L. Wehrhahn-Stauch, Art. Affe, in: LCI 1, Freiburg 1968, 76–79, 76f.

62 WA.TR 4, 29,28–31 (Nr. 3950).

63 WA.TR 5, 87,16–19; 87,22–88,3 (Nr. 5358b).

64 Vgl. noch weitere Verwandlungen in Tiere in WA.TR 4, 621,21f (Nr. 5027).

65 WA.TR 6, 217,37f (Nr. 6830). Die von Ebeling, Lutherstudien 3/2, 267 Anm. 182, zum Nachweis, dass Luther sich den Teufel nicht im Sinne der klassischen Bilder vorstellte, angeführte Stelle WA 34/2, 361,15–362,3, deckt mithin nur einen Teil der von Luther wahrgenommenen Teufelsrealität ab.

lem für das Konzept von Hexerei so produktive wie fatale⁶⁶ Gedanke der Teufelsbuhlschaft⁶⁷, sondern noch manch anderes. So wurde nach einem Bericht Anton Lauterbachs am 4. November 1538 in Wittenberg intensiv über Teufelspakte⁶⁸ und die Macht des Teufels geredet, der Menschen leiblich in der Luft von dannen führe. Luther hat nach diesem Bericht zwar keine eigenen Episoden zu diesen Erzählungen beigetragen, ihnen aber auch keineswegs widersprochen, sondern sie zum Anlass genommen, vor der Macht des Teufels zu warnen⁶⁹.

Auch in anderen Zusammenhängen zeigt er nicht die geringste Distanz zu derlei Erzählungen. So hält er es für durchaus glaub- und erzählenswert, dass der Teufel die Gestalt eines kleinen Kindes annehmen und als solcher Unhold die Eltern durch besondern Ungehorsam quälen könne⁷⁰. Und es finden sich noch massivere Vorstellungen. In einer Tischrede trug Luther ohne jede erkennbare Distanz eine Erzählung des Kurfürsten von einem verwitweten Adligen vor, zu dem seine schon begrabene Frau zurückgekehrt sei. Sie habe ihm versprochen, bei ihm zu bleiben, wenn er sich aller Flüche enthielte. So habe die Ehe neu begonnen, und es seien sogar drei Kinder aus ihr hervorgegangen – all dies aber sei beendet gewesen, als der Adelige doch wieder einen Fluch ausgesprochen habe: Daraufhin sei die Frau verschwunden und nur ihre Kleider seien übrig geblieben⁷¹. In welchem Maße Luther jedenfalls nach dieser Tischrede an solchen Vorstellungen partizipierte und diese höchst reale Erscheinung auf den Teufel zurückführte, zeigt die ebenfalls berichtete Schlussbemerkung:

»Horrendum satis exemplum, quod Sathan ita potest hominibus illudere, ita ut etiam liberos gignat. Denn die sone sind nichts anders den Teuffel gewesen, idem corpus, quod mater habuit habentes.«⁷²

Der Teufel wird hier zu einer antischöpferischen Kraft, der ein vollendetes Vexierspiel gelingt: Unmögliches wird zur scheinbaren Realität, die Tote weit mehr als eine Erscheinung: Gebärfähig

66 S. hierzu *J. Haustein*, Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (Münchener Kirchenhistorische Studien 2), Stuttgart u.a. 1990, 62f.

67 WA.TR 4, 31,26f (Nr. 3953).

68 Vgl. zu dem Phänomen *A. Schnyder*, Vom Teufel im Salat und anderen Erscheinungen des Bösen. Die Teufelsvorstellung im »Hexenhammer« (1487), in: *H. Herkommer / R.C. Schwinges* (Hg.), Engel, Teufel und Dämonen. Einblick in die Geisterwelt des Mittelalters, Basel 2006, 89–102, 95.

69 WA.TR 4, 19–31 (Nr. 4080).

70 WA.TR 2, 503–505 (Nr. 2528b, 2529a–b).

71 WA.TR 3, 516,3–9 (Nr. 3676).

72 WA.TR 3, 516,10–12 (Nr. 3676).

innerhalb der falschen Teufelswelt produziert sie noch scheinbar Leben und verbindet dies gar noch mit der an sich tugendhaften Forderung an den Mann, auf Flüche zu verzichten⁷³. Ganz gleich, ob man hier die analytisch wenig trennscharfe Vorstellung von »Aberglauben« anlegen mag oder nicht⁷⁴ – es zeigt sich in solchen Äußerungen, dass die Teufelsvorstellung Luthers nicht zu rasch spiritualisiert werden darf. Der Teufel war nicht nur Realität, sondern umgekehrt sagt eben diese Erzählung auch: Jede Realität steht in der Gefahr, Ausdruck des Teufels zu sein. Wenn selbst noch die Zeugung von Kindern sein Werk sein kann und sich eine scheinbar reale Frau und Mutter als bloßes Blendwerk entpuppt, das mit einem Schlag verschwinden kann, wird diese Welt, in der wir leben, zu einem Ort, der beständig durch teuflisches Gaukelspiel bedroht ist. Das ist im 16. Jahrhundert auch alles andere als erstaunlich, und Luther stand damit in seinem Wittenberger Freundeskreis keineswegs allein: Dieselbe Tischrede erzählt von Erscheinungen, die Nikolaus von Amsdorff selbst gehabt hat und die ihrerseits auf den Teufel zurückzuführen seien⁷⁵.

Nicht immer freilich ist es dann der Teufel als der einzige metaphysische Gegenspieler Gottes, der einem in solchen Erscheinungen begegnet: Der Vielzahl von Wirkungen des Teufels entspricht schon in der mittelalterlichen Vorstellungswelt⁷⁶ und so nun auch bei Luther die Vielzahl des Teufels selbst. Er existiert durchaus nicht nur in der Einzahl:

»Aber der Teuffel geht mit mir vff dem schlaffhaus spacirn, vnd ich hab ein oder zwen Teuffel, die laufen starck auff mich vnd sind visirliche [= possierliche] Teuffel, und wenn sie im hertzen nichts können gewinnen, so griffen sie den kopff an vnd plagen mir yhn, vnd wenn der nit mehr taugen wurd, so will ich sie in ars weysen, da gehort er hin.«⁷⁷ So wie hier eine Mehrzahl possierlicher Teufel begegnet, weiß Luther auch davon zu berichten, dass es Teufel in Wäldern, Gewässern, Wüsten und

73 Solche Verkehrungen des Teufels ins positive Gewand waren der spätmittelalterlichen Kultur durchaus vertraut; vgl. zum – richtig – predigenden Teufel *Schnyder*, Teufel im Salat 95.

74 S. die kritische Analyse einer Verwendung des Begriffs »Aberglaube« bei *B. Gladigow*, Art. Aberglaube, in: *H. Cancik u.a.* (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1988, 387f.

75 WA.TR 3, 515,25–32 (Nr. 3676).

76 *Schnyder*, Teufel im Salat 98.

77 WA.TR 1, 7–11 (Nr. 491). Diese Vielzahl der Teufel setzt auch der Dialog mit Johannes Schlaginhafen voraus, den dieser berichtet: »Ach, lieber Herr Gott, der geringste Teuffl ist stercker den die gantze welt! – Mea verba erant. Respondit Doctor: Tu autem consolare multos nobiscum esse Angelos, quorum minimus est fortior omnibus Diabolis« (WA.TR 2, 29,11–14 [Nr. 1289]).

Sümpfen gibt⁷⁸: ein ganzes Panoptikum an teuflischer Durchwirktheit der Natur, das magische Vorstellungen kaum hinter sich gelassen hat. Meist stellt Luther diese Vielzahl nur fest, gelegentlich aber erklärt er sie auch auf eigentümliche Weise: Ein einmal überwundener Teufel, so Luther, kehrt nicht wieder, aber er ist in viele Poltergeister zerschlagen, die – wie jene Polterer auf der Wartburg – vielfach teuflische Präsenz zeigen⁷⁹.

Überblickt man diese Fülle von Belegen, so dienen sie nicht nur dazu, einen Luther vor Augen zu stellen, dessen Welt um vieles massiver durch teuflische Präsenz durchwirkt ist⁸⁰, als es heutigem Bewusstsein zuträglich und nachvollziehbar scheint. Es erscheint vor allem ein Luther, der die Macht des Bösen als eine von der Wirklichkeit und letztlich von Gott fortziehenden Kraft ständig am Werke und in seinem Leben präsent sieht. Alle Hinwendung zu Gott war von diesem Gegner bestimmt, der noch in seinen grotesksten Verwirklichungsformen erkennen ließ, dass er dem Menschen auf furchtbare Weise nahe sein wollte. Die körperlichen Gestaltungen aber waren letztlich Ausdruck dessen, dass das Leben des Menschen Schauplatz des letzten geistlichen Kampfes zwischen Gott und Teufel war.

3. Der Mensch zwischen Gott und Teufel

Der so umrissene Teufel ist eine immer wiederkehrende Gestalt im Leben Luthers, und dies offenbar von früh an⁸¹: Auf der Wartburg erinnerte er sich daran, dass der Teufel ihn im ersten Jahr seines Priesteramtes wie auch seines Mönchtums in Ruhe gelassen ha-

78 WA.TR 1, 608,21f (Nr. 1222); 3, 10,7f (Nr. 2829); vgl. 5, 105,1f (Nr. 5375e). Die Begeisterung, die vielfältigen bösen Wirkungen des Teufels in einzelnen Bereichen festzumachen, lässt sich auch in den zahlreichen Teufelsbüchern der Frühen Neuzeit nachvollziehen (s. Teufelsbücher in Auswahl, hg. v. R. Stambaugh, 5 Bde. [Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts], Berlin 1970–1980).

79 WA.TR 6, 208,17–20 (Nr. 6814).

80 Erhellend deutet *Althaus*, *Theologie* 146, auch dies als ein Spiegelbild der göttlichen Präsenz in der Welt.

81 Freilich gibt es auch erstaunliche Aussagen, die den Eindruck erwecken, Luther habe seine Anfechtungen erst als schon reformatorisch gesonnener Theologie erfahren. So erklärt er 1531: »Ante fere decem annos primum sensi hanc desperationis et irae divinae tentationem. Hab darnach rue gehabt, ut etiam uxorem ducerem, so gutt tag hettich, sed post rediit« (WA.TR 1, 61,30–32 [Nr. 141]; ebenso, einschließlich der irritierenden Datierung, WA.TR 2, 13,22–24 [Nr. 1263]; vgl. auch die Hinweise auf ein Anwachsen der Anfechtungen in den zwanziger Jahren in WA.B 4, 312,4f [Nr. 1191]; 319,6f [Nr. 1197]).

be⁸² – was auf die zuvor erlittenen Bedrängungen eben durch den Teufel verweist. So konnte Luther denn auch immer wieder auf seine eigenen Erfahrungen verweisen, wenn er vom Teufel sprach:

»Was ich sage, das hab ich zum Theil erfahren; denn ich kenne des Teufes List und behende, tückische Griffe sehr wol, daß er uns nicht allein das Gesetze pflegt einzublasen (daß er uns damit erschrecke und aus kleinen Splitterlin große Balken, das ist aus dem, das wol gar keine oder je eine kleine geringe Sünde ist, eine rechte Hölle mache; denn er ist wahrlich ein Wundermeister, des es kann, die Sünde sehr groß und schwer zu machen, ja auch Sünde zu machen, da keine ist, und das Gewissen damit zu ängsten«⁸³

Dergleichen Erinnerung diene nicht nur zum Beleg der eigenen Kenntnisse, sondern auch unmittelbar zur Seelsorge, wie sie etwa Johannes Schlaginhausen erfuhr⁸⁴. Das eigentliche Moment, das darin in den Vordergrund dringt, ist nun gerade nicht jene körperliche Bedrohung durch den Teufel und das vielfach beschriebene Vexierspiel, sondern der Teufel ist eine spirituelle Macht, die sich Christus doppelt in den Weg stellen kann. Eines seiner Mittel ist es, die Menschen in Sicherheit zu wiegen und ihnen die Furcht Gottes zu nehmen, das andere hingegen ist die Anfechtung⁸⁵. So kann er die Menschen als Schlange erschrecken oder als Schaf belügen und täuschen⁸⁶. Für Luthers eigenen spirituellen Weg allerdings ist die erschreckende Seite des Teufels die entscheidende. Er erfuhr von ihm vor allem die im geistlichen Weg durchaus sinnvolle und notwendige Anfechtung, freilich, dem Teufel gemäß, nach ihrer negativen Seite hin verzerrt. Kann die Anfechtung einerseits Vorbereitung des Weges hin zu Christus sein, so kann sie andererseits, verkehrt vom Teufel, in eine Christusferne führen, die aus der Anfechtung Verzweiflung macht. Diese Ambivalenz der teuflischen Anfechtungen drückt Luther selbst aus, wenn er über sie sagt:

»Huiusmodi tentationes valde nobis prosunt nec sunt, ut videntur, perditio, sed sunt eruditio, et unusquisque christianus cogitabit se sine tentationibus non posse Christum discere.«⁸⁷

82 WA 8, 660,31f.

83 WA.TR 6, 88 (Nr. 6629); vgl. ähnlich WA.TR 1,491,19–23 (Nr. 971); zum Teufel als dem, der die Sündenvergebung vergessen lässt, vgl. auch WA.TR 1, 461,21f (Nr. 912).

84 WA.TR 2, 13–3,5 (Nr. 1288); vgl. WA.TR 2, 29,11–14 (Nr. 1289).

85 WA.TR 3, 174,11 (Nr. 3108); vgl. zur Rolle des Teufels in der Anfechtung *Barth*, Teufel 124–153.

86 WA.TR 1, 564,8–10 (Nr. 1144).

87 WA.TR 1, 61,28–30 (Nr. 141); vgl. WA.TR 2, 20–22 (Nr. 1263).

So formuliert, erscheinen die teuflischen Angriffe geradezu als eine notwendige Bedingung auf dem spirituellen Weg, Christus zu lernen, und durch Demut zur Erkenntnis der Wohltaten Christi zu kommen⁸⁸. Daher kann es kaum überraschen, dass Gott selbst von Luther als der benannt wird, der es dem Teufel zulässt, den Menschen so anzugreifen⁸⁹: Noch in den tiefsten spirituellen Erfahrungen betont Luther so die Begrenztheit des Teufels durch die gnädige Macht und Leitung Gottes. Er will sich zu einer Gegenmacht zu Gott aufspielen und bringt die Menschen auch in Gefahr, Gott zu verlieren, aber im Angesicht Gottes hat er keine wirkliche Macht, sondern bleibt unter der göttlichen Weltregierung auf den Raum angewiesen und begrenzt, den Gott ihm zulässt.

Die spirituellen Anfechtungen führen in zentrale theologische Grundüberzeugungen hinein beziehungsweise stellen sie in Frage. Der Teufel erscheint in solchen Berichten geradezu als der, der die Errungenschaften der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft in Frage stellen und beseitigen will. Vor allem nämlich ist er derjenige, der Christus verdunkelt und zum bloßen Richter macht⁹⁰ oder in fast syllogistischer Manier den Menschen zum Angeklagten und Gehassten: »Haec est maxima tentatio Sathanae, quod dicit: Deus odit peccatores; tu autem es peccator, ergo Deus te quoque odit«⁹¹. Luther selbst beschreibt diese Vorgänge auch gelegentlich mit eben jenen Begriffen, die für seine Vorrede zum ersten Band der lateinischen Werke von 1545 leitend wurden:

88 WA.TR 1, 62,11f (Nr. 141).

89 WA.TR 2, 172,23–25 (Nr. 1671); vgl. ebd. 430,4–6 (Nr. 2353); 536,3–5 (Nr. 2597); eine umfassende Analyse des Beziehungsgeflechts von Gott und Teufel in der Anfechtung bietet *Barth*, Teufel 153–183.

90 WA.TR 1, 5 (Nr. 9); ähnlich, hier mit ausdrücklicher Anfechtungsterminologie: WA.TR 6, 88 (Nr. 6629) (Fürstemann-Bindselsche Sammlung).

91 WA.TR 1, 61,19–21 (Nr. 141); vgl. WA.TR 2, 13,11f (Nr. 1263); vgl. zur *iustitia activa* in der Vorrede zu den lateinischen Werken WA 54, 185,19f. Zur Problematik dieses Rückblicks für die Rekonstruktion von Luthers reformatorischer Entwicklung s. *V. Leppin*, »*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, ARG 93 (2002), 7–25. Auch wenn die seinerzeit von mir vorgetragenen Überlegungen es unwahrscheinlich machen, dass man in dem Zeugnis von 1545 (zu ihm die oben genannten Sammelbände von Lohse) eine einigermaßen sachgemäße Schilderung von Luthers früher Entwicklung haben, steht es doch außer Zweifel, dass Luther im nachhinein genau so verstanden werden wollte bzw. sich verstand, wie er es 1545 schilderte. Wenn man also für den frühen Luther tatsächlich eher zunächst eine Entwicklung im Rahmen mystischer Theologie annehmen kann, gilt für den späteren, dass die Rechtfertigungsterminologie den entscheidenden Schlüssel für das nachholende Verständnis dieser Entwicklung darstellte.

»Der Teuffel will nur activam iustitiam in vns haben, so haben wir allein passivam und sollen auch kein activam haben«⁹².

Damit wird die reformatorische Entdeckung zu jenem Vorgang, in dem Luther die Macht des Teufels überwunden hat – auch wenn er sie nicht vollends brechen konnte. Die Anfechtungen bleiben wie beschrieben in seinem Leben erhalten, und der Teufel lässt ihn nicht aus seinen Klauen. Doch ist das entscheidende Mittel, gegen ihn vorzugehen, offenbar die Rechtfertigungslehre. So kommen denn auch weitere wichtige theologische Grundüberzeugungen hier zum Tragen. Vor allem wird der Teufel zum Exempel eines falschen Umgangs mit dem Gesetz: Dies ist eine Waffe, die Gott ihm gegeben hat, damit er gegen uns kämpfen kann⁹³. Dieser Kampf aber besteht nun genau darin, von dem Menschen die Erfüllung des Gesetzes zu fordern beziehungsweise die Einsicht, dass die Gesetzeserfüllung nicht möglich ist, in einer Weise zu verstärken und zu verschärfen, dass der Mensch die Gnade aus dem Blick verliert⁹⁴. In der Abwehr des Teufels kann Luther sich 1533 sogar zu der Aussage hinreißen lassen, »quod christianus est sine lege et supra legem«⁹⁵. Auch wenn diese Aussage beiläufig bei Tische gefallen sein mag, lässt sie doch erkennen, dass Johann Agricola sich mit seiner Wendung gegen die Gesetzespredigt viel stärker innerhalb des Wittenberger Meinungsspektrums bewegte, als es die Antinomerdputationen erkennen lassen⁹⁶, die Luther wenig später gegen ihn hielt und die nun eine klare Aussage zugunsten des Gesetzes im theologischen Gebrauch, also zum Aufweis der Sünden, enthielten.

Was damit gemeint ist, lässt sich allerdings auch in einzelnen Tischredenäußerungen über Gott und den Teufel erkennen. So unterscheidet Luther in einer Tischrede beider »cantzeleien«: Gott erschrecke den Menschen erst, dann richte er ihn wieder tröstend auf. Der Teufel hingegen lasse den Menschen in seinen Sünden schwelgen, um ihn dann in Verzweiflung zu führen⁹⁷. Theologisch gesprochen liegt der Unterschied zwischen Gott und Teufel also in der unterschiedlichen Verwendung des Gesetzes: jener göttlichen, die im Sinne des *usus elenchthicus* bzw. *theologicus*

92 WA.TR 1, 63,29f (Nr. 141); 2,15,18–20 (Nr. 1263).

93 WA.TR 3, 133,21. 28–30 (Nr. 2987a. b).

94 WA.TR 2, 429,26 (Nr. 2353).

95 WA.TR 1, 204,32–205,1 (Nr. 470).

96 Vgl. auch die vorsichtigen Ehrenrettungen für Agricola bei J. Rogge, *Agricolas Lutherverständnis. Unter Berücksichtigung des Antinomismus*, Berlin 1960; ders., Art. Agricola, Johann, in: TRE 2, Berlin / New York 1978, 110–118.

97 WA.TR 1, 602f (Nr. 1210).

auf das Evangelium hinführt und der todbringenden, die ohne das Evangelium nur die Verzweiflung übrig lässt. Beim Teufel wird so das Gesetz gewissermaßen zur Sackgasse, die den Menschen gefangen hält, während Christus zur *promissio* führt und so in die Freiheit⁹⁸.

Diese theologischen Spannungen und Schwankungen machen freilich auch deutlich, dass die sehr enge Verbindung zwischen Teufel und falscher Rechtfertigungslehre auch als Ausdruck der zunehmenden Präzisierung eben dieser Rechtfertigungslehre zu sehen ist. So wie die Teufelsanfechtungen schon in der Klosterzeit begannen, kann Luther sich auch an echten Trost gegen diese Anfechtung durch seinen Beichtvater Staupitz erinnern und diesen geradezu als Vorbild für die evangelischen Prediger weiterreichen, die er später selbst zu trösten hat⁹⁹, so wie er sich gelegentlich auch auf die Lehren Gersons zum Kampf gegen den Teufel berufen konnte¹⁰⁰. Wiederum gilt, dass die Überwindung des Teufels zwar in Luthers Rückblicken überwiegend mit der Gewinnung reformatorischer Theologie in eins fällt, aber der biographische Weg Luthers facettenreicher ist. Auch dies wirkt in manchen der späteren Rückblicke noch nach, wenn Luther nur in wenigen Ansätzen die Rechtfertigungstheologie anwendet und vor allem eine massive Christozentrik in den Vordergrund rückt:

»Aber dennoch haben wir Christum, qui venit, non ut perdat nos, sed ut salvet. Wenn man auf den sihet, so ist kein ander Gott in himel noch auff erden, quam Deus iustificator et salvator; rursus wenn man den aus den augen lest, so ist auch nirgends kein hulff noch trost noch ruge. Wellen wenn der locus kompt: Deus misit Filium suum, so hatt das hertz ruge.«¹⁰¹

Die Aufforderung, allein auf Christus zu blicken, hat ihr Vorbild in Luthers eigenem Leben, und zwar in der wohl berühmtesten Trostszene seiner Klosterzeit, als Staupitz zu ihm sagte: »Man mus den man ansehen, der da heyst Christus.«¹⁰² Der Blick auf Christus war es, durch den Staupitz, so Luther in einer anderen Erinnerung, den späteren Reformator »ynn Christo geborn hat«¹⁰³. Tat-

98 WA.TR 2, 11–13 (Nr. 1353).

99 WA.B 5, 25–32; s. hierzu U. Mennecke–Haustein, Luthers Trostbriefe (QFRG 56), Gütersloh 1989, 190; vgl. ähnlich auch WA.TR 1, 61,28–31 (Nr. 141).

100 WA. TR 1, 64,7 (Nr. 141).

101 WA.TR 1, 63,10–14 (Nr. 141).

102 WA.TR 1, 245,11f (Nr. 526).

103 WA.B 11, 67,7f (Nr. 4088).

sächlich schließen sich diese christozentrische Anbindung des gegen den Teufel gerichteten Trostes an Staupitz und die rechtfertigungstheologische Zuspitzung nicht aus, sondern Luther lässt hier noch einmal erkennen, dass seine rechtfertigungstheologische Erkenntnis ihren ersten Ursprung in jener Tröstung durch Staupitz hat. So wie seine eigene theologische Entwicklung wohl allmählich von einem durch Staupitz begründeten Solus Christus zu den weiteren Exklusivpartikeln der Alleinigkeit von Gnade, Glauben und Schrift voranschritt¹⁰⁴, überlagern sich diese unterschiedlichen Aspekte in seiner Auseinandersetzung mit dem Teufel in einer Weise, die man theologisch wohl am besten so fassen kann, dass das entscheidende Moment die Gegenüberstellung Christi zum Teufel ist, diese aber nach seinem um 1519 erreichten Stand ihre genaueste Fassung in Gestalt einer ausgeprägten Rechtfertigungstheologie gewinnt.

Dieser christologischen Zentrierung entspricht es, dass Christus nicht nur maßgeblicher Inhalt, sondern auch Vorbild für den Kampf gegen den Teufel ist¹⁰⁵. Für diesen geistlichen Kampf ist es auch entscheidend, dass er wiederholt und dauerhaft im Leben geschieht. Luther kannte in seinem Taufbüchlein durchaus den Exorzismus bei der Taufe:

»Ich beschwere dich, du unreynen geyst, bey dem namen des vaters † nund des sons † und des heyligen geysts, das du ausfaresst und weychest von diesem diener gotis N. denn der gepeutt dyr, du leydirger, der mit fussen auf dem meere ging, und dem synckenden Petro die hand reycht.«¹⁰⁶

Gegenüber der Fortsetzung exorzistischen Wirkens nach der Taufe freilich war Luther skeptisch: Es gehe nicht um ein einzelnes Austreibungswort, sondern man müsse sein ganzes Leben daran setzen, den Teufel zu vertreiben¹⁰⁷. Allerdings schloss dies nicht aus, dass man gelegentlich in Situationen kam, in denen es nötig war, einem Einzelnen liturgisch gegen den Teufel beizustehen¹⁰⁸. Exemplarisch hierfür ist die Geschichte des jungen Valerius Glockner, dem Sohn des Nürnberger Bürgermeisters Veit Glockner¹⁰⁹.

104 *Leppin*, Luther 116f.

105 WA.TR 1, 63,15–19 (Nr. 141); 2, 15,5–7 (Nr. 1263).

106 WA 12, 44,25–28. In der Fassung von 1525 fehlt die Erinnerung an Jesu irdisches Gebieten über die Mächte (WA 19, 540,7). Für eine bleibende theologische Bedeutung jedenfalls der Absage an den Teufel votiert *O. Bayer*, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 243f.

107 WA.TR 1, 401,21–25 (Nr. 830).

108 Vgl. zu einem solchen Fall auch WA.B 11, 111f (Nr. 4120).

109 WA.TR 3, 581f (Nr. 3739); s. dazu auch *Haustein*, Luthers Stellung 136f.

Er bekannte vor Luther, sich vor fünf Jahren dem Teufel verschrieben zu haben, beichtete dies nun und schwor dem Teufel ab:

»Ich, Valerius, bekenne, fur Gott vnd allen seinen heiligen Engeln vnd fur der versamlung der kirchen, das ich Gott meynen glauben hab aufgesagt, mich dem Teuffel ergeben, ist mir von hertzen leitt, ja, will nun fodder dem Teuffel nein abgesagter feind sein vnd Gott, meynem Herrn, willig folgen vnd mich beßern, Amen.«¹¹⁰

Die Absage an den Teufel also konnte durchaus eine feste Gestalt erhalten, wie sie sie auch im Taufbüchlein durch den Mund der Paten hatte¹¹¹; damit war aber das Entscheidende nicht getan. Hierzu bedurfte es des weiteren steten Vorgehens gegen den Teufel, vor allem durch den Blick auf Christus selbst beziehungsweise »per verbum«¹¹². Die Besinnung auf Christus, der Blick auf die Gnade Gottes, das ist der erste und entscheidende Schritt im Kampf gegen den Teufel¹¹³.

Freilich wusste Luther auch noch um eine Vielzahl anderer Wege, sich gegen den Teufel zu schützen. Mancher war schon für die Zeitgenossen irritierend, so wenn Luther unter Berufung auf Johannes Gerson dazu riet, »ut vincamus eum contemptu, das wir die gedancken ausschlagen, wollen nit dran denken, figimus animum in cogitationes alias, choreae vel elegantis puellae«¹¹⁴. Der Hinweis, dass man sich durch Ablenkung, womöglich in Tanz und Vergnügung, gegen den Teufel wenden könne, wie er sich hier bei Veit Dietrich findet, wurde schon von Aurifaber nur in einer abgeschwächten Version geboten¹¹⁵:

»Der andere Weg ist, daß wir ihn durch Verachtung überwinden, daß wir die Gedanken, so er uns eingiebt, ausschlagen und wenden das Herz auf andere Gedanken, als daß man Kurzweile treibe mit spazieren gehen, essen, trinken, zun Leuten gehe, mit ihnen rede und fröhlich sei, daß man der schweren Gedanken los werde.«¹¹⁶

110 WA.TR 3, 582,5–10 (Nr. 3739).

111 WA 12, 45,22f; 19,540,28f.

112 WA.TR 1, 64,4 (Nr. 141); vgl. WA.TR 1, 458,4f (Nr. 907).

113 Ausführlich dargelegt bei *H.-M. Barth*, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers* (FKDG 19), Göttingen 1967, 82–123.

114 WA.TR 1, 64,5–7 (Nr. 141).

115 Zu dieser generellen Tendenz zur Abschwächung von Anstößigkeiten Luthers bei Aurifaber s. *H. Junghans*, *Die Tischreden Martin Luthers*, in: *ders.*, *Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen. Ausgewählte Aufsätze*, hg. v. *M. Beyer / G. Wartenberg* (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 8), Leipzig 2009, 155–176, 159–163.

116 WA.TR 1, 66,49–67,1 (Nr. 141). Solche Scheu hat sich bis in die moderne Forschung hinein gehalten: Zu Luthers Rat in der Medler-Dietrichschen

Spazieren gehen statt hübscher Mädchen: Das sagt mehr über Aurifaber als über Luther. Gemeinsam aber bleibt: Hier wird aus der tief religiösen Gegenüberstellung von Teufel und Jesus Christus mit einem Mal ein sehr schlichter Hinweis auf den Umgang mit schlechten Stimmungen, mit *cogitationes melancholicae et tristes*¹¹⁷, und die Ermunterung, Aufhellung auch oberflächlicher Art zu suchen.

Neben diese unterschiedlichen Formen der Zerstreung tritt aber noch eine andere Form der Auseinandersetzung mit dem Teufel, die diesem gewissermaßen auf seiner eigenen Ebene entgegentritt und ihn mit seinen eigenen Waffen schlägt – der Teufel soll schlicht verhöhnt werden: »dixi: Teufel, ich hab auch in die hosen geschissen; hastus auch zu den andern sunden in dein register geschrieben?«¹¹⁸.

Es ist gerade dieser Bereich der Teufelsvertreibung, in dem sich die schon oben erwähnte Neigung zu Vulgarismen im Zusammenhang mit dem Teufel besonders ausgeprägt findet. Man kann ihn nicht nur durch Scheißen verhöhnen, sondern auch durch einen Furz vertreiben¹¹⁹ oder dadurch, dass man ihm entgegenhält: »Leck mich im arss, vel: Scheiss in die bruch vnd hengs an den halß«¹²⁰.

Wie immer man den Kampf gegen den Teufel gestaltete: Letztlich ist der Mensch nur ein von Gott selbst in den Dienst genommener Kämpfer. Der eigentliche Kampf findet, wie Uwe Rieske-Braun durchweg am Werk Luthers gezeigt hat¹²¹, zwischen Gott und dem Teufel statt. Beide ringen miteinander um die Herrschaft in dieser Welt:

»Daraus dann folget, daß wo Gottes Finger den Teufel nicht austreibet, da ist noch des Teufels Reich; wo des Teufels Reich ist, da ist Gottes Reich nicht. So schleußt sichs hier mächtiglich, daß so lang der heilige Geist nicht in uns kömmet, da sind wir nicht allein untüchtig zum Guten, sondern sind von Nöthen in des Teufels Reich; sind wir aber in

Sammlung, wer vom Teufel angefochten werde, möge »de Venetiis« reden (WA.TR 1, 547,23 [Nr. 1089]), bietet Bindseil die Variante: »de Veneris« und wird hierfür von dem Editor Kroker mit dem Verdikt »töricht« getadelt (WA.TR 1, 547 Anm. 6) – nach obiger Notiz ist dies jedoch so töricht nicht.

117 WA.TR 1, 215,28f (Nr. 491).

118 WA.TR 1, 392,3f (Nr. 812); vgl. 6, 210,11–13 – mit der für Aurifaber charakteristischen Veränderung von »geschissen« zu »geschmissen« (Nr. 6817); 6, 216,9–11 (Nr. 6827).

119 WA.TR 1, 205,1 (Nr. 469).

120 WA.TR 2, 13f (Nr. 2059).

121 U. Rieske-Braun, Duellum mirabile. Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie (FKDG 73), Göttingen 1999.

seinem Reich, so mögen wir nichts anders thun, denn was dem Teufel lieb ist«¹²².

So gewiss es ist, dass der Sieg bei Gott liegen wird, ja eigentlich durch Christus schon lange errungen ist, so sehr bleibt doch der einzelne Mensch Gegenstand eben dieses Kampfes – Luther hat dies in die wohl berühmteste Teufelsstelle seines Werkes gebracht:

»Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo cult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.«¹²³

Das hier in »De servo arbitrio« unter Berufung auf Ps 73,22f¹²⁴ eingeführte Bild vom Menschen als einem Lasttier, das entweder von Gott oder vom Teufel geritten ist, hat im argumentativen Zusammenhang eine klare Funktion. Luthers früh gewonnene und schon in der Disputation gegen die scholastische Theologie zum Ausdruck gebrachte¹²⁵ Überzeugung, dass mit der Bibel und Augustin der freie Wille des Menschen zu bestreiten sei, wurde in dramatischer Weise in den Horizont eines kosmischen Gegenübers eingezeichnet. Die Hinweise auf die letzte Herrschaft Gottes auch über den Teufel, die Hans-Martin Barth in seiner großen Monographie über den Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers herausgearbeitet hat¹²⁶, lassen erkennen, dass es sich hier nicht um einen Dualismus¹²⁷ handelt, sowenig man im Blick auf die Willensfreiheit von einem Determinismus sprechen kann¹²⁸: Es

122 WA.TR 6, 120,24–29 (Nr. 6685).

123 WA 18, 635,17–22.

124 Vgl. hierzu A. Adam, Die Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen als Reittier Gottes, LuJ 29 (1962), 25–34.

125 WA 1, 224,23f; vgl. H.J. McScorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition (Beiträge zur Ökumenischen Theologie 1), München 1967, 227–230; L. Grane, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517 (Acta Theologica Danica 4), Gyldendal 1962, 263–368.

126 Barth, Teufel 196–201.

127 P. Steinacker, Luther und das Böse. Theologische Bemerkungen im Anschluß an Luthers Schrift »De servo arbitrio« (1525), NZStH 33 (1991), 139–151, löst das Problem des Dualismus so weit auf, dass er das Thema seiner Studie weniger als Problem des Umgangs mit dem Teufel als mit dem Deus absconditus angeht.

128 McScorley, Lehre vom unfreien Willen 301–303.

geht Luther bei diesem Gegenüber um einen Kampf angesichts der Heilsmöglichkeiten des Menschen – und so hat das Reittier auch je nachdem, wer es besitzt, eine klare Ausrichtung auf Heil oder Unheil. Aber es bestimmt die Richtung nicht selbst. Sosehr die Macht des Teufels begrenzt ist, sosehr erfährt der einzelne Mensch, der in Sünde gefangen ist, sie doch als unerbittlich und letztlich ausweglos. Die Existenz unter dem Teufel führt in ein Verderben, aus dem der Einzelne sich nicht retten kann. Bedenkt man die Werkzeuge, die der Teufel hierzu nutzt, so sind die oben angeführten korporalen Erscheinungen vergleichsweise harmlos: Entscheidend ist die Verwendung des Gesetzeswortes, der Hinweis auf den Richtergott. Der Teufel macht sich einen göttlichen Anschein zunutze, um den Menschen ins Verderben zu führen – und dieser folgt ihm mit seinem ganzen Willen, der freilich nicht frei, sondern unter dem Teufel gefangen ist.

Diese individuelle Dimension verweist auf die Reiche Gottes und des Teufels – und damit letztlich auf einen Kampf, den Gott seit Anbeginn der Welt mit dem Teufel führt. Luthers eigene Rolle freilich bemisst sich eben an dieser weltgeschichtlichen Dauer und Bedeutung des Kampfes – erst wenn man sie in den Blick nimmt, hat man das Verhältnis Luthers zum Teufel umfassend im Blick.

4. Der Teufel als Widerpart Gottes in der Heilsgeschichte

Dass der Mensch zum Reittier Gottes oder des Teufels wird, bedeutet nicht etwa eine vollständige Individualisierung dieser Auseinandersetzung, sondern stellt den Menschen mitten hinein in einen Kampf von heilsgeschichtlicher Dimension¹²⁹. Dabei interessieren die mythischen Anfänge des Teufels Luther vergleichsweise wenig. Er weiß um die Vorstellung vom Teufel als gefallenem Engel und nimmt sie in sein Denken auf¹³⁰. Wichtiger aber ist, dass der Teufel sich dann von früh an des Menschen bemächtigt. Die Paradieseserzählung spricht auch für Luther davon, dass in

129 Konzentriert auf den Kampf des Teufels gegen die beiden Regimente Gottes, finden sich Überlegungen zur Rolle des Teufels und der Heils- bzw. Unheilsgeschichte bei *H.W. Krumwiede*, Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers. Untersuchung zum Entstehen des geschichtlichen Denkens in Deutschland (FKDG 1), Berlin 1952, 77–79. Dass es sich auch hierbei – wie beim individuellen Kampf um den Menschen – nicht um einen Dualismus handelt, hebt *J. Ehmann*, Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546) (QFRG 80), Gütersloh 2008, 455 mit Anm. 22, zu Recht hervor.

130 WA.TR 2, 429,12f (Nr. 2353); vgl. 2, 28,10 (Nr. 1289).

der Schlange der Teufel selbst den Menschen von Gott fortführt: »Hoc enim egit Satan, ut per suum Dicere abduceret Heuam ab eo, quod Deus dixerat«¹³¹ – da damit der Tod kam, ist dies auch der heilsgeschichtliche Grund dafür, dass alle Beschwerden und Krankheiten vom Teufel kommen¹³². Schon mit Anbeginn der Welt also ist er verführerisch präsent und wirkt sein eigentliches Werk, das aufs Engste mit Sünde und Tod verbunden ist¹³³: »Luther's unholy triumvirate«¹³⁴.

Sein weiteres Wirken in der Geschichte aber vollzieht sich dann entlang eben jener Angriffe des Teufels, die auch im einzelnen Leben spürbar sind. Der Teufel als Vertreter jener Haltung, die nur das Gesetz kennt, repräsentiert sich in der Welt dann auch in religiösen Haltungen der Fixierung auf das Gesetz. Im Rahmen von Luthers Wahrnehmung des Judentums wird daher in Auslegung von Joh 8,44¹³⁵ eben dieses zum eigentlichen Repräsentanten des Teufels, das letztlich statt Gottes selbst den Teufel verehere¹³⁶:

»Der Teufel hat dis Volck mit allen seinen Engeln besessen, das sie jmer die eusserlichen ding, jre gaben, jr thun und werck fur Gott rhue-men«¹³⁷.

Dies ist die auf fatale Weise theologisch durchdachte Grundüberzeugung hinter den antijudaistischen Ausfällen des späten Luther¹³⁸, die man entsprechend auch nicht nur situativ begründen

131 WA 42, 111,18f; vgl. WA.TR 1, 24f (Nr. 991); 6, 104,31–34 (Nr. 6662).

132 WA.TR 6, 104,34–37 (Nr. 6662).

133 S. hierzu *Barth*, Teufel 68f.

134 *S.H. Hendrix*, Martin Luther. A very short introduction, Oxford 2010, 83.

135 WA 53, 420,26–31.

136 WA 53, 605,4–8.

137 WA 53, 447,20f; vgl. auch 601,18f; zu der engen Verbindung von Teufel und Juden vgl. 580,1f; 587,10–15.

138 Auf ihren weiteren Kontext in der sächsischen Judengesetzgebung hat *Th. Kaufmann*, Luthers »Judenschriften« in ihren historischen Kontexten (NAWG. PH 2005,6), Göttingen 2005, zu Recht hingewiesen. Allerdings ist für den Entstehungskontext einschlägiger, dass Luther selbst ausdrücklich einen anderen Grund dafür nennt, dass er sich wieder an das Schreiben einer antijüdischen Schrift macht: Er habe, so schreibt er zu Beginn der Schrift »Von den Juden und ihren Lügen«, gehört, »das die Elenden, heillosen leute nicht auffhören, auch uns, das ich die Christen, an sich zu locken« (WA 53, 417,5–7; vgl. 587,1f). Damit greift Luther offenbar ähnlich lautende Gerüchte wieder auf, gegen die er sich schon 1538 in seiner Schrift »Wider die Sabbater« gewandt hatte (WA 50, 312,9–11); zum täuferischen Hintergrund der Sabbater s. *J. Kaiser*, Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung. Die Deutung des Sabbats in der Reformation (FKDG 65) Göttingen 1996, überzeugend nachgewiesen.

kann, sondern in ihrer heilsgeschichtlich und rechtfertigungstheologischen Dimension ernst nehmen muss. Entdeckungshorizont für seine Deutung des Judentums ist letztlich die von ihm gewonnene reformatorische Einsicht¹³⁹. Das äußert sich auch darin, dass er jüdisches Verhalten mit Kategorien beschreibt, die er den innerchristlichen Auseinandersetzungen um das Sakrament und das in ihm vollzogene »*opus operatum*« gewonnen hat:

»Eben so ists mit dem Volck Israel auch gangen, jmer haben sie die Beschneittung als ein opus operatum, eigen werck, vom wort Gottes gesondert und alle Propheten, durch welche Gott mit jnen wolt (...) reden, verfolgt.«¹⁴⁰

Eine Auseinandersetzung mit Luthers Antijudaismus kann sich jedenfalls mit dem Verweis auf Überspitzungen des alternden Reformators nicht begnügen: Es wird darum gehen müssen, die Perspektive auf jüdische Religiosität, die sich bei Luther findet, einschließlich ihrer theologischen Grundannahmen in den Blick zu bekommen. Die antijudaistischen Ausfälle des alten Luther sind Reflex einer Geschichtssicht, die ihre Stärke und Grenze in der durchgängigen Orientierung an der Rechtfertigungslehre hat. Die Stärke liegt unzweifelhaft darin, dass Luthers theologische Grundüberzeugung so nicht zu einem geschichtsfernen Topos wird, sondern mit der Geschichte verbunden wird und bleibt. Die Grenze aber hat sie darin, dass eben diese theologische Perspektive die Wahrnehmung einer anderen Religion nach ihren eigenen Voraussetzungen und Werten verhinderte. In diesem Horizont wurde dann das Judentum zum Träger der teuflischen Gewalt in der Geschichte, in Luthers Augen verkehrt durch das Vertrauen auf das eigene Tun und das Gesetz.

Vor diesem Hintergrund wird dann auch der am Kreuz errungene Sieg über den Teufel in einer tieferen Dimension erfassbar.

139 Dies erklärt Luther sogar selbst: »Und wenn ich meine Papisten nicht hette erfahren, So were mirs ungleublich gewest, das auff Erden so böse Leute sein sollten, die öffentlicher, erkanter warheit, das ist Gott selbs ins Angesicht, wissentlich sollten widerstreben. Denn ich solchen verstockten mut in keines Menschen Hertz, Sondern allein in des Teufels hertz, mich hette versehen. Aber nu verwunder ich mich nicht, weder der Türcken noch der Jüden blindheit, hertigkeit, bosheit, Weil ich solchs mus sehen in den aller heiligsten Vetern der Kirchen, Bapst, Cardinal, Bisschoven.« (WA 53, 449,22–28). Auf die tiefe Verwurzelung des Zusammenhangs von Teufel und Juden in der Theologie Martin Luthers weist auch H.A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformatin*, Berlin 1981, 139 u.ö., hin.

140 WA 53, 437,5–8.

Es geht hier nicht allein um die Dimension des Sieges über die Folgen des teuflischen Wirkens im Tod der Menschen, sondern es geht um die Ermöglichung einer Glaubenshaltung, die die Gnade Gottes erfährt und im Mittelpunkt sieht. Dabei ist das Kreuzesgeschehen für Luther gerade im Blick auf den Teufel in einer Weise ambivalent, deren Anstößigkeit im eigenen Hause gespürt wurde:

»Sathan hat Gottes Son erwurgt. – Respondit uxor doctoris: Ey nein, lieber Herr Doctor, ego non credo. Tum Doctor inquit: Wer wolt unsern Herr Gott lieb haben, wenn er vns selber wurgen will?«¹⁴¹

Der Schrecken Katharinas macht deutlich, was hier und auch an anderen Stellen¹⁴² theologisch ausgedrückt wird: Der Tod Jesu ist als dieser Tod nicht der Wille Gottes – auch wenn es zugleich der Tod ist, der den Menschen das Heil bringt und damit den Kern des Evangeliums ausmacht. In der kurzen Debatte zwischen Luther und Katharina wird mit Blick auf den Teufel das *skandalon* des Kreuzes unmittelbar deutlich gemacht.

Im theologischen Vordergrund der Reflexionen Luthers steht allerdings, dass das Kreuz Tod und Teufel überwindet, freilich in einer Weise, die dem Teufelstreiben nicht das Ende macht. Er nimmt nun aber eine andere Gestalt an, die in Luthers Augen noch perfider ist: Nachdem sein Anrennen seit der Schöpfung durch Christus überwunden wurde, muss er nun unmittelbar Christus bekämpfen und tut dies als Antichrist. Diese heilsgeschichtliche Abfolge ist der eigentliche Schlüssel dafür, warum Papsttum und auch Türke von Luther als Antichrist gesehen und bezeichnet werden¹⁴³, nicht aber die Juden¹⁴⁴.

Streng genommen gibt es eine gewisse Zeit nach dem Tod Jesu, in der der Antichrist noch nicht auftritt. Luther schwankt in der Identifikation, ab wann der Antichrist in der Kirche herrsche, meist allerdings sieht er den Pontifikat Gregors des Großen als

141 WA.TR 2, 78,24–26 (Nr. 1379).

142 WA.TR 1, 205,2f (Nr. 469).

143 Zur ökumenischen Problematik dieser Einordnung des Papstes s. K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986, 167f; V. Leppin, Der Antichrist: noch immer ein Thema im Dialog zwischen Luthertum und römischem Katholizismus, in: M. Delgado / V. Leppin (Hg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Freiburg/Stuttgart 2011, 511–521.

144 Diese Differenz hat Oberman, Wurzeln 146, in seiner streitbaren Schrift allerdings übersehen, wenn er die Juden unter die Koalition des Antichrist rechnet.

dessen Beginn¹⁴⁵. Die Perfidie des Teufels und Antichristen zeigt sich für Luther dann gerade darin, dass er nach 2Thess 2 im Tempel Gottes selbst – für Luther ganz unproblematisch allegorisch¹⁴⁶ mit der Kirche identifiziert¹⁴⁷ – auftritt. Der heilsgeschichtliche Vorgang erinnert somit an jenes vielfache Vexierspiel, zu dem der Teufel auch in individuellen Begegnungen in der Lage ist: So wie er als verstorbene Ehefrau erscheinen konnte, kann er beziehungsweise seine Ausgeburts, der Antichrist, nun auch als Haupt der irdischen Kirche erscheinen, deren päpstliche Leiter damit zu »des Teufels larven«¹⁴⁸ werden, und so kann der Antichrist auch gemäß Mt 24,24 durch Wundertaten und dergleichen auf sich aufmerksam machen: »Fuerunt itaque miracula in papatu mera ludibria et praestigia Diaboli, qui ita potest ludificare sensus hominum«¹⁴⁹.

Auch hier gilt: Nichts in dieser Geschichte ist allein aufgrund seiner äußeren Erscheinung in der Lage, vor dem Teufel zu schützen. Dieser kann auch in der Geschichte betrügen und lügen, nicht nur durch den Papst, sondern auch durch die »Schwärmer«¹⁵⁰. Tatsächlich ist Luthers eigene Situation nun nicht nur individuell, sondern heilsgeschichtlich vom Teufel geprägt, ja, beides verbindet sich: Die individuelle Anfechtungserfahrung ist Vorbedingung der heilsgeschichtlichen Rolle Luthers »Nisi me exercuisset Satan, so het ich ym nit können so feind sein, hett yhm auch nit können so schaden thun.«¹⁵¹ Entsprechend ist auch der Neubau der reformatorischen Kirche ein Mittel gegen das Wirken des Teufels. Kirche und Predigtamt hat Gott dazu eingesetzt, dass der Mensch nicht allein dem Teufel ausgesetzt ist¹⁵². Wiederum ver-

145 S.E. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft, Gütersloh 1897, 327–329.

146 Zur begrenzten Fortdauer der Allegorie auch noch beim späten Luther s. G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (FGLP 10,1), München 1942, 72–78; K. Hagen, Luther's Approach to Scripture as seen in his »Commentaries« on Galatians 1519–1538, Tübingen 1993, 129–132.

147 WA 38, 220,28–31; 251,27–36; 40/I, 619,18–31.

148 WA 54, 229,31.

149 WA.TR 5, 279 (Nr. 5622); zu Luthers Antichristverständnis s. H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit, Leipzig 1906; W.R. Russell, Martin Luther's Understanding of the Pope as Antichrist, ARG 85 (1994), 32–44; V. Lep-pin, Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen, KuD 45 (1999), 48–63.

150 WA.TR 2, 385,27f (Nr. 2267a); vgl. 1,246,1–7 (Nr. 528).

151 WA.TR 1, 62,5f (Nr. 141).

152 WA.TR 1, 205,3–5 (Nr. 469).

binden sich hier jene zuvor dargelegten Aspekte des Teufels mit Luthers eigener Zeitanalyse: Wenn der Teufel Repräsentant der Gesetzlichkeit ist, ist es offenkundig, dass die Verkündigung des Evangeliums in der reformatorischen Botschaft dem Teufel geradewegs entgegensteht.

So gelangt man hier zu den sehr grundsätzlichen Hintergründen der späten Polemiken Luthers: Dass er, zeitgleich zu seinen wüsten antijudaistischen Schriften auch dem Papst mit massiver Polemik entgegentritt und »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«¹⁵³, schreibt, ist nicht bloßer Ausdruck einer Verbitterung. Es ist auch Ausdruck dessen, dass Luther sich selbst in einer eschatologischen Situation sieht, in der die Entdeckung des Antichristen durch die reformatorische Botschaft¹⁵⁴ das Anrennen des Teufels noch einmal anheizt. So ist dessen Wirken in der Zeit der Reformation sogar noch ärger als unter dem Papst¹⁵⁵, obwohl doch das Papsttum selbst »das letzt unglück auff Erden, und das neheste, so alle teufel thun können mit alle jrer macht« ist¹⁵⁶ – Luther sieht seine persönliche Existenz und sein öffentliches Auftreten in mehrfacher Dimension im Mittelpunkt des abschließenden Kampfes zwischen Gott und Satan. »Der alt böse feind, mit ernst ers ytzt meint«¹⁵⁷ – dieser Liedervers drückt aus, was Luther bewegt und bedrängt. In seiner Lebenssituation verdichten sich all jene existentiellen, theologischen und heilsgeschichtlichen Aspekte teuflischen Wirkens in der Welt. Und so steht am Ende jenes berühmten Rückblicks auf sein Leben, mit dem Luther seine lateinischen Werke einleitete und zur Stiftung des kulturellen Gedächtnisses seiner Person beitrug¹⁵⁸, der eindringliche Wunsch: »*Vale lector, in Domino et ora pro incremento verbi adversus satanam*«¹⁵⁹.

* * *

153 WA 54, 206–299. Auch als Stifter des Papsttums ist der Teufel für Luther noch werkzeug des Zornes Gottes (WA 54, 235,13–15).

154 WA.DB 11/II, 113,11f.

155 WA.TR 1, 404,9–11 (Nr. 831).

156 WA 54, 299,6–8.

157 WA 4, 247; zur Deutung der Reformation als Kampf gegen den Teufel s. Barth, Teufel 121–123.

158 S. hierzu V. Leppin, Die Monumentalisierung Luthers. Warum vom Thesenanschlag erzählt wurde – und was davon zu erzählen ist, in: J. Ott / M. Treu (Hg.), Faszination Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9), Leipzig 2008, 69–92.

159 WA 54, 187,3f.

Abstract

Luther's interpretation of the Lord's Prayer in the Great Catechism shows, that he understood the »evil« not just as a neutral, but as a person, namely the devil. This conviction was based in his exegetical insights in the Biblical text. The devil, actually, could be felt within man's life. From his youth, Luther made the experience of the devil fighting against Jesus Christ and using man's soul as his battle field. His spiritually worst weapon was temptation that felt Luther over his whole life. The struggle puts man in between devil and God, desiring for God's help against the attempter. Satan, in this respect takes all parts against reformation and can be seen in the denial of justification by faith alone. Within this, individual man feels the consequences of the large battle between devil and God in history of salvation – which, as believers can hope, will end with God's victory.

Volker Leppin, geb. 1966, Dr. theol., ist Professor für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Mittelalter und Reformationsgeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.