

Berndt Hamm

## Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft

in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*  
7 (1992), S. 241-279

### 1. Einleitung: Zum Interpretationsansatz der ›normativen Zentrierung‹

Die folgende Studie beschäftigt sich mit der Frage, wie die Reformation des 16. Jahrhunderts in Deutschland das Verhältnis von Glaube, Kirche, Theologie und Frömmigkeit einerseits und Gesamtheit der Gesellschaft, besonders der politisch strukturierten und rechtlich verfaßten Gesellschaft, andererseits bestimmt. Angesichts der knapp bemessenen Seitenzahl kann der Versuch einer Antwort nur in stark verkürzender Form geschehen, die an Leichtfertigkeit grenzt. Doch hoffe ich, das hier erstmals skizzierte Interpretationskonzept der normativen Zentrierung<sup>1</sup> künftig aus den Quellen heraus ausführlicher darlegen und begründen zu können. Meine Beobachtungen sind weitgehend auf den mittel- und oberdeutschen und schweizerischen Raum begrenzt.

Unter ›normativer Zentrierung‹ verstehe ich die Ausrichtung auf eine bestimmende und maßgebende, grundlegend orientierende, regulierende und legitimierende Mitte hin. Dieses Zentrum kann durchaus komplex und in sich differenziert beschaffen sein und in Wechselbeziehungen zu anderen dominanten, umfassend formierenden Zentren des gesellschaftlichen Lebens stehen. Die Orientierung von religiöser Mentalität, Glaube, Theologie und Frömmigkeit, von Kirche und Kul-

<sup>1</sup> Unter dem Schlüsselbegriff der ›normativen Zentrierung‹ bringe ich im folgenden vieles von dem zur Sprache, was ich in einem jüngst abgeschlossenen Aufsatz zusammenfassend mit dem weiteren und unbestimmteren Begriff der ›Verdichtung‹ umrissen habe: *Berndt Hamm*, Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: *Monika Hagenmaler / Sabine Holtz* (Hg.), *Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe* (FS Hans-Christoph Rublack), Frankfurt a.M. / Bern / New York / Paris 1992, 163–196. Der Begriff der ›normativen Zentrierung‹ soll als heuristischer Zugang zu bestimmten Verflechtungsphänomenen des 15. und 16. Jahrhunderts den Begriff der ›Verdichtung‹ nicht ersetzen, sondern in Teilaspekten präzisieren, ohne damit alle Verdichtungs- oder Komprimierungsvorgänge abzudecken.

tus auf ein solches Zentrum hin vollzieht sich in den Jahren der Reformation auf zwei Ebenen: zum einen konzeptionell auf der Ebene der Ideen, der theologisch und kirchenpolitisch die gesamte Gesellschaft erfassenden Leitvorstellungen (die von fundamentalen Sicherungsbedürfnissen, Ängsten und Hoffnungen gespeist sind); zum anderen »objektiv« auf der Ebene der faktisch sich verändernden Verhältnisse. Aus dem Zusammenspiel beider Ebenen ergibt sich jeweils der konkrete Denk-, Gefühls-, Willens- und Handlungshorizont der Zeitgenossen, eben jener Horizont einer neuen, erregenden und alle Kräfte mobilisierenden Zentrierung auf die als maßgeblich erkannte Mitte hin.

Der klärende Wert des modernen Interpretationsbegriffs der normativen Zentrierung liegt, wie ich meine, darin, daß er vielleicht besser als andere Begriffe den Blick auf bestimmte Zusammenhänge innerhalb der historischen Phänomene lenkt:

1. auf den inneren Sachzusammenhang zwischen verschiedenen Ansätzen und Ausprägungen reformatorischer Theologie und Kirchlichkeit;
2. auf den Zusammenhang zwischen den Wesensmerkmalen reformatorischer Theologie, Kirchen- und Bekenntnisbildung und den allgemeinen Verhältnissen der städtischen und ländlichen Gesellschaft, besonders auf Zusammenhänge zwischen dem theologisch-kirchlich für alle Lebensbereiche geltend gemachten Anspruch umfassend normativer Wahrheit und dem obrigkeitlich zentrierenden, ebenfalls alle Lebensbereiche und Untertanen erfassenden Zugriff staatlicher Macht;
3. auf die diachronen Zusammenhänge zwischen reformationszeitlicher und spätmittelalterlicher Zentrierungsdynamik, auf Kontinuitäten und Umbrüche, wobei jeweils das theologisch/kirchlich-gesellschaftliche Syndrom von normativer Zentrierung ins Blickfeld rückt.

## II. Das Syndrom normativer Zentrierung im Jahrhundert vor der Reformation

Auf die Situation im ausgehenden Mittelalter des 15. und beginnenden 16. Jahrhundert kann ich im Rahmen dieses Aufsatzes nur andeutungsweise eingehen. Doch sei mit Nachdruck hervorgehoben, daß man das Zentrierungsgeschehen der Reformation nur angemessen verstehen kann, wenn man es in der Kontinuität zu wichtigen vorauslaufenden Zentrierungsvorgängen des Spätmittelalters sieht.

### 1. Die Gegenläufigkeit von Differenzierung und Zentrierung

Das 15. Jahrhundert ist durch eine auffallende Gegenläufigkeit der Entwicklungsdynamik gekennzeichnet: Einerseits sehen wir Prozesse zunehmender Differenzierung der Lebensformen, eine gesteigerte In-

dividualität und Subjektivität, die Pluralität auseinanderdriftender Bereiche und Gruppierungen und die Verselbständigung partikularer und konkurrierender Interessen, verbunden mit einem starken Autoritätsverfall kirchlicher Machttäger. Eine ganz andere Tendenz zeigt sich, wenn man sich auf die Ebene dominanter religiös-kirchlicher und gesellschaftlich-politischer Intentionen, der programmatischen Wünsche und Reformervorgaben begibt, wie sie von den Menschen dieser Epoche und besonders (aber nicht nur) von den Bildungs- und Machteliten gehegt wurden. Sie erlebten die Zunahme an konkurrierender Pluralität und spaltender Divergenz in erster Linie als bedrohliche, verunsichernde Krise und nicht etwa mit den Augen eines modernen Betrachters als faszinierenden Reichtum und Zeichen höchster Lebendigkeit. Darum richtet sich das kirchliche und gesellschaftliche Reformstreben und Gestaltungsbemühen der Eliten auf neu zu begründende Integration, auf zentrierende und zusammenführende Normativität. Und darum stehen unter den allgemeinen Werten, die im 15. Jahrhundert immer wieder als die Grundlage kirchlichen und politischen Lebens genannt werden, Eintracht und Friede (*concordia und pax*) an der Spitze: Übereinstimmung innerhalb der Kirche, innerhalb der politischen Gemeinschaft und zwischen »regnum« und »sacerdotium«. Dagegen gelten Dissens, Konflikt, »Zertrennung«, Zwietracht und Eigensinnigkeit stereotyp als teuflische Bedrohung von Gemeinschaft und Gemeinsinn, als Wurzeln »gänzlicher Zerrüttung«.

Man kann deshalb vielleicht sagen: Einer zunehmenden Differenzierung, in der sich die Neuzeit ankündigt, entspricht ein gegenläufiger Zug zu gesteigerter Konzentration, Vereinfachung, Vereinheitlichung und reduzierender Zusammenfassung auf normierende Zentren des frommen und politischen Lebens hin, eine Verdichtungs- und Zentrierungstendenz, in der man eine Kulmination von Mittelalter sehen kann (wobei auch in dieser Tendenz sehr viel Neuzeitliches – der Geist rational-bewußten Organisierens komplexer Lebensverhältnisse etwa – zu erkennen ist). Auf Differenzierungs- und Konfliktschübe antworteten Zentrierungs- und Integrationsschübe.

Diese Doppelseitigkeit von Differenzierung und Zentrierung bestimmt nicht nur die Jahrzehnte vor der Reformation, sondern erst recht die Reformation selbst; ja sie ist charakteristisch für das gesamte spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Zeitalter der *reformatio*, das – von den Fragestellungen, Erwartungen und bestimmten Entwicklungsansätzen her – entscheidende Weichenstellungen im 14. und 15. Jahrhundert empfängt und weit in die Epoche der Konfessionalisierung des späteren 16. und des 17. Jahrhunderts hineinführt. Der Ruf nach *reformatio* – als Ausdruck des Hungers nach neuen geistlich-weltlichen Sicherheiten und Gewißheiten – war weithin gleichbedeutend mit dem Ruf nach neu zu gewinnender normativer Zentrierung des persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubens, der inneren und äußeren Frömmigkeit, des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens in all den privaten

und öffentlichen Bereichen, die einer intensivierenden Formgebung, Gestaltung und Disziplinierung offenstanden. Dabei vollzieht sich normative Zentrierung – als Programm und Realisierung – z.T. gegen bestehende Differenzierung und Pluralität, die zurückgedrängt und unterdrückt wird; z.T. aber nehmen die Zentrierungsschübe die Differenzierungsschübe in sich auf – so etwa, wenn sich die Zentrierungsbewegung des frühmodernen Staats und seiner Bürokratie die Spezialisierung von Bildung und die zunehmende Arbeitsteiligkeit einer funktional organisierten Gesellschaft zunutze macht.

## 2. Zentrierungsansätze im 15. Jahrhundert

In sehr unterschiedlichen Bereichen zeigen sich vor der Reformation Zentrierungstendenzen, besonders

- a) auf dem Gebiet einer ›Frömmigkeitstheologie‹, die sich in ihrem Reformbemühen auf wenige geistliche Leitthemen und -begriffe von normativer Ausstrahlung konzentriert: besonders auf stellvertretende und vorbildhafte Passion Christi, Barmherzigkeit und Gericht Gottes und wahre Buße (vor allem Reue) des Menschen<sup>2</sup>;
- b) auf dem Feld praktizierter Frömmigkeit mit den Reformpolen äußere Regulierung und innere Intensivierung, wie sie etwa für das ›Observanz‹-Streben der Klosterreform-Bewegung kennzeichnend sind<sup>3</sup>;
- c) innerhalb des humanistischen Reformprogramms mit seiner Konzentration auf die Norm antiker Autoritäten und Leitbegriffe wie Vernunft und Weisheit (negativ: Tor- und Narrheit)<sup>4</sup> und »sola virtus«<sup>5</sup>;

2 Zu dem von mir eingeführten Begriff der »Frömmigkeitstheologie« (eine für Predigt und Seelsorge konzipierte und in Predigt und Seelsorge umgesetzte Theologie, die dem rechten Vollzug eines christlichen Lebens, seiner geistlichen Vertiefung und ordnenden Gestaltung, dienen will und die spezifische Problem- und Konfliktebene einer akademischen, systematisierenden und begrifflich komplizierten Theologie der ›Schule‹ verläßt) vgl. *Berndt Hamm*, Frömmigkeit als Gegenstand theologischer Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, ZThK 74 (1977), 464–497, bes. 479; ders., Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), Tübingen 1982, bes. 132ff. Zur thematischen Konzentration der Frömmigkeitstheologie vgl. ebd., 163–175 (Simplex theologia und ihre Themen).

3 Vgl. *Kaspar Elm* (Hg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner Historische Studien 14; Ordensstudien VI), Berlin 1989.

4 Man denke beispielsweise an die Gegenüberstellung von Narrheit und Weisheit/Vernunft im 1494 erschienenen »Narrenschiff« des Sebastian Brant (»der bedeutendste Erfolg in der deutschen Literatur bis zu Goethes ›Werther‹«); vgl. *Manfred Lemmer*, Art. Brant, Sebastian, Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 1, Berlin / New York 1978, 992–1005, hier 999–1002; vgl. auch *Erasmus von Rotterdam*, Morias enkomion seu laus stultitiae (1511). Zur humanistischen Zentralstellung der »Vernunft allein« vgl. unten Anm. 24 (Lazarus Spengler in seiner Tugendschrift um 1510).

- d) in Gestalt der Rechts-reformatio, die durch die Rezeption des Römischen Rechts den bestehenden Rechtspluralismus abbaute und einer straffenden, vereinheitlichenden Zentrierung der Rechtssphäre und damit der Intensivierung obrigkeitlicher Macht diente<sup>6</sup>;
- e) im politischen Bereich durch die Entstehung des frühmodernen Staates – in Deutschland des Partikularstaates –, der durch Ausschaltung konkurrierender Zwischengewalten, durch die Einrichtung von Verwaltungsbehörden und das Instrument eines professionellen Beamtenums ganz neue Weisen des einheitlich regulierenden und disziplinierenden Zugriffs auf Verhalten und Mentalität der Untertanen entwickelte<sup>7</sup>;
- f) im Sozialbereich als Regulierungsschub, besonders seit der Mitte des 15. Jahrhunderts und in den Städten früher als in den Territorien, z.B. in Form von Zucht- und Polizeiornungen, Luxus- und Kleiderordnungen, Armen-, Bettel- und Spitalordnungen, Tanzstatuten und Schulordnungen<sup>8</sup>;
- g) auf wirtschaftlicher Ebene durch die Konzentration der Gewerbeproduktion in der Hand von ›Verleger‹-Unternehmern, die Zusammenballung großer Kapitalien und die Entstehung von Handels- und Schürfmonopolen, also in Gestalt jener verdichtenden Entwicklungs-

5 Bezeichnend für das zentrierende Bemühen humanistischer Ethik ist, wie – z.B. in den Quellen des Nürnberger Humanismus – die »Tugend allein« zum letztgültigen Besitz und Halt des Menschen im Leben und Sterben erklärt wird; vgl. *Berndt Hamm*, Humanistische Ethik und reichsstädtische Ehrbarkeit in Nürnberg, Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 76 (1989), 65–147, hier 129–131.

6 Zur Rezeption des spätrömischen Privat- und Prozeßrechts in Deutschland vgl. zusammenfassend *Hans Kiefner*, Art. Rezeption (privatrechtlich), HDRG 4 (1987), 970–984; *Michael Stolleis*, Art. Rezeption (öffentlichrechtlich), ebd., 984–995.

7 Die wichtigste neuere Literatur zum Werden des frühmodernen Staates ist aufgeführt bei *Harm Kluiting*, Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648 (UTB 1556), Stuttgart 1989, 73–94.

8 Aus der Fülle der Literatur zur spätmittelalterlichen Sozialregulierung vgl. z.B. den unten in Anm. 18 genannten Aufsatzband der Herausgeber *Sachße/Tennstedt* und darin bes. die Beiträge von *Otto Gerhard Oexle*, Armut, Armutsbegriff und Armenfürsorge im Mittelalter, 73–100 und *Robert Jütte*, Disziplinierungsmaßnahmen in der städtischen Armenfürsorge der Frühneuzeit, 101–118. Vgl. etwa auch die treffende Bemerkung zum spätmittelalterlichen Nürnberg bei *Hans von Schubert*, Lazarus Spengler und die Reformation in Nürnberg (QFRG 17), Leipzig 1934, Nachdruck New York / London 1971, 36: »Man möchte sagen, die Ratsverlässe, die ja leider erst von 1475 an erhalten sind, werden zu Synodalkanonens und die Ratsstube wird zur Volkskanzlei, wenn von ihr aus nicht nur die Preisbildung bestimmt, die Produktion geregelt und die Größe der Semmeln kontrolliert wird, sondern das ganze gesellige und gesellschaftliche Leben, von oben bis unten, von der Speisenzahl bei den Hochzeiten der Geschlechter bis zum Zutrinken in den Kneipen, von den Tänzen und Anzügen der Vornehmen bis zu dem derben Vergnügen des Schenbartlaufens nach »ehrbar« Gesichtspunkten unter Aufsicht und Strafe gestellt wird.«

dynamik, die man mit dem Begriff des »Frühkapitalismus« zu erfassen pflegt<sup>9</sup>. Dieser Entwicklung entspricht eine Regulierungsdynamik, d.h. die Zunahme von obrigkeitlichen Organisations-, Steuerungs- und Kontrollmaßnahmen im wirtschaftlichen Bereich.

### 3. Die Verflechtung der Zentrierungsprozesse und ihre Gründe: Religion als »Strebepeiler« der Gesellschaft

Man könnte noch andere Bereiche – etwa die verfassungsrechtlichen Verdichtungstendenzen auf Reichsebene<sup>10</sup> – nennen. Wichtig jedoch erscheint mir vor allem die Beobachtung, daß diese vielfältigen Zentrierungs- und Intensivierungsprozesse vor und nach 1500 eng miteinander verzahnt sind. Zwar muß man unterstreichen, daß die verschiedenartigen Zentrierungstendenzen mit ihren unterschiedlichen Interessenrichtungen – Streben nach politischer Macht oder wirtschaftlicher Prosperität, Drängen auf gesellschaftliche Erneuerung, Verlangen nach theologischer Wahrheit, geistlicher Reinheit und Vergewisserung göttlicher Gnade usw. – jeweils ihre eigenen Wurzeln haben und nicht voneinander ableitbar sind<sup>11</sup>. Zugleich aber ist zu betonen, daß es sich eben nicht nur um die Gleichzeitigkeit von Parallelvorgängen handelt, sondern um intensive Korrelations- und Interdependenzzusammenhänge. Am Beispiel der Verflechtung von klösterlicher Observanzbewegung und »cura religionis« der Landesfürsten oder der städtischen Magistrate ließe sich das verdeutlichen<sup>12</sup>. Obrigkeitliche

9 Eine ausgezeichnete zusammenfassende Darstellung dieser ökonomischen Entwicklung mit Hinweis auf die wichtigste Literatur bietet *Heinz Schilling*, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648* (Das Reich und die Deutschen), Berlin 1988, 36–53, 484–486.

10 Vgl. *Peter Moraw*, *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490* (Propyläen Geschichte Deutschlands 3), Berlin 1985; vgl. außerdem *Heinz Angermeier*, *Die Reichsreform 1410–1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart*, München 1984.

11 Der von mir gebrauchte Begriff der »prinzipiellen Unableitbarkeit« (vgl. dazu ausführlich *Hamm*, *Gewicht* [s. oben Anm. 1], dort unterschieden von einer »partiellen Herleitbarkeit«) entspricht dem Begriff der »Irreduzibilität«, wie er etwa von *Heiko A. Oberman* verwendet wird: Die »Irreduzibilität des Glaubens und der Frömmigkeit als eines eigenen Entscheidungs- und damit geschichtsgestaltenden Faktors« (Reformation: Epoche oder Episode, ARG 68 [1977], 56–109, hier 67).

12 Vgl. *Manfred Schulte*, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation* (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 2), Tübingen 1991; ferner *Dieter Stievermann*, *Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg*, Sigmaringen 1989; *Felix Escher*, *Landesherr und Reformen in brandenburgischen Prämonstratenserklöstern*, in: *Elm* (Hg.), *Reformbemühungen* (s. oben Anm. 3), 515–519; *Nicolai Rubinstein*, »Reformation« und Ordensreform in italienischen Stadtrepubliken und Signorien, in: ebd., 521–538; *Bernhard Neidiger*, *Stadtregiment und Klosterreform in Basel*, in: ebd., 539–567 (563f mit dem wichtigen Hinweis, daß sich der Basler Rat für die Observanten

Herrschaftszentrierung und normative Zentrierung der Frömmigkeit gehen aufeinander zu und verstärken sich.

Im Blick auf solche Verflechtungen kann man geradezu von einem »Syndrom« von Zentrierung am Vorabend der Reformation sprechen. Die Gründe dafür, daß sich die geistliche Zentrierung der Frömmigkeit (oder Frömmigkeitstheologie) und eines frömmigkeitsgesättigten Humanismus und die weltliche Zentrierung des Rechts, der Sozialordnung, der Wirtschaftsregulierung und der Politik nicht nur gelegentlich hier und da tangieren, sondern einander suchen und durchdringen, sind struktureller Art. Sie liegen im System einer Gesellschaft, die sich als geistlich-weltliches corpus christianum versteht. Sie definiert daher Politik und Staatlichkeit immer von religiösen Grundlagen und Zielsetzungen her und sieht in der christlichen Kirche, Theologie und Frömmigkeit nicht nur Teilbereiche von größerer oder geringerer Relevanz, um die man sich mehr oder weniger kümmert, sondern Strebepeiler, die das Gesamtsystem der Gesellschaft, all seine Subsysteme und die Existenz jedes einzelnen Menschen tragen<sup>13</sup>. Diese Sicht von Religion ist eingebettet in eine Erfahrungs- und Denk-

entschied, »weil er sich von ihrer Lebensform angesprochen fühlte und sich viel von ihrem Gebet, ihrer Meßfeier oder ihrer öffentlichen Predigt versprach«, obwohl diese Entscheidung keine wirtschaftlichen Vorteile, sondern erhöhte Belastungen für den Rat bedeutete).

13 Diesen strukturellen Aspekt hebt vor allem *Heinz Schilling* in mehreren Arbeiten hervor, bes. in: *ders.*, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe* (QFRG 48), Gütersloh 1981, 15–40 (der ausgezeichnete Einleitungsabschnitt über »Das Problem: Religion und Gesellschaft in der Frühneuzeit«), bes. 22; *ders.*, *Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung*, in: *Klaus Garber* (Hg.), *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1989, 87–107, hier 89f. Schilling nennt hier Religion und Kirche »zentrale Achsen von Staat und Gesellschaft«; er spricht in diesem Zusammenhang von einer »Verflechtung« der »säkular-zivilen« und der »sakral-transzendenten« Dimensionen: »Besonders dicht war diese Verflechtung in der Reformations-epoche und im anschließenden konfessionellen Zeitalter, also im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts« (90). Im gleichen Sinne verwendet Schilling auch den Begriff des »Syndroms«, den er so bestimmt: »Zusammentreffen von an sich jeweils originären Wirkfaktoren, die in wechselseitiger Beeinflussung gemeinsam die Gesamtrichtung des Wandels bestimmen« (90). Nachdem ich ohne Kenntnis dieser Arbeiten Schillings in meinem Aufsatz *Hamm*, *Gewicht* (s. oben Anm. 1) von theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Seite her »das Syndrom von Verdichtung um 1500« und »die Unableitbarkeit und Verflechtung der unterschiedlichen Verdichtungsfaktoren« beschrieben habe, war es für mich eine »elektrisierende« Entdeckung, daß Schilling von sozial- und institutionsgeschichtlicher Seite her schon vorher genau diese Interpretationsbegriffe und Deutungskategorien verwendet hat. Sie sind offensichtlich naheliegend, wenn man sich um eine Zusammenschau bemüht, die vielfältig Religiöses und Theologisches als Geschichtsfaktor ebenso ernst nimmt wie vielfältig Soziales, Rechtliches, Ökonomisches usw.

weise, die jede Art irdischen Gedeihens oder Mißlingens grundlegend religiös deutet, d.h. in dominierender Weise mit den Kategorien göttlichen Segens bzw. göttlicher Strafe beurteilt. Das bedeutet: Von umfassender gesellschaftlicher Tragweite ist die Vorstellungweise reziproker Zusammenhänge von Geistlichem und Ewigem, eines fließenden geistlich-weltlichen, profan-sakralen, materiell-spirituellen Kontinuums. Allgemein gilt das auf das ewige Heil Hinorientierte auch als das dem irdischen Wohl Zutragliche. Nur das ist für das Leibliche wirklich förderlich, was auf das Seelenheil gerichtet und daher von der Richtschnur der göttlichen Gebote und der Verantwortungsperspektive des Jüngsten Gerichts geleitet ist. Dieser transzendente Erfahrungs- und Deutungshorizont gibt allen gemeinschaftstragenden und -bewahrenden Werten eine sakrale Verankerung; die staatliche Obrigkeit bezieht so aus Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit ihre entscheidende Zielorientierung, Legitimierung und Normativität. Die Frage, wo wahre Gottesfurcht und -gerechtigkeit und wo die Gottlosigkeit herrscht, ist daher konstituierend für die spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Vergesellschaftung und Verstaatung und bildet die elementare Verfassungsfrage schlechthin.

#### 4. Theologie und Frömmigkeit als integrierende Bezugsgröße gesellschaftlicher Zentrierungstendenzen – das damit gegebene Syndrom der Abgrenzung und Diskriminierung

Vor diesem Hintergrund dürfte deutlich sein, wie dominant die Frömmigkeitstheologische Ebene als vermittelnde Bezugsgröße der unterschiedlichen Zentrierungsintentionen und -vorgänge und ihrer sich verflechtenden Wechselbeziehungen war. Alle erwähnten gesellschaftlichen Verdichtungs- und Zentrierungsprozesse beziehen sich mehr oder weniger auf die Intensivierung und Normativität von gestalteter Frömmigkeit, orientierender Frömmigkeitstheologie und Kirchenreform und umgekehrt. In einer Epoche, die ihre obersten Ziele und Normen, ihre tiefsten Ängste und Sicherungsbedürfnisse dominant von der Gottesbeziehung her begreift, werden Frömmigkeit und Theologie zur Vermittlungs- und Integrationsebene der gesamtgesellschaftlichen Zentrierungstendenzen.

Dieser religiös-frömmigkeitstheologische Grundzug des Zentrierungssyndroms war es auch, der ihm in einer seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bis in die Zeit der Konfessionalisierung hinein zunehmenden Weise den Charakter des Absoluten und Unbedingten, der Verhärtung und Unerbittlichkeit im Zeichen des Kampfes zwischen dem Reich Gottes und den Mächten des Satans gab, bis es eng verbunden mit einem Syndrom metaphysischer Angst. Normative Zentrierung bedeutet daher auch Mobilisierung und Eskalation des gesellschaftlich-öffentlichen Kampfes gegen die »Agenten des Satans«, Hexen, Juden, Türken, religiöse Randgruppen, die Angehörigen der an-

deren Konfession<sup>14</sup>. Der geistlich-weltliche Verdichtungs- und Zentrierungsprozeß war durchläufig die Geschichte gesteigerter Abgrenzung, Spaltung, Partikularisierung und Verfolgung unter dominant religiösen Vorzeichen. Zentrierung und Vereinheitlichung nach innen bedeutete Abgrenzung nach außen – staatlich, kirchlich, mental, spirituell, theologisch, bildungsmäßig usw. Jede Abgrenzung nach außen erhöhte den kirchlich-staatlichen Druck nach innen im Sinne einer Reinigung von Fremdem und Bedrohlichem im eigenen Lager.

Es ist daher kein Zufall, daß am Anfang des 16. Jahrhunderts ein umfangreiches Werk in drei Druckauflagen erschien, das »Supplementum Coelifodinae« des Erfurter Augustinereremiten Johannes von Paltz, das die Kirche bildhaft als Befestigungsanlage beschreibt, von der aus ihre Verteidiger die heranziehenden Heere des Satans mit Feuergeschützen beschießen. Das ganze Werk ist entsprechend in fünf Teile gegliedert, die sich mit fünf höllischen Heeren befassen<sup>15</sup>. Die kirchliche Belagerungsmentalität in der Abwehr Satans<sup>16</sup> ist charakteristisch für die gesamte Gesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts, nicht nur für den katholischen Bereich, sondern auch für den Kampf der protestantischen Konfessionskirchen und -staaten gegen die gefährlichen Häresien der Andersgläubenden und gegen nicht normierte Verhaltensweisen.

#### 5. Leitkonzeptionen der Frühneuezeitforschung – das Problem von Kontinuität und Umbruch zwischen Spätmittelalter und Reformation

Was ich als Verflechtungsphänomen normativer Zentrierung skizziert habe, ist durchaus im Rahmen dessen zu sehen, was andere Forscher

14 Vgl. Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XVIe–XVIIIe siècle). Une cité assiégée*, Paris 1978; deutsch: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Reinbek 1985, Neuausgabe in einem Bd., Reinbek 1985/1989, hier bes. 358–607 (Kap. 7–12 und Epilog). Delumeau beschreibt insbesondere den aufkommenden und eskalierenden »Satanismus«. Vgl. auch Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981; ders., *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982 (zur – verglichen mit dem Spätmittelalter – radikalisierten und endzeitlich dramatisierten Satansvorstellung Luthers, die m.E. bei aller Originalität in ihrer Zuspitzung auch zeittypisch ist).

15 Johannes von Paltz, *Supplementum Coelifodinae*, hg. von Berndt Hamm, Berlin / New York 1983 (= Johannes von Paltz, *Werke 2 = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 3*), bes. Einleitung (XI–XX) und Titelholzschnitt der Erstausgabe (vor S. 1).

16 Vgl. den treffenden Untertitel der französischen Originalausgabe von Delumeaus Werk *La Peur en Occident: Une cité assiégée* (s. oben Anm. 14); vgl. in der deutschen Übersetzung bes. 40 (»In einer Atmosphäre der Belagerung stellte die Inquisition eine Art Erlösung dar«), 41 (»die Mentalität einer belagerten Gesellschaft«) und 46 (»Die »belagerte Stadt«, von der die Rede sein wird, ist vor allem die Kirche des 14. bis 17. Jahrhunderts, aber die Kirche als Machtapparat«).

– teilweise von den gleichen Phänomenen ausgehend – unter anderem Blickwinkel mit anderen Leitbegriffen beschrieben haben: Max Weber mit dem Begriff der »Rationalisierung«<sup>17</sup>, Gerhard Oestreich mit der (bei ihm vor allem auf die staatliche Durchdringung bezogenen) Kategorie der »Sozialdisziplinierung«<sup>18</sup>, Norbert Elias mit dem Modell der voranschreitenden »Zivilisation«<sup>19</sup> oder Jean Delumeau mit der (höchst problematischen) These einer erst jetzt, am Ende des sog. christlichen Mittelalters beginnenden durchgreifenden »christianisation« (Verchristlichung) der abendländischen Gesellschaft<sup>20</sup>. Auch alles, was bildungsgeschichtlich über Verschriftlichung<sup>21</sup>, Verwissenschaftlichung, Bürokratisierung und Ausbreitung von Laienkultur zu sagen wäre<sup>22</sup>, bildet den weiteren Zusammenhang für die Prozesse normativer Zentrierung.

17 Vgl. z.B. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, Vorbemerkung (1–16). Vgl. dazu Jürgen Kocka (Hg.), *Max Weber, der Historiker* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 73), Göttingen 1986, darin bes. die Beiträge von Wolfgang J. Mommsen, Klaus Schreiner, Matti Väikari und die 283 im Sachregister s.v. »Rationalisierung« angegebenen Seiten; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt a.M. 1988, 207–366.

18 Vgl. Winfried Schulze, *Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit«*, *Zeitschrift für historische Forschung* 14 (1987), 265–302; vgl. auch Stefan Breuer, *Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault*, in: *Christoph Sachße / Florian Tennstedt* (Hg.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik* (edition suhrkamp 1323), Frankfurt a.M. 1986, 45–69.

19 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt a.M. 1981, bes. Einleitung.

20 Diese Christianisierung habe nun ältere, unter der Decke von Kirche, Theologie und Spiritualität fortbestehende und sehr beharrungskräftige Formen einer stark naturhaft bestimmten, in vorchristlicher Mentalität haftenden Volksreligiosität durchdrungen und zurückgedrängt. Vgl. Jean Delumeau, *Un chemin d'histoire: chrétienté et christianisation*, Paris 1981; ferner die Arbeiten von Michail Bachtin, Robert Muchembled, Carlo Ginzburg und Peter Burke mit ihren Konzeptionen einer Gegenüberstellung von Volks- und Elitenkultur und einer Aufwertung der Volkskultur (und der Problematik einer Dichotomisierung der beiden Bereiche und einer Idealisierung des »einfachen Volks«); dazu den Forschungsüberblick von Werner Freitag, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster* (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Landes- und Volksforschung 29), Paderborn 1991, 2–11.

21 Vgl. Michael Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a.M. 1991, 544–548: »Wohlgeordnete Polices: Die typographischen Programme als Medien demokratischer Kontrolle bürgerlichen Handelns«.

22 Vgl. zusammenfassend zu diesen Begriffen Peter Moraw, *Organisation und Funktion von Verwaltung im ausgehenden Mittelalter (ca. 1350–1500)*, in: Kurt G.A. Jeserich u.a. (Hg.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte I: Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Reiches*, Stuttgart 1983, 21–65, bes. 30.

Dabei rücken die verschiedensten Forschungsdisziplinen und -ansätze der jüngeren Spätmittelalter- und Frühneuzeitforschung die Kontinuitäten, die z.T. fließenden Übergänge zwischen dem ausgehenden Mittelalter und der Reformationsepoche in ein immer klareres Licht. Auch mein Ansatz bei der Deutungskategorie der »normativen Zentrierung« berücksichtigt sehr stark Phänomene der Kontinuität: Die Zentrierungsschübe der Reformation, der katholischen Reform und der Konfessionalisierung sind nur von den erwähnten reformorientierten Zentrierungserwartungen, -konzeptionen und -vorgängen des 15. Jahrhunderts her zu verstehen; sie haben in diesem »Vorlauf« von Zentrierung ihre Wurzel. Andererseits lenkt gerade der Begriff der normativen Zentrierung – und darin liegt einer seiner Vorzüge – den Blick auf den Umbruch zwischen Spätmittelalter und Reformation. Denn der Systembruch, den die Reformation gegenüber dem spätmittelalterlichen System von Theologie, Frömmigkeit, Kirche und Gesellschaft brachte, vollzog sich gerade auf dem Feld der Normativität und in einer neuartigen, das bisherige Normengefüge sprengenden Zentrierungsqualität und -intensität.

## 6. Pluralität und Gradualismus als Kennzeichen des Spätmittelalters

Das Neuartige der Reformation ist schon daran erkennbar, daß man die spätmittelalterlichen Erscheinungsweisen von Kirchlichkeit, Glaube, Frömmigkeit und Theologie keineswegs unter dem Obergesichtspunkt »normative Zentrierung« zusammenfassen kann. Dieser Begriff steht nur für eine bestimmte Reformtendenz innerhalb eines weiten Feldes, das insgesamt eher den Eindruck von Pluralität und Vielfältigkeit als von zentrierender Vereinheitlichung macht; und zwar gilt das nicht nur für die Realität der spätmittelalterlichen Kirche, die durch vielfältige Rivalitäts- und Konfliktverhältnisse gekennzeichnet ist, sondern auch für die Konzeption von Kirche und Spiritualität. Mit »Pluralität« meine ich hier sowohl horizontales Nebeneinander auf gleicher Ebene als auch vertikale Stufung, einen Gradualismus der Stufenordnungen und des Stufendenkens. Die mittelalterliche Kirche mit ihrem hierarchischen Aufbau und mit ihrer integrierten Vielfalt von Theologien, Kulturen, Frömmigkeitsformen und Gemeinschaftsbildungen war strukturell und ideell – von der Anlage ihres Gesamtsystems her – auf eine solche Pluralität hin angelegt; und das bedeutete: Auch ihre Normativität war plural strukturiert und von vielen Normquellen – Heilige Schrift, Konzilien, Kanonisches Recht, scholastische Lehrtradition, päpstliches Lehramt usw. – her ausgelegt. Auch der grundlegende Ansatz aller mittelalterlichen Erscheinungsformen von Theologie und Frömmigkeit war auf horizontale und graduelle Vielfalt bezogen: sowohl auf die vielen Formen und Grade der sich mitteilenden Nähe Gottes zum Menschen als auch auf die gestufte Differenziertheit der Mitwirkung des Menschen mit Gott und seiner Annä-

herung an das Ziel des ewigen Lohnes<sup>23</sup>. Die Stufung vom zutiefst Sündhaften und elementar Naturhaften bis empor zur reinsten Heiligkeit und vollkommenen Seligkeit gab der konzeptionell-programmatischen Pluralität der mittelalterlichen Kirche und ihrer Frömmigkeit die Struktur von Kohärenz und Geschlossenheit – einem emporstrebenden Bauwerk mit vielen Stockwerken, Treppen, Räumen und Nischen vergleichbar.

Diese plurale und insbesondere gradualistische Struktur der mittelalterlichen Kirche blieb auch für alle Frömmigkeitstheologischen Zentrierungsvorstellungen des 15. Jahrhunderts gültig. In der verdichtenden Reduktion und ausweitenden Verallgemeinerung von Frömmigkeitsidealen bauten sie zwar Stufungen und rivalisierendes Nebeneinander ab, doch ist das plurale Verständnis christlicher Normativität für alle zentrierenden Frömmigkeitsentwürfe dieser Zeit mit ihren Leitbegriffen und -bildern charakteristisch. Die zentralen Normbegriffe bleiben auch da, wo sie uns bereits vor der Reformation in gesteigerter, zuspitzender Weise als *Sola*-Formulierungen begegnen<sup>24</sup>, plural

23 Für das Viator-Lebensmodell der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit ist charakteristisch, daß der Lebensweg des Pilgers stufenweise nach oben führen soll: über Stufen natürlicher Moralität, über Grade der vorbereitenden Gnade und – nach Eingießung der rechtfertigenden Gnade – der Gnadenvermehrung, über Stufen des ungeformten und geformten Glaubens, der Buße, des Verdienstes, der geistlichen Grade der *vita spiritualis animae*, der Versenkung in das Leiden Christi, des mystischen Aufstiegs usw. bis hin zu den Stufen der seligen Gottesschau im Paradies.

24 Die Reduktion und Komprimierung auf das normierende geistliche Zentrum hin findet in einer gewissen Vorliebe für *Sola*-Formulierungen ihren Ausdruck, die sich – wenn meine eher punktuellen Beobachtungen verallgemeinerbar sind – in den Jahrzehnten unmittelbar vor der Reformation häufen: *sola gratia*, *sola misericordia*, *sola lex*, *sola virtus*, *sola scriptura* (sacra), Christus allein, allein das Leiden Christi, allein aus Liebe, allein die Gerechtigkeit, die Vernunft allein usw. Diejenigen *Sola*-Wendungen, die das gesamte Leben des Christen allein auf Gottes Wirken und Christi Leiden, auf die göttliche Gnade und Barmherzigkeit, auf Liebe und Vertrauen des Sünders hin zentrieren wollen, begegnen uns im spätmittelalterlichen Kontext bis 1517 vor allem bei Johann von Staupitz, Luthers Ordensvorgesetztem, Seelsorger und Lehrer, und unter den Nürnberger Staupitz-Hörern in massiver Häufung bei dem Ratsschreiber Lazarus Spengler. Siehe etwa Staupitz' Tübinger Predigten (um 1497/98), bearb. von Richard Wetzel (Johann von Staupitz, Sämtliche Schriften I = Lateinische Schriften I), Berlin / New York 1987: Sermo 9, Z. 50: »sola gratia et misericordia«; Sermo 20, Z. 265.270.272: »sola misericordia dei«, »sola gratia«; Sermo 31, Z. 141: »Facies, inquam, domini, id est aspectus divinitatis, in praesentibus ambulantis adhuc in spe et fide in sola scriptura sacra ostenditur«; Staupitz, Salzburger Predigten 1512, ed. Wolfram Schneider-Lasnik, Diss. phil. Tübingen 1984, Tübingen 1990: Predigt 3, Z. 45.47.49.53.63.76.142: »Jesus alain«; Predigt 9, Z. 110: »alain dem gesetzt«. Zu Staupitz/Spengler vgl. Spenglers Aufzeichnungen zu Staupitz' Nürnberger Fastenpredigten aus dem Frühjahr 1517, ed. Joachim Karl Friedrich Knaake, Johann von Staupitzens sämtliche Werke I: Deutsche Schriften, Potsdam 1867; hier kommt das »allein« auf 28 Druckseiten fast fünfzigmal vor: z.B. 22, Z. 18f: »allein aus lieb gotes«; 26, Z. 3f: Gott straft den Menschen »allein

gedehnt: Das »sola misericordia« schließt den Rahmen der den Menschen nach seiner geistlichen Qualität und Moralität beurteilenden *iustitia Dei* mit ein, das »sola gratia« die Lebensperspektive des Verdienstes und der Genugtuung, das »solus Christus« die gnadenzuwendende Mitwirkung Marias und der Heiligen; die Vergebung ist verknüpft mit der Bedingung von Reue und Beichte, die Hoffnungsgewißheit vertrauensvoller Liebe mit Heilungsgewißheit, die Passionsmeditation und -imitation mit Graden der Vervollkommnung, und die höchste Autorität der Heiligen Schrift ist eingefügt in die auslegende Autorität der kirchlichen Lehr-, Rechts- und Frömmigkeitstradition.

### III. Die durch die Reformation bewirkten langfristigen Veränderungen gegenüber dem Spätmittelalter im Verhältnis Kirche – Staat – Gesellschaft

Genau an diesem Punkt, an der pluralen Komposition spätmittelalterlicher Normativität, setzt der Umbruch der Reformation ein. Diese normgeschichtliche Wende verändert die Gesamtstruktur von Theologie, Frömmigkeit und Kirche und damit das Verhältnis von theologisch-konfessionell gefüllter Kirchlichkeit zu Gesellschaft und Staat;

aus einer lieb, die er als ein vater zum sone tregt«; 28, Z. 9: »vertrauen allein in got«; 29, Z. 9f: »und muss ein willigs sterben allein komen aus der gnad gotes«; 30, Z. 23f: »allein aus dem leyden Christi« (ebenso 30, Z. 27f; vgl. 31, Z. 33f: geduldiges Leiden »fließt« »allein aus der wurckung und craft des leidens Christi«); 31, Z. 22f: Eine starke Hoffnung auf ewige Belohnung ist »allain bey dem gekreuzigten Christo« zu finden (ebenso 32, Z. 14); 33, Z. 9: »allain got« bereitet uns auf den Empfang des Abendmahls vor; 34, Z. 1f: Alle unsere guten Werke sind »allain got« zuzueignen (ebenso 39, Z. 32); 40, Z. 8: »allein aus gots lieb und gnad«; 40, Z. 25f: »allain in die volkomenheit der gnaden und parmherzigkait gottes« vertrauen, »dodurch der sunder allain gerechtvertigt werden mag«. Zu Spengler vgl. auch seine humanistische Frühschrift, die Ermahnungen zu einem tugendhaften Wandel (um 1510), Druck ohne Titelblatt, Ort und Jahr, beginnend mit dem Widmungsschreiben an Albrecht Dürer: »Dem erbern und achtbarn Albrechten Thu<sup>er</sup>er zu Nurnberg ...« (Neudruck Nürnberg 1830 unter dem Titel: Ermanung vnd Vnderweysung zu einem tugendhaften Wandel): fol. a2r: »die vernunftt allein«; a4r: »allein die tugend«; a5v: »allein die widerwertikeit zeygt uns den weg zur selikeit«. Zur humanistisch-frömmigkeitstheologischen Zentrierung auf die »Tugend allein« (*sola virtus*) s. oben Anm. 5, zur juristischen Ausrichtung auf die »Gerechtigkeit (Gottes) allein« vgl. den »Neuen Laienspiegel« des Ulrich Tengler (1511), teilweise in Faksimiledruck wiedergegeben bei Wolfgang Schmitz, Der Teufelsprozeß vor dem Weltgericht nach Ulrich Tenglers »Neuer Layenspiegel« von 1511 (Ausgabe von 1512), Köln 1980, 46: Jeder, der mit Rechtsdingen zu tun hat, soll »allain die gerechtigkeit, so am jungsten tag gebraucht und erscheinen wirt, vor augen haben«. Zum ganzen Phänomen (»Also immer wieder: *sola*, *sola*«) vgl. Erich Meuthen, Gab es ein spätes Mittelalter?, in: Johannes Kunisch (Hg.), Spätzeit. Studien zu den Problemen eines historischen Epochenbegriffs (Historische Forschungen 42), Berlin 1990, 91–135, hier 115 (Meuthen verweist insbesondere auf das Wyclifische »*sola lex*«).

und nach dem, was ich über den religiösen Grundcharakter des Politik- und Gesellschaftsverständnisses im 15. und 16. Jahrhundert gesagt habe, dürfte deutlich sein, daß durch diesen Umbruch des sakralen Normgefüges auch der Staat ein anderer wird samt der von ihm gestalteten Gesellschaft. Was sich verändert, ist gerade nicht das geistlich-weltliche Kontinuum als Grundstruktur aller Lebensbeziehungen. Auch weiterhin, ja in gesteigerter Weise bilden Theologie und Frömmigkeit der Kirche – nun der Konfessionskirchen – die normativen Koordinaten des gesellschaftlich-staatlichen Gesamtsystems. Was sich in der Folge des reformatorischen Umbruchs im 16. Jahrhundert an der Beziehung von Kirche – Staat – Gesellschaft grundlegend und langfristig verändert und im Ergebnis zum deutschen Konfessionsstaat und – auf protestantischer, mit gewissen Einschränkungen auch auf katholischer Seite – zum voll ausgebildeten obrigkeitlichen, vorwiegend landesherrlichen Kirchenregiment führt, möchte ich mit drei Aspekten andeuten.

### 1. Machtverlagerung

Innerhalb des gesellschaftlichen *corpus christianum* und der Kirche verlagert sich die Macht eindeutig auf die Seite der Laien, d.h. der Fürsten und der Stadträte. Indem das Kirchenregiment der weltlichen Herrschaft auch Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit, Lehre, Liturgie und Sozialaufgaben der Kirche der obrigkeitlichen Direktive und Aufsicht unterstellt und auf dem Verwaltungswege in die herrschaftliche Organisationsstruktur einfügt, wie es auch das kirchliche Personal dem bürgerlichen Untertanenverband eingliedert, überbietet es das partiell spätmittelalterliche Kirchenregiment weltlicher Obrigkeiten. Die, wie man jetzt verstärkt argumentiert, von Gott über die Untertanen gesetzte und vor Gott für sie verantwortliche Obrigkeit<sup>25</sup> hat nicht nur – die im Spätmittelalter insbesondere mittels Patronat und Vogtei ausgeübt – Regimentsrechte in der Kirche, sondern als protestantischer Obrigkeit kommen ihr die Hoheit über die Kirche insgesamt und die bischöfliche Kirchengewalt zu. Dies ist der Blickwinkel der Verfassungs- und äußeren Machtstruktur, der die neuere Geschichtswissen-

25 Zur Profilierung des gottgegebenen Obrigkeitscharakters des städtischen Rats und des Untertanencharakters der Bürger unmittelbar vor und während der Reformation bemerkt *Hans-Christoph Rublack*: »Hochwertigere Legitimation empfängt der Rat in seiner Tätigkeit von Gott – Gehorsam wird nun als von Gott gefordert erwartet. Nicht, wie vielleicht implizit noch mitzudenken, aufgrund einer Amtsübertragung durch die Gemeinde. Und: der einzelne Ratsherr hat für sein Amt letzte Verantwortung, nicht vor der, sondern für, u.U. gegen die Gemeinde, am jüngsten Tag« (Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Horst Brunner [Hg.], *Literatur in der Stadt, Bedingungen und Beispiele städtischer Literatur des 15. bis 17. Jahrhunderts* [Göppinger Arbeiten zur Germanistik 343], Göppingen 1982, 25).

schaft weitgehend bestimmt: Die evangelischen Landeskirchen sind dem Machtzugriff und der Kontrolle intensivierter Staatlichkeit unterworfen<sup>26</sup>.

### 2. Gesteigerte Verflechtung

In Wirklichkeit, im Blick auf die internen Einflußgefälle, sind die Verhältnisse viel komplizierter und entsprechend differenziert als Interdependenz-Beziehungen darzustellen. Vor allem ist gegenüber dem erwähnten Blickwinkel hervorzuheben, daß Kontrolle im vor- und frühabsolutistischen Konfessionsstaat nie nur Kontrolle des Staats über die Kirche, sondern stets auch theologisch-konfessionelle Durchdringung der politischen Gewalten und Ordnungen und des ganzen gesellschaftlichen Lebens war. Dieser Einfluß der Kirche und der Theologen bezieht sich vor allem auf die normative Grundlage des Staatslebens und damit (a) auf die Lehr-Integrität des Bekenntnisses, (b) auf Schärfung der Gewissen von den biblischen Geboten her, (c) auf den Trost des Evangeliums und seiner Vergebungsbotschaft inmitten einer dominanten religiösen Mentalität der Angst vor Gottes Zorn und Strafe (also immer wieder gegenläufig zu einem gesamtgesellschaftlichen Trend zu religiöser Verhärtung) und (d) auf Intensivierung frommer Lebensgestaltung, Zucht und Gemeinschaftsbildung<sup>27</sup>. Die Entwicklung des 16. Jahrhunderts führt somit in der Wechselseitigkeit kirchlich-staatlicher Einflußgefälle zu einer – gegenüber dem Spätmittelalter – gesteigerten Verflechtung von *politia* und *ecclesia*; und zwar geschieht dies in der Weise, daß, beginnend mit den späten zwanziger Jahren, die machtpolitische Zentrierung und Abgrenzung des frühmo-

26 In sehr einseitiger Weise wird dieser staatliche Kontrollaspekt – das Einflußgefälle von der Obrigkeit auf Kirche, Kult, Frömmigkeit und Theologie zu – z.B. von Robert W. Scribner gesehen, so jüngst wieder in *ders.*, *Paradigms of Urban Reformation: Gemeindeformation or Erastian Reformation?*, in: *Leif Grane / Kai Hørby* (Hg.), *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund / The Danish Reformation against its International Background* (FKDG 46), Göttingen 1990, 111–128. Hier definiert er die obrigkeitliche Dimension der Reformation – das, was er unter »Erastian Reformation« versteht – als »state control of the church exercised by lay authorities, including control over doctrine and religious cult« (121); vgl. 128: »control«, »regulation«, »determination«, »coercive sanctions«. Scribner beschreibt im Blick auf die obrigkeitliche Reformation nur diese One-way-Bewegungsrichtung von oben nach unten und vom Staat auf die Kirche zu.

27 Dieser vierfache Einfluß der Kirche und ihres Personals auf die Normativität von Staat und Gesellschaft kann in Form völlig konfliktfreier, selbstverständlicher Prägung geschehen – stärker bewußt oder eher unbewußt, mehr kollektiv oder gezielt individuell, eher verinnerlichend oder stärker in äußeren Gestaltungsbereichen; der kirchliche Einfluß kann sich aber auch konfliktreich im Widerspruch, in Kritik, in korrigierenden Eingriffen und in tiefgreifenden Dissonanzen oder Widerstandshaltungen gegenüber einer bestimmten Obrigkeit oder bestimmten gesellschaftlichen Tendenzen geltend machen.



dernen Territorialstaats eine Symbiose mit dem normativen Verdichtungs- und Abgrenzungsschub der reformatorischen Theologie, Kirchen- und Bekenntnisbildung eingeht. Die Zentrierungsbewegungen werden durch die Verbindung von partikularisierender Verstaatung und abschottender Konfessionalisierung und durch die Kombination von Staatsloyalität und Bekenntnistreue deckungsgleich.

### 3. Sozialregulierung und -disziplinierung

Diese gesteigerte Verflechtung führte im Laufe des 16. Jahrhunderts zu jener vereinheitlichenden Normierung und disziplinierenden Formung der – mit dem Kirchenvolk identischen – Untertanengesellschaft, wie sie in vielen neueren Untersuchungen zur Konfessionalisierung in Deutschland beschrieben wird. Ich nenne nur die von Gerhard Oestreich geprägten Stichworte der (obrigkeitlichen) »Sozialregulierung« und der (die Sozialregulierung zur Mentalitätsthroughdringung der Gesellschaft intensivierenden) »Sozialdisziplinierung«<sup>28</sup>. Darunter versteht man sinnvollerweise die Einbindung des einzelnen und gesellschaftlicher Gruppen in ein religiös-konfessionell und politisch-rechtlich sanktioniertes Normen- und Kontrollsystem, das sich auf alle Lebensäußerungen – Arbeitsethos und Kleidung, Kirchgang und Sexualverhalten, Essen und Trinken usw. – bezog und dabei vor allem auch die Gesinnungsformung miteinschloß. Sozialdisziplinierung gewinnt so unter dem Einfluß kirchlicher und staatlicher Erziehung, in einem Zusammenwirken von konfessionellem Katechismus und bürgerlicher Polizei-Gesetzgebung, weithin auch den Charakter von Selbstdisziplinierung und Selbstkontrolle. Der Prozeß einer auf die rechte »disciplina christiana«, auf die Tugenden des frommen Untertanen (und Regenten), hin zentrierten Regulierung und vereinheitlichenden Formierung<sup>29</sup> kennzeichnet den frühneuzeitlichen Weg von der pluralen und gradualistischen Gesellschaft des spätmittelalterlich-katholischen Christentums mit ihrer relativen Offenheit zur geschlossenen Bekenntnisgesellschaft der durch absolute, letzte Feindseligkeit gespaltenen Konfessionssysteme<sup>30</sup>.

28 Zur Unterscheidung zwischen der Vorstufe der Sozialregulierung und dem ausgebildeten Gesamtphänomen der Sozialdisziplinierung bei Oestreich vgl. *Schulze*, Begriff (s. oben Anm. 18), 267f.

29 Zum Gesichtspunkt der Formierung, der zum Ensemble der sich wechselseitig interpretierenden Begriffe Zentrierung, Normierung, Regulierung und Disziplinierung gehört und vor allem die Aspekte der inneren Zustimmung und Selbstdisziplinierung, der Vereinheitlichung und Uniformierung anklingen läßt, vgl. in einem sehr allgemeinen Sinne (Formierung als Gestaltwerdung und feste Strukturierung) *Richard van Dülmen*, Formierung der europäischen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit. Ein Versuch, *GuG* 7 (1981), 5–41.

30 So wie die Offenheit der spätmittelalterlichen Katholizität eine durchaus relative war, d.h. gekennzeichnet durch starke Momente von Unduldsamkeit und Ausgren-

Korrigierend möchte ich zur Kategorie der Sozialdisziplinierung anmerken, daß sie dann überdehnt wird und irreführend ist, wenn sie die im 16. und 17. Jahrhundert immer wieder signifikant hervortretende gewissens- und glaubensbedingte Gegenläufigkeit gegen die unterordnende Gehorsamsdisziplin außer acht läßt. Bindungen an die höhere Ordnung der »Wahrheit« können als latente oder offene Widerstandshaltungen die staatlich-religiöse Domestizierung des Untertanenverhaltens durchkreuzen<sup>31</sup>. Konfessionelle Bestimmtheit kann einzelne sowie Gruppen staatlich und gesellschaftlich integrieren, sie kann aber auch in die »radikale Konfrontation, die religiöse und politische Fundamentallopposition gegen jene staatliche und gesellschaftliche Integration« führen<sup>32</sup>.

### IV. Die Norm-Kontinuität zwischen dem Konfessionsstaat des obrigkeitlichen Kirchenregiments und den Anfängen der Reformation

Die Entwicklung, wie ich sie mit diesen drei Gesichtspunkten (des obrigkeitlichen Kirchenregiments, der Verflechtung von theologisch-kirchlicher und staatlicher Zentrierung und der vereinheitlichenden Disziplinierung der Gesellschaft) skizziert habe, steht in einer sehr zwiespältigen Beziehung zu den frühen Jahren der Reformation und zu den vielfältigen Ansätzen der Reformatoren. Es kam etwas ande-

zung, so ist umgekehrt die religiös-konfessionelle Geschlossenheit des frühneuzeitlichen Konfessionsstaats auch nur eine relative, d.h. gekennzeichnet durch gegenläufige Momente von Säkularität, Relativierungen von christlichem Glauben und Konfessionalität und vielfältige Formen von Dissidentismus. Doch bleibt trotz dieser partiellen Aspekte des Gegenläufigen die überwältigende Dominanz konfessioneller Zentrierung und Geschlossenheit – Abgrenzung nach außen und formierende Durchdringung nach innen – das vorrangige, epochenbestimmende Phänomen des konfessionellen Zeitalters (zumindest) bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges. Zur kritischen Auseinandersetzung mit der These einer frühneuzeitlichen »Säkularisierung« (als Gesamtprädikat für das 16. Jahrhundert) vgl. *Hamm*, Gewicht (s. oben Anm. 1), Anm. 53.

31 Vgl. *Berndt Hamm*, Reformation »von unten« und Reformation »von oben« zur Problematik reformationshistorischer Klassifizierungen, erscheint in: *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, Sammelband zur Konferenz »The Reformation in Germany and Europe: Interpretations and Issues« (25.–30. Sept. 1990 in Washington, DC), Anm. 88; Zusammenstellung neuerer Arbeiten, die eine kritische Widerstandshaltung von lutherischen Pfarrern, Superintendenten, Hofpredigern oder Theologieprofessoren gegenüber ihren konfessionsgleichen Obrigkeiten im 16. und 17. Jahrhundert exemplarisch darstellen. Erst recht entsteht eine eskalierende Widerstandssituation bei Konfessionsverschiedenheit.

32 *Schilling*, Nation (s. oben Anm. 13), 90. Hier stellt Schilling innerhalb des religiös-kirchlichen, politischen, sozialen und ökonomischen Syndroms des Konfessionalisierungsprozesses die Pole »Integration« und »Konfrontation«, »Staatsbildung« und »Konfessionskonflikt« heraus, die sowohl inner- als auch zwischenstaatlich zu beobachten seien.

res heraus, als ursprünglich intendiert war<sup>33</sup>. Doch besteht andererseits eine intensive Kontinuität zwischen dem evangelischen Konfessionsstaat, dessen Obrigkeit den politisch-sozialen Zusammenhalt ihres Untertanenbereichs über die Rechts- und Integrationsinstanz der theologisch gewonnenen *confessio* definiert, und den theologischen Anfängen der Reformation. Gerade unser Leitgesichtspunkt der zentrierenden Norm, die in Gestalt des Bekenntnisses das ganze »konfessionelle« Zeitalter mit dem Anspruch lebensdurchdringender und gesellschaftsformender Wahrheit bestimmt, lenkt den Blick zurück auf den Schub normativer Zentrierung in den Anfangsjahren der Reformation. Bereits sehr früh, schon vor 1525<sup>34</sup>, führte die von Luther, Melanchthon, Zwingli und anderen Reformatoren begründete neue Theologie zur evangelischen Bekenntnisbildung, die das Lehrfundament der lutherischen und reformierten Konfessionalisierung schuf. Es waren gerade die Jahre bis 1525, die jene neue theologische Zentrierung auf die Normquelle der Heiligen Schrift und die Norm des Glaubens hin<sup>35</sup> und jene theologische Mobilisierung der Gesellschaft – auch der Obrigkeiten – brachten, ohne die alles Weitere der Reformations- und Konfessionsgeschichte undenkbar ist.

Dabei beruhte die Kontinuität innerhalb der Reformationsepoche von der ersten Phase der gelehrten Kommunikation über die zweite Phase einer breiten »Gemeindereformation« und die dritte Phase der obrigkeitlichen Reformation bis zum Zustand des ausgebildeten obrigkeitlichen Kirchenregiments besonders auf dem Faktor der Theologie – was damit zusammenhängt, daß sich durch die Reformation gegenüber dem Spätmittelalter der Wirkungsgrad von Theologie, des Anspruchs theologisch eruiert Wahrheit, immens verstärkt. Das 15. Jahrhundert war, verglichen damit, eher eine Epoche der Frömmigkeit. Indem die führenden Reformatoren Wahrheit allein in der Rein-

33 Vgl. unten S. 273–278.

34 Man denke vor allem an die fränkische Bekenntnisbildung des Jahres 1524; vgl. *Wilhelm Ferdinand Schmidt / Karl Schornbaum*, Die fränkischen Bekenntnisse. Eine Vorstufe der Augsburger Konfession, München 1930.

35 Zu beachten sind dabei vor allem jene zusammenfassenden, die reformatorische Theologie komprimierenden Werke der frühen Reformation vor 1523, ohne die der Bekenntnisbildungsprozeß nicht zu denken ist, ja die bereits in diesen Prozeß hineingehören, weil sie in paradigmatischer und wirkungsgeschichtlich vorbildhafter Weise den reformatorischen Glauben lehrhaft formulieren und zentrierend verdichten: z.B. Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« von 1520 (die, wie es im vorangestellten Sendbrief an Papst Leo X. heißt, »die ganze Summa eines christlichen Lebens« enthält), Melanchthons »*Loci communes*« von 1521, Lazarus Spenglers »Hauptartikel« von 1522 (Edition in: *Adolf Laube / Annerose Schneider / Sigrid Loob* [Hg.], Flugschriften der frühen Reformationsbewegung [1518–1524] 1, Vaduz 1983, 156–185) oder Zwinglis »Auslegen und Gründe der Schlußreden« von 1523. Von solchen und anderen komprimierenden und umfassenden Werken ist dann der Übergang in die eigentliche Lehrbekenntnisbildung ab 1524 fließend.

heit des Wortes und der Lehre (und nicht des Lebens) verankern<sup>36</sup> und in diesem Sinne »Theologie« als elementare Triebkraft umfassend neu legitimierender Lebensorientierung wirksam werden lassen, indem der publizistisch angeheizte öffentliche Meinungskampf die theologische Wahrheit gesellschaftlich strittig und so zur Sache des allgemeinen Diskurses, des öffentlichen Bekenntnisses, der gesellschaftlichen Abgrenzung und des Eintretens der politischen Gewalten werden läßt, wird das 16. Jahrhundert ein theologisches Zeitalter<sup>37</sup>. Deshalb kommt der theologischen Kontinuität – dessen, was als Konzentrat reformatorischer Wahrheitserkenntnis und Lehrsubstanz über die Generationen vermittelt wurde – bei aller Gewichtigkeit der Zäsuren (wie etwa der von 1525) eine große Tragfähigkeit zu; dies ist der Grund, weshalb die Normativität des Lehrbekenntnisses in der konfessionell reformierten Gesellschaft zu der Frage führt: Welche Art theologisch-normativer Zentrierung gab die Reformation in ihren Anfängen einer evangelisch orientierten Kirche und Gesellschaft vor, und wo ge-

36 Vgl. Luther in einer Predigt von 1537: »Den wo die lehre falsch ist, do kan dem leben nicht gehoffen werden. Wo aber die lehre rein bleibet und erhalten wirdt, do kan man dem leben und dem sunder noch wohl rathen« (WA 47, 290,7–9). Vgl. auch die Luther-Zitate bei *Johannes Wallmann*, Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, Tübingen 1985, 105. Von bahnbrechender Bedeutung war, daß Luther im Frühjahr und Frühsommer 1518 die Frage nach der Gnaden- und Heilsgewißheit von der Frage nach wahrer Reue löste und allein an die Wahrheit der göttlichen *promissio* (Zusage) und damit an den Glauben allein band. Vgl. *Oswald Bayer*, *Promissio*. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (FKDG 24), Göttingen 1971, bes. 164–202 (4. Kapitel: Die reformatorische Wende als Neugestaltung des Bußsakraments).

37 Indem – im Blick auf heilsgarantierende, sichernde und gewißheitsspendende Wahrheit – das reformatorische Gewicht auf Wort, Lehre und Bekenntnis, nicht jedoch auf Frömmigkeit, d.h. auf christlichen Lebensvollzug und rechte Lebensgestaltung, fällt, kann man die Theologie der Reformatoren nur noch in einem eingeschränkten Sinne als »Frömmigkeitstheologie« (vgl. oben Anm. 2) bezeichnen, sofern es ihnen um das glaubensschaffende und lebenssichernde Ankommen des Evangeliums und des Heiligen Geistes und um Früchte des Glaubenslebens geht. So sagt Luther – wenn man so will: als Frömmigkeitstheologe – im Widmungsbrief zu seinem »Schönen Confitemini« von 1530 über die Heilige Schrift: »Und es sind doch ja nicht Lesewort, wie sie meinen, sondern eitel Lebewort drinnen, die nicht zum speculieren und hoch zu tichten, sondern zum leben und thun dargesetzt sind« (WA 31/I, 67,24–27). In einem ganz anderen Sinne, sich wieder mehr dem Jahrhundert vor der Reformation annähernd, entfaltet dann der pietistische Frömmigkeitstyp, wie er in seiner einflußreichsten Frühform bei Johann Arndt am Anfang des 17. Jahrhunderts begegnet, Frömmigkeitstheologie. Das fromme Leben gewinnt wieder eine Garantiefunktion im Blick auf die Vergegenwärtigung des Heils und die Reinheit der Lehre: »Denn wie sollte«, fragt Arndt in seinem »Wahren Christentum« (I, 38,10), »die reine göttliche Lehre da bleiben, da so ein unreines, ungöttliches Leben geführt wird? Reine Lehre und ein unreines Leben stimmen nicht zusammen, haben keine Gemeinschaft.« Zit. bei *Berndt Hamm*, Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus, in: *Pietismus und Neuzeit* 8, Göttingen 1982, 43–73, hier 71.

sahen jene ersten Weichenstellungen, die dann die Reformation auf das Gleis der Entwicklung zum geschlossenen Konfessionsstaat hin führten?

## V. Die normative Zentrierung am Beginn der Reformation

In acht Gedankenschritten möchte ich den Charakter des durch die frühe Reformation gegebenen theologischen Zentrierungsschubs bestimmen.

### 1. Bruch mit dem Gradualismus

Die Geburt der Reformation geschieht in Luthers theologischem und zugleich existentiell umorientierendem Prozeß während der Jahre 1513–1520. Was dieses Umdenken vom Hintergrund spätmittelalterlicher Pluralität und Stufung sowie darin eingeschlossener Zentrierungsansätze unterscheidet, ist eine neuartige, radikale Weise der normativen Zentrierung christlichen Denkens und Lebens. Es ist bezeichnenderweise ein Mönch, der mit dem Ideal der Kloster-Observanz das gesteigerte spätmittelalterliche Bemühen um normative Zentrierung des geistlichen Lebens in sich aufgenommen hat und daran zerbrochen ist, der nun einen grundsätzlichen Bruch mit dem mittelalterlichen System des Gradualismus vollzieht, sofern dieses System der Stufenordnung Theologie, Frömmigkeit und Kirche und das Verhältnis von Klerus und Laien, Kirche und Staat, kirchlichem Amt und weltlichen Berufen, Sakralität und Profanität betrifft. Luther löst sich von den mittelalterlichen Vorstellungskategorien der gestaffelten geistlichen Vervollkommnung und der abgestuften sakralen Effizienz. An die Stelle des Stufenbaus, der auf den einzelnen Ebenen viele Formen des Nebeneinanders und viele Nischen für Radikalitäten und Kuriositäten bietet, rückt bei Luther und den anderen Reformatoren der monozentrierte Kreis des christlichen Lebens.

### 2. Zentrierung als »Sola«-Theologie

Diese neuartige Zentrierung, die das bisherige System geistlich-klerikaler-hierarchischer Stufung außer Kraft setzt, geschieht durch die normative Konzentration auf die bedingungslos sich schenkende, Heil zueignende Gnade Gottes allein (*sola gratia*), d.h. auf die Vertrauenshaltung des Glaubens allein (*sola fide*), die Glaubensgemeinschaft mit Christus und seiner sich schenkenden Gerechtigkeit allein (*solus Christus*), das den Glauben begründende und erhaltende Wort Gottes allein (*solo verbo*), die Gottes Wort enthaltende Heilige Schrift allein (*sola scriptura*), die den Glauben weckende und so dem Wort Wirkung schenkende Kraft des Heiligen Geistes allein (*solus spiritus*) und

das Ziel, dem alle diese Bezüge dienen sollen: Gottes Ehre allein. Charakteristisch für den reformatorischen Ansatz ist dabei die scharfe Exklusivität, die sich gegen die plurale Zusammengesetztheit des spätmittelalterlichen Normverständnisses wendet: gegen die gestufte Pluralität von Frömmigkeitsgraden und Sakralitätsstufen (der Weihen, der Orte, Zeiten, Gegenstände und Handlungen), von Heilsmittlern und von kirchlichen Traditionen, Riten und Lehraussagen, die zum biblischen Wort mit dem Anspruch verbindlicher Auslegung oder autoritativer Ergänzung hinzutreten.

### 3. Die Zentralität des Glaubens

Die Reformatoren lassen alle christliche Frömmigkeit in der einen Lebensform des Glaubens zusammenfallen, die nichts anderes ist als ein Wegblicken von jeder eigenen Heilsbedingung und ein Sich-Bergen in der Gerechtigkeit Christi. Im Glauben ist die ganze Vollkommenheit und Letztgültigkeit der Gemeinschaft mit Gott, soweit sie auf Erden möglich ist, enthalten; deshalb werden vom Glauben her alle werten- und unterscheidenden und Abstufungen der Lebensgestaltungen und guten Werke, wie sie die mittelalterliche Theologie kennt, hinfällig – mit den Worten Luthers:

»In dießem glauben werden alle werck gleich und ist einß wie das ander, felle ab aller unterscheid der werck, sie sein groß, klein, kurtz, lang, viel odder wenig. Dan nit die werck von yrer wegen, sondern vonn des glauben wegen angenehm seind, welcher einig und on unterscheid in allen und iglichen wercken ist, wirckt und lebet, wievil und unterschiedlich sie ymmer sein, gleich wie alle glidmaß von dem heubt leben, wircken und den namen haben.«<sup>38</sup>

In der Zentrierung auf den Glauben hin liegt also eine radikale Vereinfachung und Reduktion von Frömmigkeit, insofern es nur noch eine Ebene und eine Form gültigen Lebens vor Gott gibt. Nicht die Liebe mit der Vielgestaltigkeit ihrer inneren und äußeren Aktivität »formt« den Glauben, d.h. bringt ihn zu seiner Eigentlichkeit, rechtfertigenden Vollgültigkeit und meritorisch-satisfaktorischen Wirksamkeit – wie es das gradualistische Frömmigkeitsmodell der Scholastik besagt –, sondern es ist der alles, Gerechtigkeit und Seligkeit, empfangende Glaube, der die Liebe und durch die Tätigkeit der Liebe alle Lebensbezüge des Menschen formt.<sup>39</sup>

38 Sermon »Von den guten Werken« (1520), WA 6, 206,33–207,2.

39 Vgl. Berndt Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, ZThK 83 (1986), 1–38, hier 26f; ferner Gerhard Ebeling, Einfachheit des Glaubens und Vielfalt der Liebe. Das Herz von Luthers Theologie, in: ders., Lutherstudien III, Tübingen 1985, 126–153. Ebeling erinnert an Luthers Formulierung, daß der Glaube der Täter und die Liebe die Tat ist (148), und charakterisiert das vorbehaltlose Gottvertrauen des Glaubens als »Einfalt«, die »zu einer unendlich vielfältigen Liebe« befähigt.

#### 4. Die Extensität des Glaubens

Die Kehrseite der Exklusivität, wie sie im reformatorischen ›solus‹ ausgesprochen ist, ist die Extensität, d.h. die Ausdehnung der Normativität der Heiligen Schrift und der Lebensform des Glaubens auf alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens. Intendiert ist von den Reformatoren die Durchdringung, Integration und verchristlichende Intensivierung aller Lebensbereiche des gesellschaftlichen corpus christianum vom Zentrum des biblischen Gotteswortes und des gemeinschaftsformenden Glaubens her. Dies bedeutet insofern Desakralisierung und Entzauberung der Welt und Verweltlichung von Religion, als nun die Absonderung einer herausgehobenen, umgrenzten Sakralität von der sakralitätsfernen Profanität der Laien- und Alltagswelt aufgehoben ist. Der Kuhstall oder die Ratsstube ist als möglicher Wirkungsort des Gotteswortes und Tätigkeitsbereich des Glaubens prinzipiell ebenso gottnah wie die geweihten Stätten des traditionellen Glaubens. Dies bedeutet aber gerade nicht Säkularisierung der Welt und der Religion im modernen Sinne, sondern Sakralisierung der Welt<sup>40</sup>, Ausweitung der Heiligung auf alle Lebensbereiche, die nun zum Ort vollgültigen Gottesdienstes werden können und sollen. Die Aufhebung bzw. Ausweitung von Sakralität setzt bei den Personen an: Die Kleriker werden zu Laien gemacht und die Laien zu Priestern – im Sinne des Priestertums aller Gläubigen<sup>41</sup>.

higt (146). Sehr treffend ist seine Beobachtung, daß es heutigem Empfinden entgegenkäme, »in umgekehrter Weise (und dann skeptisch!) von der Vielfalt des Glaubens zu reden und ihr die Einfachheit der Liebe zu konfrontieren« (146).

40 Dafür möchte ich freilich gerade nicht den Begriff »Resakralisierung« – als Entsprechung zu »Desakralisierung« – verwenden, weil es sich in der Reformation gegenüber dem Mittelalter um ein völlig neues (allerdings auf biblische Wurzeln zurückgehendes) Verständnis von Sakralität, von Heiligkeit und Heiligung, handelt. Es ist die Heiligkeit des alleinwirksamen Gottes, die durch Gabe und Auftrag des Glaubens in personaler Weise alle Bereiche und Berufe der Welt beansprucht und keine besonderen Heiligkeitsqualitäten der Schöpfung – herausgehobener Personen, Werke, Gegenstände, Orte und Zeiten – gelten läßt. An die Stelle qualitativer Heiligkeit, die jemandem als inhärierende Größe zu eigen ist und ihm einen bestimmten Grad im Stufengebäude der Sakralitäten zuweist, tritt Heiligung als Beziehungsvorgang, durch den der – für sich gesehen – unheilige Sünder vom Heiligen Geist her in einen Prozeß des Empfangens und Weitergebens einbezogen ist. Luther gebraucht dafür in »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (§ 29, WA 7, 37,32–36; vgl. § 27, WA 7, 36,36) und in anderen Schriften (z.B. Kirchenpostille 1522, WA 10/1, 100,8–13) das Bild des Fließens. Wer durch den empfangenden Glauben und die tüchtige Liebe in diesem Strom des Christus- und Geistwirkens lebt, »hat« nicht etwas Heiliges in sich, sondern lebt außenbezogen einerseits von der einen Quelle der Heiligung her und andererseits auf die vielen, sich verzweigenden Flußarme, d.h. die Dienste am Nächsten, zu. Die Reformation bedeutet also prinzipiell den Bruch mit einem Heiligungsbegriff, der eine Eigenschaft von Kreaturen bezeichnet.

41 In der historischen Entwicklung folgte die Forderung, daß der Priester als Laie und Bürger gelten sollte, auf die Idee, daß auch Laien Priester sind; vgl. Berndt

#### 5. Der zentrierende und vereinheitlichende ›Punkt außerhalb‹

Der Grund für die beschriebene Reduktion, Vereinfachung und Verallgemeinerung, die im Glauben und im Bekenntnis des Glaubens die alles gestaltende Mitte findet, liegt darin, daß die Reformation den archimedischen Punkt ihres gesamten Glaubens- und Weltverständnisses in einem alles bestimmenden Punkt außerhalb der Welt gewinnt: in der Alleinwirksamkeit, insbesondere in der schenkenden Barmherzigkeit Gottes, die keine Rücksicht nimmt auf die Qualität und Moralität der Welt, sondern alle Welt bei ihrer selbstsüchtigen Bosheit und kreatürlichen Erbärmlichkeit behaftet. Das gradualistisch-plurale Welt-, Kirchen- und Frömmigkeitsverständnis des Spätmittelalters war unmittelbar mit der Vorstellung von einem gnaden- und heilsbezogenen Zusammenwirken von Gott und Mensch verknüpft. Die aktive Beteiligung des Menschen (einschließlich seiner erst durch die übernatürliche Ausstattung mit dem Gnadenhabitus ermöglichten Mitwirkung zum Heilsgewinn) machte die Pluralität von Heiligungsgraden möglich. Der theologisch entscheidende Systembruch der Reformation bestand darin, daß sie diese Zweiseitigkeit und damit die unterschiedlichen Mischungsverhältnisse von göttlicher und menschlicher Sphäre preisgab. Für sie gibt es nicht eine mehr oder weniger gottempfindliche und sich mehr oder weniger auf das Heil zubewegende Welt im Gegensatz zur gänzlich gottfernen Welt der Todsünder, sondern Welt insgesamt mit all ihrem Sein und Wirken, all ihren Worten und Werken steht todbringend gegen Gott; und selbst die durch den Heiligen Geist gewirkten »guten Werke« des Wiedergeborenen haben keinen finalen Bezug zum Heil, sondern sind ein Nichts gegenüber der bedingungslos geschenkten Annahme zum Heil. Das Vertrauen des Glaubens findet seinen Halt ausschließlich in der Transzendenz des alleinwirksamen Gottes und so im unbedingten, christologisch vermittelten ›Von-außen-her‹ der Gnade, der Güte und des Heils:

»Es ist das Heil uns kommen her / von Gnad und lauter Güte; / die Werk die helfen nimmermehr, / sie mögen [= können] nicht behüten. / Der Glaub sieht Jesus Christus an, / der hat gnug für uns all getan, / er ist der Mittler worden.«<sup>42</sup>

Moeller, Kleriker als Bürger, in: *ders.*, Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, Göttingen 1991, 35–52, hier 45; »... daß es allem Anschein nach die Reichsstadt Straßburg war, in der erstmals in der Reformation die Folgerung, wenn alle Gläubigen Priester seien, liege die Einbeziehung der Kleriker in die Bürgergemeinde nahe, in der Weise gezogen wurde, daß es zu politischen Maßnahmen kam, um alle Geistlichen ins Bürgerrecht zu bringen, und daß die Straßburger Reformatoren Capito und Bucer dem offenbar als erste die ausgeführte theologische Begründung gaben. Die ersten Aktionen des Straßburger Rates in dieser Richtung fallen ins Frühjahr 1523.«

42 Eines der frühesten Reformationslieder (EKG 242), 1523 gedichtet von Paul Speratus unter der Überschrift: »Ein lied vom gesetz und glauben«; vgl. Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch III/2, Göttingen 1990, 178–181, Nr. 242.

Indem die allein von außen kommende Güte Gottes den Sünder in der innersten Existenzmitte des Gewissens trifft und hier Glauben weckt, kann der Glaube zum Lebenszentrum gegenüber und inmitten aller Außen-Welt werden und hier das höchste Maß an Verallgemeinerung erreichen: Als die alleinige Weise der Gottesnähe kann er – vom biblischen Gotteswort her – alle Bereiche der Welt gestalten und zusammenführen. Nur weil der Glaube ganz von außen kommt – von außerhalb der Welt her aus dem Wirken des Gotteswortes und des Heiligen Geistes –, kann er den Sünder aus seiner Veräußerlichung befreien und in seinem Innersten treffen. Und nur weil der Glaube im Innersten des Menschen (im Verantwortungszentrum des Gewissens) seinen Ort hat und nicht aus einer bestimmten Dimension des weltlich Äußeren entsteht, kann er allen Außenbereichen des Lebens zugewandt und für sie orientierend sein<sup>43</sup>.

#### 6. Unterscheidendes Denken und Einheitsstreben

Die frühe reformatorische Theologie ist freilich nicht nur durch die normative Zentrierung auf *sola fides* und *sola scriptura* hin gekennzeichnet, sondern sie bildet quer zur mittelalterlichen Stufung auf der Ebene des Glaubens andersartige Differenzierungen. So unterscheidet Luther zwischen Gesetz und Evangelium, geistlicher und bürgerlicher Wirkweise des Gottesgesetzes, Empfangen und Wirken des Glaubens, Person und Werk, verborgenem und offenbarem Gott, Reich Christi und Reich der Welt, Christperson und Weltperson und formuliert damit Polaritäten innerhalb der Gottes- und Weltbeziehung des Glaubens. Freilich darf man solche Differenzierungen, insbesondere die zwischen den zwei Reichen oder Regimenten, nicht als Abschwächung der skizzierten Zentralität und Extensität der einen Lebensform des Glaubens verstehen, als entließe Luther irgendeinen weltlichen Bereich aus dem normativen Anspruch des biblischen Gotteswortes und aus dem Gestaltungswillen des Glaubens.

Im übrigen ist Luthers Art der scharfen Unterscheidungen keineswegs für die Reformation insgesamt – auch nicht für die der frühen zwanziger Jahre – charakteristisch. Bei den anderen Reformatoren, insbesondere bei Zwingli und Bucer, erst recht bei Karlstadt und Müntzer, aber auch im lutherischen Bereich bei Theologen wie Melancthon, Bugenhagen, Brenz, Oslander, ja man darf sagen: generell im Vorgang der Luther-Rezeption wird die Polarität seiner Unterscheidungen abgemildert, d.h. umgedeutet und stärker auf Einheit hin

43 Dieses unumkehrbare Gefälle von Außen (Gottes) und Innen (des Menschen) bzw. Innen (des Menschen) und Außen (der Welt) bestimmt Luthers Unterscheidung zwischen innerem (inwendigem) und äußerem (äußerlichem) Menschen in seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520), § 2/3 und 19/20, WA 7, 21,11–27 und 29,31–30,30.

interpretiert, oder gar fallengelassen. Dies gilt besonders für das Zwei-Bereiche-Denken Luthers. Seine diastatischen Fundamentalalternativen dagegen – zwischen Schöpfer und Schöpfung, Gottes Wirken und Menschenwerk usw. – bleiben unvermindert in Geltung. Dadurch tritt die Gesamttendenz der reformatorischen Theologie und die Stoßrichtung der reformatorischen Veränderungen im Kirchenwesen noch deutlicher hervor: Der nach außen scharf abgrenzenden Exklusivität entspricht nach innen der Abbau von Pluralität, die Zentrierung auf das Gestaltungsprinzip des schriftbezogenen Glaubens hin und die Vereinheitlichung der Lebensbezüge nach der Norm des Gotteswortes.

#### 7. Die Anziehungskräfte der Reformation: entlastende Freiheit und normative Ordnung

Man muß dabei bedenken, daß gerade in dieser normativen Zentrierung und Zusammenführung der zunehmend differenzierten und divergierenden Lebensbereiche einer der wesentlichen Gründe für die Anziehungskraft der Reformation lag, die sie auf Bauern, Bürger und Adelige ausübte. Anziehend wirkte einerseits die Leitkonzeption der »christlichen Freiheit«, d.h. die Entwertung des traditionellen Normen- und Autoritätsgefüges der abendländischen Christenheit, das man als belastend und gemeinschaftsfeindlich erfahren hatte. Entscheidend aber war wohl für die meisten Anhänger der Reformation, besonders für die Bildungs- und Machteliten, aber auch für einfache Bauern, daß die befreiende Entwertung, Entlastung und Desakralisierung im Namen eines neuen (und zugleich uralten) obersten Legitimationsprinzips – nämlich der Heiligen Schrift – geschah, das über die inhaltliche Norm des Glaubens und der Liebe als Ordnungsprinzip für alle Lebensbereiche gelten und tiefe Gegensätze wie die zwischen sakralem und säkularem Bereich, kirchlicher und weltlicher Rechtssphäre, Klerus und Laien, Frömmigkeitstheologischer Vollkommenheitsethik und laikaler Lebenswelt usw. aufheben konnte. Die integrierende Gestaltungskraft von Schrift und Glaube verhieß »ein gleichmessig cristenliche ordnung und einhellige gotliche religion in einem land«<sup>44</sup>.

44 So der Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler in einem Brief an Johannes Brenz vom 26. März 1530; zit. bei Berndt Hamm, Stadt und Kirche unter dem Wort Gottes: das reformatorische Einheitsmodell des Nürnberger Ratsschreibers Lazarus Spengler (1479–1534), in: Ludger Grenzmann / Karl Stackmann (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit (Germanistische Symposien, Berichtsbände 5), Stuttgart 1984, 710–731, hier 717. Diese Formulierung Spenglers könnte auch in einem bäuerlichen Forderungskatalog des Frühjahrs 1525 stehen (obwohl sich Spengler unter einer biblisch zentrierten allgemeinen Ordnung etwas ganz anderes vorstellt als die aufständischen Bauern); denn auch den Bauern geht es um die ordnende Kraft der Heiligen Schrift – ihres »göttlichen Rechts« und ihrer »göttlichen Gerechtigkeit« – für alle Lebensbereiche. Vgl. Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland

Damit bot sich in den Augen der Zeitgenossen die Möglichkeit zu einer grundlegenden Klärung des bedrängenden Sicherheits- und Gewißheitsproblems und der Suche nach umfassender Normativität, nach unanfechtbar gültiger Autoritäts- und Legitimitätsbegründung *iure divino* und nach einer verbindenden Frömmigkeitsmitte des gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und rechtlichen Lebens.

## 8. Die Pluralität der Dienste auf der Integrationsebene des Glaubens

Die Lebensnorm des Glaubens und der vom Glauben her bestimmten Liebe erwies sich von Anfang an als flexibel genug, um die Modernität funktionaler – bildungsbedingter, ökonomisch verursachter, berufsspezifischer – Differenziertheit von komplizierter werdenden Gesellschaften in sich aufzunehmen. Ja, gerade die eine Lebensform des Glaubens hat aufgrund ihres umfassenden und intensiven ethischen Weltbezugs die innere Offenheit und Freiheit, völlig mit der professionellen Vielfalt der »Dienste« und »Berufe« in Gottes Schöpfung zu verschmelzen. Indem Luther in Kirche und Frömmigkeit die traditionelle vertikale Wertstufung beseitigt, kann er Ethik als Glaubensethik ganz auf die Pluralität der horizontalen Ebene einstellen<sup>45</sup>. Jede Tä-

1517–1529, München 1987, 180: »Im Milieu des gemeinen Mannes wird die Reformation zu einer biblisch begründeten Aufforderung, den gesamten Lebensbereich in eine gottgewollte Ordnung umzugestalten.« Ebd., 179: »Nicht umsonst wollten die Bauern ihre Forderungen mit dem »göttlichen Recht« begründen. Dieses Recht war ihnen nicht nur ein Instrument zur Durchsetzung ihrer Ansprüche, sondern mehr noch das Gesetz für ein Leben, wie sie es nach dem Muster der biblischen Berichte führen wollten. Weil das Lebensgesetz ihrer Gemeinschaft oder Gemeinde in der Heiligen Schrift zu finden war, nannten sie die Bibel gelegentlich auch »Gottes Juristerci.« Zum Stichwort »göttliches Recht« vgl. ebenso Peter Blickle, Das göttliche Recht der Bauern und die göttliche Gerechtigkeit der Reformatoren, AKuG 68 (1986), 351–369. Zum umfassenden Normcharakter, den das reformatorische »sola scriptura« in der bäuerlichen Reformation gewinnt, vgl. z.B. das Schreiben der Grafschaft Klettgau an Bürgermeister, Rat und Großrat der Stadt Zürich: »... das si nit wieter handeln sollend, dan nach der ein-zigen Richtschnu<sup>r</sup> (das ist nach dem Gotzwort), und kein anderen Richter nit han, und den Handel nit anheben, es siege dan das Alt und Nuw Testament Richter sieg. Diewil doch kein warhaftiger Richter ist in Himelen und uf Erden dan das Gotzwort, und all unser Sachen, Handlung, Leben und Wesen allein im Gotzwort statt und nit bi uns unstandhaftigen, ertigten [= ehrgeizigen] Menschen. Das dasselbig lebendig Wort auch unser Richter sein soll« (Günther Franz [Hg.], Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, München 1963, 226,15–22).

<sup>45</sup> Vgl. Eberhard L.J. Mechels, Kirche und gesellschaftliche Umwelt. Thomas – Luther – Barth (NBST 7), Neukirchen-Vluyn 1990, 69–130: »Horizontale Verlegung des weltlich-geistlichen Stufenbaus«. Mechels analysiert in überzeugender Weise den Unterschied zwischen der vertikalen mittelalterlichen Wertstufenordnung und Luthers horizontaler und funktionaler Strukturierung der Gesellschaft von den »Ämtern« und ihren arbeitsteiligen »Diensten« her. Für problematisch allerdings halte ich den Begriff und die Vorstellungskategorie der »Verlegung« oder »Umlegung«: Die

tigkeit, wie »weltlich« sie auch sein mag – die der Stallmagd, die des Handwerkers, die des Ratsschreibers –, wird wie die des Pfarrers von Gott zur Bewahrung der Schöpfung<sup>46</sup> und zur Erhaltung der Kirche in seinen Dienst genommen. Als im Glauben getübte »Dienste« sind sie gleichwertig, d.h. gleich unmittelbar zu Gott. Der Glaube fördert auf dieser Ebene des Gleichwertigen Pluralität, d.h. er bejaht die Entflechtung der Dienste und die Entwicklung ihres professionellen Eigengewichts. Zugleich aber wirkt der Glaube integrierend und zentrierend, weil er alle »Stände« und Berufe, *politia*, *oeconomia* und *ecclesia*, dem einen Wort Gottes und der allein gültigen Lebensform des Vertrauens auf Gott allein unterstellt. Es zeigt sich hier eine wichtige Parallelität zum frühmodernen Staat, der die Differenzierung beruflicher Funktionen und die Spezifizierung der Bildungswege fördert und der Ausbildung eines straff zentrierenden Organisationsnetzes obrigkeitlicher Verwaltung zunutze macht. Diese Parallelität mündet dann, wie schon angedeutet wurde, in eine Verflechtung und wechselseitige Verstärkung der theologisch-kirchlichen und staatlichen Zentrierungsvorgänge.

VI. Der Weg von den Anfängen der Reformation bis zum obrigkeitlichen Kirchenregiment: divergierende Vielfalt und gesteigerte Zentrierung

## 1. Der Differenzierungsschub der frühen Reformation

Der Bruch, den Luther, die von ihm beeinflussten Reformatoren und die sich ausweitende Reformationsbewegung gegenüber dem mittelalterlichen System von Kirche, Theologie, Frömmigkeit und Gesellschaft vollzogen, bestand in einer frappierenden, atemberaubenden Reduktion und Zentrierung auf das Heilsnotwendige und Heilsspendende: Gottes Wort und Christi Gnade – gegen die Autorität von Menschen-

mittelalterliche Vertikale werde bei Luther in die Horizontale »verlegt« oder »umgelegt«. Luther hat die Seins-, Wert- und Rangstufen des Spätmittelalters nicht »horizontal verlegt«, nicht aus der Vertikalen in die Horizontale umgekippt, sondern auf der Ebene der geistlichen Qualifizierung »coram Deo« überhaupt beseitigt, während im Bereich der politischen Herrschaft die vertikale Stufung erhalten bleibt. Die Abstufungen in der Theologie und Spiritualität, im Kirchenrecht und in der Kirchenorganisation, etwa zwischen gebildeten Priestern und Meßpriestern, Ordensklerus und Weltklerus, Observanten und Konventualen, existieren nun bei Luther nicht als horizontale, nebeneinander geordnete Unterscheidungen weiter, sondern verlieren überhaupt ihre Existenzberechtigung, weil es nur noch die eine Vollkommenheit des Glaubens und den einen kirchlichen Dienst am Glauben in der allgemeinen Verfallenheit der Welt an die wurzelhafte Sünde gibt.

<sup>46</sup> Zur Vorstellung Luthers, daß der Bestand der Welt allein vom Predigtamt abhängt und daß der »zeitliche Friede« »eigentlich eine Frucht des rechten predigt amts« sei, vgl. die ebd., 74.119–121 zitierten Texte (Zitat 121: WA 30/2, 538,4–6).

worten, -satzungen, -riten, -gewohnheiten und den Ballast heilsnotwendiger Frömmigkeitswerke<sup>47</sup>. An die Stelle des religiös vielen soll das geistlich eine als Mitte des ganzen Lebens in all seinen Bereichen treten. In dieser Programmatik liegt eine grundsätzliche Gemeinsamkeit der Reformation. Von einer reformatorischen »Gemeinsamkeit« in der Richtung auf Reduktion, Vereinfachung und normative Zentrierung hin, vor allem auf der Grundlage des »sola scriptura«, kann man wohl sprechen, angefangen von den großen theologischen Konzeptionen bis hin zu den vielen kleinen Predigern in Städten und Dörfern und dem Veränderungsbewußtsein und den Aktionen einfacher Bürger und Bürgerinnen, Bauern und Bäuerinnen – obwohl der grundlegende rechtfertigungstheologische Zusammenhang zwischen dem »Punkt außerhalb« (daß Gott allein unser Heil wirkt) und der neuen Vereinfachung und Zentrierung von Kirche, Frömmigkeit und Gesellschaft sicher in manchen Bereichen der Reformation völlig zurücktritt, zumindest nicht bewußt wird<sup>48</sup>.

47 Mit Recht hebt *Natalie Zemon-Davies* aus dem Wirkungsfeld reformatorischer Theologien diesen Aspekt der Vereinfachung hervor: »Am umwälzendsten an den frühen reformatorischen Lehren war für Männer und Frauen die Vereinfachung des Rituals und der sozialen Hierarchie, eine Entdifferenzierung zwischen Laienschaft und Klerus und zwischen religiösem und weltlichem Leben« (Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers, Berlin 1986, 132).

48 Daß freilich Bauern die reformatorische Rechtfertigungsbotschaft vom »sola fide« und vom bedingungslos geschenkten Heil nicht begriffen haben sollen oder sie ihnen nicht wichtig gewesen sein soll, nur deshalb, weil in fast allen bäuerlichen Beschwerdeartikeln und Programmen diese Lehre nicht inhaltlich entfaltet wird, sondern nur allgemein vom Evangelium und im übrigen von einer neuen biblisch orientierten Lebensordnung der Brüderlichkeit, der Liebe, der Billigkeit, des Gemeinen Nutzens usw. die Rede ist, halte ich für eine kurzschlüssige Argumentation. Prinzipiell sind wohl solche Beschwerdeschriften wie die berühmten »12 Artikel« nicht die Literaturgattung, in der die Botschaft vom »sola gratia« und von der Rechtfertigung unabhängig von guten Werken ihren Ort hat, sondern genau das literarische Genus, wo von der neuen evangelischen Ethik und den Früchten der Liebe zu reden ist. Ein Beispiel: Der gleiche Memminger Kürschner Sebastian Lotzer, dem wohl ein hoher Anteil an der Abfassung der Beschwerdeartikel im Memminger Landgebiet und so auch der »12 Artikel« zukam, der jedenfalls diese Artikel zu seiner Sache machte, konnte in seinen reformatorischen Flugschriften der vorausgehenden Jahre eine Rechtfertigungslehre rezipieren und formulieren, die keine Abstriche an der gnadentheologischen Radikalität Luthers und Zwinglis macht, sondern sie sehr eng mit den sozialen Forderungen nach einer Ethik des »leiplich und gaistlich« Guten und einer neuen umfassenden Lebensordnung für Stadt und Land verbindet; vgl. *Alfred Götz* (Hg.), *Sebastian Lotzers Schriften*, Leipzig 1902, 37, 19–38, 18 (Ain christlicher sendbrief ..., 1523); 85,43–86,3 (Entschuldigung ..., 1525). Das Nicht-Vorkommen von Rechtfertigungstheologie in bäuerlichen Eingaben besagt für sich genommen noch nichts über die Einstellung der betreffenden Bauern zur Frage nach dem Verhältnis von guten Werken und göttlicher Heilsgabe, weder negativ noch positiv. Im übrigen wird man hier zwischen Bauern unterschiedlicher Orte und Regionen sehr sorgfältig differenzieren müssen, schon deshalb, weil

Diesem gewollten Zentrierungs- und Verdichtungsschub entsprach jedoch sehr bald – deutlich erkennbar seit 1520/21 – ein gänzlich ungewollter Differenzierungsschub: die Vielstimmigkeit, die Multiformität und der Konfliktreichtum innerhalb der Reformationsbewegung. Man denke nur an die frühen Auseinandersetzungen Luthers mit einer energisch vorwärtsdrängenden Reformation, einer spiritualistischen Reformation, einer tiefgreifend sozialkritischen bis sozialrevolutionären Reformation in Stadt und Land, der gewaltsamen Reformation (der Reichsritter und Bauern), der Reformation der Täufer, einem speziell humanistischen Reformationsverständnis und der schweizerischen bzw. oberdeutschen Reformation mit ihren Abendmablslehren. Daß sich ausgerechnet eine Zentrierungs- und Vereinfachungsbewegung wie die Reformation in eine solche Vielfalt und Divergenz aufspaltet und aufsplittert, hat eine innere Logik: Das Normensystem der spätmittelalterlichen Kirche legte durch Lehrentscheidungen autoritativ den Spielraum und die Grenzen der Schrift- und Väterauslegung fest; und es war differenziert und plural genug, um einer Vielzahl konkurrierender Theologien und Lebensentwürfe Raum zu geben und sie in einer entradikalisierenden, domestizierenden Weise zu integrieren. Dieser autoritative, normative Rahmen war nun weggefallen. Die eine Normquelle der Heiligen Schrift erwies sich als zu vieldeutig, um integrierend zu sein, und auch der reformatorische Leitbegriff des Glaubens stand gegensätzlichen Füllungen offen. Das normative Zentrum der Reformation war gerade wegen seiner Sola-Einfachheit völlig ungeschützt gegenüber zentrifugalen Tendenzen rivalisierender Deutungen. Es fand Eingang in ganz unterschiedliche und widerstrebende Legitimierungsbedürfnisse und -vorgänge.

## 2. Die Vielfalt der Luther-Rezeption

Obwohl Luther innerhalb der lawinenartigen Vervielfältigungsprozesse der frühen Reformation in überragender Weise präsent war – wie etwa die große Menge der Flugschriften zwischen 1521 und 1526 zeigt – so schuf doch die Dominanz der Luther-Rezeption nur eine sehr begrenzte reformatorische Gemeinsamkeit und konnte das Auseinanderdriften in eine Typenvielfalt und -gegensätzlichkeit von reformatorischen Lehr-, Ordnungs- und Lebensformen nicht verhindern<sup>49</sup>.

auch die Prediger von Ort zu Ort sehr unterschiedliche Akzente setzen konnten. Zu einigen Dörfern im Elsaß vgl. die wichtige Arbeit von *Franziska Conrad*, *Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft. Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsaß* (VIEG 116), Stuttgart 1984; ferner *Peter Blickle* (Hg.), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zürich 1987 (bes. über Schweizer Landgemeinden).

49 Vgl. dazu *Berndt Hamm*, *Geistbegabte gegen Geistlose: Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus – zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung* (vor 1525), erscheint im Sammelband zur Tagung »Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe« (20.–22. Sept. 1990 in Tucson,

Das lag erstens an Luthers Schrifttum selbst, denn seine publizistisch besonders erfolgreichen Schriften der Jahre 1518–1520 zeigen ihn bei wichtigen theologischen Sachzusammenhängen – etwa dem Abendmahls-, Tauf- und Geistverständnis – in einer Entwicklung und Offenheit, die rezeptionsgeschichtliche Vielfalt und die Ausbildung innerreformatorischer Gegensätzlichkeit begünstigte. Zweitens ist zu bedenken, wie intensiv die vielfältigen spätmittelalterlichen Frömmigkeitsprogramme, Reformkonzeptionen und kirchlich-gesellschaftlichen Idealvorstellungen auf der neuen Legitimations- und Normgrundlage der Reformation weiterlebten und durch den reformatorischen Autoritätsbruch gleichsam »enthemmt« und radikalisiert werden konnten<sup>50</sup>. Durch diesen Filter lief die Luther-Rezeption, und in entsprechender Vielfalt wurden seine Gedanken verstanden und weitergedacht. Drittens verband sich schließlich die Wirkung Luthers mit den spezifischen Aufnahmebedingungen der jeweiligen Lebenssituation der Leser und Hörer. Die lokale oder regionale Bestimmtheit ist dabei nur ein Aspekt<sup>51</sup>. So entstehen sofort enge Korrelationen zwischen den theologischen Impulsen und einem bestimmten Bildungshorizont oder sozialen und wirtschaftlichen Interessenfeld: Theologie rückt die Lebenssituation in ein neues Licht und verändert ihre Perspektiven; umgekehrt verändert das Lebensfeld die Theologie und gibt ihr eine kontextbezogene Ausprägung. Diese Wechselwirkungen, die in dem oben beschriebenen geistlich-weltlichen Kontinuum verankert sind, führen zu immer neuen Verständnis-, Programm- und Gestaltungsformen von Reformation.

### 3. Die Normalität der Vielfalt und die Gemeinsamkeit des Strebens nach normativer Zentrierung des *corpus christianum*

Wichtig an diesen frühen Differenzierungen, Spannungen, Konflikten und Trennungen in der evangelischen Bewegung ist mir besonders der Aspekt des Normalen und geradezu Selbstverständlichen – wie wenig

Arizona), bes. Kap. 11: Weder »Wildwuchs« noch »lutherische Engführung« (unter Bezugnahme auf Franz Lau bzw. Bernd Moeller).

<sup>50</sup> Vgl. z.B. Peter Bierbrauer, Das Göttliche Recht und die naturrechtliche Tradition, in: Peter Blickle (Hg.), Bauer, Reich und Reformation (FS Günther Franz), Stuttgart 1982, 210–234 (Bierbrauer zeigt, wie die Berufung der Bauern auf das »göttliche Recht« und die »göttliche Gerechtigkeit« im Jahre 1525 eine spätmittelalterliche Traditionslinie aufnimmt und ihr zugleich eine neue Qualität und Legitimierungskraft verleiht).

<sup>51</sup> Denn in der besonderen Lebenssituation bestimmter Leser, Hörer und Akteure an einem Ort verbindet sich sowohl auf der Ebene des Nicht-Individuellen (z.B. der Zunftzugehörigkeit oder des ökonomisch-sozialen Status) als auch auf der Ebene des unverwechselbar Persönlichen sehr viel Translokales mit viel nur Lokalem, so daß die These »The early Reformation was local in character« nur partiell gilt; vgl. Paul A. Russell, Lay Theology in the Reformation, Popular Pamphleteers in Southwest Germany 1521–1525, Cambridge 1986, 213.

sie als Ergebnisse eines hypertrophen Wildwuchses und unerwarteter Ausbrüche aus dem, was man als genuine und authentische Reformation bestimmen mag, zu sehen sind. Diese Divergenzen gehören zum Eigenlichen und Charakteristischen der Reformation und ergaben sich in sehr naheliegender Weise. Man wird die Vielfalt der Reformation so verstehen können, wenn man die theologischen Zentrierungsvorgänge eingebettet sieht in den spätmittelalterlichen Wurzelboden und in die differenzierten Lebensbedingungen der zwanziger Jahre. Von daher wird man ernst nehmen, daß die frühe Reformation durch viele parallel laufende oder zeitlich gegeneinander verschobene, sich beeinflussende und überlappende Reformationsansätze und -prozesse mit einer jeweils charakteristischen Eigendynamik und spezifischen Authentizität und Legitimität gekennzeichnet ist<sup>52</sup> – wobei ich mit dem Wertungsbegriff »Legitimität« eben jene Wertungsinstanz im Auge habe, die für die verschiedenen Reformationstypen selbst als Quelle letztgültiger Legitimierung maßgeblich war: das Gegründetsein in biblischer Theologie.

Festzuhalten ist jedoch auch, daß sich alle Reformationstypen in der programmatischen Zielsetzung begegnen, von der zentrierenden Norm der Heiligen Schrift und eines geistlich lebendigen Glaubens her eine neue Geschlossenheit und Einheit der christlichen Gesellschaft, des *corpus christianum*, zu begründen. Es waren gerade diejenigen, die im Urteil der Zeitgenossen und modernen Historiker als die Hauptverursacher von Spaltung, Rechtsbruch und Aufruhr, Eigensinnigkeit, Dissidentismus und Subjektivismus innerhalb der Reformation galten bzw. gelten, die sich in betonter Weise als Anwälte wahrer Ordnung, authentischen (göttlichen) Rechts, gültigen Friedens und echter Einheit verstanden und ihre Gegner als die eigentlichen Rechtsbrecher, Aufrehrer und Feinde des Gemeinen Nutzens brandmarkten. Man denke an die Polemik Karlstadts, Zwinglis, Müntzers, der Bauern, der Täufer usw. Die divergierenden Kräfte der Reformation sind alle Ausdruck und Variationen eines Strebens nach einer erneuernden normativen Zentrierung von Kirche und Gesamtgesellschaft. Daß manche dieser Kräfte (wie z.B. die Täufer) aufgrund der Machtkonstellationen, aber auch aufgrund ihrer besonderen Heiligungs- und Reinheitsideale ins gesellschaftliche Abseits abgedrängt wurden, ändert nichts an ihrer ursprünglichen Vision einer neu zentrierten Gesellschaft.

### 4. Der zweite Zentrierungsschub der Reformation

Die zutiefst irritierende und bedrückende Erfahrung, daß die gemeinsame normative Grundlage der Heiligen Schrift nicht reformatorische Gemeinsamkeit gegenüber der Kirche des Papsttums, der Menschen-satzungen und -werke, stiftete, sondern daß offensichtlich der Teufel

<sup>52</sup> Vgl. Gierst: Pfaffenball (s. oben Anm. 44), 183.



selbst die Autorität von Bibelworten höchst effizient als Instrument seiner Machenschaften einzusetzen wußte, führte nun zu einem Abgrenzungs- und Zentrierungsschub auf zweiter Ebene. Richtete sich die theologisch-kirchliche Zentrierung der frühen Reformation gegen die Front der traditionellen Kirche, so vollzieht die voranschreitende Reformation der zwanziger Jahre nun auch exkommunizierende Ausgrenzungen innerhalb des eigenen, antipäpstlichen Lagers. Dabei wird die Schärfe der Abgrenzung theologisch durch eine polemische und apologetische Klärung, Präzisierung und Profilierung der Lehre gewonnen. Dieser zweite Schub normativer Zentrierung beginnt schon vor dem Bauernkrieg mit Luthers und Zwinglis Abgrenzungen gegenüber ihren Gegnern, steigert sich aber in den Jahren nach 1525. Nun kommt die große Zeit der die Lehrgrundlage der territorialen und städtischen Reformationen klarstellenden Visitationsartikel, Kirchenordnungen, Katechismen und Lehrbekenntnisse. Ziel dieser bekenntnis- und lehrhaften Verdichtungen reformatorischer Substanz des Schriftverständnisses ist die Grenzziehung nach außen und die integrierend-normative, kirchenbildende und -stabilisierende Wirkung nach innen – bezogen auf die christliche Gesellschaft eines Territoriums oder einer Stadt, aber auch, darüber hinausgehend, auf eine Gemeinsamkeit evangelischer Reichsstände, die dann ein konfessionell-politisches Bündnis ermöglichen konnte.

#### 5. Das Zusammengehen kirchlich-theologischer und staatlich-politischer Zentrierung

Mit dem Gesagten ist bereits die politische Dimension dieses kirchlich-theologischen Zentrierungsschubs angesprochen. Die der Reformation verbundenen Obrigkeiten begünstigten, förderten, ja verlangten solch klärende Lehrverdichtung, durchaus auch aufgrund persönlicher Glaubensbetroffenheit, vor allem aber aufgrund des oben charakterisierten religiösen Politik- und Staatsverständnisses, das in der Gesamtstruktur der Gesellschaft verwurzelt ist. Staatliches Gedeihen und Machterhalt war in ihren Augen nur auf der normativen Grundlage der unverfälschten Verkündigung von Gottes Wort und eines einigen, biblisch begründeten Kirchenwesens möglich – und dazu sollte die Richtschnur des reformatorischen Lehrbekenntnisses dienen. Umgekehrt suchten die reformatorischen Theologen die Obrigkeiten auf ihre »cura religionis« hin anzusprechen, in Pflicht zu nehmen und so unter dem Schutz und mit tatkräftiger Förderung der weltlichen Gewalt die reformatorische Durchgestaltung von Kirche und Gesellschaft zu erreichen. Auch ihr Ziel war die kirchlich-konfessionelle Geschlossenheit des Territoriums oder der Stadt. Auf diese Weise ergab sich – einander korrespondierend und verstärkend – das Zusammenspiel der staatlichen Herrschaftszentrierung und des normativen Zentrierungs- und Vereinheitlichungsschubs von seiten der Kirche. Beide Partner

fanden sich im Willen zur Abgrenzung nach außen und zu einer alle Lebensbereiche erfassenden, normierenden und disziplinierenden Integration nach innen. So entstand über den Weg der obrigkeitlich geduldeten, geförderten und durchgeführten Reformation das obrigkeitliche Kirchenregiment.

Da es – in Reaktion auf die normative Zentrierung der Reformation – auch im Bereich der katholischen Reform und Konfessionalisierung zu normativen Zentrierungen und Ausgrenzungen und schließlich (gipfelnd in Trient) zu einer autoritativen Verengung gegenüber der Lehr-, Ritus-, Frömmigkeits- und Normenvielfalt des Spätmittelalters kam, konnte sich in katholischen Gebieten ein vergleichbares Zusammenwirken von staatlicher und konfessioneller Zentrierung ergeben.

#### VII. Obrigkeitliche Reformation und Gemeindereformation im Vergleich

Der breite Strom der bibelorientierten Gemeindereformation mit seiner Vielgestaltigkeit und der intensiven Beteiligung des »Gemeinen Manns« verengte sich zur Reformation der Obrigkeiten und studierten Fachtheologen auf der normativen Linie von Schrift und Bekenntnis (Bekenntnis hier im Sinne von komprimierenden und abgrenzenden Lehrschriften mit normativem Gewicht). Wie ist dieser Übergang historisch zu beurteilen?

##### 1. Der antiherrschaftliche Charakter des reformatorischen Kirchenverständnisses

Wir müssen den Blick noch einmal auf die Anfänge der Reformation richten. Der Systembruch, den sie auf normativer Ebene brachte, trug wesentlich antiherrschaftliche Züge. Denn die reformatorischen Theologen und Gemeinden, die sich exklusiv von der Bindung an das biblische Wort und ihren »Herrn« und Erlöser Jesus Christus her definierten, wandten sich mit dieser Exklusivität gegen das weltlich-geistliche Macht- und Herrschaftssyndrom der Papst-, Bischofs-, Prälaten-, Priester- und Mönchskirche, gegen ihre Jurisdiktion, ihr Wirtschaftsgebaren und ihre Lehrautorität. Gegenüber dem spätmittelalterlichen Ineinander von geistlicher und weltlicher Herrschaft zielte die Reformation auf Entflechtung: Sie löste die Gemeinden aus diesem kirchlichen Machtapparat und verstand Kirche fundamental nicht als Herrschaft, sondern als Gemeinschaft des Dienens unter Brüdern und Schwestern – als geistliche Genossenschaft ihres Hauptes und Herrn Jesus Christus. Luthers Entdeckung der »Gemeine« war die Entdeckung der Freiheit der Kirche von menschlicher Herrschaft, von Zwang und Gewalt, im Unterschied zu den politischen Bezügen des Herrschens und Gehorchens. Gerade Luther betont beim Beginn der Entflechtung die Machtlo-

sigkeit der Gemeinde – ihre Freiheit, die Macht los zu sein – in ihrer Bestimmung durch die gegenwärtige Verheißung und das kommende Eschaton.

2. Zwei Tendenzen in der frühen Reformation (vor 1525): destabilisierende, kritische und stabilisierende, autoritätssteigernde Stellung zur Obrigkeit

Von dieser ekklesiologischen Ausgangslage der Reformation her gesehen hätten andere Gestaltungsformen von Kirche dem reformatorischen Gemeindeverständnis viel eher entsprochen als gerade die Verquickung von politischer Machtzentrierung und kirchlichem Normierungs- und Integrationsstreben, wie sie sich in der obrigkeitlichen Reformation vollzog. Bevor diese Phase der Reformation begann, war das Verhältnis der Reformationsgesinnten, d.h. der Theologen und des ›Gemeinen Manns‹ (der Beherrschten), zur Herrschaft der weltlichen Obrigkeiten von einer starken Ambivalenz geprägt. Es hatte stark destabilisierende, aber durchaus auch stabilisierende Momente, die sich miteinander verbinden oder gegeneinander richten konnten. Die Destabilisierung von Herrschaft, ihr Autoritätsverfall, zeigte sich besonders im Widerstand gegen altgläubige Obrigkeiten oder solche, die sich gegenüber den Forderungen nach Umgestaltung des Kirchenwesens dissimulierend und zögernd verhielten. Explosivität bis hin zu Aufständen entstand vor allem aus der Verbindung solch kirchlich-theologisch motivierten Aufbegehrens mit bereits vorhandenen Emanzipationsbestrebungen und Gravamina sozial-politischer und wirtschaftlicher Art. Der reformatorische Gemeindegedanke konnte hier radikalisiert wirken – was schon in der terminologischen Offenheit des theologischen Gemeinde- und Freiheitsbegriffs für ein gesamtgesellschaftliches Verständnis von Gemeinde und Freiheit begründet und angesichts der damals üblichen Kopplung von religiöser und sozial-politischer Erfahrungsweise naheliegend war. Latent destabilisierend war aber im Prinzip auch jede Art reformatorischen Gemeindeverständnisses und jede Art von Gemeindebetätigung, die ihre Legitimation nicht über die Instanz der Obrigkeit bezogen und sich obrigkeitlicher Kontrolle entzogen – auch wenn sie, wie Spiritualisten und Täufer, die friedliche Existenz im stillen Winkel wählte. Schließlich lag ein destabilisierendes Element allein schon im hohen, exklusiven und rigiden Normierungsanspruch der kirchlichen Gemeinde und besonders der Theologen, der sich immer wieder kritisch gegen Obrigkeiten wenden und ihr den Spiegel von Schrift und Bekenntnis vorhalten konnte<sup>53</sup>.

53 S. oben Anm. 31. Es entstand so im Verlauf der Reformation ein neuer, innerprotestantischer Antiklerikalismus, der sich nicht wie der spätmittelalterlich-frühreformatorische gegen eine zu laxen Handhabung der ethischen und biblischen Nor-

Zugleich aber zeichnen sich schon in der frühen Reformation vor 1525 Tendenzen ab, die der Stabilisierung und Steigerung weltlicher Herrschaft dienen. Man denke nur daran, wie Luther und andere Reformatoren weltliche Herrschaft geistlich legitimieren und den Obrigkeiten aufgrund ihrer priesterlichen Vollmacht und ihres herausgehobenen ›Amtes‹ eine besondere Verantwortung und Kompetenz in der Gemeinde Christi und für die Reformation der Kirche – auch bei der Ausschaltung Andersdenkender – zusprechen<sup>54</sup>. Der Entsakralisierung geistlicher Herrschaft entspricht schon früh eine gewisse Sakralisierung weltlicher Herrschaft<sup>55</sup>. Diese Linie mündet dann, hier früher und dort später, in die obrigkeitliche Reformation und das obrigkeitliche Kirchenregiment, auch wenn die Reformatoren eine derartige Einfügung der Kirche in obrigkeitliche Verwaltung und staatliches Behördenwesen und einen so weitgehenden Abbau kirchengemeindlicher Selbstverwaltungsorgane nicht intendiert hatten, sondern eher ein enges, förderliches Miteinander von Obrigkeit und kirchlichen Ämtern. Entscheidend aber war die Weichenstellung in den frühen zwanziger Jahren und während des Bauernkriegs, daß die große Mehrzahl der führenden Reformatoren die Steigerung und Konzentration poli-

men, sondern umgekehrt gegen die strenge Anwendung der Schrift- und Glaubensnorm auf die Gesellschaft wandte (die Aversion gegen den päpstlichen Kontrolleur). 54 Vgl. Hamm, Reformation (s. oben Anm. 31), Abschnitt 2.3: Obrigkeitliche Orientierung der Reformatoren vor 1525.

55 S. oben Anm. 25 (Rublack). Es ist dabei jedoch zu bedenken, daß die gesteigerte geistliche Füllung und Legitimierung des obrigkeitlichen Standes und Amtes bei den Reformatoren nur partiell als Status- und Zustandsbeschreibung von Obrigkeiten zu sehen ist, zugleich aber als Aufgaben- und Sollbestimmung von wahrer Obrigkeit, d.h. als kritischer Maßstab, an dem eine konkrete Obrigkeit zu messen war und der anzeigte, auf welche Verantwortung vor Gott sie anzusprechen und bei welcher Würde des göttlichen Auftrags sie zu behaften war. Dies bedeutete dann von Fall zu Fall nicht Willfährigkeit, sondern ein sehr spannungsvolles Verhältnis der Reformatoren gegenüber ihren Obrigkeiten. Vgl. z.B. die grundsätzlichen Äußerungen zu dieser Problematik bei Martin Bucer in seiner Erstlingsschrift »Das ym selbs niemant, sonder anderen leben soll ...« (1523), ediert in: Martin Bucers Deutsche Schriften I: Frühschriften 1520–1524, hg. von Robert Stupperich, Göttersloh 1960, Obrigkeitsabschnitt, 55,1–58,25, bes. 57,30–58,4 (über die perverse, nicht an »göttlicher Satzung«, sondern am Eigenmütz – an »Pracht und Geiz« – ausgerichtete Obrigkeit): »Und geschicht wie mit den geistlichen, so vil sye zu<sup>o</sup> ho<sup>o</sup>berem standt und nutzlicherm ampt kummen seind und doch des nit warten, des sye dest tyeffer auch fallen und ir wesen durch den mißbrauch des hohen gewalts, so vil ynen dest schendlicher und der gemeyn, der sye vorstecken, dest schädlicher ist. Deßhalb wie die genanten geistlichen, die irs ampts nit warten, uß aposteln Christi apostel des antichrists, uß engeln zu<sup>o</sup> teuffeln verdampft werden, also werden auch uß weltlichen fürstherren, die hyrten und va<sup>o</sup>ter sein solten, ja staathalter gottes, nichts dann lewen, ba<sup>o</sup>ren, wo<sup>o</sup>lff, kinder und maulaffen.« Zu dem Ist- und Soll-Aussage verbindenden Verständnis von Röm 13,1 vgl. ebd., 55,25–28: »Dann so ›kein gewalt ist on von gott und der gewalt, der allenthalben ist, ist von gott geordnet, so folget ye gewißlich, das er nach go<sup>o</sup>tlicher ordnung und willen gebraucht werden soll.« Vgl. auch die Fortsetzung dieses Gedankengangs.

tischer Herrschaft nicht negativ qualifizierte, sondern theologisch legitimierte und prinzipiell das Einheitsmodell eines integrativen Zusammenwirkens von Staat und Kirche in einer christlichen Gesellschaft vor Augen hatte. Eine wichtige Rolle spielte dabei auch, daß die Reformation gegenüber dem militärischen Gewaltdruck einer reformationsfeindlichen Machtpolitik auf den Schutz weltlicher Obrigkeiten angewiesen war und blieb.

### 3. Die geschichtliche Logik des obrigkeitlichen – besonders des landesherrlichen – Kirchenregiments

So führte die von der Reformation bewirkte Entflechtung, die Herauslösung von Gemeinde aus Herrschaftsstrukturen, alsbald zu einer neuen Form der Verflechtung. Die politische Zentrierung drängte in die Kirche hinein und nahm die theologisch-kirchliche Wahrheitszentrierung in sich auf. Und darin lag, wenn man so will, eine geschichtliche Logik. Es war jedenfalls eine sehr »natürliche« Entwicklung. Denn die Entmachtung der alten Kirche und ihres hierarchischen Autoritätsgefüges durch die Reformation vollzog sich nicht in einem Machtvakuum, sondern in einer Epoche der Zentrierung und Intensivierung obrigkeitlicher Macht, besonders auf der Ebene der fürstlichen Landesherrschaft. In dieser frühneuzeitlichen Epoche des dynamischen Staatsbildungsprozesses konnte sich eine aus der theokratischen Hierarchie Roms ausbrechende Kirche nicht dem (feindlichen oder schützenden und mitgestaltenden) Zugriff der weltlichen Herrschaft entziehen. Eine kurze Zwischenphase lang – in den Jahren nach Worms 1521 –, in einer Phase der obrigkeitlichen Unentschiedenheit, des Zögerns und Abwartens, wurde den reformatorischen Kräften eines spontanen Gemeindechristentums, der vielfältigen theologischen Impulse und religiös-sozialen Gärungen, ein gewisser machtpolitischer Freiraum gewährt. Als sich die reformatorische Bewegung aber als ein Politikum ersten Ranges erwies, als sich die staatliche Machtpolitik und der obrigkeitliche Gestaltungswille der Reformation bemächtigten, wurde die Kirche entweder in die neuen staatlichen Formen der Zentralisierung und Bürokratie integriert oder – falls sie sich diesem Zugriff und Vereinheitlichungsdruck widersetzte – vom Staat verfolgt, zur Kleingruppe marginalisiert und zerrieben.

Diese Entwicklung war keineswegs das Ziel der Reformation, unter dem sie angetreten war, denn ihre Leitperspektive war es, das »klare« biblische Gotteswort gegenüber allen Menschenworten und -werken neu zum Leuchten zu bringen und so den Menschen aus der Fixierung auf eigene Macht, Ehre und Größe zu befreien. De facto aber – und dann auch nicht ungewollt – hat die Reformation durch den Sturz der traditionellen Kleriker-Herrschaft den Prozeß der frühmodernen Zentrierung staatlicher Macht beschleunigt; und in selbstverständlicher Weise wurde sie dann in diesen Prozeß der Machtausweitung und -in-

tensivierung einbezogen, wie es auch selbstverständlich war, daß ihr Zentrierungsschub in Gestalt der Bekenntnisbildung zur religiös-normativen Mitte der staatlichen Zentrierungsbewegung wurde und damit der Steigerung des staatlichen Zugriffs auf die Untertanen diente – aber auch, dies sei nicht unterzubewerten, permanente Regulierungsmechanismen und Kontrollfunktionen im Namen der Wahrheit gegenüber der Ausübung staatlicher Macht ausbildete. Die Macht der Fürsten normierte, kontrollierte und domestizierte mit dem Instrument der *confessio*, aber sie war selbst durch die Normierung und Kontrolle der konfessionellen Religion und Kirche domestiziert. Den Charakter von »Selbstverständlichkeit« gewinnt diese Entwicklung, wenn man den Kontext der Machtentwicklungen und Denkweisen des 16. Jahrhunderts, den Öffentlichkeitscharakter von Glaube und Bekenntnis und den religiösen Charakter des geltenden Herrschafts- und Politikverständnisses berücksichtigt.

### 4. Der Zentrierungsschub der Bekenntnisbildung und obrigkeitlichen Reformation als Gewinn genuin reformatorischer Normativität

Obwohl diese Entwicklung den frühreformatorischen Ansatz bei der Gemeinde und ihrer geistlichen Vollmacht weitgehend zurückdrängte, konnte sie doch von den Theologen des 16. Jahrhunderts als Gewinn und Bewahrung urreformatorischer Impulse, gerade im Blick auf die Substanz normativer Zentrierung, begrüßt werden. Liegt hier nicht ein entscheidendes Kontinuitätselement, das die Anfänge Luthers oder Zwinglis mit dem obrigkeitlichen Kirchenregiment verbindet? Zuge-spitzt formuliert: In der obrigkeitlich durchgeführten Reformation der Magistrate und Fürsten kommt das theologisch Zentrale und Substantielle, d.h. das theologisch Reformatorische, der frühen reformatorischen Bewegung erst wirklich zur Geltung. Was die Reformatoren der ersten Stunde an theologisch wahrer Lehre und Verkündigung und an schriftgemäßem Bekenntnis und Gottesdienst intendierten, gewinnt größtenteils erst in den späten zwanziger und dreißiger Jahren schriftliche Gestalt in ausgereiften theologischen Werken und in Lehrbekenntnissen, Katechismen und Kirchenordnungen sowie (jedenfalls z.T.) praktische Realisierung in Veränderungen des Gottesdienstes, durch Eingliederung des »Klerus« in die »weltliche« Gesellschaft und durch viele andere Umgestaltungen des Kirchenwesens. Erst dieser zweite Zentrierungsschub bringt entscheidende Klärungen und Abgrenzungen in Lehrfragen, die den Lebensnerv einer evangelischen Kirche bilden. Es sind gerade »Sola«-Zentrierungen der frühen Reformation vor 1525, die durch das Feuer der theologischen Kontroversen und Abgrenzungen hindurch – man denke z.B. an die Auseinandersetzungen mit der täuferischen Ekklesiologie, mit dem antinomistischen Bußverständnis Johann Agricolas, mit Georg Majors These von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit oder mit der Osandri-

schen Rechtfertigungslehre – einer Mißverständlichkeit und Offenheit für nichtreformatorische Reinheits- und Heiligungsideale entnommen und so geschützt werden. Nur durch diese präzisierende Weiterführung wurde der erste Schub normativer Zentrierung auf das Evangelium zu überlebensfähig und als kirchengestaltende wie -begrenzende Lehre tradierbar.

So jedenfalls ist die Beurteilungsperspektive der einflußreichsten Reformatoren von Luther über Zwingli, Melancthon, Bucer, Brenz und Bugenhagen bis zu Bullinger und Calvin. Diese Perspektive läßt die Jahre und Jahrzehnte nach der reformatorischen Volksbewegung nicht als Zeit des dialektischen Umschlags und der Preisgabe ursprünglicher Ideale verstehen, sondern als klärende Weiterführung der anfänglichen Impulse und – trotz aller Enttäuschungen mit den Obrigkeiten und Untertanen, trotz mangelnder Früchte eines evangelischen Lebens – als Substanzgewinn der *pura doctrina evangelii* und der *recta administratio sacramentorum*.

Man wird dieser Art theologischer Wertung, die den Kontinuitäts- und Legitimitätszusammenhang zwischen dem Ursprünglich-Authentisch-Substantiellen der Reformation und der späteren konfessionellen Lehrbildung betont, gegenüberstellen müssen, daß die Symbiose von Erkenntnisbildung und obrigkeitlicher Reformation zugleich eine Verengung und einen Substanzverlust an evangelisch-biblischer Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit brachte. Bestimmte Hauptadern der frühen Reformation, die zu ihrem »Urgestein« gehörten, brachen ab, während andere verstärkt wurden. Es waren besonders Leitvorstellungen von der Stellung der einfachen, ungelehrten Laien in der Gemeinde, von einem antiklerikal bestimmten kirchlichen Amt, von einer unmittelbaren Sozialdynamik des evangelischen Glaubens und von einer prinzipiellen Distanz der Christengemeinde zu Macht, Gewalt und Glaubenszwang, die zurückgedrängt wurden.

### VIII. Zusammenfassung

Auch wenn die beschriebene Wertung des Reformationsverlaufs durch die führenden Reformatoren nur Teilbereichen der frühen Reformation gerecht wird, so lenkt sie doch den Blick auf ein wichtiges Kontinuitätselement, das den Aufbruch der Reformation mit ihrer Spätzeit und der Ära des ausgebildeten Konfessionalismus verbindet: wie im Voranschreiten der Reformation der Grundfaktor normativer Zentrierung von Kirche und Gesellschaft nicht etwa abgeschwächt wird, sondern in der wechselseitigen Beeinflussung und Verflechtung von Kirche, Theologie und Frömmigkeit einerseits und Obrigkeiten, Verwaltung, Recht und Bildungsinstitutionen andererseits eine zunehmende Steigerung erfährt. Dieser Prozeß beginnt, wie wir gesehen haben, mit vielen Ansätzen bereits im 15. Jahrhundert und zeigt schon vor

der Reformation das Gesicht eines kirchlich-gesellschaftlichen Syndroms von Zentrierung. Er führt dann durch den reformatorischen Umbruch hindurch auf die neue Ebene eines Zentrierungs- und Abgrenzungsschubs, der sich in weiteren Folgeschüben, auch im Lager der katholischen Reform und Gegenreformation, fortsetzt – bis hin zu jenem Schub zwischen 1570 und 1585, der zu einer letzten Steigerung von Feindseligkeit, Konfrontationsdynamik, offensiver Formierung und Militanz der Konfessionssysteme führt<sup>56</sup>. Er verleiht dem folgenden halben Jahrhundert den Charakter des Schreckens.

Charakteristisch für diese Entwicklung einer sich steigenden normativen Zentrierung vom 15. bis zum 17. Jahrhundert ist die zunehmende Intensität, mit der Kirche, Staat und Gesellschaft, Glaube, Bekenntnis und Politik miteinander verwoben sind und sich nach außen territorial und konfessionspolitisch abgrenzen. Es ist daher kaum übertrieben, wenn man das Staats- und Kirchensystem des ausgebildeten Konfessionalismus am Ende des 16. Jahrhunderts so beschreibt: Niemals vorher und nachher gab es dieses Maß einer alle gesellschaftlichen Bereiche erfassenden und die Gesinnung jedes einzelnen beanspruchenden Glaubens- und Bekenntnisprägung, einen solchen Gleichklang staatlicher und religiöser Bindung und eine solche Konvergenz gesellschaftlicher Mentalitäten und Lebensformen, politischen Handelns und Zeremoniells, kulturellen Gestaltens, kirchlicher Strukturen, dogmatischer Korrektheit und normierten frommen Verhaltens<sup>57</sup>. Politisch-religiöse Zentrierung, Normierung, Formierung und Abgrenzung prägen dieses Zeitalter Europas – allerdings eben nicht in einer Universalgesellschaft und -religion, sondern in einer zerrissenen Vielfalt von Gesellschaften und Konfessionen, in einer gleichzeitig fortschreitenden Differenzierung, Spezialisierung und Individualisierung der Lebensweisen und in einem verschärften sozialen Antagonismus, der die streng hierarchisierten Ständegesellschaften kennzeichnet<sup>58</sup>.

56 Vgl. Schilling, *Aufbruch* (s. oben Anm. 9), 274.

57 Vgl. Meuthen, *Mittelalter* (s. oben Anm. 24 [Ende]), 116: »Die frühe Neuzeit ist möglicherweise in einem Maße religiös und fromm, wie es in solcher, alle Menschen, Stände, Schichten, Gruppen umfassenden Breite zu keiner Zeit des sog. »Mittelalters« gewesen ist. Und man tut gut, wenn man die »Disziplinierung« des Europäers gerade für die Formierung in den Jahrhunderten der sog. »frühen Neuzeit« als ein Essentiale seiner gesellschaftlichen, aber auch seiner individuellen Existenz ansieht.«

58 Bezeichnend ist daher die Bilanz bei van Dülmen, *Formierung* (s. oben Anm. 29), 34: »Keine Zeit vorher und nachher wurde so sehr wie die Jahre von 1550 bis 1660 durch eine Unzahl von Aufständen, Bürgerkriegen, Rebellionen und Revolten erschüttert.« Die konfessionalistischen Staatssysteme versuchen – weitgehend mit Erfolg – geistige und politische Verselbständigungsbestrebungen durch rigide Hierarchisierungen, Ausgrenzungen und Verfolgungen zu bewältigen.