

Einleitung

Die Reformation gilt als Ereignis von »epochaler« Bedeutung. Die traditionelle Periodisierung der Weltgeschichte, die mit der Reformation die Neuzeit beginnen lässt, bringt diese Auffassung am deutlichsten zum Ausdruck. Was Reformation im herkömmlichen Verständnis bedeutet, lässt sich thesenhaft mit einem kursorischen Blick auf die Wirkungen der Reformation vergegenwärtigen. Den Stellenwert der Wirkungen der Reformation hat die Forschung mit der Bezeichnung »Weltwirkung« sehr hoch angesetzt¹. Darunter wird negativ die Aufspaltung der christlich-abendländischen Einheit, positiv die Herausbildung einer neuen Kultur verstanden. Beide Erscheinungen haben dieselben Ursachen: Mit der Entfaltung einer alternativen Theologie zu jener der spätmittelalterlichen römischen Kirche wird das Verhältnis des Menschen zu Gott neu bestimmt; in der Dialektik von neuer Theologie und empirisch vorfindbarer Welt entsteht notwendigerweise eine neue Sozialethik; diese »reformatorische Ethik« verändert das Verhältnis des Christen zu Gesellschaft, Wirtschaft und Staat.

ERNST TROELTSCH, einer der bedeutendsten Religionssoziologen, Geschichtsphilosophen und Kulturhistoriker zu Beginn des 20. Jahrhunderts, hebt auf drei Momente des fundamentalen Wandels ab, der durch die Reformation bewirkt wurde: Es sind die »religiös begründete und geweihte Verselbständigung der nationalen Kulturen«, »der mit einer prinzipiellen Kritik des Herkommens verbundene Individualismus der persönlichen Glaubensüberzeugung« und »die religiöse Heiligung der diesseitigen Weltarbeit«².

Das von Troeltsch betonte gemeinsame Substrat des »Protestantismus«, wie er die reformatorischen Richtungen begriff-

lich zusammenfasst, hat freilich nicht dazu geführt, dass sich lediglich zwei Kulturen – die katholische und die protestantische – ausgeprägt hätten. Vielmehr gibt es zur je spezifischen Reformation eine ihr entsprechende Kultur. »Luthertum« und »Calvinismus« trennt nicht nur das unterschiedliche religiöse Bekenntnis, sondern auch eine unterschiedliche Auffassung von einer ethisch vertretbaren Wirtschaftsordnung beispielsweise. Das lässt sich damit erklären, dass der Protestantismus seine Theologie aus der individuellen Interpretation des Evangeliums als der Offenbarung Gottes gewinnt. Konsequenterweise entstehen so viele Theologien, davon abgeleitet unterschiedliche ethische Aussagen und mit ihrer Verwirklichung unterschiedliche Ausformungen von Gesellschaft, Wirtschaft und Staat. Worin die »Weltwirkungen« der Reformation gesehen wurden, kann auswahlweise und doch mit einem hohen Anspruch auf Repräsentativität am Luthertum (1), am Calvinismus (2) und am Täuferium (3) gezeigt werden.

(1) Aus Anlass seines 70. Geburtstags wurde THOMAS MANN 1945 in den USA gebeten, einen Vortrag über »Germany and the Germans« zu halten³. Manns Absicht war es, »einem gebildeten amerikanischen Publikum zu erklären, wie doch in Deutschland alles so kommen konnte«. Das Dämonische, Gewalttätige, Grobe des deutschen Faschismus, der die Welt ein Jahrzehnt in Atem gehalten hatte, und die »gewaltigen Werte«, die Deutschland geschaffen hatte, suchte Mann zu erklären. Eine Personalisierung dieser Probleme sah er in Luther. Luther war für ihn »eine riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens«. Er bekannte seinen Zuhörern in Washington:

»Ich liebe ihn nicht [...]. Das Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint, und das spezifisch Lutherische, das Cholerisch-Grobianische, das Schimpfen, Speien und Wüten, das fürchterlich Robuste, verbunden mit zarter Gemütsiefe und dem massivsten Aberglauben an Dämonen, Incubi und Kielkröpfe, erregt meine instinktive Abneigung«.

Auf der anderen Seite würdigte Mann die positive Bedeutung Luthers als Befreier aus scholastischen Zwängen und als Erwecker des individuellen Gewissens. Damit habe Luther »der Freiheit der Forschung, der Kritik, der philosophischen Spekulation gewaltigen Vorschub geleistet« und, indem er die »Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott herstellte [...], die europäische Demokratie befördert«. Luther war ein »Freiheitsheld«, aber eben ein Freiheitsheld »im deutschen Stil, denn er verstand nichts von Freiheit«, da ihm alle Regungen der politischen Freiheit im tiefsten zuwider waren. So ist Luther gleichermaßen ein Repräsentant wie ein Verursacher einer im Grunde konservativen politischen Haltung – eine Interpretation, die sich jener Traditionslinie zuordnen lässt, die Luther für das deutsche Obrigkeitsdenken mitverantwortlich macht.

Man mag die distanzierte Haltung Thomas Manns gegenüber Luther und im weiteren gegenüber dem Luthertum zum Teil als Folge einer extrem deutschfeindlichen politischen Gesamtkonstellation des ersten Nachkriegsjahres werten, doch ist nicht zu übersehen, dass zeitgleich kritische Stimmen zu Luther und zum Luthertum überall dort deutlich zu hören waren, wo immer es galt, das Phänomen des Nationalsozialismus zu erklären⁴.

Der Schweizer Theologe KARL BARTH hatte bereits 1938 in einem Vortrag ausgeführt, es sei »mit Händen zu greifen«, dass Luther und Calvin in den Fragen, die das Verhältnis des Christen zum Staat betreffen, »uns etwas schuldig geblieben sind«, und es sei die Aufgabe der Gegenwart und ihrer Theologen, dieses Vakuum auszufüllen. Deutlicher äußerte sich Barth ein Jahr später in einem Brief nach Frankreich: Deutschland leide

»an der Erbschaft eines besonders tief sinnigen und gerade darum besonders wilden, unweisen, lebensunkundigen Heidentums. Und es leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung

und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist«⁵.

Der Philosoph MAX SCHELER, kaustischer Kritiker der zweifelhaften moralischen Normen des wilhelminischen Deutschland und der Weimarer Republik, stellt Luther an den Beginn einer »deutschen Krankheit«⁶. Zu ihren Symptomen gehören das Auseinandertreten von »Innerlichkeit« und »Äußerlichkeit«, von Geist und Macht, von »privater« Literatur, Kunst und Philosophie einerseits, »öffentlicher« Politik, Wirtschaft und Technik andererseits. Wechselseitige Missachtung und Geringschätzung von Geist und Macht führten dazu, dass beide ihre Verantwortung für das Ganze verlor, so aber je ein relativ autonomes Dasein führten.

»In den unsagbaren Tiefen der ›reinen Innerlichkeit‹ wird der Geist, werden die Ideen, werden Taten und Gesinnung, werden Schönheitssinn und Religion, wird selbst Christus in der Tat schlechthin harmlos, verantwortungslos, bedeutungslos; und je mehr sie dieses werden, desto hemmungsloser können Herrschsucht, Klassenegoismus, Beamtenroutine, Militärdressur, und ebenso blinder Arbeits- und Betätigungsdrang wie geschmack- und geistfreie Genußsucht sich bei denen auswirken, die zur Innerlichkeit – zu diesem einzigen Luxus der Dienenden und Gehorchenden nicht verpflichtet sind«.

Die »Innerlichen« hingegen bilden ein umso maßloseres Selbst-, ja Gottähnlichkeitsgefühl in sich aus,

»als sie für ihren systematischen Verzicht auf Verwirklichung, Darstellung ihres ›Innerlichen‹ im ungefügten ›Äußerlichen‹ jede Art von Narrenfreiheit von ihren Ernähern eingeräumt erhalten«⁷.

Max Scheler beklagt die Kluft zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, nicht die mit der Innerlichkeit an sich verbundenen Werte. Insofern ist sein Urteil über den Protestantismus, wie bei allen, die auf die Bedeutung der Reformation reflektiert haben, zwiespältig. Das gilt auch für Historiker im engeren Sinn.

JACOB BURCKHARDT anerkennt als »geistiges Resultat« der Reformation, dass »unendlich viel mehr Einzelne geistig geweckt und gereift (wurden) als vorher. Und durch die Verinnerlichung der Religion wurde das seelische mehr und in viel weiteren Kreisen ausgebildet.« Zur Bilanz der Reformationsfolgen gehört für ihn aber auch das Entstehen neuer Orthodoxien. Luthers Angriff auf die alte Kirche führt dazu, dass sich im Katholizismus theologische Positionen dogmatisch verfestigen, was als Abgrenzung gegenüber dem Protestantismus gar nicht vermeidbar war. Der Anspruch der alten Kirche auf »Katholizität« diktierte aber auch eine offensive Auseinandersetzung mit dem Protestantismus.

Als Glaubensgemeinschaft konnte sich der Protestantismus nur im Schutz der weltlichen Gewalt behaupten. Deren Interesse an der Reformation war aber rein fiskalischer und politischer Art: Säkularisierung von Kirchengut und Erwerb bischöflicher Rechte erklären, weshalb die deutschen Fürsten für Luther votierten. Die weltliche Gewalt ist es auch, die zur Stabilisierung ihrer politischen Macht eine Dogmatisierung der prinzipiell nicht gebundenen Lehrmeinung der evangelischen Kirchen betrieb und durchsetzte. Die Orthodoxien in beiden konfessionellen Lagern mit ihren politischen Implikationen sind ein Schritt hinter die Renaissance, die neue Formen der Selbstverwirklichung des Menschen ins Recht gesetzt hatte. Dass die protestantischen Länder später Stätten der Geistesfreiheit wurden, geschah »nicht, weil sie protestantisch, sondern insofern sie es nicht mehr mit Eifer waren«⁸.

In Mann, Barth, Scheler und Burckhardt personalisiert sich ein leidenschaftliches und mitleidendes Interesse der Literatur, der Theologie, der Philosophie und der Geschichte am Luthertum. Das Phänomen Reformation – ins Personale gewendet Luther – war und ist noch immer eine offensichtlich starke Herausforderung für eine Standortbestimmung der Gegenwart. In der Interpretation von Mann, Barth, Scheler und Burckhardt hat die Reformation geradezu »schicksalhaften« Charakter für die deutsche Geschichte. Geschichte konkretisiert sich so in zwei-

facher Weise: als reale Wirklichkeit in der Gegenwart und als Argument.

Als geschichtsmächtige Kräfte haben *Calvinismus* und *Täuferium* eine noch höhere Bewertung als das Luthertum erfahren. Beide freilich sind nicht derart widersprüchlich interpretiert worden wie Luther und das deutsche Luthertum.

(2) Die weltgeschichtliche Bedeutung des *Calvinismus* hat MAX WEBER mit der sogenannten »Calvinismus-Kapitalismus-These« hervorgehoben⁹. Sie lässt sich in zwei zentrale Aussagen zerlegen, die den Stellenwert von Religion für innerweltliche Entwicklungen beschreiben und die Bedeutung des Calvinismus innerhalb der Religionen festlegen: allgemein gilt, dass religiöses Bewusstsein soziales Verhalten determiniert, im Besonderen gilt, dass keine Religion derart tiefgreifende reale Veränderungen herbeigeführt hat wie der Calvinismus.

Weber ist aufgefallen, dass sich der Kapitalismus in jenen Ländern besonders wirksam entfalten konnte, in denen sich der aus dem Calvinismus kommende »asketische Protestantismus« etabliert hatte. Die kausale Verknüpfung bei der Erscheinungen geschieht derart, dass kapitalistisches Verhalten als Folge theologischer Positionen und ethischer Normen verstanden wird: Die bei Calvin besonders stark ausgeprägte Prädestinationslehre war für die religiös ergriffenen Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts unerträglich. Im Bewusstsein, möglicherweise von Gott verdammt zu sein, konnte der gläubige Mensch in der Welt nicht leben. Die Seelsorge des Calvinismus suchte aus dieser existenziellen Angst einen Ausweg. Sie fand ihn, indem sie die theologischen Elemente von Calvins Lehre in besonderer Art miteinander verknüpfte. Weil die Welt nur der Verherrlichung Gottes zu dienen hat, ist sie zum strengen Vollzug seiner Gebote verpflichtet. Das verweist zentral auf die Nächstenliebe, die sich im Nutzen für den anderen, konkret: in der Erfüllung der Berufsaufgaben, aktualisiert. Eine solche Verwirklichung des göttlichen Willens gewährleistet nicht, gut reformatorisch, die Erwählung, aber sie gilt als ein Zeichen der Erwählung. Die Brücke zwischen Berufserfolg und Gnade war

damit gebaut. »Kapitalistisch« ausgeformt werden konnte das calvinistische Berufsethos dadurch, dass zur Verpflichtung des Christen auf Nächstenliebe der calvinische Imperativ Askese trat. Beides verbot den Konsum der Früchte der Arbeit. Das Prinzip des Kapitalismus konnte real werden.

(3) Die historische Bedeutung des *Täuferturns* liegt in den von ihm entwickelten Naturrechtsvorstellungen, insofern diese für die Formulierung der Menschenrechte in den Verfassungen der transatlantischen Staaten von Bedeutung geworden sind. Das täuferische Naturrecht ist aus zwei Grundpositionen entwickelt worden: der Ablehnung einer Verbindung von Christentum und Staat einerseits und dem Selbstverständnis als heilige Gemeinde andererseits. Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen konnten sich von hier aus entwickeln. Ihre Heiligkeit beweist die Gemeinde in der praktischen ethischen Leistung. Norm ethischen Handelns ist das Gesetz Gottes in Form der Bergpredigt (Matthäus 5–7). Die Verwirklichung der Bergpredigt wird zum Maßstab für die Lebendigkeit des Christentums. Das hat innerhalb der Täufergemeinden und verwandter Denominationen zu einer erstaunlichen *Caritas* (liebende Fürsorge) geführt, die auch das Privateigentum in beachtlichem Umfang einschränkte. Diese Beobachtung vor Augen, hat ERNST TROELTSCH den Täufern wie allen Sekten »einen Kommunismus der Konsumtion« bescheinigt¹⁰. Der im Eigentumsverständnis schon deutlicher ausgeformten Kategorie der Brüderlichkeit entspricht eine ausgeprägte Gleichheitsvorstellung der Täufer. Sie konnte sich entfalten in einer Kirche, die auf der Gemeinde gründete, Gemeinde aber verstanden als die Gemeinschaft der sich willentlich zur Nachfolge Christi verpflichtenden Individuen.

Die Kategorien Gleichheit und Brüderlichkeit ließen sich wegen der Staatsferne der Täufer besonders gut behaupten. Die gesellschaftliche Randexistenz der Täufergemeinden hat sie gegenüber hierarchischen Ordnungen der europäischen Gesellschaftsordnung gewissermaßen abgeschirmt. Die Verweigerung dem Staat gegenüber hat aber auch Freiheitsvorstellungen

entwickeln und behaupten helfen, die sich im geläufigen europäischen Staatskonzept von Obrigkeit und Untertan vor dem 18. Jahrhundert kaum entfalten konnten¹¹.

Das Luthertum mit seinem mitteleuropäischen Zentrum und seinen Ausstrahlungen in die skandinavischen Länder, der Calvinismus mit seiner Verankerung in der Schweiz, den Niederlanden und Frankreich und seinen Fernwirkungen nach England und Amerika, das Täuferium mit seinen mährischen und niederländischen Schwerpunkten und seiner schließlichen Ausdehnung nach Nordamerika und Kanada haben wirtschaftliche, soziale und politische Strukturen der westlichen Welt entscheidend mitgeprägt. Von Weltwirkungen der Reformation spricht man somit nicht zu Unrecht.

Die Reformation beginnt als innerkirchliche Reformbewegung; ihre erstaunliche Breitenwirkung lässt aus der innerkirchlichen Reformbewegung bald eine soziale Bewegung werden; Reformation als kirchliche Bewegung und als soziale Bewegung fordert den Staat zur Stellungnahme heraus. Das mag es rechtfertigen, die Komplexität des Gegenstandes Reformation im dreifachen Zugriff zu analysieren und darzustellen: Kirche und Reformation (1), Gesellschaft und Reformation (2) und Staat und Reformation (3) bringen die Spannweite der reformatorischen Bewegung zum Ausdruck. Bezogen auf das Reich, von dem allein hier die Rede sein soll, ergeben sich aus diesem Ansatz auch zeitliche und thematische Präzisierungen: Zeitlich reicht die Darstellung bis zum Augsburger Religionsfrieden von 1555, der die reformatorische Bewegung zu einem gewissen Abschluss bringt, indem er das für Jahrhunderte gültige Prinzip des *cuius regio eius et religio* (Wessen Herrschaft, dessen Religion) festlegt; thematisch erfasst die Darstellung die »Reformation« insoweit, als sie in diesem zeitlichen Rahmen im Reich von Bedeutung geworden ist – das gilt für Luther, Zwingli und Müntzer, nicht aber für Calvin.

Die Bevorzugung des hier gewählten systematischen Ansatzes gegenüber einem chronologischen rechtfertigt sich durch die Interpretation des Reformationsgeschehens selbst. Kirche und Reformation umschreibt plakativ den Sachverhalt, dass sich

vor dem Hintergrund von spätmittelalterlicher Religiosität und Kirchenkritik die Reformationstheologie als eine neue Theologie entwickelt und mit ihr in der Auseinandersetzung mit der real vorfindbaren Welt eine neue Ethik. Damit stellt sich die Frage, wie Gesellschaft und Reformation sich zueinander verhalten, näherhin: wie die Gesellschaft die reformatorische Theologie und die reformatorische Ethik rezipiert, welche Momente und Elemente sie aufnimmt und warum sie diese aufnimmt. Da unbestreitbar ist, dass die Reformation in der gesamten Gesellschaft eine starke Resonanz gefunden hat, die Gesellschaft der Frühneuzeit ihrerseits jedoch in ihrer ständischen Differenzierung in Adel, Bürger und Bauern durchaus Momente der gesellschaftlichen Spannung enthält, ist weiter zu fragen, ob es eine stände- oder gruppenspezifische Rezeption der Reformation gab. Die Desintegration des »Protestantismus« aus der alten Kirche und die Irritationen der Gesellschaft durch die Reformation verlangten eine Antwort von den Inhabern der öffentlichen Gewalt im Reich. Somit stellt das Kapitel Staat und Reformation die Frage nach den vorrangigen Interessen der Obrigkeiten, die Reformation in ihren Schutz zu nehmen beziehungsweise sich ihrer zu bemächtigen.

Die Reformation ist gleichermaßen ein geistesgeschichtliches wie ein sozialgeschichtliches Phänomen. Konkret ergibt sich daraus als leitende Fragestellung der folgenden Überlegungen inwieweit Theologie und Ethik der Reformatoren aus der Verfasstheit der Gesellschaft herauswachsen und wie – vice versa – Theologie und Ethik der Reformatoren die Verfasstheit der Gesellschaft und ihre politische Ordnung verändern konnten¹².

Vertiefende Literatur

PETER MARSHALL, *The Reformation. A Very Short Introduction*, Oxford 2009 [deutsch (Reclam) Stuttgart 2014].

1 Kirche und Reformation

1.1 Volksfrömmigkeit und Kirchenkritik – die Ausgangslage der reformatorischen Bewegung

»Das Spätmittelalter gab«, nach dem Urteil von ARNOLD ANGENENDT, »der Christianisierung in Deutschland einen geradezu einzigartigen Schub«¹. Der erste Ansatz zur Erklärung der Breitenwirkung und der Erfolge der Reformation muss, insofern Reformation als innerkirchliche Erneuerungsbewegung verstanden sein wollte, die Formen der Volksfrömmigkeit und den Inhalt der Kirchenkritik bestimmen.

Für die Erfassung der Volksfrömmigkeit stellt sich das Problem der quantitativen Gewichtung und der zeitlichen Einordnung. Die Ausdrucksformen der Frömmigkeit lassen sich nur bedingt über statistisch verwertbare Quellen messen; die seit etwa 1400 breitere Quellenbasis im Vergleich zu den vorangehenden Jahrhunderten macht es nicht immer leicht, Erscheinungen der Religionsausübung als solche der Vorreformationszeit zu bestimmen. In der Regel stehen Formen der Frömmigkeit in einem Kontinuum, das weit über das 15. Jahrhundert zurückreicht² und in den Jahrzehnten vor der Reformation allenfalls gewisse Zuspitzungen erfährt³. Dennoch ergeben die vielen verstreuten Nachrichten insgesamt ein Bild, das – folgt man den zusammenfassenden Darstellungen der Kirchengeschichtsschreibung – eine in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation erheblich gestiegene Heilssehnsucht und ihr korrespondierende religiöse Übungen zeigt – *un immense appétit du divin* (einen ungeheuren Hunger nach dem