



Zum Bild der Reformation Historiographische und theologische Überlegungen angesichts des Jubiläums 2017

Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Göttingen

Text *Am Anfang* (I.) soll eine Reflexion über den Stand und die Entwicklung der Reformationsgeschichtsforschung seit ca. drei Jahrzehnten einschließlich meiner eigenen Position innerhalb dieses Gefüges stehen. Sodann (II.) werde ich meine eigenen Interpretationslinien in der Deutung der Reformation skizzieren. Schließlich (III.) will ich einige Themen zu identifizieren versuchen, von denen ich denke, dass sie zentralen Sachverhalten der Reformation Rechnung tragen und zugleich unserer Zeit, die ja in einer tiefen Distanz zur Reformation steht, sinnvoll vermittelbar sind, ggf. sogar notwendige kirchliche Selbstverständigungsdiskussionen anregen oder beeinflussen können.

I.

Die wichtigsten reformationsgeschichtlichen Impulse seit den 1960er Jahren, die von der Kirchengeschichte ausgegangen sind, bezogen sich auf eine Neubewertung von Theologie, Kirche, Frömmigkeit und Kultur des späten Mittelalters einerseits und auf die Öffnung für sozialgeschichtliche Forschungsperspektiven und ihre Nutzung für die Deutung zunächst der städtischen Reformation andererseits. Beide Impulse verdankten sich nicht genuin theologischen, sondern kultur- und verfassungsgeschichtlichen, also geschichtswissenschaftlichen Einflüssen. Für das Anliegen des Kirchenhistorikers Heiko Oberman war charakteristisch, Luther und die Reformation in den Horizont einer philosophie- und theologiegeschichtlichen Entwicklung hineinzustellen, in der die Orientierung am real-existierenden Einzelding, die Konzentration auf die Erfahrung und ein konstruktivistisches Sprachverständnis, mithin Prägungen durch den Nominalismus und die antipelagianische Gnadenlehre Augustins von zentraler Bedeutung waren. Die Reformation sollte vor dem Hintergrund des Herbstes der spätmittelalterlichen Theologie im Sinne einer Erntezeit verstanden werden; für Oberman waren in *via moderna* und *devotio moderna* Impulse wirksam, die über die Vermittlung der Reformation und der Gegenreformation, auch der sogenannten dritten Reformation der Spiritualisten, Täufer und Devianten, in die Moderne einmündeten.

Bernd Moeller, der ähnlich wie Oberman von einer Neubewertung des Spätmittelalters in der außertheologischen Geschichtswissenschaft geprägt war und die Frömmigkeitskultur um 1500 entgegen der verfallstheoretischen Sicht der klassisch-protestantischen Historiographie als fruchtbar, belebt, hochproduktiv und kirchlich stabil interpretierte, setzte bei dem Selbstverständnis und der Mentalität des städtischen Gemeinwesens ein, das er gleichsam als protodemokratische Formation, als in der deutschen Geschichte verwurzelte Traditionsspuren der Demokratie, verstand. Die auf Konfliktausgleich, Integration von Gegensätzen und die Kultivierung einer bürgerlichen Mentalität ausgerichteten städtischen Gemeinwesen ließen die frühesten Neigungen zur Reformation erkennen. Die Wahlverwandtschaft von Stadt und Reformation wurde durch ein Selbstverständnis als



Sakralgemeinschaft ermöglicht bzw. vertieft, da das Priestertum aller Gläubigen die strukturell anti-egalitäre Dichotomie von Klerus und Laien theologisch überwand. Im Rückblick einer Generation erscheint Moellers Interpretation der Reformation als programmatischer Beitrag zur Öffnung der evangelischen Theologie für die Bonner Republik.

Durch die Forschungen zur städtischen Reformation wurde die Frage nach dem Zusammenhang zwischen bestimmten sozialen Einheiten und ihrem Verhältnis zu den reformatorischen Entwicklungen zentral. Neben das Interesse am Stadtbürgertum trat auch in Westdeutschland das Interesse an den dörflichen und bäuerlichen Gemeinwesen in der Reformation, während die Reformationsprozesse in den Territorialstaaten, die sogenannten Fürstenreformationen, zeitweilig nur wenig Konjunktur hatten. Mit dem Interesse an den zunächst reichsstädtischen, später allgemeinstädtischen Reformationsprozessen ging eine gewisse Schwerpunktbildung in dem oberdeutsch-schweizerischen Raum einher.

Diese Tendenz wurde noch verstärkt durch eine deutliche Ausweitung der Quellenperspektive, die sich von den großen Reformatoren wegbewegte und nun einzelne oder Gruppen wenig bekannter Schriftsteller der Reformationszeit in den Blick rückte; in den 1970er und 1980er Jahren hatte die Flugschriftenforschung in beiden deutschen Staaten ihre hohe Zeit; Massen an Texten traten durch Mikrofiche-Editionen oder die Textausgaben der Ostberliner Akademie der Wissenschaften ins Visier der Forschung und mit ihnen Akteursgruppen wie Handwerker, Frauen, niedere Adelige, anonyme oder pseudonyme Literaten ungeklärter Provenienz, zahlreiche Laien jedenfalls. Und mit ihnen rückte der Blick ein wenig weg von Wittenberg und hin zu den südwestdeutschen Druckmetropolen Augsburg, Straßburg, Basel und Nürnberg, in denen ein Großteil dieser Literatur produziert und vermutlich auch verfasst worden war.

Das Konzept der *frühbürgerlichen Revolution* situierte die Reformation im Rahmen der materialistischen Geschichtsphilosophie des Marxismus als eine historische Entwicklungsstufe, die die Feudalgesellschaft des Mittelalters erschütterte und die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft vorantrieb. Gegenüber dem etwa in der Frühzeit der DDR im Anschluss an Engels Bauernkriegsstudie einflussreichen Konzept der von Thomas Müntzer geführten und im Bauernkrieg blutig gescheiterten *Volksreformation*, wie es insbesondere der russische Historiker Moisej Smirin – Träger des Stalinordens zweiter Klasse – vertreten hatte, bedeutete das Modell der frühbürgerlichen Revolution eine substantielle Weiterentwicklung. Denn sie räumte dem städtischen Bürgertum und den humanistischen Intellektuellen eine progressive Rolle ein und eröffnete auch Perspektiven auf eine dann in der Historiographie der DDR, kulminierend im Lutherjahr 1983, eingelöste Neubewertung der bürgerlichen Reformatoren. Das Konzept der Volksreformation hatte demgegenüber mit dem Bauernkrieg geendet; der Leipziger Kirchenhistoriker Franz Lau war diesem Modell unter Rekurs auf die Reformationsprozesse in den norddeutschen Hansestädten entgegengetreten; denn hier zeigten sich z. T. revolutionäre Vorgänge unter breiter Beteiligung des gemeinen Mannes, die erst deutlich nach dem Ende des Bauernkrieges einsetzten. Das Modell der frühbürgerlichen Revolution war flexibel genug, Momente der Partizipation auch der unteren Volksschichten noch nach 1525 anzuerkennen, ohne die prinzipielle historische Vorläufigkeit der frühbürgerlichen gegenüber den späteren revolutionären Prozessen einschränken zu müssen. Die frühbürgerliche Revolution bot jedenfalls Anhaltspunkte dafür, den städtischen Bereich, Interaktionen von Stadt und Land und die vor allem städtisch verortete reformatorische Flugschriftenpublizistik auf breiter Front zu erforschen.



Diese Tendenzen der DDR-Historiographie trugen dazu bei, dass seit den späten 1970er Jahren intensive Diskussionen auf dem Feld der Reformationsgeschichtsforschung zwischen Ost und West und zwischen Kirchenhistorikern und marxistischen Historikern in der DDR einsetzten, die zu einer sukzessiven Annäherung der methodischen Standards und auch der Bewertungen führte. Das Müntzerbild in der Spätphase der DDR-Historiographie, wie es etwa Günther Vogler vorführte, trägt der Theologie, den mystischen und apokalyptischen Einflüssen in einem Maße Rechnung, wie dies in den Jahrzehnten zuvor kaum vorstellbar war. Im Gegenzug traten die massiv wertenden Gesichtspunkte in der Beurteilung Müntzers, die im Anschluss an Luther in der Kirchengeschichte lange Zeit dominiert hatten, sehr deutlich in den Hintergrund. Dies war insbesondere in den Arbeiten Siegfried Bräuers der Fall, dessen persönliche Verbundenheit mit Max Steinmetz, dem Doyen der marxistischen Geschichtsschreibung, manche Gesprächskorridore öffnete. Die Sensibilisierung für wirtschafts- und sozialpolitische Gesichtspunkte des 16. Jahrhunderts halte ich für ein wichtiges Vermächtnis der DDR-Historiographie. Als die DDR zu Ende ging, war auf dem Felde der Reformationsgeschichte die Annäherung der beiden Systeme bereits deutlich fortgeschritten. Dazu hatten sicher auch sozialhistorisch ambitionierte Forschungsarbeiten politisch eher linker englischsprachiger Kollegen wie Brady, Scribner und Karant-Nunn sowie die auf das Konzept des Kommunalismus zentrierten Forschungen Peter Blickles, auf dem Gebiet der Müntzer-, Täufer- und Devianzforschung auch die Arbeiten von Hans-Jürgen Goertz, beigetragen. Das breite kulturelle Interesse, das der Reformation in der Geschichtspolitik, Literatur, Kunst und Museumsarbeit in der DDR entgegengebracht wurde, dürfte eine wichtige Verständnisvoraussetzung auch mancher an das Reformationsjubiläum 2017 geknüpften Erwartung insbesondere in den neuen Bundesländern darstellen. Jedenfalls dürfte der Umgang mit dem Thema Reformation in der DDR eine spezifische, nach meiner Kenntnis der Lage bisher nicht reflektierte Planungs- und Rezeptionsvoraussetzung für 2017 darstellen.

Gegen Ende der 1980er Jahre, kurz vor dem Ende der deutschen Doppelstaatlichkeit, setzte eine breite geschichtswissenschaftliche Debatte zum Konzept der Konfessionalisierung ein. Sie überlebte den Niedergang der deutsch-deutschen Deutungskonkurrenz in Sachen Reformation und kompensiert sie in gewissem Sinne. Ihr kommt eine bis heute nicht abgegoltene Bedeutung zu, die es ausschließt, in das bergende Epochengehäuse der Rankeschen Reformationskonzeption, für die der Zeitraum 1517 bis 1555 kanonisch war, zurückzukehren. Worin bestehen die maßgeblichen Impulse des vor allem von dem Berliner Historiker Heinz Schilling ausgearbeiteten, unlängst auf die Lutherbiographik angewandten Interpretationskonzepts der Konfessionalisierung? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien, bezogen auf unsere Aufgabenstellung, folgende Aspekte genannt: das Konfessionalisierungsparadigma hat zu einer Verlagerung des historischen Referenzrahmens vom frühen auf das späte 16. Jahrhundert geführt, also in jene Zeit, in der die langfristigen und nachhaltigen gesellschaftsgeschichtlichen Fernwirkungen der mit der Reformation eingetretenen Veränderungen nachweisbar werden. Es hat für den genuine Zusammenhang zwischen konfessioneller Entwicklung und frühmoderner Staatsbildung sensibilisiert und auf parallele Erscheinungen innerhalb der drei frühneuzeitlichen Konfessionssysteme – des Luthertums, des Reformiertentums und des römischen Katholizismus – aufmerksam gemacht. Es hat damit im Ansatz der klassisch protestantischen Geschichtsgewissheit einer prinzipiellen Modernität des Protestantismus, einer besonderen Affinität von ‚protestantism and progress‘ – wie es in der englischen Übersetzung von Ernst Troeltschs Programmschrift *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* heißt – widersprochen. Auch die in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung seit Lortz, Iserloh



und Jedin entwickelten Perspektiven auf den eigenständigen Erneuerungsprozess einer katholischen Reform, die mehr und anderes sind als ‚Gegenreformation‘, wurden von der Konfessionalisierungsforschung integriert. Die neuartige Aufgeschlossenheit der Konfessionalisierungsforschung gegenüber dem späten 16. und dem 17. Jahrhundert hat neue historiographische Perspektiven eröffnet, um die seit dem 18. Jahrhundert durch den Mainstream der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung notorisch perhorreszierte sogenannte altprotestantische Orthodoxie hinsichtlich ihrer religiösen Inkulturationsleistungen historiographisch zu rehabilitieren. Überdies hat die Konfessionalisierungsdiskussion die nach 1989 an Fahrt gewinnende Europäisierungsperspektive forciert und auf transnationale Zusammenhänge auch der internationalen Staatenpolitik aufmerksam gemacht, die unter der im Ost-West-Gegensatz konservierten Dominanz der nationalen Geschichtsschreibung außen vor geblieben waren. Zugleich aber – und dies ist die für die Historiographie der Reformation wohl tiefgreifendste Konsequenz – hat sie den „Verlust der Reformation“ ausgerufen. Die Reformation, so scheint es, wurde historiographisch zwischen einer intensivierten, die Modernisierungspotentiale des Spätmittelalters betonenden Mediävistik und einer die Dynamik des späten 16. Jahrhunderts akzentuierenden Konfessionalisierungsforschung nivelliert, marginalisiert und aufgerieben.

Freilich kann die These eines „Verlustes der Reformation“ nicht zuletzt durch die regsame Buchproduktion des letzten Jahrzehnts als faktisch widerlegt gelten. Charakteristisch für die neuere Literatur in Sachen Reformation ist allerdings, dass sie nurmehr im Ausnahmefall von einem kohärenten, singularischen Reformationsbegriff bestimmt ist. Es dominiert die Tendenz zur Pluralisierung der Reformationen – entweder im Sinne spezifischer, national geprägter Einzelprozesse der „European reformations“ oder im Sinne einer begrifflichen Egalisierung von protestantischen, katholischen und radikalreformatorischen Reformationen. Auch hinsichtlich einer regionalistischen Binnendifferenzierung, die etwa zwischen der Wittenberger und der Genfer Reformation unterscheidet und die späteren konfessionellen Differenzierungsvorgänge gleichsam in statu nascendi wahrnimmt, wird der Reformationsbegriff pluralisiert. Dies gilt schließlich auch in Bezug auf die soziologisch-politische Typologisierung zwischen einer städtischen, einer bäuerlichen, einer fürstlichen Reformation. Eine besonders eigenwillige, freilich mit der neueren Forschungsdiskussion weitgehend unvermittelte Konzeption stellt die des englischen Kirchenhistorikers Diarmaid MacCulloch dar, der die klassische Reformationssemantik im Singular verwendet, um darunter zugleich ein Modell der sich seit dem 11. Jahrhundert, d. h. seit der Zeit des Gregorianischen Reformpapsttums, entfaltenden Reformationen der okzidentalen Christenheit vorzuführen. Bei MacCulloch gewinnt man den Eindruck, dass der traditionelle Reformationsbegriff zählebiger und verlegerisch lukrativer, d. h. kulturell persistenter ist, als es der neueren fachwissenschaftlichen Diskussion entspricht.

II.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Diskussionslagen, die einer jeden wissenschaftlich verantwortlichen Reformationsgeschichtsschreibung und Reformationserinnerung als konstitutiv und unveräußerlich ins ‚Stammbuch‘ zu schreiben sind, ergeben sich meines Erachtens folgende zehn Schlussfolgerungen, die Sie als mein kleines reformationsgeschichtliches Credo auffassen können:



1. Die Reformation ist nicht als Geschichte einer eigenen, von ihrer Vor- und ihrer Nachgeschichte isolierten Epoche darzustellen, sondern als Zentraletappe im Rahmen einer kirchengeschichtlichen Epoche der frühen Neuzeit zu konzipieren.
2. Die Reformation ist vor dem Hintergrund prägender Voraussetzungen der Religions-, Medien- und Kulturgeschichte des Mittelalters darzustellen; der spezifische historiographische Zäsurcharakter, der der Reformation gleichwohl zuzuerkennen ist, ist im Kontext dessen darzustellen, was sie dem in sich pluralen Spätmittelalter verdankt.
3. Im Unterschied zum makrohistorisch ansetzenden Konfessionalisierungskonzept, das vornehmlich auf die Strukturachse Religion-Politik fixiert ist, hat eine kulturgeschichtlich geläuterte Reformationsgeschichtsschreibung bei den Akteuren der Reformation und ihren Handlungsmotiven anzusetzen.
4. Gegenüber der üblich gewordenen Verwendung des Reformationsbegriffs im Plural ist sein singularischer Gebrauch aus historischen Gründen vorzuziehen, und zwar wegen jenes einzigartigen ereignisgeschichtlichen Ursprungszusammenhangs, der mit dem Ablassstreit einsetzte, in Luthers und seiner Anhänger Verurteilung einmündete und eine neuartig verdichtete publizistische, diskursive und politische Ereignissequenz auslöste, in deren Folge zunächst im Reich, schließlich auch in anderen europäischen Ländern vom Papsttum unabhängige Kirchentümer entstanden.
5. Die Einheit der Reformation sollte nicht gegen ihre innere Vielfalt ausgespielt werden. Die eine Reformation gibt es, weil die einzelnen städtischen, territorialen und später auch nationalen Reformationsprozesse interagierten und kommunikativ vernetzt waren und auch zwischen den bäuerlichen, städtischen und territorialen Reformationen zum Teil sehr enge Verbindungen bestanden. Die Einheit der Reformation ist historisch-prozessual, nicht theologisch-normativ, etwa über die Rechtfertigungslehre, zu begründen. Versteht man allerdings das Priestertum aller Gläubigen als ekklesiologische Explikation der Rechtfertigungslehre, sind Vermittlungsmomente zwischen einer historischen und einer theologischen Bestimmung der Einheit der Reformation denkbar.
6. Der Erfolg der Reformation entschied sich daran, dass Menschen in den unterschiedlichen Kontexten, in denen sie lebten, etwas mit der von Luther und seinen Kollegen formulierten Botschaft ‚anfangen‘ konnten. Die theologische Ermöglichungs- und Ermächtigungsgrundlage, die religiöse Lizenz dieses ‚Anfangs‘, bestand in dem Theologumenon des Priestertums aller Gläubigen, das allerdings schon in seinem Wittenberger Entstehungskontext, bei Luther und Karlstadt, sehr unterschiedlich ausgebildet wurde. Gleichwohl stellt das Priestertum aller Gläubigen die Basis durchaus unterschiedlicher, der jeweiligen sozialen Lebenswelt der entsprechenden Akteure und Akteursgruppen gemäße Aneignungen dar; es betraf Bauern und Handwerker, Frauen und städtische Magistrate, Ritter und Fürsten, Mönche, Nonnen und Kleriker gleichermaßen und je in ihrem Stand.
7. Die Plausibilität der Reformation entschied sich nicht an einzelnen doktrinalen ‚Wahrheiten‘, sondern daran, dass Menschen in ihrer jeweiligen Lebenswelt mit diesen ‚Wahrheiten‘ etwas anfangen konnten, sie sich anzueignen vermochten. Der weitere Prozess der Reformation war entscheidend dadurch bestimmt, die Partizipationsmöglichkeiten bzw. Apperzeptionsbedingungen der Christen aller Stände durch Medien wie Katechismen, volkssprachliche Liturgien, die Bibel in der Volkssprache, Postillen usw. nach und nach entscheidend und nachhaltig zu verbessern.



8. Die durch Karl Holl und eine ihm folgende einflussreiche Tradition aufgestellte Alternative, entweder die Rechtfertigungslehre oder die Kirchen- und Kleruskritik als ‚massenmobilisierende‘ Ursache oder als Auslöser der Reformation zu deuten, ist in dieser zugespitzten Form zurückzuweisen. Weil die Botschaft Luthers und seiner Mitstreiter ihr Verständnis Gottes, Christi, des Evangeliums umgehend und präzise auf das Versagen der berufenen Repräsentanten des verfassten kirchlichen Christentums bezogen, lieferten sie selbst Anhaltspunkte dafür, dass Menschen etwas mit ihrer Botschaft ‚anfangen‘ und sie auf erlittene Missstände des zeitgenössischen Kirchenwesens beziehen konnten. Die kulturelle Vermittlung der reformatorischen Botschaft in Predigten und Flugschriften ist mit Kritik am bestehenden Kirchenwesen untrennbar verbunden.
9. In seinen 95 Thesen trat Luther an, eine tiefgreifende Glaubwürdigkeitskrise seiner Kirche, der von ihm geliebten römisch-lateinischen Kirche des Okzidents, zu überwinden. Als sich im Zuge des Ablassstreits und der aus ihm folgenden Verurteilung zeigte, dass sich diese Kirche in ihren hierarchisch maßgeblichen Vertretern nicht retten lassen wollte, ging Luther seinerseits zur Vernichtung jener Kirche über, die ihn und seine Botschaft auslöschen wollte. Da weder der Angriff der Papstkirche auf die sich formierenden evangelischen Kirchentümer noch die Angriffe Luthers auf die römische Kirche zu dauerhaften Erfolgen führten und die permanente Auseinandersetzung, der konfessionelle Antagonismus, die weitere Entwicklung bestimmte, in deren Folge sich auch die römische Kirche tiefgreifend veränderte, ist es nicht unberechtigt davon zu sprechen, dass Luther und die anderen Reformatoren gegen ihren Willen substantiell dazu beigetragen haben, die Glaubwürdigkeitskrise der römischen Kirche zu überwinden, ja diese zu retten. Ein ökumenisches Gespräch über die Reformation, das diesen komplexen Befund und die Dynamik der Entscheidungsprozesse ausspart und sich in eigentümlich, gegebenenfalls sogar auf sublimale Weise selbstgerechten Schuldbekennnissen gefällt, verkennt die geringen Handlungsspielräume der sich bekämpfenden konfessionellen Lager und übersieht, dass die religiösen Optionen spätestens seit 1530 maßgeblich von politischen und reichsrechtlichen Determinanten mitbestimmt waren.
10. Die Anfänge der reformatorischen Bewegung sind mit Luthers Wirken untrennbar verbunden. Ohne das Echo, das er seit 1518/9 fand, wäre es nicht zu spezifischen Realisierungsformen kirchlicher Veränderungen in Stadt und Land gekommen. Eine Isolierung Luthers gegenüber der reformatorischen Bewegung wird den historischen Bedingungen seines Erfolges nicht gerecht. Sowenig die reformatorische Bewegung ohne Luther entstanden wäre, sowenig geht sie in Lutherrezeption auf. Für das vor uns liegende Reformationsjubiläum ergibt sich daraus die Aufgabe, die Reformation in der Vielfalt ihrer Ausprägungen und theologischen Orientierungen – auch unter Einschluss der sogenannten radikalen Reformation – in den Blick zu nehmen.

III.

Das erste theologische Themenfeld, an dem mir im Horizont des Reformationsjubiläums weiterzuarbeiten sinnvoll erscheint, betrifft das Priestertum aller Gläubigen, das als reformatorisches Konzept erstmals in der Adelschrift (Sommer 1520) ausgearbeitet wurde. Für die weitere Beschäftigung mit dem Thema halte ich es für wichtig, auf eine in der Frühzeit der Reformation nachweisbare Grunddifferenz in der Ausarbeitung des Theologumenons des Allgemeinen Priestertums hinzuweisen. Luther und sein Wittenberger Fakultätskollege und späterer Opponent Andreas Rudolf Bodenstein, gen. Karlstadt,



waren es, die frühzeitig unterschiedliche Konzepte des reformatorischen Priestertums aller Gläubigen ausgearbeitet haben. Für Luther ist die Gleichwertigkeit beider Gruppen, ja ihre in Taufe und Glaube begründete Einheit entscheidend. Karlstadt hingegen rechnet mit einer Höherwertigkeit der Laien, denen Gott – nicht zuletzt aufgrund spiritueller Erfahrungen – einen unmittelbareren Erkenntniszugang zu Gott bzw. zum Heil eröffnet als den verworfenen Klerikern. In humanistisch geprägten anonymen frühreformatorischen Texten oberdeutscher Provenienz begegnet ein weiterer Ansatz, nämlich der radikal egalitäre Gedanke, dass alle Menschen – also auch alle Christen – aufgrund ihrer Geburt prinzipiell gleichberechtigt und gleichwertig sind. Diese drei unterschiedlichen Konzeptionen verdeutlichen, dass es das *eine* Konzept dem reformatorischen Priestertum der Glaubenden nicht gibt – sondern eine konzeptionelle Vielfalt am Anfang der Reformation steht.

In der Betätigung einzelner Schriftstellerinnen und Schriftsteller aus dem Laienstand, die vor allem in den Jahren 1523/24 einen relativ hohen Anteil an der reformatorischen Publizistik gewannen, kommt dem Priestertum aller Gläubigen eine zentrale Rolle zu. Der berühmte Karsthans, der in seiner bäuerlichen Witzigkeit mehr von Gott, dem Heil und der Schrift versteht als die „verkehrten Gelehrten“, repräsentiert ein Laientum, das gleichsam unmittelbar zu Gott ist. Ähnliches kann von der ersten Frau unter den Publizisten der Reformationszeit, Argula von Grumbach, gesagt werden. Sie nahm die endzeitliche Ausgießung des Heiligen Geistes am Ende der Zeiten (nach Joel 3 und Apg 2) für sich in Anspruch; sie begegnete der Universität Ingolstadt, die sie zu einer literarischen Fehde forderte, als Bibelleserin und -auslegerin. Dieselbe Legitimationsstrategie begegnet bei Katharina Zell, der Straßburger Pfarrfrau, die die produktivste Schriftstellerin der Reformation werden sollte und sich gegen mannigfache Repressionen zu behaupten wusste. Ihr Anspruch, man solle sie ähnlich wie Bileams Eselin gegenüber dem Propheten bewerten, nahm nicht nur eine entsprechende Wendung in Luthers *Adelsschrift* auf, sondern spiegelte das Bewusstsein, von Gott in besonderer Weise berufen zu sein. Gerade diese Legitimationsstrategien laikaler, insbesondere weiblicher Autoren verdeutlichen, dass es alles andere als selbstverständlich war, dass in der Frühzeit der Reformation einfache Laien – Handwerker wie der Gartner Clemens Ziegler in Straßburg, der Schuster Georg Schönichen in Eilenburg, der als Bauernprediger getarnte entlaufene Mönche Diepold Peringer, der Kürschner Sebastian Lotzer und manche andere öffentlich das Wort ergriffen. Die Legitimationsstrategien, die diese Texte enthalten – exzeptionelle Berufungen; eine besondere Kenntnis der Bibel; das Notmandat der Frauen: wir reden, weil die Männer versagen und Unrecht nicht anprangern etc. – verdeutlichen, was in gewisser Weise den Kern des allgemeinen Priestertums in der frühen Reformationszeit, d.h. vor dem Bauernkrieg, ausmachte: Es war eine Ermutigung und eine Ermächtigung zu kreativen Aneignungen des Christentums in den diversen lebensweltlichen Kontexten der Zeit. Dies gilt auch für die die Reformation politisch absichernden Repräsentanten des *ordo politicus*.

In der frühen Durchsetzungsphase der reformatorischen Bewegung dominierte in Bezug auf die Frage nach dem Verständnis von Klerus und Laien die Opposition gegenüber dem römischen Ancien régime. Diese gemeinsame Gegnerschaft, in der sich durchaus heterogene Konzepte des Laien und des einen christlichen Standes bündelten, bildete die wohl wichtigste Bedingung für den Erfolg der Reformation. Die innerreformatorischen Differenzen hinsichtlich der theologischen Begründungen des allgemeinen Priestertums aller Christen und der Rolle der Laien in der Kirche, die bereits 1520/21 nachweisbar sind, lassen es als sinnvoll erscheinen, ihrer weiteren Entwicklung im Prozess der Reformation größere



Aufmerksamkeit zu schenken. Das Priestertum aller Glaubenden trug maßgeblich zur Einheit der Reformation in der Vielfalt ihrer Ausprägungen bei. Mit dem in sich vielfältigen allgemeinen Priestertum stoßen wir auf einen gestaltgebenden Ursprungsimpuls evangelischen Christentums, dessen theologische Bedeutung ich für unabgegolten halte.

Das zweite Themenfeld betrifft Momente der Organisationsgestalt der Kirche. Immer wieder werde ich damit konfrontiert, dass protestantische Christen damit hadern, dass wir im Unterschied zur globalen römischen Kirche so provinziell sind, ja dass schon die Europatauglichkeit des Protestantismus vielen zweifelhaft erscheint. Und in der Tat: Die Reformation hat in den regionalen und lokalen Räumen ihre primäre Ausprägung erfahren und Strukturen der römisch – katholischen Europäizität als einheitlichen Jurisdiktionsbereich des Papstes zerstört. In der Reformationszeit ist es zu einer Zentrierung der kirchlichen Organisationsgestalt auf die Pfarrgemeinde gekommen. In dieser Entwicklung sind wesentliche Entwicklungstendenzen der Spätantike und des Mittelalters konterkariert worden. Die Pfarrgemeinde bedeutete aber: der Lebensort der Menschen. Entgegen der schillernden Vielfalt und Weitläufigkeit mittelalterlicher Kirchlichkeit – den Ordens- und Wallfahrtskirchen, den Stiften, den Klöstern, den Heilumsorten und heiligen Räumen aller Art – propagierte Luther schon 1520, dass es nur einen exklusiven Ort der Begegnung mit dem Heil in Wort und Sakrament gebe, nämlich am Lebensort der Menschen, in der Pfarrkirche. In organisationsgeschichtlicher Hinsicht ist die Fortführung und immense Aufwertung der Pfarrkirche in der Reformationszeit von epochaler Bedeutung. Dieses Bekenntnis zur Pfarrkirche, der nur relativ schwache Strukturen einer kirchenleitenden Hierarchie im Protestantismus entsprachen, hat die weitere Kirchengeschichte des Protestantismus tiefgreifend bestimmt; gerade darin allerdings hat der Protestantismus eine europäische Dimension.

Viele der Reformatoren der ersten Generation unterhielten in Stellungen als Gemeindepfarrer Korrespondenzen, die weit über den regionalen oder nationalen Rahmen hinauswiesen, ja europäische Dimensionen erreichten. In Bezug auf Akteure wie Calvin, Bucer oder Bullinger ist dies evident. Auch Luther hatte Korrespondenzpartner in zahlreichen europäischen Ländern, auch wenn er in dieser Hinsicht deutlich hinter Melanchthon zurückstand. Bei Bucer, aber auch bei Melanchthon, Bugenhagen, Bullinger und Calvin lassen sich anhand der Korrespondenzen weiträumige reformationsstrategische und kirchenorganisatorische Perspektiven erkennen. Es galt, Gesprächspartner in verschiedenen Ländern zu stabilisieren, bei ihrem Kampf gegen den römischen Antichristen und seine lokalen Satrapen wirkungsvoll zu unterstützen und erprobte Ordnungsformen des Kirchenwesens auf der Basis der unverrückbaren Zentralstellung der Pfarrgemeinde aus einem in einen anderen territorialen oder nationalen Kontext zu transferieren.

Bei Bucer stößt man sogar auf eine unter den Reformatoren deutscher Zunge nicht sehr verbreitete Offenheit gegenüber Franzosen. Im Frühjahr 1535 schrieb er seiner Brieffreundin Margarethe Blarer in Konstanz: „Das kann ich, meine verehrte Mutter, an dir gewiß nicht billigen, dass du allein schon den Namen ‚Franzosen‘ als verbrecherisch ansiehst (solum nomen Gallorum ponis in crimine). Was sind denn, beschwöre ich dich, Deutsche, Italiener, Spanier und andere? Aus sich heraus sind alle verloren, in Christus aber alle Brüder; und diesem gab der Vater nicht den einen oder anderen, sondern alle Völker zu eigen.“ Dieses Zitat bietet eine auch im Vergleich zu Luther, der virtuos auf der Klaviatur frühneuzeitlicher Nationalstereotypen zu spielen verstand, bemerkenswerte, theologisch begründete Distanzierung von nationalen Wertigkeiten. Im Falle des Straßburger Reformators ist darin



sicher ein entscheidendes Handlungsmotiv seiner europaweiten Reformationsagitation zu sehen. Das Zitat macht deutlich, warum Bucer seit den 1530er Jahren zum wichtigsten Anlaufpunkt für französische Glaubensflüchtlinge, u.a. Calvin, und zum wahrscheinlich einflussreichsten Vermittler deutscher Reformationstheologie an das westeuropäische Ausland wurde. Durch die Reformation entstanden also auf einzelne Reformatoren zentrierte Korrespondenznetze europäischen Ausmaßes, die in den Kommunikationsforen der humanistischen Sodalitäten gewisse Vorläufer hatten, aber im Unterschied zu diesen häufig auf sehr konkrete kirchenpolitische Handlungsaktivitäten abzielten.

Im Zuge der Reformation setzte – ein weiteres Moment der reformatorischen Europäizität - eine Mobilität von Studenten und Magistern ein, die zeitweilig europäische Dimensionen erreichte. Zunächst Wittenberg, ein wenig auch das freilich universitätslose Straßburg, später Genf wurden Orte der internationalen Begegnung insbesondere der akademischen Jugend. Man pilgerte zu Luther, zu Melanchthon, zu Calvin, weil man die „neue Lehre“ aus erster Hand kennenlernen wollte, weil ein Studium oder gar eine Ordination in Wittenberg die Karriere in der eigenen Heimat, sofern diese sich der Reformation zu öffnen begonnen hatte, begünstigte und weil die Aura, die diese Personen und Orte umgab, im „evangelisch“ werdenden Europa kaum hinter berühmten Hochschulorten wie Paris oder Oxford zurückstand. Einen europaweit attraktiven deutschen Universitätsort gab es vor Wittenberg nicht. Durch das Studium zahlreicher reformatorischer Multiplikatoren in Wittenberg oder Genf entstand so etwas wie ein europäischer Raum eigener Art; aufgrund und mit Hilfe der Kontakte, die man zu den Lehrern und den Kommilitonen nach der Rückkehr in die Heimat oder an einem dritten Ort unterhielt, blieben diese kommunikativen Räume lebendig und beweglich. Sie trugen auch dazu bei, dass theologische Debatten, Nachrichten über neue Bücher, Informationen kirchenpolitischer Art und anderes mehr, weitergetragen wurden und ihrerseits Publikationen und Reformaktivitäten freisetzen konnten. Und nicht nur Studenten kamen zu Besuch. An Luthers und Melanchthons Tafel und in den Pfarrhäusern mancher oberdeutschen Stadtreformatoren saßen regelmäßig Reisende aus vielen Herren Ländern. Diese kommunikativen Verdichtungen bildeten gelegentlich eine wichtige Basis unterschiedlicher Reformationsaktivitäten in einzelnen europäischen Ländern.

Ein weiterer Aspekt, der es erwägenswert erscheinen lässt, darüber nachzudenken, ob im Zuge der Reformation ein neues, ein evangelisches „Europa“ entstand, betrifft die Staatenpolitik im engeren Sinne. Die Reformationsgeschichte wurde ja, nicht zuletzt aufgrund der europäischen oder besser: globalen Dimensionen der Herrschaft Karls V., von religiös konnotierten oder motivierten zwischenstaatlichen interterritorialen Koalitionen und Annäherungen begleitet. Der Schmalkaldische Bund etwa unterhielt Kontakte zu dem französischen Erzrivalen des Kaisers; im Zuge der Annahme der Reformation verstärkten sich die politischen Verbindungen zwischen Dänemark und den protestantischen Reichsfürsten; die Schmalkaldener waren, jedenfalls zeitweilig, für den englischen König Heinrich VIII. als Verhandlungspartner interessant, und auch Elisabeth I. bemühte sich zu Beginn ihrer Regierung um engere Verbindungen zu den evangelischen Reichsfürsten. Heinrich von Navarra schmiedete Pläne für eine gesamteuropäische Theologensynode, die die innerprotestantischen Lehrdifferenzen überwinden oder abschwächen sollte. Die Liste ließe sich mühelos verlängern. Im Zuge der Reformation entstanden also politische Beziehungen, sowohl innerhalb des Reiches – man denke etwa an die stabile Achse zwischen Kursachsen und Hessen – als auch auf europäischer Ebene, die es in dieser Form und mit vergleichbaren Motivationsprofilen im vorreformatorischen Europa so nicht gegeben hatte.



Durch die Reformation ging nicht nur ein ‚altes Europa‘ der Wallfahrer, der Papstanhänger, der Leser scholastischer Literatur dahin. Es entstanden durch die Reformation zugleich auch neue europäische Zusammenhänge und ‚Räume‘: der Raum der volkssprachlichen Bibelleser; der Raum der Religionsflüchtlinge; der Raum der Sänger volkssprachlicher Kirchenlieder und der Leser international wirksamer Erbauungsschriften; der Raum der Papstfeinde; die Räume der calvinistischen Internationale und der lutherischen Polynationale; der Raum der im Streit um die Wahrheit und die Rationalitätsstandards dieses Streites verbundenen Konfessionskontroversisten; der Raum der Dissenter; der Raum der konfessionell Entgrenzten, aber auch auf konfessionelle Sachverhalte bezogenen humanistischen Gelehrten; der Raum der Produzenten religiöser und konfessionstheologischer Literatur. Die mit der Reformation einsetzenden Vernakularisierungsprozesse sind in ihrer bis heute anhaltenden kulturgeschichtlichen Bedeutung nicht zu unterschätzen: Durch die Reformation wurde die Muttersprache, die Volkssprache, religionsfähig und die Religion gemeinverständlich – ein wahrhaft humanes Erbe welthistorischen Ausmaßes.

Die evangelische Christenheit hat keinen Anlass, sich angesichts der Europathematik anders als selbstbewusst zu gerieren. Die Konturen eines evangelischen Europas liegen freilich vor der Epoche der Nationalismen. Die Beschäftigung mit der Reformation hilft, sie freizulegen und als heutige Möglichkeit wiederzuentdecken. Die organisationsgeschichtlichen Folgen der reformatorischen Christentumsgeschichte sind, zumal wenn man sie in einen europäischen Horizont rückt, ausgesprochen komplex. Sie haben das Ihre dazu beigetragen, die spezifisch europäischen Umformungsprozesse, die wir Moderne nennen, zu forcieren. Sie haben dazu beigetragen, in spezifisch europäischer Manier ‚die Kirche im Dorf‘ zu lassen und sie zugleich für die Welt zu öffnen. An diese Zusammenhänge zu erinnern heißt, darauf zu insistieren, dass es von einem reformatorischen Kirchenverständnis her keine Alternative dazu gibt, alles uns Mögliche dafür zu tun, die Kirche am Lebensort der Menschen zu erhalten. Die Beschäftigung mit der Reformation kann also dazu helfen, angesichts unübersichtlicher Optionen Kriterien für Prioritäten zu finden.