

THOMAS MAISSEN
REFORMATION UND CHRISTLICHE POLITIK?
EUROPÄISCHE BEISPIELE UND ENTWICKLUNGEN

SONDERDRUCK AUS

**REFORMATION
UND POLITIK** 

**EUROPÄISCHE WEGE
VON DER VORMODERNE BIS HEUTE**

Herausgegeben von Maik Reichel, Hermann Otto Solms und Stefan Zowislo
im Auftrag der Deutschen Gesellschaft e.V., der Landeszentrale für politische
Bildung Sachsen-Anhalt und der Staatlichen Geschäftsstelle „Luther 2017“

mitteldeutscher verlag

Gedruckt aus Mitteln der Staatlichen Geschäftsstelle „Luther 2017“ und mit freundlicher Unterstützung der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Freiheiten des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

2015

© mdv Mitteldeutscher Verlag GmbH, Halle (Saale)

www.mitteldeutscherverlag.de

Alle Rechte vorbehalten.

Gesamtherstellung: Mitteldeutscher Verlag, Halle (Saale)

Covergestaltung unter Verwendung eines Plakats von Nacho Quesada

ISBN 978-3-95462-444-7

Printed in the EU

INHALT

Vorwort	9
---------------	---

I. Reformation, Glaube, Kirchen – langfristige europäische Entwicklungen

Thomas Maissen

Reformation und christliche Politik?

Europäische Beispiele und Entwicklungen	15
-----------------------------------------------	----

Gerhard Wegner

Kommentar	33
-----------------	----

Oliver Hidalgo

Über das Verhältnis von Politik und

Religion in der Moderne	38
--------------------------------------	-----------

Ahmet Cavuldak

Kommentar	73
-----------------	----

II. Reformation, Machtpolitik und Konfliktkulturen in Europa

Heiner Lück

**Konflikt und Konsens – Folgen der Reformation
für europäische Muster der politischen Kultur 98**

Peter März

Kommentar 132

Alfred Kohler

**Reformation und Ausbildung
des europäischen Staatensystems 153**

Holger Th. Gräf

Kommentar 176

III. Reformation, politische Ordnung und gesellschaftliche Kräfte in Europa

Christoph Strohm

**Reformatorisches Staatsverständnis,
Toleranz und Gewissensfreiheit 191**

Irene Dingel

Kommentar 225

Thomas Großbölting	
Die Beziehung von Protestantismus, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert als „Problemgeschichte der Gegenwart“	239
Stefan Laube	
Kommentar	265
Olaf Blaschke	
Parteibildung und Religion im 19. und 20. Jahrhundert	274
Micha Brumlik	
Kommentar	296
Horst Dreier	
Zur Bedeutung der Reformation bei der Formierung des säkularen Staates	301
Stefan Mückl	
Kommentar	347
Patrick Roger Schnabel	
Reformation und Politik in ihrer Bedeutung für das 21. Jahrhundert	356

Wie kann die 500-jährige Geschichte der Reformation in Europa heute vermittelt werden?	367
Podiumsdiskussion	367
Teilnehmer: Joachim Hake, Dr. Michael J. Inacker, Dr. Rüdiger Sachau und Stefan Zowislo	
Moderation: Dr. Thomas A. Seidel	
Kurzbiografien	386
Staatliche Geschäftsstelle „Luther 2017“	394
Landeszentrale für politische Bildung Sachsen-Anhalt	396
Die Deutsche Gesellschaft e. V.	398

REFORMATION UND CHRISTLICHE POLITIK?

EUROPÄISCHE BEISPIELE UND ENTWICKLUNGEN¹

Wir sind es gewohnt, und viele Buch- und Aufsatztitel beweisen das, die Reformation mit den Kategorien *Erfolg* oder *Scheitern* zu diskutieren. Gerade in einem protestantischen Kontext bedeutet dies, dass wir davon ausgehen, dass die alte Kirche sich theologisch wie moralisch um 1500 auf einem Irrweg befand und eine radikale Reformbewegung zwangsläufig folgte – als heilsgeschichtliche Intervention Gottes oder als innerweltliche Reaktion auf die Dekadenz. Wenn wir von solchen Mustern ausgehen, wie können wir denn das „Scheitern“ der Reformation erklären – als Sieg des Bösen, als Kontinuität des Verfalls in Bayern und Spanien? Um solche Wertungsprobleme zu vermeiden, soll im Folgenden der Frage nachgegangen werden, unter welchen Voraussetzungen nicht die Reformation, sondern die Tat-

1 Im Sinne der Herausgeber werden in den Fußnoten nur explizite Zitate belegt und einige wenig weiterführende Werke angegeben. Als Einführungen in die Problematik vgl. Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendenbourg: Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995; Berndt Hamm/Michael Welker: Die Reformation. Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008; Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. 2009.

sache der Kirchenspaltung selbst erfolgte. Sie wird als Ausnahme-situation dargestellt, in der das urchristliche Potenzial der Entscheidung zum Zug kam. Sodann folgen Überlegungen, wie sich diese Entscheidung, sowohl für als auch gegen die neue Lehre, kollektiv im Religionsgespräch vollzog und weshalb mit dieser Durchschlagkraft ausgerechnet im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, wozu auch die Eidgenossenschaft gehörte. Den Schluss bildet ein kurzer vergleichender Ausblick auf das übrige Europa.

Die „Entscheidung“ ist eine Besonderheit des Christentums und seines universellen Anspruchs.² Der Glaubenswechsel, der Übertritt, die Konversion sind für das Christentum deshalb seit seinen Anfängen als jüdische Sekte charakteristisch. Das widerspricht der Tatsache, dass die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft fast immer generativ weitergegeben wird. Wir übernehmen den Glauben unserer Väter oder, wie im Judentum, der Mutter. Religion wird zudem meistens auf ein spezifisches Kollektiv hin gedacht: eine Sippe, ein Stand, ein Volk. Jesus hingegen verlangt im Matthäus-Evangelium (Mt. 19,29), dass der Gläubige die generative Gemeinschaft zugunsten der spirituellen verlassen soll: „Und jeder, der um meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen.“ Noch radikaler spricht er in Matthäus 10,34 f.: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mut-

2 Diesen Ausgangspunkt und damit die Inspiration zu meinem Nachdenken über die Reformation verdanke ich Helmut Zander (Freiburg i. Ü.).

ter.“ Christ wird man also durch Entscheidung, sogar gegen die eigene, natürliche Lebensgemeinschaft, was in vormodernen Gesellschaften lebensgefährlich sein konnte, aber auch gegen politische oder religiöse Anführer, die vom rechten Weg abweichen. Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen, wie es Apostelgeschichte 5,29 festhält. Der Samen individuellen Ungehorsams gehört damit ebenso zum Christentum wie die vertraute Symbolsprache der Entscheidung in Taufe und Abendmahl.

Daran hielt auch Luther selbstverständlich fest, als er 1517 zwei Aspekte aufgriff, die man in den Jahrzehnten davor schon intensiv diskutiert hatte: das Schriftprinzip und die Rechtfertigungslehre. Systemsprengend wurde dies erst durch Luthers kategorische Zuspitzungen: sola gratia, sola fide, sola scriptura, solo Christo. Nur durch (Gottes) Gnade, nur durch den Glauben, nur durch die Heilige Schrift und nur durch Christus gelangen wir zum Heil. Alles Menschenwerk und damit die Institution Kirche und ihre Traditionen spielten keine Rolle mehr dabei, wenn der souveräne Gott über Heil und Verdammnis entschied. Man kann für alle diese theologischen Positionen Vorläufer finden. Doch erst Luther folgerte aus ihnen, dass innerhalb der bestehenden Kirche kein Heil mehr zu finden war, wenn sie so blieb, wie sie war.³

Als er dies für sich erkannte, formulierten er und seine Gegner schon bald ihre theologischen Positionen, als seien sie „so ferne von eynyder als hymel und erden, somer und windter, Gott und der teuffel“, wie dies ein lutherisches Flugblatt von

3 Für Luther jetzt Heinz Schilling: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie, München 2012.

1522 mit repräsentativer Radikalität formulierte.⁴ In der dichotomischen biblischen Bildersprache standen sich Heil oder Verdammnis, Jenseits oder Diesseits, Christus oder Antichrist in einer „eschatologischen Konfrontation“ gegenüber.⁵ Bereits 1520, in „An den christlichen Adel deutscher Nation“, sah Luther im Papst den Antichristen, was letztlich auf Dauer eine Vereinigung der Christen unmöglich gemacht hat und auch weiterhin erschwert.

Wie reagierte nun Luther auf den naheliegenden Vorwurf, seine dichotomische Lehre wecke „underscheidt, ferlickeit unnd czwitracht“⁶? In seiner berühmten Rede auf dem Wormser Reichstag entgegnete er am 18. April 1521, das sei ihm der allererfreulichste Anblick, „ein sehr lipliche entbildung“. Denn „parthey unnd czweyspalt“ sei entstanden um Gottes Wort, „als er spricht: ‚ich bin nit kommen, friedt zu senden, sunder das schwerdt“.⁷ Dann zitierte Luther die erwähnte Passage aus dem

4 Caspar Güttel: Schuczrede widder eczliche vngetzembdte freche Claman- ten, wilche die Euangelischen lerer schuldigen, wie das sei eynen newen Glawben predigen, Wittenberg 1522, zit. bei Bernd Moeller/Karl Stackmann: Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529, Göttingen 1996, S. 301.

5 Bernd Moeller/Karl Stackmann: Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529, Göttingen 1996, S. 301.

6 Thomas Murner: An den Großmechtigsten vnd Durchlüchtigsten adel tüt- scher nation das sye den christlichen glauben beschirmen wyder den zer- stoerer des glaubens christi, Martin Luther einer verfierer der einfeltigen christen, in: Adolf Laube/Ulman Weiß (Hrsg.), Flugschriften gegen die Re- formation (1525–1530), Berlin 2000, S. 171.

7 Martin Luther: Frühe Schriften und reformatorische Hauptschriften, Schriften 1520/21, in: Martin Luthers Werke, Weimar 1883 ff. (im Folgen- den: WA), Band 7, Weimar 1897, S. 874.

Matthäus-Evangelium 10,34 f. zu Ende: „Denn ich bynn kummen, uneyniß zu machen und scheyden den sun wider den vatter, die tochter wider die mutter, und sollen des menschen feynd sein sein eygen hauß genossen.“⁸ Bei der Auslegung des Matthäus-evangeliums ging Luther 1527 dann so weit zu sagen: „Syntemal es die natur und art des Euangelions ist, auffrûr unnd zwytracht, widerwertigkait und verfolgung mit sich zû bringen.“⁹

An die Stelle von Familie und Herrscher trat als Wegweiser zur Entscheidung und als verpflichtende Instanz das individuelle Gewissen. Luther führte das Wort „Gewissen“ selbst in das Neuhochdeutsche ein und stellte es ins Zentrum seiner Lehre. Einschlägig ist erneut die berühmte Antwort an Karl V. auf dem Wormser Reichstag: „Ich bin überwunden durch die schriffthen, so von mir gefurt, und gefangen im gewissen an dem wort Gottes. Derhalben ich nichts mag noch will widerruffenn, Weil wider das gewissenn zu handeln beschwerlich, unheilsam und ferlich ist. Gott helff mir, Amen.“¹⁰ Luthers Gewissen ist also „in Gottes Wort gefangen“ und damit kein autonomes Gewissen im modernen Sinn. Es ist ein beherrschtes Gewissen, beherrscht von der Angst des Sünders vor dem alttestamentlichen Gott des Gesetzes und beherrscht vom Glauben des Gerechtfertigten an den neutestamentlichen Gott der Gnade. Im Gewissen, das auf Gottes Gnade vertraut, erfährt der Gläubige die Freiheit eines Christenmenschen als Befreiung von der Werkgerechtigkeit oder vielmehr von der eitlen Hoffnung in ihren Nutzen.

8 Hier zitiert nach ebenda, S. 281.

9 Martin Luther: Stephan Roths Festpostille 1527, in: WA, Band 17/2, S. 263.

10 Martin Luther, Frühe Schriften und reformatorische Hauptschriften, Schriften 1520/21, in: WA, Band 7, S. 877.

Durch die eigene, erlösende Erfahrung dieser Gewissensfreiheit sah sich Luther verpflichtet, all denen entgegenzutreten, die verhinderten, dass die Botschaft des Evangeliums vernommen werden konnte. Diesen Widerstand erfuhr er nun ausgerechnet dort, wo eigentlich der richtige Weg zum Heil gepredigt werden musste: in der Kirche, bei den theologisch gebildeten Klerikern. Deshalb durfte die Entscheidung über die richtige Lehre nicht ihnen überlassen bleiben. Darüber mussten also Laien entscheiden, die ihrem Gewissen folgten – und nicht theologischen Lehrbüchern und Syllogismen. Erneut 1520, in „An den christlichen Adel deutscher Nation“, formulierte Luther seine Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Getauften, um das Eingreifen des Adels in den Kirchenkonflikt zu legitimieren. Folgerichtig verlangte Friedrich der Weise von Sachsen im November 1520 ein Gericht von unvoreingenommenen Gelehrten statt den Ketzerprozess, den die Kurie gegen Luther angestrengt hatte. Mit dieser wegweisenden Forderung machte der weltliche Kurfürst „die Kurie zu einer Luther gleichgestellten Partei, die in Glaubensfragen von einem übergeordneten Schiedsgericht Recht zu nehmen hatte. Friedrich der Weise behandelte Luthersache und Bulle nicht als autoritative apostolische Lehrentscheidung, sondern nur als einen Rechtsstreit mit der Kurie“.¹¹

Selbst Kaiser Karl V. übernahm im Februar 1521 nicht einfach das an sich bereits rechtsgültige Ketzerurteil des Papstes gegen Luther, sondern legte es vorher den Ständen vor. Reichstag und Reichsrecht wurden damit wichtiger als Kurie und Kirchen-

11 Wilhelm Borth: Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht (Historische Studien, Heft 414), Lübeck/Hamburg 1970, S.87.

recht. Folgerichtig beanspruchten die Reichsstände 1526 am Reichstag in Speyer, bis zu einem Konzil „also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und kaiserl. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten“.¹² Damit war zumindest vorübergehend das Gewissen des Herrschenden ausschlaggebend dafür, was er gegenüber Gott verantworten konnte. Die Herrschenden in den Reichsständen, das waren aber auf der protestantischen Seite, die sich allmählich ausbildete, noch nicht in erster Linie die Reichsfürsten, sondern mächtige Reichsstädte wie Nürnberg, Strassburg und Ulm, in denen sich Luthers Lehre schnell ausgebreitet hatte. Wie aber konnte sich das Gewissen einer Stadt, einer Gemeinschaft ausdrücken, wie konnte sie die Entscheidung zwischen Gott und Teufel vornehmen? Auch hier überließ man diese heilsrelevante Aufgabe nicht einfach den theologischen Experten, sondern die weltliche Obrigkeit verhandelte die Gewissensfrage in einem Rahmen, den sie selbst setzte: im Religionsgespräch.¹³

Erstmals geschah dies 1523 in Zürich, viele Städte wie Nürnberg 1525 oder Ulm 1530 folgten, erst später dann auch die Fürsten. Die herkömmliche akademische lateinische Disputation war ein an Autoritäten orientiertes und ausgrenzendes Streitgespräch. Dagegen zielte das Religionsgespräch, das in der Volkssprache geführt wurde, auf synodale Konfliktlösung in der Gemeinde und unter dem weltlichen Kirchenregiment. Ob die

12 Heinrich Christian von Senckenberg: Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede, 2. Teil, Frankfurt a. M. 1747, S. 274.

13 Thomas Fuchs: Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit (Norm und Struktur 4), Köln 1995; Bernd Moeller: Zwinglis Disputation. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation, 2. Aufl., Göttingen 2011.

Entscheidung nun für oder gegen die Neuerer ausfiel, die Obrigkeit, die ein Religionsgespräch veranstaltete, übernahm in jedem Fall im Kern das Priestertum aller Getauften und das landesherrliche Kirchenregiment auch bei der Beurteilung dogmatischer Fragen. Der Vertreter der offiziellen Kirche wurde vor diesem Laiengericht zu einer Partei und vertrat nicht qua Amtsautorität automatisch die wahre Lehre. Recht hatte vielmehr derjenige, der die Heilige Schrift richtig auslegte. So war es bezeichnend, wenn etwa Bern 1528 für das Religionsgespräch ausdrücklich nur die Bibel allein als Autorität zuließ, wenn die Streitenden ihre Positionen belegen wollten. Referenzpunkt war damit ein Text, der auch den Laien grundsätzlich zugänglich war, jedenfalls leichter als die gelehrte theologische Tradition der bestehenden Kirche. So traten die Reformatoren den Vertretern der Orthodoxie nicht als angeklagte Ketzler außerhalb der Kirche gegenüber, sondern als Gleichberechtigte, die mit Argumenten dafür warben, wie die eine, gemeinsame und stets reformbedürftige Kirche (*ecclesia semper reformanda*) weiter gestaltet werden sollte. Das Urteil darüber, wer recht hatte, also die Entscheidung für den wahren Weg zum Heil lag nicht mehr bei den Theologen, jedenfalls nicht bei ihnen allein, sondern bei der kirchlichen und politischen Gemeinde selbst: den Bürgern, die zu Hunderten den Religionsgesprächen lauschten.

Diese Herausforderung griffen nicht nur die Anhänger der neuen Lehre auf, sondern auch die Vertreter der Alten Kirche insofern, als von ihnen etliche Initiativen für öffentliche Religionsgespräche ausgingen, so etwa 1526 zur Disputation von Baden. Außerdem wurden die gegensätzlichen Optionen fast alltäglich in offener Konkurrenz und oft in unmittelbarer Nachbarschaft den Gläubigen vor Augen geführt. Besonders deut-

lich wurde dies in Graubünden, wo die Ilanzer Artikel von 1524 und 1526 einerseits die weltliche Herrschaft des Bischofs von Chur aufhoben und andererseits die irdische Obrigkeit die Sorge für das Kirchengut und die freie Wahl ihres Pfarrers übernahm. Das klingt nach typisch protestantischen Forderungen, doch die Ilanzer Artikel regelten nur ein Verfahren, um eine Entscheidung zu finden, präjudizierten diese aber nicht im reformatorischen Sinn. Die weltliche Obrigkeit – das waren hier die Gerichtsgemeinden in den Bündner Talschaften – wählte nunmehr frei ihren Geistlichen und so auch ihren Glauben. So kommt es, dass Graubünden bis heute ein Flickenteppich von reformierten und katholischen Gemeinden geblieben ist.¹⁴

Im Kleinen entsprach Graubünden damit dem Heiligen Römischen Reich mit seinen rund 400 Reichsständen. Viele von ihnen waren mindestens ebenso autonom wie die Bündner Gemeinden. Namentlich die 85 Reichsstädte waren geprägt durch lesekundige Handwerker und Kaufleute, die gewohnt waren, für ihre wirtschaftliche Tätigkeit Rechenschaft abzulegen und einzufordern und dies auch von der Kirche verlangten, der sie Abgaben entrichteten. Schulisch und zum Teil humanistisch gebildet, war die Fixierung der Heiligen Schrift als einzigem Zugang zum Heil für diese Stadtbürger naheliegend.

Die Suche nach einer neuen, eindeutigen Quelle der Wahrheit war nicht nur ein städtisches Phänomen, sondern erfasste im Vorfeld des Bauernkriegs auch den gemeinen Mann auf dem Land. Die berühmten Zwölf Artikel formulierten als Erstes be-

14 Vgl. Ulrich Pfister: Graubünden Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert (Religion und Politik 1), Würzburg 2012.

zeichnenderweise kein weltliches Anliegen, sondern verlangten die freie Pfarrerwahl durch die Gemeinde. Wie die Stadtbürger versuchten die Bauern, die Verfügungsgewalt über die lokale Geistlichkeit und die dörfliche Seelsorge zu erhalten. Aus demselben Grund wollten sie den großen Zehnten allein in ihrem eigenen, lokalen Rahmen verwenden. Abschließend formulierten die aufständischen Bauern, dass man sie aufgrund der Heiligen Schrift belehren solle, wenn eines der Postulate „dem Wort Gottes mit gemäß wäre“ – auch hier schlug sich das reformatorische Schriftprinzip nieder.¹⁵

Im Heiligen Römischen Reich brach also um 1520 auf allen politischen und sozialen Ebenen ein Streit darüber aus, wer die jeweilige Kirche vor Ort mit ihren Ressourcen kontrollieren und auf ihre seelsorgerischen Aufgaben verpflichten konnte. Dazu zählte für die Evangelischen vor allem ihr moralisch-pädagogisches Programm, die *sola scriptura*: Die Volksschulen zur Alphabetisierung der Gläubigen kosteten ebenso viel Geld wie die Ausbildung eines neuen Pfarrerstandes. Das waren Aufgaben, die seit jeher mit dem Kirchengut bestritten worden waren, aber oft derart ungenügend, dass die Ausdehnung der *cura religionis Christiani magistratus* nahelag: Diese herrschaftliche Verantwortung für Kirche und christlichen Glauben erstreckte sich nunmehr auch auf die Kontrolle und Finanzierung von Bildungswesen und Seelsorge.

Dieses Bedürfnis war auch deshalb weit verbreitet, weil die

15 Günter Franz (Hrsg.): Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, München 1963, S. 343, vgl. Peter Blickle (Hrsg.): Der Deutsche Bauernkrieg von 1525, Darmstadt 1985; ders., Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1987.

lateinische Messe den deutschen Laien in einem ganz anderen Maß fernstand als in den romanischen Ländern. Dagegen ließ Luthers Rekurs auf die Volkssprache das Christentum als nationale Sache begreifen. Die volkssprachliche Debatte in der Gemeinde, in Flugblättern oder Religionsgesprächen machte die christliche Entscheidung in bisher unvorstellbarer Weise zu einer persönlichen, die sich in den normalen Alltag einfügte. Für die Kirche in Deutschland war bis zur Reformation bezeichnend gewesen, dass sie wie das Heilige Römische Reich selbst tatsächlich noch universal und stark auf die Kurie in Rom ausgerichtet war. Anderswo hatten sich dagegen bereits Nationalkirchen ausgebildet, so namentlich in den spanischen Königreichen mit ihrer übergreifenden staatlichen Inquisition, in italienischen Staaten wie Venedig und im französischen Gallikanismus. Schon seit den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts beklagten deshalb deutsche Beschwerdeschriften, die sogenannten „Gravamina der deutschen Nacion“, regelmäßig das kuriale Steuerwesen mit seinen Ablässen und dem Verkauf von Kirchenpfünden an den Meistbietenden. Viele Deutsche hofften, der Abfluss von Geldern und die Besetzung von Kirchengütern durch Landesfremde können gestoppt werden, wenn eine autonome Nationalkirche eingerichtet würde.

Der Habsburger Karl V. konnte als König Carlos I. die nationalkirchliche Tradition in seinen spanischen Besitzungen fortführen, nicht aber als Kaiser im Reich eine solche auf gesamtdeutscher Ebene begründen. Angesichts dieser Lücke entstand gleichsam ein Wettbewerb, wer auf welcher Ebene eine dort eben nicht nationale Kirche, sondern eine reichsständische Landeskirche errichten konnte. Das endete in der Fürstenreformation, die mit dem Prinzip „cuius regio, eius religio“ die

lutherische und dann die reformierte Kirche auf Dauer etablierte. Doch anfangs war der Wettbewerb offener, sodass man auch von „cuius religio, eius regio“ reden könnte, in dem Sinn, dass derjenige sich als legitimer Herrscher erwies, der eine Kirche auf seine eigenen Glaubensentscheidung verpflichten konnte und damit die Kontrolle über die Lehrinhalte und das Kirchengut erlangte. Das gelang den Bauern nicht, den Reichsrittern in der Sickingen-Fehde um 1522 ebenso wenig. Die Städte dagegen waren durchaus erfolgreich, zumal dort, wo sie sich wie in Augsburg oder Strassburg, aber ebenso im katholischen Köln, endgültig von einem Bischof oder Abt als Stadtherren emanzipieren konnten. Hier fällt tatsächlich die Gemeindeformation die Entscheidung, eine kollektive Entscheidung, die der Rat auf der Basis von Religionsgesprächen moderierte.

In den fürstlichen Reichsterritorien und insbesondere auf Reichsebene lebten die Religionsgespräche ebenfalls weiter. Die Obrigkeiten sann ursprünglich oft auf Vermittlung und erbaten sich dazu eine fundierte Entscheidungsgrundlage, wie sie mit Melanchthons „Confessio Augustana“ (Augsburger Bekenntnis), Bucers „Tetrapolitana“ und Zwinglis „Professio fidei“ erstmals am Augsburger Reichstag von 1530 vorgelegt wurden. Die Bekenntnisschriften schufen allerdings keine neue Einheit, sondern lieferten letztlich im Gegenteil die Grundlage für die positive, staatskirchliche Fixierung der verbindlichen und exklusiven Wahrheit. Darauf wurden diejenigen verpflichtet, die sich dafür entschieden hatten – oder für die sich jemand entschieden hatte.¹⁶

16 Anton Schindling/Walter Ziegler (Hrsg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfessi-

Das letzte Religionsgespräch 1557 fiel nämlich zeitlich praktisch zusammen mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555. Das fürstliche Reformationsrecht (*ius reformandi*), dessen Prinzip später mit „*cuius regio, eius religio*“ („wessen Herrschaft gilt, dessen Glaube gilt ebenfalls“) umschrieben wurde, entschied die Territorialisierung der Religionsfrage. Die Entscheidungsfreiheit vieler, welche die Reformation ermöglicht hatte, wurde zur Entscheidung eines einzelnen Gewissens, zur Fürstenreformation – oder Fürsten*gegen*reformation. Der letzte Versuch Karls V., 1548 mit dem Augsburger Interim durch seine Entscheidung auch in dogmatischen Fragen die Einheit zu erzwingen, scheiterte am Widerstand bezeichnenderweise nicht nur der protestantischen Stände, sondern auch der katholischen um Bayern. Die nun einsetzende Entwicklung, welche heutige Historiker als „Konfessionalisierung“ bezeichnen, beruhte nicht mehr auf dem Religionsgespräch, sondern auf der Visitation, der kirchlich-obrigkeitlichen Kontrolle von Geistlichkeit und Gläubigen. Damit entdeckten die Reichsfürsten den Schutz des wahren Glaubens als Legitimation ihres Kirchenregiments und einer Staatlichkeit in den einzelnen Reichsständen, die an die Stelle universeller Entscheidungskompetenz von Kaiser und Papst trat. Die Verteidigung des wahren Glaubens erlaubte protestantischen, aber mit etwas mehr Zurückhaltung ebenso katholischen Herrschern den Zugriff auf das Kirchengut.

Der abschließende, allzu flüchtige Blick auf die europäi-

on 1500–1650, Münster 1997; Walter Ziegler: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2008.

schen Entwicklungen konzentriert sich auf drei Phänomene: einerseits die Ausbildung von Staatskirchen nach lutherischem Vorbild, andererseits eine zweite, spätere Reformationswelle im Zeichen des Calvinismus und schließlich die Neubildung des Katholizismus als Konfessionskirche, die ebenfalls verstärkt national- oder landeskirchlichen Charakter erhielt.¹⁷ In England ging es bei den Eheproblemen Heinrichs VIII. bekanntlich eben nicht um Lehrdifferenzen, sondern um die Oberhoheit des weltlichen Herrschers auch in der anglikanischen Bischofskirche, deren Haupt er mit der Suprematsakte von 1534 wurde. In Schweden und Dänemark, deren lockere Union von 1397 nun zerbrach, schufen Usurpatoren zwei Nationalkirchen mit vorerst nur wenig volkstümlichem Rückhalt, aber mit vom König ernannten Bischöfen und Erzbischöfen. Wie in England wurde der Klerus zum Teil durch einen Gehorsamseid an den Herrscher gebunden. Der in Schweden wie Dänemark gestürzte König Christian II., der seine Ansprüche hartnäckig verteidigte, war ein Schwager Kaiser Karls V. Damit fügte sich die Unterordnung der skandinavischen Kirchen unter die neuen, illegitimen Könige in die Konfrontation mit den Universalmächten Kaiser und Papst. Nationale Bedeutung erwuchs diesen opportunistischen Entscheidungen durch den dort erst jetzt einsetzenden Buchdruck, der zum Teil noch in deutschen Offizinen¹⁸

17 Vgl. einführend Andrew Pettegree (Hrsg.): *The Early Reformation in Europe*, Cambridge 1992; Andrew Pettegree (Hrsg.): *The Reformation World*, London 2000.

18 Eine Offizin war seit dem Spätmittelalter eine Werkstatt mit angeschlossenem Verkaufsraum, die hochwertige Waren herstellte; heute bezieht sich der Begriff nur noch auf Buchdruckereien und auf Apotheken. Anm. der Hrsg.

nationalsprachliche Bibelübersetzungen und konfessionelle Texte hervorbrachte. Auf Dänisch erschien 1524 das Neue Testament und 1550 die gesamte Bibel, die auf Schwedisch 1541 und auf Finnisch 1548 erschien; William Tyndale legte 1525 die englische Übersetzung des Neuen Testaments vor, und auf seinen Vorarbeiten beruhte die vollständige „Great Bible“ von 1539.

Mittelosteuropa nahm deshalb eine andere Entwicklung, weil sich, strukturell ähnlich wie im Reich, keine starke fürstliche Macht etabliert hatte. Stattdessen setzten die hohen Adligen für sich das *cuius regio* durch, sodass ihre Schutzbefohlenen ihren Glauben übernahmen. Die konfessionelle Entscheidung der Magnaten fiel in Ungarn, Polen und Siebenbürgen nicht nur auf das Luthertum und den Katholizismus, sondern auch auf das calvinistische, reformierte Bekenntnis und sogar die Antitrinitarier. Diese wurden im Westen von allen Konfessionskirchen gleichermaßen verfolgt, da sie die Dreifaltigkeit leugneten. Das konfessionelle Nebeneinander im Osten darf aber nicht als Toleranz im modernen Sinn missverstanden werden. Es beruhte darauf, dass Herrschaftsträger ihresgleichen den politisch-religiösen Freiraum und die entsprechenden Verfügungsrechte nicht beschneiden wollten, den sie für sich selbst beanspruchten. Voraussetzung und Garant der bi- oder plurikonfessionellen Ko-habitation waren starke Ständeversammlungen, wie sie in monokonfessionellen und zumal in katholischen Ländern wie Spanien, Frankreich und Österreich stark unter Druck gerieten und ihre Macht weitgehend verloren. Der Reichstag hingegen, die Tagsatzung der schweizerischen Eidgenossenschaft, die niederländischen Generalstände, der polnische Sejm, der ungarische ebenso wie der siebenbürgische Landtag, der noch stark von der hussitischen Tradition geprägte böhmische Landtag,

dessen Königswahl von 1619 in den Dreißigjährigen Krieg führte, später auch unter etwas anderen Umständen das englische Parlament – das waren überall die Orte, wo die Ständevertreter ihre hergebrachten Herrschaftsprivilegien ebenso wahren konnten wie die neu erlangte religiöse Freiheit und dies meinte oft ihre lokale Kirchenherrschaft.

Es war kein Zufall, dass sich die Calvinisten bzw. Reformierten in dieser Situation als drittes wichtiges Bekenntnis etablierten. Anders als das Luthertum, das sich in obrigkeitlich-kirchlichen Strukturen verwirklichte, konzipierte Calvin eine Gemeindekirche, die sich dem weltlichen Herrscher nicht unterzuordnen brauchte und auch nicht in eine umfassende, episkopale oder auch synodale Verfassung eingebunden sein musste. Die Selbstverwaltung des Glaubens und der Sittenzucht durch die Gemeinde erlaubte es den Calvinisten, nicht nur als Staatskirche zu existieren, wie es etwa in der Kurpfalz oder in Schottland durchaus der Fall war. Ihre weltweite Wirkung verdanken sie vor allem den Ländern, in denen sie sich im Widerstand gegen den katholischen Fürsten behaupteten, der sie zu vernichten drohte: in den von Spanien beherrschten Niederlanden, in Ungarn und im übrigen Habsburgerreich, in England und nicht zuletzt in Calvins Frankreich.

Dass in Frankreich die königliche Entscheidung trotz handfester Sympathien für innerkirchliche Reformen nicht gegen Rom ausfiel, lag daran, dass König Franz I. und seine Nachfolger diese lieber zusammen mit ihren gallikanischen Prälaten durchführen wollte als gegen sie. Auf Letzteren ruhte die Nationalkirche, und dogmatische oder hierarchische Veränderungen drohten diese wichtige Machtbasis zu erschüttern. Die Sonderstellung des *roi très chrétien*, des allerchristlichsten Königs,

im europäischen Mächtechor hing nicht zuletzt gegenüber dem Kaiser von seiner Beschützerrolle für den Papst und seiner Machtstellung in Italien ab; dort war mit einem Glaubenswechsel wenig zu holen. Ähnlich sah es in den spanischen Königreichen Kastilien und Aragon aus, zwischen denen der katholische Glaube, die Kirchenhierarchie und die Inquisition die wenigen realen institutionellen Brücken schufen. Ein gesamtspanisches Selbstverständnis war zudem eben erst in scharfer, ja mörderischer Abgrenzung zu Juden und Muslimen beziehungsweise zu den Konvertiten entstanden, den Marranen (aus dem Judentum) und den Moriskanen (frühere Muslime). In diese heilsgeschichtlichen Konfrontationen fügte sich die Abwehr der ketzerischen Lutheraner nahtlos ein, sodass weder der rey católico noch der Adel oder die politisch seit dem Comuneros-Aufstand von 1521 stark geschwächten Städte eine Neigung zur neuen Lehre entwickelten. Für die längst auch als Druck- und Schriftsprachen etablierten romanischen Sprachen waren auch die Bibelübersetzungen von geringerer Bedeutung, die seit 1530 (französische Gesamtausgabe, italienisches Neues Testament) gedruckt vorlagen.

Mit dem Prinzip „cuius regio, eius religio“, das sich europaweit auf unterschiedlichen politischen Ebenen durchsetzte, wurde Religion oder vielmehr Konfession wieder generativ weitergegeben. Die freie Entscheidung im Sinn von Matthäus 19,29 – also gegen den Glauben der Eltern – war nach der vorübergehenden Offenheit der Reformationsjahrzehnte erneut die lebensgefährliche Option von religiösen Außenseitern. Immerhin erlaubte der Augsburger Religionsfrieden mit dem *ius emigrandi* denen auszuwandern, die ihrem Gewissen folgen wollten. Dafür mussten sie in den kleinteiligen Strukturen des

Reichs oft nicht weit wegweisen. In den Staatskirchen der französischen und englischen Nationalmonarchien waren dauerhafte territoriale Sonderlösungen wie im Reich nicht möglich: Dort beriefen sich Evangelische, Hugenotten und Dissenter, aber auch Altgläubige auf ihr Gewissen, eine Entscheidung, die bis zu Widerstand und Tyrannenmord führen konnte.

Zugleich aber domestizierten die Herrscher die geistlichen Hierarchien in ihren Staatskirchen und schränkten durch das landesherrliche Kirchenregiment die Sprengkraft von Matthäus 19,29 und Apostelgeschichte 5,29 in ihren konfessionalisierten Gesellschaften wieder stark ein. Die christliche Trennung zwischen der politischen und der religiösen Sphäre wurde im Luthertum und Zwinglianismus durch die Überordnung der weltlichen Obrigkeit aufgefangen, im Calvinismus durch die Kontrolle des Konsistoriums auch über die politische Herrschaft.

In der Reformation verwirklichte sich das christliche Potenzial der Entscheidung für den wahren Gott in einer Ausnahme-situation, in der die weltliche Obrigkeit von Städten und Fürsten diese individuelle Herausforderung dank ihrer Autonomie in der Reichsstruktur in ihrem Territorium lenkend begleiteten. Ganz gleich, ob sich die katholische Version des Christentums behauptete oder die lutherische oder die reformierte Bekenntniskirche sich etablierte – aus der integrativen abendländischen Institution Kirche mit ihrem universellen Anspruch wurde ein Mittel zur inneren Vereinheitlichung von Staaten und zu ihrer äußeren Abgrenzung. Damit schuf die reformatorische Entscheidung die Voraussetzungen dafür, dass sich die Kirchenstrukturen der Staatenwelt anpassten, wie sie seit dem 15. Jahrhundert in Europa entstand.