

VOLKER LEPPIN

# Transformationen

*Spätmittelalter, Humanismus,  
Reformation*

86

---

**Mohr Siebeck**

# Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,  
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmrath (Berlin)

Matthias Pohlig (Münster), Eva Schlotheuber (Düsseldorf)

86





Volker Leppin

# Transformationen

Studien zu den Wandlungsprozessen  
in Theologie und Frömmigkeit  
zwischen Spätmittelalter  
und Reformation

Mohr Siebeck

VOLKER LEPPIN, geboren 1966; Studium der Ev. Theologie und Germanistik; 1994 Promotion; 1997 Habilitation; seit 2010 Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Tübingen; seit 2012 o. Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-152820-0 / eISBN 978-3-16-158624-8 unveränderte eBook-Ausgabe 2019  
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de).

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

## Vorwort

Jubiläen haben ihre eigenen Gesetze – und die sind nicht immer günstig für die wissenschaftliche Arbeit: Wer ein Jubiläum feiert, sucht eher nach dem unterscheidend Besonderen als nach dem allgemein Traditionellen. So konzentrieren sich auch viele Debattenbeiträge vor 2017 eher auf das, was die Reformation unterscheidet – von dem, was davor war, und vielfach auch von dem, was in anderen Konfessionen danach geschah. Als gehörte es nicht zu einer Identität, neben den eigenen Besonderheiten auch das zu integrieren und anzuerkennen, was mit anderen verbindet, was mehr zum Erbe gehört als zu der eigenen Neuschöpfung.

Doch werden solche differenzorientierten Zugänge zur Reformation auch im deutschen Wissenschaftssystem dadurch gefördert, dass evangelische Geschichtskonstruktionen die historischen Wissenschaften in evangelisch-theologischen Fakultäten aber auch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft anhand der Grenze von Mittelalter und Reformation organisiert haben – und dass im evangelischen Theologiestudium die mittelalterliche Theologie und Frömmigkeit immer noch ehe ein Mauerblümchendasein fristet. Die Kenntnis der mittelalterlichen Quellen gehört nicht zum selbstverständlichen Gepäck derer, die eine evangelisch-theologische Fakultät verlassen. Die vertraute Welt beginnt vielfach erst um 1500 – und so wird die Reformation selbst, gelegentlich gegen den eigenen programmatisch vorgetragenen Anspruch, forschungsstrategisch entkontextualisiert.

In Tübingen hat sich in den vergangenen Jahrzehnten durch so unterschiedliche Gelehrte wie Hanns Rückert, Heiko Augustinus Oberman und Ulrich Köpf ein anderer Zugriff etabliert. Gemeinsam haben sie den reformationsgeschichtlich ausgerichteten Lehrstuhl, auf dem ich seit fast fünf Jahren in ihrer Nachfolge stehe, mehr als ein Dreivierteljahrhundert geprägt. Mittelalter und Reformation werden bei ihnen zusammengedacht, sind gleichermaßen im Zentrum der Forschung und gerade hieraus können Sichten entstehen, die klassische Bilder nicht nur jubiläumskompatibel bestätigen, sondern vielfach irritieren. Das wissenschaftliche Bild von den Vorgängen, die zur Herausbildung der Konfessionen führten, hat durch sie an Differenziertheit und Kontur gewonnen.

Versucht man einen Zwischenbilanz zu ziehen, so wird deutlich, dass ein umfassendes Bild des Übergangs vom späten Mittelalter zur Reformation mindestens dreierlei braucht: Zum ersten ist der Mut nötig, in der Kirchengeschichte Theologie und Frömmigkeit in das Zentrum zu rücken – nicht als

Phänomene, die von ihren gesellschaftlichen Rahmenbedingungen isoliert wären, aber als mentale Konzepte, die Menschen in einer Weise begeisterten und motivierten, die im 21. Jahrhundert nur noch schwer vermittelbar ist. Eben dieser Schwierigkeit wird man sich aber als Kirchenhistoriker zu stellen haben – weil theologisch wie historisch ein umfassendes Verständnis der Reformation nicht zu gewinnen ist, wenn man Scheu hat, den religiösen Antriebskräften der Entwicklungen ihren angemessenen, und das heißt in der Reformation: zentralen Platz zu geben.

Zum anderen wird man Theologie und Frömmigkeit der Reformation vor dem Hintergrund von Scholastik, Mystik wie Humanismus gleichermaßen zu sehen haben. Luther und die anderen Reformatoren wuchsen in einer Welt auf, in der sie in unterschiedlicher Weise Anteil an diesen Strömungen hatten. Und man wird sie nur angemessen verstehen, wenn man sie in ihrer Vielfalt betrachtet – eindimensionale Erklärungsansätze haben ausgedient, der Weg geht hin zu hochkomplexen Modellen des Verstehens.

Zum Dritten wird man sich von harten Metaphern des Bruches ebenso zu verabschieden haben wie von pathetischen Formeln, die der Reformation auf je unterschiedliche Weise ungeprüft „ganz“ Neues, Analogieloses, Revolutionäres oder dergleichen zusprechen. In solchen Wendungen, die sich gerne an die Stelle von Erklärungen setzen, schwingen hagiographische Töne nach, die für eine nüchterne Geschichtsschreibung kaum mehr erträglich sind.

Der vorliegende Band versucht dem ein weicheres Bild entgegenzustellen: die Transformation. Mit ihr verbindet sich der Gedanke allmählichen Wandels. Schon an dieser Stelle sei auf die Banalität hingewiesen: Eine Transformation enthält nicht nur das Moment der Kontinuität, sondern auch das der Änderung. Mit dem Begriff ist nicht ein Verzicht auf die Vorstellung verbunden, dass die Reformation Neues gebracht hat. Wohl aber wird die Neuheit auf eigene Weise beschrieben. Sie tritt nicht abrupt und unvorbereitet ein, sondern sie resultiert aus einem langen, allmählichen Wandel. Und sie steht zum Vorangehenden nicht in einem einfachen Verhältnis des Gegensatzes, sondern in einem hochkomplexen Verhältnis der Neu- und Umakzentuierung, der Ablösung und Anknüpfung.

Dergleichen lässt sich nicht in einfache Formeln pressen, sondern es muss an vielen einzelnen Stellen jeweils neu erarbeitet und auch hinterfragt werden. So sind in dem Bemühen, diese Transformation nachzuzeichnen, über mehr als eineinhalb Jahrzehnte hinweg Einzelbeiträge entstanden, die nun gesammelt zur Diskussion gestellt werden – in der Hoffnung, dass sie die Richtung weisen, in die die Forschung sich weiterentwickeln kann, wenn sich der Staub von 2017 gelegt hat.

Die Beiträge verdanken sich dem Gespräch mit vielen Kolleginnen und Kollegen, vor allem aber mit Berndt Hamm (Erlangen), mit dem mich seit meiner Jenaer Zeit freundschaftliche Kollegialität verbindet. Vor vier Jahren durfte ich von ihm die Hauptverantwortung für die Reihe „Spätmittelalter,

Humanismus, Reformation“ übernehmen, in der nun auch der vorliegende Band erscheint. Dafür dass die Reihe weiter munter voranschreitet, gilt der besondere Dank meinen anregenden Mitherausgebern und -herausgeberinnen sowie dem Mohr Verlag, namentlich seinem Lektor und Geschäftsführer Henning Ziebritzki, mit dem sich auch komplizierte Fragen rasch und im Sinne bestmöglicher wissenschaftlicher Qualität klären lassen. Die redaktionelle Bearbeitung der an unterschiedlichen Orten erschienenen Aufsätze und die Erstellung der Register lagen in den Händen von Tobias Jammerthal MA, dem ich hierfür herzlich danke!

Tübingen, Pfingsten 2015

Volker Leppin





# Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
Inhaltsverzeichnis.....	IX
Abkürzungsverzeichnis .....	XIII

## *Einleitendes*

Kapitel 1	
Wie reformatorisch war die Reformation? .....	1
Kapitel 2	
Religiöse Transformation im alten Europa.	
Zum historischen Ort der Reformation .....	17
Kapitel 3	
Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation	
kultureller zu institutionellen Polaritäten .....	31

## *Spätes Mittelalter*

Kapitel 4	
Die Folgen der Pariser Lehrverurteilung von 1277 für das	
Selbstverständnis der Theologie .....	69
Kapitel 5	
Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts .....	81
Kapitel 6	
Gotteslehre und Logik bei Wilhelm von Ockham .....	95
Kapitel 7	
Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen	
in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation	
in der Wittenberger Reformation .....	109

Kapitel 8	
Externe Personkonstitution bei Johannes Tauler.....	127
Kapitel 9	
Katechismen im späten Mittelalter .....	137
Kapitel 10	
Die Deutung der Sakramente bei Heinrich von Langenstein .....	159
Kapitel 11	
Infragestellung der rituellen Vollzüge der Kirche: Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilungsvermittlung im späten Mittelalter.....	171
Kapitel 12	
Die Konstantinische Schenkung als Mittel der Papstkritik in Spätmittelalter, Renaissance und Reformation.....	189
Kapitel 13	
„Cusa ist hie auch ein Lutheraner“? Theologie und Reform bei Nikolaus von Kues .....	211

### *Reformation*

Kapitel 14	
„Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz“. Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung.....	241
Kapitel 15	
„omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese .....	261
Kapitel 16	
Solus Christus. Zur Genese einer reformatorischen Exklusivpartikel aus der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit .....	279
Kapitel 17	
Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther.....	303

Kapitel 18	
Sola fide und monastische Existenz.	
Die Amalgamierung von Paulus und Mystik	
in Luthers Römerbriefauslegung.....	333
Kapitel 19	
Die Genese des reformatorischen Schriftprinzips.	
Beobachtungen zu Luthers Auseinandersetzung mit Johannes Eck	
bis zur Leipziger Disputation.....	355
Kapitel 20	
Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther .....	399
Kapitel 21	
Disputationen als Medium der Theologie- und Kirchenreform	
in der Reformation. Zur Transformation eines akademischen Mediums .....	419
Kapitel 22	
Luthers Vaterunserauslegung von 1519.	
Die Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit	
zu reformatorischer .....	429
Kapitel 23	
Deus absconditus und Deus revelatus.	
Transformationen mittelalterlicher Theologie	
in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“.....	443
Kapitel 24	
Humanistische Gelehrsamkeit und Zukunftsansage –	
Philipp Melanchthon und das „Chronicon Carionis“ .....	459
Kapitel 25	
Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund	
der mittelalterlichen Konzeptionen.....	471
Kapitel 26	
Kirchenraum und Gemeinde.	
Zur Änderung einer semiotischen Beziehung	
im Zuge der Wittenberger Reformation .....	487

*Rezeption*

Kapitel 27 Luthers Mönchtum in altgläubiger Polemik.....	507
Kapitel 28 Von charismatischer Leitung zur Institutionalisierung. Die Bedeutung der Monumentalisierung Luthers im Gesamtgeschehen der Reformation .....	519
Nachweis der Erstveröffentlichungen .....	531
Personenregister .....	535
Stellenregister.....	541
Ortsregister.....	549
Sachregister.....	551

## Abkürzungsverzeichnis

*Grundsätzlich* folgen die Abkürzungen: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG<sup>4</sup>, hg. v. der Redaktion der RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007.

*Zusätzlich* werden folgende Abkürzungen verwendet:

- AHSysTh* – Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie  
*ALKGMA* – Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters  
*ASBT.VS* – Archenhold-Sternwarte Berlin-Treptow. Vorträge und Schriften  
*AV.S* – Archa Verbi. Subsidia  
*BCG* – Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft  
*BDS* – Bonner dogmatische Studien  
*BEHE.SR* – Bibliothèque de l'école des hautes études. Section des sciences religieuses  
*BeSym* – Biblia et Symbiotica  
*BGQMA* – Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters  
*BibDSD* – Bibliothek des deutschen Staatsdenkens  
*BLVS* – Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart  
*BÖT* – Beiträge zur ökumenischen Theologie  
*BSK* – Berliner Schriften zur Kunst  
*BSPh* – Bochumer Studien zur Philosophie  
*BZBZR.KS* – Bischöfliches Zentralarchiv und Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg. Kataloge und Schriften  
*CMyst* – Christliche Mystiker  
*CPTMA.B* – Corpus philosophorum Teutonicum Medii Aevi. Beihefte  
*CTQ* – Concordia Theological Quarterly  
*CusSt* – Cusanus-Studien  
*Diss.T* – Dissertationen Theologische Reihe  
*EichHR* – Eichstätter Hochschulreden  
*ErSap* – Erudiri Sapientia  
*ESMAR* – Education and Society in the Middle Ages and Renaissance  
*FHA* – Frankfurter historische Abhandlungen  
*FIP.Th* – Franciscan Institute Publications. Theology Series  
*FSWP* – Frankfurter Studien zur Wissenschaft und Politik  
*GFI* – Giornale della filosofia italiana  
*GKS.MB* – Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge  
*GLeh* – Glaube und Lehre  
*HbibPhMA* – Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters  
*HPE* – Historia profana et ecclesiastica  
*JRE* – Journal of Religious Ethics  
*KSLuth* – Kommentare zu Schriften Luthers  
*LSt* – Leucorea-Studien  
*LStRLO* – Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie

- LÜAMA* – Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter
- LuBu* – Luther-Bulletin
- MFCG* – Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft
- MGH.SSpMA* – MGH. Staatsschriften des späten Mittelalters
- MHG.MA* – Münchener Historische Studien. Abt. mittelalterliche Geschichte
- MTUDL* – Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
- NuS* – Norm und Struktur
- OCLP* – Obras clássicas da literatura portuguesa
- OT* – WILHELM VON OCKHAM, Opera Theologica, ed. v. Juvenal Lalor et al., 10 Bde., St. Bonaventure (New York), 1967-1986.
- OP* – WILHELM VON OCKHAM, Opera Philosophica, ed. v. Juvenal Lalor et al., 7 Bde., St. Bonaventure (New York), 1974-1988.
- OPol* – WILHELM VON OCKHAM, Opera Politica, 5 Bde., ed. v. Jeffrey G. Sikes et al., Manchester / Oxford 1940-2011.
- LUTHER, STA* – LUTHER, MARTIN, Studienausgabe, ed. v. Hans-Ulrich Delius, 6 Bde., Berlin / Leipzig 1979-1999.
- MELANCHTHON, STA* – MELANCHTHON, PHILIPP, Werke in Auswahl, 7 Bde., ed. v. Robert Stupperich u. a., 1951-1980.
- PhMed* – Philosophes médiévaux
- PPh* – Perspektiven der Philosophie
- PuR* – Philosophie & Repräsentation / Philosophy & Representation
- QFEL* – Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit
- QFG.NF* – Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge
- QFGDO.NF* – Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge
- QSGÖ* – Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa
- Quodlib.* – Quodlibeta
- RBSW* – Rostocker Beiträge zur Sprachwissenschaft
- RelArts* – Religion and the Arts
- RPhTh* – Religion in Philosophy and Theology
- SaeSp* – Saecula Spiritualia
- ScrTh* – Scripta Theologica, Facultad de Teología de a Universidad de Navarra
- SDCS* – Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung
- SF* – Studia Friburgensia
- SGKMT* – Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie
- SGR* – Studien zu den Grundlagen der Reformation
- SHK.K* – Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien
- SMHR* – Spätmittelalter, Humanismus, Reformation
- SNS* – Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik
- SpecAM* – Speculum Anniversary Monographs
- SpicBon* – Spicilegium Bonaventurinum
- SSLG* – Schriften der Stiftung Luther-Gedenkstätten in Sachsen-Anhalt
- SSySpTh* – Studien zur systematischen und spirituellen Theologie
- StCRKG* – Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte
- SteL* – Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi
- TCusL* – Trierer Cusanus-Lecture
- ThGQ.NF* – Thüringische Geschichtsquellen. Neue Folge
- ThTS* – Theologische Texte und Studien
- Trefl* – Tradition – Reform – Innovation
- TSMA* – Texte des späten Mittelalters
- TTG* – Text und Textgeschichte
- VCC* – Veröffentlichungen des Collegium Carolinum
- VTh* – Vergessene Theologen
- VTMG* – Veröffentlichungen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft

*WARF* – Wolfenbütteler Abhandlungen  
zur Renaissanceforschung

*WMASt* – Wolfenbütteler Mittelalter-  
Studien

*WSSSt* – Wiener Staatswissenschaftliche  
Studien

*ZDM* – Zugänge zum Denken des Mit-  
telalters

*ZFTV* – Zeitschrift des Ferdinandeums  
für Tirol und Vorarlberg

*ZHTh.NF* – Zeitschrift für historische  
Theologie. Neue Folge





## Kapitel 1

# Wie reformatorisch war die Reformation?

„Ein andres ist ein Pastor, ein andres ein Bibliothekar. So verschieden klingen ihre Benennungen nicht, als verschieden ihre Pflichten und Obliegenheiten sind. Überhaupt denke ich, der Pastor und Bibliothekar verhalten sich gegeneinander wie der Schäfer und der Kräuterkenner. Der Kräuterkenner durchirret Berg und Tal, durchspähet Wald und Wiese, um ein Kräutchen aufzufinden, dem Linneus noch keinen Namen gegeben hat. Wie herzlich freuet er sich, wenn er eines findet! Wie unbekümmert ist er, ob dieses neue Kräutchen giftig ist oder nicht! Er denkt, wenn Gifte auch nicht nützlich sind – (und wer sagt es denn, dass sie nicht nützlich wären?) –, so ist es doch nützlich, dass die Gifte bekannt sind. Aber der Schäfer kennt nur die Kräuter seiner Flur und schätzt und pflegt nur diejenigen Kräuter, die seinen Schafen die angenehmsten und zuträglichsten sind.“<sup>1</sup>

Dem Kirchenhistoriker ist die Alternative nicht fremd, die Gotthold Ephraim Lessing mit diesen Worten umrissen hat: Manchem Kollegen aus dem eigenen Fach mag der Kirchenhistoriker als ein emsiger Kräutersammler erscheinen, der einen ungeordneten Strauß verschiedenster Pflänzlein pflückt, die erst dann zum veredelten theologischen Gebrauch taugen, wenn das hermeneutische Küchenmesser das Bitterkraut historischer Widerständigkeit daraus herausgeschnitten hat; und mancher historische Fachkollege mag wittern, der Kirchenhistoriker habe das historisch-kritische Katheder mit der Kanzel verwechselt, wenn er in seinem Forschen und Lehren einmal nicht nur *cum studio*, sondern womöglich gar noch *cum ira* verfährt.

Diese Zwischenstellung kirchenhistorischer Arbeit macht gelegentlich dem Kirchenhistoriker seine eigenen Begriffe zum Problem: Würde er nicht ebenso in theologischer Verantwortung reden wollen wie in historischer, müsste er die Frage nicht stellen, wie reformatorisch denn die Reformation gewesen sei. Dass diese Frage nicht rein tautologisch ist, hat bereits Gottfried Seebaß in der Theologischen Realenzyklopädie festgehalten<sup>2</sup>. In der Tat ist der Begriff des Reformatorischen<sup>3</sup> immer wieder mehr als ein bloß deskriptiver: Wer von „der“ reformatorischen Theologie spricht, von „dem“ reformatorischen Bekenntnis oder „den“ reformatorischen Kirchen, spricht nicht oder nicht nur

---

<sup>1</sup> LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM, Werke und Briefe. Bd. 9, ed. KLAUS BOHNEN und ARNO SCHILSON, 1993, 44,16–32. Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um die Ausarbeitung meiner Jenaer Antrittsvorlesung vom 5. Juni 2001.

<sup>2</sup> SEEBAB, GOTTFRIED, Art. Reformation, TRE 28 (1997), (386–404) 386f.

<sup>3</sup> Zur Problematik dieses Begriffs s. bereits GÄBLER, ULRICH, Huldrich Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 1983, 47.

von einem Phänomen im 16. Jahrhundert, sondern er leitet aus dem Geschehen des 16. Jahrhunderts Normen ab, die Gültigkeit für die Gegenwart beanspruchen<sup>4</sup>.

Solche aktuelle Anwendung aber hat zwei historische Voraussetzungen, die alles andere als selbstverständlich sind: Dies ist zunächst die Voraussetzung, dass die Reformation etwas Neues in der Geschichte darstellte, ja, einen epochalen Einschnitt – eine Auffassung, die in den vergangenen Jahren zu überaus heftigen Debatten zwischen Allgemeinhistorikern und Kirchenhistorikern geführt hat: Charakteristisch für die eine Seite ist der Ausruf, mit dem Heinz Schilling vor wenigen Jahren ausgerechnet einen Kongress des Vereins für Reformationsgeschichte eröffnete: „Uns ist die Reformation abhanden gekommen!“<sup>5</sup> Ihm steht das vehemente Plädoyer von Thomas Kaufmann gegenüber: „Aus *kirchenhistorischer* Perspektive ist jedenfalls mit Nachdruck auf dem epochalen Umbruchcharakter der Reformation ... zu beharren.“<sup>6</sup>

Der so behauptete Umbruchcharakter der Reformation aber setzt noch ein Weiteres voraus: dass nämlich jenes Phänomen, das man als „Reformation“ bezeichnet, ein einheitliches sei<sup>7</sup>. Und da der normative Gebrauch des Begriffes „reformatorisch“ ein theologisch-normativer Gebrauch ist, ist hinzuzusetzen: Behauptet wird eine theologische Einheit der Reformation. Darum wird im folgenden eine Frage, die mannigfache Aspekte der Politik-, Sozial- oder Rechtsgeschichte betrifft, zunächst einmal als eine theologische behandelt und zunächst danach gefragt, welche theologische Rekonstruktion oder Konstruktion eigentlich das Bild von der theologischen Einheit der Reformation stützt.

---

<sup>4</sup> Signifikant für diesen normativen Gebrauch etwa HAMM, BERNDT, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre? (ZThK 83, 1986, 1–38), 4 Anm. 10, der gar erklärt, dass „nicht jede reformatorische Position des 16. Jahrhunderts notwendigerweise eine wirklich reformatorische, d.h. vom katholischen Gnaden- und Moralverständnis prägnant unterschiedene Rechtfertigungslehre“ enthalte (vgl. ähnlich auch ebd. 38).

<sup>5</sup> SCHILLING, HEINZ, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes, in: Berndt Moeller (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (SVRG 199), 1998, 13–34, 13.

<sup>6</sup> KAUFMANN, THOMAS, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte (ThLZ 121, 1996, 1008–1025. 1112–1121), 1118; vgl. die harsche Kritik an einem solchen Konzept von HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN (ARG 91, 2000, 396–406).

<sup>7</sup> Vgl. kritisch hierzu auch GOERTZ, HANS-JÜRGEN, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, 1987, 15, der gar erklärt, dass es „die Reformation gar nicht gegeben“ habe.

## 1. Das Urbild: Die Lutherdeutung Karl Holls

Die Vorstellungen von einer Einheit der Reformation stehen noch heute im Bann der Luther-Renaissance, die Anfang des letzten Jahrhunderts von Karl Holl ausgegangen ist. Seine 1921 unter dem schlichten Titel „Luther“ gesammelten Aufsätze haben rasch und wirkungsvoll die wenige Jahre zuvor erschienenen Soziallehren Ernst Troeltschs in den Hintergrund gedrängt, in denen eine Engführung von Reformation und Neuzeit gerade bewusst vermieden worden war<sup>8</sup>.

Neben der Änderung des allgemeinen theologischen Klimas nach dem Ersten Weltkrieg war der entscheidende Grund für diesen Erfolg von Holls Lutherdeutung die geniale Einfachheit, mit der er systematisch-theologische und historische Probleme zugleich lösen konnte: Die Rechtfertigungslehre, durch die Luther, in Holls Worten, „in einem bewußten und betonten Gegensatz“ zu seiner Zeit stand<sup>9</sup>, konnte als organisierendes Prinzip der Theologie Luthers erkannt und bestimmt werden, weil sie nicht nur systematische Leitfigur seiner einzelnen theologischen Ausführungen war, sondern auch am Anfang seiner Entwicklung stand, also den Bruch mit der mittelalterlichen Kirche begründete und den Gesamtvorgang der Reformation eigentlich erst anstieß.

Expliziter, meist aber impliziter Leittext für diese Luther-Interpretation war dabei das sogenannte Große Selbstzeugnis Luthers von 1545<sup>10</sup>. In der Vorrede zum ersten Band der lateinischen Ausgabe seiner Werke hatte Luther beschrieben, wie er zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit nach langem Grübeln über der Schrift zu der grundlegenden Erkenntnis über das Geschehen der Rechtfertigung gelangt war, dass Gerechtigkeit Gottes bei Paulus nicht als aktive zu verstehen sei, sondern als passive: dass Gerechtigkeit Gottes also nicht das bedeute, wodurch das Tun des Menschen strafend und richtend beurteilt werde, sondern umgekehrt: dass Gottes Gerechtigkeit eben das sei, was den sündigen Menschen ohne Voraussetzungen in seinem eigenen Handeln, allein durch den Glauben gerecht macht. Aus dieser einen Erkenntnis hätten

---

<sup>8</sup> Zum Verhältnis Holls zu Troeltsch s. RENDTORFF, TRUTZ, Ernst Troeltsch (1865–1923), in: Martin Greschat (Hg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert II, 1978, 272–287, 283. Scharfsichtig hat dies schon Emanuel Hirsch als Rezensent festgestellt: „Durch die Anmerkungen des ganzen Buchs zieht sich eine Auseinandersetzung mit Troeltsch, die eingreifender ist als alles bisher zu Troeltsch Gesagte“ (HIRSCH, EMANUEL, Holls Lutherbuch, in: Bernhard Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (WdF 123), 1968, 96–101, 99).

<sup>9</sup> HOLL, KARL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther, Tübingen 1932, 108.

<sup>10</sup> Zu seiner Bedeutung für Holls Lutherdeutung s. HOLL (wie Anm. 9), 28 Anm. 1; vgl. auch insbesondere HIRSCH, EMANUEL, Initium Theologiae Lutheri, in: LOHSE (wie Anm. 8), 64–95.

sich dann, so die Erinnerung Luthers, alle weiteren Erkenntnisse seiner Theologie gleichsam von selbst ergeben.

Diese Beschreibung eines Urereignisses zu Beginn seines öffentlichen Wirkens durch Luther selbst prägte bei Holl und anderen das Bild, dass die Reformation inhaltlich eben deswegen eine theologische Einheit sei, weil sie genetisch auf einen einheitlichen Ursprung zurückgehe<sup>11</sup>; daran änderte die viel diskutierte Frage, ob man neben einem punktuellen „Durchbruch“ auch mit einer längerfristigen Entwicklung zu rechnen habe ebenso wenig wie die umstrittene Datierung der endgültigen reformatorischen Erkenntnis.

Die Konstruktion eines einheitlichen Ursprungs blieb und mit ihr die Begründung der Einheit der Reformation in einem Urereignis, einer Art theologischem Urknall. Die Einheit der Reformation läge ja damit in der *einen* Person Martin Luthers, an dem *einen* Ort, dem Studierzimmer im Turm des Wittenberger Augustinerklosters, und in *einer* theologischen Grundfigur: dem Vertrauen auf die durch den Glauben erfolgende Rechtfertigung des Sünders, die im evangelischen Selbstverständnis bis heute den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bildet, den Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt.

Mit erstaunlicher Beständigkeit hat diese Konstruktion Holls auch die methodischen Wandlungen überstanden, die die Fachdisziplin Kirchengeschichte in den vergangenen Jahrzehnten durchgemacht hat. Als Beispiel sei nur Bernd Moeller genannt, der durch sein Buch über „Reichsstadt und Reformation“ 1962 entscheidend zur Etablierung sozialgeschichtlicher Methoden in der Kirchengeschichte beigetragen hat, aber dabei die Hollsche Konstruktion mehr gestützt als hinterfragt hat: Noch 1988 erklärte er auf dem Internationalen Luther-Kongress: „Ich scheue nicht vor der These zurück, es sei Luthers ‚Rechtfertigungslehre‘ gewesen, die ‚die Massen in Bewegung gebracht‘ hat.“<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Zu den beiden Möglichkeiten, die Einheit der Reformation zu erweisen – genetisch einerseits, inhaltlich andererseits – s. WENDEBOURG, DOROTHEA, Die Einheit der Reformation als historisches Problem, in: Berndt Hamm / Bernd Moeller / Dorothea Wendebourg, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, 1995, 31–51, 39.

<sup>12</sup> MOELLER, BERND, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: Hamm / Moeller / Wendebourg (wie Anm. 11), 9–29, 27. An Moellers empirischer Stützung dieser Aussage – seiner Auswertung von Predigtsummarien in Flugschriften (vgl. jetzt das groß angelegte Werk MOELLER, BERND / STACKMANN, KARL, Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529 [AAWG.PH 3, 220], 1996) – hat WENDEBOURG (wie Anm. 11), 48f, die treffende Kritik geübt, dass hier letztlich schon die Auswahl der Quellen auf ein Vorverständnis des Reformatorischen zurückgeht, das das Ergebnis präjudiziert, indem Grenzgestalten wie etwa Staupitz, Karlstadt oder Sickingen ausgeblendet werden (vgl. ähnlich bereits KARANT-NUNN, SUSAN, What Was Preached in German Cities in the Early Years of Reformation? Wildwuchs Versus Lutheran Unity, in: Philipp Bebb / Sherrin Marshall [Hg.], The Process of Change in Early Modern Europe. Essays in Honour of Miriam Usher Chrisman, Athens 1988, 81–96).

Der interpretative Gewinn des Hollschen Modells ist, das zeigen solche Äußerungen, enorm: Neuheit wie innere Einheit der Reformation lassen sich mit ihm gleichermaßen beschreiben. Die ganze Reformation erscheint als nicht mehr denn als „Luther-Rezeption“ – um den programmatischen Titel eines Aufsatzbandes von Moeller zu zitieren<sup>13</sup>. Je mehr man aber bereit ist, sich von dieser Fixierung auf Luther zu lösen, desto deutlicher werden auch die Verluste, die man sich mit diesem Modell einhandelt, weil es letztlich alle sich von Luther unterscheidenden Theologien unter den Verdacht der reformatorischen Illegitimität stellt, insofern ihre Unterschiede zu Luther sich vor allem als Abfall vom ursprünglichen gemeinsamen Anfang erklären lassen. Wie wenig damit dem Eigencharakter abweichender Theologien Gerechtigkeit widerfährt, will ich nur an einem, dem klassischen Gegenüber Luthers festmachen: dem Zürcher Reformator Huldrych Zwingli.

## 2. Das Gegenbild: Zwingli

Dass Huldrych Zwingli in einer späteren Phase der Reformation geradezu zu *dem* Antipoden Luthers im reformatorischen Lager wurde, ist unumstritten. Das Marburger Religionsgespräch im Oktober 1529, auf dem man sich nicht auf eine gemeinsame Abendmahlslehre einigen konnte, machte die Spaltung des reformatorischen Lagers manifest, die noch heute in der Unterscheidung lutherischer und reformierter Protestanten spürbar ist. Doch dürfte es für das Bild von Zwingli und von der Reformation insgesamt nicht ganz unwesentlich sein, ob nun der Streit zwischen Luther und Zwingli als Bruch eines Schülerverhältnisses zu verstehen ist oder als das Scheitern einer Allianz einander selbständig gegenüber stehender Größen. Es kann nicht verwundern, dass die Eigenständigkeit Zwinglis gegenüber Luther traditionell besonders von schweizerischen und reformierten Forschern unterstrichen wird, während

---

Gemessen an dem schmalen zeitlichen Segment, das er untersucht, arbeitet HOHENBERGER, THOMAS, *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521–2* (SuR.NR 6), 1996, auf viel breiterer Quellengrundlage als Moeller und Stackmann und kommt folglich auch zu einem differenzierten Ergebnis hinsichtlich Einheit und Vielfalt in der Reformation, freilich mit starker Akzentuierung hinsichtlich der Moellerschen These von der Einheit (s. zusammenfassend 389f); allerdings bleibt auffällig, dass nach Hohenbergers Untersuchungen im Mittelpunkt der Luther-Rezeption gerade das *admirabile commercium* steht (a.a.O. 374f. 397): Gerade hier ist man ja beim Staupitzschen Erbe Luthers – und damit stellt sich die Frage, ob Hohenberger in seiner rechtfertigungstheologischen Engführung nicht ein Neuheitsverständnis der Rechtfertigungslehre Luthers voraussetzt, das eigentlich erst noch zu erweisen wäre.

<sup>13</sup> MOELLER, BERND, *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*. Hg. v. Johannes Schilling, 2001; zur Programmatik des Titels s. ebd. 5.

sich in der lutherischen Forschung die Formel von „Zwingli als Schüler Luthers“ einer großen Beliebtheit erfreut<sup>14</sup>.

Das kann innerhalb des üblichen, von Holl geprägten Rahmens freilich nur bedeuten: Zwingli ist durch Luther zur Rechtfertigungslehre gelangt – und es war eben diese Rechtfertigungslehre Luthers, durch die er zum Reformator wurde.

Nun mag man die Tatsache, dass die Begrifflichkeit der *iustificatio*, wie Berndt Hamm festgestellt hat, „bei Zwingli nur eine recht bescheidene Nebenrolle spielt und eine sehr eingeeengte Bedeutung hat“<sup>15</sup>, noch als eine bloß lexikalische Feststellung relativieren und statt der bloßen Begrifflichkeit auf analoge Denkmodelle zur Rechtfertigungslehre bei Zwingli verweisen. In der Tat gibt es bei Zwingli theologische Denkfiguren, die unter Verwendung anderen Vokabulars der Lutherschen Rechtfertigungslehre entsprechen. Aber: Die Behauptung, dass diesen Überlegungen bei Zwingli eben die Zentralstellung zukomme wie bei Luther, lässt sich bei einer unbefangenen Lektüre seines Werkes kaum aufrechterhalten.

Zwinglis Denken liegt vielmehr ein ganz anderes Organisationsprinzip zugrunde: Es ist grundlegend von drei Begriffsoppositionen geprägt: Heilige Schrift versus Menschenwort, Freiheit statt Gesetz, Geist versus Materie. Diese drei Oppositionen stehen nicht neben- und schon gar nicht gegeneinander, sondern sie entwickeln sich wie konzentrische Kreise auseinander: Mit zunehmender Dauer seiner reformatorischen Tätigkeit und Lehre entfaltet Zwingli seine Theologie in diesen Oppositionen. Wenn man denn eine Grundfrage von Zwinglis Theologie ausmachen kann, so ist es gewiss nicht die berühmte Frage Luthers nach einem gnädigen Gott, sondern die ontologische Frage nach der unendlichen Differenz zwischen dem Schöpfergott und dem Menschen.

Aus dieser Grundeinsicht nun entfaltet sich seine Theologie in den erwähnten konzentrischen Kreisen: Die erste Opposition, durch die Zwingli auffällig wird, ist die zwischen Gotteswort und Menschenwort. Seine ersten Maßnahmen als Leutpriester in Zürich sind der Freilegung des Gotteswortes gewidmet, indem er an Stelle der altkirchlichen Perikopenordnung eine Reihenpredigt über das Matthäusevangelium beginnt. Dabei folgt er noch ganz der humanistisch-erasmischen Tradition. Doch der Rahmen wird bald weiter gespannt, indem aus dem allgemeinen Gegensatz zwischen Gotteswort und Menschenwort insbesondere der Gegensatz zwischen Gotteswort und *Menschensatzung* wird.

Das macht sich an dem ersten demonstrativen Akt der reformatorischen Partei in Zürich fest. Es ist immer wieder spöttisch festgestellt worden, dass

---

<sup>14</sup> BRECHT, MARTIN, Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–1522 (1985), in: DERS., Ausgewählte Aufsätze, Bd. A: Reformation, 1995, 217–236.

<sup>15</sup> HAMM, Zwinglis Reformation der Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1988, 53.

die Reformation in Zürich mit einem Wurstessen begonnen habe: In der Fastenzeit des Jahres 1522 versammelte sich eine Gruppe von Zürcher Bürgern in der Offizin des Druckers Froschauer und brach demonstrativ die Fastengebote. Zwingli, Leutpriester am Großmünster beteiligte sich am Essen zwar nicht, stand aber dabei und machte schon hierdurch deutlich, dass er dieses Verhalten guthieß. Wenig später hat er es dann in einer Predigt, die unter dem Titel „Von Erkiesen und Freiheit der Speisen“ zu einem großen Traktat ausgeweitet wurde, auch öffentlich gerechtfertigt.

Der Hintergrund seiner Argumentation aber war eben dies: dass Menschensatzungen wie das Fastengebot den Menschen nicht binden könnten, der allein an Gottes Wort gebunden sei<sup>16</sup>. „dann“, so heißt es in dem Traktat, „sine wort mögend nit betriegen“<sup>17</sup>; entsprechend erfolgt die Ablehnung eines Pochens auf gute Werke, die Zwingli mit Luther verbindet, nicht aufgrund einer rechtfertigungstheologischen Argumentation, sondern mit der Begründung, in solcher Werkgerechtigkeit werde der Mensch durch Äußerliches, „mit einer ußwendigen gestalt“, verführt<sup>18</sup>. Diese Betonung der Alleinigkeit des Wortes Gottes wurde denn auch in den ersten Jahren der Reformation zu der Parole, um die in Zürich gestritten wurde. Als 1523 in Zürich die Erste Zürcher Disputation abgehalten wurde, ging es um eben diese Frage: ob denn die Predigt in der Stadt an die Schrift allein gebunden sein sollte. Und die Tatsache, dass eine solche allein an das Wort gebundene Predigt vom Rat gebildet wurde, machte den eigentlichen Erfolg Zwinglis aus.

Parallel hierzu dringt aber immer stärker die Opposition von Gesetz und Freiheit in den Vordergrund von Zwinglis Denken und Lehren. Grundlegend wurde die Erkenntnis, dass das Wort Gottes mehr in der Kategorie der Freiheit zu verstehen sei als in der des Gesetzes oder der Vorschrift: Vielmehr setzt es den Menschen frei – frei vom Gesetz<sup>19</sup>, auch frei von der Sünde: Auf dieser Stufe kommt Zwingli unzweifelhaft zu Aussagen, die Luthers Rechtfertigungslehre entsprechen, am deutlichsten in der Schrift über göttliche und menschliche Gerechtigkeit von 1523<sup>20</sup>. Selbst bei den hier zu beobachtenden Nähen freilich bleibt eine bemerkenswerte Differenz zwischen dem Zürcher und dem Wittenberger Reformator bestehen: Für Luthers Fragestellung ist entscheidend das Ergehen des Menschen vor dem Gericht Gottes. Er fragt

---

<sup>16</sup> CR 88,99,12–15; 105,5–8.

<sup>17</sup> CR 88,97,13f.

<sup>18</sup> CR 88,95,13–15.

<sup>19</sup> CR 88,96,1–10.

<sup>20</sup> CR 89,471–525. Auch hier ist freilich signifikant ist, dass die Rechtfertigung vor allem funktional als Bedingung der Möglichkeit guten Tuns durch den Menschen gedeutet wird (ZWINGLI, HULDRYCH, Schriften, ed. v. Thomas Brunschweiler / Samuel Lutz, 1995, Bd. 1, 260); BRUNSCHWEILER drückt diesen Sachverhalt in aller Schärfe aus: „Der Rechtfertigungslehre Luthers entspricht bei Zwingli die Auffassung vom Evangelium als der höchsten Offenbarung des Willens Gottes“ (a.a.O., Bd. 2, 4)!



letztlich in eschatologischer Perspektive. Zwingli hingegen kommt auf seine Aussagen über die Befreiung des Menschen von der Sünde nicht aus eschatologischer Perspektive zu sprechen, ja er berührt die Frage des Jüngsten Gerichtes kaum, sondern er kommt auf sie aus schöpfungstheologischer Perspektive, eben aufgrund der von früh an gelehrten unendlichen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Dieser systematische Unterschied bringt mit sich auch einen Unterschied im Stellenwert der rechtfertigungstheologischen Aussagen: Diese rechtfertigungstheologischen Aussagen sind bei Zwingli Nebenkrater einer Theologie, die ihr Zentrum ganz woanders, eben in dem unendlichen Gegensatz zwischen Gott und Mensch hatte. So groß die Nähe zu Luther an manchen Stellen werden kann. Dies wird nichts daran ändern, dass Zwinglis reformatorischer Impetus seine Kraft, sein Zentrum und seinen Ursprung von anderen Denkmustern aus gewann als denen der Rechtfertigungslehre.

Diesen unendlichen Gegensatz zwischen Gott und Mensch hat Zwingli dann in den folgenden Jahren zunehmend in einer weiteren Begriffsopposition ausgedrückt: der aus Geist und Materie. Sie steht letztlich hinter seinen von Luther abweichenden Anschauungen vom Abendmahl – auch der Streit dieser beiden in Marburg ist also nicht Folge eines Abfalls Zwinglis von ursprünglicher Gemeinsamkeit, sondern Folge einer konsequenten, in sich konsistenten Entwicklung bei beiden Reformatoren.

Mit dem eben vorgetragenen Modell der konzentrischen Kreise lässt Zwingli sich also in einer Weise verstehen, die einerseits erklären kann, wie es zur engen Allianz mit Luther kam, die aber andererseits die Eigenständigkeit Zwinglis gegenüber Luther deutlich macht: Ein Schüler des Wittenbergers ist er gewiss nicht gewesen. Er ist vielmehr aus theologischen wie aus biographischen Gründen nicht in ein Bild des Reformatorischen einzuordnen, das den reformatorischen Charakter der Reformation an dem misst, was Luther als seine reformatorische Entdeckung beschrieben hat. Die Einheit zwischen Zwingli und den an ihn angelehnten Theologen des oberdeutschen Raumes auf der einen Seite und Luther mit seinen Anhängern im mitteldeutschen Raum auf der anderen Seite ist also nicht genetisch zu begründen, und in der Rechtfertigungslehre ist sie nur dann zu finden, wenn man das, was bei Luther im Zentrum steht, für entscheidend erklärt und mit dem verbindet, was sich bei Zwingli eher am Rande seines Denkens findet.

Man könnte an dieser Stelle eine Fülle weiterer Theologen aufführen, die je in eigenständiger Entwicklung zu ihren theologischen Konzepten gekommen sind. Zwingli steht hier nur exemplarisch dafür, dass die Reformation nicht nur sozial und geographisch eine polyzentrische Bewegung war, sondern auch theologisch.

Doch nicht nur die Einheit der reformatorischen Bewegung wird fraglich, wenn man beginnt, sich der Hollschen Konzeption zu entledigen, sondern

auch die Theologie Luthers verliert an Geschlossenheit, wenn man sie neu befragt.

### 3. Das Vexierbild: Luther

Das Hollsche Lutherbild verdankte seine enorme innere Konsistenz, wie erwähnt, der genialen Konstruktion, nach der sich Luthers Theologie genetisch aus ihrem systematischen Kern entwickelt habe. Nun mag zwar noch nicht der Zeitpunkt gekommen sein, das Hollsche Lutherbild mit einem in sich geschlossenen Gegenbild zu konfrontieren. Es gibt aber doch immerhin Gründe dafür, dass man in der Tat das feste Hollsche Lutherbild in Bewegung bringen kann und muss, wenn man solche Texte oder Textteile des nun wahrlich umfangreichen Œuvres Luthers stark macht, die im Rahmen der Hollschen Lutherdeutung an den Rand gedrängt beziehungsweise relativierend umgedeutet werden mussten.

Kirchenhistorisch liegt es nahe, den Hebel an das Hollsche Lutherbild bei der Frage nach der Genese von Luthers Denken anzusetzen, also bei der Frage, ob dieses sich wirklich von einem Urereignis aus, wie Holl es einmal ausdrückt, „restlos“<sup>21</sup>, neu organisiert habe. In der Tat gibt es Anlass, diese Restlosigkeit wenigstens im Blick auf *einen* mittelalterlichen Traditionsstrang zu hinterfragen. Der Anlass hierfür ist schlicht, dass das Große Selbstzeugnis – der Kronzeuge für den genetischen Aspekt des Hollschen Lutherbildes – keineswegs der einzige autobiographische Konversionsbericht ist, den wir von Luther haben. Und er ist auch nicht der früheste: Schon einmal, im Jahr 1518, ein knappes halbes Jahr nach der Versendung seiner Thesen zum Ablass, hat Luther seinem Beichtvater Staupitz gegenüber von einem einschneidenden Bekehrungserlebnis berichtet<sup>22</sup> – und es lässt sich forschungsgeschichtlich zeigen, wie dieses Dokument, das vor dem Auftreten Holls noch einige Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden hat, zunehmend aus der wissenschaftlichen Diskussion verschwunden ist<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> HOLL (wie Anm. 9), 111.

<sup>22</sup> Eine ausführliche Würdigung dieses Dokumentes und seiner Bedeutung für das Verständnis von Luthers reformatorischer Entwicklung findet sich meinem Aufsatz „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in diesem Band S. 261-277

<sup>23</sup> SEEBERG, REINHOLD, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4 / 1, <sup>5</sup>1954, 66f. Ebd. 67 Anm. 2 wendet Seeberg sich ausdrücklich gegen die Beschränkung der Sicht der reformatorischen Entwicklung auf rechtfertigungstheologische Zusammenhänge. Noch 1926 fühlte sich STRACKE, ERNST, Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator, 1926, 119f, genötigt, sich mit diesem Text immerhin auseinanderzusetzen. Seitdem spielt es nur noch gelegentlich eine hervorgehobene Rolle, so etwa bei OBERMAN, HEIKO AUGUSTINUS, „Iustitia Christi“ und „Iustitia Dei“. Luther und die scholastischen Lehren von der

Entscheidend für das Lutherverständnis ist nun: Das Wort, dessen neues Verständnis auf Luther nach diesem frühen Bericht eine befreiende, nach seiner Beschreibung geradezu himmlisch offenbarende Wirkung hat, ist nicht die Gerechtigkeit, sondern Buße. Und was Luther nun anhand dieses Begriffs beschreibt, ist nichts anderes als die Entdeckung eines mystischen Bußverständnisses. Schon mitten im Kampf, mitten in einer Zeit, in die auch die willigsten Spätdatierer Luthers reformatorische Entdeckung hineinsetzen, spricht Luther also von einer Entdeckung, die einen ganz anderen Inhalt hatte als die Rechtfertigungslehre und die ihn viel stärker in das Mittelalter einbindet als es der gängigen Rekonstruktion entspricht.

Lässt man sich erst einmal auf diese Tatsache einer „mystischen Entdeckung“ des jungen Luther ein, so kann man sich von hier aus auf eine Spurensuche machen, und zwar eine solche Spurensuche, die der bisher geübten und gepflegten entgegenläuft. Statt dem Gedanken zu folgen, reformatorische Theologie sei und beginne dort, wo sich eine klare Rechtfertigungslehre finde, und entsprechend den jungen Luther stets nur unter der Frage zu betrachten, wo er denn *schon* rechtfertigungstheologisch denke, könnte man ja auch einmal umgekehrt fragen: Wo denkt Luther eigentlich *noch* auf den Bahnen der mystischen Theologie, deren Inhalte er 1518 als große Entdeckung gefeiert hatte?

Ich will hierfür nur drei Beobachtungen benennen – drei Beobachtungen, die für sich keineswegs neu sind, in der Zusammenstellung aber vielleicht doch einen Hinweis auf die besondere Bedeutung des mystischen Traditionsstranges im Denken Luthers geben können.

Das erste Beobachtung. Sie ist so allgemein bekannt, dass es verwundert, wie leicht die bisherige Forschung sich damit tut, sie in ihrer Bedeutung beiseite zu schieben. In einer seiner sogenannten reformatorischen Hauptschriften aus dem Jahre 1520, der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ beschreibt Luther das Geschehen zwischen Christus und der Seele im Bild von Braut und Bräutigam<sup>24</sup>. Es ist allenthalben bekannt, dass diese Bildwelt von Bernhard von Clairvaux in die christliche Mystik eingeführt worden ist. Und es ist in der Lutherforschung ebenso bekannt, dass diese Art der Bilder Luther nicht nur durch Lektüre Bernhards bekannt wurde, sondern auch und vor allem durch Johannes Staupitz – eben den Theologen, an den er sich mit dem Bericht über seine mystische Bekehrung wendet. Geht man von der Urereignisdeutung aus, Luther habe irgendwann, zu einem Zeitpunkt oder, et-

---

Rechtfertigung, in: LOHSE (wie Anm. 8), 413–444 430, ALAND, KURT, Der Weg zur Reformation, 1965, 63, oder HAMM, BERNDT, Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers (LuJ 65, 1998, 19–44), 35f. Eine ausführliche Würdigung findet sich bei WETZEL, RICHARD, Staupitz und Luther, in: Volker Press / Dieter Stievermann (Hg.), Martin Luther. Probleme seiner Zeit, 1986, 75–87.

<sup>24</sup> LUTHER, StA 2, 275f.

was moderater, in allmählicher Entwicklung, das Zentrum seiner reformatorischen Theologie in der Rechtfertigungslehre gewonnen, so kommt man zu der derzeitigen Standardauskunft der Lutherexegese: Luther habe eben seine Rechtfertigungslehre in mystische Bilder eingekleidet. Wie denn aber nun, wenn man den Denkversuch wagte, hier nicht nur von Einkleidung in mystische Bilder zu sprechen, sondern das von den Bildern Transportierte ernst zu nehmen?

Stünde die erwähnte Stelle in Luthers *Œuvre* vereinzelt da, so wäre diese Frage obsolet. Aber sie ist durchaus nicht ein bloßes Einzelstück: Beobachtung Nummer Zwei. Albrecht Peters hat in einem Kontext, der schon in die innerreformatorischen Auseinandersetzungen der späten zwanziger Jahre hineingehört, der Abendmahlslehre, dargelegt, in welchem Maße Luther – bei allen auch von Peters aufrecht erhaltenen Differenzen zu bestimmten Formen hochmittelalterlicher Mystik<sup>25</sup> – beim Abendmahl die reale Präsenz Christi eben nicht nur in den Elementen, sondern auch in den Gläubigen selbst betont<sup>26</sup>: „Dieses unmißverständliche Bekenntnis zum ‚Christus in nobis‘“, so Peters, „können wir aus Luthers Theologie nicht herausnehmen, wir würden sonst ihr ganzes Gefüge zerstören.“<sup>27</sup> Und so lässt sich denn auch zeigen, dass noch der alt gewordene Luther das aus dem Spätmittelalter ererbte Bild von Braut und Bräutigam verwendet<sup>28</sup>, ja Mensch und Christus gar zu einer Person werden lässt<sup>29</sup>. Auch an einer so zentralen Stelle seiner Theologie wie dem Abendmahl, also knüpft Luther an das Erbe der Mystik des späten Mittelalters an. Davon also, dass mittelalterliche Heilsvorstellungen restlos beseitigt worden seien, kann noch Jahre nach seinem ersten öffentlichen Auftreten keine Rede sein.

Und eine dritte Beobachtung: Wiederum gibt es hierzu einen breiten Forschungsstrang – freilich nicht in der deutschen, sondern der finnischen Lutherforschung. Ein von mehreren Forschern getragenes Projekt hat hier den Nachweis unternommen, dass der auf Athanasius von Alexandrien beruhende und in der Mystik wiederkehrende Gedanke, Christus sei Mensch geworden, damit wir Menschen Gott würden, eine gewichtige Rolle im Denken Luthers spielte<sup>30</sup>. Diese skandinavischen Forscher haben für diese Ansicht von der

---

<sup>25</sup> PETERS, ALBRECHT, Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl (AGTL 5), 1960, 60 Anm. 67.

<sup>26</sup> S. etwa WA 23,239,6–12.

<sup>27</sup> PETERS (wie Anm. 25) 60. Mit seiner Betonung, dass die *unio* auf den gesamten trinitarischen Gott bezogen ist, wendet sich Peters, Realpräsenz 58–63, implizit gegen den Versuch von Holl, Luthers Einigungsverständnis durch seine Christozentrik von mittelalterlicher Mystik abzuheben (HOLL, wie Anm. 9, 81)

<sup>28</sup> WA 39/I, 506,4f.

<sup>29</sup> WA 40/I,285,5.

<sup>30</sup> S. insbesondere PEURA, SIMO, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, 1994; vgl. DERS. u. RAUNIO, ANTTI (Hg.), Lu-

deutschen Forschung überwiegend Ablehnung erfahren, weil man fürchtete, dass die durch die Rechtfertigung des Menschen nicht aufgehobene Differenz zwischen Gott und Mensch, die für das klassische protestantische Rechtfertigungsverständnis entscheidend ist, auf diese Weise ganz unerträglich verwischt werde. Wie denn aber nun, wenn die Beobachtungen, die sie gemacht haben, zwar nicht ausreichen, den ganzen Luther systematisch zu erfassen, wenn sie aber damit einen Strang in Luthers Denken herausgearbeitet hätten, den ein fleißiges Festhalten an der in der Entdeckung der Rechtfertigungslehre begründeten Neuheit Luthers gegenüber dem Mittelalter normalerweise aus unserer Wahrnehmung verdrängt?

Die vorgetragenen drei Beobachtungen bilden insgesamt eine ganz interessante Kette: Es scheint möglich, aus Luthers Denken noch bis weit in die späten zwanziger Jahre, einen starken mystischen Traditionsstrang herauszufiltern, dessen genaue systematische Stellung zur klassischen Rechtfertigungslehre freilich noch zu klären sein wird. Einstweilen dürfte so viel deutlich sein, dass mitnichten eine klare rechtfertigungstheologische Entdeckung am Anfang stand und Rudimente anderen Denkens restlos beseitigt hat, sondern dass die Zentralstellung der Rechtfertigungsaussagen einem Klärungsprozess entsprang, der dem realhistorischen Geschehen der Reformation nicht vorausging, sondern ihn begleitete und verarbeitete<sup>31</sup>. Am Ende war der Klärungsprozess so weit, dass Luther selbst ihn in seinem Großen Selbstzeugnis von 1545 auf seine Anfänge zurückprojizieren konnte. Am Ende seines Lebens ist es auch in der Tat unzweifelhaft klar, dass die Rechtfertigungslehre Mitte und Zentrum seines theologischen Denkens ist. Die Wege hierhin aber besitzen die Eindeutigkeit nicht, die Luther – und ihm folgend die Luther-Renaissance – im Nachhinein zu erkennen glaubt.

## Abschluss: Wie reformatorisch war die Reformation?

Die Frage, wie reformatorisch war die Reformation, findet nach diesen Überlegungen zunächst eine negative Antwort: Sie war jedenfalls nicht in der

---

ther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie (SLAG A 25), 1990.

<sup>31</sup> Im Blick auf die jüngsten Überlegungen von HAMM, BERNDT, *Wie innovativ war die Reformation?*, in: ZHF 27 (2000), 481–497, bedeuten diese Überlegungen eine nachhaltige Unterstützung seines Bemühens, aus den harten Gegenüberstellungen von Kontinuität oder Umbruch in der Deutung der Reformation herauszukommen, zugleich aber auch eine genetische Dynamisierung seines Modells, insofern es die Folge der obigen Ausführungen sein wird, nicht nur verschiedene Weisen der Innovation analytisch voneinander zu trennen, sondern sie auch in ein zeitliches Verhältnis zu setzen, das etwa besagen würde, dass das Übergewicht der umbruchartigen Innovation in der Spätphase der Reformation stärker zu spüren gewesen wäre als zu Beginn.

Weise reformatorisch, dass die heutige Anwendung des Adjektives „reformatorisch“ als einfache Ableitung vom Substantiv „Reformation“ gelten könnte. Die Kriterien nämlich zur Benennung dessen, was reformatorisch ist oder sein soll, entspringen letztlich nicht dem historischen Prozess der Reformation selbst; die in ihnen ausgedrückte theologische Normsetzung verdankt sich vielmehr der nachholenden Interpretation schon bei Luther selbst und ist in ihrer letzten Konsequenz wohl sogar als Produkt jener historischen Epoche ab den vierziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts anzusehen, die unter der Bezeichnung „Konfessionalisierung“ einer der wichtigsten Gegenstände der jüngeren Frühneuzeitforschung geworden ist.

In der Selbstreflexion „des“ Reformatorischen in dieser Epoche wird die Zentralität der Rechtfertigungslehre als diejenige legitime Auslegung der Schrift gefestigt, die das lutherische Bewusstsein von anderen Auslegungen der Bibel und des Christlichen unterscheidet. Von dieser Selbstreflexion aus ist es möglich und im Sinne einer fortlaufenden Selbst-re-konstruktion auch geradezu notwendig, Anfänge und Gründe dieser Normbildung auch in den Anfängen der Reformation zu suchen. Die bedeutende, gegenwartslegitimierende Funktion einer solchen nachgängigen Rekonstruktion einer Entwicklungslinie ist aus der kirchenhistorischen Betrachtung auch gar nicht fortzudenken. Sie würde aber historisch wie theologisch auf tönernen Füßen stehen, träte neben sie nicht immer auch als Korrektiv eine relativierende Betrachtung: relativierend im Sinne der Aufdeckung von Potenzialen des Christlichen oder des Reformatorischen, die in die große, sich aus der Selbst-rekonstruktion ergebende Entwicklungslinie eben nicht eingegangen sind. Das heißt: Dieses relativierende Geschäft betreibt der Kirchenhistoriker nicht nur aus Freude an der Destruktion vorgegebener Legitimationsstrategien und auch nicht aus bloßer Freude an den vielen Kräutlein in Berg und Tal, sondern auch und vor allem deswegen, weil eine partikulare Position – und um eine solche handelt es sich beim lutherischen Christentum nun einmal –, weil also eine partikulare Position erst dann auf ihre Legitimität hin überprüft werden kann, wenn die Fülle der Alternativen klar vor Augen steht, aus denen sie sich abhebt. Erst eine solche Einsicht in die partikulare Selbstbegründung konfessioneller Kirchentümer aber bringt – mit Wilfried Härle gesprochen – „die Herausforderung eigenverantwortlicher Überprüfung und Entscheidung angesichts der geschichtlich vorgegebenen Interpretation der biblischen Botschaft zum Bewusstsein“<sup>32</sup>.

Trotz der Hervorhebung, dass die theologische Einheit „der“ Reformation in der Rechtfertigungslehre ein zwar theologisch schlechthin entscheidendes, historisch gesehen aber sekundäres Interpretament der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen ist, bleibt eine Frage freilich noch offen: wie es nämlich bei all der vorgetragenen Disparatheit überhaupt dazu kommen

---

<sup>32</sup> HÄRLE, WILFRIED *Dogmatik*, Berlin / New York <sup>2</sup>2000, 154.

konnte, dass die reformatorische Bewegung offenkundig schon von Zeitgenossen innerhalb wie außerhalb des reformatorischen Lagers als eine in sich verbundene Gesamtbewegung wahrgenommen werden konnte. Anders gefragt: Wenn denn die Einheit der Reformation nicht in einem Urbild, einem Ursprungsereignis liegt, worin denn dann? Noch anders gefragt: Inwiefern war denn dann die Reformation doch, auf eine andere Weise, reformatorisch?

Dorothea Wendebourg hat hierfür eine verblüffend einfache Erklärung gefunden: Die Einheit der Reformation kam nicht aus Wittenberg – sie kam aus Rom<sup>33</sup>. Der Druck, den Rom von Anfang an, seit dem Prozess gegen Luther<sup>34</sup>, auf die verschiedenen transalpinen Bewegungen ausübte, presste letztlich die heterogenen Entwicklungen unter eine gemeinsame häresiologische Messlatte und sprach ihnen so von außen eine Einheit zu.

Das Anrennen Roms gegen die verschiedenen Bewegungen aber verweist auf eine Gemeinsamkeit, die für Luther von der Rechtfertigungslehre gar nicht zu trennen ist: die verschieden formulierte und begründete Lehre vom allgemeinen Priestertum. Es war die Aufhebung der Unterscheidung von Klerikern und Laien<sup>35</sup>, die die unterschiedlichen Bewegungen allesamt „systemsprengend“ machte, um ein Wort Berndt Hamms aufzugreifen<sup>36</sup>. Es konnte und musste gerade diese Stelle sein, weil sich in ihr theologisches Denken und Sozialgestaltung unmittelbar verbanden: Eben der Umbau und Neubau der Kirche unter Verzicht auf die Standesunterscheidung zwischen Klerikern und Laien macht die Reformation zu einer wirklichen Re-formation der vorfindlichen Kirche und damit reformatorisch. In diesem Ansatzpunkt lässt sich dann letztlich auch die Komplexität theologischer, rechtlicher, gesellschaftlicher und politischer Faktoren im Geschehen der Reformation fokussieren, die bei einer einlinig theologisch-personalistischen Ableitung – im Sinne der „Luther-Rezeption“ – nicht wirklich in Ausgleich miteinander zu bringen sind.

Die Reformation hat damit ihren kirchenhistorisch angemessenen Ort in der langen Geschichte einer Zunahme des Pochens auf nicht-klerikale, das heißt: nicht-ständische Wahrheitsbegründungen. Diese Geschichte wäre nicht denkbar ohne das Aufkommen der europäischen Universität und der Scholastik – die ihren Ort zunächst noch ganz innerhalb des klerikalen Milieus hat-

---

<sup>33</sup> WENDEBOURG (wie Anm. 11), 34.

<sup>34</sup> So ausdrücklich auch WENDEBOURG ebd. 136.

<sup>35</sup> Die Auffassung, dass die Reformation in der Aufhebung dieser Standesgrenze ihre Einheit fand, ist freilich deutlich von der verkürzten Darstellung von Goertz zu unterscheiden, wonach der spätmittelalterliche „Antiklerikalismus“ der letzte Grund der Reformation gewesen sei (s. insbesondere GOERTZ, HANS-JÜRGEN, *Antiklerikalismus und Reformation*, 1995): Die theologischen Gründe, die die Reformatoren zur Kritik am Klerus brachten, waren durchaus disparat.

<sup>36</sup> So das Charakteristikum des Reformatorischen bei HAMM, *Rechtfertigungslehre* (wie Anm. 4).

ten. Und sie findet ihren Gipfel und ihre für das Christentum auch bedrohliche Radikalisierung in der Aufklärung. Innerhalb dieses lang dauernden Prozesses muss der Reformation mitsamt ihrem reformatorischen Gehalt kein epochaler Umbruchcharakter zugesprochen werden, aber eines bleibt doch ebenso sicher: Abhanden kommen wird sie uns gewiss auch nicht.





## Kapitel 2

# Religiöse Transformation im alten Europa

## Zum historischen Ort der Reformation

Die Vielfalt der Metaphern, die der Beschreibung des Übergangs vom Mittelalter zur Reformation dienen, hat Heinz Schilling um eine besonders zeitgemäße erweitert: „[D]as späte Mittelalter war die boarding-, die Reformation die runway- und die Konfessionalisierung die take-off-Phase der alteuropäischen Modernisierung“<sup>1</sup>. Dieses Bild weist eine zu seinem Erfinder passende Dynamik auf. In seiner Prägnanz hat es sogar Eingang in den großen Artikel „Reformation“ von Gottfried Seebaß in der Theologischen Realenzyklopädie gefunden<sup>2</sup> – und dies zu Recht, ist es doch in besonderer Weise geeignet, mit Mittelalter und Früher Neuzeit historische Phasen zusammenzudenken, die in der protestantisch gefärbten historiographischen Kultur des 19. Jahrhunderts organisatorisch auf unterschiedliche Departments der historischen Institute verteilt wurden, obwohl sie innerlich untrennbar zusammenhängen.

Freilich mag das Bild aus dem Flugverkehr unterschiedliche Gefühle evozieren, ja, man mag sich fragen, ob es nicht in allzu einliniger Weise eine Teleologie ins Bild setzt: Der Prozedur des Boardings unterzieht der Fluggast sich ja nur, weil er im Anschluss an die take-off-Phase in alle Ruhe ein bestimmtes Ziel anstrebt: In Schillings Bild ist dieses wohl nichts anderes als die Moderne. Eben hier stellt sich das eigentliche historiographische Problem von Modellen der Verhältnisbestimmung zwischen unterschiedlichen Zeitabschnitten, zumal zwischen Spätmittelalter und Reformation. So gewiss es ist, dass die Eule der Minerva ihren Flug erst mit der einbrechenden Dämmerung beginnt<sup>3</sup>, so wenig kann es der historischen Beschreibung doch guttun, vor-

---

<sup>1</sup> SCHILLING, HEINZ, Die Konfessionalisierung in Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtlichen Paradigmas, in: ders. / Wolfgang Reinhard (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Gütersloh 1995 (SVRG, 198), 1–49, 35.

<sup>2</sup> SEEBAB, GOTTFRIED, Art. Reformation, in: TRE 28 (1997), 386–404, 399f.

<sup>3</sup> S. das berühmte Diktum von HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, ed. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1995, 17.

vergangene Epochen stets von ihrem Ziel her zu interpretieren. Geschichte wird so zur Vorgeschichte – und Historiker, ob in der allgemeinen Geschichte oder in der Kirchengeschichte verortet, werden sich fragen müssen, ob dies eigentlich befriedigend ist, und dies umso mehr, als der öffentliche Diskurs ohnehin einen Hang zu Geschichte als Vor-Geschichte hat und damit Geschichte mehr verwendet als analysiert. Erfahrungen hiermit haben professionelle Historiker reichlich gemacht – bis dahin, dass bei der Ottonen-Ausstellung von 2001 erklärtermaßen „eines der wichtigsten Ziele“ darin bestand, dem Land Sachsen-Anhalt „eine klare historische Verortung“ zu geben<sup>4</sup>. Geschichte als Suche nach Wurzeln in der Vergangenheit – wen würde das nicht reizen? Wer würde bestreiten, dass dies ein politisch hochakzeptabler Legitimationsgrund für die Befassung mit historischen Themen ist? Und doch bewegt sich, wer das historische Tun so legitimiert, auf einem schmalen Grat zwischen historischer Forschung und Bedienung gegenwärtiger Interessen.

Für die Reformationsforschung wird dieser schmale Grat immer dann erkennbar, wenn wieder eines der Jubiläen zu feiern ist – wie das jetzt anstehende Jubiläum des „Thesenanschlags“<sup>5</sup> 2017. Jubiläen haben eine Affinität dazu, die Besonderheit, Neuheit oder Einzigartigkeit des gefeierten Geschehnisses herauszustreichen. Umso wichtiger ist es für Geschichtsschreibung, wenn sie seriös bleiben will, sich diesem Duktus nicht einfach willenlos hinzugeben, sondern darüber zu reflektieren, in welcher Weise die – von niemandem sinnvoll in Zweifel zu ziehende – Neuheit der Reformation ausgedrückt werden kann. Das alte, von Karl Holl geprägte Muster eines momenthaft-eruptiven Bruchs mit dem Mittelalter<sup>6</sup>, hat die evangelische Sicht lange geprägt. Es waren dann die Forschungen zum späten Mittelalter von Bernd Moeller<sup>7</sup> und Heiko Augustinus Oberman<sup>8</sup>, die dieses eingängige Bild ins

---

<sup>4</sup> PUHLE, MATTHIAS, Historische Großausstellungen und ihre kulturpolitische Bedeutung, in: Otto der Große, Magdeburg und Europa. Die 27. Ausstellung des Europarates und Landesausstellung Sachsen-Anhalt im Kulturhistorischen Museum Magdeburg und die Tourismusprojekte des Landes Sachsen-Anhalt im Jahr 2001, hg. vom Ministerium für Wirtschaft und Arbeit des Landes Sachsen-Anhalt, Kulturhistorisches Museum Magdeburg (Tourismus-Studien Sachsen-Anhalt 9), Magdeburg 2001, 7–13, 12 ([http://www.sachsen-anhalt.de/fileadmin/Files/09\\_Otto.pdf](http://www.sachsen-anhalt.de/fileadmin/Files/09_Otto.pdf) Zugriff am 8.6.2011).

<sup>5</sup> Zu der ein wenig müßigen Debatte um die Historizität eines solchen Thesenanschlags s. JOACHIM OTT / MARTIN TREU (Hg.), *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion*, Leipzig 2008 (SSLG 9). Ich selbst habe in diesem Band die Gründe aufgeführt, die mich gegenüber der Annahme eines solchen Ereignisses skeptisch machen.

<sup>6</sup> Zur kritischen Auseinandersetzung hiermit s. meinen Aufsatz *Wie reformatorisch war die Reformation?*, in diesem Band S. 1–15.

<sup>7</sup> S. insbesondere MOELLER, BERND *Spätmittelalter*, Göttingen 1966 (KIG 2H); DERS., *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in: DERS., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 73–85.

Wanken brachten, wobei letzterer die Konsequenzen entschiedener gezogen hat als ersterer, der immer noch von einer sehr punktuellen Erklärung des reformatorischen Geschehens mithilfe einer Rechtfertigungslehre, die „die Massen in Bewegung gebracht“ habe<sup>9</sup>, ausging. Für Oberman hingegen wurden die Übergänge weicher und die Entwicklungen kontinuierlicher. Dass er hierbei vorwiegend theologiegeschichtlich gearbeitet hat, hatte seinen guten Grund darin, dass die Betonung des Bruchs zwischen Mittelalter und Reformation aus der Lutherforschung stammte und von hier aus das Gesamtbild der Reformation so sehr prägte, dass noch gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts Thomas Kaufmann forderte, man müsse aus kirchenhistorischer Sicht: „mit Nachdruck auf dem epochalen Umbruchcharakter der Reformation [...] beharren“<sup>10</sup>. Die Quellen sind freilich einer solchen Haltung nicht eben günstig, und man wird wohl nicht nur mit Berndt Hamm für die Lutherforschung ein „Wendekonstrukt“ konstatieren müssen<sup>11</sup>, sondern auch für die gesamte Reformationsgeschichte ein „Umbruch“-Konstrukt, das sich sogar in einem Band des Vereins für Reformationsgeschichte niedergeschlagen hat<sup>12</sup>, dessen Grundtenor Heinz Schilling freilich zu Recht gleich einleitend durch eine Einordnung der Reformation in einen temps des réformes konterkarierte<sup>13</sup>.

Entsprechend ist es neuerdings zu einer neuen theoretischen Verortung von Kaufmann gekommen, wenn er die „Diskussion über die ‚Mittelalterlichkeit‘ oder ‚Neuzeitaffinität‘ Luthers oder der Reformation also getrost jenen überlassen“ will, „die daraus noch immer meinen, Funken schlagen zu können“<sup>14</sup>.

---

<sup>8</sup> OBERMAN, HEIKO AUGUSTINUS, Spätscholastik und Reformation 1. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965; DERS., Spätscholastik und Reformation 2. Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1989.

<sup>9</sup> MOELLER, BERND, Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation, in: BERNDT HAMM / BERND MOELLER / DOROTHEA WENDEBOURG, Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, 9–29, hier: 27.

<sup>10</sup> KAUFMANN, THOMAS, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121 (1996), 1008–1025. 1112–1121, hier: 1118; vgl. die harsche Kritik an einem solchen Konzept von OBERMAN, HEIKO AUGUSTINUS, in: ARG 91 (2000), 396–406.

<sup>11</sup> HAMM, BERNDT, Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung, in: Berndt Hamm / Volker Leppin (Hg.), Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther, Tübingen 2007 (SuR.NR 36), 111–151, 112–117.

<sup>12</sup> MOELLER, BERNDT (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, Gütersloh 1998 (SVRG 199), 13–34

<sup>13</sup> SCHILLING, HEINZ, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt eines Temps des Réformes, in: Moeller, Die frühe Reformation (wie Anm. 12) 13–34.

<sup>14</sup> KAUFMANN, THOMAS, Geschichte der Reformation, Frankfurt 2010, 21.

Damit soll freilich keineswegs die Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Reformation abgesenkt werden, sondern nur die zwischen Reformation und Früher Neuzeit, denn die Begründung für diesen Einordnungsversuch liegt in der „allgemein üblich gewordenen Einführung des Epochenbegriffs der ‚Frühen Neuzeit‘“, <sup>15</sup>. Der geforderte Verzicht auf eine Epochen Diskussion beruht also auf einer positiven Rezeption der Fächerpragmatik, die ihrerseits gerade den Spalt zwischen Mittelalter und Reformation bestätigt statt ein Nachdenken über seine Überbrückung zu befördern; unter der Hand wird der *status quaestionis* der Epochenzuordnung so verschoben und nicht mehr nach dem Übergang zwischen Mittelalter und Neuzeit gefragt, sondern nach dem zwischen der Reformation und der Folgezeit <sup>16</sup>, womit sich in der Tat eine einigermaßen müßige Diskussionslage ergäbe, aus der kaum ein Funken zu schlagen wäre, da ernsthafte Verteidiger eines scharfen Schnitts zwischen Reformation und sonstiger Früher Neuzeit kaum auszumachen sind. Das Interesse an dieser Verschiebung der Frage wird freilich klar, wenn man auf die Interpretation der Diskussion über Mittelalter und Reformation bei Kaufmann blickt: Hiernach neige jemand, der die Reformation näher ans Mittelalter rücke, dazu, ihre Geltungsansprüche „zurückhaltender zu interpretieren“, während jemand, der Luther „auf die Seite der Neuzeit herüberzieht“, Luther als eine Gestalt reklamiere, „die auch uns Heutigen noch Wesentliches zu sagen hat“ <sup>17</sup>. Es ist zu hoffen, dass eine solche Geschichtsvergessenheit, die für uns Heutige Wesentliches nur von der Neuzeit erwartet, nicht aber von einem Plato, einem Augustin, einer Elisabeth von Thüringen <sup>18</sup> oder auch einem Meister Eckhart, nicht der Reformationsgeschichte letzter Schluss ist. Nicht um eine Reduktion der Geltung der Reformation geht es bei einer Beschreibung ihrer Kontinuitätselemente zum Mittelalter, sondern um den möglichst plausiblen Weg, historische Entwicklungen zu erfassen, die eben nicht immer eruptiv erfolgen.

Natürlich findet auch in Kaufmanns Reformationsverständnis das Mittelalter seinen Platz, und zwar mithilfe einer Kategorie, die noch einmal unterstreicht, dass die Einebnung der Epochen durchaus nicht dazu führt, die Differenz von Reformation und Mittelalter aufzuheben bzw. das „Nicht-mehr-Mittelalterliche“ der Reformation <sup>19</sup> weniger zu betonen, sondern gerade im Gegenteil den Unterschied hervorhebt. Der Begriff, den Kaufmann nämlich für die Verhältnisbestimmung von Mittelalter und Reformation gebraucht, ist

<sup>15</sup> KAUFMANN, Geschichte der Reformation (wie Anm. 14), 21.

<sup>16</sup> S. in diesem Sinne bereits KAUFMANN, THOMAS, Die Reformation als Epoche?, in: VF 47 (2002), 49–63.

<sup>17</sup> KAUFMANN, Geschichte (wie Anm. 14), 20.

<sup>18</sup> S. HEIN, MARTIN Elisabeth von Thüringen als Glaubensvorbild? Chancen und Grenzen des Gedenkens im Jubiläumsjahr 2007. Ein hessischer Werkstattbericht, in: JHKG 56 (2005) 01–109.

<sup>19</sup> KAUFMANN, Geschichte (wie Anm. 14), 27.

ein denkbar einfacher und nach seiner Benutzung durch so unterschiedliche Forscher wie Joseph Lortz<sup>20</sup> und Olaf Mörke<sup>21</sup> gewiss auch unverfänglicher: der der Voraussetzungen<sup>22</sup>. Damit kommt freilich das Epochendenken durch die Hintertür wieder in die Reformationsgeschichte hinein, denn Voraussetzungen sind in der Weise, wie Kaufmann sie beschreibt, im Wesentlichen eine *conditio sine qua non*<sup>23</sup>, deren innerer Bezug zur Entfaltung reformatorischen Denkens und Handelns dann nicht weiter ausgearbeitet werden muss, ja, am Ende wird die Reformation in einen kruden Gegensatz zum Mittelalter gestellt: „Wo die Reformation vordrang, kam die Kirchengeschichte des Mittelalters in wesentlichen ihrer Erscheinungen an ein Ende“<sup>24</sup>. Die Diskussion um das Verhältnis der Reformation zum Mittelalter wird also nicht vermieden, um eine geschmeidigere Sicht der Geschichte zu erreichen, sondern gerade deswegen, weil die Kanten besonders markant gestaltet werden.

Das Konzept der Voraussetzungen teilt somit eben jenen teleologischen Zugriff, der sich in dem oben angeführten Bild Schillings vom Flugstart zeigte. Zwar rückt Kaufmann runway- und take-off-Phase enger zusammen, die Boarding-time wird aber nach wie vor als bloße Vorstufe gewertet. Will man im Bild bleiben, so wird man wohl festzuhalten haben, dass dies exakt die Perspektive jener ist, die sich am Ende im Flugzeug befinden. Und eben darin besitzt sie ihre Ausschnitthaftigkeit, ihre Tendenz zur rückholenden Erklärung eines spezifischen Ausgangs der Geschichte. Das Vergangene gewinnt seinen Sinn vom späteren Ergebnis her – was wiederum für den Fluggast sinnvoll sein mag, der das Boarding ja auch gezielt angegangen ist, um in jenes Flugzeug zu kommen, für eine Geschichtsbetrachtung aber nur begrenzte Plausibilität besitzt, wenn sie ernst nehmen will, dass historische Entwicklungen zunächst einmal für mehrere Ausgänge offen sind. Spätestens hier beginnt das Bild vom Flugzeug wie seine Konzeptualisierung durch die Vorstellung der „Voraussetzungen“ auch unpräzise zu werden. Wer an das Boarding geht, hat schon längst ein Ticket gelöst – wer aber hätte im Jahre 1450, 1500 oder auch noch 1517 ein Ticket „Reformation“ gelöst? Diese Zeit als Boar-

---

<sup>20</sup> LORTZ, JOSEPH, Die Reformation in Deutschland, Freiburg u.a. <sup>6</sup>1982, stellt den gesamten ersten Band unter die Überschrift „Ursachen, Aufbruch, erste Entscheidung“.

<sup>21</sup> MÖRKE, OLAF, Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung, München <sup>2</sup>2011. Ebd. 2 relativiert Mörke freilich sogleich auch die Gefahr, dass mit dem Begriff der Voraussetzungen einlinige Kausalitäten unterstellt seien.

<sup>22</sup> S. die Kapitelüberschrift bei KAUFMANN, Geschichte (wie Anm. 14), 33.

<sup>23</sup> Vgl. die wiederholten Formulierungen, die – ähnlich wie in der bekannten Formulierung Bernd Moellers: „Ohne Humanismus keine Reformation“ (MOELLER, BERND, Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation, in: DERS., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 98–110, 109) – auf eine mit „ohne“ eingeleitete Beschreibung spätmittelalterlicher Verhältnisse eine verneinte Formulierung zur Reformation folgen lassen, bei KAUFMANN, Geschichte (wie Anm. 14), 24f.

<sup>24</sup> KAUFMANN, Geschichte (wie Anm. 14), 30.

ding zu fassen oder aus ihr nur die *condiciones qua non* herauszupicken, stellt einen historiographischen Reduktionismus dar, welcher der selektiven Wirklichkeitswahrnehmung der Nachgeborenen gerecht werden mag, nicht aber der (auf andere Weise selektiven) der Zeitgenossen. Sehr deutlich hat dies Lortz ausgedrückt, indem er zur Einführung des Begriffs „Voraussetzungen“ erklärte, dass in seiner Darstellung der Reformationsgeschichte das Spätmittelalter nur unter der Perspektive des Übergangs in den Blick genommen werden könne, obwohl doch „[k]ein Jahrhundert ... lediglich Ausklang oder lediglich Übergang“ sei<sup>25</sup>. Die Menschen des späten Mittelalters selbst lebten in einer Situation hochgradiger Entwicklungsoffenheit, gingen auf eine Zukunft zu, die eben noch nicht durch einen einzigen Ausgang bestimmt war, sondern durch eine Vielfalt von Möglichkeiten, aus denen dann nur die eine Geschichte gewordene entstand. Will man die Akteure des Geschehens begreifen, muss man genau diese prinzipielle Multipotentialität in Rechnung stellen, die eine grundsätzliche Offenheit des Verhaltens ermöglicht, ja, erzwingt. So betrachtet, gewinnt auch das, was für Spätere(s) eine *condicio sine qua non* darstellt, einen anderen Ort in seinem historischen Kontext. Sie ist mehr als eine bloße Vorbedingung beziehungsweise Voraussetzung eines Späteren, sie wird Teil eines integralen Zusammenhanges mit einer eigenen Dynamik und unterschiedlichen Möglichkeiten der Fortführung. So mag man etwa den Humanismus als eine der Voraussetzungen der Reformation betrachten<sup>26</sup> – seine Entwickelbarkeit in andere Richtungen und seine vielfältige Rezipierbarkeit hingegen ist offenkundig. Um ihm also als Phänomen gerecht zu werden, wird man ihn nicht ausschließlich unter der Kategorie der Voraussetzung fassen dürfen, sondern muss seinen Facettenreichtum wahrnehmen. Dies gilt für alle anderen „Voraussetzungen“ der Reformation, ja überhaupt für alle Phänomene des späten Mittelalters, deren Potenzialität erst erkennbar wird, wenn man sie nicht unter der Leitperspektive der Voraussetzungen einschränkt, sondern in ihrer Breite untersucht. Wo, sei es im Bild vom Flugzeug, sei es im Konzept der Voraussetzungen, Geschichte teleologisch betrieben wird, droht eine radikale Verengung, wie sie nach dem heutigen Stand der Forschung kaum mehr angemessen sein kann.

Dieser Einsicht Rechnung tragend, hat Berndt Hamm neuerdings in die Debatte eine Vorstellung eingebracht, die dezidiert der Offenheit der Entwicklung Rechnung trägt: das Emergenzmodell: Hamm unterscheidet ein einfaches und ein komplexes Emergenzmodell. Für das einfache Emergenzmodell gebraucht auch er eine Metapher – und vielleicht die schönste, die in die reformationshistorische Debatte Eingang gefunden hat: die vom Nil-

---

<sup>25</sup> LORTZ, Reformation (wie Anm. 14), 6f.

<sup>26</sup> KAUFMANN, Geschichte (wie Anm. 14), 107–125

pferd<sup>27</sup>. Wie dieses allmählich aus dem Wasser auftaucht, so wird im Sinne einer einfachen Emergenz auch die Reformation als ein Auftauchen aus dem Spätmittelalter beschrieben – als Vertreter eines solchen Modells benennt Berndt Hamm mich selbst<sup>28</sup>, was meinen Auffassungen aus einem schlichten, wiederum im Bild leicht zu fassenden Grund nicht gerecht wird: Das Nilpferd, das auftaucht, ist ja zuvor schon unter der Oberfläche präsent. Eben dies gilt aber in meinem Verständnis von Transformationen nicht für die Reformation als Ganze, sondern lediglich für Impulse, die auf sie hinführen, in ihr dann aber in einer Weise neu kombiniert werden, welche insgesamt ein neues, zuvor nicht gegebenes Phänomen begründet. Hamms Akzent liegt freilich auf etwas anderem: Das von ihm favorisierte komplexe Emergenzmodell rechnet nicht mit einem „Kontinuum des Sich-Entfaltens“, sondern mit einer „überraschende[n] sprunghafte[n] Zäsur“<sup>29</sup>. Sei es in dieser oder in jener Variante, gibt die Vorstellung von der Emergenz die Möglichkeit, das Neue vom Alten her zu denken statt umgekehrt, also die Logik der eigenen Erklärung am Geschehen nachzuvollziehen, statt sie vom Telos her zu konstruieren. Damit erscheinen dann frühere Entwicklungen nicht nur als *condiciones sine qua non*, sondern das „Neue setzt auf dem Vorhergehenden auf und ist von ihm konstitutiv abhängig“<sup>30</sup>. Eben diese konstitutive Abhängigkeit macht die entscheidende Differenz aus: Während eine *condicio sine qua non* grundsätzlich ersetzbar ist, insofern kein innerer Zusammenhang bestehen muss, drückt die konstitutive Abhängigkeit einen solchen inneren Zusammenhang aus, der sich sogar noch weiter steigern kann: „Das Neue ist kompositionell vollständig mit den Begriffen des Bisherigen durchzustabieren, ohne dass man damit allerdings den Charakter des Neuen hinreichend erfassen und erklären kann.“<sup>31</sup> Mit einer solchen Beschreibung steht ein Modell zur Debatte, das Neuheit und Bisheriges nicht mechanistisch einander gegenüberstellt, sondern dem Ineinander von Neuheit und Kontinuität gerecht wird.

Freilich ist mir nicht ganz deutlich, welchen Gewinn man für die historische Beschreibung aus der Übernahme eines naturwissenschaftlichen Modells gewinnt: Was im naturwissenschaftlichen Kontext das Überraschende ist: dass es unableitbare Phänomene und Singularitäten gibt, ist für den kulturgeschichtlichen Zugriff ja gerade der Normalfall, demgegenüber Regularitäten nur mit großer Zurückhaltung zu beschreiben sind. Wenn Hamm betont, dass die Ereignisse der Reformation nicht „prognostizierbar“ waren<sup>32</sup>, rührt er an den entscheidenden Punkt: Nichtprognostizierbarkeit ist im Rahmen regelori-

---

<sup>27</sup> HAMM, BERNDT, Die Emergenz der Reformation, in: ders. / Michael Welker, Die Reformation. Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008, 1–27, 3.

<sup>28</sup> HAMM, Emergenz (wie Anm. 27), 4.

<sup>29</sup> HAMM, Emergenz (wie Anm. 27), 16.

<sup>30</sup> HAMM, Emergenz (wie Anm. 27), 17.

<sup>31</sup> HAMM, Emergenz (wie Anm. 27), 18.

<sup>32</sup> HAMM, Emergenz (wie Anm. 27), 16.



entierten naturwissenschaftlichen Denkens erstaunlich – für geschichtliche Entwicklungen ist sie der Normalfall: Auch wenn man wie ich – und in hervorragender Weise gerade Berndt Hamm selbst – die Reformation vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Gegebenheiten erklären will, bedeutet dies nicht, sie zu einem prognostizierbaren Ereignis zu machen. Eben weil die vielen Singularitäten, die sich im historischen Prozess finden, ihrerseits jeweils einzeln und individuell sind, ist eine Prognostizierbarkeit im Geschichtsablauf überhaupt nicht gegeben. Das bedeutet aber: Die Pointe eines historischen Erklärungsmodells muss an einer anderen Stelle gesucht werden als der, die das Emergenzmodell hervorhebt. Nicht um die Frage von Regularität und Prognostizierbarkeit kann es in ihr gehen, sondern nur um die Weise der Veränderungsdynamik.

An dieser Stelle kann wiederum eine Metapher weiterhelfen, die Scott Hendrix ins Gespräch gebracht hat: Er sieht, biblisch fundiert, die unterschiedlichen Konfessionen, die im 16. Jahrhundert entstanden, als unterschiedliche Versuche, den Weinberg des Herrn zu bebauen<sup>33</sup>. Damit deutet er das Bild, das das berühmte Epitaph Paul Ebers in der Wittenberger Stadtkirche polemisch gebrauchte, um die rechten Arbeiter im Weinberg, die Reformatoren, von den Altgläubigen abzuheben, konstruktiv um: Luthertum, Katholizismus und Calvinismus erweisen sich gleichermaßen als Ansätze, das spätmittelalterliche Reformbemühen umzusetzen. So trägt Hendrix der skizzierten Offenheit der Entwicklung Rechnung: Geschichte wird nicht nur aus Perspektive jener betrachtet, die den „take-off“ in Richtung lutherischer Reformation mitgemacht haben, sondern wenigstens auf eine Vielzahl unterschiedlicher tatsächlich vollzogener Entwicklungen bezogen. Auch wenn man idealiter noch die gar nicht umgesetzten Möglichkeiten einbeziehen müsste, löst dies doch den Blick von einer einseitigen Fixierung auf die lutherische Reformation, so wie es generell in der englischsprachigen Forschung eine Tendenz gibt, den Begriff der „Reformation“ zu weiten und dadurch weicher und anwendungsfähiger zu machen: Man braucht nur daran zu erinnern, dass Thomas Brady diesen Begriff prononciert im Plural verwendet<sup>34</sup> und Diarmaid MacCulloch seine große Darstellung der Reformation mit den Ereignissen im Spanien des ausgehenden 15. Jahrhunderts beginnt<sup>35</sup>. Reformation wird so zunehmend als ein polyformer Prozess wahrgenommen, der durch lineare Bilder vom Start eines Flugzeugs oder mechanistische Vorstellungen von zu erfüllenden „Voraussetzungen“ nicht zureichend erfasst werden kann. Das öffnet die Perspektive für die vielfältigen Umgestaltungsprozesse mit unter-

---

<sup>33</sup> HENDRIX, SCOTT, *Recultivating the Vineyard. The reformation agendas of christianization*, Louisville 2004.

<sup>34</sup> BRADY, THOMAS A., *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650*, Cambridge 2009

<sup>35</sup> MACCULLOCH, DIARMAID, *Die Reformation 1490–1700*. Aus dem Englischen v. Helke Voß-Becher u.a., München 2008.

schiedlichem Ausgang, die den Übergang vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit prägten.

Eben hier setzt auch das Erklärungsmodell ein, das ich seit einigen Jahren favorisiere<sup>36</sup>: die Transformation. Der Begriff hat zunächst einmal den Vorteil einer relativ breiten Gebräuchlichkeit. Die Rede von „Transformation“ ist verbreitet und offenbar sehr weitreichend akzeptiert<sup>37</sup>. Der Sprachgebrauch setzt dabei in der Regel voraus, dass etwas aus einer Gestalt bzw. Form in eine andere überführt wird. Damit ist in dem Begriff von vorneherein durch die Präposition Differenz, durch das Stammnomen hingegen Kontinuität gesetzt. Der Verdacht, dass der Begriff einseitig auf die Kontinuität setze und, angewandt auf die Reformation, deren Veränderungsdynamik nicht ausreichend beachte, wie er sich etwa in Hamms Zuordnung meines Modells zu einem nilferdhaften einfachen Emergenzmodell niederschlägt, lässt sich rasch zerstreuen, wenn man auf den wissenschaftlich am nächsten verwandten Bereich einer Anwendung dieses Begriffes schaut: die Politikwissenschaft. Hier ist „Transformation“ zum bevorzugten Begriff zur Beschreibung der Veränderungen im ehemals sowjetisch beherrschten Osteuropa geworden<sup>38</sup>. Auch hier geht es also um einen Prozess, für den die Tatsache grundlegender Veränderungen auf der Hand liegt, der gleichwohl nicht allein als Bruch interpretierbar ist, sondern in sich Kontinuitäten aufgesogen hat.

Dieser Forschung sind auch Differenzierungen zu entnehmen, die für den Umgang mit dem Begriff der „Transformation“ wichtig sind. Eberhard Sand Schneider hat in seiner grundlegenden Studie von 1995 drei Typen des Gebrauchs unterschieden: 1. einen eher alltagsweltlich-unspezifischen Gebrauch im Sinne von Wandel, 2. einen vorwiegend ökonomischen Gebrauch, der den Übergang zu einer Marktwirtschaft beschreibt und wohl zur jüngeren politikwissenschaftlichen Konjunktur des Begriffs beigetragen hat, und schließlich 3. die Verwendung zur Beschreibung der Veränderung von einem Systemtyp zum anderen<sup>39</sup>. An letztere Bedeutung kann nun in der Tat die Reformationsgeschichtsschreibung anknüpfen und hier wiederum eine weitere Differenzie-

---

<sup>36</sup> S. z.B. meine Aufsätze Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation, in diesem Band S. 109–125; Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten, in diesem Band S. 31–68 sowie Luther's Transformation of Late Medieval Mysticism, in: Lutheran Forum 44 (2010), 25–29.

<sup>37</sup> So wurde er im SFB 644 „Transformationen der Antike“ sogar zum Leitbegriff eines gesamten Sonderforschungsbereichs.

<sup>38</sup> S. SANDSCHNEIDER, EBERHARD, Stabilität und Transformation politischer Systeme. Stand und Perspektiven politikwissenschaftlicher Transformationsforschung, Opladen 1995; MERKEL, WOLFGANG, Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung, Wiesbaden 2010.

<sup>39</sup> SANDSCHNEIDER, Stabilität und Transformation (wie Anm. 38), 34f.

rung Sandschneiders aufgreifen, der als Unterbegriff einer solchen Transformation von einem bloßen Systemwandel und dem revolutionären Systemzusammenbruch einen Systemwechsel unterscheidet: Hier „geht das System in einen neuen Zustand über, d.h. Identität, Strukturen und Ablaufmuster interner Regelungs- und Entscheidungsvorgänge werden prinzipiell geändert“<sup>40</sup>, und dies in der Regel evolutionär<sup>41</sup>. Damit ist das Entscheidende dafür genannt, warum ich den Transformationsbegriff für so treffend zur Beschreibung der Reformation halte. Tatsächlich gibt es mit der Reformation einschneidende systemische Änderungen, die in der Wandlung des *Corpus christianum* in ein trikonfessionelles Europa bestehen: Der Weinberg wird auf unterschiedliche Weisen bebaut. Die Entwicklung hierzu vollzieht sich aber weder teleologisch noch bruchartig, sondern in der Weise einer langandauernden Umwandlung, die freilich in den Jahren 1517–1525 eine erhebliche Akzeleration erfuhr. Um eine eher floristische Metapher zu verwenden: „Die reformatorische Theologie, wie Luther sie entwickelte, bricht nicht mit dem Mittelalter, sondern wächst aus ihm heraus.“<sup>42</sup>

Will man einen solchen Transformationsprozess beschreiben, kann dies nur in der Weise gelingen, dass frühere wie spätere Formation gleichermaßen möglichst vollständige Berücksichtigung finden. Auch dort, wo das für Reformationhistoriker ja keineswegs anstößige Interesse der Erklärung des Späteren im Vordergrund steht, muss und kann dies nicht in der Weise erfolgen, dass einfach nach Spuren oder „Voraussetzungen“ im Vorherigen gesucht wird – diese Suche wird je nach Gusto mehr Kontinuität oder mehr Diskontinuität herausarbeiten. Vielmehr muss es darum gehen, das späte Mittelalter unter dem Gesichtspunkt seiner offenen Potenzialität in den Blick zu nehmen. Um das Schillingsche Flugzeugbild aufzugreifen: Man würde nicht beim Boarding einsetzen, das in einem solchen Verständnis als zielgeleitetes Vorgehen überhaupt schon relativ spät einsetzte, sondern man würde dort einsetzen, wo überhaupt die Entscheidung zu reisen oder nicht zu reisen, mit dem Flugzeug zu reisen oder mit dem Auto, ein bestimmtes Ziel zu wählen oder auf einen last-minute-trip zu setzen, fällt bzw. dort wo sie fallen kann. Und man würde den, der in eine bestimmte Richtung reist, ebenso ernst nehmen wie den, der sich ein anderes Ziel wählt, oder den, der sich gar nicht auf die Reise macht. Die take-off-Phase wäre nicht das einzige Ziel geschichtlicher Beschreibung, sondern einer der möglichen Ausgänge. Es ist offenkundig, dass dieses Konzept der Transformation das reformationsgeschichtliche Pendant zu dem von mir angestregten Experiment, Luther so lange wir ir-

<sup>40</sup> SANDSCHNEIDER, Stabilität und Transformation (wie Anm. 38), 40.

<sup>41</sup> SANDSCHNEIDER, Stabilität und Transformation (wie Anm. 38), 38.

<sup>42</sup> LEPPIN, VOLKER, Einleitung: Die Erforschung von Luthers reformatorischer Entwicklung auf dem Weg vom „Wende-Konstrukt“ zur Kontextualisierung, in: Christoph Bultmann et al. (Hg.), Luther und das monastische Erbe, Tübingen 2007 (SMHR 39), 1–7,7.

gend möglich so zu lesen, „als wüsste man nicht, dass sich mit ihm ein Neuaufbruch in Kirche und Gesellschaft, für manche, wohl allzu hoch gegriffen, sogar eine neue Epoche der Weltgeschichte verbindet“<sup>43</sup>, bildet. Dass der Historiograph immer schon über die Folgen Bescheid weiß, wird so gerade nicht wie im Modell von Voraussetzungen oder „take-offs“ zum methodischen Prinzip, sondern umgekehrt wie in der Emergenztheorie zu einer jener heuristischen Voraussetzungen, mit denen der Historiker kritisch und selbstkritisch umzugehen hat.

Konkret bedeutet ein solcher Ansatz, das späte Mittelalter als eine Zeit von enormer Vielfalt wahrzunehmen. Befreit man diese Zeit von der Suche nach spezifischen Voraussetzungen, wird erkennbar, dass sich in ihm eine Fülle unterschiedlicher Entwicklungsmöglichkeiten findet, die durchaus nicht spannungsfrei miteinander existierten. Wenn ich gelegentlich von „Polaritäten“ im späten Mittelalter gesprochen habe<sup>44</sup>, so soll damit genau dieses auf den Begriff gebracht werden: Das späte Mittelalter kennt die zutiefst innerliche Bußfrömmigkeit ebenso wie die Suche nach einer äußerlichen, rein quantitativen Abdeckung der Bußlasten im Ablass. Die dynamische Entwicklung der frühen reformatorischen Bewegung wird nur verstehbar, wenn man sich deutlich macht, dass Luther mit seinem Protest gegen den Ablass eben innerhalb dieser Polarität sehr deutlich Partei zugunsten des verinnerlichten Bußverständnisses nahm<sup>45</sup>. Zugespitzt gesagt: Die Thesen gegen den Ablass entfalteten ihre Wirkung nicht deswegen, weil sie besonders neu gewesen wären<sup>46</sup>, sondern gerade deswegen, weil sie eine vorhandene Spannung in besonders zugespitzter Weise auf den Punkt brachten.

---

<sup>43</sup> LEPPIN, VOLKER, Martin Luther, Darmstadt 2010, 12.

<sup>44</sup> S. LEPPIN, Wittenberger Reformation (wie Anm. 36); DERS., Von der Polarität zur Vereindeutigung. Zu den Wandlungen in Kirche und Frömmigkeit zwischen spätem Mittelalter und Reformation, in: Gudrun Litz et al. (Hg.), Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. FS Berndt Hamm, Leiden/Boston 2005 (SHCT 124), 299–315.

<sup>45</sup> VOLKER LEPPIN, „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in diesem Band S. 261–277; vgl. insgesamt zum Verständnis von Buße im Mittelalter und bei Luther SCHWARZ, REINHARD, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, Berlin 1968 (AKG 41).

<sup>46</sup> HAMM, BERNDT, Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung, Tübingen 2010, 106–108, hat in nachvollziehbarer Weise beschrieben, wie in den Ablassthesen ein Glaubensverständnis entwickelt wird, das nicht ohne weiteres unter den Bußbegriff subsumiert ist. Freilich wird man sich fragen müssen, nach welcher Kriterienbildung diese weitere Transformation tatsächlich schon dezidiert als „reformatorisch“ anzusprechen ist (ebd. 109–111). Vor allem aber gibt Luther auf die von Hamm als maßgeblich hervorgehobene Frage nach seiner Intention (ebd. 101) selbst eine klare Antwort: „Ego sane secutus theologiam Tauleri et eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro<sup>46</sup> nostro Christiano“ (WA.B 1,160,8f). Gerade die Intention Luthers war es demnach gewiss nicht, anderes zu sagen als die mystische Tradition.

Mag man hier Gründe haben, das Neue sehr stark aus dem Alten heraus zu erklären, so gibt es andere Entwicklungsschritte, bei denen das Neue so sehr überwiegt, dass die in der Transformation liegende Veränderung in den Vordergrund tritt, ohne dass freilich der Gedanke einer Umformung von schon Vorhandenem verschwände. So ist das späte Mittelalter durchaus von einer zunehmenden Spannung zwischen laikalem Engagement und klerikaler Heilverwaltung geprägt. Die vielfältigen von Bernd Moeller seinerzeit zusammengetragenen Bemühungen städtischen Bürgertums um Partizipation am Heilsgeschehen<sup>47</sup> sind nicht einfach Ausdruck einer immens gesteigerten Frömmigkeit<sup>48</sup>, die nur benennbar wäre, wenn Frömmigkeit tatsächlich quantitativ messbar wäre, sondern sie sind vor allem Ausdruck dessen, dass die Laien eine Partizipation am Heiligen erlangen wollten, die über die bloße Passivität gegenüber sakramentalen Gaben hinausging. Dies äußerte sich in der jeweiligen *praxis pietatis* des späten Mittelalters wie auch in institutionellen Vorgängen, etwa der Verfügung städtischer Räte über Predigerstellen. Es ist offenkundig, dass die Reformation hier einsetzte. Als Luther davon sprach, dass „was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey“<sup>49</sup>, und hinzufügte:

„Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keinen andern unterscheyd ym grund warlich haben, den des ampts odder wercks halben, unnd nit des stands halben“<sup>50</sup>,

war dies zu guten Teilen Konsequenz aus diesem zunehmenden Bemühen um Aktivität der Laien. Ja, Luther griff sogar eine metaphorische Ausweitung des Priesterbegriffs auf, wie sie sich schon bei Tauler fand<sup>51</sup> – aber all dies besaß eine Form, die ihrer Dynamik nach keineswegs zwingend auf die reformatorischen Folgerungen hindrängte, die Luther daraus zog, so wie umgekehrt seine Aussagen sich nicht im Vorherigen auflösen lassen. Der prinzipielle Charakter des allgemeinen Priestertums – nicht wie bei Tauler an die Andacht gebunden, sondern generell an die Taufe – und der Begründungszusammenhang im Aufruf an den christlichen Adel deutscher Nation sich der Kirche und ihrer Reform anzunehmen, gaben seinen Äußerungen eine eigene Dynamik, die nicht vollständig im Vorherigen enthalten ist und doch keinen völligen Bruch darstellt. Eben darin zeigt sich der transformative Charakter des Vorgangs, an

---

<sup>47</sup> MOELLER, BERND, Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe, Berlin 1987.

<sup>48</sup> MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500 (wie Anm. 7), 74.

<sup>49</sup> WA 6,408,11f.

<sup>50</sup> WA 6,408,26–28.

<sup>51</sup> Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, ed. v. Ferdinand Vetter, Berlin 1910, 164,34–165,1: „Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin“.

dessen Ende etwas Neues steht, das im Vorherigen nicht enthalten und ihm gegenüber doch nicht einfach äußerlich ist.

Schon mit diesem Beispiel ist ein Bereich berührt, der trotz seiner Orientierung an Luther nicht einfach nur seiner Theologie zuzurechnen ist, denn gerade das allgemeine Priestertum ist der Schlüssel schlechthin für ein Verständnis des Übergangs von Theologie in politisches Handeln<sup>52</sup>. Treffender als der Satz, durch die Rechtfertigungslehre seien die Massen in Bewegung gebracht worden, wäre wohl die Aussage: Durch die Lehre vom allgemeinen Priestertum wurden die Verantwortlichen zum Handeln legitimiert. In diesem wiederum zeigt sich dann der transformative Charakter des Geschehens. Denn das Handeln der Obrigkeiten, das entscheidend für die Durchsetzung der Reformation wurde, bedeutete, gemessen an den Polaritäten des späten Mittelalters, dass die Spannung zwischen der zentralen Kirchenleitung und dem Bemühen um dezentrale Verantwortung für die Kirche zugunsten der letzteren aufgelöst wurde. Christoph Volkmar und Enno Bünz haben gezeigt, wie vielfältig gerade im sächsischen Raum im 15. Jahrhundert die weltlichen Herren kirchenleitend tätig wurden<sup>53</sup>. Insgesamt genommen, waren diese Entwicklungen ergebnisoffen und konnten zu sehr unterschiedlichen Neuformationen führen. Tatsächlich wurde es von den Fürsten der Reformationszeit aufgegriffen, fortgeführt und intensiviert. Diese stehen damit in einer unmittelbaren Kontinuitätslinie zum späten Mittelalter, haben aber zugleich der weltlichen Verantwortung im Zuge der reformatorischen Visitationen und der Aufhebung der Jurisdiktion der Diözesanbischöfe eine klar neue Gestalt gegeben. Sehr deutlich kann man diese unterschiedlichen Elemente von Kontinuität und Neuformierung beobachten – und eben darin einen inneren Zusammenhang wie einen Neuansatz zugleich. Das ist Transformation.

---

<sup>52</sup> LEPPIN, *Wie reformatorisch* (wie Anm. 6); DERS., *Evangelium der Freiheit und allgemeines Priestertum. Überlegungen zum Zusammenhang von Theologie und Geschichte in der Reformation*, in: *Mitteilungen des konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 58 (2007) 103–107; der Sache nach entsprechend KAUFMANN, *Geschichte* (wie Anm. 14), 300f.

<sup>53</sup> BÜNZ, ENNO / VOLKMAR, CHRISTOPH, *Das landesherrliche Kirchenregiment in Sachsen vor der Reformation*, in: Enno Bünz / Stefan Rhein / Günther Wartenberg, *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Leipzig 2005 (SSLG 5), 89–109.



### Kapitel 3

## Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten

Dass Geschichtsschreibung nicht nur Bilder von Vergangenen zeichnet, sondern auch Bilder, die die Gegenwart sich von sich selbst macht, zeigt sich an kaum einem historischen Gegenstand so deutlich wie an der Reformation. Sich über die Reformation zu äußern, heißt immer auch, sich Gedanken über das Erbe der Reformation zu machen, über die theologischen Bestimmungen, die aus ihr folgen, ebenso wie über ihre Bedeutung für eine Rekonstruktion der deutschen Geschichte und ihrer Bedeutung am Übergang des Mittelalters in die Neuzeit. Diesen Prozess nachzuzeichnen, heißt dabei, das haben die Forschungen der vergangenen Jahrzehnte überdeutlich gezeigt, immer auch, sich auf ein mühsam zu entwirrendes Geflecht von Kontinuitäten und Diskontinuitäten einzulassen<sup>1</sup>. Der Gedanke, dass die Reformation mit einem Mal voraussetzungslos in die Geschichte eingetreten sei, widerspricht jeder Alltagserfahrung ebenso sehr wie den Möglichkeiten historischer Arbeit<sup>2</sup>. Diese wird ihren Weg zwischen der unverkennbaren Tatsache, dass die Reformation nicht nur in der Kirche, sondern auch im Reich eine nachhaltige Systemveränderung mit sich gebracht hat, und der ebenso unleugbaren Tatsache, dass diese Systemveränderung nicht einem vorgegebenen Plan folgte, sondern sich allmählich durch eine Vielzahl von Faktoren entwickelte, zu gehen haben. Ihr

---

<sup>1</sup> S. an wichtigen Beiträgen zu dieser Frage: OBERMAN, HEIKO AUGUSTINUS, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 21979; HAMM, BERNDT, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, in: JBTh 7 (1992) 241–279; Bernd Moeller (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh 1998 (SVRG 199); DERS., *Wie innovativ war die Reformation?*, in: ZHF 27 (2000) 481–497. Zu meinen eigenen Überlegungen hierzu s. LEPPIN, VOLKER, *Von der Polarität zur Vereindeutigung. Zu den Wandlungen in Kirche und Frömmigkeit zwischen spätem Mittelalter und Reformation*, in: Gudrun Litz / Heidrun Munzert / Roland Liebenberg (Hg.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. FS Berndt Hamm, Leiden / Boston 2005 (SHCT 124)*, 299–315.

<sup>2</sup> Die Rede von einem „analogielosen“ Moment in Luthers Wirken (KAUFMANN, THOMAS, *Vorreformatrische Laienbibel und reformatorisches Evangelium*, in: ZThK 101 [2004] 138–174, 158) hat stärker bekenntnishaften als historiographischen Charakter.



Blick richtet sich daher nicht erst auf die Zeit ab 1517, die im Mittelpunkt stehen wird, wenn 2017 das fünfhundertste Reformationsjubiläum gefeiert wird, sondern sie wird die Zeit davor wahrzunehmen haben, um Faktoren erkennen zu können, die die Entwicklung der Reformation begünstigten, ohne doch das späte Mittelalter einfach nur aus der ex-post-Perspektive zu betrachten, was meist dazu führt, dass das Eigenrecht und die Eigenständigkeit des späten Mittelalters nicht mit der notwendigen Deutlichkeit wahrgenommen werden.

## 1. Kulturelle Polaritäten im späten Mittelalter

Die Diskussion um das Verhältnis von spätem Mittelalter und Reformation war nicht nur von den Entwicklungen allgemeiner Geschichtsschreibung bestimmt, sondern auch von den Rahmenbedingungen der theologischen Großwetterlage und der ökumenischen Annäherung und auch Abgrenzung. So erlaubte die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils auch innerhalb der Kirchengeschichte eine Theorieentwicklung, die den Versuch macht, der Reformation einen nicht primär negativen Ort im Geschichtsablauf zu geben. Vor allem Joseph Lortz<sup>3</sup> und sein Schüler Erwin Iserloh<sup>4</sup> haben hier einen wichtigen Schritt getan, freilich in der Weise, dass sie die tradierte polemische Negativdeutung der Reformation, wie sie etwa noch das Bild eines Heinrich Suso Denifle Anfang des 20. Jahrhunderts bestimmt hatte<sup>5</sup>, nun gewissermaßen verschoben und das späte Mittelalter zu einer Negativfolie für die Reformation machten. In einem schroffen Dekadenzmodell erschienen Spätscholastik und Frömmigkeit des Mittelalters nun als eine Phase der Geschichte des westlichen Christentums, in der sich dieses von seinen eigentlichen Wurzeln löste und nicht mehr im Vollsinn katholisch war. Vor diesem Hintergrund war dann der Protest Luthers gegen Auswüchse der spätmittelalterlichen Kirche bis zu einem gewissen Grade legitim – freilich hätte er seine Notwendigkeit und vor allem die Legitimität fortdauernden Bestandes in Gestalt evangelischer Kirchen in dem Moment verloren, in dem das Konzil von Trient (1546–1563) eine tatsächliche katholische Reform durchgeführt und so die Kirche zu ihrem Wesen zurückgeführt hätte.

---

<sup>3</sup> LORTZ, JOSEPH, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1939/40, mit zahlreichen späteren Auflagen.

<sup>4</sup> ISERLOH, ERWIN, *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517–1525)*, in: HKG(J) 4, Freiburg u.a. 1967, 3–114, 3–10.

<sup>5</sup> DENIFLE, HEINRICH, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt*, Mainz 1904. 1909.

Klarsichtig hat Bernd Moeller dem eine evangelische These entgegengestellt und erklärt, um 1500 habe sich „die Intensität der Frömmigkeit [...] mächtig gesteigert“<sup>6</sup>, das 15. Jahrhundert sei geradezu eines der frömmsten Jahrhunderte in der Kirchengeschichte überhaupt gewesen<sup>7</sup>: An die Stelle des Dekadenmodells trat so programmatisch ein Kulminationsmodell, das die Reformation nicht als Reaktion auf einen Abstieg deutete, sondern als ein Ereignis auf dem Gipfelpunkt der Entwicklung, freilich einer Entwicklung, deren Frömmigkeit als nicht zureichende Ausdrucksform christlicher Haltung zu interpretieren und durch die Rechtfertigungslehre Luthers zu korrigieren war.

Beide Modelle arbeiten je auf ihre Weise mit Wertungen. Die Dekadenz wird ebenso anhand eines zeitexternen Wertemaßstabes beurteilt wie die Frömmigkeit. Demgegenüber setzt Berndt Hamm auf rein deskriptive Begriffe, wenn er den systemsprengenden Charakter der Reformation mit dem Gegenüber von „Gradualismus“<sup>8</sup> einerseits und „Zentrierung“<sup>9</sup> andererseits beschreibt. Mit dem „Gradualismus“ nämlich sei, so Hamm, „der Nerv mittelalterlicher, katholischer Gemeinsamkeit“<sup>10</sup> bestimmt diese Gemeinsamkeit also wurde gesprengt, als mit der Reformation eine einzigartige Zentrierung

---

<sup>6</sup> MOELLER, BERND, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: DERS., Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 73–85, hier: 74.

<sup>7</sup> MOELLER, BERND, Spätmittelalter, Göttingen 1966 (KiG 2H), 40. Die jüngste Modifikation dieses Modells bietet sein Schüler Kaufmann, Laienbibel (wie Anm. 2); leitendes Interpretament ist der Begriff des „Anfangs“, der äquivok für einen – mit Luther verbundenen – „analogielosen“ Anfang (158) und andere, offenbar nicht als analogielos verstandene Anfänge (Bibellectüre im späten Mittelalter, Erasmus) benutzt wird, ohne dass deutlich würde, welche historiographischen Kriterien jenseits der theologischen Wertungen des Autors die Einordnung einer Differenz als „analogielos“ – und d.h. nach Troeltsch den Verzicht auf „das Mittel, wodurch Kritik überhaupt erst möglich wird“ (TROELTSCH, ERNST, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Friedemann Voigt [Hg.], Ernst Troeltsch Lesebuch, Tübingen 2003, 2–25) – erlauben; die von Kaufmann referierten Spezifika von Luthers Bibelübersetzung (164–169) sind jedenfalls unter diese Kategorie kaum zu fassen. Wie die Nachzeichnung von Analogien mit einer Hervorhebung der Besonderheit Luthers methodisch zu verbinden ist, zeigt nach wie vor das von Kaufmann nicht herangezogene Standardwerk zu seinem Thema: EBELING, GERHARD, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, München 1942 (FGLP 10/1).

<sup>8</sup> HAMM, BERNDT, Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte, in: ders. / Bernd Moeller / Dorothea Wendebourg, Reformations-theorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995, 57–127, 69–71,

<sup>9</sup> HAMM, BERNDT, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: JBTh 7 (1992), 241–279.

<sup>10</sup> HAMM, Einheit und Vielfalt (wie Anm. 8), 71.

aller Theologie und Frömmigkeit um die Überzeugung von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben erfolgte.

Was allerdings bei solchen Beschreibungen problematisch bleibt, ist die Annahme einer Einheitlichkeit des späten Mittelalters. Diese Vorstellung hat den Vorzug, dass sie die Reformation klar profilieren lässt: Die in sich als einheitlich verstandene Reformation steht dann einem seinerseits einheitlichen Spätmittelalter gegenüber. Doch lässt sich fragen, ob die Schaffung einer Einheit des späten Mittelalters gewissermaßen *ex eventu* tatsächlich den Entwicklungen in Gesellschaft und Religiosität des späten Mittelalters entspricht. Berndt Hamm selbst hat en passant auch darauf verwiesen, dass ein angemessenes Beschreibungsmodell zum Verständnis des späten Mittelalters die Betrachtung durchgängiger Polaritäten sein könnte<sup>11</sup>. Tatsächlich ist wohl dies der angemessenste Weg zum Verständnis dieser Epoche<sup>12</sup>. Sie ist nicht von durchgängigen Gemeinsamkeiten geprägt, sondern von bipolaren Spannungen, die darauf hinweisen, dass die Entwicklungen des Spätmittelalters gerade nicht gemeinsam auf einen Fluchtpunkt zu-, sondern in mehrere Richtungen auseinanderliefen. Hierin liegt dann auch der naheliegende Schlüssel zum Verständnis der Entstehung der Konfessionen im 16. Jahrhundert: Weder setzt die eine das Mittelalter unmittelbar fort und bricht die andere ganz mit ihm, sondern die eine wie die andere führen in ihrer Institution bestimmte Aspekte der Polarität des späten Mittelalters fort, reduzieren aber zugleich die entgegengesetzten Aspekte.

Die Polaritäten des späten Mittelalters lassen sich in theologie-, frömmigkeits-, und sozialgeschichtlicher Hinsicht deutlich machen:

1. In *theologiegeschichtlicher* Hinsicht liegt eine dieser Polaritäten so auf der Hand, dass ihre Nennung schon fast bloßen Handbuchcharakter hat<sup>13</sup>: der bis in institutionelle Regelungen hinein reichende Zerfall der *artes*-Fakultäten, aber ihnen folgend auch der Konzepte der Theologen, in unterschiedliche *Viae*: die *Via antiqua* einerseits, die Thomas von Aquin folgte und auf Basis eines generellen Universalienrealismus zu einem Vertrauen in

---

<sup>11</sup> HAMM, BERNDT, Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter, in: Gerhard Müller et al. (Hg.), Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern. 1. Bd.: Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, St. Ottilien 2002, 159–211, 188–190.

<sup>12</sup> Vgl. auch meine Ausführungen: LEPPIN, VOLKER, Von der Polarität zur Vereindeutigung. Zu den Wandlungen in Kirche und Frömmigkeit zwischen spätem Mittelalter und Reformation, in: Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 1), 299–315.

<sup>13</sup> S. z.B. LEINSLE, ULRICH G., Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn u.a. 1995, 175–181; SCHULTHESS, PETER / IMBACH, RUEDI, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Zürich / Düsseldorf 1996, 237–247; LEPPIN, VOLKER, Theologie im Mittelalter, Leipzig 2007 (KGE I/11).

die intellektuelle Erfassbarkeit der Welt und Gottes vermittels der Begriffe der Vernunft setzte, und die *Via moderna* andererseits, die auf den sprachkritischen Ansätzen in Philosophie und Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts aufbaute und das Verhältnis zwischen Vernunftbegriffen und extramentaler Realität grundsätzlich und nachhaltig hinterfragte<sup>14</sup>. Diese Polaritäten allein schon machen deutlich, dass bestimmte Entgegensetzungen, die sich im Zuge der Selbstverständigung der Reformation herausbildeten, eine Vereinfachung der komplexen Realität des späten Mittelalters darstellten: Wenn Martin Luther sich am 4. September 1517 mit einer großen Disputation gegen die scholastische Theologie wandte, so wird die moderne Forschung fragen müssen, gegen welche Form scholastischer Theologie sie sich eigentlich richtete – und eben diese Frage wurde von dem dänischen Reformationshistoriker Leif Grane auch mit aller Gründlichkeit behandelt und in dem Sinne beantwortet, dass es die *via moderna*, zumal deren letzter Vertreter am Vorabend der Reformation, Gabriel Biel (ca. 1410–1495) war, den Luther ganz überwiegend im Visier hatte, als er sich gegen eine Aristotelisierung der Theologie wandte und Augustin als entscheidenden Maßstab dagegen ins Feld führte<sup>15</sup>.

Doch ist damit nur die augenfälligste, beileibe aber nicht die einzige theologiegeschichtlich relevante Polarität benannt, die sich im späten Mittelalter zeigt. Noch bedeutsamer ist das Entstehen von Alternativen zur universitären Wissensverwaltung und damit auch zur klerikalen Alleinverfügung über Welterklärungskonzepte. Schon die mystische Predigt als genuiner Ort von Theologie stellte eine gewisse Herausforderung für die akademische Theologie statt, trat aber noch nicht wirklich in Konkurrenz zu ihr, insofern ihr bedeutendster Vertreter, Meister Eckhart, im 14. Jahrhundert selbst als akademischer Lehrer in Paris tätig war<sup>16</sup>. Viel bedeutsamer wurde, gerade auch für

---

<sup>14</sup> S. zu den Anfängen dieser Auseinanderentwicklung meinen Beitrag Die spätmittelalterlichen moderni. Ein erster Emanzipationsversuch der Philosophie von der Theologie?, in: Mariano Delgado / Guido Vergauwen (Hg.), Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart, Fribourg 2003 (ÖBZFPhTh 44), 45–60; vgl. allerdings zur Relativierung dieses beliebten historiographischen Schemas BOLLIGER, DANIEL, *Infiniti Contemplatio*. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis. Mit ausführlicher Edition bisher unpublizierter Annotationes Zwinglis, Leiden / Boston 2003 (SHCT 107), 3–59

<sup>15</sup> GRANE, LEIF, *Contra Gabrielem*. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der *Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962 (ATHD 4).

<sup>16</sup> S. zu seiner Pariser Lehrtätigkeit RUH, KURT, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1985, S. 21–25; vgl. zu dieser Thematik auch IMBACH, RUEDI, *Deus est intelligere*. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts, Freiburg / Schweiz 1976 (SF 53); MOJSISCH, BURKHARD, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983; Maître Eckhart á Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Les Questions parisiennes n° 1 et n° 2 d'Eckhart. Études, textes et traductions, Paris 1984 (BEHE.SR 86); MANSTETTEN, REINER, *Esse est Deus*. Meister Eckharts

den Verlauf der Reformation, dass sich mit der humanistischen Bewegung Formen von Wissensproduktion und –weitergabe entwickelten, die zwar, wie Kristeller betont hat, aus bestimmten Formen des akademischen Betriebes, insbesondere der nun aber auf die *studia humanitatis* konzentrierten *artes*-Wissenschaft herauswuchs<sup>17</sup>, sich aber, wie insbesondere die Forschungen Peter Burkes gezeigt haben, von sozial und institutionell eigene Kommunikationsräume schuf<sup>18</sup>: Die platonische Akademie in Florenz ist der signifikanteste Ausdruck hierfür, die übliche Vergemeinschaftungsform der *sodalitas* oder auch die Schaffung von Korrespondentennetzen für den gebildeten Diskurs sind andere Ausdrucksformen hierfür. Humanismus brachte also eine Spannung zwischen tradiertem Wissen und neuen Formen des Wissen mit sich, die freilich durch die humanistische Umgestaltung der Universitäten, im Reich beginnend mit Heidelberg<sup>19</sup>, dann aber auch mit geradezu als humanistische Paradeuniversität startenden Wittenberger Hochschule<sup>20</sup> wieder überbrückt wurden.

2. In *frömmigkeitsgeschichtlicher* Hinsicht wurde im späten Mittelalter die objektive Quantifizierung eines Heilsgewinns ebenso intensiviert wie die subjektive Heilsaneignung<sup>21</sup>. Das späte Mittelalter ist in einem Teil seiner

---

christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, München 1993; KRIEGER, GERHARD, Mystik und Scholastik. Zur Diskussion um Meister Eckhart im Blick auf seine „*Quaestiones parisienses*“, in: TThZ 107 (1998) S. 123–148; LEPPIN, VOLKER, Dynamisierung des Gottesbildes im lateinischen Werk Meister Eckharts, in diesem Band S. 81–94.

<sup>17</sup> KRISTELLER, PAUL OSKAR, Die humanistische Bewegung, in: ders., Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980, 11–29, 17; vgl. MANN, NICHOLAS, The origins of humanism, in: Jill Kreya (Hg.), The Cambridge Companion to Renaissance Humanism, Cambridge 1996, 1–19, 1f; zur Diskussion s. BIANCHI, LUCA, Renaissance und ‚Ende‘ des Mittelalters: Betrachtungen zu einem historiographischen Pseudoproblem, in: Enno Rudolph (Hg.); Die Renaissance und ihre Antike. Die Renaissance als erste Aufklärung I, Tübingen 1998 (RuA 1), 117–130.

<sup>18</sup> BURKE, PETER, Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien. Übers. v. Klaus Kochmann, München 1998, 24–26.

<sup>19</sup> S. hierfür noch immer grundlegende RITTER, GERHARD, Die Heidelberger Universität im Mittelalter (1386–1508). Ein Stück deutscher Geschichte, Heidelberg 1986, 449–490.

<sup>20</sup> S. hierzu TREU, MARTIN, Die Leucorea zwischen Tradition und Erneuerung. Erwägungen zur frühen Geschichte der Universität Wittenberg, in: Heiner Lück (Hg.), Martin Luther und seine Universität, Köln 1998, 31–51, 41f; JUNGHANS, HELMAR, Martin Luthers Einfluß auf die Wittenberger Universitätsreform, in: Irene Dingel / Günther Wartenberg (Hg.), Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602, Leipzig 2002 (LSt 5), 55–70; LÜCK, HEINER, Art. Wittenberg, Universität, in: TRE 36 (2004), 232–243, 232f.

<sup>21</sup> Diese Diskrepanz thematisiert auch MOELLER, Spätmittelalter (wie Anm. 7), 34; vgl. auch meine Gesamtdarstellung der spätmittelalterlichen Frömmigkeit: LEPPIN, VOLKER, Spätmittelalter, in: Thomas Kaufmann et al. (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 2, Darmstadt 2008, 192–214.

Frömmigkeit von einem Zug geprägt, den Berndt Hamm treffend mit dem Begriff der „nahen Gnade“ charakterisiert hat<sup>22</sup>. Dieser lässt sich besonders in der Entwicklung der Mystik ablesen<sup>23</sup>: Während die Mystik eines Bernhard von Clairvaux noch überdeutlich ihre enge Verbindung mit dem monastischen Milieu zeigt<sup>24</sup>, hat insbesondere die religiöse Frauenbewegung des dreizehnten Jahrhunderts mit der religiösen Begeisterung von Beginen als Stand zwischen Welt und Kloster einer spirituellen Existenz Raum gegeben, die die unmittelbare Nähe zu Gott in einem Status suchte, der nicht ohne Weiteres in die kirchliche Struktur integriert war<sup>25</sup>. Eine Reaktion hierauf war nicht nur die Verurteilung der Beginen in Vienne durch die Bulle „Ad nostrum“<sup>26</sup>, sondern auch die Integration der religiös bewegten Frauen in die Bettelorden, zumal in den Dominikanerorden. Diese wiederum bildete den sozialen Nährboden für die *cura monialium*, mit der so bedeutende Mystiker wie Meister Eckhart und Johannes Tauler, beides Repräsentanten der Gruppe, die man statt mit „deutscher Mystik“ eher mit „Oberrheinische Mystik“ be-

---

<sup>22</sup> HAMM, BERNDT, „Die nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: Jan A. Aertsen / Martin Pickavé (Hg.), *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin / New York 2004, 541–557.

<sup>23</sup> LEPPIN, VOLKER, *Die christliche Mystik*, München 2007, 95–110.

<sup>24</sup> S. zu ihm KÖPF, ULRICH, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980; HELLER, DAGMAR, *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux*, Würzburg 1990; LECLERCQ, JEAN, *Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit*, München u.a. 1990; DINZELBACHER, PETER, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998.

<sup>25</sup> S. GRUNDMANN, HERBERT, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin 1935 (= Darmstadt 1970); Peter Dinzelsbacher / Dieter R. Bauer (Hg.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln / Wien 1988; *Béguines et Béguinages*, Brüssel 1994; Martina Wehrli-Johns / Claudia Opitz (Hg.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Freiburg 1998.

<sup>26</sup> TARRANT, JACQUELINE, *The Clementine Decrees on the Beguines. Conciliar and Papal Visions*, in: *AHP* 12 (1974), 300–308. Allerdings waren die Vorwürfe gegen Beginen komplex: Nicht immer ging es um religiöse Abweichung im Sinne besonderer Ekstase oder ähnliches, oft ging es auch um einfache Skepsis gegenüber der isolierten Lebensweise von Frauen (s. *Jenseits der Häresie. Zur Stellung der Beginen im sozialen Beziehungsgeflecht des spätmittelalterlichen Mainz*, in: Irene Dingel u. Wolf-Friedrich Schäufele [Hg.], *Zwischen Konflikt und Kooperation. Religiöse Gemeinschaften in Stadt und Erzstift Mainz im Spätmittelalter und Neuzeit*, Mainz 2006 [VIEG.B 70], 1–15).

zeichnen sollte<sup>27</sup> – betraut wurden und deren Aufgabe die Domestizierung der überschwänglichen Frömmigkeit dieser Frauen war<sup>28</sup>.

Diese mystische Frömmigkeit nun erreichte schon durch die –nicht erhaltenen – Volkspredigten Johannes Taulers auch das Bürgertum der Städte am Oberrhein<sup>29</sup>. Und es fällt auf, dass gerade Tauler die ethische Stellung des Bürgers wie auch des Bauern grundlegend aufwertete. Mit der Bezeichnung der alltäglichen Erwerbsarbeit als „ruoff“ Gottes<sup>30</sup> wurde ihre Nachrangigkeit gegenüber der monastischen Existenz programmatisch aufgehoben. Ausdrücklich heißt es bei Tauler:

„Der eine kann spinnen, der ander der kann schuoch machen, und etliche die kúnnen wol mit disen uswendigen dingen, das si wol gescheffig sint, und das enkan ein ander nít. Und dis sint alles gnaden die der geist Gotz wúrket“<sup>31</sup>.

Diese Änderung im sozialtheoretischen Ansatz ist möglich geworden, weil immer stärker die Innendimension zum entscheidenden Ort der Begegnung mit Gott gemacht wurde: Wo nicht das äußere Werk, sondern die innere Haltung das Verhältnis zu Gott bestimmt, ist grundsätzlich in jeder äußeren Handlung Nähe zu Gott zu erlangen<sup>32</sup>.

Auch wenn man trotz einer persönlichen Begegnung Taulers mit Jan Ruusbroec nicht eindeutig klären kann, in welchem Verhältnis die „Devotio moderna“<sup>33</sup> zur oberrheinischen Mystik stand, kann man doch in dieser Frömmigkeitsbewegung am Niederrhein unzweifelhaft eine Taulers Anliegen entsprechende weitere Integration mystischen Erbes in den bürgerlichen Alltag – freilich unter immer stärkerer Brechung der Spitzen mystischer Erfahrungsräume – beobachten. Neben der Ausrichtung der *Imitatio Christi* auf das bürgerliche Leben ist hier insbesondere auf die Verbindung von handwerklicher Tätigkeit und Meditation zu verweisen, auf die Ulrike Hascher-Burger

<sup>27</sup> LEPPIN, Christliche Mystik (wie Anm. 23), 97.

<sup>28</sup> LANGER, OTTO, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987 (MTUDL 91).

<sup>29</sup> LEPPIN, VOLKER, Art. Tauler, Johannes, in: TRE 32 (2001), 745–748, 745; GNÄDINGER, LOUISE, Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre, München 1993, 117.

<sup>30</sup> Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Hs. sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, ed. v. Ferdinand Vetter, 1910 (DTMA 11) = Dublin 1968, 243,13–22

<sup>31</sup> Ebd., 177,19–22.

<sup>32</sup> Vgl. zu den ethischen Umbewertungen in der oberrheinischen Mystik MIETH, DIETMAR, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*, Regensburg 1969 (SGKMT 15).

<sup>33</sup> Als Hinführung zur Fülle der Literatur zu diesem Thema sei verwiesen auf den konzisen, sehr knappen Artikel von BURGER, CHRISTOPH, Art. *Devotio moderna*, in: RGG<sup>4</sup> 2 (1999), 776.

aufmerksam gemacht hat<sup>34</sup>: In der *ruminatio* eignet sich die oder der Gläubige während der Handarbeit die religiösen Gehalte an, macht sie sich innerlich zu eigen.

All diesen Formen von Verinnerlichung, die bis in die Alltagsarbeit der Städte hineinreichen, läuft ein Strang der äußeren Quantifizierung entgegen, der vielfach die Wahrnehmung des späten Mittelalters bestimmt hat.

Paradefall einer solchen Quantifizierung ist der Ablass. Dieser wird auf unterschiedliche Weisen von einem Ort auf den anderen übertragen. So wurde das logistische Problem einer Wallfahrt erleichtert – frömmigkeitsgeschichtlich sind solche Wallfahrten Ausdruck eines Phänomens, das mit dem Begriff der „Repräsentationsfrömmigkeit“ beschrieben werden kann<sup>35</sup>: Die gesamte spätmittelalterliche Frömmigkeit ist durchzogen von dem Gedanken, dass in Personen oder Gegenständen das Heilige präsent werden könne. Diese Gegenwart des Heiligen im Irdischen macht erst die Quantifizierung des Heils vermittels des Ad-instar-Ablasses und anderer Ablassformen denkbar<sup>36</sup>: Man kann sich jahres-, jahrzehnte- oder auch jahrhundertweise von den Folgen der eigenen oder – seit der Bulle „Salvator noster“ des Papstes Sixtus IV. (1471–1484)<sup>37</sup> – fremder Schuld befreien, kann das Unheil stückweise abarbeiten und das Heil entsprechend stückweise erwerben. Diese Art der Frömmigkeit ist fundamental unterschieden von jenen Konzepten der nahen Gnade, die sich als Erbe der mystischen Frömmigkeit entwickelt hatten. Sie ist gewiss nicht so durchgängig prägend für das späte Mittelalter, wie es der einseitige Rückblick vom 31. Oktober 1517 aus suggerieren könnte – aber sie ist Teil des Mittelalters, Teil einer Lebenswelt, in der man kaufmännisch zu handeln gelernt hat – auf Erden und auch im Himmel<sup>38</sup>. Dabei können die beiden beschriebenen Frömmigkeitstypen durchaus ineinander liegen. So finden sich etwa bei Johannes Tauler nebeneinander jene nahe Gnade und ein

---

<sup>34</sup> HASCHER-BURGER, ULRIKE, *Gesungene Innigkeit: Studien zu einer Musikhandschrift der Devotio moderna* (Utrecht, Universitätsbibliothek, ms. 16 H 34, olim B 113), Leiden 2002 (SHCT 106), 99–104.

<sup>35</sup> S. hierzu Repräsentationsfrömmigkeit. Vergewenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation, in: Mario Fischer / Margarethe Drewsen (Hg.), *Die Gegenwart des Gegenwärtigen*. FS Gerd Haeffner, Freiburg/ München 2006, 376–391.

<sup>36</sup> S. hierzu MOELLER, BERND, Die letzten Ablasskampagnen. Der Widerspruch Luthers gegen den Ablass in seinem geschichtlichen Zusammenhang, in: DERS., *Die Reformation und das Mittelalter*. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 53–72.

<sup>37</sup> S. PAULUS, NIKOLAUS, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 2000, 323; MOELLER, *Ablasskampagnen* (wie Anm. 36), 59f.

<sup>38</sup> Vgl. zu diesen Zusammenhängen HAMM, BERNDT, *Den Himmel kaufen*. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts, in: JBTh 21 (2006) 239–275.



stufenhaftes Wegeschema zur Heilserlangung<sup>39</sup>. Nahe, unmittelbare Gnade und quantifizierbar vermittelte Gnade also liegen ineinander – und sind doch als einander elementar fremde Vorstellungen vom Verhältnis zu Gott anzusprechen.

3. In *sozialhistorischer* Perspektive steht einer Zunahme der Laienverantwortung auf der einen Seite eine Steigerung des klerikalen Charakters der Kirche auf der anderen Seite entgegen. Schon im beginnenden 14. Jahrhundert betonten so unterschiedliche Theologen wie Meister Eckhart und Wilhelm von Ockham das Recht der Laien auf Partizipation an der theologischen Urteilsbildung<sup>40</sup>. Damit rezipierten sie auch gestiegene Bildungsansprüche auf Seiten der Laien<sup>41</sup>, die sich mit einem Wunsch nach Verstehbarkeit des religiösen Geschehens verbanden<sup>42</sup>. Dies zeigt sich besonders in dem Drang nach religiöser Lektüre, vornehmlich in der Volkssprache, über die wir insbesondere durch den Traktat *De libris teutonicalibus* Zerbolds von Zutphen bestens informiert sind<sup>43</sup>. Wie ausgeprägt das Interesse an geistlicher Lektüre war, zeigt nicht nur der Erfolg der *Imitatio Christi* – ein ähnlicher literarischer Erfolg war schon der *Vita Christi* des Karthäusers Ludolf von Sachsen (ca. 1300–1378)<sup>44</sup> beschieden gewesen. Katechetische Literatur wie die *Hy-*

---

<sup>39</sup> Hierauf insistiert RUH, KURT, *Geschichte der abendländischen Mystik*. 3. Bd.: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München 1996, 497–501.

<sup>40</sup> S. LEPPIN, VOLKER, *Die Aufwertung theologischer Laienkompetenz bei Wilhelm von Ockham*, in: Elisabeth Strauß (Hg.), *Dilettanten und Wissenschaft – zur Geschichte und Aktualität eines wechsellvollen Verhältnisses*, Amsterdam/ Atlanta 1996 (PuR 4), 35–48; DERS., *Discovering the layman. New perspectives in the theology of the 14<sup>th</sup> century*, in: Mikail Olszewski (Hg.), *What is “Theology” in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> Centuries) as reflected in their Self-Understanding (AV.S 1)*, Münster 2007, 533–544. Zur Bedeutung der Konzeption des Laien im späten Mittelalter s. IMBACH, RUEDI, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam 1989 (BSPH 14).

<sup>41</sup> S. GRUNDMANN, HERBERT, *Litteratus-Illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: AKuG 40 (1958) 1–65.

<sup>42</sup> Vgl. hierzu MOELLER, *Spätmittelalter* (wie Anm. 7), 39; FRANK, ISNARD WILHELM, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Düsseldorf 1984, 193f.

<sup>43</sup> *The De libris teutonicalibus* by Gerard Zerbolt of Zutphen, ed. v. Albert Hyma, in: NAKG 17 (1924), 42–70; zur neueren Diskussion über diesen früher einseitig apologetisch eingeordneten Traktat s. HONEMANN, VOLKER, *Zur Interpretation und Überlieferung des Traktats „De libris teutonicalibus“*, in: Elly Cockx-Indestege / Frans Hendrickx (Hg.), *Miscellanea Neerlandica. FS Jan Deschamps*. Bd. 3, Löwen 1987, 113–124. – DERS., *Der Laie als Leser*, in: Klaus Schreiner (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*, München 1992 (SHK.K 20), 241–251; STAUBACH, NIKOLAUS, *Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der Devotio moderna*, in: Thomas Kock / Rita Schlusmann (Hg.), *Laienlektüre und Buchmarkt im späten MA*, Frankfurt u.a. 1997 (GKS.MB 5), 221–289; LEPPIN, VOLKER, *Art. Zerbolt, Gerhard*, in: TRE 36 (2004), 658–660, 658.

<sup>44</sup> KÖPF, ULRICH, *Art. Ludolf von Sachsen*, in: RGG<sup>4</sup> 5 (2002), 539.

*melstraß* des Stephan von Landskron (gest. 1477)<sup>45</sup> tritt daneben, ebenso auch die *ars-moriendi*-Literatur mit ihren Anweisungen zum gelingenden Leben<sup>46</sup> – von der Fülle spätmittelalterlicher Bibelübersetzungen ganz zu schweigen<sup>47</sup>. Aufgrund solcher Lektüreindrücke konnten die Laien sich das Heilsgeschehen subjektiv aneignen und seine Erklärung beurteilen, statt es nur objektiv zu empfangen. Wohl der signifikanteste Ausdruck hierfür ist, dass es im 15. Jahrhundert sogar eine Erklärung der Messe in deutscher Sprache gab<sup>48</sup> – noch das Allerheiligste wurde so den Laien verständlich gemacht, wenn auch die Betonung der Alleinzuständigkeit der Priester das gesamte Werk durchzieht.

Die Laien blieben aber bekanntlich nicht allein bei diesen kognitiven Formen der Heilsaneignung, sondern sie gaben ihrer gesteigerten Verantwortung für das Heil auch organisatorische Gestalt. Die Bruderschaften, die so prägend für das späte Mittelalter sind, sind auch Ausdruck für die Bereitschaft der Laien, bestimmte religiöse Anliegen selbst in die Hand zu nehmen, insbesondere soziale Anliegen und auch die Totenmemoria<sup>49</sup>. Die Entsprechung der Organisationsform dieser Verbände zu den Zünften zeigt, in welchem Maße religiöses Bedürfnis von den Laien aus definiert und erfüllt wurde. Allerdings waren diese Verbindungen, wie Robert W. Scribner betont hat,

---

<sup>45</sup> S. JASPERS, GERARDUS JOHANNES, Stephan von Landskron, *Die Hymelstrasz*. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken (Augsburg 1484, 1501 und 1510), Amsterdam 1979.

<sup>46</sup> O'CONNOR, MARY CATHARINE, *The Art of Dying Well*. The development of the *ars moriendi*, New York 1966; ANGENENDT, ARNOLD, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000, 659–683

<sup>47</sup> BENTZINGER, RUDOLF, *Zur spätmittelalterlichen deutschen Bibelübersetzung*. Versuch eines Überblicks, in: Irmtraud Rösler (Hg.), „Ik lerde kunst dor lust.“ Ältere Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. FS Christa Baufeld, Rostock 1999 (RBSW 7), 29–41. Der die Bibellektüre aus ihrem Frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext lösende Satz „Am Anfang war die Bibel“ (KAUFMANN, *Laienbibel* [wie Anm. 6], 139) ist, auch wenn man die geschickt gewählte rhetorische Hyperbel in Rechnung stellt, symptomatisch für einen Zugriff auf das späte Mittelalter, der schon in der Fragestellung nur die Kategorien protestantischer Theologie und Frömmigkeit zugrunde legt und damit die eigenen Bedingungen spätmittelalterlicher Frömmigkeit, wie sie die jüngere Forschung herausgearbeitet hat, verfehlt.

<sup>48</sup> Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe, ed. v. Franz Rudolf Reichert, Münster/W. 1967 (CCath 29). Als der Bischof von Chiemsee Berthold Pürstinger im Jahre 1535 in antireformatorischer Absicht die Messe in Volkssprache erläuterte und damit auch übersetzte, musste er sich hierfür noch eigenes rechtfertigen, obwohl es bereits im 15. Jahrhundert eine solche deutschsprachige Messerklärung gegeben hatte.

<sup>49</sup> S. hierzu den instruktiven Überblick von DÖRFLER-DIERKEN, ANGELIKA, *Art. Bruderschaften*. II. Kirchengeschichtlich. 1. Abendland, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998), 1784f.