

Volker Leppin

Kulturelle Transformationen in Europa um 1500¹

Streszczenie: Kulturowe transformacje w Europie około roku 1500

W artykule omówiono zmiany kulturowe, jakie miały miejsce w Europie około 1500 r. W literaturze przedmiotu trwa spór dotyczący wzajemnych relacji pomiędzy średniowieczem i Reformacją. Autor pokazuje, że w późnym średniowieczu nastąpiła daleko idąca polaryzacja pomiędzy różnymi formami pobożności czy ruchami filozoficznymi. W tym okresie do coraz większego znaczenia dochodzi ruch świeckich w Kościele. Z czasem owa polaryzacja form kulturowych nabiera sformalizowanego charakteru, co przejawia się chociażby powstaniem nowych zgromadzeń zakonnych. Charakterystyczne dla tego okresu są z jednej strony centralizacja wielu form życia, z drugiej – oddolne tendencje decentralizacyjne.

Radykalnym krokiem prowadzącym do decentralizacji form pobożnościowych był ruch zapoczątkowany przez Marcina Lutra. Reformacja wprowadziła również w życie późnośredniowiecznego społeczeństwa nowe formy instytucjonalne, w rezultacie czego, niestety, nastąpił podział Europy na ewangelicką i rzymskokatolicką.

Słowa kluczowe: Średniowiecze, Reformacja, pobożność, transformacja

Summary: Cultural Transformations in Europe around 1500

The article describes cultural changes in the late middle Ages. Around the year 1500 territory of Europe was the scene for several social processes that led to the deep polarisation of the religious life. At that time the role of the lay people in the Church radically grew up. One of the most important signs of the changes was the foundation of new monastery convents. The Reformation triggered by Martin Luther belongs to the factors that made polarisation of several forms of institutional life even more advanced. The Reformation created certain new forms of social institutions. The Reformation split up the middle Age Europe in two parts: Protestant and Roman Catholic.

Keywords: Middle Ages, Reformation, Piety, Transformation

Die Diskussion um das Verhältnis von spätem Mittelalter und Reformation war nicht nur von den Entwicklungen allgemeiner Geschichtsschreibung

¹ Dieser Aufsatz basiert auf meinen Überlegungen in: Volker Leppin, *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten*, in: Volker Leppin, *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2015 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86), 31-68.

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 Lortz² und sein Schüler Erwin Iserloh³ 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 hatte⁴, 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.

Klarsichtig hat Bernd Moeller dem eine evangelische These entgegengestellt und erklärt, um 1500 habe sich „die Intensität der Frömmigkeit [...] mächtig gesteigert“⁵, das 15. Jahrhundert sei geradezu eines der frömmsten Jahrhunderte in der Kirchengeschichte überhaupt gewesen⁶: An die Stelle des De-

² Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1939/40, mit zahlreichen späteren Auflagen.

³ Erwin Iserloh, *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525)*, [in:] HKG(J) 4, Freiburg u.a. 1967, 3-114, 3-10.

⁴ Heinrich Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt*, 1904. 1909.

⁵ Bernd Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in: Ders., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991, 73-85, hier: 74.

⁶ Bernd Moeller, *Spätmittelalter*, Göttingen 1966 (= KiG 2H), 40. Dieses Modell steht auch hinter den jüngeren Standardwerken zur Reformation von Thomas Kaufmann, *Geschichte*

kadenzmodells 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“⁷ einerseits und „Zentrierung“⁸ andererseits beschreibt. Mit dem „Gradualismus“ nämlich sei, so Hamm, „der Nerv mittelalterlicher, katholischer Gemeinsamkeit“⁹ bestimmt. Diese Gemeinsamkeit also wurde gesprengt, als mit der Reformation eine einzigartige Zentrierung 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. Dem soll daher im Folgenden ein Verständnis des späten Mittelalters entgegengestellt werden, das dieses nicht als einheitliche Größe beschreibt, sondern als eine von vielen Spannungen geprägte Epoche – und daraus soll dann ein neues Verständnis des Zusammenhanges von Reformation und Mittelalter entwickelt werden.

der Reformation in Deutschland, Frankfurt/ M. ³2016; ders., *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München ³2017.

⁷ Berndt Hamm, *Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: Was die Reformation zur Reformation machte*, in: ders./ Bernd Moeller/ Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, 57-127, 69-71.

⁸ Berndt Hamm, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, [in:] JBTh 7 (1992), 241-279.

⁹ Berndt Hamm, *Einheit und Vielfalt*, 71.

1. Kulturelle Polaritäten im späten Mittelalter

Das späte Mittelalter ist, so die These, 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 entgegenstehenden Aspekte.

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

1. In *theologiegeschichtlicher* Hinsicht ist hier nicht nur an das berühmte Gegenüber von *Via antiqua* und *Via moderna* innerhalb der Scholastik zu denken¹⁰. 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 war¹¹. Viel bedeutsamer wurde, gerade auch für 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 herauswuchs¹², sich aber, wie insbesondere die Forschun-

¹⁰ S. z.B. Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn u.a. 1995, 175-181; Peter Schulthess / Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich/ Düsseldorf 1996, 237-247; Volker Leppin, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig 2007.

¹¹ S. zu seiner Pariser Lehrtätigkeit: Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1985, S- 21-22.

¹² Paul Oskar Kristeller, *Die humanistische Bewegung*, in: ders., *Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980, 11-29, 17.

gen Peter Burkes gezeigt haben, von sozial und institutionell eigene Kommunikationsräume schuf¹³: 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 Heidelberg¹⁴, dann aber auch mit geradezu als humanistische Paradeuniversität startenden Wittenberger Hochschule wieder überbrückt wurden.

2. In *frömmigkeitsgeschichtlicher* Hinsicht wurde im späten Mittelalter die objektive Quantifizierung eines Heilsgewinns ebenso intensiviert wie die subjektive Heilsaneignung. Das späte Mittelalter ist in einem Teil seiner Frömmigkeit von einem Zug geprägt, den Berndt Hamm treffend mit dem Begriff der „nahen Gnade“ charakterisiert hat¹⁵. Dieser lässt sich besonders in der Entwicklung der Mystik ablesen¹⁶: Während die Mystik eines Bernhard von Clairvaux noch überdeutlich ihre enge Verbindung mit dem monastischen Milieu zeigt, 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. Eine Reaktion hierauf war nicht nur die Verurteilung der Beginen in Vienne durch die Bulle „Ad nostrum“¹⁷, son-

¹³ Peter Burke, *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*. Übers. v. Klaus Kochmann, München 1998, 24-26.

¹⁴ S. hierfür noch immer grundlegende Ausarbeitung: Gerhard Ritter, *Die Heidelberger Universität im Mittelalter (1386-1508). Ein Stück deutscher Geschichte*, Heidelberg 1986, 449-490.

¹⁵ Berndt Hamm, „Die nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, hg. von Jan A. Aertsen/ Martin Pickavé, Berlin 2004, 541-557.

¹⁶ Volker Leppin, *Die christliche Mystik*, München 2007, 95-110.

¹⁷ Jacqueline Tarrant, *The Clementine Decrees on the Beguines. Conciliar and Papal Visions*, in: *AHP* 12 (1974), 300-308. Die jüngere Forschung hebt hervor, dass die Beginen durchaus

dern 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 betraut wurden und deren Aufgabe die Kontrolle der überschwänglichen Frömmigkeit dieser Frauen war¹⁸.

Diese mystische Frömmigkeit nun erreichte schon durch die – nicht erhaltenen – Volkspredigten Johannes Taulers auch das Bürgertum der Städte am Oberrhein¹⁹. Dabei wurde immer stärker die Innendimension zum entscheidenden Ort der Begegnung mit Gott gemacht: 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.

Auch wenn man trotz einer persönlichen Begegnung Taulers mit Jan Ruusbroec nicht eindeutig klären kann, in welchem Verhältnis die „Devotio moderna“ 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.

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 hat²⁰. 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

gut in die Kirche integriert waren: Jörg Voigt, *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*, Köln u.a. 2012. Ders. u.a. (Hg.), *Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart 2015.

¹⁸ Otto Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 91).

¹⁹ Louise Gnädinger, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993, 117.

²⁰ Vgl. in diesem Sinne auch noch: Enno Bünz / Hartmut Kühne, *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Leipzig: Universitätsverlag 2015.

Wallfahrten Ausdruck eines Phänomens, das mit dem Begriff der „Repräsentationsfrömmigkeit“ beschrieben werden kann²¹: 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 denkbar²²: 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)²³ – fremder Schuld befreien, man 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. Dabei können die beiden beschriebenen Frömmigkeitstypen durchaus ineinander liegen. So finden sich etwa bei Johannes Tauler nebeneinander jene nahe Gnade und ein stufenhaftes Wegeschema zur Heilserlangung. Nahe, unmittelbare Gnade und quantifizierbar vermittelte Gnade also liegen ineinander – und sind doch als einander elementar fremde Vorstellungen vom Verhältnis zu Gott anzusprechen²⁴.

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

²¹ S. hierzu: Volker Leppin, *Repräsentationsfrömmigkeit. Vergegenwärtigung des Heiligen in der Frömmigkeit des späten Mittelalters und ihre Transformation in der Wittenberger Reformation*, in: ders., *Transformationen*, 109-125.

²² S. hierzu: Andreas Rehberg (Hg.), *Ablasskampagnen des Spätmittelalters, Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, Berlin 2017.

²³ S.: Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 2000, 323; Bernd Moeller, *Ablaßkampagnen*, 59f.

²⁴ Die Fremdheit reduziert sich allerdings, wenn man bedenkt, dass auch der Ablass letztlich eine Gnadenverkündigung darstellt. S. Hierzu: Berndt Hamm, *Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016.

von Ockham das Recht der Laien auf Partizipation an der theologischen Urteilsbildung²⁵. Damit rezipierten sie auch gestiegene Bildungsansprüche auf Seiten der Laien²⁶, die sich mit einem Wunsch nach Verstehbarkeit des religiösen Geschehens verbanden²⁷. Dies zeigt sich besonders in dem Drang nach religiöser Lektüre, vornehmlich in der Volkssprache. 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)²⁸ beschieden gewesen. Katechetische Literatur wie die „Hymelstraß“ des Stephan von Landskron (gest. 1477)²⁹ tritt daneben, ebenso auch die *ars-moriendi*-Literatur mit ihren Anweisungen zum gelingenden Leben³⁰ – von der Fülle spätmittelalterlicher Bibelübersetzungen ganz zu schweigen³¹. Aufgrund solcher Lektüreeindrücke 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 gab³² – noch das Allerheiligste wurde so den Laien

²⁵ S.: Volker Leppin, *Discovering the layman. New perspectives in the theology of the 14th century*, in: Mikail Olszewski (Hg.), *Theologie im Mittelalter* (Archa Verbi. Subsidia 1), 533-544.

²⁶ S.: Herbert Grundmann, *Litteratus-Illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, [in:] *Archiv für Kulturgeschichte* 40 (1958) 1-65.

²⁷ Vgl. hierzu: Bernd Moeller, *Spätmittelalter*, Göttingen 1966 (*Die Kirche in ihrer Geschichte* 2 H), 39; Isnard Wilhelm Frank, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Düsseldorf 1984, 193f.

²⁸ Ulrich Köpf, *Art. Ludolf von Sachsen*, in: RGG⁴ 5 (2002), 539.

²⁹ S.: Gerardus Johannes Jaspers, Stephan von Landskron, *Die Hymelstrasz. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken (Augsburg 1484, 1501 und 1510)*, Amsterdam 1979.

³⁰ Mary Catharine O'Connor, *The Art of Dying Well. The development of the ars moriendi*, New York 1966; Austra Reinis, *Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation (1519-1528)*, Aldershot 2007.

³¹ Rudolf Bentzinger, *Zur spätmittelalterlichen deutschen Bibelübersetzung. Versuch eines Überblicks*, in: „Ik lerde kunst dor lust.“ *Ältere Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. phil. habil. Christa Baufeld*, hg. von Irmtraud Rösler, Rostock 1999 (Rostocker Beiträge zur Sprachwissenschaft 7), 29-41.

³² *Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe*, hg. v. Franz Rudolf Reichert, Münster/W. 1967 (= CCath 29).

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. 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, „nie weit von offizieller Aufsicht entfernt“³³. Dies liegt nahe, gab es doch bestimmte Verpflichtungen, für die die Bruderschaften elementar auf einen Priester angewiesen waren: Häufig genug war Stiftungszweck ein Altar beziehungsweise die Versorgung eines Altaristen. Der enorme Anstieg der Anzahl von Priestern in den Städten und auch Dörfern des Mittelalters reagierte auf den Bedarf in den Gemeinden³⁴ und wurde vielfach von den Bruderschaften vorangetrieben. Damit aber hat die starke Betonung des Laienelements ihrerseits auch einen Klerikalisierungsschub der öffentlichen Religiosität mit sich gebracht. Die Weichen für eine solche Klerikalisierung hatte das hohe Mittelalter durch den Zwang zur jährlichen Buße³⁵ und, am Übergang zum späten Mittelalter, durch die Sakramentalisierung der Ehe gestellt³⁶ – das Alltagsleben stand so deutlich unter der Kontrolle der Priester. Die durch beide Vorgänge noch gesteigerte Regulierung des Alltags durch die klerikale Hand hat freilich auch das Diskrepanzempfinden zwischen den Ansprüchen an den Klerus und seiner Realität verstärkt³⁷, also diejenige Stimmung, die in bestimmten

³³ Robert W. Scribner, *Elemente des Volksglaubens*, in: Ders., *Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800*, hg. v. Lyndal Roper, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175), 66-99, 81.

³⁴ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 329.

³⁵ S. hierzu: Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995 (= Beiträge zur historischen Theologie 89).

³⁶ S. zu dieser Thematik den Forschungsüberblick von: Martin Ohst, *Zur Geschichte der christlichen Eheauffassung von den Anfängen bis zur Reformation*, in: ThR 61 (1996), 372-387.

³⁷ Anton Störmann, *Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit*, Münster 1916.

theoretischen Zusammenhängen gerne als „Antiklerikalismus“ für eine Erklärung der Reformation stark gemacht wird³⁸. Die polare Spannung zwischen der Fähigkeit, religiöse Verantwortung zu übernehmen, auf der einen Seite und der unhintergehbaren Verwaltung des Heils durch die Kleriker auf der anderen Seite fand so ihren gelegentlich durchaus aggressiven Ausdruck.

Freilich gab es auch eine institutionelle Reaktion hierauf innerhalb des Rahmens der spätmittelalterlichen Kirche: Schon die Bettelorden mit ihren Predigtscheunen boten eine erste Auffangmöglichkeit für die gesteigerten religiösen Ansprüche in den Städten³⁹ – auf die Dauer konnte jedoch auch dies nicht ausreichen, und es kam zu einer Vielzahl von Prädikantenstellen an städtischen Kirchen⁴⁰: So wurde mit Mitteln der klerikal strukturierten mittelalterlichen Kirche dem Laienbedürfnis nach rationaler Erklärung des Glaubens Rechnung getragen. Nicht zufällig waren es dann häufig gerade die Prädikanten, die in den Städten auch die Reformation vorantrieben⁴¹. Dies ist auch Ausdruck dafür, dass das Auffangen der religiösen Bedürfnisse mittels der Prädikanten nur zeitweise befriedigen konnte: Die Spannung zwischen eigener Einsicht in das Heil und dessen Vermittlung durch die dafür Geweihten wurde immer größer – und das bloße Kriterium der Weihe wurde, kenntlich am Antiklerikalismus, immer nachrangiger gegenüber Kriterien intellektueller oder moralischer Kompetenz.

2. Institutionalisierung der Polarität von Zentralität und Dezentralität im späten Mittelalter

Eine grundlegende Polarität des späten Mittelalters, die von Zentralität und Dezentralisierung, fand vornehmlich institutionellen Ausdruck⁴²: Das fünfzehnte Jahrhundert ist geprägt, von einem Wiedererstarben der kirchlichen Zentralmacht. Das Schisma zwischen den Papststühlen in Avignon und

³⁸ Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation*, Göttingen 1995.

³⁹ Isnard Wilhelm Frank, *Kirchengeschichte*, 126-129.

⁴⁰ Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuauflage*, Berlin 1987, 13.

⁴¹ S. etwa zum Beispiel Nürnbergs: Gottfried Seebaß, *Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation*, in: ders., *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997, 58-78.

⁴² Diese Spannung thematisiert auch: Erwin Iserloh, *Martin Luther*, 4-6.

in Rom hatte im ausgehenden vierzehnten Jahrhundert zu einem Zerfall Europas in unterschiedliche Obödienzen mit letztlich nicht immer klaren Zuweisungen geführt. Diese Lage hatte sich noch verschärft, als in Folge des Konzils von Pisa ein dritter Papst Anspruch darauf erhob, die Weltkirche zu leiten. Der dreifache Anspruch auf Zentralmacht stärkte selbstverständlich die unteren Ebenen der Kirchenleitung und die weltlichen Mächte in ihren Verselbständigungstendenzen gegenüber dem Papst. Die Obödienz unter den Papst war nicht mehr selbstverständliche Voraussetzung politischen und kirchlichen Handelns, sondern die Obödienz unter einen bestimmten Papst war Folge einer im Prinzip arbiträren Entscheidung und Ausdruck des politischen Kompromisses. Diese Lage änderte sich erst, als das Konzil von Konstanz sich in dem Dekret „Haec sancta“ vom 6. April 1415 auf seine unmittelbar von Christus gewährte Vollmacht berief, in dieser Situation als Repräsentant der gesamten Christenheit einzugreifen und auch päpstliche Gewalt zum Gehorsam zu verpflichten⁴³. So hatte das Konzil zwar als Konzil die oberste Macht in der Kirche behauptet⁴⁴, aber gerade darin auch die Notwendigkeit einer solchen Zentralmacht eher unterstrichen als in Frage gestellt. Der Behauptung der Macht des Konzils schloss daher im weiteren Verlauf eine Stärkung auch der päpstlichen Zentralmacht nicht aus, sondern förderte sie in gewisser Weise sogar, sobald wieder ein legitimer Papst eingesetzt war. Diese Stärkung wurde noch dadurch unterstrichen, dass Papst Eugen IV. (1431-1447) den Konflikt mit dem Baseler Konzil und dessen nun in prinzipieller Form vorgetragenen konziliaristischen Ansprüchen siegreich bestand.

Diese gerade durch den Konflikt mit den Konzilien erfolgte realpolitische Stärkung des Papstamtes bildete den Hintergrund für einen neuen theologischen Papalismus, der einen ersten Höhepunkt noch unter dem unmittelbaren persönlichen Eindruck der Konzilien in der „Summa de ecclesia“ des

⁴³ Vgl. hierzu: Hubert Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel-Stuttgart 1963; Georg Denzler, *Zwischen Konziliarismus und Papalismus. Die Stellung des Papstes im Verständnis der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1437)*, in: ders. (Hg.), *Das Papsttum in der Diskussion*, Regensburg 1974, 53-72.

⁴⁴ Zu der Zuordnung von Neuartigkeit des Dogmas und Versuch, diesen Charakter nicht zu sehr zu betonen s.: Johannes Helmrath, *Das Basler Konzil 1431-1439. Forschungsstand und Probleme*, Köln u.a. 1987, 473.

Kardinals Juan de Torquemada (1388-1468) erfuhr⁴⁵. Reformationsgeschichtlich bedeutsam wurde diese Linie zwei Generationen später bei Torquemadas dominikanischem Ordensbruder Silvester Prierias (1456-1523/7), der diese Position in den Prozess gegen Luther einbrachte⁴⁶.

Freilich war die Restitution papaler Zentralmacht im Zuge des 15. Jahrhunderts nicht überall und in jeder Hinsicht erfolgreich. An verschiedenen Stellen machten sich Gegenkräfte bemerkbar, die zum Teil auf die faktische Bildung von Territorialkirchen hinausliefen, in einem Falle, Böhmen, sogar auf die dezidierte Anerkennung zweier Konfessionen nebeneinander⁴⁷. In Frankreich kam es zu weitreichenden Einflüssen des Königs auf die Kirche⁴⁸ – damit gewann die französische Kirche Selbständigkeit gegenüber Rom, und zugleich war die Abhängigkeit von der französischen Krone gesteigert.

Im Römischen Reich verlief die Entwicklung signifikant anders: Als 1448 das Wiener Konkordat geschlossen wurde, war die Situation nicht mehr so, dass man konziliare Beschlüsse zugunsten einer Reduktion der Abhängigkeit von Rom hätte nutzen können. So wurde eine Abhängigkeitsstruktur festgeschrieben, deren Folge es war, dass in der Folgezeit immer wieder auf den Reichstagen das Klagelied der *Gravamina nationis Germanicae* angestimmt wurde⁴⁹. Vornehmlich die geistlichen Stände klagten über die finanziellen Abgaben in Gestalt von Servitien und Annaten an Rom⁵⁰ und auch über die Vielzahl von nach Rom gezogenen Prozessen. Diese Schieflage zwischen den Bedingungen in Frankreich und in Deutschland ist einer der ganz wesentlichen

⁴⁵ Vgl. zu ihm: Karl Binder, *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Wien 1976.

⁴⁶ Zu ihm: Heribert Smolinsky, *Art. Prierias, Silvester Mazzolini*, [in:] TRE 27 (1997), 376-379.

⁴⁷ Vgl. Winfried Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530*, München / Wien 1981 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 38), 29f.

⁴⁸ Müller, *Franzosen* 827.

⁴⁹ S. hierzu: Heinz Scheible, *Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521*, [in:] ders., *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. v. Rudolf May und Rolf Decot, Mainz 1996 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beih. 41), 393-409; E. Wolgast, *Art. Gravamina nationis germanicae*, [in:] *Theologische Realenzyklopädie* 14, Berlin / New York 1985, 131-134.

⁵⁰ Zum avignonesischen Finanzsystem s.: B. Guillemain, *Les papes d'Avignon 1309-1376*, Paris 2000, 49-59.

Faktoren, die ein Entstehen der Reformation in Deutschland begünstigten. Dennoch gab es in Deutschland auch Entwicklungen, die an den Gang der Dinge in Frankreich erinnern, freilich, der anderen Verfassung entsprechend, auf anderen Ebenen: nicht das Reich befand sich auf dem Weg zu einer Nationalkirche, sondern die einzelnen Landestümer bewegten sich zum Teil auf Territorial- bzw. Landeskirchen zu. Besonders augenfällig sind hier die Beispiele zweier Territorien, die dann auch in der Reformationsgeschichte eine maßgebliche Rolle spielten: die Landgrafschaft Hessen und das Kurfürstentum Sachsen sowie, nach der wettinischen Erbteilung, neben diesem auch das Herzogtum Sachsen. In Sachsen zeigt sich im späten Mittelalter ein intensives Bemühen der Herrscher um eine Lenkung der religiösen Geschehnisse ihres Landes. Manfred Schulze hat sie genau beschrieben⁵¹. Besonders wichtig war die eigentümliche Form von Zugriffen auf verschiedene Bistümer im Umfeld der wettinischen Lande, zu deren Vergleichbares zwar in Brandenburg gab, nicht aber in weiter westlich gelegenen Regionen des Reiches. Insbesondere Meißen, Merseburg und Naumburg entwickelten sich durch die personellen Zugriffsrechte der Wettiner de facto zu Landesbistümern, auch wenn sie formal als Reichsstände ihre Eigenständigkeit behielten⁵². Die kirchenrechtliche Diözesaneinteilung wurde zwar formal nicht aufgehoben, die bischöflichen Funktionen aber waren maßgeblich auf die Landesherren bezogen, denen sie in der Regel ihre Wahl verdankten und mit denen sie vielfach auch verwandtschaftlich verbunden waren.

Noch direkter waren entsprechende Maßnahmen in Hessen, wo es im 15. Jahrhundert sogar den Versuch gab, ein eigenes Landesbistum in Kassel zu gründen, das damit völlig außerhalb der Diözesanordnung gestanden hätte⁵³. Zwar wurde dieser Plan nicht durchgeführt, aber mit der Gründung eines Hofgerichtes in Marburg wurde 1500 ein Mittel eingesetzt, das es ermöglichte, das

⁵¹ Manfred Schulze, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen 1991 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 2).

⁵² Enno Bünz /Christoph Volkmar, *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 (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 5), 89-109, 97-100.

⁵³ Walter Heinemeyer, *Territorium und Kirche in Hessen vor der Reformation*, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 6 (1956) 138-163, 146.

Abwandern von Prozessen zu verhindern⁵⁴. Nicht nur hier wurde das Territorium stärker in sich abgeschlossen, sondern auch, durchaus vergleichbar mit dem sächsischen Vorgehen, in der verdichtenden Integration der Klöster in die Herrschaft, die es sogar mit sich brachte, dass der Landesherr Klostersvisitationen durchführen ließ und somit eine Institution, für die die Exemtion aus landesherrlicher Gewalt geradezu konstitutiv war, in seine Herrschaftspraxis integrierte⁵⁵. All diese Maßnahmen, in Frankreich wie in Sachsen oder Hessen sind Ausdruck der unterschiedlichen dezentralen Kräfte, die im späten Mittelalter Einfluss auf die Kirche zu nehmen suchten und die nur in der entfernten Rückschau unangefochten scheinende Zentralität des Papstes unterminierten. Man kann sogar noch weiter gehen: Der Territorialisierung der Kirche entsprach eine Kommunalisierung auf städtischer Ebene. Die städtischen Räte bemühten sich vielfach erfolgreich, die Kontrolle über die Pfründen an den zentralen Kirchen ihrer Stadt zu erhalten und die Pfarrerwahl in die Hand zu bekommen⁵⁶. So gelang es beispielsweise in der Reichsstadt Nürnberg dem Rat, 1474 das Präsentationsrecht für die städtischen Pfarreien in den päpstlichen Monaten zu erhalten, 1513 auch das für die bischöflichen⁵⁷. Dieser Umbau der für die geistliche Versorgung entscheidenden Personalpolitik bedeutete, wenn auch im Rahmen von kirchenrechtlich akzeptablen Vereinbarungen, letztlich eine Verschiebung der vom Kirchenrecht her oberen klerikalen Graden zukommenden Zugriffsrechte auf den priesterlichen Klerus auf die weltlichen Instanzen und damit, wenigstens aufgrund seiner starken Verbreitung, eine faktische Unterhöhlung des geltenden Kirchenrechts. Bernd Moeller hat diese Vorgänge im Blick auf die Städte treffend zusammengefasst: „Die deutsche Stadt des Spätmittelalters hatte eine Neigung, sich als *Corpus christianum* im kleinen zu verstehen.“⁵⁸ In

⁵⁴ Gury Schneider-Ludorff, *Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim*, Leipzig 2006 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20), 65.

⁵⁵ Gury Schneider-Ludorff, *Reformator*, 58.

⁵⁶ Bernd Moeller, *Kleriker als Bürger*. In: ders., *Die Reformation und das Mittelalter* (wie Anm. 6), 35-52, hier: 37; vgl. ders., *Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe*, Berlin 1987, 14.

⁵⁷ Gottfried Seebaß, *Stadt und Kirche in Nürnberg im Zeitalter der Reformation*. [in:] ders., *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997, 58-78. 60f.

⁵⁸ Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, 15.

der Tat war das *Corpus christianum* nicht mehr nur eine universale Größe, sondern auch eine regionale oder gar lokale geworden. Die kirchliche Landschaft zerfiel schon lange vor der Reformation in viele kleine Einheiten, in denen nationale oder regionale Instanzen Einfluss auf die Gestalt der Kirche und ihre personelle Leitung nahmen, ohne dass eine direkte Leitung durch den Papst hinderlich gewesen wäre. Die Vorstellung einer zentral vom Papst geleiteten Kirche war allenfalls die Fiktion papalistischer Theoretiker, der Realität wurde sie nicht gerecht.

Noch etwas anders als in diesen prinzipiell vergleichbaren Vorgängen in Territorien und Städten sind die Verhältnisse in Böhmen einzuschätzen. Das Schicksal von Jan Hus führte hier auf einigen Umwegen dazu, dass im Frieden von Kuttenberg (1485) die Anerkennung der Utraquisten als gleichberechtigt neben den Ppäpstlichen vorgesehen wurde⁵⁹. Siebzig Jahre vor dem Augsburger Religionsfrieden – und durch die Gewährung des individuellen Rechts auf Konfessionswahl in bemerkenswerter Weise von dessen Konzentration auf die Landesherren unterschieden⁶⁰ – war damit in Europa eine Situation entstanden, in der zwei Konfessionen nebeneinander rechtlich anerkannt waren. Die Einheit der mittelalterlichen Kirche war also, durch Territorialisierungstendenzen in Frankreich und innerhalb des Reiches und durch die Auflösung der Einheitskirche in Böhmen längst hinterfragt, ehe mit der Reformation eine weitere Umwälzung stattfand. Das bedeutet aber auch, dass die im einleitenden Kapitel angesprochenen Polaritäten nicht allein auf der Ebene von Theologie und Mentalität zu suchen sind, sondern dass es jedenfalls für die Polarität von Zentralität und Dezentralität durchaus institutionelle Formen gab, die der Kirche des späten Mittelalters ein durchaus heterogenes Gesicht gaben.

3. Luthers Transformation spätmittelalterlicher Frömmigkeit

Die besondere Herausforderung bei der Beschreibung der Reformation stellt die Einordnung der Person Luthers in diesem Prozess dar. Schon im Elternhaus, vor allem aber in seiner Zeit im Kloster ab 1505 hat er viele Einflüsse aufgesogen. Dabei hat die Lutherforschung zu Recht immer wieder den Einfluss des Kirchenvaters Augustin und des Apostels Paulus, dessen Briefe an

⁵⁹ S. hierzu: Winfried Eberhard, *Konfessionsbildung*, 56-60.

⁶⁰ Ebd., 57.

die Römer und die Galater Luther nun, nach dem Psalter, als Professor auslegte⁶¹, hervorgehoben. Tatsächlich ist dies die wichtigste Traditionslinie zur Herausarbeitung der reformatorischen Rechtfertigungslehre, nach der, im Einklang mit Augustin und Paulus, der Mensch nicht durch eigene Werke Gerechtigkeit vor erlangt, sondern allein aus Gottes Gnade Gerechtigkeit geschenkt bekommt, die ihm durch den Glauben individuell zugeeignet wird.

Schaut man jedoch auf den Gang von Luthers Entwicklung, so wird man heute sagen können, dass entscheidend für seine Neuorientierung von Theologie und Frömmigkeit die Begegnung mit den Schriften des spätmittelalterlichen Theologen Johannes Tauler war – im Rahmen der eingangs eingeführten Terminologie also die Entwicklungslinie innerlicher Frömmigkeit, die der veräußerlichten Frömmigkeit entgegenstand⁶². 1515 oder 1516 las Luther Taulers Predigten in dem Leipziger Druck von 1508. Besonders markant ist dabei die Stelle, an welcher Tauler schrieb:

„ob du des tags zΓ sibentzig mal fallest als oft soltu wiederkeren vnd kommen wider zΓ got. vnd dring dich wider in got also schwindiglichen dz dir dein sunde zΓ mal entpfallen. so du da mit zΓ der beicht kommest. das du jt nitt wissest zΓ sagen. Dis sol dich nit entsetzen. es ist dir nit aufgefallen zΓ schaden. sunder zΓ ainer bekentnuß deines nichtes. vnd zΓ ainer verschmehunge dein selber mitt ayner gelassenhayt. nicht mitt ainer schwärmΓtikait (...). Sant paulus spricht. Alle die got lieben den kompt alle ding zΓ gΓt. Nu di gloß spricht. Auch dy sünd. Sunder schweig vnd fleühe zΓ got vnd sihe auf dein nicht. Vnd bleib innen. nit lauf zΓ hant da mit zΓ dem beichtiger.⁶³

Tauler betonte also die innerliche, direkt vor Gott gebrachte Sündenreue – und tröstete zugleich, dass dem gegenüber die Beichte, also die sakramentale Buße vernachlässigt werden könne. Eben diese Gedankenfigur aber findet sich in

⁶¹ S.: Volker Leppin, *Martin Luther*, 67f.

⁶² Ausführlicher zu den mystischen Einflüssen: Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Die mystischen Wurzeln Luthers*, München 2017.

⁶³ Sermones: des hochl geleerten in gnaden erleuchten dolctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächsten waren weg im | gaist zΓ wandern durch überswel bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschen zΦ | s(liger fruchtbarkait, Augsburg: Hans Otmar 1508, fol. 192^v).

den ersten beiden Thesen Luthers gegen den Ablass wieder: „1 Dominus et magister noster Iesus Christus dicendo ‘Penitentiam agite &c.’ omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit. 2 Quod verbum de penitentia sacramentali (id est confessionis et satisfactionis, que sacerdotum ministerio celebratur) non potest intelligi.“⁶⁴

Angesichts dieser frappierenden Entsprechung greift es nicht zu weit, zu erklären, dass Luthers Thesen gegen den Ablass ihren Grund in Taulers mystischer Theologie, also in der innerlichen Frömmigkeit des späten Mittelalters hatten. Hinzu kamen Einflüsse aus der Frömmigkeitstheologie von Luthers Beichtvater Johann von Staupitz, gleichfalls einem Vertreter innerlicher Frömmigkeit. Angesichts dieser Einflüsse ist es alles andere als überraschend, dass Luthers Auftreten sich – nach seiner ersten Publikation, der Herausgabe einer mystischen Schrift, der „Theologia deutsch“⁶⁵ – vor allem am Protest gegen die massivste Form quantifizierter und veräußerlichter Frömmigkeit im späten Mittelalter festmachen lässt: Der Streit um den Ablass hatte unverkennbar seine Wurzel in einer innermittelalterlichen Polarität, führte Luther aber bald darüber hinaus, zumal er sich mit einer Distanz gegenüber der herrschenden scholastischen Theologie insgesamt verband, der Luther wenige Wochen vor den Thesen gegen den Ablass in seiner „Disputatio contra scholasticam theologiam“ Ausdruck gab⁶⁶.

Die Implikationen der eigenen Entwicklung aber wurden Luther erst nach und nach klar: Erst als auf der Leipziger Disputation vom 27. Juni bis 15. Juli 1519 Luthers altgläubiger Gegner Johannes Eck aus Ingolstadt insistierte, dass Luther nicht nur Aussagen vertrat, die der päpstlichen Lehre widersprachen, sondern dass er auch von Konzilien verurteilte Lehren vertrat, wurde deutlich, dass seine Lehre den Verzicht auf jede kirchliche Instanz zur Gewährleistung von Wahrheit nötig machte⁶⁷. Die Konsequenz zog dann für ihn in aller Deutlichkeit Philipp Melanchthon. Am 9. September 1519 hatte er zur Erlangung des theologischen Baccalaureates Thesen zu disputieren, die jedenfalls zum

⁶⁴ Weimarer Ausgabe 1, 233,10-13.

⁶⁵ S.: WA 1, 153. 378f.

⁶⁶ Vgl. hierzu: Leif Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962 (Acta theologica Danica 4).

⁶⁷ S.: Volker Leppin, *Martin Luther*, 150f.

Teil auch von ihm formuliert waren⁶⁸. Sie formulierten klar die mittlerweile gewonnenen Grundsätze der reformatorischen Rechtfertigungslehre: „omnis iustitia nostra est gratuita die imputatio“⁶⁹, aber sie taten noch mehr: „Catholicum praeter articulos, quorum testis est scriptura, non est necesse alios credere“, heißt es in der 16. These⁷⁰. Das bedeutete nichts anderes als: *Sola scriptura*. Die Schrift allein konnte Grundlage für die heilsnotwendige Lehre in Kirche und Theologie sein.

Damit stand im Sommer 1519 das Gerüst der reformatorischen Botschaft bereit, auch wenn es noch keineswegs an allen Punkten in einen Widerspruch zur vorherigen Theologie und Frömmigkeit formuliert wurde. Luther hat sich noch lange mystischer Begriffe und Vorstellungen bedient, um seine Theologie zu formulieren. Der Transformationsprozess von spätmittelalterlicher zu reformatorischer Theologie war weit weniger bruchartig, als dies modernen Deutern erscheinen will. Aber noch wichtiger als diese Beobachtung ist die Beantwortung der letztlich für jede reformationshistorischer Konzeption entscheidenden reformationshistorischen Frage, wie aus dieser theologischen Entwicklung ein gesamtgesellschaftlicher Vorgang werden konnte. Wie weitreichend die Folgerungen dieses, bei aller Anknüpfung an spätmittelalterliche Entwicklungslinie im Einzelnen in der Gesamtheit neuen theologischen Komplexes waren, zeigte sich im Jahre 1520, als Luther seine Schrift „De captivitate Babylonica“ an die Öffentlichkeit gab. In einem Durchlauf durch die sieben im Mittelalter gültigen Sakramente blieben von diesen nur noch Taufe und Abendmahl übrig; die Buße erhielt eine besondere Hervorhebung als Rückkehr in die Taufe, aber nicht mehr als eigenes Sakrament. Diese fundamentale Kritik wäre aufgrund des Schriftprinzips allein nicht möglich gewesen, sondern es war der beschriebenen Komplex reformatorischer Theologie, der hierfür leitend war: Maßstab war nicht allein, ob diese oder jene Handlung in der Bibel eingesetzt war, sondern ob sich in ihr mit einer äußeren Zeichenhandlung ein Einsetzungswort verband, das die Verheißung der Gnadenzuwendung Gottes zusprach. Damit war der Appell an einen Umbau des kirchlichen Heilsvermittlungssystems überdeutlich ausgesprochen. Eine über den kirchlichen Raum im

⁶⁸ S. zur Entstehung: Wilhelm Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*. Bd. 2, Göttingen 1969 (= ebd. 1996), 101-103.

⁶⁹ *Melanchthons Werke*, hg. v. Robert Stupperich. Bd. 1: *Reformatorsche Schriften*, Gütersloh 1951, 24, 18f.

⁷⁰ *Melanchthons Werke* 1, 24, 29f.

engeren Sinne hinausgehende Reformation war damit noch nicht zwingend gegeben.

Die zentrale Begründungsfigur hierfür fand sich in einem etwas früheren Text aus demselben Jahr 1520: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“. Schon dieser etwas umständliche Titel zeigt, dass Luther sich hierin an die weltlichen Instanzen als Träger einer Veränderung wandte. Aber das tat er nicht einfach so, sondern mit einer konkreten Denkfigur, die sich in einer berühmten Formulierung ausdrückte:

Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey ... 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 halbenn⁷¹.

Was hier grundgelegt wird, ist die protestantische Lehre vom allgemeinen Priestertum. Diese Lehre ist durchaus nicht vorbildlos im Mittelalter, ja, sie knüpft in unmittelbar nachvollziehbarer Weise an die oben skizzierte Linie einer zunehmenden Betonung der Laienverantwortung in der spätmittelalterlichen Christenheit an, die den gleichfalls nachvollziehbaren klerikalen Entwicklungen entgegensteht. Und sie ist sogar konzeptionell im spätmittelalterlichen Denken nachvollziehbar: Bei dem spätmittelalterlichen Mystiker Johannes Tauler findet sich eine Formulierung, die das Priestertum wenigstens metaphorisch von der engen Bindung an die sakramentale Weihe löst: „Dieser gotdehtiger mensche das ist ein inwendiger mensche, der sol ein priester sin“⁷² – dies gilt ausdrücklich auch für Frauen⁷³. Allerdings ist dies kein allgemeines Priestertum. Es geht nicht wie bei Luther um alles, was aus der Taufe gekrochen ist, sondern es geht um Menschen mit einer bestimmten spirituellen Disposition, um die „gotdehtigen“ Menschen, also die besonders andächtigen, Gott zugewandten Menschen, kurz gesagt: um diejenigen, die im Sinne von Taulers Mystik leben und glauben. Luther führt also nicht einfach Gedanken Taulers fort, sondern vereindeutigt und radikalisiert sie: Indem bei ihm jeder, der aus der Taufe gekrochen ist, zum Priester oder Bischof geweiht ist, gelangt er auf der Basis der Rechtfertigungslehre, die keine Voraussetzung von Seiten

⁷¹ WA 6,408,11f. 26-28.

⁷² *Taulers Predigten* 164, 34-165,1.

⁷³ Ebd., S. 165,15-17.

des Menschen benennt, zu einer Lehre von einem tatsächlich allgemeinen Priestertum, dessen einzige Voraussetzung die gnädige Zuwendung Gottes ist. Indem er so Priesteramt und Bischofsamt nicht mehr in einer eigenen Weihe, sondern in der Taufe begründet, wird einer grundlegenden sozialen Norm des späten Mittelalters ihre theologische Grundlage genommen, nämlich der Unterscheidung von Kleriker und Laien. Hier ist der entscheidende Punkt, an dem eine der oben beschriebenen Polaritäten nicht im Rahmen ihrer dialektischen Bezogenheit aufeinander fortgeführt, sondern gesprengt wird. Hatte es im Mittelalter einerseits eine Zunahme der Laienverantwortung, andererseits auch Züge der Klerikalisierung gegeben, so waren doch beide Entwicklungen auch aufeinander bezogen. Das Beispiel der Bruderschaften macht deutlich, dass die religiös agierenden Laien sich weiter auf Kleriker angewiesen sahen und sich ihrer auch für ihre religiösen Zwecke bedienten. Eben hier setzte Luther einen klaren Schnitt: Zwar wurde nicht die Unterscheidung zwischen Gemeindegliedern und Amtsträgern aufgehoben, aber dieser Unterscheidung wurde ihr ständischer und rechtlicher Charakter genommen, der die Unterscheidung von Kleriker und Laien im Mittelalter ausgemacht hatte. Sie war nicht nur im mittelalterlichen Kirchenrecht selbst festgeschrieben⁷⁴, sondern war auch konstitutiv für eine Vielzahl seiner Regelungen. Indem Luther sich aus rechtfertigungstheologischen Gründen gegen sie wandte, wandte er sich auch gegen einen Grundzug des Kirchenrechts. So war es nur konsequent, dass Ende desselben Jahres, als schon die Androhung des kirchlichen Banns gegen ihn ausgesprochen war, Luther nicht nur die Bulle verbrannte, die diese Androhung bekanntgab, sondern mit ihr zugleich auch das Kirchenrecht.

4. Institutionelle Aneignung reformatorischer Theologie

Erst wenn man theologiegeschichtlich an diesem Punkt angelangt ist, lässt sich auch der gesellschaftliche Vorgang der Reformation verstehen. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum erst ist die sozialförmige und sozialformende Gestalt der Reformation. Zu Recht ist in der reformationshistorischen Forschung hervorgehoben worden, dass die Adelschrift, in der sich die angeführte prononcierte Formulierung von den aus der Taufe gekrochenen Pries-

⁷⁴ C. 12 q. 1 c. 7 (*Corpus iuris canonici*, hg. V. Emil Friedberg. Pars 1, Leipzig 21879 (= Graz 1955), 678.

tern, Bischöfen und Päpsten findet, mehr ist als ein zufälliges Schreibtischprodukt des Theologen Luther. Ganz gezielt greift Luther hier Themen auf, die schon länger Thema der erwähnten *Gravamina nationis Germanicae* waren und verstärkt so die schon im späten Mittelalter den Zentralkräften entgegenstehenden Dezentralisierungskräfte⁷⁵. Er klagt das Ziehen von Prozessen nach Rom an⁷⁶, beschwert sich über die finanzielle Ausaugung Deutschlands durch die verschiedenen Abgaben wie Annaten und dergleichen⁷⁷. Seine eigene Position und bisherige Entwicklung wird wohl am deutlichsten in der Forderung nach einer Universitäts- und Bildungsreform zum Ausdruck gebracht⁷⁸. Aber auch diese passt in ein Reformprogramm, das seinen Grundlinien nach nicht besonders originell war, sondern seine Leistung gerade darin aufwies, dass schon länger im Schwange befindlichen Reformforderungen nun eine Grundlage gegeben wurde.

Diese Reformforderungen gewannen aber auch einen prinzipiellen Charakter⁷⁹. Wenn Luther fordert, die Überordnung des Papstes über den Kaiser zu beenden⁸⁰ und die eidliche Bindung der Bischöfe an den Papst aufzuheben⁸¹, so sind dies Hinweise auf eine auch institutionelle Lösung der deutschen Kirche von der Gesamtkirche, die in ihrem Kontext noch schwerer wiegen. Denn ganz deutlich waren ja im Titel die Adressaten benannt: der Adel deutscher Nation. Konkret sind damit die Fürsten und Bischöfe aufgefordert, gemeinsam die deutsche Nation zu schützen⁸². Auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums also wurden nun diese Instanzen in ihrer weltlichen Funktion zur Reform der gesamten Kirche aufgefordert. Was bislang als Appell an Rom verklungen war, sollte nun in die eigene Hand genommen werden, sei es auch

⁷⁵ Heinz Scheible, *Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521*, in: ders., *Melanchthon und die Reformation*, Mainz 1996 (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte. Beihefte 41), 167-183.

⁷⁶ WA 6, 430, 5-7.

⁷⁷ WA 6, 418, 14-427, 34.

⁷⁸ WA 6, 457, 28-462, 11.

⁷⁹ Vgl. zur Deutung der Adelschrift im Rahmen von Luthers Biographie: Volker Leppin, *Martin Luther*, 155-158.

⁸⁰ WA 6, 433, 26-435, 2.

⁸¹ WA 6, 433, 10ff.

⁸² WA 6, 419, 9f.

auf Kosten einer Lösung von Rom, wie sie ja faktisch durch den Gallikanismus schon länger vorgelebt wurde.

Auch dies kam, bedenkt man die oben beschriebenen Entwicklungen zu einer Verselbständigung der Kirchengovernance der Territorien gegenüber der papstkirchlichen Hierarchie, vorhandenen Tendenzen durchaus zupass. Der Drang nach einer Verdichtung der Territorien und der Kommunalisierung der städtischen Kirchen, wurde durch Luther nicht erzeugt, sondern er war längst da. Aber die reformatorischen Theologien gaben dieser längst vorhandenen Bewegung eine theologische Begründung und zugleich einen Schub. Treffend hat Berndt Hamm dieses Geschehen mit dem Begriff der „normativen Zentrierung“ zusammengefasst⁸³: Was sich aus unterschiedlichen Gründen, oft verbunden mit lokalen politischen Interessen, ergeben hatte, erhielt so Grund und Richtung. Reformatorische Theologie war im strengen Sinne Verstärkung der vorhandenen mittelalterlichen Tendenzen. Sie griff diese auf und gab ihnen einen neuen Impuls und damit durchschlagende Kraft. Die Option für Luther bedeutete aber die Absage an das bisherige Kirchensystem und die Entscheidung für eine Änderung der alten Kirche durch die laikalen Instanzen. Luther war hierfür Katalysator, ja, mehr noch: So wie die Lehre vom allgemeinen Priestertum eine normative Zentrierung brachte, geschah durch das Schicksal Luthers eine symbolische Zentrierung durchaus heterogener Bestrebungen. Die Einheit der Reformation entstand theologisch durch die Begründung laikaler kirchenordnender Tätigkeit und die Aufhebung der grundlegenden Differenz von Klerikern und Laien⁸⁴. Politisch-symbolisch entstand sie durch die Orientierung an der zentralen Symbolgestalt Luther. Reformation wäre so wenig ohne Luther verstehbar wie durch ihn allein.

Ohne dass die Fürsten schließlich die Reformation gestaltend in die Hand genommen hätten, wäre die reformatorische Bewegung vermutlich eine Episode geblieben. Genau hier setzt nun aber, anders als in den Städten, die direkte Fortwirkung Martin Luthers ein. In sehr unmittelbarer Weise gilt dies für Sachsen, wo Luther seinen direkten Einfluss auf das Herrscherhaus geltend machen konnte, aber indirekt auch für das weitere gewichtige Territorium, das

⁸³ B. Hamm, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft*, [in:] Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992) 241-279.

⁸⁴ S. zu diesem Ansatz: Volker Leppin, *Wie reformatorisch*, 175.

vergleichsweise früh der Reformation zufiel: Hessen. Wie Gury Schneider-Ludorff gezeigt hat, ist Philipp von Hessen nachdrücklich von Luthers Adelschrift beeindruckt gewesen⁸⁵, also eben von jener Schrift, der der wichtige Gedanke des Priestertums aller Gläubigen zu entnehmen ist. Beide, der hessische Landgraf wie die wettinischen Kurfürsten standen dabei in der oben im Zusammenhang der Dezentralisierung skizzierten Tradition ihrer Vorfahren, aber beide erfuhren durch die reformatorische Bewegung, und in diesem Falle nun tatsächlich personalisiert: durch Luthers Wirken und Schreiben eine Legitimation für ihr Tun, die sich ebenso wie die oben beschriebenen Phänomene im städtischen Bereich als normative Zentrierung des politischen Handelns durch Theologie beschreiben lassen. Die Theologie Martin Luthers gab den Fürsten für ihr Eingreifen in kirchliches Handeln den theologischen Grund, der nach der Adelschrift einerseits in der Intransigenz Roms lag, andererseits aber im allgemeinen Priestertum, auf dessen Grundlage die gesellschaftlich hervorragendsten und geeignetsten Personen, eben die Adeligen zur Kirchenreform befähigt und aufgerufen waren.

Dieser Impuls fruchtete mit einer zeitlichen Verzögerung gegenüber den ersten Ansätzen in den Städten, aber dann umso nachdrücklicher zu Veränderungen in den Territorien. Es war im Wesentlichen der Reichstag von Speyer 1526, dessen dissimulierender, also die Entscheidung zwischen den Parteien offen haltender Abschied⁸⁶ von Hessen und dem ernestinischen Sachsen als Erlaubnis zur Durchführung von Reformation genutzt wurde. Der Abschied vom 27. August 1526 hatte formuliert, im Blick auf das Wormser Edikt solle es jedem Stand bis Abhaltung eines Konzils oder einer Nationalversammlung gestattet sein, „für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott, und käyserl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten“⁸⁷. Hessen und Sachsen machten sich umgehend an die Umsetzung, wobei Hessen zunächst noch durch die Homberger Kirchenordnung⁸⁸ einen eigenen

⁸⁵ Gury Schneider-Ludorff, *Reformator*, 36f. 59.

⁸⁶ Armin Kohnle, *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden*, Gütersloh 2001 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 72), 271.

⁸⁷ *Neue und vollständigere | Sammlung | der | Reichs=Abschiede ... Zweyter Theil | derer | Reichs=Abschiede | von dem Jahr | 1495. Bis auf das Jahr 1551. | inclusive*, Frankfurt/Main 1747, 274 § 4.

⁸⁸ Vgl. Gury Schneider-Ludorff, *Reformator*, 45-59.

Weg ging, ehe Philipp von Hessen dann, auch wegen des Widerstandes Luthers, aber zugleich in Anknüpfung an die eigenen mittelalterlichen Traditionen auf die sächsische Linie der Visitation einschwenkte. Mit diesen Aktivitäten ab dem Herbst 1526 wurde die Reformation zu einem territorialen Geschehen und damit der Handlungsrahmen auch gewichtiger politischer Einheiten im Reich – nicht zuletzt mit Sachsen in einem der Kurfürstentümer. Die Reformation war damit, die Anstöße Luthers aus der Adelschrift aufgreifend und weiter gestaltend, zu einem Geschehen geworden, das nur noch zum Teil in der Hand der Theologen lag und viel stärker den Eigengesetzlichkeiten der Politik zu folgen hatte.

5. Formierung der polaren Blöcke

Langfristig führte dieser Prozess der politischen Umsetzung der Reformation durch die Obrigkeiten dazu, dass das, was als kulturelle Polaritäten das späte Mittelalter geprägt hatte, sich nun institutionell verfestigte. In gezielter Grobzeichnung kann man sagen, dass die Reformation sich Impulsen verdankte, die innerhalb der spätmittelalterlichen Polaritäten als antischolastisch, laikal und dezentral zu beschreiben sind: Diese drei Tendenzen erhielten einen kräftigen Schub durch die Reformation, deren erster Anstoß in Luthers Theologie aus den Verinnerlichungstendenzen des späten Mittelalters resultierte. Diese Verinnerlichungstendenzen sind freilich zugleich diejenigen, die im stärksten Maße auf beide sich formierende Großgruppen, die altgläubigen und die reformatorischen, gleichermaßen verteilt blieben; obwohl Tauler nicht zuletzt wegen der Einflüsse auf die reformatorische Theologie auf den römischen Index gesetzt wurde⁸⁹, entwickelte sich doch mystische Theologie und Frömmigkeit auch im römisch-katholischen Kontext, zumal in Spanien weiter⁹⁰.

Wo aber am allerdeutlichsten und von früh an die Verhärtung einsetzte, war die Polarität von Zentralität und Dezentralität: Es gehört zu den dramatisch vorantreibenden Momenten der Entwicklung der Reformation, dass Luther auf Gegner stieß, die den an der Bußfrage⁹¹ entzündeten Konflikt zu einem Streit um die Papstfrage vorantrieben: Mit dem Gutachten im Lutherprozess wurde der oben schon erwähnte Dominikaner Silvester Mazzolini Prierias

⁸⁹ Louise Gnädinger, *Johannes Tauler*, 418.

⁹⁰ Volker Leppin, *Mystik*, 115.

⁹¹ Volker Leppin, *omnem vitam*, 7-25.

beauftragt, der die scharf papalistische Tradition seines Ordens fortschrieb. Als Höhepunkt seiner Gedankenführung kann sein Satz gelten: „Quicumque non innitur doctrine Romane ecclesie, ac Romani pontificis, tanquam regule fidei infallibili, a qua etiam sacra scriptura robur trahit et auctoritatem, hereticus est.“⁹²

Mit einer solchen schroff zentralistischen Position war Luthers Anliegen nicht zu vereinbaren, und in ganz ähnlicher Weise entwickelten die neue, sich von der Scholastik lösende Theologie und die Betonung des Laienelements in der Lehre vom allgemeinen Priestertum die innerhalb eines einheitlichen *Corpus christianum* aushaltbaren Polaritäten zu Konflikten weiter, die nicht mehr unter einem gemeinsamen Dach gehalten werden konnten.

Dies galt in besonderem Maße, als aus der Betonung der Verantwortung auch der Laien für die Kirchenreform die auf eine radikal dezentrale Kirchenorganisation hinauslaufende Konsequenz einer Gestaltung der Reformation durch die Landesherren gezogen wurde, wie es im Gefolge des ersten Speyerer Reichstages durch Hessen und Sachsen geschehen war.

Dieses Vorgehen schärfte den Konflikt, und der zweite Speyerer Reichstag brachte die Reaktion der altgläubig gebliebenen Stände, die die Ereignisse in Hessen und Sachsen als Missbrauch der Rechtslage verstanden und, wie man zugespitzt sagen könnte, dagegen protestierten. Reichsrechtlich führte dies freilich dazu, dass der Reichstag nun wieder auf die Durchsetzung des gegen Luther gerichteten Wormser Edikts drängte und die evangelisch gewordenen Stände dagegen protestierten, woher der Name der „Protestanten“ rührt, auch wenn damit zunächst etwas anderes gemeint ist, als der moderne Sprachgebrauch vermuten lassen könnte: Wer im mittelalterlichen Recht eine *protestatio* vorlegt, bezeugt seine aufrecht bleibende Haltung gegen als illegitim wahrgenommene Vorgänge. Eben dies taten die protestierenden Stände, indem sie auf ihrer eigenen Auslegung des ersten Speyerer Reichstagsabschiedes und damit auf der Legitimität ihrer Reformmaßnahmen beharrten.

Dieses Hin und Her in der Reichspolitik war auch dadurch mitbedingt, dass der Kaiser Karl V. längere Zeit nicht im Reich weilte. Für das Jahr 1530 aber schrieb er einen Reichstag aus, zu dem er in durchaus verbindlichem Ton beide Seiten aufforderte, ihre Auffassung darzulegen. Das reichsrechtlich

⁹² *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521). 1. Teil: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablassthesen (1517-1518)*, hg. v. Peter Fabisch und Erwin Iserloh, Münster 1988 (= CCath 41), 55.

durchaus schiefe Ergebnis war, dass lediglich die evangelische Seite ihre Sicht darlegte. Dies taten die Wittenbergisch Gesonnenen in der *Confessio Augustana*, die dann in einem längeren Prozess zum Grundbekenntnis des Luthertums werden sollte. Der Reichstag von 1530 endete mit einem offenen Dissens: Die Evangelischen, die noch dazu ihren inneren Zwiespalt dokumentierten, indem vier oberdeutsche Städte ein abweichendes Bekenntnis und Zwingli ein Privatbekenntnis vorlegten, erhielten für die von ihnen seit 1526 vorgenommenen Änderungen beziehungsweise für deren theologische Begründung keine Zustimmung.

Angesichts der damit eingetretenen rechtlichen Unsicherheit schlossen sie bald einen Verteidigungsbund: den Schmalkaldischen Bund, mit seinen Hauptleuten dem Kurfürsten von Sachsen und dem Landgrafen von Hessen⁹³, aber auch zahlreichen weiteren Mitgliedern, die sich zu gegenseitigem Schutz in Glaubensdingen verpflichteten. Hier bereits zeichnete sich ab, dass Differenzen in der Auslegung des Christlichen bestanden, die nicht mehr im 15. Jahrhundert noch innerhalb eines *Corpus christianum* nebeneinander gehalten werden konnten, sondern die sich konfrontativ verfestigten. Diese Konfrontation vermehrte sich durch die Erfolge des Schmalkaldischen Bundes – insbesondere mit der Einführung der Reformation in Württemberg 1534⁹⁴, in Brandenburg schrittweise ab 1535 und im albertinischen Sachsen 1539⁹⁵ - eher noch, als dass sie sich verminderte, weil hierdurch die reformatorisch gesonnene Gruppe zu einer echten Partei im Reich wurde. Dieser zunehmenden Macht konnte der Kaiser nachgebend oder konfrontativ begegnen, und tatsächlich versuchte er zeitweise einen Weg, der hart an der Grenze zu der Forderung nach einem Nationalkonzil war, indem er Religionsgespräche innerhalb des

⁹³ S.: Gabriele Haug-Moritz, *Der Schmalkaldische Bund 1530-1541/42. Eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, Leinfelden-Echterdingen 2002 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 44).

⁹⁴ Volker Leppin, *Theologischer Streit und politische Symbolik. Zu den Anfängen der württembergischen Reformation 1534-1538*. [in:] ders., *Reformatorische Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Leipzig 2016 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 43), 153-176.

⁹⁵ Günther Wartenberg, *Art. Sachsen II. Freistaat*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 29, Berlin / New York 1998, 558-580, 567f.

Reiches anberaumte, also die theologischen Fragen, die eigentlich nach katholischem Verständnis nur durch ein weltweites Konzil hätten geklärt werden könnten, auf Reichsebene einer Kompromisslösung zuzuführen. Als dieser Kompromissweg allerdings scheiterte, wuchs auch die Konfrontation neu an, und sie entlud sich schließlich im Jahre 1546/7 im Schmalkaldischen Krieg, der das Desaster für Sachsen und Hessen darstellte und dem Albertiner Moritz von Sachsen nicht nur die Kurwürde, sondern auch den Ruf eines Judas von Meißen eintrug, der um des eigenen Vorteils willen seine Glaubensgeschwister verraten hatte; erst durch die Forschungen von Günther Wartenberg ist es gelungen, Moritz angemessen abgewogen zu interpretieren⁹⁶. Umgekehrt ist es auch ihm zu verdanken, dass sich die politische Lage wieder umkehrte. Sein forsches Vorgehen gegen den Kaiser wendete das Blatt, und über den Passauer Vertrag 1552⁹⁷ kam es schließlich 1555 zum Augsburger Religionsfrieden mit seinen berühmten Regelungen, die für Reichsstädte ein konfessionelles Nebeneinander erlaubten, für geistliche Territorien eine dauerhafte Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche und für weltliche Territorien eben jene Regelung einführten, die dann später mit dem Satz *cuius regio, eius religio* zusammengefasst wurde⁹⁸: Der Landesherr bestimmte über die Religion seiner Untertanen. Und als Religionen waren zwei anerkannt: die römisch-katholische, die sich gleichzeitig im Konzil von Trient ihr spezifisches neuzeitliches Gesicht gab, und die Verwandten der Augsburger Konfession. Das Reich zerfiel damit in zwei unterschiedliche Auslegungen des Christentums, es war verfassungsrechtlich religiös polar gegliedert. Aus den unterschiedlichen, einander an vielen Stellen überlagernden Polaritäten des späten Mittelalters, die innerhalb einer christlichen einheitlichen Gesellschaft mit aller Divergenz hatten existieren können, war die eine große verfassungsrechtliche Polarität geworden. Hatte im späten Mittelalter religiös vieles nebeneinander bestehen können, so standen nun zwei religiöse Blöcke gegeneinander, vertraten einander ausschließende Wahrheitsansprüche – und erkannten sich rechtlich gleichwohl gegenseitig an.

⁹⁶ S.: Günther Wartenberg, *Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*, Gütersloh 1988 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 55).

⁹⁷ Volker Henning Drecoll, *Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition*, Berlin 2000 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 79).

⁹⁸ Axel Gotthard, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004; Carl A. Hoffmann u.a. (Hg.), *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, Regensburg 2005.

Wybrana literatura (opracowania zwarte):

1. Angenendt A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
2. Binder K., *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O.P.*, Wien 1976.
3. Burke P., *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*. Übers. v. Klaus Kochmann, München 1998.
4. Bünz E., Kühne H., *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteldeutschland. Wissenschaftlicher Begleitband zur Ausstellung „Umsonst ist der Tod“*, Leipzig 2015.
5. Bünz E., Rhein S., Wartenberg G., *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Leipzig 2005.
6. O'Connor M.C., *The Art of Dying Well. The development of the ars moriendi*, New York 1966.
7. Denifle H., *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt*, 1904.
8. Denzler G. (Hg.), *Das Papsttum in der Diskussion*, Regensburg 1974
9. Drecoll V.H., *Der Passauer Vertrag (1552). Einleitung und Edition*, Berlin 2000.
10. Hoffmann C.A., u.a. (Hg.), *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, Regensburg 2005.
11. Eberhard W., *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478-1530*, München / Wien 1981.
12. Frank I.W., *Kirchengeschichte des Mittelalters*, Düsseldorf 1984.
13. Gnädinger L., *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993.
14. Goertz H.-J., *Antiklerikalismus und Reformation*, Göttingen 1995.
15. Gotthard A., *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004.
16. Grane L., *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962.
17. Hamm B., *Abläss und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016.
18. Hamm B. / Moeller B. / Wendebourg D., *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995
19. Haug-Moritz G., *Der Schmalkaldische Bund 1530-1541/42. Eine Studie zu den genossenschaftlichen Strukturelementen der politischen Ordnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, Leinfelden-Echterdingen 2002.
20. Helmrath J., *Das Basler Konzil 1431-1439. Forschungsstand und Probleme*, Köln u.a. 1987.
21. *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, hg. von Jan A. Aertsen/ Martin Pickavé, Berlin 2004.
22. „Ik lerde kunst dor lust.“ *Ältere Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. phil. habil. Christa Baufeld*, hg. von Irmtraud Rösler, Rostock 1999.

23. Iserloh E., *Martin Luther und der Aufbruch der Reformation (1517-1525)*, in: HKG(J) 4, Freiburg u.a. 1967.
24. Jaspers G.J., von Landskron S., *Die Hymelstrasz. Mit einer Einleitung und vergleichenden Betrachtungen zum Sprachgebrauch in den Frühdrucken (Augsburg 1484, 1501 und 1510)*, Amsterdam 1979.
25. Jedin H., *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Basel-Stuttgart 1963
26. Kaufmann T., *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2017.
27. Kaufmann T., *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Frankfurt/M. 2016.
28. Kohnle A., *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden*, Gütersloh 2001.
29. Kristeller P.O., *Humanismus und Renaissance I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen*, hg. v. Eckhard Keßler, München 1980.
30. Langer O., *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987.
31. Leinsle U.G., *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn u.a. 1995.
32. Leppin V., *Die christliche Mystik*, München 2007.
33. Leppin V., *Die fremde Reformation. Die mystischen Wurzeln Luthers*, München 2017.
34. Leppin V., *Reformatorsche Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Leipzig 2016.
35. Leppin V., *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2015.
36. Lortz J., *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1939/40.
37. Maurer W., *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*. Bd. 2, Göttingen 1969.
38. Moeller B., *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, hg. v. Johannes Schilling, Göttingen 1991.
39. Moeller B., *Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe*, Berlin 1987
40. Moeller B., *Spätmittelalter*, Göttingen 1966.
41. Ohst M., *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995.
42. Paulus N., *Geschichte des Ablasses am Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 2000.
43. Rehberg A. (Hg.), *Ablasskampagnen des Spätmittelalters, Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, Berlin 2017.
44. Reinis A., *Reforming the Art of Dying. The ars moriendi in the German Reformation (1519-1528)*, Aldershot 2007.
45. Ruh K., *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, München 1985
46. Scheible H., *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*, hg. v. Rudolf May und Rolf Decot, Mainz 1996.

47. Schneider-Ludorff G., *Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim*, Leipzig 2006.
48. Schulthess P. / Imbach R., *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Zürich/ Düsseldorf 1996.
49. Schulze M., *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen 1991.
50. Scribner R.W., *Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800*, hg. v. Lyndal Roper, Göttingen 2002.
51. Seebaß G., *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 1997.
52. Störmann A., *Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit*, Münster 1916.
53. Wartenberg G., *Landesherrschaft und Reformation. Moritz von Sachsen und die albertinische Kirchenpolitik bis 1546*, Gütersloh 1988.
54. Voigt J., *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*, Köln u.a. 2012.

Volker Leppin (ur. 1966), niemiecki historyk Kościoła i teolog. Studia w zakresie teologii i germanistyki. Profesor Uniwersytetu w Tybindze. Specjalista w zakresie historii średniowiecza, Reformacji i oświecenia. Członek Akademii Nauk w Heidelbergu. Od roku 2016 członek Komisji Teologicznej Ewangelickiego Kościoła Niemiec (EKD). Autor wielu publikacji książkowych z zakresu historii Kościoła.

Volker Leppin (born 1966) German historian of the Church and theologian. He studied theology and German philology. Professor of the University in Tübingen. Specialist in the history of Middle Ages, Reformation and Enlightenment. Member of the Academy of Sciences in Heidelberg. Since 2016 a member of the Theological Commission of the Evangelical Church of Germany (EKD). Author of numerous book publications dealing with the history of the Church.