

THOMAS KAUFMANN

# Konfession und Kultur

*Spätmittelalter  
und Reformation*

*Neue Reihe*

29

---

**Mohr Siebeck**

Spätmittelalter und Reformation  
Neue Reihe

begründet von Heiko A. Oberman

herausgegeben von Berndt Hamm  
in Verbindung mit Johannes Helmuth,  
Jürgen Miethke und Heinz Schilling

29





Thomas Kaufmann

# Konfession und Kultur

Lutherischer Protestantismus in der  
zweiten Hälfte des  
Reformationsjahrhunderts

Mohr Siebeck

THOMAS KAUFMANN, geboren 1962; Studium der ev. Theologie in Münster, Tübingen und Göttingen; 1. Theol. Examen 1987; Promotion 1990; 2. Theol. Examen 1993; Habilitation 1995; 1996–2000 o. Prof. für Kirchengeschichte an der LMU München, seit 2000 in Göttingen; Akademiepreis der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften 1998; o. Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (seit 2002).

Gedruckt mit Unterstützung der VELKD und der Landeskirchen Braunschweigs, Kurhessen-Waldeck, Bayerns, Oldenburgs und Schaumburg-Lippes.

978-3-16-158539-5 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

ISBN 3-16-149017-7

ISBN-13 978-3-16-149017-0

ISSN 0937-5740 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe)

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

© 2006 Mohr Siebeck Tübingen.

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 aus der Bembo gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Lothar und Irene Kaufmann, geb. Hornig,  
meinen lieben Eltern,  
in Dankbarkeit gewidmet



## Vorwort

Die einzelnen Kapitel dieses Buches beschäftigen sich mit verschiedenen Aspekten des lutherischen Protestantismus in der Zeit zwischen Luthers Tod und dem Ende des »langen 16. Jahrhunderts«. Ihr gemeinsames Thema ist weniger die theologische »Innenseite« dieser sonderbaren religionskulturellen Formation; vielmehr geht es um die Verhältnisse und die Relationen, in denen die Lutheraner standen, in die sie hineingerieten, mit denen sie rangen: Verhältnissen zu sich selbst und zu ihren eigenen Wurzeln, zu konkurrierenden konfessionellen und religiösen Kräften und zu allgemeinen kulturellen Herausforderungen. Da es sich bei dem lutherischen Protestantismus der Frühen Neuzeit meines Erachtens um eine außerordentlich bewegte religionskulturelle Konfiguration handelt, hat ein Bild, das man von diesem zeichnet, weder primär von seinen theologischen Lehrgehalten, noch von seinen institutionellen Lebensgestalten auszugehen, sondern bei den Kontexten und Konflikten, in denen er sich »behauptete« und »entwickelte«, anzusetzen. Dies jedenfalls ist die diesem Buch und seinen Perspektivierungen zugrundeliegende Basishypothese.

Den »Sitz im Leben« der hier versammelten Forschungsbeiträge, von denen etwa die Hälfte bisher unveröffentlicht ist, stellt die besonders breit geführte inter- und transdisziplinäre Diskussion zur »Konfessionalisierung«, ihrem Verhältnis zu Staat, Gesellschaft, Kirchenwesen und Kultur, dar. An dieser Diskussion habe ich mich, meiner Profession als Kirchenhistoriker entsprechend, so zu beteiligen versucht, daß ich den lutherischen Protestantismus innerhalb der komplexen und spezifischen rechtlichen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen und Konstellationen des Zeitalters in einer – wie ich hoffe – auch für Nichttheologen nachvollziehbaren Weise situierte. Dies ist freilich in dem Selbstbewußtsein geschehen, daß eine gegenüber geschichtlicher »Vielfalt«, Ambivalenzen und Fanatisierungspotentialen sensible Konzeption von Kirchengeschichte einen unveräußerlichen Beitrag zu jeder Kulturgeschichte des vormodernen Europa, die ihrem Anspruch gerecht werden will, zu leisten hat und auch zu leisten vermag. Dieses Verständnis von Kirchengeschichte dürfte weder innerhalb der Theologie unumstritten noch extra muros theologiae selbstverständlich sein, hat also seine Zukunft vielleicht noch in dem Maße vor sich, als die Arbeit an den kulturellen Persistenzen und Traditionen Alteuropas als Aufgabe gestellt ist. Wenn dieses Buch auch als Einladung verstanden würde, das faszinierende Forschungsgebiet der frühneuzeitlichen Kirchen- und Christentumsgeschichte

noch stärker in den Blick der allgemeinen geistes- und kulturwissenschaftlichen Frühneuzeitforschung zu rücken, hätte es einen wichtigen Zweck erfüllt.

In bezug auf die binnendisziplinäre Selbstverständigung der Kirchengeschichte bin ich von der Vorstellung geleitet, daß sich der Gegenstand des Faches – »die Kirchen- und / oder Christentumsgeschichte« – nicht auflöst, je intensiver er auf geschichtliche Komplexitäten, Uneindeutigkeiten und »Randzonen« des distinkt identifizierbar Kirchlichen oder Christlichen bezogen wird. Denn die Kirchen- und Christentumsgeschichte, wie ich sie verstehe, ist nicht nur eine Geschichte bestimmter institutioneller und doktrinaler Sachverhalte und Formationen; sie ist auch die Geschichte unterschiedlicher sozialer Gruppen, Bewegungen und Einzelpersonen, literarischer Formen und Traditionen, mentaler Dispositionen, ritueller und kultureller Praktiken, die sich auf Traditionsbestände christlicher oder christlich adaptierter Überlieferungen beziehen. Kirchen- und Christentumsgeschichte ist der lebendige Prozeß der Aneignung und Umdeutung, Tradierung und kulturellen Implemetierung dessen, was Christsein in einer vergangenen Zeit für Menschen ihrer Gegenwart bedeutete. Die »Identität« des Gegenstandes ergibt sich aus dem Blick, den man auf ihn wirft. Dies gilt auch für die Lutheraner des späteren 16. Jahrhunderts, deren »Identität« sich vor allem in den »Krisen« und »Kontroversen« und den Formen ihrer deutenden Bearbeitung ereignete.

An der Fertigstellung dieses Buches hat meine Sekretärin Frau Rieta Friedrichs einen großen Anteil: Sie hat die Druckvorlagen aller Texte erstellt und die bereits veröffentlichten Beiträge einer formalen Revision unterzogen, unterstützt von meiner Hilfskraft Frau stud. theol. Damaris Schneider, die mir bei der Ausarbeitung der hier erstmals publizierten Texte durch Beschaffung von Literatur und Quellenreproduktionen unverzichtbare Dienste geleistet hat. Die früher veröffentlichten Beiträge habe ich einer gründlichen Bearbeitung unterzogen und bibliographisch durchgängig aktualisiert.

Antje Roggenkamp und meine Kinder Niklas, Marikje und Frederik haben mich angesichts mancher apokalyptischen Gestimmtheiten zur »Ordnung« gerufen und damit konkretisiert, daß die Lebenskraft lutherischer Konfessionskultur noch nicht erloschen ist. Herr Dr. Henning Ziebritzki und Herr Dr. h.c. Georg Siebeck haben wieder einmal den Druck des Buches eines Autors möglich gemacht, der sie nicht reich zu machen verspricht, aber immerhin auch nicht zu ruinieren hofft. Folgende Landeskirchen haben mir trotz bedrängter finanzieller Verhältnisse auf großzügige und unkomplizierte Weise Druckkostenzuschüsse gewährt: Schaumburg-Lippe, Bayern, Oldenburg, Kurhessen-Waldeck und Braunschweig; auch von der VELKD erhielt ich eine großzügige Unterstützung. Herr Kollege Hamm und seine Mitherausgeber haben der Aufnahme des Bandes in die prächtig florierende Reihe ungemein zügig zugestimmt. Allen und für alles sei gedankt.

Göttingen, am 460. Todestag Martin Luthers

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	VII
Abkürzungen und Zitierweise . . . . .	XV

### A) Prolegomena

Kapitel 1: Lutherische Konfessionskultur in Deutschland – eine historiographische Standortbestimmung . . . . .	3
I. Periodisierungskonzeptionelle Probleme . . . . .	3
II. Der kulturelle Zusammenhang von »Reformation« und »konfessionellem Zeitalter« . . . . .	7
III. Konfessionskultur . . . . .	14
IV. Konfessionsinterne Pluralität im lutherischen Protestantismus . .	16
V. Apokalyptik und Ordnungstheologie . . . . .	21
VI. Kontextuelle Identität . . . . .	25

### B) Krisen

Kapitel 2: Apokalyptik und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts . . . . .	29
I. Einleitende Bemerkungen . . . . .	29
1. Apokalyptik als kultureller Code . . . . .	33
2. Apokalyptische Konjunkturen . . . . .	34
II. Versuch einer Typologie der Apokalyptik im 16. Jahrhundert . .	36
1. Luthertum . . . . .	36
2. Radikale Reformatoren . . . . .	39
3. Römischer Katholizismus . . . . .	40
III. Politiktheorie und Apokalyptik in Wittenberger Schriften aus der Zeit des Schmalkaldischen Krieges . . . . .	43
1. Diskussionen in der Zeit um 1530/31 . . . . .	43
2. Zu Beginn des Schmalkaldischen Krieges . . . . .	47
3. Apokalyptische Deutungsmuster . . . . .	52

4. <i>Pasquillus Germanicus</i> . . . . .	57
5. Menius und Melanchthon: <i>Von der Notwehr</i> . . . . .	59
6. Bilanzierende Beobachtungen . . . . .	65
 Kapitel 3: »Wie die Bücher und Schriften ... Lutheri nützlich zu lesen.« Joachim Mörlins Anweisung zum Lutherstudium von 1565 und ihr historischer Kontext . . . . .	 67
I. Die Anfänge einer Normativierung Lutherscher Schriften . . . . .	67
II. Luthers Autorität in den frühen Konflikten nach seinem Tod . . . . .	74
III. Mörlins Verhältnis zu Luther . . . . .	77
IV. Zum Umgang mit Luther im Osiandrischen Streit . . . . .	82
V. Mörlins Argumentation mit Luther in der frühen Braunschweiger Zeit . . . . .	89
VI. Zum engeren historischen Kontext der Anweisungsschrift . . . . .	94
VII. Die Schrift von 1565 . . . . .	99
 Kapitel 4: Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späteren 16. Jahrhunderts (1530–1600) . . . . .	 112
I. Konfessionelle und gemeinprotestantische Wahrnehmungsmuster: eine Problemskizze . . . . .	112
II. Der reformatorische Judendiskurs in den 1530er und 1540er Jahren . . . . .	118
1. Antonius Margarithas <i>Der gantz Jüdisch glaub</i> . . . . .	118
2. Zur Transformation des protestantischen Judendiskurses . . . . .	127
3. Luthers späte »Judenschriften« . . . . .	130
4. Zwischenbilanz . . . . .	136
III. Das spätere 16. Jahrhundert . . . . .	138
1. Ein Braunschweiger Gutachten von 1578 . . . . .	138
2. Selneckers Neuausgabe von Luthers späten »Judenschriften« . . . . .	141
3. Nigrinus' <i>Jüden-Feind</i> . . . . .	146
IV. Ahasver – eine literarische Inszenierung protestantischer Judenfeindschaft . . . . .	151
 C) Kontroversen	
 Kapitel 5: Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum . . . . .	 157
I. Die lutherische »via media«: Einführende Bemerkungen zu Forschungsstand und Problemlage . . . . .	157
II. Martin Chemnitz' Auseinandersetzung mit dem Bilderdekret des Trienter Konzils . . . . .	167

III. Die Bilderfrage in Auseinandersetzungen mit den Reformierten . . . . .	173
1. Das Mömpelgarder Religionsgespräch von 1586 . . . . .	175
2. Die konfessionelle Umformungskrise in Anhalt . . . . .	178
3. Theologische Argumente der Lutheraner zugunsten der Bilder . . . . .	183
4. Johann Arndts Bildtheologie . . . . .	197
IV. Zusammenfassende Schlußthesen . . . . .	199
V. Anhang: Verzeichnis der zur Bilderfrage in Anhalt (1596/1598) publizierten Schriften . . . . .	201
 Kapitel 6: Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik zwischen 1556 und 1618 . . . . .	 205
I. Konfessionelle Konfliktakzeleration um 1600 . . . . .	205
II. Der geschichtstheologische Erwartungshorizont der Lutheraner . . . . .	210
1. Die Anfänge lutherischer Antijesuitenpublizistik . . . . .	211
2. Das unerwartete Erstarken der Papstkirche . . . . .	217
III. Themenkreise und Tendenzen der antijesuitischen Publizistik . . . . .	220
IV. Motive der theologischen Bedrohung durch die Societas Jesu . . . . .	222
1. Der innerlutherische Dissens und die Partikularität des Luthertums . . . . .	224
2. Unversöhnliche Wahrheitsansprüche . . . . .	227
3. Dämonisierung und Apokalyptisierung . . . . .	230
V. Die traditionspolitische Selbstbehauptung der Lutheraner als Kirche . . . . .	236
VI. Kontroverse Lutherdeutung . . . . .	243
VII. Die Entbergung des Namensgeheimnisses der ›Jesu-wider‹ . . . . .	249
VIII. Die Jesuiten und die anderen Feinde der Lutheraner, besonders die Calvinisten . . . . .	254
IX. Polemische Explosionen . . . . .	261
X. Konvertiten aus dem Jesuitenorden . . . . .	268
1. Der erste ›Fall‹: Eduard Thornaeus . . . . .	269
2. Christian Francken . . . . .	272
3. Elias Hasenmüller . . . . .	276
XI. Politisierung der Jesuitenabwehr . . . . .	285
XII. Bilanz . . . . .	298

## D) Konsolidierungen

Kapitel 7: Berufskulturelle Rahmenbedingungen des lutherischen Pastorenstandes in der Frühen Neuzeit . . . . .	303
I. Der universitäre Ausgangspunkt . . . . .	303
II. Studienstruktur . . . . .	306
III. Theologische Bildungskonzeption . . . . .	310
IV. Akademisierungsprozesse . . . . .	313
V. Der gelehrte Pfarrer und seine Gemeinde . . . . .	316
Kapitel 8: Die Gutachtertätigkeit der Theologischen Fakultät Rostock nach der Reformation . . . . .	323
I. Einleitende Bemerkungen zur Gattung der theologischen Gutachten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts . . . . .	323
II. Die Neukonstitution der Theologischen Fakultät Rostocks nach der Reformation . . . . .	330
III. Exemplarische »Fälle« . . . . .	336
1. Ein Konföderationsplan Heinrich von Navarras . . . . .	336
2. Kirchliche Ordnungsfragen . . . . .	342
3. Konflikte zwischen Geistlichkeit und ordo politicus . . . . .	345
4. Kirchengzucht . . . . .	349
5. Ehegerichtsbarkeit . . . . .	355
IV. Abschließende Bemerkungen . . . . .	361
Kapitel 9: Protestantische Reaktionen auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 . . . . .	364
I. Einleitung . . . . .	364
II. Frühe Reaktionen aus verschiedenen Lagern . . . . .	365
1. Lutherische Stimmen . . . . .	365
2. Reformierte Stimmen . . . . .	374
3. Nonkonformisten, insbes. Schwenckfelder . . . . .	377
4. Weitere lutherische Stimmen . . . . .	382
5. Intensivierte Bemühung um die Auslegung der Confessio Augustana . . . . .	387
III. Etappen gedächtniskultureller Aneignung des Religionsfriedens im Luthertum . . . . .	392

E) Kairos

Kapitel 10: 1600 – Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum . . . . .	413
I. Die konfessionskulturelle Ausgangslage um 1600 . . . . .	413
II. Erwartungen für das Jahr 1600 . . . . .	418
1. Große Veränderungen . . . . .	418
2. Thesaurierungen apokalyptischer Wissensbestände . . . . .	424
3. Konfessionskulturelle Spezifika . . . . .	433
4. Hiltens Prophetie . . . . .	435
III. Deutungen des Jahres 1600 . . . . .	442
1. Das päpstliche Jubeljahr . . . . .	442
2. Das evangelische Jubeljahr . . . . .	449
3. Reformationsmemoria . . . . .	453
4. Zeitverständnis . . . . .	458
IV. Zusammenfassende Schlußthesen . . . . .	463
 Nachweise . . . . .	 465
Literaturverzeichnis . . . . .	467
 Register . . . . .	 487
I. Personen . . . . .	487
II. Orte und Länder . . . . .	508
III. Sachen . . . . .	513



## Abkürzungen und Zitierweise

Abkürzungen folgen dem von SIEGFRIED SCHWERTNER zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, Berlin, New York <sup>2</sup>1994. Außerdem werden die unten aufgeführten Abkürzungen benutzt. Die Sekundärliteratur wird innerhalb eines Kapitels, in der Regel bei Erstzitation, vollständig, bei späteren Nennungen mit Titelstichwort und dem Verweis »wie Anm.« zitiert. Die Verweise beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf das jeweilige Kapitel, in dem der Verweis steht. Die bei Quellen des 16. Jahrhunderts, die nicht in kritischen Editionen vorliegen, in der Regel mit angegebenen Exemplarnachweise (Ex.) und bibliographischen Referenznummern (in der Regel VD 16; ZV; VD 17; Ind. Aur.) dienen dazu, Verwechslungen mit anderen Druckausgaben zu vermeiden.

Abb.	Abbildung.
Abschn.	mit Ziffer gezählter Einzelabschnitt innerhalb des jeweiligen Kapitels dieses Buches.
AKThG	Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte.
a.R.	am Rande <Randglosse in zeitgenössischem Druck oder in moderner Edition>.
Cl	Martin Luther, Werke in Auswahl, unter Mitwirkung von ALBERT LEITZMANN hg. von OTTO CLEMEN, Berlin <sup>3</sup> 1962.
DBA	BERNHARD FABIAN (Hg.), Deutsches Biographisches Archiv, bearb. unter Leitung von WILLY GORZNY (Microfiche-Edition), München u.a. 1982–1985.
DBE	WALTHER KILLY (Hg.), Deutsche Biographische Enzyklopädie, Bd. 1 ff., München 1995ff.
DBI	Deutscher biographischer Index, 3. kumulierte und erweiterte Ausgabe, bearb. von VÍCTOR HERRERO MEDIÁVILLA, München 2004.
DBETH	Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen, hg. von BERND MOELLER mit BRUNO JAHN, Bd. 1–2, München 2005.
Ex.	benutztes Exemplar.
GK	Gesamtkatalog, Staatsbibliothek Berlin.
Hohenemser	PAUL HOHENEMSER, Flugschriftensammlung Gustav Freytag. Bibliographie, Frankfurt/M. 1925; vollständige Wiedergabe der 6265 Flugschriften aus dem 15. bis 17. Jahrhundert sowie des Katalogs von P. Hohenemser, Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt/M., Mikrofichese-rie, München u.a. 1980–1981.
Ind. Aur.	Index Aureliensis.
Kap.	mit Nr. gezähltes Einzelkapitel innerhalb dieses Buches.
KÖHLER, Bibl.	HANS-JOACHIM KÖHLER, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts. Teil I: Das frühe 16. Jahrhundert (1501–1530), Druckbeschreibungen, Bd. 1 ff., Tübingen 1991ff.
LexMA	Lexikon des Mittelalters, Bd. 1 ff., München u.a. 1980ff.

LStRLO	Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der lutherischen Orthodoxie.
MBW	Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von HEINZ SCHEIBLE, Abt. Regesten, bearb. von HEINZ SCHEIBLE und WALTER THÜRINGER, Stuttgart – Bad Cannstatt 1977ff.
MF <bis 1530>	HANS-JOACHIM KÖHLER – H. HEBENSTREIT-WILFERT – C. WEISSMANN (Hg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts, Mikrofichserie, Zug 1978–1988.
MF	HANS-JOACHIM KÖHLER (Hg.), Flugschriften des späteren 16. Jahrhunderts, Mikrofichserie, Leiden 1990ff.
MF Bibl. Palat.	Microfichserie Bibliotheca Palatina hg. von ELMAR MITTLER; Katalog München 1999.
MSA	ROBERT STUPPERICH (Hg.), Melanchthons Werke in Auswahl, 7 Bde., Gütersloh 1951–1975, z. T. in 2. Aufl. 1978–1983.
ND	Neudruck.
o.Dr.	ohne Drucker.
o.J.	ohne Jahr.
o.O.	ohne Ort.
RGG <sup>4</sup>	Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 1–8, Tübingen 1998–2005.
StA	HANS-ULRICH DELIUS (Hg.), Martin Luther, Studienausgabe, Berlin 1979ff.
VD 16	Bayerische Staatsbibliothek [München] – Herzog August Bibliothek [Wolfenbüttel] (Hg.), Verzeichnis der im deutschen Sprachgebiet erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts, Bd. 1ff., Stuttgart 1983ff.
VD 17	Verzeichnis der im deutschen Sprachraum erschienenen Drucke des 17. Jahrhunderts, 1996ff. ( <a href="http://www.vd17.de">http://www.vd17.de</a> )
VL <sup>2</sup>	Die deutsche Literatur des Mittelalter. Verfasserlexikon, 2. völlig neu bearb. Aufl. hg. von KURT RUH u.a., 11 Bände, Berlin / New York 1978–2004.
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte.
ZV	Supplement zum Grundwerk [VD 16] mit kompletten Titelaufnahmen im elektronischen Zusatzverzeichnis [BSB München].

## A) Prolegomena



## Kapitel 1

# Lutherische Konfessionskultur in Deutschland – eine historiographische Standortbestimmung

### I. Periodisierungskonzeptionelle Probleme

Intensive interdisziplinäre Debatten und Einzelforschungen der auf die Frühe Neuzeit bezogenen historisch-kulturwissenschaftlichen Forschungsdisziplinen haben das sogenannte »konfessionelle Zeitalter« in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten ins Zentrum des Interesses gerückt.<sup>1</sup> Gegenüber der älteren, von protestantisch geprägten Deutungsmustern dominierten allgemein- und kirchenhistorischen Reformationsgeschichtsschreibung in der Nachfolge Leopold von Ranke<sup>2</sup> ist damit ein historischer Zusammenhang in den Vorder-

---

<sup>1</sup> Aus der Fülle der Literatur sei lediglich verwiesen auf: HEINZ SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel im Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246, 1988, S. 1–45, wiederabgedruckt in: DERS., Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte, hg. von LUISE SCHORN-SCHÜTTE – OLAF MÖRKE [Historische Forschungen 75], Berlin 2002, S. 504–540; DERS., Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: WOLFGANG REINHARD – DERS., Die katholische Konfessionalisierung [SVRG 198], Gütersloh 1995, S. 1–49; THOMAS KAUFMANN, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121, 1996, Sp. 1008–1025; 1112–1121; ANTON SCHINDLING, Konfessionalisierung und Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: DERS. – WALTER ZIEGLER (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung Bd. 7, Bilanz – Forschungsperspektiven – Register [KLLK 57], Münster 1997, S. 9–44; PEER FRIESS – ROLF KIESSLING (Hg.), Konfessionalisierung und Region [Forum Suevicum 3], Konstanz 1999; PATRICE VEIT – JEAN-MARIE VALENTIN (Hg.), La confessionalisation dans le Saint Empire XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles, Etudes Germaniques 57, no 3, Paris 2002; STEFAN EHRENPREIS – UTE LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter [Kontroversen um die Geschichte], Darmstadt 2002, S. 62ff.; KASPAR VON GREYERZ – MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN – THOMAS KAUFMANN – HARTMUT LEHMANN (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese [SVRG 201], Gütersloh 2003; JÖRG DEVENTER, »Confessionalisation« – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in the Early Modern East-Central Europe? In: European Review of History 11, 2004, S. 403–425.

<sup>2</sup> Profilierte Kritik an Ranke aus mediävistischer Perspektive formulierte HARTMUT BOOCKMANN, Das 15. Jahrhundert und die Reformation, zuletzt in: DERS., Wege ins Mittelalter, hg. von DIETER NEITZERT, UWE ISRAEL und ERNST SCHUBERT, München 2000, S. 65–80; vgl. auch: OLAF MÖRKE, Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung [EdG 74], München 2005, S. 70ff.; THOMAS A. BRADY JR., The Protestant Reformation in German History [German Historical Institute Washington D.C., Occasional Paper No. 22], Washington 1998, S. 9–34; EHRENPREIS

grund getreten, der früher eher am Rande lag. Denn so sehr man auch die traditionellerweise mit dem Augsburger Religionsfrieden beendete »Epoche der Reformation« als eine Periode von herausragender Bedeutung geltungspolitisch beanspruchte und als kulturelles Erbe tradierte<sup>3</sup>, so wenig hielt man die historische Periode, die sich ihr anschloß, also das seit Ernst Troeltsch als »konfessionelles« bezeichnete Zeitalter<sup>4</sup>, für besonderer Beachtung wert. Auf die Zeit der reformatorischen Heroen folgte dieser Geschichtssicht zu Folge die Periode der orthodoxen Epigonen; an die Stelle der »großen Männer« seien durchschnittlichere Figuren getreten; wo Auf- und Umbrüche, Innovationen und Kreativität geherrscht hätten, seien auf breiten Feldern des kirchlichen, gesellschaftlichen, religiösen und intellektuellen Lebens Erstarrung, Unproduktivität, intellektuelle Sklerotisierung gefolgt.

Die Persistenz dieser reformationsgeschichtlichen Meistererzählung<sup>5</sup> wäre als Phänomen von bloß wissenschaftshistorischer Bedeutung deutlich unterschätzt, denn sie basierte und basiert auf gedächtniskulturellen Voraussetzungen dezidiert außerwissenschaftlicher Natur. Luther, Melancthon, Calvin, Zwingli, seit neuerem auch Bucer gelten als protestantische Bezugsfiguren von nationalem deutschen, schweizerischen, französischen oder auch von europäischem, gar globalem kirchen- und kulturpolitischem Erinnerungswert; Ereignisse der deutschen Geschichte wie der Wormser Reichstag von 1521<sup>6</sup>, der Augsburger Reichstag von 1530<sup>7</sup> oder der Augsburger Religionsfriede von

---

– LOTZ-HEUMANN, *Reformation*, wie Anm. 1, S. 18ff.; LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Die Reformation* [bsr 2054], 3. durchgesehene Aufl. München 2002, S. 91ff.

<sup>3</sup> Vgl. nur: GERALD CHAIX, *Die Reformation*, in: ETIENNE FRANÇOIS – HAGEN SCHULZE (Hg.), *Deutsche Erinnerungsorte II*, München 2001, S. 9–27.

<sup>4</sup> ERNST TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: HZ 97, 1906, S. 1–66, hier: 29; neu hg. auf der Basis der erweiterten Textfassung von 1911, in: Ernst Troeltsch, *Kritische Gesamtausgabe Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)*, hg. von TRUTZ RENDTORFF und STEFAN PAUTLER, Berlin, New York 2001, hier: S. 247; vgl. auch meinen Artikel: *Konfessionelles Zeitalter*, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 4, 2001, Sp. 1550f.; zur Troeltschschen Konzeption von Reformation und moderner Welt vgl. neben der profunden Einleitung von Trutz Rendtorff im angegebenen Band der Gesamtausgabe meine wissenschaftsgeschichtlichen Bemerkungen in: *Luther zwischen den Wissenschaftskulturen. Ernst Troeltschs Lutherdeutung in der englischsprachigen Welt und in Deutschland*, in: HANS MEDICK – PEER SCHMIDT (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen 2004, S. 455–481.

<sup>5</sup> Vgl. den Sammelband von FRANK REXROTH (Hg.), *Meistererzählungen vom Mittelalter. Verlaufsmuster und Epochenkonzepte in der Praxis mediävistischer Disziplinen* [HZ Beiheft], München (voraussichtlich 2006); vgl. auch: KONRAD H. JARAUSCH – MARTIN SABROW (Hg.), *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945*, Göttingen 2002, bes. den Einleitungsbeitrag der Herausgeber: »Meistererzählung«. Zur Karriere eines Begriffs, S. 9–32.

<sup>6</sup> Vgl. etwa: FRITZ REUTER (Hg.), *Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache*, im Auftrag der Stadt Worms zum 450-Jahrgedenken, Worms 1971.

<sup>7</sup> Vgl. etwa: ANGELIKA MARSCH, *Bilder zur Augsburger Konfession und ihren Jubiläen*, Weiborn 1980.

1555<sup>8</sup> wurden und werden in der kirchlichen oder der allgemeinen Öffentlichkeit regelmäßig bedacht und erinnerungspolitisch vergegenwärtigt. Und Lutherjubiläen sind insbesondere aus der deutschen Erinnerungskultur der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte nicht wegzudenken.<sup>9</sup> An vergleichbaren Daten, Sachverhalten und Personen von breitenwirksamerer Erinnerungswürdigkeit hat das »konfessionelle Zeitalter«, das gemeinhin mit den Eckdaten 1555 und 1648 verbunden wird, offenbar nichts zu bieten. In der öffentlichen memorialkulturellen Praxis vor allem Deutschlands ist die alte reformationsgeschichtliche Meistererzählung aufs Ganze gesehen noch immer intakt.

Erst nach dem mit dem Westfälischen Frieden glücklich erreichten ›Ende‹ des »konfessionellen Zeitalters«, so ein bis heute verbreiteter narrativer Strang dieser Meistererzählung, also mit dem – wie man in der Regel voraussetzt – sukzessiven Geltungsverlust des Konfessionellen im öffentlichen, politischen, schließlich auch kirchlichen Leben seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wurde die Tür zu jenen historischen Räumen aufgestoßen<sup>10</sup>, in denen wir auch heute noch wohnen oder zu wohnen meinen oder in die wir mit »unserer eigenen«, ›neuzeitlichen‹ Geschichte, in welcher Gebrochenheit auch immer, eingebunden sind. Denn konfessionsdogmatische Richtigkeiten und bekenntnisgebundene Rechthabereien traten nun, so meint man, im Namen lebendiger, Konfessionsgrenzen überschreitender oder nivellierender christlicher Frömmigkeit im Pietismus oder im Freiheitspathos der sich vor allem in Deutschland retrospektiv an die Reformation zurückbindenden protestantischen Aufklärung auf den Plan und entzogen einem intransigenten Konfessionalismus ihre gesellschaftliche Akzeptanzgrundlage.<sup>11</sup>

Die Hochkonjunktur des »konfessionellen Zeitalters« in der wissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte steht in einer fundamentalen, selten ex-

<sup>8</sup> Vgl. nur: CARL A. HOFFMANN – MARKUS JOHANNIS – ANNETTE KRANZ – CHRISTOF TREPESCH – OLIVER ZEIDLER (Hg.), Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden, Regensburg 2005.

<sup>9</sup> Vgl. nur: GOTTFRIED SEEBASS, Ein Luther ohne Goldgrund – Stand und Aufgaben der Lutherforschung am Ende eines Jubiläumjahres, in: OTTO HERMANN PESCH (Hg.), Lehren aus dem Luther-Jahr. Sein Ertrag für die Ökumene [Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg], München u. a. 1984, S. 49–85; KARL-HEINZ FIX – STEFAN LAUBE (Hg.), Lutherinszenierung und Reformationserinnerung [Schriften der Stiftung Luther-Gedenkstätten in Sachsen-Anhalt 2], Leipzig 2002.

<sup>10</sup> Vgl. etwa: HEINZ SCHILLING, Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten. 1250 bis 1750 [Siedler Geschichte Europas], Berlin 1999, S. 442ff.; ANETTE VÖLKER-RASOR, Nach 1648: Verdichtung von Herrschaft, in: DIES. (Hg.), Frühe Neuzeit [Oldenburg Geschichte Lehrbuch], München 2000, S. 75ff.

<sup>11</sup> Vgl. etwa: WOLF-DIETER HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999, S. 452ff.; MARTIN GRESCHAT, Christentumsgeschichte II. Von der Reformation zur Gegenwart [Grundkurs Theologie Bd. 4], Stuttgart 1997, S. 71ff.; KURT NOWAK, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie seit 1945 [ThLZ. F 2], Leipzig 1999; LUCIAN HÖLSCHER, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, S. 95ff.

plizit thematisierten Spannung zu eingeschliffenen und fest etablierten Deutungs- und Wertungsperspektiven der reformationsgeschichtlichen Meistererzählung. Bei aller methodischen und inhaltlichen Gegensätzlichkeit stimmten die in der protestantischen Theologie des späteren 19. und des frühen 20. Jahrhunderts besonders einflußreich gewordenen Forschungsperspektiven Albrecht Ritschls, Adolf Harnacks, Ernst Troeltschs, Karl Holls und seiner Schüler<sup>12</sup>, aber auch das Interpretationskonzept der sogenannten »frühbürgerlichen Revolution«<sup>13</sup> darin überein, daß sie – ungeachtet aller Unterschiede im Einzelnen – eine negative Sicht der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vertraten, etablierten oder perpetuierten. Eine der historiographiepolitisch dramatischsten Konsequenzen des derzeit vitalen Interesses am »konfessionellen Zeitalter« konnte freilich dahingehend zugespitzt werden, daß »[u]ns die Reformation abhanden gekommen«<sup>14</sup> sei, also als maßgeblicher Prozeß historischen Wandels und grundstürzender Veränderungen und als Gegenwartsorientierung ermöglichendes Grunddatum der deutschen Geschichte gegenüber dem strukturprägenden, nachhaltig wirksamen Konfessionalisierungsvorgang in ihrer Bedeutung nivelliert wurde. Doch ob es zwingend ist, mit der prononcierten Bestimmung einer besonderen Bedeutung des »konfessionellen

<sup>12</sup> MARTIN OHST, »Reformation« versus Protestantismus. Theologiegeschichtliche Fallstudien, in: ZThK 99, 2002, S. 441–479; FRANK HOFMANN, Albrecht Ritschls Lutherrezeption [LKG 19], Gütersloh 1998; THOMAS KAUFMANN, Die Harnacks und die Seebergs. »Nationalprotestantische Mentalitäten« im Spiegel zweier Theologenfamilien, in: MANFRED GAILUS – HARTMUT LEHMANN (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970) [VMPiG 214], Göttingen 2005, S. 165–222; vgl. auch oben Anm. 4; HEINRICH ASSEL, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance [FSÖTh 72], Göttingen 1994; DERS., Art. Lutherrenaissance, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5, 2002, Sp. 606–608; BERNDT HAMM, Hanns Rückert als Schüler Karl Holls, in: THOMAS KAUFMANN – HARRY OELKE (Hg.), Evangelische Kirchenhistoriker im »Dritten Reich« [VWGTh 21], Gütersloh 2002, S. 273–309.

<sup>13</sup> Vgl. nur: SCHORN-SCHÜTTE, Reformation, wie Anm. 2, S. 100ff.; EHRENREIS – LOTZ-HEUMANN, Reformation, wie Anm. 1, S. 12; 18ff.; MÖRKE, Reformation, wie Anm. 1, S. 89ff.

<sup>14</sup> HEINZ SCHILLING, Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt einer Temps des Réformes? In: BERND MOELLER (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch [SVRG 199], Gütersloh 1998, S. 13–34, hier: 13; nachgedruckt in: DERS., Ausgewählte Abhandlungen, wie Anm. 1, S. 11–31, hier: 11. Nicht zu entscheiden vermag ich, ob man die von Schilling benutzte 1. Person Plural »Uns ist die Reformation abhanden gekommen!« rhetorisch als pluralis majestatis, als homiletisches »Wir« oder als kollektiven Stoßseufzer der Poenitenten zu deuten hat. Zur Resonanz auf diese These des periodisierungskonzeptionellen Verlustes der Reformation vgl. etwa: VOLKER LEPPIN, Wie reformatorisch war die Reformation? In: ZThK 99, 2002, S. 162–176, bes. 163 und die »tröstliche Vergewisserung« am Schluß: »Abhanden kommen wird sie [sc. die Reformation] gewiß auch nicht.« A. a. O., S. 176; am Beispiel einer interessanten historischen Konstellation, freilich ohne expliziten Rekurs auf die aktuelle historiographische Diskussionslage, erörtert die als identitätsstiftend gesetzte Frage nach der Zukunft der Reformation und ihrer vergangenen Zukunft: HELLMUT ZSCHOCH, »Was wird aus der Reformation?« Katharina Zell, Ludwig Rabus und die Frage nach der reformatorischen Identität des nachreformatorischen Protestantismus, in: Wort und Dienst 27, 2003, S. 249–276; THOMAS KAUFMANN, Die Reformation als Epoche? In: VuF 47, 2002, S. 49–63; DERS., Konfessionalisierung, wie Anm. 1, bes. Sp. 1118ff.

Zeitalters« zugleich die der Reformation zu reduzieren, scheint noch keineswegs ausgemacht.

## II. Der kulturelle Zusammenhang von »Reformation« und »konfessionellem Zeitalter«

Die »Reformation« und das »konfessionelle Zeitalter« als zwei historische Epochen voneinander zu scheiden, ist offenkundig sinnlos. Denn die Reformation lebte ja in Gestalt der Tradierung und Aktualisierung prägender Vor- und Feindbilder, verbindlicher Texte, autoritativer Symbole und eingeübter Rechtsnormen und ritueller Praktiken im »konfessionellen Zeitalter« fort. Gerade die im Horizont erster Erfahrungen mit der »Gegenreformation« aufgebrochene Furcht vor einem »Ende der Reformation« führte zu umso entschiedeneren Versuchen ihrer kämpferischen Verteidigung und propagandistisch-medialen Reinszenierung.<sup>15</sup> Aus der Sicht der »Lutheraner« stellte sich der Beginn des »konfessionellen Zeitalters« vor allem als Kampf um das Wittenberger Erbe dar. Wer sich für die dauerhafteren historischen Wirkungen der Reformation interessiert, wird ihrer unmittelbaren Folgegeschichte im »konfessionellen Zeitalter« also sein Interesse schwerlich versagen können. »Reformation« und »konfessionelles Zeitalter« sollten deshalb historiographisch als zwei zwar zu unterscheidende, aber untrennbar miteinander verbundene historische Etappen innerhalb einer *Epoche der Frühen Neuzeit* behandelt werden.<sup>16</sup>

Daß den Begriffen »Reformation« und »konfessionelles Zeitalter« innerhalb einer Periodisierung der deutschen Geschichte im Vergleich zu anderen europäischen Ländern eine spezifische Bedeutung zukommt, versteht sich von selbst.<sup>17</sup> Denn der frühere Beginn der innerchristlichen Konfliktgeschichten des 16. Jahrhunderts und die Proportionalität der konfessionellen Kräfteverhältnisse bestimmte die deutsche Geschichte und die Lösungsversuche des Religionskonflikts im Alten Reich tiefgreifender und nachhaltiger als die in anderen europäischen Ländern.<sup>18</sup> Eines periodisierungskonzeptionellen »Sonderwe-

<sup>15</sup> Vgl. THOMAS KAUFMANN, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548–1551/2)* [BHTh 123], Tübingen 2003.

<sup>16</sup> Vgl. KAUFMANN, *Reformation als Epoche*, wie Anm. 14.

<sup>17</sup> Vgl. die instruktive und behutsame Behandlung der Sache bei GÜNTER VOGLER, *Europas Aufbruch in die Neuzeit* [Handbuch der Geschichte Europas Bd. 5 / UTB 2385], Stuttgart 2003, S. 45ff.; 377ff.

<sup>18</sup> Wegweisend: THOMAS NIPPERDEY, *Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918*, München 1988, v.a. S. 155 die Feststellung, die Konfessionsspaltung sei über das 19. Jahrhundert hinaus eine der »fundamentalen alltäglichen und vitalen Grundtatsachen des deutschen Lebens« gewesen. Von exemplarischer Bedeutung: ETIENNE FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806* [Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33], Sigmaringen 1991; CHRISTOPHE DUHAMELLE, *De la confession imposée à identité confessionnelle*. Le

ges« der auf Deutschland bezogenen Kirchen- gegenüber der allgemeinen Geschichte bedarf es nicht.

Der unauflösliche Zusammenhang der »Reformation« und des »konfessionellen Zeitalters« wird besonders deutlich, wenn man weniger auf die Ereignisse als auf die strukturprägenden Verstetigungen, weniger auf die innovativen Ideen als auf die Bedingungen ihrer Tradierung, Implementierung und Rezeption, weniger auf die Anfänge und Anstöße als auf die Konsequenzen und Mentalitäten blickt. »Reformation« und »konfessionelles Zeitalter« verbindet eine Persistenz rechtlicher Strukturen und institutioneller Gegebenheiten, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwickelt und erprobt, in der zweiten Jahrhunderthälfte tradiert, modifiziert, in Frage gestellt und verteidigt wurden.<sup>19</sup> Zahlreiche Lehrtexte, Institutionen, literarische Gattungen und Konventionen, Bildmotive, rhetorische Strategien, Muster der Selbstbeschreibung und der Fremdwahrnehmung, einige Feindbilder und bestimmende Frontstellungen gegenüber den »Papisten«, den »Sakramentierern«, den »Schwärmern«<sup>20</sup> und anderen, die von den Protagonisten der »Reformation«, vor allem Luther, elaboriert und propagiert worden waren, lebten als mentale Mitgift und verpflichtendes kulturelles Erbe auch in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts fort oder wieder auf. Dasselbe gilt von biblischen Deutungsmustern, Zeitkonstruktionen und historiographischen Konzepten wie etwa der Verfallstheorie oder den Wahrheitszeugen des eigenen Glaubens, den *testes veritatis*<sup>21</sup>, und den argumentativen Strategien, mit denen die nachgeborenen Söhne und Enkel der Wittenberger Reformation ihren Lehrern oder den Lehrern ihrer

---

cas de l'Eichsfeld, XVI<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles, in: VEIT – VALENTIN, La confessionalisation, wie Anm. 1, S. 513–528; zur Diskussion um das sogen. »zweite konfessionelle Zeitalter« vgl. OLAF BLASCHKE (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1850 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

<sup>19</sup> Grundlegend: MARTIN HECKEL, Deutschland im konfessionellen Zeitalter [Deutsche Geschichte 5], 2. durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage Göttingen 2001; instruktive Überlegungen zur Verhältnisbestimmung der ersten und der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bietet WINFRIED SCHULZE, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert [Moderne Deutsche Geschichte 1], Frankfurt/M. 1987, Neudruck Darmstadt 1997, S. 292ff.; eine stärker auf die Kohärenz des Zeitalters unter den Leitperspektiven der informationsgesellschaftlichen und der institutionengeschichtlichen Verdichtungen abzielende Perspektive bietet: JOHANNES BURKHARDT, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617, Stuttgart 2002; in bezug auf den Aspektreichtum wegweisend: HORST RABE, Deutsche Geschichte 1500–1600. Das Jahrhundert der Glaubensspaltung, München 1991, S. 615ff.

<sup>20</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag: Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der »Schwärmer« im frühneuzeitlichen Luthertum, in: VON GREYERZ u. a., Interkonfessionalität, wie Anm. 1, S. 179–241.

<sup>21</sup> Vgl. noch immer: ERICH SEEBERG, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, Meerane i.Sa. 1923, Nachdruck Darmstadt 1964; zur lutherischen Historiographie jetzt grundlegend die Studie von MATTHIAS POHLIG, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung: Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung (1546–1617), Diss. phil. Berlin (voraussichtlich Tübingen 2007).

Lehrer folgten. Die Persistenz der Institutionen, Deutungen und Praktiken im Horizont sich wandelnder historischer Bedingungen läßt es gerechtfertigt erscheinen, den lutherischen Protestantismus des »konfessionellen Zeitalters« als eine spezifische kulturelle Konfiguration, eben als *lutherische Konfessionskultur*, zu behandeln.

Die Universalität, perspektivische Weite, Elastizität, aber auch operative Unbestimmtheit, die dem Begriff der *Kultur* als denkbar umfassendster Kategorialisierung alles dessen, was Menschen denken und tun, eignet<sup>22</sup>, mit dem Begriff der *Konfession* als dem Inbegriff des Distinkten, Partikularen, Fixierten, rechtlich oder dogmatisch Bindenden und Stabilen gleichsam kontrapunktisch in der Kategorie der *Konfessionskultur* zu kombinieren, impliziert eine bestimmte Sicht auf die damit bezeichneten Phänomene. Denn der lutherische Protestantismus basierte auf klaren, 1555 kodifizierten reichsreligionsrechtlichen Voraussetzungen, denen er sein geschichtliches Überleben verdankte. Der Augsburger Religionsfrieden legte den lutherischen Protestantismus definitiv auf die *Confessio Augustana* fest und ermöglichte bzw. erzwang damit zugleich eine konfliktreiche theologische Auslegungs- und Aneignungsarbeit, in deren Folge eben jene konfessionstheologische Identität allererst entstand, deren Existenz das Reichsreligionsrecht voraussetzte.<sup>23</sup> Denn in der Jahrhundertmitte war weder eindeutig, welche Fassung der *Confessio Augustana*, die *invariata* von 1530 oder die *variata* von 1540<sup>24</sup>, als durch den Religionsfrieden legitimiert zu gelten hatte, noch konnte als definitiv geklärt gelten, wer sich rechtmäßig und guten Gewissens oder zumindest politisch erfolgreich auf sie zu berufen berechtigt sei. Die Definition und Konstruktion des lutherischen Protestantismus als *Konfession* erweist sich also ihrerseits als Merkmal bestimmter Denk-, Deutungs- und Verhaltenspraktiken, mithin als Phänomen der lutherischen *Konfessionskultur* selbst. Die konfessionstheologische Eindeutigkeit der *Confessio Augustana*, die es nur im Modus unterschiedlicher Aneignungen und Auslegungen gegeben hat, ist das Produkt pluraler und konkurrierender Auslegungs- und Aneignungsvarianten.

Doch die begriffliche Verbindung des »harten« *Konfessions-* und des »weichen« *Kulturbegriffs* hat noch weitere Implikationen. Von lutherischer *Konfessionskultur* zu sprechen macht nur Sinn, wenn man das Konfessionelle als

<sup>22</sup> Wissenschaftsgeschichtlich instruktive, freilich in bezug auf kirchen- und religionsgeschichtliche Aspekte defizitäre Orientierungen bieten: ACHIM LANDWEHR – STEFANIE STOCKHORST, Einführung in die europäische Kulturgeschichte [UTB 2562], Paderborn u.a. 2004; PETER BURKE, Was ist Kulturgeschichte? Frankfurt/M. 2005.

<sup>23</sup> S. dazu den Beitrag: Protestantische Reaktionen auf den Augsburger Religionsfrieden, unten in diesem Band Kap. 9. Reflexionen zur Verwendbarkeit des Identitätsbegriffs in bezug auf den Protestantismus bieten: JOACHIM EIBACH – MARCUS SANDL, Einleitung zu: DIES., (Hg.), Protestantische Identität und Erinnerung, Göttingen 2003, S. 9–24.

<sup>24</sup> Vgl. knapp: BERNHARD LOHSE, Art. Augsburger Bekenntnis I, in: TRE 4, 1979, S. 616–628, hier: 624–627.

Merkmal zu identifizieren vermag, das in, mit und unter einer Vielzahl menschlicher Lebensäußerungen vorhanden war, d.h. Denken, Fühlen und Handeln einzelner Personen oder Gemeinschaften mit mehr oder minder großen Intensitätsgraden positiv oder negativ bestimmte, mitbestimmte oder jedenfalls zur Auseinandersetzung nötigte. Das Konfessionelle war eine bestimmte Deutungsmatrix, Symbolwelt oder Diskursform; es definierte Zugehörigkeiten und sistierte Grenzen; es bediente sich allgemein verständlicher oder anerkannter Codes, Bilder oder Zeichen; es vermittelte bestimmte Werte und Orientierungsmuster, Ängste und Abwehrstrategien, Handlungsformen und Umgangsweisen des Leidens an, des Ertragens und der Verarbeitung von Widerfahrnissen.

Die Präsenz und Vitalität des Konfessionellen war auch im »konfessionellen Zeitalter« keineswegs einheitlich oder allgemein, und das Konfessionelle war außerdem nicht durchweg ausschließlich durch Abgrenzung bestimmt.<sup>25</sup> Es war als Merkmal einer bestimmten kulturellen Konfiguration auf die Anwendungsbedürfnisse, situativen Kontexte, gesellschaftlichen Tätigkeitsbereiche, persönlichen Handlungsspielräume und kommunikativen Praktiken bezogen, in denen Menschen und Gruppen von ihm Gebrauch machten. Ein konfessionell lutherisch gebundener Theologe etwa, der sich auf die in der Konkordienformel kodifizierte *vera doctrina* eidlich verpflichtet hatte, wird in der Regel auf der Kanzel »anders« geredet haben als im Hörsaal, in Privatbriefen »anders« argumentiert haben als in Disputationsthesen oder in Erbauungsschriften und mochte vielleicht als Historiker oder Philologe Einsichten gewinnen, die nicht auf seiner konfessionstheologischen Linie lagen, ohne daß er sie deshalb unbedingt zu verschweigen für nötig hätte halten müssen. Sein Selbstverständnis als »Lutheraner« deshalb in Zweifel zu ziehen, weil er sich unterschiedlicher kommunikativer Praktiken bediente, dürfte kaum berechtigt sein; entscheidend ist der Kontext, in dem die jeweiligen Sprachakte stehen.<sup>26</sup>

In der Formulierung dogmatischer Leitperspektiven hatte sich der lutherische Theologe um präzise und distinkte Unterscheidungen gegenüber rö-

<sup>25</sup> Vgl. zum Folgenden auch meinen Beitrag: *La culture confessionnelle luthérienne de la première modernité. Remarques de méthode*, in: VEIT – VALENTIN, *La confessionalisation*, wie Anm. 1, S. 421–440; zur Analyse der Kulturgeschichte der Konfessionalisierung aus philosophischer Perspektive vgl. PHILIPP BÜTTGEN, *Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionalisation. Quelques remarques à partir de l'histoire de la philosophie*, in: ebd., S. 558–576.

<sup>26</sup> Eine entsprechende Interpretationstendenz dürfte sich *cum grano salis* in folgenden wichtigeren neueren geistes- und theologiegeschichtlichen Arbeiten zur lutherischen Orthodoxie spiegeln: KENNETH G. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710* [BHTh 127], Tübingen 2004; MARKUS MATTHIAS, *Theologie und Konfession. Der Beitrag des Ägidius Hunnius (1550–1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur* [LStRLO 4], Leipzig 2004; MARKUS FRIEDRICH, *Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600* [SHKBAW 69], Göttingen 2004.

misch-katholischen oder calvinistischen Positionen zu bemühen; gegenüber konfessionsinternen »innerlutherischen« Positionen, die er für falsch hielt, hatte er selbstverständlich mit derselben, zumeist aber sogar mit größerer Schärfe und Entschiedenheit aufzutreten. Die Formulierung der vera doctrina des öffentlich geltenden Lehrbekenntnisses erforderte also andere diskursive Strategien als etwa die applikative, auf Daseinsdeutung oder soziale Lebensregulierung abzielende Predigt.<sup>27</sup> Gebets- und Frömmigkeitsliteratur<sup>28</sup> unterlagen anderen diskursiven und literarischen Regularitäten als Bibelkommentare, Disputationen, Flugschriften, theologische Dogmatiken oder Gelehrten- und Freundschaftsbriefe an konfessionsverwandte oder fremdkonfessionelle Briefpartner.<sup>29</sup> Entscheidend war jeweils der konkrete, für den Historiker zum Teil mühsam zu rekonstruierende Funktions- und Argumentationszusammenhang entsprechender Äußerungen.

Zahlreiche binnenkonfessionelle Lehrstreitigkeiten entstanden an dem Problem disparater und uneindeutiger Diskursregularitäten. An den Maßstäben lutherischer Dogmatik gemessen stand etwa ein von mystischen und paracelsistischen Traditionen geprägtes Erbauungsbuch wie die »Vier Bücher vom wahren Christentum« Johann Arndts in bedenklicher Nähe zur Heterodoxie.<sup>30</sup> Nach den Maßstäben orthodox-lutherischer Dogmatik geurteilt ist hingegen die Postille oder die Katechismusauslegung Johann Arndts als »orthodox« zu beurteilen.<sup>31</sup> Gemäß den vorherrschenden Prinzipien kirchenleitenden Handelns wiederum entsprach die Praxis des braunschweigisch-wolfenbüttelschen Generalsuperintendenten Arndt im ganzen dem, was gemeinhin von einem orthodoxen Kirchenmann erwartet wurde. Analoge Beobachtungen ließen sich,

<sup>27</sup> Vgl. nur: ALBRECHT BEUTEL, Art. Predigt VIII: Evangelische Predigt vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: TRE 27, 1997, S. 296–311, bes. 300–302; THOMAS KAUFMANN, Universität und lutherische Konfessionalisierung [QRFRG 66], Gütersloh 1997, S. 435ff.; in bezug auf homiletische und pastoraltheologische Basisliteratur vgl. AMY NELSON BURNETT, The Evolution of the Lutheran Pastors' Manual in the Sixteenth Century, in: ChH 73, 2004, S. 536–565; für die Zeit des Dreißigjährigen Krieges zuletzt: BERNHARD LIESS, Johann Heermann (1585–1647): Prediger in Schlesien zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges [AHST 4] Münster 2003.

<sup>28</sup> Vgl. dazu den Hinweise auch zum 16. Jh. enthaltenen Beitrag von JOHANNES WALLMANN, Zwischen Herzensgebet und Gebetbuch. Zur protestantischen deutschen Gebetsliteratur im 17. Jahrhundert, in: FERDINAND VAN INGEN – CORNELIA NIEKUS MOORE (Hg.), Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit [Wolfenbütteler Forschungen 92], Wiesbaden 2001, S. 13–46.

<sup>29</sup> Zur Analyse einschlägiger Gelehrtenbriefwechsel im Horizont der Konfessionalisierungsthematik instruktiv: ANSELM SCHUBERT, Kommunikation und Konkurrenz. Gelehrtenrepublik und Konfession im 17. Jahrhundert, in: VON GREYERZ u.a., Interkonfessionalität, wie Anm. 1, S. 105–131.

<sup>30</sup> Vgl. die umfassende Studie von HERMANN GEYER, Verborgene Weisheit. Johann Arndts »Vier Bücher vom Wahren Christentum« als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie [AKG 80/I-III], 2 Bde., Berlin, New York 2001.

<sup>31</sup> Vgl. WERNER ANETSBERGER, Tröstende Lehre. Die Theologe Johann Arndts in seinen Predigtwerken, München 2001.

wenn auch zumeist mit geringerem Spannungsgrad als bei Johann Arndt, an verschiedenen Autoren lutherischer Konfessionskultur machen und dürften für die Beurteilung konfessioneller Devianz in frühneuzeitlichen lutherischen Konfessionsgesellschaften und für die Interpretation von Kirchengzucht- und Visitationsprotokollen nicht unwesentlich sein. Nicht ein einheitliches konfessionelles Identitätsprofil bestimmte also gleichermaßen alle Lebens- und Deutungsbereiche der privaten und gesellschaftlichen Existenz; es unterlag je spezifischen Herausforderungen, Konjunkturen und Plausibilitäten, auch auf der Ebene der Handlungs- und Deutungsstrategien der politischen, administrativen und intellektuellen Eliten. So wichtig etwa die Wahrnehmung einer Verschränkung von öffentlicher und privater Religion in Gebets- und Gesangbuchtexten des Luthertums gewesen sein dürfte<sup>32</sup>, so wenig angemessen sind Vorstellungen systemischer Geschlossenheit einer konfessionellen ›Einheitskultur‹, wie sie Troeltsch postulierte<sup>33</sup> und wie sie unter der Dominanz des Konfessionalisierungsparadigmas unter gesellschaftsgeschichtlicher Perspektivik restituiert worden sind.

Auch der ›gemeine Mann‹ und die ›gemeine Frau‹ mochten innerhalb bestimmter, zum Teil sogar relativ weiter Grenzen in durchaus unterschiedlicher Weise davon Gebrauch machen, daß sie ›lutherisch‹ waren; sie konnten davon aber auch absehen, wenn sie denn mit »dem Luthertum« konkrete Vorstellungen verbanden. Das Konfessionelle stellte sich selbst im »konfessionellen Zeitalter« nicht nur als »schicksalhafte« Gegebenheit dar, sondern primär als ein Phänomen bestimmter Rollen, bestimmter Bedingungen und diskursiver Kontexte, mithin als ein Moment kultureller Praxis. Auch gegenüber dem Konfessionellen waren Möglichkeiten zu Eigensinn und individuelle Handlungsspielräume gegeben, die wahrzunehmen und auszufüllen von den jeweiligen Lebensbedingungen in der sozial und bildungsmäßig stratifizierten Gesellschaft der Vormoderne abhing. Auch wenn es in der Regel keine Wahlfreiheit zwischen den Konfessionen und erst recht keine negative Religionsfreiheit, also keine Freiheit von der Religion als rechtliche Option gab<sup>34</sup>, wäre das Konfessionelle doch als frühneuzeitliches Analogon des Totalitären mißverstanden.

<sup>32</sup> PATRICE VEIT, Das Gesangbuch in der Praxis Pietatis der Lutheraner, in: HANS-CHRISTOPH RUBLACK (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung Deutschland [SVRG 197], Gütersloh 1992, S. 435–454.

<sup>33</sup> Vgl. in bezug auf das Mittelalter: ULRICH KÖPF, Die Idee der ›Einheitskultur‹ des Mittelalter, in: FRIEDRICH-WILHELM GRAF – TRUTZ RENDTORFF (Hg.), Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation [Troeltsch-Studien 6], Gütersloh 1993, S. 103–121; zum Luthertum als spezifischer Kulturformation vgl. bes. ERNST TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: PAUL HINNEBERG (Hg.), Die Kultur der Gegenwart Teil I, Abt. IV,1: Die Geschichte der christlichen Religion, 2. verb. Aufl. Leipzig 1909, S. 431–755, hier: 528–552 <in Neuedition im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe hg. von VÖLKER DREHSEN in Zusammenarbeit mit CHRISTIAN ALBRECHT (KGA 7), Berlin, New York 2004, S. 208–241>.

<sup>34</sup> BERNHARD RUTHMANN, Die Religionsprozesse am Reichskammergericht [Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im alten Reich 28], Köln, Weimar, Wien 1996.

Für die weit überwiegende Mehrzahl der Einwohner des Alten Reichs und des übrigen Lateineuropa war das Konfessionelle in der Mitte des 16. Jahrhunderts die Form, in der sie ihr Christsein mehr oder weniger selbstverständlich praktizierten.

Die Konfessionskulturen sind die historisch dominanten frühneuzeitenspezifischen Realisierungsformen des Christentums bzw. der christlichen Religionskultur. Nicht zuletzt aus der Außenperspektive der vielfach geschmähten, verfolgten, in die Illegalität gedrängten oder ihres Lebensrechts beraubten Randsiedler der europäischen Religionsgeschichte der Vormoderne – der protestantischen »Sekten« und Einzelgänger und der Juden – stellten sich die lutherische, die reformierte, die anglikanische und die römisch-katholische Konfessionskultur als je spezifische Phänomene von relativer Homogenität und klar identifizierbarer Gruppenidentität dar.<sup>35</sup> Daß die Absage der minoritären protestantischen »Radikalen« an die drei Konfessionskirchen bzw. -kulturen in der Regel im Namen eines überkonfessionellen Christentums erfolgte, bestätigt im Modus der Kritik, daß das Konfessionelle eine weithin bestimmende Wirklichkeit war.

Die konfessionskulturellen Konkurrenzen haben die deutsche Geschichte aufs Ganze gesehen intensiver und nachhaltiger geprägt als die anderer europäischer Länder. Auch wenn nach 1648 Konfessionsfragen kaum mehr als Legitimationsmoment militärischer Aktionen verwendet und auch politische Entscheidungen in der Regel nicht mehr unmittelbar nach Maßgabe konfessioneller Leitmotive getroffen und begründet wurden, blieben konfessionskulturelle Prägungen in unterschiedlichen Kontexten und Milieus bekanntlich jahrhundertlang intakt und wirken bis heute nach. Die Persistenz und nachhaltige Prägekraft des Konfessionellen ist ein gewichtiges Argument gegen das etatistisch geprägte Konfessionalisierungskonzept, das die Konfessionen in funktionstheoretischer Perspektive primär als integrationsstiftende und sozial disziplinierende Momente im Prozeß frühmoderner Staatsbildung analysiert hat.<sup>36</sup> Als Phänomen kultureller Praxis lebte das Konfessionelle weiter, selbst als es die konfessionellen Territorial- und Stadtstaaten der Vormoderne nicht mehr gab. Seine Lebensfähigkeit beruhte auf Konvention, Tradition, kultureller Praxis, auch wenn diese distinkt religiöser Sinngehalte entbehren mochten und zur fraglosen Selbstverständlichkeit geworden waren. Aber wer mag schon entscheiden, ob ehemals verbreitete konfessionskulturelle Praktiken wie die Wahl des Vorna-

<sup>35</sup> Vgl. KAUFMANN, Reaktionen, wie Anm.23; exemplarisch: GÜNTER MÜHLPFORDT, Schwenckfeld und die Schwenckfelder – ihr »Mittelweg« als Alternative, in: GÜNTER VOGLER (Hg.), Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Weimar 1994, S. 115–150.

<sup>36</sup> Vgl. HEINRICH RICHARD SCHMIDT, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Ektismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: HZ 265, 1997, S. 639–682; siehe dazu auch: HEINZ SCHILLING, Disziplinierung oder »Selbstregulierung der Untertanen«? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht, in: HZ 264, 1997, S. 675–691.

mens für ein neugeborenes Kind, der Speiseplan der Woche oder des Jahres oder der Umgang mit Ohrringen, Schminke oder alkoholischen Getränken von einzelnen Menschen oder Gruppen mit »authentischen« religiösen Sinnmomenten verbunden wurde?

### III. Konfessionskultur

Eine konfessionskulturhistorische Kritik am Konfessionalisierungsparadigma wird auch gegenüber seiner modernisierungstheoretischen Generalperspektive Differenzierungen anmahnen. Denn die These, daß der Staat mit den Mitteln des Rechts den konfessionellen Antagonismus eingehegt und das Gemeinwesen diszipliniert und befriedet habe, basiert im Kern auf der Voraussetzung, daß letztlich die Religion in Gestalt der Konfessionen für Unfrieden, der Staat aber für die Ordnung verantwortlich und in diesem Sinne historisch wirksam geworden sei. Zugleich unterstellt diese These, daß es weder in der Gesellschaft noch in der Religion selbst nennenswerte Potenzen gegeben habe, die im Sinne von Friedensstiftung und interkonfessioneller Koexistenz hätten wirksam werden können oder tatsächlich wirksam geworden sind. Überdies werden in dieser Interpretationsperspektive die Religion auf der einen, Politik und Recht auf der anderen Seite in bezug auf die eigentlich modernisierende Entwicklung nach dem Westfälischen Frieden systematisch »entkoppelt«, obschon sich die Sachlogik und Plausibilität des Konfessionalisierungsparadigmas gerade der untrennbaren Verschränkung von Religion, Politik und Recht verdankt.

Angesichts dessen dürfte es notwendig und angemessen sein, von seiten der Kirchen- und Christentumsgeschichte gegenüber den dominierenden Tendenzen der allgemenhistorischen, aber auch der kulturgeschichtlichen Forschungsdiskussion die unverrechenbare Komplexität der konfessionellen Religion bzw. der Konfessionskulturen als entscheidendes Moment lateineuropäischer Kultur der Vormoderne und insbesondere der deutschen Geschichte zu betonen. Die humanisierenden und friedensfördernden Momente und Entwicklungen insbesondere im Alten Reich sind kaum allein einem »lernfähigen« Staat zuzuschreiben, sondern einem höchst dynamischen und komplexen Wirkungsgeflecht, in dem auch die Konfessionskulturen selbst eine entscheidende Rolle spielten. Die Konfessionskulturen der Vormoderne trugen zur Rationalisierung und Reduzierung von Konflikten ebenso wie zu ihrer Steigerung und Irrationalisierung bei. Die Konfessionskulturen beförderten die Humanisierung menschlichen Zusammenlebens über die Konfessionsgrenzen hinweg und trugen zugleich dazu bei, diese zu verhindern oder gar unmöglich zu machen. Die Konfessionskulturen integrierten und exkludierten Fremde; sie mahnten zur Buße und Friedensliebe und sie bliesen die Fanfaren des heiligen Krieges. Nur eine offene Forschungsperspektive, die die Vielschichtigkeit, Un-

eindeutigkeit, Eigen- und Mehrsinnigkeit und die internen Pluralisierungsprozesse<sup>37</sup> der Konfessionskulturen und derer, die sie repräsentierten, berücksichtigt, wird der historischen Bedeutung der christlichen Religion für den latein-europäischen, insbesondere aber den deutschen Kontext gerecht werden und dem unproduktiven Mythos einer irreversiblen, modernisierungsinhärenten Säkularisierungsdynamik produktivere Theorien einer permanenten, dynamischen Transformation des Religiösen bzw. des Konfessionellen entgegensetzen können.<sup>38</sup>

Nicht nur der frühmoderne Staat<sup>39</sup>, auch die Konfessionskulturen und ihre maßgeblichen Identitätspropagandisten, die Theologen<sup>40</sup>, durchliefen Lernprozesse, in deren Verlauf sie die Ausbildung und Weiterentwicklung modernitätsspezifischer religiöser Toleranz sowohl beförderten als auch behinderten. Den Staat von jenen Ambivalenzen freizusprechen, die man der Religion und den Kirchen bzw. Konfessionen selbstverständlich ›anlastet‹, geht nicht an. Angesichts einer bis heute rezenten selbstgewiß-säkularistischen kirchen- und christentumskritischen Attitüde in der Kultur- und Gesellschaftsgeschichtsschreibung der Frühen Neuzeit oder ihren populären Derivaten, die gelegentlich dazu führt, bei der Analyse besonders heikler Themen wie der Hexen- und der Judenverfolgung oder der Inquisition die innige Verschränkung von Kirche und Staat, Konfession und Politik in der Analyse ab- oder gar auszublenden, besteht nicht nur aus apologetischen, sondern vor allem aus heuristisch-for-

<sup>37</sup> Vgl. in bezug auf das Luthertum meine Hinweise in: *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur* [BHTh 104], Tübingen 1998. In seinem Buch: *Medizinische Theologie. Christus medicus und theologia medicinalis bei Martin Luther und im Luthertum der Barockzeit* [Studies in the history of Christian traditions 121], Leiden u.a. 2005, hat JOHANN ANSELM STEIGER auf interessante Parallelen zwischen paracelsischer und geistlicher Kräuterkunde lutherischer Provenienz hingewiesen, vgl. bes. S. 124ff., die man meines Erachtens sinnvoll als Momente binnenlutherischer Pluralisierung deuten könnte. Steiger scheint in Phänomenen dieser Art hingegen eine kulturgeschichtliche Wirkung des Lutherschen Verständnisses der christologischen *communicatio idiomatum realis* (vgl. dazu: JÖRG BAUR, Art. Ubiquität, in: TRE 34, 2002, S. 224–241) zu sehen (vgl. bes. a.a.O., S. 137ff.). JÖRG BAUR, der eine ähnliche Perspektive aufgezeigt hat (vgl. etwa: *Lutherische Christologie*, in: HANS-CHRISTOPH RUBLACK [Hg.], *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland* [SVRG 197], Gütersloh 1992, S. 83–124, bes. 103ff.) scheint in der Wahl seiner Referenzbeispiele für die kulturellen Ausdrucksmomente lutherischer Christologie verhaltener zu sein. Grundsätzlich klärungsbedürftig ist meines Erachtens v.a. die Frage, ob es einen kulturellen Ausdruck lutherischer Christologie ohne einen ›Begriff‹ seines dogmatischen Sachgehaltes geben kann.

<sup>38</sup> In bezug auf die Moderne anregend: FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

<sup>39</sup> Zur gewachsenen Steuerungsbedürftigkeit der konfessionellen Territorialstaaten im Spiegel insbes. der Regimentsliteratur vgl. THOMAS SIMON, »Gute Policy«. Ordnungleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit [Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 170], Frankfurt/M. 2004, bes. S. 168ff.

<sup>40</sup> Vgl. nur: LUISE SCHORN-SCHÜTTE – C. SCOTT DIXON (Hg.), *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, Houndmills 2003.

schungsperspektivischen Gründen Anlaß dazu, die epochenspezifische Unendwirrbarkeit der Christentumskulturen und ihrer Gesellschaften zu betonen.

#### IV. Konfessionsinterne Pluralität im lutherischen Protestantismus

Das Konzept der lutherischen Konfessionskultur, wie es den Kapiteln dieses Buches zugrunde liegt, geht von der Überzeugung aus, daß es analytisch geboten ist, stärker als bisher *binnenkonfessionelle Differenzierungsprozesse* zu analysieren und geographische und mentale Zonen gesteigerter konfessioneller Intransigenz von solchen relativer konfessioneller Befriedung zu unterscheiden. Die politik- und rechtsgeschichtlichen Koordinaten im Alten Reich prägten das Leben in den territorialen und städtischen Konfessionsgesellschaften nicht gleichmäßig und durchgängig in derselben Weise und mit gleicher Intensität. Nur durch eine komplementäre Verschränkung makro- und mikrohistorischer Analysen sind verallgemeinerungsfähige Aussagen von relativer Aussagekraft zu erreichen.

Die territorialstaatliche Formierung des deutschen Luthertums bildete ein Ferment binnenlutherischer Pluralisierung, die durch eine theologiegeschichtliche Fixierung etwa auf die als ›Schlußpunkt‹ lutherischer Bekenntnisbildung gewertete Konkordienformel nicht angemessen in den Blick geraten kann. Denn der Konkordienformel kam eine zwar historisch wichtige, aber durchaus relative Bedeutung zu; neben konkordistischen Städten und Territorien standen solche, die sich der Unterzeichnung der FC versagten, aber sich dennoch als ›lutherisch‹ verstanden bzw. auf die Wittenberger Reformation und die reichsrechtlich approbierte *Confessio Augustana* beriefen.<sup>41</sup> Eine definitive theologiepolitische Pazifizierung und dogmatische Integration des lutherischen Protestantismus leistete die Konkordienformel nicht. Und auch im Verhältnis zu den ›Reformierten‹ und den ›Altgläubigen‹ markierte die Konkordienformel nicht den ›Abschluß‹ eines Prozesses, sondern eröffnete eine neue Hochphase kämpferischer kontroverstheologischer Auseinandersetzungen. Die orthodoxe Theologie des konfessionellen Luthertums stellt sich demnach nicht als ein abgeschlossenes Aggregat fixierter Lehrinhalte dar, sondern als ein dynamischer Prozeß der Aneignung und Abwehr von und der Diskussion mit inner-

<sup>41</sup> Zum Streit um die Konkordienformel grundlegend: IRENE DINGEL, *Concordia controversa*. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts [QFRG 63], Gütersloh 1996; zur Geltung des Augsburger Religionsfriedens für das Reformiertentum vgl. VOLKER PRESS, *Außerhalb des Religionsfriedens? Das reformierte Bekenntnis im Reich 1648*, in: VOGLER, *Wegscheiden*, wie Anm. 35, S. 309–336; MARTIN HECKEL, *Reichsrecht und »Zweite Reformation«*. Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung, zuletzt in: DERS., *Gesammelte Schriften. Staat Kirche Recht Geschichte*, hg. von KLAUS SCHLAICH, Bd. 2 [Jus Eccl 38], Tübingen 1989, S. 999–1032.

und fremdkonfessioneller theologischer, philosophischer und deutungskultureller Pluralität auf der Basis der infalliblen biblischen *norma normans* und der kodifizierten Lehrbekenntnisse.<sup>42</sup> Die intra- wie die interkonfessionellen Auseinandersetzungen provozierten doktrinale Präzisierungen, die in der Regel unterhalb der Ebene offiziell geltender Lehrfestlegungen rangierten und auf Zustimmung angewiesen blieben.

Der Versuch, das Profil oder die ›Identität‹ des lutherischen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als lutherische Konfessionskultur zu beschreiben, hat einige Implikationen: 1. setzt er in theologiegeschichtlicher Hinsicht voraus, daß es lange vor dem Abschluß der Konkordienformel ein *Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Wittenberger Reformation* und ihrer theologischen Exponenten, insbesondere Luther und Melanchthon, gegeben hat. Dieses war bereits in der Zeit nach Luthers Tod, insbesondere während des Schmalkaldischen Krieges, vital, geriet freilich im Zuge der mit dem Kampf um das Interim eingetretenen Kontroversen in eine Krise. Durch die Interimskrise aber wurde das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Wittenberger Reformation freilich keineswegs aufgelöst; nach dem Augsburger Religionsfrieden mündete es in Gestalt einer zusehends auf die Auslegungsarbeit an der *Confessio Augustana invariata* fokussierten Diskussion unter Ausscheidung bestimmter Positionen wie des Osiandrismus oder des Flacianismus in einem Hauptstrang in den Konkordienprozeß ein.

2. Der *theologische und theologiepolitische Klärungsprozeß* zwischen ca. 1548 und 1577 ging in der für die lutherische Konfessionskultur im ganzen charakteristischen, durch die territoriale Diversität des lutherischen Protestantismus begünstigten Form eines konfessionsinternen Streit- oder Dissonanzprozesses vorstatten. Die darstellungstechnisch üblich gewordene<sup>43</sup>, an zeitgenössische Ordnungsversuche anknüpfende<sup>44</sup> Aufgliederung der Streitsequenz in einen interi-

<sup>42</sup> Vgl. KAUFMANN, Nahe Fremde, wie Anm. 20, S. 231–241; DERS., Universität, wie Anm. 27, S. 603ff.; eine konzise lexikalische Übersicht zum materialen Bestand dessen, was man herkömmlicherweise unter lutherischer Orthodoxie versteht, bietet: JOHANNES WALLMANN, Art. Orthodoxie, 2. Historisch, a) lutherische Orthodoxie, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 6, 2003, Sp. 696–702; vgl. auch die konzise, allerdings stärker theologiegeschichtlich ausgerichtete Überblicksdarstellung von MARKUS MATTHIAS, Orthodoxie I. Lutherische Orthodoxie, in: TRE 25, 1995, S. 464–485.

<sup>43</sup> Vgl. etwa die handbuchartige Standarddarstellung BERNHARD LOHSES, Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch, hier: Kap. V: Innerprotestantische Streitigkeiten, in: CARL ANDRESEN – ADOLF MARTIN RITTER (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 2, 2. Aufl. Göttingen 1998, S. 102–137.

<sup>44</sup> Die Perspektive einer sich v.a. aus dem Konflikt um das Interim heraus entwickelnden Streitsequenz, die den fortschreitenden ›Abfall‹ der von Melanchthon angeführten albertinischen Theologen spiegle, findet sich insbes. bei dem Kreis der Flacius nahestehenden Theologen, vgl. etwa Flacius' *Erzählung der Handlungen / oder Religionsstreiten und Sachen Matthiae Fl: Illyrici / von im selbs trewlich und warhafftiglich / auff Beger der Prediger zu Strasburg beschriben / Anno 1568. zu Strasburg*, in: Gasparus Helderlinus Lindauensis, *Eine Christliche Predigt uber der Leiche ... M: Mathiae Flacii Illyrici ...* [o.O., o.Dr.], 1575; VD 16 H 1563; Ex. UB Halle AB 153923 (8), S. 3<sup>r</sup>–Ee 2<sup>r</sup>, bes. Aa 1<sup>ff</sup>. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts, etwa mit Konrad Schlüsselburgs *Catalogus Haereticorum*,

mistischen, einen adiaphoristischen, einen synergistischen, einen osiandrischen, einen majoristischen, einen zweiten antinomistischen Streit etc. sollte nicht die elementare Erkenntnis überdecken, daß sich die lutherische Konfession hinsichtlich der Ausmaße ihrer Agonalität dezidiert und in eigentümlicher Weise vom Reformiertentum und vom römischen Katholizismus unterschied. Nicht, daß es nicht auch in den anderen Konfessionen theologische Streitigkeiten gegeben hätte! Doch die interne Streitbarkeit der Lutheraner war in quantitativer, vor allem aber in qualitativer Hinsicht ausgeprägter als die der konkurrierenden Konfessionen; der innerlutherische Konflikt nahm die lutherischen Theologen zeitweilig stärker in Anspruch als die Kämpfe gegen Rom, Genf, Zürich, die Schwärmer, die Juden und die Türken zusammen. Lutherische Identität formierte sich im Streit; lutherische Konfessionskultur ist in theologisch-geschichtlicher Perspektive primär als Streit- und Dissenskultur zu beschreiben.

Dies dürfte 3. mit *institutionellen* und *personellen* Gegebenheiten zusammenhängen, die für die lutherische Konfessionskultur von prägender Bedeutung waren und für die es Analogien in den beiden anderen Konfessionen nicht oder nur mit Einschränkungen gab. Denn *zum einen* war die Wittenberger Reformation von Theologieprofessoren ausgegangen, die die ›Wahrheit‹ ihrer theologischen Erkenntnisse im Streit miteinander und mit Kollegen an anderen Universitäten entwickelt, ausgeformt und zum Teil durchgesetzt hatten.<sup>45</sup> Die im akademischen Wortwechsel oder im literarischen Rollenspiel der Gelehrten inszenierte disputatorische Agonalität hatte die Ausbildung der reformatorischen Theologie Wittenbergs von Anfang an begleitet und den habitus und die Mentalitäten der an der Leucorea ausgebildeten wichtigsten personellen Träger der Wittenberger Reformation geprägt. In den von Wittenberg beeinflussten Städten und Territorien hatte sich ein Bewußtsein der Zugehörigkeit zur und der dankbaren Bindung an die ›schola Wittenbergensis‹ etabliert. Mit alledem wurden spezifisch ›akademische‹ Kulturmerkmale in die städtischen und territorialen Reformations- und Konfessionalisierungsprozesse hineingetragen. Die

---

Frankfurt 1599, war diese Strukturierung der Streitprozesse fest etabliert. Für die Wittenberger Sicht dürfte hingegen im ganzen charakteristisch gewesen sein, daß sie die ja auch durch wechselnde Koalitionen bestimmten Einzelkontroversen in ihrer Darstellung möglichst voneinander zu isolierten versuchten; der Zusammenhang der Kontroversen erscheint so weniger sachlich bedingt als dadurch entstanden zu sein, daß der böartige Geist des Flacius als jeweiliger agent provocateur auftrat, vgl. etwa: *Gründlicher und warhafftiger Bericht aller Rathschlag und antwort / so die Theologen zu Wittenberg / und andern dartzu erforderte / auff den Landtagen ... wider die dazumal neuen Reformation des Augspurgischen Buchs INTERIM genant ... gestellt ... Von den Professorn in der Universität zu Wittenberg in druck verordnet*, Wittenberg, Georg Rhaw E., 1559; Ex. SUB Göttingen 8 Th Iren 64/80.

<sup>45</sup> Zum Wittenberger Universitätskontext und seiner Bedeutung für die frühe Reformation vgl. JENS-MARTIN KRUSE, *Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516–1522* [VIEG 187], Mainz 2002; zur Bedeutung der Universität für die lutherische Konfessionalisierung, ausgehend von Rostock, vgl. KAUFMANN, *Universität*, wie Anm. 27.

theologische Elite der Wittenberger Reformation bzw. der lutherischen Konfessionalisierung bestand aus mehrheitlich theologisch graduierten Universitätsabsolventen<sup>46</sup>; unter ihnen waren, zugespitzt formuliert, lauter ›kleinere‹ oder ›größere‹, ›wirkliche‹ oder bloß ›angemaßte‹ Professoren, die aus ihrem Standesbewußtsein und ihren Qualifikationsstandards Autoritätsansprüche ableiten, Idiosynkrasien pflegen oder gar zu ›berufsmäßiger Besserwisserei‹ disponiert sein mochten. In bezug auf die theologische Funktionselite dürften sich Professionalisierung und Konkurrenzialität oder Streitbarkeit wechselseitig bedingt und verstärkt haben. Die lutherische Konfessionskultur war zugleich nachhaltig von einem kommunikativen und autoritativen ›Gefälle‹ geprägt: Es waren die gelehrten Geistlichen, die auf mündlichem oder schriftlichem Wege den als ›Hörer‹ identifizierten ›gemeinen Mann‹ ansprachen, nicht, um ihn selbst zum ›Redner‹ zu machen, sondern um ihn in seinem Gnaden- wie in seinem Hörerstand zu befestigen und zu belehren. Eine mit dem Luthertum vergleichbare intensive, homogene und nachhaltige konfessionelle Akademisierung der theologischen Funktionseliten hat es im Reformiertentum und im römischen Katholizismus vor dem Ende des 16. Jahrhunderts nicht gegeben.

*Zum anderen* – und dies stellt die für die lutherische Konfessionskultur auf Dauer schlechterdings prägende personelle Gegebenheit dar – ist die *Rolle Luthers* zu betonen.<sup>47</sup> Eine mit der Bedeutung Luthers für das Luthertum zu vergleichende Autoritätsposition hat es in keiner der anderen Konfessionen gegeben. Die Päpste spielten als Personen, denen theologische Wahrheitserkenntnis zugetraut oder auf die religiöse Devotion gerichtet worden wäre, keine entsprechende Rolle. Sie repräsentierten ein zweifellos Autorität oder Verehrung beanspruchendes, rechtsförmig gestaltetes Kircheninstitut, und einzelne der Päpste mochten beim Kirchenvolk beliebter gewesen sein als andere. Und auch Calvin galt natürlich einem Hauptstrang der reformierten Entwicklung als brillanter, bahnbrechender Lehrer, dessen kirchliche Ordnungskonzepte und gelehrte theologische Werke eine modellhafte Wirkung entfalteten. Doch die Rolle, die Luther für das Luthertum spielte, ging über all dies weit hinaus. Denn sowohl für die Päpste als auch für Calvin konnten Personen gefunden werden, die ihnen nachfolgten oder sie sogar ersetzten, ohne daß die sich auf sie beziehenden Kirchentümer dadurch in substantiellem Sinne erschüttert oder verändert worden wären. Für Luther aber konnte es keinen Nachfolger geben. Seine schlechterdings exponierte Position hinterließ eine Lücke, die weder durch den seit 1548 in einen Strudel konfessionsinterner Kritik geratenden Melanchthon,

---

<sup>46</sup> Grundlegend: LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit* [QFRG 62], Gütersloh 1996; vgl. auch KAUFMANN, *Universität*, wie Anm. 27, S. 319ff.

<sup>47</sup> Vgl. zuletzt: SUSAN BOETTCHER, *Martin Luther ›of blessed memory‹: Cultural Tension and the Search for the Lutheran Past in the Late Reformation*, Oxford University Press 2006 (angekündigt); weitere Literatur auch in meinem Beitrag: »Wie die Bücher und Schriften Luthers«, s. unten in diesem Band Kap. 3.

noch durch die Vergegenwärtigung bekannter oder die Erschließung unbekannter Schriften und prophetischer Worte Luthers<sup>48</sup>, noch durch die sich um ihn bildende schillernde Memorialkultur<sup>49</sup> geschlossen werden konnte.

Luthers Ende markierte für die lutherische Konfessionskultur eine tiefgreifende Zäsur, denn der Schicksalsschlag der Niederlage im Schmalkaldischen Krieg und das kaiserliche Religionsoktroi vom Sommer 1548, genannt Interim, lieferten ex post eine Bestätigung für die exzeptionelle Bedeutung des von Gott gesandten Propheten und die Wahrheit seiner Lehre; solange er gelebt hatte, war das Zornesgericht über Deutschland abzuwehren gewesen; nach seinem Tod aber brach es herein. Der verstorbene Luther wurde zu einer bestimmenden, identitätsbildenden Macht, und seine gelegentlichen Hinweise auf eine ›Selbstrelativierung‹ seiner Person<sup>50</sup> blieben – soweit ich sehe – im Luthertum des späteren 16. Jahrhunderts ohne größere Resonanz. Die theologischen und theologiepolitischen Kämpfe, die das Luthertum seit 1548 aufwühlten, und die Lutherpolitik aller sich auf die Wittenberger Tradition berufenden rivalisierenden Gruppen dokumentierten in ihrer Weise, daß sich an der Person und dem Vermächtnis Luthers die Identität der lutherischen Konfessionskultur wesentlich mitentschied. Auch darin, daß selbst Reformierte und römische Katholiken je auf ihre Weise ›lutherpolitisch‹ agierten und durch gefälschte oder manipulierte Texte und Aussprüche des Reformators auf die lutherische Bevölkerung einzuwirken versuchten<sup>51</sup>, und daß sie einige der literarischen und publizistischen Strategien, die der Wittenberger inauguriert oder mit besonderem Erfolg praktiziert hatte, kopierten, spiegelte sich die analogielose, konfessionskulturell prägende Bedeutung Luthers für das Luthertum im Modus eines negativen Reflexes. Die lutherische Konfessionskultur ist auch als permanente Rezeptionsgeschichte der in sich spannungsreichen, nur mittels präzisierender hermeneutischer Strategien theologisch aneignungsfähigen literarischen und symbolischen Hinterlassenschaft Luthers zu verstehen.

Freilich ging die lutherische Konfessionskultur in keiner Phase ihrer Entwicklung in der Auslegung und Aneignung Lutherscher Texte, in der Rezitation seiner Katechismen oder im Gesang seiner Lieder, auf; ein Bewußtsein dafür, daß es nötig sei authentische Textgestalten des Wittenberger Reformators

<sup>48</sup> Vgl. KAUFMANN, Ende der Reformation, wie Anm. 15, S. 367ff.

<sup>49</sup> ROBERT W. SCRIBNER, *Incombustible Luther: the Image of the Reformer in Early Modern Germany*, in: DERS., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London, Ronceverte 1987, S. 323–353; noch immer lesenswert: JOHANNES LUTHER, *Legenden um Luther* [GSLF 9], Berlin 1933; instruktives Material auch etwa in: *Luther im Porträt*. Druckgrafik 1550–1900, Marburg 1983.

<sup>50</sup> Vgl. etwa: WA 8, S. 685, 8ff.; WA 54, S. 179; vgl. auch THOMAS KAUFMANN, *Martin Luther* [bsr 2388], München 2006, S. 15ff.

<sup>51</sup> Vgl. einzelne Beispiele in dem Beitrag »Wie die Bücher und Schriften Lutheri«, s. unten Kap. 3, Referenztext und Anm. 127ff.; Protestantische, vornehmlich lutherische Anti-Jesuitenpublizistik, s. unten Kap. 6; vgl. WA 30 I, S. 780–782.

zu erstellen und zu verwenden, zeigte sich allenfalls bei den akademischen Theologen und ergab sich nicht selten erst aufgrund der Erfahrungen mit divergierenden Versionen und strittigen Interpretationen.<sup>52</sup> Auch die nicht zuletzt in einschlägigen Äußerungen Luthers selbst begründete Zurückhaltung gegenüber einer Benennung der ›lutherischen Konfession‹ mit eben diesem Namensepitheton – als ›lutherische Kirche‹ oder als ›Luthertum‹ – wurde seitens der Lutheraner erst seit den 1560er Jahren sukzessive aufgegeben<sup>53</sup>, und zwar – soweit ich sehe – einerseits, weil die häresiologische Konvention, die ›Schwärmer‹, ›Katholiken‹ und ›Reformierte‹ auch schon vorher vom ›Luthertum‹ hatte sprechen lassen, nach dem Augsburger Religionsfrieden für die Lutheraner selbst aufgrund der Suspendierung des kanonischen Rechts an provokativer Sprengkraft eingebüßt hatte, andererseits weil sich das ›Luthertum‹ erst nach und nach als konfessionelle Identität formierte und in den Auseinandersetzungen mit Reformierten und Jesuiten einen definitiven Begriff seiner selbst ausbildete. Dieser Prozeß einer Selbstverständigung über die eigene Partikularität als sichtbarer in ihrem Verhältnis zur unsichtbaren, universalen und in diesem Sinne ›katholischen‹ Kirche zog sich über mehrere Jahrzehnte hin. Als frühneuzeitliche Konfession von relativer doktrinaler und ethischer Lehreinheitlichkeit und –verbindlichkeit, spezifischen Elementen der Kirchenverfassung und des Gottesdienstes und sonstigen kulturellen und memorialen Usancen und Praktiken entwickelte sich das Luthertum also auf dem Nährboden der seit dem Beginn der Wittenberger Reformation entstandenen lutherischen Konfessionskultur.<sup>54</sup>

## V. Apokalyptik und Ordnungstheologie

Die massive innere Angefochtenheit und die äußeren Bedrohungen, die die lutherische Konfessionskultur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bestimmten, erschienen vielen Lutheranern in den konkurrierenden theologi-

<sup>52</sup> Zur Geschichte der Lutherausgaben vgl. nur: EIKE WOLGAST, Der Streit um die Werke Luthers im 16. Jahrhundert, in: ARG 59, 1968, S. 177–202; DERS., Die Wittenberger Luther-Ausgabe [AGB 11], Nieuwkoop 1971; JOHANNES SCHILLING, Art. Lutherausgaben, in: TRE 21, 1991, S. 594–599; ULRICH KÖPF, Art. Lutherausgaben, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5, 2002, Sp. 600–602.

<sup>53</sup> Vgl. unten im Beitrag ›Wie die Bücher und Schriften Lutheri‹, Kap. 3 Anm. 162; s. auch: Reaktionen, unten Kap. 9.

<sup>54</sup> Daß sich aus dieser Perspektive die Entfaltung einer kulturellen Morphe des Luthertums aus dem ›Urerlebnis‹ des Wittenberger Reformators geradezu verbietet, markiert eine wesentliche Differenz meines Zugangs zur Sache im Verhältnis zu WERNER ELERTS monumentaler Morphologie des Luthertums, Bd. 1 u. 2, verb. Nachdruck der 1. Aufl. München 1958; zu Elerts Morphologie vgl.: THOMAS KAUFMANN, Werner Elert als Kirchenhistoriker, in: ZThK 93, 1996, S. 193–242; zu Elert im ganzen zuletzt: RUDOLF KELLER – MICHAEL ROTH (Hg.), Mit dem Menschen verhandeln über den Sachgehalt des Evangeliums. Die Bedeutung der Theologie Werner Elerts für die Gegenwart, Erlangen 2004.

schen Milieus und theologiepolitischen Lagern als eine besondere heilsgeschichtliche Bestätigung der religiösen Wahrheit, für die sie einzutreten und wohl nicht selten auch zu sterben bereit waren. Denn indem sich die feindlichen, widergöttlichen Mächte dieser vergehenden Welt gegen das kleine, bedrängte Häuflein der Gerechten anstemmten und es zu vernichten oder durch Proselytenmacherei zu schwächen versuchten, bestätigten sie, was sich auch aus der exzeptionellen Rolle des Propheten aus Wittenberg ergab, nämlich: daß Gott am Ende der Zeiten das Evangelium noch einmal, zuerst in Deutschland, habe aufleuchten lassen; daß sich aufgrund dieser Offenbarung zugleich der grimmigste Feind des Herrn, der Antichrist, zu erkennen gegeben habe; daß dieser den wahren Glauben auszutilgen versuche und daß in allernächster Zukunft das Ende der Geschichte zu erwarten sei.<sup>55</sup> Im Unterschied zu Praktiken anderer apokalyptischer Gruppierungen des Zeitalters oder der früheren Christentums- aber auch der allgemeinen Religionsgeschichte zogen die Lutheraner aus ihrem vitalen Endzeitbewußtsein allerdings nicht die Konsequenz, die bestehenden Lebens- und Gesellschaftsordnungen in Frage zu stellen, sondern im Gegenteil: diese zu stabilisieren.<sup>56</sup> Denn Gott hatte dieser Welt eine gute Ordnung gegeben; die drei Stände, der status politicus, der status oeconomicus und der status ecclesiasticus, gewährleisteten diese.<sup>57</sup> Aber der päpstliche Antichrist, der zu keinem der drei Stände gehörte, bedrohte das Ordnungsgefüge der göttlichen Schöpfung massiv. Ihm entgegenzutreten bedeutete deshalb, die gottgewollte Ordnung des sozialen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens im Angesicht der bevorstehenden Parusie Christi und des folgenden Endgerichts zu restituieren und zu verteidigen.

Die apokalyptischen und die ordnungstheologisch-konservativen Tendenzen lutherischer Konfessionskultur stellen sich mithin als zwei Aspekte einer einheitlichen Grundhaltung dar. Als je und je aktivierbarer kultureller Code blieb das apokalyptische Deutungsmodell bis weit ins 17. Jahrhundert hinein in

---

<sup>55</sup> Zur zentralen Bedeutung der Apokalyptik für die Theologie und Frömmigkeit des Luthertums im späteren 16. Jahrhundert vgl. außer einzelnen Kapiteln dieses Bandes und: KAUFMANN, Ende der Reformation, wie Anm. 15, bes.: ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation*, Stanford 1988; VOLKER LEPPIN, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618* [QFRG 69], Gütersloh 1999.

<sup>56</sup> Vgl. meinen Beitrag: *Apokalyptik und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts*, unten in diesem Band Kap. 2.

<sup>57</sup> Auf die Bedeutung der Drei-Stände-Lehre für die lutherische Politiktradition hat in neuerer Zeit v.a. LUISE SCHORN-SCHÜTTE immer wieder hingewiesen, vgl. zuletzt DIES., *Luther und die Politik*, in: *Luj* 71, 2004, S. 103–114; vgl. auch den von ihr hg. *Sammelband: Aspekte der politischen Kommunikation im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts: Politische Theologie, Res Publica-Verständis, konsensgestiftete Herrschaft* [HZ Beiheft N.F. 39], München 2004; instruktiv auch: MARTIN HONECKER, *Theologie unter der obrigkeitlichen Cura Religionis Christianae*, in: ULRICH KÖPF (Hg.), *Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung, Festschrift Rolf Schäfer*, Tübingen 2002, S. 85–120.

der lutherischen Konfessionskultur vital und präsent; ›nachhaltigere‹ intellektuelle und kulturelle Leistungen und Wirkungen in der Theologie, der Historiographie, der Philologie, der Musik, der Dichtung und der lebensweltlichen Durchdringung des Alltages sind durch die apokalyptische Tendenz des Luthertums nicht behindert worden. Auch je und je populäre Berechnungen von Endzeiterminen und das Auftreten apokalyptisch motivierter Laienpropheten scheinen keine ernsthaften Erschütterungen der sozialen und kulturellen Ordnung provoziert zu haben.<sup>58</sup> Die vitale apokalyptische Mentalität der Lutheraner gründete sich auf die unumstößliche Gewißheit der biblischen Offenbarungsschriften, äußerte sich in einer die Schöpfungsordnung bewahrenden Grundhaltung und führte zu einer Abwehr jeglicher ›Veränderung‹, wie sie aus der Sicht der Lutheraner von den ›Papisten‹, den Reformierten oder den ›Schwärmern‹ beabsichtigt und betrieben wurde.

Die volkssprachliche religiöse Publizistik, die die lutherische Konfessionskultur im Alten Reich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stärker und kontinuierlicher prägte als dies für die anderen Konfessionskulturen gilt<sup>59</sup>, ist ohne Zweifel ein besonders sensibler ›Seismograph‹ der internen und externen Erschütterungen und der Strategien ihrer Verarbeitung durch die intellektuellen Führungsgruppen des Luthertums. Immerzu galt es, Wunderzeichen oder kosmologische und politische Zeitereignisse auf der Grundlage der Bibel zu deuten, Gemeinden und einzelne Christen zur Buße zu mahnen und vor dem nahen Jüngsten Tag zu warnen, die von den Verführern zur ›Rechten‹ und zur ›Linken‹ ausgehenden Gefahren aufzudecken und das Glaubenswissen zu memorieren. Die immense Literaturproduktion der lutherischen Konfessionskultur ist nur verständlich, wenn man voraussetzt, daß es einen Markt für und eine Nachfrage nach diesem Schrifttum gegeben hat, man also unterstellt, daß vor allem die frommen mittelständischen Stadtbürger<sup>60</sup> dieses gelesen und aus der Lektüre ihre Schlußfolgerungen gezogen haben. Das sich in einer permanen-

---

<sup>58</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag: 1600 Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum, unten in diesem Band Kap. 10.

<sup>59</sup> Die v. a. von BERND MOELLER herausgestellte Bedeutung des Buches für den Erfolg der frühen Reformation in Deutschland (vgl. etwa: Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland, in: WOLFGANG J. MOMMSEN [Hg.], Stadtbürgertum und Adel in der Reformation [Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London Bd. 5], Stuttgart 1979, S. 25–39, sowie einzelne Beiträge in: DERS., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze, hg. von JOHANNES SCHILLING, Göttingen 2001) dürfte zwar auf die Reformationsprozesse in anderen europäischen Ländern nicht ohne weiteres übertragbar (vgl. ANDREW PETTEGREE – MATTHEW HALL, The Reformation and the Book: A Consideration, in: The Historical Journal 47, 4, 2004, S. 785–808), aber gleichwohl für ein Verständnis der dauerhaften religionskulturellen Stellung des Buches im Luthertum einschlägig sein.

<sup>60</sup> Vgl. HARTMUT LEHMANN, The Cultural Importance of the Pious Middle Classes in Seventeenth-Century Protestant Society, in: DERS., Religion and Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. von MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN und OTTO ULBRICHT, Göttingen 1996, S. 52–61.

ten, analogielos intensiven Druckproduktion äüßernde Vertrauen in die exklusive performative Kraft des Wortes dürfte in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht ein konfessionskulturelles Spezifikum darstellen; auch in der massenhaften öffentlichen Repräsentation exemplarischer frommer lutherischer Lebensgeschichten, wie sie in Gestalt der Leichenpredigten publiziert wurden<sup>61</sup>, kam dies zum Ausdruck. Die religiöse Literaturproduktion der Lutheraner war so etwas wie eine ›Unruhe‹, die das konfessionskulturelle ›Uhrwerk‹ in Bewegung hielt.

In all ihren kulturellen Ausdrucksformen war die lutherische Konfessionskultur stärker als die konkurrierenden Konfessionskulturen auf den deutschsprachigen Raum konzentriert. Die lutherischen Kirchenbildungen außerhalb des Alten Reiches stellten sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in konfessionskultureller Hinsicht noch als eher unselbständige Erscheinungen dar; das, was als »lutherisch« galt, war häufig aus dem Heimatland der Reformation importiert oder adaptiert und die akademischen Eliten waren in der Regel durch ein Studium an den universitären Quellorten lutherischer Orthodoxie geprägt worden.<sup>62</sup> Eine ›nationale‹ Komponente war der lutherischen Konfessionskultur ohnehin von ihren Anfängen her zu eigen gewesen, denn man war davon überzeugt, daß Gott Deutschland dadurch besonders ausgezeichnet hatte, daß er das Licht des Evangeliums hier hatte aufgehen lassen; Luther galt, einem Moment seiner Selbsteutung entsprechend, als der »Deutschen Prophet«<sup>63</sup>, und die Erfahrung der militärischen Bedrückungen und Niederlagen im Schmalkaldischen Krieg, die der ›welsche‹ Kaiser mit Hilfe »ausländischer«

<sup>61</sup> Vgl. nur: RUDOLF LENZ, *De mortuis nil nisi bene? Leichenpredigten als multidisziplinäre Quelle unter besonderer Berücksichtigung der historischen Familienforschung, der Bildungsgeschichte und der Literaturgeschichte* [Marburger Personalschriften-Forschungen 10], Sigmaringen 1990; DERS., Art. Leichenpredigten, in: TRE 20, 1990, S. 665–669; zuletzt: DERS. (Hg.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Bd. 4 [Viertes Marburger Personalschriften-Symposium], Stuttgart 2004.

<sup>62</sup> Exemplarisch für Finnland: SIMO HEININEN, *Die finnischen Studenten in Wittenberg 1531–1552* [SLAG 19], Helsinki 1980; für Dänemark: LEIF GRANE, *Teaching the People – the Education of the Clergy and the Instruction of the People in the Danish Reformation*, in: DERS. – KAI HØRBY (Hg.), *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund* [FKDG 46], Göttingen 1990, S. 164–184; s. auch den Sammelband: MATTHIAS ASCHE – ANTON SCHINDLING (Hg.), *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung* [KLK 62], Münster 2003; exemplarisch für Schweden: OTFRIED CZAİKA, *David Chytraeus und die Universität Rostock in ihren Beziehungen zum schwedischen Reich* [SLAG 51], Helsinki 2002.

<sup>63</sup> WA 30 I, S. 290,28; in bezug auf Luthers Selbstverständnis nur hinsichtlich des Materials, nicht jedoch in bezug auf die politisch-ideologischen Interpretationsperspektiven sinnvoll verwendbar: HANS PREUSS, *Martin Luther. Der Prophet*, Gütersloh 1933; instruktiv auch: BERNHARD LOHSE, *Luthers Selbsteinschätzung*, in: DERS., *Evangelium in der Geschichte*, hg. von LEIF GRANE, BERND MOELLER und OTTO HERMANN PESCH, Göttingen 1988, S. 158–175; KARL HOLL, *Luthers Urteil über sich selbst*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. I: Luther*, 2./3. vermehrte. u. verb. Aufl. Tübingen 1923, S. 381–419; zuletzt: JOHANNES SCHILLING, *Geschichtsbild und Selbstverständnis*, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, S. 97–106.

Truppen herbeigeführt hatte, forcierte eine Amalgamierung von lutherischen und deutschen »Identitätsmerkmalen«.

## VI. Kontextuelle Identität

Die lutherische Konfessionskultur stellt sich also aufs Ganze gesehen als eine spezifische religionskulturelle Konfiguration dar. Ihre wichtigsten professionellen Konstrukteure und Repräsentanten, die Theologen, entwarfen die Matrix für eine mentale Welt, in der der einzelne Christ, seine Familie, seine Orts- und Stadtgemeinde, im ›Wir‹ der ›wahren Kirche‹ bindend und verpflichtend ›aufgehoben‹ war. Private und öffentliche Frömmigkeitspraxis, zentriert auf den Predigtgottesdienst, auf Beichte, Abendmahl und den Gebrauch von Gesang- und Gebetsbüchern, Katechismen und Postillen, Hausväter- und sonstiger Erbauungsliteratur, griffen ineinander und führten in eine Welt ein, deren Geheimnisse in der Bibel enthalten und durch Auslegung zu entschlüsseln waren. Religiöse ›Experimentierfreudigkeit‹ eignete der lutherischen Konfessionskultur kaum und spielte allenfalls an ihren Rändern eine gewisse Rolle.

Die religiöse und theologische Entwicklungsdynamik, die das Luthertum im 17. Jahrhundert bestimmen sollte, wurzelte in der lutherischen Konfessionskultur der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Denn dieses halbe Jahrhundert nach Luthers Tod war ein in mancher Hinsicht besonderer Zeitraum, in dem aufs Ganze gesehen die defensiven, ja depressiven Grundtendenzen dominierten und das Luthertum als angefochtenes religionskulturelles Gebilde die Grundlagen seines weiteren Überlebens zu entwickeln, zu verteidigen und zu bewahren hatte. Auf den von Gott heraufgeführten ›Erfolg‹ der Reformation war eine religionspolitische Stagnations- oder gar Regressionsphase gefolgt, die durch den Augsburger Religionsfrieden zwar rechtlich kanalisiert worden war. Aber während die konkurrierenden Konfessionen expandierten oder sich konsolidierten sah sich das Luthertum zusehends ›mit dem Rücken an der Wand‹. Sich jener Rechtsform von 1555 als eines Unterpandes dauerhafter Sicherheit zu erfreuen, gelang den Lutheranern erst gegen Ende des Jahrhunderts nach und nach – im Angesicht ihrer fundamentalen Infragestellung durch aggressive römisch-katholische Konfessionspolemiker und ein politisch aktivistisches, vorwärtsdrängendes Reformiertentum.<sup>64</sup>

So bildete das Luthertum seine eigene Identität: In Auseinandersetzung mit seinen Wittenberger Ursprüngen, seinen geschichtlichen Erfahrungen, den internen und externen theologischen und religionspolitischen Herausforderungen, seiner biblischen Legitimations- und Sinnbasis und seinen zunächst tastenden, um 1600 dann stärker triumphalistisch-jubilierenden gedächtniskulturel-

<sup>64</sup> Vgl. unten Kap. 9: Reaktionen, wie Anm. 23.

len Selbstentwürfen. Als historische Größe war die lutherische Konfessionskultur keine abgeschlossene, fixe Entität, sondern – wie jeder Christ in der Deutung Luthers – »in fieri«, im Werden.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> »Christianus enim non est in facto, sed in fieri [...].« WA 38, S.568,37; vgl. WA 15, S.670,8ff.; vgl. auch WA 39 I, S.177,3f. 7–10.

B) Krisen



## Kapitel 2

# Apokalyptik und politisches Denken im lutherischen Protestantismus in der Mitte des 16. Jahrhunderts

### I. Einleitende Bemerkungen

Die Gewißheit einer Begrenztheit der Zeit dieser Welt gehört unzweifelhaft zu den mentalitätsprägenden Kerngehalten jüdisch-christlicher Tradition, deren Rezeption und Transformation auch für die Genese der europäischen Neuzeit eine Schlüsselbedeutung zukommt.<sup>1</sup> Apokalyptisches Denken, die selektive Rezeption und Aktualisierung apokalyptischer Traditionsbestände und Intensitätsschübe apokalyptischer Naherwartung haben die Geschichte des Christentums bekanntlich seit der Zeit der Alten Kirche, hier vor allem in Gestalt des Montanismus<sup>2</sup> und einzelner Erscheinungen des Donatismus<sup>3</sup>, während des Mittelalters etwa in Form der das gesamte Kirchentum betreffenden Kreuzzugsbewegung oder der in die Häresie abgedrängten Prophetien Joachim von Fiore<sup>4</sup>, im Spätmittelalter in Gestalt des Taboritismus<sup>5</sup>, dem bekanntlich ein

---

<sup>1</sup> Wesentliche Orientierungen zur Apokalyptik und zur apokalyptischen Literatur vermittelt der nach Epochen gegliederte Art. Apokalyptik / Apokalypsen, in: TRE 3, 1978, S. 189–289; zu Reformation und Neuzeit: GOTTFRIED SEEBASS, Art. Apokalyptik / Apokalypsen VII, a.a.O., S. 281–289; unter bestimmten thematischen Gesichtspunkten instruktiv: RUDOLF DRÖSSLER, 2000 Jahre Weltuntergang. Himmelserscheinungen und Weltbilder in apokalyptischer Deutung, Würzburg 1999; unter vor allem astrologiegeschichtlicher Perspektive instruktiv: GEORGES MINOIS, Geschichte der Zukunft. Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen, Düsseldorf und Zürich 1998; zum Mittelalter: JAN A. AERTSEN – MARTIN PÍCKAVÉ (Hg.), Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter, Berlin/New York 2002 [Miscellanea Mediaevalia 29]; CLAUDE CAROZZI, Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter [Europäische Geschichte, Fischer TB 60113], Frankfurt/M. 1996. Instruktive theologieggeschichtliche Perspektiven bietet: WALTER SPARN (Hg.), Apokalyptik versus Chiliasmus. Die kulturwissenschaftliche Bedeutung des neuen Millenniums [Erlanger Forschung, Reihe A Geisteswissenschaften, Bd. 97], Erlangen 2002.

<sup>2</sup> Vgl. CHRISTOPH MARKSCHIES, Art. Montanismus, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5, 2002, Sp. 1471–1473; DIETER ZELLER (Hg.), Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende [Die Religionen der Menschheit Bd. 28], Stuttgart 2002, S. 272ff. (JÖRG ULRICH); 377ff. (WOLFRAM KINZIG / MARTIN WALLRAFF).

<sup>3</sup> Vgl. BERNHARD KRIEGBAUM, Art. Donatismus, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 2, 1999, Sp. 939–942; vgl. ALFRED SCHINDLER, Art. Afrika I, in: TRE 1, 1977, S. 640–700, hier: 654ff.

<sup>4</sup> RUDOLF KONRAD, Art. Apokalyptik / Apokalypsen VI, in: TRE 3, 1978, S. 275–280, hier: 277f.; ROBERT E. LERNER, Art. Joachim von Fiore, in: TRE 17, 1988, S. 84–88, 87f.; vgl. HERBERT GRUNDMANN, Ausgewählte Aufsätze Teil 2: Joachim von Fiore [SMGH 25,2], Stuttgart 1977; GERT WENDELBORN, Gott und Geschichte: Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit,

Einfluß auf die frühreformatorische Bewegung zugeschrieben wurde<sup>6</sup>, begleitet. Mit der Vier-Monarchien-Lehre blieb ein dezidiert apokalyptisch geprägtes Denkmodell als Grundform der universalhistorischen Deutung bis ins 16. Jahrhundert zunächst ohne grundlegende Bestreitung präsent.<sup>7</sup>

In bezug auf das 16. Jahrhundert ist in der Forschung die Meinung verbreitet, daß es ein apokalyptisches Zeitalter gewesen sei. Diese Deutungsperspektive wurde in der deutschen Forschung – soweit ich sehe – erstmals konsequent und radikal in der als »ein Kind des Schmerzes und der Not«<sup>8</sup> unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges und der deutschen Kriegsniederlage verfaßten Monographie des Volkskundlers Will-Erich Peuckert, »Die große Wende«, entwickelt. In bezug auf die Wertungs- und Deutungsgeschichte der Reformation und insbesondere Luthers verdient Peuckert vor allem deshalb Interesse, weil er mit der in der Historiographie des Protestantismus – sieht man von Troeltsch und seiner in Deutschland zunächst abgebrochenen Wirkung ab!<sup>9</sup> – weithin

---

Leipzig 1974; KURT-VICTOR SELGE, Die Stellung Joachims von Fiore in seiner Zeit. Trinitätsverständnis und Gegegenwartsbestimmung, in: AERTSEN – PICKAVÉ, wie Anm. 1, S. 481–503 (sowie die Beiträge von J. MIETHKE und S. SMOLINSKY in dem zit. Band); DERS., Joachim von Fiore, in: GÜNTER FRANK – FRIEDRICH NIEWÖHNER (Hg.), Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren [Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 8], Stuttgart – Bad Cannstatt 2004, S. 123–144.

<sup>5</sup> Vgl. knapp: FRANTIŠEK GRAUS, Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit [VMPIG 86], Göttingen 1987, S. 70f.; MICHAEL MOLLAT DE JOURDIN – ANDRÉ VAUCHEZ (Hg.), Die Zeit der Zerreißen (1274–1449) [Die Geschichte des Christentums. Religion Politik Kultur Bd. 6], Freiburg/B. u. a. 1991, S. 343f.; 806; PETER SEGL, Die Auswirkungen der hussitischen Bewegung auf Europa, in: FRANK – NIEWÖHNER, Reformer, wie Anm. 4, S. 197–214.

<sup>6</sup> REINHARD SCHWARZ, Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten [BHTh 55], Tübingen 1977; instruktiv auch: GOTTFRIED SEEBASS, Art. Müntzer, Thomas, in: TRE 23, 1994, S. 414–438, hier: 419ff.; DERS., Reich Gottes und Apokalyptik bei Thomas Müntzer, in: Luj 38, 1991, S. 75–99; SIEGFRIED BRÄUER, »Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk«. Auf dem Weg zum Reich Gottes, in: »Wach auf, wach auf«, wie Anm. 98, S. 63–85 hat Skepsis gegenüber einer Ableitung der Müntzerschen Reich Gottes-Vorstellung aus dem Taboritismus geäußert, s. bes. ebd., S. 81 Anm. 14; 69; zur hussitischen Eschatologie vgl.: VILÉM HEROLD, Philosophische Grundlagen der Eschatologie im Hussitismus, in: AERTSEN – PICKAVÉ, wie Anm. 1, S. 735–744.

<sup>7</sup> ARNO SEIFERT, Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte [BAKG 31], Köln, Wien 1990; zur Deutung noch des Westfälischen Friedens im Sinne einer Restitution der vierten Monarchie vgl. THOMAS KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur [BHTh 104], Tübingen 1998, S. 136ff.; zur Bedeutung des Danielbuches in der christlichen Auslegungsgeschichte vgl. zuletzt den von MARIANO DELGADO hg. Sammelband: Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches [Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd. 1], Stuttgart 2003 sowie: KLAUS KOCH, Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel [Berichte aus den Sitzungen der Joachim Junghans-Gesellschaften der Wissenschaften e. V. Hamburg, Jahrgang 15, Heft 1], Göttingen 1997.

<sup>8</sup> WILL-ERICH PEUCKERT, Die große Wende, 2 Bde., Hamburg 1948, ND Darmstadt 1966, Bd. 2, S. 647; über Peuckert vgl.: DBE, Bd. 7, S. 629.

<sup>9</sup> S. die Hinweise unten Anm. 80.

selbstverständlich gewordenen, in sich freilich höchst spannungsreichen und unterschiedlichste Ausformungen erfahrenden Grundüberzeugung brach, daß Luther ein konstruktiv auf die eigene Gegenwart beziehbarer, positive Orientierung vermittelnder ›Denker des Christentums‹ gewesen sei.<sup>10</sup> Der Luther Peuckerts erkämpft seinen Sieg über die Bauern und ihr Verständnis von *reformatio* »in einem Meer von Blut und Heulen und in dem Grauen eines ungeheuren Chaos«<sup>11</sup>. Seine entscheidende – nun auch aktualisierbare – Botschaft lautet: Zwischen ›Bodensatz und Urin werden wir geboren.«<sup>12</sup> Luthers Sieg ist in Peuckerts Augen ein falscher; ein Bannerträger der ›Neuen Zeit‹ ist nicht er, sondern Paracelsus und die Pansophie – »aus dem Schmutz und Grauen einer solchen Wende hebt sich neu der Morgen.«<sup>13</sup>

Die protestantische Kirchengeschichtswissenschaft in Deutschland hat sich in ihrer Breite zu einer Deutung des 16. Jahrhunderts als eines apokalyptischen Zeitalters und zu der vor allem von Heiko Augustinus Oberman profiliert vertretenen Interpretation Luthers als eines Apokalyptikers nicht einhellig positiv verhalten.<sup>14</sup> Eher das Gegenteil ist der Fall. Die wissenschaftsgeschichtlichen Motive dafür sind komplex: Luther und die Reformation sind für protestantische Kirchenhistoriker in der Regel alles andere als beliebige und randständige Phänomene. Ihnen werden orientierungsvermittelnde Potentiale, auch für die Gegenwart, zugeschrieben.<sup>15</sup> Gerade als Apokalyptiker aber, so scheint es, rückt Luther besonders fern, obschon man sich speziell in bezug auf Obermans Lutherbuch in der Retrospektive zweier Jahrzehnte fragen kann, ob das ›Apokalyptische‹ im Horizont der frühen 1980er Jahre, der Phase des dramatischsten

<sup>10</sup> Zur Lutherdeutung des 20. Jahrhunderts vgl. den von RAINER VINKE hg. Band: Lutherforschung im 20. Jahrhundert [VIEG B 62], Mainz 2004; zur Lutherdeutung in der Zeit des ›Dritten Reiches‹ vgl. einzelne Beiträge in: THOMAS KAUFMANN – HARRY OELKE (Hg.), Evangelische Kirchenhistoriker im ›Dritten Reich‹ [VWGTh 21], Gütersloh 2002.

<sup>11</sup> PEUCKERT, Wende, wie Anm. 8, S. 543.

<sup>12</sup> »inter faeces et urinam nascimur«, PEUCKERT, Wende, wie Anm. 8, S. 643f.

<sup>13</sup> PEUCKERT, Wende, wie Anm. 8, S. 644. In seiner modernisierungstheoretischen Wertung des Spiritualismus des Reformationsjahrhunderts scheint Peuckert besonders von Troeltsch inspiriert zu sein, vgl. den Nachweis a.a.O., S. 738; ERNST TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: PAUL HINNEBERG (Hg.), Die Kultur der Gegenwart Teil I, Abt. IV,1: Geschichte der christlichen Religion, zweite stark vermehrte und verbesserte Aufl., Leipzig 1909, S. 431–755, bes. S. 454ff.; 504ff. <Neuedition im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe Bd. 7: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906 / 1909 / 1922), hg. von VÖLKER DREHSEN in Zusammenarbeit mit CHRISTIAN ALBRECHT, Berlin u.a. 2004, S. 111ff.; 175ff.>.

<sup>14</sup> HEIKO A. OBERMAN, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982; zu Obermans Reformations- und Lutherdeutung vgl. das Nachwort von MANFRED SCHULZE, in: HEIKO A. OBERMAN, Zwei Reformationen. Luther und Calvin. Alte und Neue Welt, Berlin 2003, S. 235–243; 305.

<sup>15</sup> Zur Analyse der neueren Reformationsgeschichtsforschung instruktiv: LUISE SCHORN-SCHÜTTE, Die Reformation. Vorgeschichte Verlauf Wirkung [bsr 2054], München 1996 (<sup>3</sup>2002); THOMAS KAUFMANN, Die Reformation als Epoche? In: VuF 47, 2002, S. 49–63; STEFAN EHRENPREIS – UTE LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter [Kontroversen um die Geschichte], Darmstadt 2002.

Wettrüstens im ›Kalten Krieg‹, der Diskussionen um die Analysen des Club of Rome usw., dem damaligen Zeitgeist nicht besonders nahe war. Eine vor allem am sogenannten jungen Luther und seinem sogenannten reformatorischen Durchbruch interessierte, inzwischen deutlich abgeflaute Forschungsrichtung<sup>16</sup> hat den sogenannten alten Luther, der zumeist als ›apokalyptischer‹ gilt als der jüngere<sup>17</sup>, eher im Hintergrund gelassen. Jede differenzierte Analyse der Theologie Luthers wird sich damit schwer tun, einen Zug seiner Person und seines Denkens, also etwa den apokalyptischen, so dominierend in den Vordergrund zu rücken, daß er gleichsam für das Ganze oder das Wesentliche an ihm zu gelten hat.

Was für Luther gilt, gilt *cum grano salis* natürlich auch für die Reformation: Wie etwa sollte man die Institutionalisierungs- und Disziplinierungsschübe im Bildungswesen<sup>18</sup>, im Kirchenregiment<sup>19</sup>, in Ehe- und Hausstand<sup>20</sup>, die Verrechtlichungstendenzen<sup>21</sup> auf Reichs-, Territorial- und Stadtebene, die aufgrund und im Zuge der Reformation zweifelsohne intensiviert wurden, mit einer apokalyptischen Mentalität in einen Zusammenhang bringen wollen? Die

<sup>16</sup> Vgl. meine Analyse dieser Debatte in: THOMAS KAUFMANN, Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch. Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung, in: MAY – VINKE, Lutherforschung, wie Anm. 10, S. 71–97.

<sup>17</sup> Vgl. etwa MARTIN BRECHT, der urteilt: »Luther lebte in seinen letzten Lebensjahren zunehmend in der Erwartung des nahen Weltendes.« Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, S. 328.

<sup>18</sup> Vgl. nur: NOTKER HAMMERSTEIN (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte Bd. I: Das 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe, München 1996; in bezug auf die Universitäten vgl. nur: THOMAS KAUFMANN, Universität und lutherische Konfessionalisierung [QFRG 66], Gütersloh 1997; vgl. auch einzelne Beiträge in dem von HEINZ SCHILLING und STEFAN EHRENPREIS hg. Band: Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung, Münster 2003, sowie: SEBASTIAN KREIKER, Armut, Schule, Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts [Religion in der Geschichte 5], Bielefeld 1997; HEINZ SCHILLING –MARIE-ANTOINETTE GROSS (Hg.), Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. »Minderheiten« und »Erziehung« im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich 16.–18. Jahrhundert [ZHF Beiheft 31], München 2003.

<sup>19</sup> Vgl. nur: KARLA SICHELSCHMIDT, Recht aus christlicher Liebe oder obrigkeitlicher Gesetzesbefehl? [Jus Eccl 49], Tübingen 1995; MARTIN HONECKER, Theologie unter der obrigkeitlichen Cura Religionis Christianae, in: ULRICH KÖPF (Hg.), Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung, Tübingen 2001, S. 85–120.

<sup>20</sup> Vgl. nur: STEPHEN E. BUCKWALTER, Die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation [QFRG 68], Gütersloh 1998; LYNDAL ROPER, Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation, Frankfurt/M. u. a. 1995; ANETTE VÖLKER-RASOR, Bilderpaare – Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts [Rombach Wissenschaft, Reihe Historiae 2], Freiburg 1992.

<sup>21</sup> Vgl. nur: MARTIN HECKEL, Gesammelte Schriften, Staat Kirche Recht Geschichte I–V [Jus Eccl 38; 58; 73], Tübingen 1989–2004; IRENE DINGEL u. a. (Hg.), Reformation und Recht. FS für Gottfried Seebaß, Gütersloh 2002; zur Institutionalisierungsdynamik des Reformationsjahrhunderts vgl. auch: JOHANNES BURKHARDT, Das Reformationsjahrhundert. Deutsche Geschichte zwischen Medienrevolution und Institutionenbildung 1517–1617, Stuttgart 2002.

Rede von einem »apokalyptischen Zeitalter« im Sinne einer »großen Erzählung« droht wesentliche Elemente der Epoche auszublenden oder jedenfalls unterzubelichten. Ob und in welchem Sinne die Rede vom 16. Jahrhundert als einem apokalyptischen Zeitalter und die Rede von Luther als einem Apokalyptiker Sinn macht, ist also keineswegs entschieden.

### 1. Apokalyptik als kultureller Code

Ein pragmatischer Lösungsansatz dürfte zunächst zu versuchen haben, eine Verständigung darüber zu erzielen, was es denn heißen könnte, daß das 16. Jahrhundert ein apokalyptisches Zeitalter war. Mein schlichter Vorschlag lautet: Das 16. Jahrhundert war in einem ähnlichen Sinne ein apokalyptisches Zeitalter, wie man das unsrige etwa als sexualistisches oder als elektronisches bezeichnen mag. Unter Apokalyptik verstehe ich dabei eine in der Regel mit apokalyptischen Text- und Traditionsbeständen der Bibel mittel- oder unmittelbar verbundene, auf ein Ende der Weltzeit, die Zeichen seiner Ankündigung und die Folgen seines Eintretens bezogene Deutungsmatrix – einen *kulturellen Code*. Niemand wird zum Beispiel leugnen, daß man in unserem Kulturkreis Sexualität als kulturellem Code, als ubiquitär präsentem Phänomen, als »alles bestimmender Wirklichkeit« in einer Intensität und in einer Vielfalt begegnet oder auch ausgeliefert ist, wie wohl in keinem bekannten Zeitalter zuvor. Analoges könnte von der Elektronik gelten: Sie ist ein ubiquitär präsentem kulturelles Phänomen, das – Entsprechendes gilt für den Sexualismus – andere kulturelle Sphären und Phänomene, die Musik, die Sprache, die Ernährung, die Kleidung, kurz: die Kultur im ganzen prägend beeinflusst. Freilich gilt unbeschadet der ubiquitären Präsenz dieser kulturellen Codes, daß in jedem einzelnen Menschen, aber auch in Gruppen, Institutionen usw. kulturelle Praktiken und Lebensformen, Verhaltensweisen und Sachverhalte präsent bleiben, die von Sexualismus oder Elektronik wenig oder gar nicht bzw. in einer kaum wahrnehmbaren Weise berührt sind.

Die Apokalyptik ist – ähnlich dem Sexualismus in unseren Tagen – ein kultureller Code, in dem wesentliche Grundannahmen, Leitvorstellungen, mentale Gehalte der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts gespeichert sind. Vitalität, Autonomie, Lust, Ganzheitlichkeit oder ähnliches mögen die Grundannahmen, Botschaften und Verheißungen des sexualistischen Codes sein; Sünde, Buße, Jüngstes Gericht, ewiges Leben oder ähnliches sind die des apokalyptischen Codes gewesen. Diese kulturellen Codes bilden eine Art allgemeinverständlichen Deutungshorizont, in dem sich die Menschen einer Zeit bewegen können, oder, anders formuliert, so etwas wie die mentale Ressource einer zeitgenössischen Gesellschaft, die in verschiedenen Situationen und Konstellationen von Einzelnen oder Gruppen in unterschiedlichen Intensitätsgraden und vielfältigen Mischformen aktiviert, verbraucht und regeneriert werden kann. Im

Unterschied zu sittlichen Normen oder Ideologemen eignet den kulturellen Codes als solchen keine persuasive Verbindlichkeit; ihre Geltung beruht nicht auf Diskurs, Übereinkunft oder Erinnerung, sondern auf Gewohnheit und Selbstverständlichkeit.

## 2. Apokalyptische Konjunkturen

Ein wesentliches Problem, das sich der Beschäftigung mit Apokalyptik im 16. Jahrhundert stellt, besteht nun darin, daß sie einerseits ein auf der Ebene der Mentalitäten angesiedelter Code war, andererseits aufgrund bestimmter Anlässe aktualisiert wurde und insofern einer beträchtlichen historischen Dynamik unterlag. In bezug auf eine publikationsgeschichtliche Perspektive ist evident, daß im Vorfeld und im Umkreis des Bauernkrieges<sup>22</sup> etwa, während des Schmalkaldischen Krieges<sup>23</sup> und der Belagerung Magdeburgs<sup>24</sup>, im Kontext der immer neuen Bedrohungen durch den Türken<sup>25</sup>, aber auch aus Anlaß bestimmter kosmischer Katastrophen, astrologischer Besonderheiten oder ›monströser‹ Irregularitäten<sup>26</sup> ein vermehrtes Aufkommen an einschlägiger apokalyptisch geprägter Flugschriften- und Flugblattliteratur – insbesondere im Zusammenhang des Sittendiskurses, aber auch der klimatischen Krisensymptome

<sup>22</sup> Zur Publizistik der frühen Reformationszeit und zur Rekonstruktion bestimmter Konjunkturen methodisch noch immer grundlegend sind die Arbeiten von HANS-JOACHIM KÖHLER, bes.: Erste Schritte zu einem Meinungsprofil der frühen Neuzeit, in: VOLKER PRESS – DIETER STIEVERMANN (Hg.), Martin Luther. Probleme seiner Zeit [Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 16], Stuttgart 1986, S. 244–281; die wichtigsten Quellenwerke zum Bauernkrieg verzeichnet: PETER BLICKLE, Der Bauernkrieg. Die Revolution des gemeinen Mannes [bsf 2103], München 1998, S. 133f.; zur Flugschriftenpublizistik wichtig: ADOLF LAUBE – HANS WERNER SEIFFERT [Leitung], Flugschriften der Reformationszeit, Berlin/O. 1975.

<sup>23</sup> Vgl. dazu die Hinweise unten Abschn. III.

<sup>24</sup> Vgl. KAUFMANN, Ende der Reformation, wie Anm. 83; NATHAN BARUCH REIN, The Chancery of God: Protestant Propaganda against the Empire, Magdeburg 1546–1551, Diss. Harvard 2002, Ann Arbor, Mich. UMI 2003; DERS., Faith and Empire: Conflicting Visions of Religion in a Late Reformation Controversy – The Augsburg *Interim* and its Opponents, in: JAAR 71, 2003, S. 45–74.

<sup>25</sup> WINFRIED SCHULZE, Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung, München 1978; vgl. auch: MARCO FRENSCHKOWSKI, Die Reformation und der Islam. Die Wahrnehmung des Islams zwischen Apokalyptik und Politik in der Reformationszeit, in: BIPfKG 70, 2003, S. 311–332.

<sup>26</sup> Einzelne Beispiele in: 1600 – Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum, s. unten in diesem Band Kap. 10; zum Monstradiskurs auf Flugblättern: IRENE EWINKEL, De monstris. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jahrhunderts [Frühe Neuzeit 23], Tübingen 1995; LORRAINE DASTON – KATHERINE PARK, Wunder und die Ordnung der Natur, Frankfurt/M. 2002, S. 205ff.; zum publizistischen Reflex von Katastrophen vgl. einzelne Beiträge in: MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN – HARTMUT LEHMANN (Hg.), Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten, Göttingen 2003; DIES. u. a. (Hg.), Jahrhundertwenden. Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert [VMPfIG 155], Göttingen 1999.

im letzten Drittel des 16. Jahrhundert<sup>27</sup>, hier mit deutlich wachsenden Produktionsquoten – zu beobachten ist. Als Seismographen gesellschaftlicher, sozialer, aber auch konfessionskultureller Spannungen und Bewegungen sowie als Indikator wirtschaftlicher Krisen dürfte diesem reichhaltigen Quellenmaterial eine in der Kirchen- und Kulturgeschichtsschreibung der Frühneuzeit noch keineswegs ausgeschöpfte Bedeutung zukommen. In den skizzierten Zusammenhängen wird Apokalyptik nicht nur als kultureller Code, sondern auch als *geistiges Instrumentarium* wirksam, das eine Aktivierung der in der mentalen Ressource vorhandenen Potentiale in – zumeist untrennbar verschränkt – theologischer, politischer oder sozialer Absicht ermöglicht. Beides also, die *allgemeine apokalyptische Grundierung* und die *spezielle apokalyptische Farbgebung*, der kulturelle Code und das geistige Instrumentarium Apokalyptik, verdienen Interesse.

Daß Apokalyptik und politisches Denken im 16. Jahrhundert miteinander zu tun haben, scheint eine banale These zu sein; in bezug auf die neuere Forschung sowohl zur Apokalyptik, als auch zur Geschichte des politischen Denkens, ist sie es hingegen nicht. Ebenso wenig wie in den durchaus lehrreichen personen-, motiv- und gattungsgeschichtlich angelegten Studien zur Apokalyptik, die etwa Barnes<sup>28</sup>, Leppin<sup>29</sup> und Smolinsky<sup>30</sup> vorgelegt haben, ein nennenswertes Interesse an Politik festzustellen ist, zeichnen sich die stärker rechts- und geistesgeschichtlich angelegten, zum Teil brillanten Arbeiten von Scattola<sup>31</sup>, Schorn-Schütte<sup>32</sup>, van Gelderen<sup>33</sup>, Schulze<sup>34</sup>, Skinner<sup>35</sup>, Wol-

<sup>27</sup> Vgl. nur: HARTMUT LEHMANN, Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der »kleinen Eiszeit«, in: DERS., Religion und Religiosität in der Neuzeit, Göttingen 1996, S. 62–82; DERS. – CHARLOTT TREPP (Hg.), Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts [VMPIG 152], Göttingen 1999; DERS. – WOLFGANG BEHRINGER – CHRISTIAN PFISTER (Hg.), Kulturelle Konsequenzen der »kleinen Eiszeit« [VMPIG 212], Göttingen 2005.

<sup>28</sup> ROBIN B. BARNES, *Prophecy and Gnosis: Apokalyptism in the Wake of Lutheran Reformation*, Stanford 1988; DERS., *Der herabstürzende Himmel: Kosmos und Apokalypse unter Luthers Erben um 1600*, in: JAKUBOWSKI-TIESSEN, *Jahrhundertwenden*, wie Anm. 26, S. 129–145.

<sup>29</sup> VOLKER LEPPIN, *Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618* [QFRG 69], Gütersloh 1999; DERS., *Stabilisierende Prophetie. Endzeitverkündigung im Dienste der Konfessionalisierung*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 14, 1999, S. 197–212.

<sup>30</sup> HERIBERT SMOLINSKY, *Deutungen der Zeit im Streit der Konfessionen. Kontroverstheologie, Apokalyptik und Astrologie im 16. Jahrhundert* [Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 20], Heidelberg 2000.

<sup>31</sup> MARIO SCATTOLA, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des »ius naturae« im 16. Jahrhundert* [Frühe Neuzeit 52], Tübingen 1999.

<sup>32</sup> S. unten Anm. 140.

<sup>33</sup> MARTIN VAN GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555–1590*, Cambridge 1992.

<sup>34</sup> WINFRIED SCHULZE, *Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand*, in: PETER BLICKLE – ANDREAS LINDT – ALFRED SCHINDLER (Hg.), *Zwingli und Europa*, Göttingen, Zürich 1985, S. 199–216.

<sup>35</sup> QUENTIN SKINNER, *The foundations of modern political thought, Vol. 2: The age of Reformation*, Cambridge u.a. 1978.

gast<sup>36</sup>, Whitford<sup>37</sup> oder von Friedeburg<sup>38</sup>, die der Politiktheorie bzw. dem Widerstanddenken gewidmet sind, durch eine besondere apokalyptische »Musikalität« aus. Dieser Sachverhalt dürfte es rechtfertigen, einige der politiktheoretischen Texte aus dem Umkreis der Wittenberger Reformation unter dem Gesichtspunkt ihres apokalyptischen Gehaltes in den Blick zu nehmen. Dies wird im zweiten Teil dieses Kapitels geschehen. Zunächst sind noch einige allgemeinere Überlegungen zu einer Typologie der Apokalyptik und ihres Verhältnisses zur Politik im Zeitalter der Reformation voranzustellen.

## II. Versuch einer Typologie der Apokalyptik im 16. Jahrhundert

Ein Versuch, die in der Reformationszeit begegnenden Formen des Umgangs mit apokalyptischen Traditionsbeständen im Sinne einer Typologie zu systematisieren, ist in bezug auf das Verständnis des lutherischen Protestantismus insofern sinnvoll, als dieser sein Verhältnis zu apokalyptischen Deutungsmustern wesentlich in der Auseinandersetzung mit der radikalreformatorischen Aktualisierung der Apokalyptik einerseits, der römisch-katholischen Marginalisierung und Bekämpfung apokalyptischen Denkens andererseits ausgebildet hat. Daß ein solcher Systematisierungsversuch zu mancherlei Detailkritik, insbesondere mit Rücksicht auf einzelne Personen, Texte und differenzierte Entwicklungen, Anlaß geben muß, versteht sich von selbst. Doch um den – wie ich meine – eminent bedeutsamen Zusammenhang von apokalyptischem Denken und politischen Ordnungsvorstellungen in bezug auf das Luthertum zu beschreiben, sind konturierende Vereinfachungen unerlässlich.

### 1. Luthertum

Das Zentrum gegenwartsbezogener apokalyptischer Denkformen bildete im *Luthertum* die Antichristlehre. Luthers im Zuge der Ausformung seiner Theologie im Gefolge des Ablaßstreites zur Gewißheit gewordene Identifizierung des römischen Papstes mit dem in die Kirche eingedrungenen Antichristen<sup>39</sup>

<sup>36</sup> S. unten Anm. 61.

<sup>37</sup> S. unten Anm. 80.

<sup>38</sup> ROBERT VON FRIEDEBURG, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530 bis 1669* [Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte 27], Berlin 1999; DERS. (Hg.), *Widerstandsrecht in der Frühen Neuzeit* [ZHF Beiheft 26], Berlin 2001; s. auch Anm. 61.

<sup>39</sup> Vgl. nur: MARTIN BRECHT, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, 2. Aufl. Stuttgart 1983, S. 327ff.; SCOTT H. HENDRIX, *Luther and the Papacy. Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia 1981; BERNHARD LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, bes. S. 143; 360ff.; zu Luthers

knüpft einerseits an mittelalterliche Traditionen an, stellt andererseits in ihrer spezifischen Ausformung eine seiner Theologie entsprechende Innovation dar, und zwar insofern, als er sie von einem distinkten Kriterium, der Überordnung des Papstes über die Schrift bzw. das Evangelium, her entwickelte und definierte. Die Entdeckung des Antichristen in der eigenen Gegenwart, die Luther und die anderen Wittenberger Reformatoren seit 1529 auch zur Theorie vom bicephalen Antichristen, Papst und Türke, führte<sup>40</sup>, aber auch die punktuelle Anwendung des Epithetons etwa auf die sogenannten »Schwärmer« und die Juden ermöglichte, bildet die wesentliche Grundlage ihres Zeitbewußtseins: Da der Antichrist entborgen ist, sein Auftreten also im Unterschied zum Hauptstrang der mittelalterlichen und zeitgenössischen »altgläubigen« Theologie nicht mehr Gegenstand zukünftiger Erwartung ist, ist das Ende der Geschichte nahe. Die zeit- und universalgeschichtliche Auslegung der apokalyptischen Bücher des Kanons, der Johannes-Apokalypse<sup>41</sup> und des Daniel-Buches<sup>42</sup>, bestätigt diese Gewißheit, am Ende der Zeiten zu stehen, ebenso, wie sie von einzelnen außerbiblichen Prophetien, der Hiltens<sup>43</sup> etwa, oder sonstigen »Zeichen« und »Wundern«<sup>44</sup> des natürlichen und geschichtlichen Lebens bekräftigt wird. Das apokalyptische Szenarium, das sich in der Gegenwart ereignet – die von Gott in Gestalt des wiederentdeckten Evangeliums heraufgeführte Reformation; die Verweigerung der Feinde Gottes gegenüber dem Evangelium und ihr offener, vom Papst angeführter Kampf gegen seine Anhänger – ist Teil des biblischen Heilsplanes im Horizont des nahen, von Luther im Bruch mit der Tradition aufgrund seiner Rechtfertigungsgewißheit als »lieber Jüngster Tag«<sup>45</sup> geglaubten Endes der Geschichte.

Auf der Basis dieser Grundkonzeption sind die Äußerungen zur politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit der Zeit zu sehen. Als Teil der in der Bibel prophetisch grundgelegten Geschichte Gottes mit der Welt und der Kirche hebt das apokalyptische Szenarium am Ende der Zeiten die göttliche Sozialordnung

---

Deutung des Papsttums vgl. zuletzt: BERND MOELLER, Luther und das Papsttum, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2005, S. 106–115; vgl. auch: THOMAS KAUFMANN, Martin Luther [bsr 2388], München 2006, S. 106ff.

<sup>40</sup> Vgl. nur SEIFERT, Rückzug, wie Anm. 7, S. 11ff.

<sup>41</sup> Vgl. die Vorrede WADB 7, S. 406–421; zu Luthers Verhältnis zur Johannes-Apokalypse vgl. die Studie von HOFMANN, Luther, wie Anm. 125 sowie SCHWARZ, Weltzeit – Endzeit, wie Anm. 98, S. 56–61.

<sup>42</sup> Vgl. die Vorrede WADB 11/2, S. XXVI–LV; 2–131, sowie die Hinweise unten Anm. 98.

<sup>43</sup> S. dazu nur: unten Kap. 10, Anm. 99 mit Referenztext, und: HANS-PETER HASSE, Melancthon und die »Alba amicorum«: Melancthons Theologie im Spiegel seiner Bucheintragungen, in: GÜNTER FRANK (Hg.), Der Theologe Melancthon [Melancthon-Schriften der Stadt Bretten Bd. 5] Stuttgart 2000, S. 291–338, hier: 321–326.

<sup>44</sup> Vgl. bes. Luthers am Anfang der protestantischen Prodigienliteratur stehendes »Mönchs-kalb«, WA 11, S. 358–385, und dazu – im Spiegel der traditions- und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge – KAUFMANN, Ende der Reformation, wie Anm. 83, S. 306ff.

<sup>45</sup> Vgl. dazu SCHILLING, Der liebe Jüngste Tag, wie Anm. 98.

in Gestalt der Drei-Stände<sup>46</sup> nicht auf, sondern bestätigt sie. Der Papst als Gottesfeind κατ' ἐξοχήν steht außerhalb dieser Ordnung und bekämpft sie; der Kampf gegen den päpstlichen Antichristen und die anderen widergöttlichen Mächte, insbesondere den Türken, dient der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der guten Ordnung Gottes im Rahmen der bis ans Ende der Zeiten feststehenden, zutiefst gefährdeten vierten Monarchie.<sup>47</sup> Im Rahmen dieses Geschichts- und Gesellschaftsverständnisses ist »Veränderung«<sup>48</sup> ausschließlich negativ konnotiert: Veränderung bedeutet Verlust an Ordnung und wird von »Aufrührern«, Gottesfeinden, hinter denen der Teufel steht, betrieben, wird in Träumen und Gesichten<sup>49</sup>, wie sie auch bei Lutheranern begegnen, als Drohung bevorstehenden Unheils geschaut. Den Feinden Gottes war im Rahmen dieser Deutungskonzeption zwar entgegenzutreten; auszurotten waren sie nach landläufiger Auffassung aber nicht, einerseits, weil die Scheidelinie zwischen wahrer und falscher Kirche niemals eindeutig gezogen werden konnte, andererseits, weil Gott in seinem nahen Gericht diese Scheidung ohnehin selbst und definitiv vollziehen werde.

Innerhalb dieses skizzierten apokalyptischen Deutungsrahmens war gewährleistet, daß die Nähe des Jüngsten Tages zwar die religiöse Grundorientierung der Christenmenschen in allen Ständen im Sinne von Buße, Glaubensgewißheit und Bekenntnistreue zu bestimmen hatte, lebenspraktische Veränderungen

<sup>46</sup> Zu Luthers Drei-Stände-Lehre vor ihrem traditionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. REINHARD SCHWARZ, Luthers Lehre von den Drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik, in: Luj 45, 1978, S. 15–34; weitere Hinweise s. unten Anm. 140.

<sup>47</sup> Vgl. nur: RUDOLF MAU, Luthers Stellung zu den Türken, in: HELMAR JUNGHAUS (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, 2. Aufl. Berlin 1985, Bd. 1, S. 647–662; Bd. 2, S. 956–966.

<sup>48</sup> Vgl. z. B. Menius, *Von der Notwehr*, s. unten Anm. 126, MF 1588f. Nr. 2675, L 3f: »Mir ist am Anfang hertzlich leid gewesen / das Deutsch Land erreget ist / und sihet / als werden grosse verenderung folgen [...].« Ähnlich in den Gutachten der Wittenberger für den Schmalkaldischen Bund vom Ende Mai / Anfang Juni 1546 (ed. in: SCHEIBLE, Widerstandsrecht, wie Anm. 61, S. 98–100, hier: 99): »[...] und wird dieser Krieg ein ewige verenderung teutscher nation bringen.« 1531 war vor dem Widerstand gegen den Kaiser mit dem Argument, dies bringe »gewißlich ein mutacionem imperii« (a.a.O., S. 85) mit sich, gewarnt worden. Für Melanchthon war im Angesicht des Schmalkaldischen Krieges gewiß: »Warlich diese Sache ist groß, und es fall wohin es wollte, so wird gleich wohl ein ewige Veränderung in weltlichen Regimenten und in der Religion folgen, das ist gewiß.« Die Schärfe der Konflikte deute auf dämonische Ursprünge. »Dieweil aber der Grimm in den Teufeln und in dem abgöttischen Haufen so groß ist, werden sie zu einer Veränderung Ursach geben, die ihnen selb schwer sein wird.« CR 6, Sp. 196. Zur negativ-bedrohlichen Konnotation der Begriffe Veränderung / mutatio bei Luther vgl. WA 11, S. 380,6–13; 24, 160,12; 33, 606,7; 45, 281,35; WA 13, S. 241,4; 38, 193,18.

<sup>49</sup> Vgl. SIEGFRIED BRÄUER, »... einige aber sind Natürliche, andere Göttliche, wieder andere Teufelische ...« Melanchthon und die Träume, in: DERS., Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation, Leipzig 2000, S. 223–254; instruktiv auch die Übersicht von HANS-JÜRGEN GOERTZ, Träume, Offenbarungen und Visionen in der Reformation, in: RAINER POSTEL – FRANKLIN KOPITZ (Hg.), Reformation und Revolution, FS Rainer Wohlfeil, Stuttgart 1989, S. 171–192; vgl. KAUFMANN, Ende der Reformation, wie Anm. 83, bes. S. 441ff.; 307ff.; 447ff.