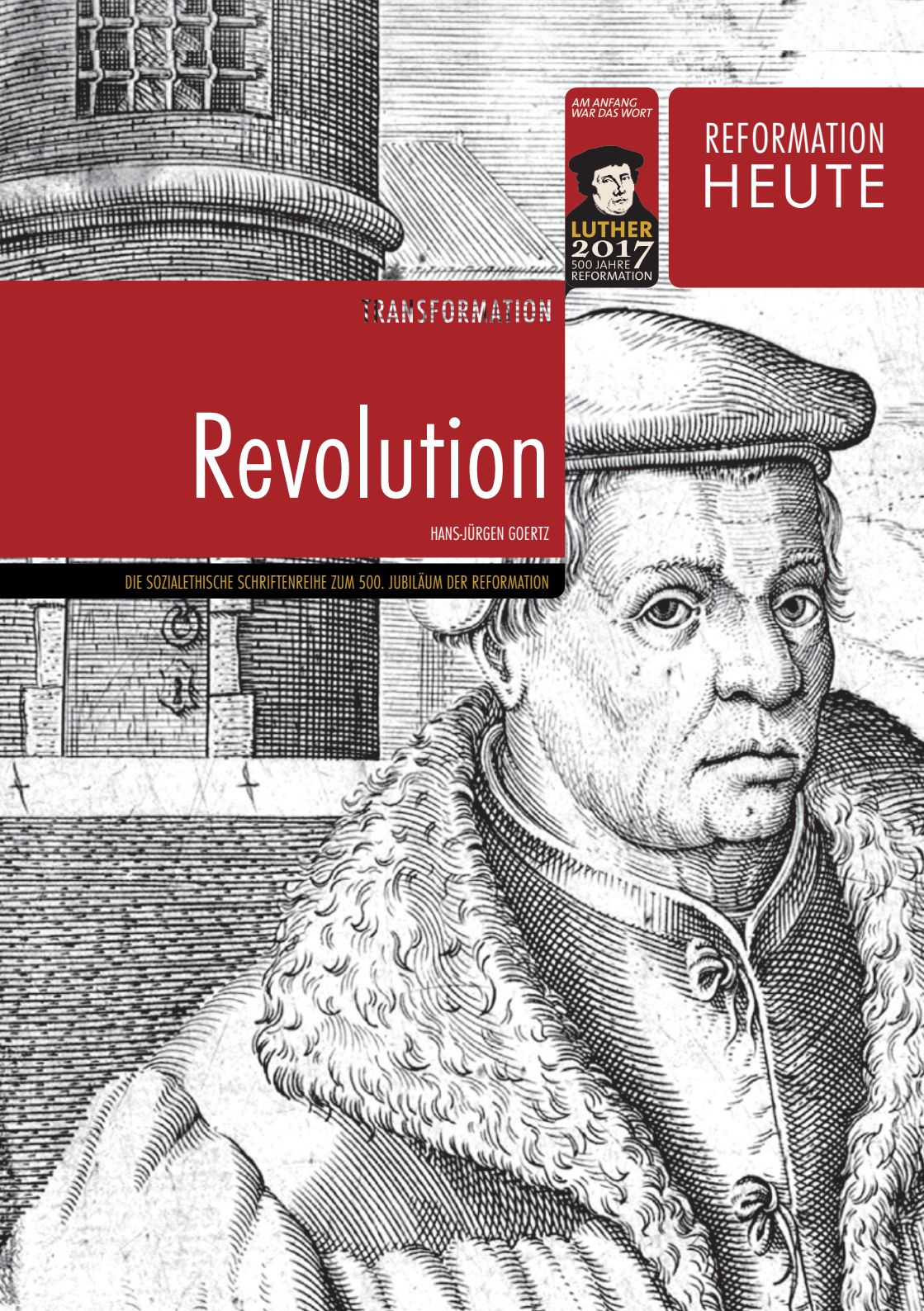


AM ANFANG WAR DAS WORT

LUTHER 2017
500 JAHRE REFORMATION

REFORMATION HEUTE

TRANSFORMATION

# Revolution

HANS-JÜRGEN GOERTZ

DIE SOZIALETHISCHE SCHRIFTENREIHE ZUM 500. JUBILÄUM DER REFORMATION

## ÜBER DEN AUTOR

Hans-Jürgen Goertz
Prof. Dr. theol., lehrte bis zum Eintritt in den Ruhestand am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Universität Hamburg (1974 bis 2002). Herausgeber des fünften Bandes des Mennonitischen Lexikons. Seit 2008 Vorsitzender der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, Mühlhausen/Thüringen. Wichtige Veröffentlichungen: Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten, München 2015; Bruchstücke radikaler Theologie heute, Göttingen 2010.

# Revolution

## REFORMATION HEUTE

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)
Arnswaldtstraße 6
30159 Hannover
Telefon: 0511/554741-0
e-mail: info@si-ekd.de
www.si-ekd.de

Stiftung Sozialer Protestantismus
Schlossstraße 2
57520 Friedewald
Telefon: 02743/9236-0
e-mail: info@ssp-friedewald.de

Autor:
Hans-Jürgen Goertz

Herausgeber:
Gerhard Wegner (SI der EKD)
Stiftung Sozialer Protestantismus

Redaktion:
Renate Giesler

creo media

Revolution
REFORMATION HEUTE
Sozialwissenschaftliches Institut der EKD
Stiftung Sozialer Protestantismus

Das Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen sowie für jegliche Speicherung und Verarbeitung in datenverarbeitenden Systemen. Es ist nicht gestattet, Abbildungen zu digitalisieren.
Umschlag und Frontispitz: Mühlhäuser Museen
Weitere Bildquellen: Mühlhäuser Museen , istockphoto.com (ZU_09, photocath, Zwiebackesser, Claudiad, Redrockschool)

Schutzgebühr: 2,95 €€
(10 Exemplare für 19,50 €)

© creo-media, Hannover · 1. Auflage (Februar 2016)

creo-media GmbH
Agentur · Druckerei · Verlag
Bischofsholer Damm 89
30173 Hannover
www.creo-media.de

Layout, Satz, Typographie, Bildbearbeitung und Druckproduktion bei: creo-media
info@creo-media.de

# Inhalt

Aufstand gegen den Priester 9

Radikalisierter Antiklerikalismus 11

Reformatorische Bewegungsvielfalt 14

Eine Definition sozialer Bewegungen 16

Martin Luther – nur Rebell? 19

Thomas Müntzer – Prototyp eines Revolutionärs 22

Die Täufer – zwischen revolutionärer Militanz und Friedfertigkeit 25

Rinnsale religiöser und gesellschaftlicher Freiheit 28

Beispiele begrenzter Nachwirkung in der Neuzeit 29

Die Problemgeschichte der Reformation feiern 34

Literatur 36

*Die Reformation war ein revolutionäres Ereignis, in dem alte Geschichte abgebrochen wurde und neue Geschichte begann.*

Hans-Jürgen Goertz

# Revolution

„Reformation“ mit „Revolution“ in Verbindung zu bringen, ist in der breiten Öffentlichkeit nicht geläufig – auch nicht in den zahlreichen Äußerungen zur Vorbereitung des großen Reformationsjubiläums 2017. Erwähnt werden zwar Umstürzler und Aufständische, doch nicht in der Absicht, ihre Motive, Flugschriften, Programme und Aktionen genau zu erörtern und fair zu beurteilen. Sie werden in Grund und Boden kritisiert oder zum Anlass genommen, vor Fehlbildungen in den eigenen Kirchen zu warnen oder zu bedauern, wie erbarmungslos sie verfolgt und zu Tode gebracht wurden: Thomas Müntzer, der „Satan von Allstedt“, wie Martin Luther seinen Gegenspieler im reformatorischen Lager nannte, oder die „räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“, die er zu erschlagen empfahl, als sie schon am Boden lagen. Allenfalls wurden die revolutionären Bewegungen im reformatorischen Aufbruch als „Krise der Reformation“ verstanden, als Kräfte, die das erfolgreich begonnene Werk der Reformation ernsthaft in Gefahr zu bringen drohten, aber nicht als Erscheinungsformen der Reformation selbst – schon gar nicht als ihr Urgestein.

In der geschichtswissenschaftlichen Diskussion ist der Zusammenhang von Revolution und Reformation indessen schon seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts positiv eingeschätzt worden: zunächst im Rahmen der Theorie der frühbürgerlichen Revolution, wie sie von marxistisch-leninistischen Historikern im Osten Deutschlands unter der Leitung von Max Steinmetz[1] entwickelt wurde, und dann von Peter Blickle im Westen, der den Deutschen Bauernkrieg von 1525 als „Revolution des gemeinen Mannes“ beschrieb und auf die Affinitäten zwischen dem Geist des spätmittelalterlichen Kommunalismus, der reformatorischen Losung vom Priestertum aller Gläubigen und den Bemühungen des „gemeinen Mannes“ um eine neue Welt der Brüderlichkeit und Nächstenliebe hinwies. Den Kern der Reformation sah er in dem sozialen Ausdruck, den sie als „Gemeindereformation“ fand, und den

1 Wohlfeil (1972). Vogler (2012): 59–88 und 89–121.

Bauernkrieg als revolutionären Aufstand, der dieser Reformation zum Durchbruch verhelfen sollte.[2] Die dritte Möglichkeit, Revolution und Reformation zusammenzuführen, bietet das sogenannte Antiklerikalismuskonzept. Nur darauf will ich mich hier konzentrieren.

Was Reformation war, kann nicht am Denken eines Theologen, nicht an seinen Absichten, Losungsworten und Schriften erkannt werden, sondern allenfalls an dem, was sie auslösten, wie sie in unterschiedlichen Situationen verschieden aufgenommen und auf oft furios kämpferische Weise gegen Priester, Mönche und Nonnen, gegen Kardinäle und den Papst zu Rom eingesetzt wurden. Ein solches antiklerikales Milieu, in dem sich ein kritisches Sozialverhalten der Laien gegenüber dem Klerus ausgebildet hatte, entstand nicht erst im Zuge der Reformation, sondern war – formgeschichtlich gesprochen – bereits der „Sitz im Leben" reformatorischen Denkens, evangelischer Losungen, Gesten und Agitationen. In diesem Klima wuchsen zunächst reformatorische Bewegungen heran, es entstand aber noch nicht die Reformation. Diese Bewegungen können in dem Begriff „Aufstand gegen den Priester" zusammengefasst werden – Aufstand in einem Sinn, der gesamtgesellschaftlichen Charakter annimmt und sich gegen die Grundverfassung des einstigen Corpus christianum richtete. Ein Angriff auf die Spitze der sogenannten Herrschafts- bzw. Gesellschaftspyramide, den Klerus, brachte das Gesamtgefüge ins Wanken und kann in einem ganz allgemeinen Sinne revolutionär genannt werden.[3] Diese aggressiven Züge der Reformation lassen sich nicht in das komplexe Geschehen zusammenführen, das später eine bürgerliche Revolution genannt wurde, wohl aber sind sie radikalisierte Reformbemühungen, die mit einem allgemeinen Begriff von Revolution erfasst werden können.

## Aufstand gegen den Priester

Das Antiklerikalismuskonzept vermag theologische Erkenntnis und gesellschaftliches Handeln miteinander zu vermitteln. Es kann auch die wichtigsten strukturellen Konstitutionsbedingungen reformatorischer Bewegungen erklären: wie Traditionen in das antiklerikale Milieu hineinwirkten und aufgenommen

2 Blickle (2004). Blickle (1985).

3 Goertz (1995): 7–20.

wurden, ebenso wie sich Institutionen geistlicher und weltlicher Herrschaft auf das Leben der Menschen auswirkten. Gleichzeitig können in dieses Konzept wichtige Einsichten einfließen, die in den beiden älteren Erklärungsmodellen der frühbürgerlichen Revolution und der Gemeindereformation gewonnen wurden und die Kritik, auf die sie gestoßen waren, teilweise überlebt haben.

Antiklerikalismus ist ein Begriff, der im Zuge der Aufklärung entstand und im 19. Jahrhundert zu einer Kampfparole wurde. Sie trug dazu bei, die Religion aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, ja, ganz und gar zu delegitimieren und aus der Welt zu schaffen. Seit einiger Zeit wird dieser Begriff auch genutzt, um die Spannungen zwischen Klerus und Laien im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit zu deuten und zu erklären, warum sich die Reformation, die nun allerdings keine Verdrängung, sondern eine Intensivierung der Religiosität intendierte, so schnell in zahlreichen Reichsstädten und Territorien Europas durchsetzen konnte.[4]

Priester, Mönche, Bischöfe, Kardinäle und der Papst wurden beleidigt und beschimpft, gelegentlich bedroht oder tätlich angegriffen, weil sie ihre Amtspflichten vernachlässigten und ein Leben führten, das den moralischen Anforderungen an den geistlichen Stand nicht entsprach. Mönche nutzten wirtschaftliche Privilegien in den Städten und übten eine eigene Gerichtsbarkeit aus, Priester waren vom Wehrdienst befreit und brachten Todgeweihte auf dem Sterbebett dazu, ihre Güter der Kirche zu vererben, sodass die Hinterbliebenen oftmals in wirtschaftliche Not gerieten. Sol-

4 Dykema und Oberman (1993).

che Erfahrungen lösten Neid, Zorn und Wut aus, und es fiel den Laien immer schwerer, die Sorge für ihr Heil denjenigen anzuvertrauen, die sie in die Irre führten. Der Antiklerikalismus entwickelte sich im späten Mittelalter also aus einer tiefen Sorge der Laien um ihr Heil. Sie wollten die Priester und Ordensleute nicht abschaffen, sondern nur zu ihren geistlichen Aufgaben zurückrufen, und gaben die Hoffnung auf eine Reform des Klerus nicht auf. [5]

5 Scribner (1987): 368–382.

## Radikalisierter Antiklerikalismus

Schärfere Töne gegen den Klerus wurden in Deutschland erst in den frühen Jahren der Reformation angeschlagen. Martin Luther erklärte in seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (1520), dass der Klerus als ein geistlicher Stand überflüssig sei, da das Heil dem Menschen sola gratia widerfährt und keiner priesterlichen Vermittlung bedarf. So wird die reformatorische Losung vom „Allgemeinen Priestertum der Gläubigen“ zum positiven Ausdruck der radikalen Kritik am Klerus, und bald wird auch die Gemeinde, die ihre Pfarrer selbst wählt und die Lehre beurteilt, zum Gegenstück einer Kirche des Klerus (1523). Die Kirche wird nicht mehr über die Hierarchie des Klerus definiert (Corpus Iuris Canonici, c. 12, q.1, c.7), sondern als Communio sanctorum. Diese Botschaft radikalisierte die Predigten, die Flugschriften und die Agitation, mit denen die reformatorische Erneuerung der Kirche, ja der gesamten Christenheit vorangetrieben wurde. Sie radikalisierte vor allem auch das Verhalten der Laien. Diese gingen dazu über,

Predigten zu unterbrechen, Messgottesdienste zu stören und Bilder in den Kirchen zu stürmen. Zahlreiche Mönche und Nonnen nahmen sich die Vorwürfe zu Herzen, überprüften sie an der Heiligen Schrift und verließen ihre Klöster. Alle antiklerikalen Initiativen führten zur Abschaffung des Klerus als Stand. Der Ständepyramide wurde die Spitze gebrochen. Auf eine Reform des Klerus war nicht mehr zu hoffen. Als die antiklerikalen Aktionen die Gemüter zu stark erregten, begann Luther, sie mit der *Treuen Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung* (1522) zu drosseln und seine scharfe Polemik gegen den Klerus zurück zu nehmen. Doch die Erläuterung seiner Rechtfertigungslehre in der Formel vom „simul iustus et peccator", die gegen ein gesetzliches Vollkommenheitsstreben gerichtet war, vermochte ihre Affinität zur antiklerikalen Situation nicht zu verbergen. Sie verhinderte nicht, dass die Gläubigen die Neuorientierung ihres Lebens mit den Erfahrungen im Umgang mit Klerikern in Verbindung brachten.

Besonders heftig zeigte sich die antiklerikale Argumentation in den Schriften Thomas Müntzers und im Aufstand des „gemeinen Mannes". Die Bauern beispielsweise begehrten gegen klösterliche und geistliche Grundherrschaften auf und sahen die wahre Kirche nicht mehr in der klerikalen Hierarchie, sondern in den bäuerlichen Lebensgemeinschaften, die sich um die Lektüre der Heiligen Schrift bildeten. Die antiklerikal-reformatorischen Losungen wurden kommunal rezipiert und bald auch gegen die weltlichen Obrigkeiten ins Feld geführt. Der Kommunalismus, wie Peter Blickle ihn beschrieben hat, war ein frontaler Angriff auf die Herrschaft des Adels oder der Magistrate in den Städten – eine andere, genossenschaftliche Weise der Sozialisation. So gewannen die reformatorischen Losungen im antiklerikalen Milieu auch ihre politische und soziale Sprengkraft. Insofern sie gegen herkömmliches Recht und gegen traditionelle Ordnung verstießen, begingen die reformatorischen Bewegungen einen Rechtsbruch nach dem anderen. In diesem Sinne waren sie revolutionär, besonders wirkungsvoll, sofern sie alte Institutionen und Ordnungen durch neue ersetzten. Beispielsweise die Gemeinde, die Kirche im Dorf oder die Verbündnisse, vor

allem aber die Bewegung als erste Wirkung der Mobilisierung der „Massen“ durch die reformatorische Predigt, die Flugschriften und die allgemeine Euphorie, die Erneuerung der Christenheit in die eigenen Hände nehmen zu können.[6]

Nach dem Zusammenbruch der kommunalistisch-revolutionären Erhebungen des gemeinen Mannes um 1525 trat der antiklerikale Reformimpuls besonders deutlich auch in den Bewegungen der Täufer in Erscheinung. In den Texten, die von Täufern aus der Schweiz, Mittel- und Oberdeutschland, den Niederlanden und Niederdeutschland überliefert sind, finden sich starke, teilweise maßlose Ausfälle gegen den Klerus. Es sind Verbalinjurien und anzügliche Gesten, die gegen den römisch-katholischen Klerus, bald auch gegen die Wortführer der reformierten und lutherischen Kirchen eingesetzt wurden und schließlich auch – wie schon bei Thomas Müntzer – die weltlichen Obrigkeiten treffen sollten. Die Täufer lehnten die kultische Welt des Klerus ab und begannen, eine Religiosität der Alltäglichkeit zu pflegen. Die Kontraste, die im antiklerikalen Milieu zutage traten, prägten sich ein und formten die Gedankenwelt, auch die Ordnung der täuferischen Gemeinden: nicht klerikale Autorität, sondern das Gespräch unter den Gläubigen wurde zum Ideal mancher Gemeinden. Es hatte sich aber nur selten verwirklicht, vielfach hatten die prophetische Statur der Ältesten und die Ehrerbietung, die ihnen entgegengebracht wurde, eine neue autoritäre Struktur in den Gemeinschaften der Täufer geschaffen, besonders im niederdeutschen Täufertum und paradoxerweise auch unter den kommunitären Brüdern der Hutterer in Mähren. Der genossenschaftlich-kommunalistische Zug hatte es schwer, sich in den Zeiten nach dem Bauernkrieg in den teilweise stark verfolgten und leidenden Gemeinden durchzusetzen.[7]

Die Aufmerksamkeit, die dem Antiklerikalismus in der Reformationszeit zugewandt wird, soll nicht in erster Linie dazu beitragen, die Motive und die Ziele reformatorischen Denkens und Handelns aufzudecken, auch nicht deren Inhalte. Vielmehr wird dieser Begriff eingesetzt, um Denken und Handeln aus ihrem „Sitz im Leben“ heraus zu erklären. Es handelt sich dabei um ein form-

6 Goertz (2015 b): 81–109.

7 Goertz (1988).

geschichtliches Erklärungsmodell. Reformatorisches Denken und Handeln werden also nicht aus einer antiklerikalen Situation abgeleitet, weder die Rechtfertigungslehre noch das Verständnis der Freiheit eines Christenmenschen. Sie werden in dieser Situation nur zur Sprache gebracht und aus dieser Situation heraus verstanden. Sie finden hier ihre Form, nicht nur ihre Sprache und Gesten, sondern auch die Perspektive, unter der die Heilige Schrift gelesen und Traditionen wieder belebt wurden. Aber sie finden auch die Zielvorgabe ihrer Agitation und den Duktus ihrer Durchschlagskraft. Dieser „Sitz im Leben" normierte nicht Denken und Handeln, sondern setzte eine Vielfalt unterschiedlicher Reformimpulse aus sich heraus. Und er ließ Bewegungen entstehen, die das Bild der frühen Jahre der Reformation prägten.[8]

## Reformatorische Bewegungsvielfalt

Zweifellos war die Rechtfertigungslehre der gedankliche Kern der Reformation. Doch so wie sie historisch wirksam wurde, war sie kein einsamer Gedanke des um sein Seelenheil ringenden Augustinermönchs in seiner Klosterzelle oder der Studierstube im Turm des Klosters zu Wittenberg. Sie war das Ergebnis langwieriger Diskussionen unter Gelehrten und Studenten an der Wittenberger Universität, auch stürmischer Aktionen in Kirchen, in Gassen und auf Plätzen, in Zunftstuben und Wirtshäusern, an denen sich neben Klerikern und Studenten, auch Bürger unterschiedlicher Schichten beteiligten, der „gemeine Mann" ebenso wie Adlige, Patrizier, Bettler und Dirnen, fliegende Buchhändler genauso wie bildende Künstler und Literaten. In dieser „reformatorischen Öffentlichkeit"[9] bildete sich aus, was unter der Losung von der Rechtfertigung des Sünders sola gratia verstanden wurde und sich zum Angriff auf die von der Kirche geforderte Werkgerechtigkeit steigerte. Das Reformatorische, das wiederhergestellte Einvernehmen zwischen Gott und Sünder, war eher ein sozialer Konsens als eine präzise theologische Definition oder als ein Maßstab, an dem hätte gemessen werden können, was Reformation war oder was aus ihr wurde. Ideen, besonders aber tiefe Erkenntnisse, verlieren, wenn sie in gesellschaftli-

8 Kaufmann (2009): 482–569.

9 Wohlfeil (1982): 123.

che Situationen eingeführt und dort aufgenommen werden, an Eindeutigkeit und werden diffus. Die Rechtfertigungsbotschaft hat unterschiedliche Reaktionen ausgelöst. Die einen fühlten sich von der Last befreit, sich ihr Heil erst noch verdienen zu müssen; die anderen waren erleichtert, dass ihre Glaubenspraxis sie finanziell nicht mehr belastete; wieder andere hörten die Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen so, dass sie meinten, sich nicht mehr in die Leibeigenschaft fügen zu müssen. Andere schließlich nahmen Leid und Verfolgung auf sich, weil sie glaubten, in der Nachfolge Jesu die Gegenwart Gottes in dieser Welt zu erfahren. Die Botschaft von der neuen Gerechtigkeit Gottes wurde unterschiedlich beantwortet; und in der Antwort sprach sich aus, wie sie verstanden wurde – unvermittelt von der Indoktrination durch den Priester und befreit von der Hierarchie des Klerus. Nachträglich stellt sich die Rechtfertigungslehre als der wirkungsvolle theologische Angriff dar, der das kirchliche System des späten Mittelalters, das ihre Autorität aus einer meritorischen Frömmigkeitspraxis bezog, außer Kraft setzte und zum Einsturz brachte. Bernd Moeller sprach von der „Zerstörung des Systems“ durch Luther und Berndt Hamm von einem „Systembruch“, er konzedierte zwar den Reformbestrebungen im 15. Jahrhundert eine wesentliche Rolle bei der Vorbereitung der Reformation, betonte aber, dass diese in der Reformation „eine neue, revolutionäre Qualität des Umbruchs erhielten“.[10]

10 Moeller (1988): 79. Hamm (2014): 149.

Die revolutionären Züge, die sich hier zu erkennen geben, fanden ihren Ausdruck in der Bedeutung, die soziale Bewegungen annahmen. Der Politologe Joachim Raschke hat in den sozialen Bewegungen, die im 18. Jahrhundert entstanden, die Schrittmacher der großen europäischen Revolutionen gesehen. Er hat auf ihren experimentellen Charakter hingewiesen, Gebilde loser und unsteter Organisationsstruktur, fluktuierender Anhängerschaft und wechselnder Ziele. Typisch war ihr „Suchcharakter", angesichts der verfestigten gesellschaftlichen und staatlichen Strukturen der überkommenen Ordnungen erwiesen sich die Bewegungen als Organe revolutionärer Agitation und im Grunde schon als Keimzellen neuer Ordnungen und Institutionen.[11]

## Eine Definition sozialer Bewegungen

Sicherlich darf ein Begriff, der in der Moderne entstanden ist, nur mit Vorsicht auf ähnliche Erscheinungen in der Vormoderne angewandt werden. Dennoch kann die Definition, die Raschke vorschlägt, auch für die Analyse „vormoderner" Bewegungen nützlich sein, da er auf die formalen Aufbauelemente der Bewegung abhebt und es vermeidet, vom Inhalt und den ideologischen Prämissen dieses Grundbegriffs her zu argumentieren. Nicht die gesellschaftliche Programmatik fließt in die Definition ein, sondern formale Faktoren, die den Wandlungsprozess bestimmen, auf den soziale Bewegungen reagieren, den sie einleiten, herbeiführen oder verhindern. Die Definition lautet:

> *„Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenderen sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen."* [12].

Gewöhnlich wird der Bewegungsbegriff recht allgemein und wenig aussagekräftig eingesetzt. Alles, was sich regt, was drängt und stürmt, wird Bewegung genannt – so beispielsweise die Wittenberger Bewegung, die angebliche Volksbewegung Thomas Müntzers, Bewegungen, die am

11 Raschke (1985): 78.

12 Raschke (1985): 77.

Rande oder gegen die Reformation agitierten. Gelegentlich aber wird auch die Reformation in ihrem Anfangsstadium als reformatorische Bewegung geschildert. Die sozialwissenschaftlich ausgereifte Definition Joachim Raschke ist jedoch wesentlich präziser und vermag den revolutionären Charakter der Reformation zum Ausdruck zu bringen. Einige Merkmale dieses Begriffs sind bereits genannt worden, hier wiederhole ich nur ein besonders charakteristisches Merkmal, wie ich es anderswo zusammen mit den übrigen Merkmalen ausführlicher erläutert habe:

> *„Eine Bewegung braucht die Idee, die Predigt, die Propaganda als Anstoß und Stimulans, als erste Artikulation des Verlangens nach Reformation. Das ist keine Frage. ‚Bewegung' wird daraus erst, wenn ein ‚kollektiver Akteur' entstanden ist, der eine mobilisierende Kraft entfaltet, wie sie selbst ein begnadeter Prediger oder Flugschriftenautor nicht besitzt. Ein ‚kollektiver Akteur', das bedeutet, daß sich eine Anhängerschaft um die Reformatoren bildet, die außerhalb der Institutionen einen Prozeß vorantreibt, der auf eine Verbesserung der Lebenssituation drängt oder eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse herbeizuführen versucht. In Stadt und Land ist dieser ‚kollektive Akteur' vor allem der von Herrschaft ausgeschlossene ‚gemeine Mann'. ‚Kollektiver Akteur' ist zum Beispiel auch ein Teil der Reichsritterschaft, die sich im Zeichen der Reformation zum Aufstand gegen einen geistlichen Territorialherrn, den Erzbischof von Trier, zusammengefunden hat, um Veränderungen im Herrschaftsgefüge des Reiches zu erzwingen oder die Tendenz zum fortschreitenden Ausbau der Territorien aufzuhalten bzw. rückgängig zu machen. ‚Kollektiver Akteur' ist auch jene Schar von Handwerkern, Bauern und entlaufenen Klerikern, denen die Erneuerungsbemühungen der Reformatoren nicht weit genug gingen und die eine weitaus entschiedenere Reformation ins Auge fassten. Einige wollten Kirche und Gesellschaft erneuern und in das ‚Reich Gottes' überführen, andere zogen sich auf kleine Gemeinschaften zurück und versuchten, die ‚reine' Kirche unter sich zu errichten bzw. gleichzeitig den Prototyp einer neuen Gesellschaft zu erproben. (…) Das Subjekt der Reformation, um es noch einmal zu sagen, ist ein ‚kollektiver Akteur'. Er verleiht der Reformation ihre konkrete Gestalt – zumindest am Anfang".*[13]

13 Goertz (2004): 105.

Soziale Bewegungen haben nicht nur von außen auf bestehende Institutionen gewirkt und sie zu ersetzen versucht; sie haben ebenso mit dem Druck, den sie ausübten, diese Institutionen gedrängt, sich neuen Forderungen und Zielen anzupassen. Das konnte soweit gehen, dass Territorialherren und Magistrate sich teilweise zu Vorreitern oder Vollstreckern der Reformation machten und dafür sorgten, dass Rechtsbruch überspielt oder geduldet und revolutionäres Recht zu geltendem Recht wurde. In diesem Prozess der „Institutionenanpassung“ (Raschke) sind die sozialen Bewegungen schließlich eingemündet und allmählich erloschen: Aus reformatorischen Bewegungen wurde Reformation. Sie ist das Spätprodukt eines revolutionären Aufbruchs.

Dieser Prozess der Institutionenanpassung ist übrigens der Grund, warum der Eindruck sehr schnell verwischt war, dass die Reformation eigentlich einen revolutionären Ursprung hatte. Dazu beigetragen hat auch, dass die Bauern im Aufstand von 1525 beispielsweise das revolutionäre Recht, das sie zum Handeln bewegte und das sie durchsetzen wollten, mit dem „Göttlichen Recht“ identifiziert wurde. Am Göttlichen Recht selbst konnte nichts unrecht sein, nur am Umgang mit diesem Recht, wie Luther meinte. So zeigt sich, wie aus Regelverstößen, Rechts- und Verfassungsbruch eine Reformation entstehen konnte, die zwischen Revolution und Reform schillerte, im Kern aber revolutionär war.

Noch ein zweiter Aspekt verdient es, besonders hervorgehoben zu werden. Es ist die geringe Rollenspezifikation. Gemeint ist damit, dass den Anhängern einer Bewegung eine breite Palette von Aktionsformen zur Verfügung steht. Der Klerus war nicht nur kirchlich, sondern auch gesellschaftlich fast überall präsent, und so bot dieser Stand, einmal ins Visier der Kritik gelangt, eine breite Angriffsfläche für antiklerikale Aktionen. Und so ergab sich für die Anhänger einer Bewegung schnell die Möglichkeit, in eine andere hinüberzuwechseln. Der gemeine Mann konnte mühelos von der Front in der Stadt zur Front auf dem Lande eilen, Täufer beispielsweise, die sich im Bauernkriegsgeschehen engagiert hatten, konnten sich von allem Tumult separieren und zu friedlichen Ge-

meinden werden, ohne ihre untergründige Solidarität mit den revolutionären Ursprüngen zu leugnen.

Bewegungen konnten auch neue Bewegungen aus sich heraus setzen. Sie konnten ihre Ziele und Aufstandsgesten korrigieren und auf veränderte Situationen jeweils neu einstellen. Das erklärt das zerrissene Erscheinungsbild der frühen Reformationszeit: die Schwankungen zwischen Radikalität, Resignation und Abfall. Eine solche Zerrissenheit ist auch später für die revolutionären Wirren in Frankreich, Deutschland und anderswo typisch gewesen. Die geringe Rollenspezifikation erklärt, wie Übergänge von einer Bewegung zur anderen möglich waren und wie sich in kurzer Zeit dichte Agitationsnetze ausbilden konnten. Sie sind für die revolutionäre Situation des reformatorischen Aufbruchs charakteristisch. Sie erklärt auch, warum nicht nur der gemeine Mann oder nur der Bürger am Reformationsgeschehen beteiligt waren, sondern auch Patrizier und Adlige, Studenten und Frauen, unzufriedene Kleriker, Nonnen und Mönche – ein breites soziales Spektrum. Weite Gebiete waren im Aufruhr.

## Martin Luther – nur Rebell?

In dieser Situation konnte kein Einvernehmen im Denken der Menschen erwartet werden. Nicht nur die altgläubigen Gegner reformatorischer Bewegungen dachten anders; auch die Parteigänger und Sympathisanten dieser Bewegungen unterschieden sich voneinander. Sie nahmen ihre Situation verschieden auf und erklärten sie sich je nach Herkunft, Tradition und sozialer Stellung jeweils anders: Ulrich von Hutten anders als Martin Luther, Ulrich Zwingli anders als Thomas Müntzer und Philipp Melanchthon, die Täufer in Zürich anders als Balthasar Hubmaier in Waldshut am Hochrhein. Selbst die Gefährten Martin Luthers stimmten nur bedingt miteinander überein. Wie sonst ließen sich die Zerwürfnisse zwischen ihm und Andreas Bodenstein von Karlstadt, zwischen den Philippisten und Gneseolutheranern beispielsweise erklären und wie die Trennungen?

Thomas Müntzer wurde von Luther nach Zwickau empfohlen, um dort den humanistischen Prediger Sylvius Egranus für eine Weile zu vertreten, und bald standen sich beide

als unerbittliche Feinde gegenüber. Erasmus von Rotterdam und Martin Luther bemühten sich auf ähnliche Weise um eine korrekte Interpretation des Neuen Testaments, und dann schieden sich die Geister am Problem der Willensfreiheit des Menschen. Teilweise zogen die Reformer theologisch an einem Strang, teilweise widersprachen sie einander, verurteilten und verdammten sich gegenseitig, und doch bemühten sie sich alle um die Erneuerung der Christenheit. Ihre Ambitionen schillerten zwischen rebellischer Attitüde und revolutionärem Aufbegehren.

Heinz Schilling nannte Luther einen „Rebell in einer Zeit des Umbruchs“. Dass Luther rebellierte und dem Papst die Stirne bot, kann nicht in Zweifel gezogen werden. Auch sein Auftritt vor Kaiser und Reich in Worms war nicht nur ein mutiger und unbeugsamer, sondern auch ein rebellischer Auftritt. Luther ist ein Rebell insofern, als er sein Zeitalter „mit prophetischer Gewalt zur Entscheidung in existentiellen Grundsatzfragen der Religion und des Glaubens zwang“.[14] Darauf liegt der Akzent. Der Rebell begehrt gegen die Autoritäten der eigenen Zeit auf, gegen das Papsttum und die Hierarchie des Klerus, und trägt – gegen seine eigene Intention – dazu bei, dass die Welt aus der Umklammerung durch den Glauben befreit und säkularisiert wird. Luther konzentriert sich mit aller Kraft auf den Glauben und lässt die Welt sein, was sie ist, eben Welt, die ihrer eigenen Vernunft und ihren eigenen Gesetzen folgt. Darin sieht Schilling einen Unterschied zum Revolutionär, der eine Veränderung der Welt herbeizuführen versucht, indem er den Glauben „als Rückschritt oder Demodernisierung“ abwertet (2012: 636). Wird das, was an und mit der Welt bei Luther geschieht, jedoch nicht aus der Bestimmung dessen, was er war, ausgeklammert, sondern theologisch mit einbezogen, wird die Grenze zwischen Rebell und Revolutionär fließend. Seine Theologie kann als eine mögliche Reaktion innerhalb der reformatorischen Bewegung und auf sie verstanden werden, die diese Theologie selbst hervorzurufen half. Im Horizont der revolutionären Bewegungsvielfalt seiner Zeit – nicht im modernen Sinn vernunftgeleiteter Normativität – war der Rebell auch Revolutionär. Luther hat auf seine Weise dazu beigetragen, dass die Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit eine andere wurde.

Besonders deutet der Begriff der Freiheit in den Reformschriften Luthers darauf hin, dass sich nun eine neue Zeit eröffnet. Luther selbst setzt uns schon in den Ablassthesen auf die Fährte. Er legte seinen eigenen Namen Martin Luder ab und nannte sich Luther, auf Griechisch Eleutherios, das heißt der Befreite, der Freie. So werden seine Thesen zu einem Dokument der Freiheit, und so trägt denn der Grundlagentext der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017 zu Recht

14 Schilling (2012): 18.

den Titel „Rechtfertigung und Freiheit“.[15] Sogleich erinnern wir uns an die berühmte Reformschrift Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520):

> *„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“*

Ist der Mensch nun frei oder nicht? Diese Formel ist dialektisch zu verstehen. Der Mensch ist frei von jeglichem Zwang, vor allem dem Zwang, für sein Heil selbst sorgen zu müssen; er ist aber nicht so frei, dass er von der Not entlastet wäre, die den Nächsten bedrückt. So geht es in dieser Freiheitsschrift nicht um die Freiheit des Menschen, sondern eigentlich um die Freiheit Gottes, eine Freiheit, über die Menschen nicht verfügen können. Gott ist so souverän, das gestörte Einvernehmen zwischen den Menschen und sich wieder herzustellen und ein Leben zu ermöglichen, das aus seiner Freiheit entspringt und in diese Welt hineinwirkt. Diese Freiheit gilt über die Zeit revolutionärer Bewegungen hinaus und trug in der Moderne dazu bei, dass auch das Freiheitsbegehren des säkularen Menschen eine Chance erhielt, sich Geltung zu verschaffen.

## Thomas Müntzer – Prototyp eines Revolutionärs

Wenn unter der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein verstanden wird, dass in diesem Geschehen das ursprüngliche Einvernehmen zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt ist, dann stand auch Müntzer auf dem Boden dieser neuen Erkenntnis, die zum theologischen Kern des reformatorischen Geschehens wurde.

Er hat diese Erkenntnis im Zusammenhang mit dem mystischen Heilsprozess rezipiert, den er vor allem in den Predigten Johannes Taulers kennengelernt hatte und über den auch unter den Wittenberger Theologen, vor allem Luther und Karlstadt, mit den Studenten in der Zeit der Ablassthesen diskutiert wurde.

Er hat den Glauben als einen Umbruch im Inneren des Menschen verstanden, in dem sich ein Autoritätswechsel vollzog. In einem leidvollen

15 Schilling (2012): 18.

Prozess wurde der Mensch von der Furcht vor den Kreaturen, die ihn in Abhängigkeit hielt, ihn verknechtete, in Sorge um sein Leben hielt und der Herrschaft geistlicher Würdenträger und weltlicher Gewalt aussetzte, befreit und mit der Furcht Gottes erfüllt. Die Welt, die im Inneren des Menschen viel tausendfältiger ist als im Äußeren, so sagte Müntzer, wurde im Werk Gottes vernichtet, und unter der Führung dieses Geistes wurde der Auserwählte Gottes in ein neues Verhältnis zur Welt, die ihn immer noch umgab, gesetzt: vor allem zur Kirche und zu weltlicher Herrschaft, auch zu dem Reich Gottes. Das konnte der Mensch sich nicht selber ausdenken, das war *„der natur ein ganz ein unmögliches, ungedachtes, ungehörtes Ding“*.[16] Das Reich Gottes, so meinte Müntzer, entstand im „Abgrund der Seele“ und wächst in der Beziehung, die der Auserwählte zu den Institutionen und Ordnungen der Welt aufnimmt, über ihn hinaus und wird am Ende der Tage die ganze Welt erfüllen. Hier mischt sich mystische Frömmigkeit mit apokalyptischer Erwartung. Diese „Veränderung der Welt“ wähnte Müntzer „vor der Tür“. Und wer sich gegen den Wechsel der Autoritäten im Heilsprozess sperrt oder sich ihm widersetzt, zählt zu den Gottlosen. Im Falle der fürstlichen Landesherren werde im Anschluss an Daniel 2 und 7 die Herrschaft dem gemeinen Volk gegeben werden. Das war eine Formulierung des Widerstandsrechts in der sogenannten Fürstenpredigt auf dem Schloss zu Allstedt im Juli 1524: ein Hinweis auf die Volkssouveränität avant la lettre, wie sie unter anderen Bedingungen später in den bürgerlichen Revolutionen auf säkulare Weise propagiert wurde (zur Fürstenpredigt: S. 133-157).

Noch einmal: Die Veränderung der Welt vollzog sich nicht als Konsequenz aus dem Glauben, sondern als ein Geschehen, das sich im Werden des Glaubens und seiner Verbreitung in die Welt hinein vollzog. So hatte Müntzer tatsächlich eine „Theologie der Revolution“ entwickelt. Das war keine Theologie des gemeinen Mannes, sondern eine Theologie für den gemeinen Mann. Sie bezog allerdings jeden ein, die Hohen und die Niedrigen, alle waren eingeladen, in den Bund Gottes jetzt schon einzutreten und dem Wort Gottes beizustehen.

16 Goertz (2015 a): 279.

Dieser Bund, den Müntzer in Allstedt 1523 ins Leben rief und etwas später in der Reichsstadt Mühlhausen als „Ewigen Bund“ erneuerte, war eine revolutionäre Organisation: eine Institution der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, soweit sie unter Berufung auf die Heilige Schrift damals möglich war, nicht in der neuzeitlichen Trias dieser Begriffe. Bernd Moeller nannte Müntzer „den ersten eigentlichen Revolutionär der neueren Geschichte“[17]. Ähnliche Verbündnisse oder Vereinigungen schlossen die Bauern in ihrem Aufstand gegen die Grund- und Territorialherren. Müntzer beteiligte sich schließlich an dieser *„Revolution des gemeinen Mannes“* (Peter Blickle), weil er in ihr das Gericht Gottes über die Gottlosen am Ende der Tage heraufziehen sah.

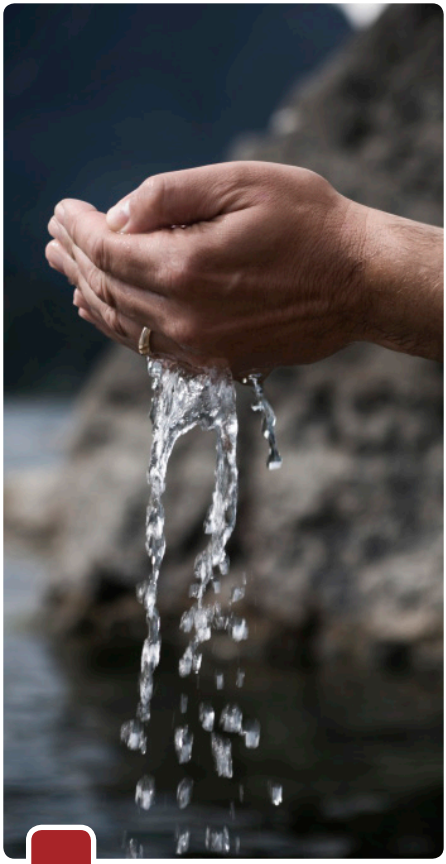
Der Bauernkrieg war kein revolutionärer Kampf gegen die Reformation, er war vielmehr Reformation auf dem Lande, *„eine spezifische Rezeptions- und Aneignungsform reformatorischer Theologie“*[18]. Ihr stellte Müntzer sich auf dem Schlachtfeld bei Frankenhausen am Kyffhäuser als geistlicher Anführer zur Verfügung. Soweit sich Luther und Müntzer in wenigen Jahren theologisch voneinander entfernt hatten, konzentrierten sich doch beide auf den Glauben. Luther befreite die Welt vom Glauben, während Müntzer den Glauben von der Welt befreite. Müntzer schloss seine „Hochverursachte Schutzrede“ gegen Luther mit der Verheißung „Das Volk wird frei werden und Gott will allein der Herr darüber sein“.[19] Luther sprach von der Freiheit Gottes, die allen zugutekommen wird. Beide erkannten nicht, dass sie eigentlich gemeinsam auf die revolutionäre Kraft der Freiheit und des Glaubens setzten – der eine mehr auf die verkündigende Kraft und der andere auf ihre Konkretion in den Beziehungen der Menschen untereinander und zu den Institutionen und Ordnungen, die ihr Leben regelten, schützten oder beschwerten.

## Die Täufer – zwischen revolutionärer Militanz und Friedfertigkeit

Die frühen Täufer, die aus dem Anhängerkreis Ulrich Zwinglis 1525 in Zürich hervorgingen, waren schon vor dem Bruch mit dem Reformator in die antiklerikalen Aktivitäten in

17 Moeller (1988): 98.
18 Kaufmann (2009): 409. Vgl. auch Kamber (2010).
19 Goertz (2015 a): 178.

der Stadt und auf der Landschaft verwickelt: in Bilderstürme, Beschimpfung von Mönchen und Nonnen und in Predigtstörungen. Sie standen auch in Verbindung mit Prädikanten auf dem Land, wo sich Unruhe unter den Bauern regte und Dorfgemeinden versuchten, die Vorherrschaft des Zürcher Rates abzuschütteln und einen unabhängigen Rechtsstatus für ihre Kirchen durchzusetzen.[20] Im Zuge der bäuerlichen Erhebungen probten sie einen Aufstand für die Reformation im Dorf. Über dieses ekklesiologische Konzept wurde in dem Kreis diskutiert, in dem sich die eifrigsten Zwinglianhänger zusammengefunden hatten, und es wurde versucht, Ähnliches in Zürich selbst zu erreichen. Sie hatten eine reformierte Kirche im Sinn, die sich nicht nur von der altgläubigen, sondern auch der magistralen Jurisdiktion und Politik lösen sollte. Darüber wurde auf Disputationen 1521 und 1523 gerungen.



Auf der sogenannten Oktoberdisputation 1523 wurde beschlossen, die evangelische Predigt in Zürich einzuführen, die Messe mit ihrem Opferkult abzuschaffen und durch einen einfachen Abendmahlsgottesdienst zu ersetzen. Doch die praktische Durchführung dieser Reformen wollte Ulrich Zwingli, Leutpriester am Großmünster, dem Rat der Stadt überlassen. Dagegen begehrten seine radikaleren Anhänger, die Prototäufer, auf und begannen, sich in ihrem Konventikel nach und nach von Zwingli abzusetzen und einen ei-

20 Stayer (1977): 19–49.

genen Weg der Reform einzuschlagen. Ein berühmtes Dokument ihrer Programmatik ist der Brief, den dieser Kreis im September 1524 an Thomas Müntzer schrieb, den sie zwar wegen seiner Befürwortung revolutionärer Gewalt kritisierten, um dessen Solidarität sie sich aber bemühten. In ihren Beratungen waren sie unter anderem zu der Einsicht gelangt, dass die Kindertaufe nicht biblisch gesichert sei und abgeschafft werden müsse. Erste Taufverweigerungen hatte es bereits auf der Landschaft gegeben. In Gesprächen mit den Zürcher Prädikanten versuchten diese Prototäufer, für eine Reform der Taufpraxis zu werben und die Glaubens- bzw. Bekenntnistaufe durchzusetzen. Als die Spannungen zwischen ihnen und den Prädikanten bzw. den Ratsherren wuchsen und Taufverweigerungen und Absichten, eine neue Taufpraxis einzuführen, mit Sanktionen belegt wurden, versammelte sich eine kleine Gruppe in einem Privathaus eines verstorbenen Chorherrn am Großmünsterstift. Sie praktizierte die erste Bekenntnis- oder Erwachsenentaufe in der Stadt. Das war die Geburtsstunde des Täufertums in der Schweiz – ein Ausdruck der Freiheit in der Kirche.

Diese Taufe war nicht das Fanal zur Absonderung der Brüder, wie sie sich nannten, von der großen Kirche, sondern zunächst nur ein weiteres antiklerikales Zeichen auf dem Wege zur Reform der Kirchen.

Nach einer gescheiterten Taufdisputation wurden die nicht einheimischen Täufer aus der Stadt gewiesen, andere flüchteten ins Umland, um der Todesstrafe zu entgehen, die ihnen in einem Ratsmandat 1526 angedroht wurde. Dennoch zogen die Täufer sich nicht in separate Gemeinden zurück, sondern verfolgten weiterhin ihre Absicht, gesamtkirchliche Reformen voranzutreiben. Einige wichen in die Aufstandsgebiete der Bauern aus und sorgten dafür, dass das Täufertum zu einer Massenbewegung wurde.[21] Noch schwankten sie zwischen Friedfertigkeit und Militanz. Erst nach dem Märtyrertod von Felix Mantz, der 1527 in Zürich ertränkt wurde, und der Niederschlagung des Bauernaufstands beschlossen einige Täufer 1527 in Schleitheim, sich zu sammeln und den Charakter einer „Freikirche“ anzunehmen: leidensbereit, friedfertig und autonom gegenüber obrigkeitlicher Reglementierung.

21 Haas (1977): 50–78.

In anderen Gegenden entstanden ähnliche Bewegungen. In Ober- und Mitteldeutschland mystisch-apokalyptisch orientierte Täufer, in Mähren die Hutterer mit ihren kommunitär bewirtschafteten Bruderhöfen, einer Mischung aus täuferischer Gemeindefrömmigkeit und kommunalistischer Tradition, im niederdeutschen Raum zahlreiche Täufergruppen. Am auffälligsten waren dort die Täufer, die in Münster nach einer friedfertigen Anfangsphase das Regiment in der Stadt übernahmen und eine apokalyptisch gestimmte Täufertheokratie, das neue Jerusalem, ins Leben riefen (1534/35). Unübersehbar ist überall die antiklerikal-revolutionäre Herkunft dieser Bewegungen, unübersehbar auch ihr Weg in Verfolgung, Leid und Tod. Hier und da haben sich Gruppen erhalten, vor allem in den Niederlanden und Nordwestdeutschland die Mennoniten, Nachfolger des entlaufenen Priesters Menno Simons aus Westfriesland, ebenso Täufer in der Schweiz und in Oberdeutschland. Nach einer wechselvollen Geschichte, nach Abspaltung und Auswanderung (vor allem nach Nordamerika und Russland) sind diese aus revolutionärem Untergrund entstandenen Gemeinden zu einer großen konfessionellen weltweiten Bruderschaft angewachsen, die sich heute auf ihre historischen Wurzeln eines in revolutionären Erfahrungsräumen ausgebildeten Pazifismus besinnen und als „Historische Friedenskirchen“ auch in der ökumenischen Bewegung präsent sind.

## Rinnsale religiöser und gesellschaftlicher Freiheit

Die Reformation stellt einen Wendepunkt in der historischen Entwicklung Europas vom Mittelalter zur Neuzeit dar. Der Umbruch, der sich hier vollzog, hat aber, wie Heinz Schilling immer wieder betonte, einen Vorlauf, der nicht unerheblich ist.[22] Dieser Umbruch hat ebenfalls eine Nachgeschichte. Er ist nicht auf Deutschland begrenzt, sondern greift in die Weltgeschichte. Die Brisanz, mit der sich der Protestantismus durchsetzte, lässt sich jedoch schwerlich mit der Wiederentdeckung der biblischen Rechtfertigungslehre allein erklären, auch nicht mit religiöser oder kirchlicher Reformeuphorie. Ebenso wenig ist sie mit der Beruhigung

22 Schilling (1999).

reformatorischer Bewegungen im Prozess der Konfessionsbildung oder der Entstehung konfessionell gebundener Territorien und Nationalstaaten zu erklären. Die Konfessionalisierung reformatorischer Entstehungsimpulse und Bewegungen, die mit obrigkeitlicher Sozialdisziplinierung einherging und den „gemeinen Mann“ zum „Untertan“ degradierte, hat die Wirkung revolutionärer Freiheitsimpulse eher behindert als gefördert. Die systemsprengende Brisanz verdankt sich der revolutionären Programmatik, die sich tief ins Bewusstsein der Menschen eingegraben hatte.

Im Bild gesprochen waren das nur Rinnsale freiheitlicher Gesinnung und Forderungen, die hier hervorsprudelten, oft noch ohne Flussbett waren und dort schnell versiegten. Was schließlich zu einem reißenden Strom der Meinungs- und Glaubensfreiheit zusammenfloss, verdankte sich weniger der Reformation, wie sie sich schließlich ausgebildet hatte, als vielmehr dem Geist derjenigen, die einen Weg in die Säkularität gesucht und gefunden haben. Erst jetzt wurde allgemein zu Bewusstsein gebracht, wie viel Neuzeitliches die erwähnten Rinnsale bereits mit sich führten. In der Reformationszeit wurde – einmal hier und einmal dort, einmal so und einmal anders – im Glauben präfiguriert, was sich später im Medium der Vernunft und säkularisierter Weltsicht machtvoll durchsetzte: in der Aufklärung und im Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen.

## Beispiele begrenzter Nachwirkung in der Neuzeit

### 1.

Die Freiheit, von der Luther sprach, hat Menschen tatsächlich die Sorge um ihr Heil genommen und neue Energien zur Bewältigung des Alltags freigesetzt oder, wie Max Weber in „Protestantische Ethik und Geist Kapitalismus“ ausführte, in Beruf und Wirtschaft.[23] Schlagartig hatte sich auch die Welt verändert: Die Vielzahl der kirchlichen Feste entfiel, Wallfahrten und Prozessionen waren eingestellt, Fastengebote galten nicht mehr, Ablasskampagnen blieben aus, Reliquiensammlungen wurden geschlossen, die Priester, Mönche und Nonnen waren aus den Gassen verschwunden.

23 Weber (2006). Wegner (2014): 7.

Einige hielten sich versteckt und trauten sich nicht mehr in die Öffentlichkeit, andere suchten das Weite, wieder andere suchten sich bürgerliche Berufe. Das war ein „radikaler Reduktionismus“ des römischen Kultus, der sich wie Firnis über das alltägliche Leben der Menschen gelegt hatte; und dieser Reduktionismus führte zur „Unscheinbarkeit evangelischer Kirchlichkeit“.[24]

Wenn die oben erwähnte Dialektik des lutherischen Freiheitsverständnisses jedoch so eingesetzt wird, dass alle Freiheitsregungen der Menschen im politischen und sozialen Bereich gedämpft oder verurteilt werden, dann sind die öffentliche Wirkung reformatorischer Freiheitsvorstellung und ihre Rezeption in späteren bürgerlichen Revolutionen begrenzt. Thomas Mann sprach sogar davon, dass Luther zwar ein „Freiheitsheld“ sei, doch das „in deutschem Stil, denn er verstand nichts von Freiheit“, nichts von politischer und sozialer Freiheit.[25] Der Weg vom Freiheitsverständnis Luthers führte nur begrenzt zur Freiheitsgeschichte der Neuzeit. Der Weg zur Gewissens- und Religionsfreiheit der Neuzeit führte wohl eher über diejenigen, denen damals die Berufung auf das eigene Gewissen bestritten wurde und deren Bitte um Toleranz zunächst auf dem Scheiterhaufen endete. Er führte über das verzweifelte Ringen Thomas Müntzers um eine „zukünftige, unüberwindliche Reformation“, über das Martyrium der Täufer und Antitrinitarier und die egalitären Vorstellungen der Spiritualisten, dann über die Puritaner und Baptisten in der „Neuen Welt“.[26]

## 2.

In der Theorie der frühbürgerlichen Revolution repräsentierte Thomas Müntzer die Spitze im Prozess voranschreitender Reformation. Er trat für die Ziele des Bürgertums ein, wie es sich erst in der Französischen Revolution zu Wort gemeldet hat und in Aktion getreten ist. Er handelte stellvertretend für das noch nicht ausgereifte Bürgertum. Diese Zuspitzung des reformatorischen Prozesses auf das Bürgertum ist oft kritisiert worden, plausibler ist die Konzentration auf den gemeinen Mann oder die Konsequenz, die aus der antiklerikalen Atmosphäre gezogen werden kann, aus dem die reformatorischen Bewe-

24 Kaufmann (2009): 716.
25 Mann (1960): 1133 ff.
26 Goertz, (2015 c): S. 403. Rothkegel (2014): 7–34.

gungen hervorgingen. Die Träger der entstehenden Reformation umfassen auf die eine oder andere Weise mehr als die Bürger und auch mehr als den gemeinen Mann. Die Ziele einer Erneuerung der Kirche bzw. der gesamten Christenheit, des Gemeinwesens insgesamt, wurden von allen angestrebt, die auf den Herrschaftsanspruch des Klerus und der ihn unterstützenden weltlichen Obrigkeit kritisch reagierten, auf die Schlangen und Aale, die sich auf einem Haufen miteinander verunkeuschen, wie Müntzer drastisch formulierte.

Mit dem Klerus an der Spitze war der gesamte pyramidale Herrschaftsaufbau des sogenannten Corpus christianum zusammengefallen, vor Gott und in der Welt standen alle nun nebeneinander, es gab kein Oben

und kein Unten mehr, wohl standen sich die Auserwählten und die Gottlosen gegenüber. Wie in späteren Revolutionen gab es klare Fronten. Außerdem deutete sich in den frühen Jahren der Reformation an, dass die gesellschaftliche Ordnung nicht mehr als eine gottgegebene, sakrosankte Ordnung verstanden wurde, sondern als eine Ordnung, die sich aus dem jeweiligen Verhältnis der Menschen zu Gott ergibt. Angelegt war hier schon, was später als Auseinandersetzung zwischen Klassen bzw. als Klassenkampf diagnostiziert wurde.

Schließlich ist noch ein weiterer Zug zu erwähnen, der in die Moderne weist. Müntzer verbindet die Zukunft diesseitiger Entwicklungen mit der Gegenwärtigkeit des göttlichen Wirkens im Inneren des Menschen. Er nimmt Impulse aus der Tradition mystischer Frömmigkeit auf und verknüpft sie mit apokalyptischen Vorstellungen von einem zielgerichteten Verlauf der Geschichte auf das Ende hin. Aber das Ende der alten Zeit ist der Anfang einer neuen Geschichte. So wurde neuzeitliches Geschichtsverständnis im Geist spätmittelalterlicher Apokalyptik geboren – ein Denken, das sich unter säkularen Gesichtspunkten fortsetzen wird und ohne das neuzeitliche Revolutionen nicht zu denken sind.[27]

Rückblickend erklärte Müntzer die Niederlage der Bauern bei Frankenhausen mit dem Hinweis auf egoistische Motive, von denen sich die Aufständischen angeblich leiten ließen. Schon vorher hatte er von der „füglichen Empörung“ gesprochen, die von Nöten sei, gemeint war eine Empörung aus dem Geist geläuterter, von allen egoistischen Begehrlichkeiten gereinigten Innerlichkeit der Auserwählten. Darunter verstand er nicht blindwütiges Drauflosschlagen, sondern einen Aufstand, der aus dem wiederhergestellten Einvernehmen zwischen Gott und Mensch entspringt, das grundsätzlich alle Menschen instand setzt, sich im Glauben frei, gleich und brüderlich für das Reich Gottes einzusetzen. Egoistische Ziele zu verfolgen, wie Luther sie ihm und den Bauern vorwarf, wollte Müntzer in seiner füglichen Empörung gerade vermeiden.

Das Revolutionskonzept Müntzers schloss die unteren Schichten, die Niedrigen, Bedrängten und Geschundenen, in die Gestaltung ihrer

27 Goertz (2015 a), 15–26.

Welt mit ein. Sie waren aufgerufen, die Veränderung der Welt herbeiführen zu helfen. Daran haben sich die Revolutionäre kommender Zeiten erinnert: im Umkreis der Französischen Revolution, des Paulskirchenparlaments in Frankfurt, in der Arbeiterbewegung und in den Befreiungsbewegungen. Es waren Philosophen der Hoffnung zwischen den beiden Weltkriegen ebenso wie Theologen der Befreiung in Südamerika heute. Über eine Theologie der Revolution wurde im Anschluss an die Weltstudienkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 auch auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 diskutiert.[28] *„Münzer vor allem ist Geschichte im fruchtbaren Sinn; er und das Seine und alles Vergangene, das sich lohnt, aufgeschrieben zu werden, ist dazu da, uns zu verpflichten, zu begeistern, das uns stetig Gemeinte immer breiter zu stützen“.*[29] Mit diesem Satz hatte Ernst Bloch sein Buch über den „Theologen der Revolution“ 1921 eingeleitet, und dieser Satz ist in revolutionären Bewegungen unserer Tage immer noch gelesen worden. Irgendwo in Mexiko haben die Campesinos ein Dorf nach Thomas Müntzer benannt.

## 3.

Peter Blickle hat behauptet: *„Die Freiheit entfaltete erstmals ihr revolutionäres Potential in Europa, und zwar in der Reformationszeit“*.[30] Er hat aber nicht die Freiheit Luthers oder Müntzers gemeint, nicht die Freiheit der Theologen, sondern die Forderungen der aufständischen Bauern 1525 nach Abschaffung der Leibeigenschaft (2003: 75). An Luthers Freiheitsverständnis ließ er kein gutes Haar. Die Freiheit der Theologen, die sich zumeist an Luther orientierten, war auf die Erlösung durch Christus gerichtet, auf das „Heil im Jenseits“ (2003:245), sie war nicht die „leibhaftige Freiheit“, die schließlich zu den Menschenrechten der Neuzeit führte. Die Theologie Müntzers und der Täufer kommt in dieser voluminösen „Geschichte der Freiheit in Deutschland“ nicht vor, und nicht erwähnt wird, wie eng die Anfänge des Täufertums auf der Zürcher Landschaft mit den Unruhen der Bauern verknüpft waren und wie intensiv sich der Waldshuter Täufertheologe Balthasar Hubmaier den Schwarzwälder Bauernhaufen zugewandt hatte. Es fehlen aber nicht Hinweise auf die Theologie Ulrich Zwinglis und

28 Vgl. Rendtorff und Tödt (1968), mit dem wichtigen Beitrag von Richard Shaull über „Revolution in theologischer Perspektive, 117–139.
29 Bloch, Thomas Münzer (1962): 9.

30 Blickle (2003): 75.

des von ihm beeinflussten Christoph Schappeler, den Mitautor der „Zwölf Artikel der Bauernschaft“ (1525). Beide haben darauf hingewiesen, dass das Evangelium nicht nur auf den Weg zum Heil, sondern *„auch zur Besserung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung“* führt (2003:. 256). Schließlich erwähnt Blickle, dass die Freiheitsforderungen der Bauern mit der Heiligen Schrift und dem „Göttlichen Recht“ legitimiert wurden (2003: 157).

Der Kampf für die Aufhebung der Leibeigenschaft wird zwar im Namen des „göttlichen Rechts“ geführt, er gründet aber in den Freiheitsimpulsen grundherrschaftlicher Eigenschaft im Mittelalter. So erklärt sich, dass im Grundsätzlichen das theologische Argument zurücktritt und der Weg der „leibhaftigen Freiheit“ zu Gewissens- und Religionsfreiheit, zu den Menschenrechten allgemein, direkt – nicht über den Glauben – in die Moderne führen konnte. So deutlich wie Blickle hat das bisher niemand aufgezeigt. Deutschland hat eine eigene Menschenrechtstradition ausgebildet, wohl auf verschlungenen Wegen und in revolutionärer Kraftanstrengung. Schließlich hat sich diese Freiheit in den Verfassungen der Weimarer Republik und der Bundesrepublik Deutschland durchgesetzt.

Freilich hat sich diese Tradition nicht unberührt von ähnlichen Entwicklungen im Täufertum, englischen Puritanismus und nordamerikanischen Protestantismus, unter Quäkern, Mennoniten und Baptisten, entwickelt, auch nicht unbeeindruckt von der Revolution in Frankreich. Dennoch ist sie aus eigenen Ansätzen in die Moderne hineingewachsen.

## Die Problemgeschichte der Reformation feiern

Im erwähnten Grundlagentext der EKD wird der Beitrag der Reformation nicht nur zur Religiosität der Neuzeit, sondern auch zur Entstehung und Entwicklung der Demokratie herausgestellt und behauptet: *„Luthers grundsätzlicher theologischer Überzeugung entspricht die moderne Verfassungsgestalt des demokratischen Rechtsstaats; sie lebte fort in der Einsicht, dass das Gewissen den Menschen unabhängig von*

*seinen Inhalten nicht durch andere Menschen reguliert werden kann und darf*".[31] Diese Sätze dürfen so eigentlich nicht mehr wiederholt werden, denn es ist ja evident, dass Luther nicht davor zurückschreckte, das Gewissen derer, die das Evangelium anders auslegten als er – Andreas Bodenstein von Karlstadt, Thomas Müntzer, die aufständischen Bauern und die Täufer – , der obrigkeitlichen Rechtsprechung und dem Scharfrichter auslieferte.[32]

Wenn Luther tatsächlich zwischen Geistlichem und Weltlichem deutlich getrennt hätte, wie er meinte, dann hätte er den Aufruhr als Grund für Verfolgung und Tod nicht angeben dürfen, denn der Aufruhr derer, die er ans Messer lieferte, wurde theologisch begründet und war kein Hirngespinst des Teufels.

Der Weg zum neuzeitlichen Freiheitsverständnis, zu den Allgemeinen Menschenrechten und zur Demokratie führte nicht über die Freiheit, wie Luther sie theologisch verstand. *„Seine Theologie hatte, zusammenfassend gesagt, zum Thema Leibeigenschaft und Freiheit nichts zu sagen*".[33] Wohl aber hat sein Denken, Reden und Handeln entscheidend dazu beigetragen, dass eine Situation entstand, in der auch politische und soziale Freiheit als ein Problem zu Bewusstsein gebracht wurde, das nach Lösungen in der Neuzeit drängte. Zu den bürgerlich-demokratischen Revolutionen der Neuzeit hatten die obrigkeitlich gebundenen Kirchen – doch das gilt auch für zahlreiche Freikirchen – kein unbefangenes Verhältnis gefunden. Im Gegenteil: Im Geist der Reformation, wie sie ihn schließlich verstanden, haben sie die revolutionären Konsequenzen bekämpft, die sie aus der Reformation hätten ziehen können. Angesichts der Ungerechtigkeit und des Unfriedens in der Welt wären heute auch Lösungen diskutabel, die an ein Friedensverständnis erinnern, das seine revolutionären Wurzeln in der Reformationszeit nicht verleugnet, an einen „gerechten Frieden".[34] Gefeiert werden sollte 2017 nicht die Reformation mit dem Konterfei Martin Luthers im Logo allein, sondern die Problemgeschichte der Reformation.

31 Rechtfertigung und Freiheit (2014): 102.
32 Harry Loewen, Ink Agianst the Devil (2015).
33 Blickle (2003): 209.
34 Enns und Mosher (2013).

# Literatur


Blickle, Peter (1985), Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München.

Blickle, Peter (2003): Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland, München.

Blickle, Peter (2004), Die Revolution von 1525, 4. Aufl., München und Wien.

Blickle, Peter (2015), Die Reformation im Reich, 4. Aufl., Stuttgart.

Dykema, Peter und Oberman, Heiko A., (Hg.) (1993): Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, Leiden.

Enns, Fernando und Mosher, Annette (Hg.) (2013): Just Peace. Ecumenical, Intercultural and Interdisciplinary Perspectives, Eugene, Origon.

Goertz, Hans-Jürgen (1988): Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., München.

Goertz, Hans-Jürgen (1995): Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen.

Goertz, Hans-Jürgen (2004), Deutschland 1500 – 1648. Eine zertrennte Welt, Paderborn.

Goertz, Hans-Jürgen (2015 a): Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten, München.

Goertz, Hans-Jürgen (2015 b): Eine „bewegte“ Epoche. Zur Heterogenität reformatorischer Bewegungen, in: Matthias Pohlig (Hg.), Reformation. Basistexte, Stuttgart 2015, S. 81-109.

Goertz, Hans-Jürgen (2015 c): Die Reformation - immer noch eine Baustelle. Zur Vorbereitung des Jubiläums 1517 - 2017, in: Ökumenische Rundschau 64. Jg., 3/2015, S. 398-404.

Haas, Martin (1977): Der Weg der Täufer in die Absonderung. Zur Interdependenz von Theologie und sozialem Verhalten, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525 – 1975, Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen.

Hamm, Berndt (2014): Das reformatorische Profil des täuferischen Rechtfertigungsverständnisses, in: Mennonitische Geschichtsblätter, S. 148-160.

Kamber, Peter (2010): Reformation als bäuerliche Revolution. Bildersturm, Klosterbesetzungen und Kampf gegen die Leibeigenschaft in Zürich zur Zeit der Reformation (1522 – 1525), Zürich.

Kaufmann, Thomas (2009), Geschichte der Reformation, Frankfurt/M.

Loewen, Harry (2015): Ink Against the Devil. Luther and His Opponents, Waterloo, Ont., Kanada.

Mann, Thomas (1960): Reden und Aufsätze 3 (Gesammelte Werke 11), Frankfurt/M.

Moeller, Bernd (1988): Deutschland im Zeitalter der Reformation (Deutsche Geschichte 4), 3. Aufl., Göttingen.

Mörke, Olaf (2011): Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzungen Enzyklopädie deutscher Geschichte 74, 2. Aufl., München.

Raschke, Joachim (1985): Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt/M.

Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (2014): Gütersloh.

Rendtorff, Trutz und Tödt, Heinz Eduard (1968): Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt/M.

Rothkegel, Martin (2014): Reformatorischer Nonkonformismus und modernes Freiheitsverständnis, in: Mennonitische Geschichtsblätter, 7-44.

Schilling, Heinz (1999): Die neue Zeit. Vom Christeneuropa zum Europa der Staaten, 1250 bis 1750, Berlin.

Schilling, Heinz (2012): Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München.

Scribner, Robert (1987): Antiklerikalismus in Deutschland um 1500, in: F. Seibt und W. Eberhard (Hg.), Europa um 1500, Integrationsprozesse im Widerstreit. Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit, Stuttgart, S. 368-382.

Stayer, James M. (1977): Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus, in: Hans-Jürgen Goertz (Hg.), Umstrittenes Täufertum 1525 – 1975, Neue Forschungen, 2. Aufl., Göttingen, S. 19-49.

Weber, Max (2006): Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe, hg. und eingeleitet von Dirk Kaesler, 2. Aufl., München.

Vogler, Günter (2015): Signaturen einer Epoche. Beiträge zur Geschichte der frühen Neuzeit, hg. von Marion Dammaschke, Berlin.

Gerhard Wegner (2014): Beruf. Reformation heute. Sozialethische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation, 2. Aufl., Hannover.

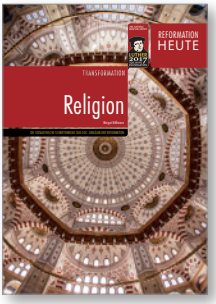
Wohlfeil, Rainer (1982): Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, München.

Wohlfeil, Rainer (Hg.) (1972): Reformation oder frühbürgerliche Revolution?, München.

## *Bestellung per e-Mail*

Senden Sie uns eine e-Mail: *info@si-ekd.de*
und geben Sie bitte Name und Menge der
Broschüren an, die Sie bestellen möchten.

### *Neu erschienen*



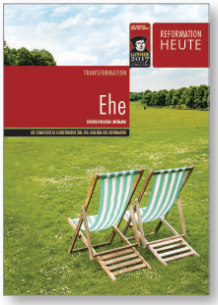

***Religion***
Margot Käßmann

***Liberalismus***
Michael Hüther

***Soziale Marktwirtschaft***
Traugott Jähnichen

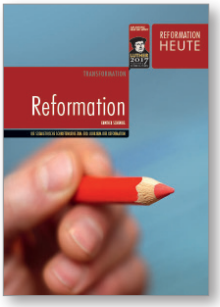
### *Erhältlich sind weiterhin folgende Broschüren:*

***Bildung***
Jutta Allmendinger / Lisa Schulz



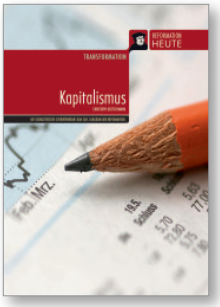

***Ehe***
Friedrich-Wilhelm Lindemann

***Für-Sorgen***
Eva Senghaas-Knobloch

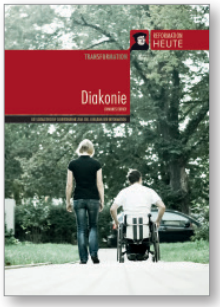



***Reformation***
Gunther Schendel

***Beruf***
Gerhard Wegner




***Kapitalismus***
Christoph Deutschmann




***Diakonie***
Johannes Eurich

Sie haben Fragen zur Bestellung? – Telefon: 0511-55474110

SOZIALWISSENSCHAFTLICHES
INSTITUT
der Evangelischen Kirche in Deutschland EKD

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)
Arnswaldtstraße 6
30159 Hannover
Telefon: 0511/554741-0
e-mail: info@si-ekd.de
www.si-ekd.de

*Stiftung*
Sozialer Protestantismus

Stiftung Sozialer Protestantismus
Schlossstraße 2
57520 Friedewald
Telefon: 02743/9236-0
e-mail: info@ssp-friedewald.de
www.stiftung-sozialer-protestantismus.de