

Thomas Maissen

Die Folgen der Glaubenspaltung für die politischen Strukturen in Europa

Erasmus von Rotterdam erhoffte sich 1515 eine europäische Friedenszeit mit neuen, jungen und humanistisch gebildeten Herrschern: Franz I. erlangte die französische Krone, Heinrich VIII. die englische, und der sechzehnjährige Habsburger und Burgunder Karl erbte Kastilien-León und Aragon von seinen Großeltern Ferdinand und Isabella. Als Nachfolger von Maximilian I., seinem Großvater väterlicherseits, wurde er als Karl V. 1519 König und 1530 Kaiser im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (dem ‚Reich‘). Die Hoffnungen des Erasmus sollte sein früherer Schüler Karl aber nicht erfüllen. Die italienischen Kriege gingen weiter, die 1494 mit dem Angriff von Charles VIII auf Neapel begonnen hatten. Es ging dabei nicht nur um die Vorherrschaft im reichen, aber politisch zerstückelten Italien. Vielmehr entstand in diesen Kriegen die europäische Staatenwelt von Fürsten, die diplomatische Beziehungen aufbauten, wechselnde Allianzen eingingen, Frieden schlossen und neue Kriege vom Zaun brachen. Hatten im 15. Jahrhundert noch mächtige Handelsstädte wie Florenz oder Venedig eine Vorrangstellung, übernahmen nun zusehends die Nationalmonarchien das Zepter, namentlich Spanien und Frankreich. Nur sie konnten die militärischen und wirtschaftlichen Ressourcen mobilisieren, um jahrzehntelange Kriege außerhalb ihrer eigenen Grenzen zu führen.

Im Fall von Spanien und Karl V. geschah dies in einem (Kolonial-)Reich, in dem die Sonne nicht mehr unterging. Karl V. konnte Französisch, auch Flämisch,

Dieser Aufsatz geht von Anregungen aus, die ich HELMUT ZANDER verdanke; vgl. DERS.: „Europäische“ Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich, Berlin [u. a.] 2016, dort 150–205 für die Abgrenzung der christlichen Entscheidung von vergleichbaren Phänomenen wie der islamischen Schahāda. Vgl. auch DERS.: Toleranz: legal oder legitim? Über die historische Tiefengrammatik der religiösen Legitimation von Pluralisierungsprozessen, in: ALEXANDER HEIT/GEORG PFLEIDERER (Hgg.), Religions-Politik I. Zur historischen Semantik europäischer Legitimationsdiskurse, Zürich/Baden-Baden 2013, 39–71, 54–57, wo er kurz auf das singuläre Ereignis Reformation eingeht, das ich in das Zentrum der von ihm angestoßenen Überlegungen stelle. Vgl. THOMAS MAISSEN: Reformation und christliche Politik? Europäische Beispiele und Entwicklungen, in: MAIK REICHEL/HERMANN OTTO SOLMS/STEFAN ZWOSILO (Hgg.), Reformation und Politik. Europäische Wege von der Vormoderne bis heute, Halle (Saale) 2015, 15–32; und DERS.: Pourquoi y a-t-il eu la Réformation? Le choix religieux comme une situation de crise, in: Francia 42 (2015), 94–110. Die folgenden Ausführungen beruhen auf diesen Aufsätzen, weshalb in den Fußnoten nur explizite Zitate und wenige weiterführende Werke vermerkt sind.

aber anfangs kaum Spanisch und nie richtig Deutsch. Zwar trug das Heilige Römische Reich seit 1512 offiziell den einschränkenden Zusatz ‚deutscher Nation‘ im Titel, doch anders als Frankreich oder England wurde es durchaus noch als abendländisch, ja universal gedacht. Dieses vielfältige, vielsprachige Reich zusammenzuhalten war eine herkulische Aufgabe. 27 Königreiche, 13 Herzogtümer, 22 Grafschaften und neun Baronien bildeten Karls buntscheckige, polyzentrische ‚zusammengesetzte Monarchie‘, mit jeweils eigentümlichen Rechtsordnungen und Verwaltungsorganen. Die einzige verbindende Institution und die einzige gemeinsame ‚Ideologie‘ konnte nur die Kirche liefern, die ebenso wie das Kaiserreich in ihrem Anspruch universal war und in der antik-römischen Tradition stand. Zeit seines Lebens suchte Karl denn auch die Zusammenarbeit mit den Päpsten, vor allem im Kampf gegen die Osmanen und die protestantischen Ketzer. Doch der Kirchenstaat war auch ein eigenständiger politischer Akteur in den italienischen und europäischen Kämpfen, so dass es immer wieder zu heftigen Konflikten zwischen Kaiser und Papst kam. Berühmt geblieben ist bis heute der *Sacco di Roma*, die Plünderung der Papststadt durch kaiserliche Truppen im Jahr 1527.

In Spanien war schon unter Ferdinand und Isabella, den *Reyes católicos*, eine Nationalkirche entstanden. Der König durfte Bischöfe ernennen, die geistliche Gerichtsbarkeit einschränken, Kleriker disziplinieren sowie mancherorts Zehnten und andere Abgaben einziehen, so dass diese nicht an die Kurie abwanderten, sondern etwa ein Fünftel der Staatseinnahmen stellten. Die Krone hatte damit in ihren uneinheitlichen Ländern ohne gemeinsame Verwaltung Zugriff auf eine die ganze Christenheit abdeckende Institution. Ihre Kleriker konnten auch weltliche Verwaltungsaufgaben mittragen und die Untertanen kontrollieren, über die rechte Predigt ebenso wie durch Tauf- und Sterbebücher. Ebenfalls der religiösen Vereinheitlichung diente die berühmte Inquisition, die anders als im Mittelalter nicht eine kirchliche, sondern eine staatliche Einrichtung von Sondergerichten war – und tatsächlich die einzige gesamtspanische Institution! Sie erlaubte es, die Rechtsprechung wenigstens in Fragen der Rechtgläubigkeit zu zentralisieren. Denn Ketzerei galt als ein zu schwerwiegendes Delikt, als dass man es herkömmlichen lokalen Gerichten überlassen mochte.

Wie in Spanien entstand auch in Frankreich im 15. Jahrhundert eine Nationalkirche, die gallikanische: dogmatisch orthodox, aber dank dem Konkordat von Bologna von 1516 mit großer Verfügungsgewalt des Königs. Dieses obrigkeitliche Kirchenregiment war eine unverzichtbare Grundlage der modernen Staatsbildung. Die entscheidende Frage lautete: Würde Karl V. sie nicht nur in Spanien, sondern auch im Reich etablieren können?

Nach Deutschland reiste Karl V. 1520 erstmals zur Königskrönung in Aachen und von dort weiter nach Worms zum Reichstag. Auf der Tagesordnung stand

unter anderem ein Augustinermönch, der seit ein paar Jahren für Unruhe in den deutschen Landen sorgte.¹ Die Kurie unter dem Medici-Papst Leo X. hatte Martin Luther bereits nach Rom vorgeladen, um ihm den Ketzerprozess zu machen. Davor, und damit vor der Hinrichtung wie bei Jan Hus, wurde Luther von seinem Landesherrn bewahrt, dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen von Sachsen. Der Reliquiensammler Friedrich war kein überzeugter Anhänger der neuen Lehre, aber er wollte seine junge Landesuniversität Wittenberg nicht gefährden, an der Luther mit rasch wachsender Anhängerschaft erfolgreich lehrte. Weil Friedrich zugleich der wichtigste Kurfürst war, hatte der Papst in der Angelegenheit nicht insistiert, solange die Königswahl im Reich hängig geblieben war, die dann Karl V. 1519 für sich entschied.

Martin Luther hatte 1517 zwei theologische Themen aufgegriffen, die man in den Jahrzehnten davor schon intensiv diskutiert hatte: das Schriftprinzip und die Rechtfertigungslehre.² Systemsprengend wurde dies erst durch Luthers exklusive Zuspitzungen: *sola gratia, sola fide, sola scriptura, solo Christo* – nur durch (Gottes) Gnade, nur durch den Glauben, nur durch die Heilige Schrift und nur durch Christus gelangen wir zum Heil. Alles Menschenwerk und damit die Institution Kirche und ihre Traditionen spielten keine Rolle mehr dabei, wenn der souveräne Gott über Heil und Verdammnis entschied. Man kann für diese theologischen Positionen Vorläufer finden. Doch erst Luther folgerte aus ihnen, dass innerhalb der bestehenden Kirche kein Heil mehr zu finden war, wenn sie so blieb, wie sie war. Und dafür, dass sie sich nicht ändern wollte, trugen letztlich Kurie und Papst die Verantwortung: Wenn sie sich den Wahrheiten verweigerten, die Luther seiner Bibellektüre abgerungen hatte, dann konnte das nur wider besseres Wissen geschehen sein.

Als er dies für sich erkannte, formulierten Luther ebenso wie seine Gegner schon bald ihre theologischen Positionen, als seien sie „so ferne von eynder als hymel und erden, somer und windter, Gott und der teuffel“, wie dies ein lutherisches Flugblatt von 1522 mit repräsentativer Radikalität ausdrückte.³ Bereits

¹ Für Luther vgl. HEINZ SCHILLING: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie, München 2012.

² Zur Einführung in die Geschichte der Reformation vgl. allgemein BERNDT HAMM/BERND MOELLER/DOROTHEA WENDEBOURG (Hgg.): Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995; sowie die beste Überblicksdarstellung THOMAS KAUFMANN: Geschichte der Reformation, Frankfurt am Main 2009, mit umfassender Bibliographie; vgl. auch BERNDT HAMM/MICHAEL WELKER (Hgg.): Die Reformation. Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008.

³ CASPAR GÜTTEL: Schuczrede widder eczliche vngetzembdte freche Clamanten, wilche die Euangelischen lerer schuldigen, wie das sei eynen neuen Glawben predigen, Wittenberg 1522, zit. bei

1520, in *An den christlichen Adel deutscher Nation*, sah Luther im Papst den Antichristen. In der dichotomischen biblischen Bildersprache standen sich Heil oder Verdammnis, Jenseits oder Diesseits, Christus oder Antichrist in einer eschatologischen Konfrontation gegenüber.⁴ Ein protestantisches Flugblatt von 1524 fasste dies als Gegenüberstellung der Neuen und der Alten Kirche zusammen.⁵

Als der befreundete Georg Spalatin mäßigend auf den zusehends polemischen Luther einwirken wollte, erhielt er 1520 zur Antwort: „Ich bitte dich, wenn du vom Evangelio die rechte Meinung hast, glaube ja nicht, daß die Sache könne ohne Aufstand, Aergernis und Unruhe gehandelt werden. Du wirst doch aus dem Schwert keine Flaumfeder noch aus dem Krieg den Frieden machen.“⁶ Umso näher lag für Luthers Feinde der Vorwurf, dass seine dichotomische Botschaft „unterscheidt, ferlickeit unnd czwitracht“ wecke, wie es der Franziskaner Thomas Murner formulierte.⁷ Wie reagierte Luther auf die schwere Beschuldigung, dass er ein Aufrührer sei? In seiner berühmten Rede am Wormser Reichstag entgegnete er am 18. April 1521 vor Karl V., das sei ihm der allererfreulichste Anblick, „ein sehr lipliche entbildung“. Denn „parthey unnd czweyspalt“ sei entstanden um Gottes Wort, „als er spricht: ‚ich bin nit kommen, friedt zu senden, sunder das schwerdt‘“. ⁸ Darauf zitierte Luther die Passage aus dem Matthäus-Evangelium 10,34f. zu Ende: „Denn ich bynn kummen, uneyniß zu machen und scheyden den sun wider den vatter, die tochter wider die mutter, und sollen des menschen feynd sein sein eygen hauß genossen“.⁹ Bei der Auslegung des Matthäusevangeliums ging Luther 1527 dann so weit zu sagen: „Syntemal es die natur und art des Eu-

BERND MOELLER/KARL STACKMANN, *Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Eine Untersuchung deutscher Flugschriften der Jahre 1522 bis 1529*, Göttingen 1996, 301.

4 MOELLER [u. a.], *Städtische Predigt* (wie Anm. 4), 301.

5 H. MEISTER: *Die Alte und die Neue Kirche*, Holzschnitt, 1524, Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Historische Bibliothek (HB) 25/1247, <http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Meister+H%3A+Die+Alte+und+die+Neue+Kirche>; gedruckt in: GERHARD BOTT (Hg.): *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers*, Nürnberg 1983, 245 (Nr. 309).

6 MARTIN LUTHER: *Werke. Briefe*, 2, 43 (Nr. 255, ca. 16. 2. 1520), in der Übersetzung von Johann G. Walch, zitiert nach LYNDAL ROPER: *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*, Frankfurt am Main 2016, 201.

7 THOMAS MURNER: *An den Großmechtigsten vnd Durchlüchtigsten adel tütscher nation das sye den christlichen glauben beschirmen wyder den zerstoerer des glaubens christi*, Martin luther einer verfierer der einfeltigen christen, in: ADOLF LAUBE/ULMAN WEISS (Hgg.), *Flugschriften gegen die Reformation (1525–1530)*, Berlin 2000, 171.

8 *Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms 1521*, in: MARTIN LUTHER: *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimarer Ausgabe (WA)*, Schriften 7, Weimar 1897, 874.

9 Hier zitiert nach LUTHER, WA, Schriften 7 (wie Anm. 9), 281.

angelions ist, auffrur unnd zwytracht, widerwertigkait und verfolgung mit sich zu bringen.“¹⁰

Luther griff mit diesem Zitat auf eine Besonderheit des christlichen Glaubens zurück, die diesen von anderen Religionen unterscheidet. Jene werden nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie generativ weitergegeben, also über Vater und/oder Mutter. Christ wird man hingegen im Prinzip durch die eigene Entscheidung, weshalb die Taufe durch die Erstkommunion oder Konfirmation bestätigt wird und, gerade in der Reformationszeit, auch das Prinzip der Erwachsenentaufe viele Anhänger hatte. Entscheidende neue Impulse erhielt damals auch das spezifisch christliche Verständnis von Konversion und Mission, die ebenfalls auf die paulinische Setzung zurückgehen, dass Religionszugehörigkeit in der eigenen Wahl begründet liege. Diese individuelle Entscheidung konnte und musste sich, wie Luthers Zitate aus dem Matthäusevangelium belegten, gegebenenfalls gegen die eigene, natürliche Lebensgemeinschaft richten. Das war in vormodernen Gesellschaften oft lebensgefährlich – wer, wenn nicht die Großfamilie, konnte physische und materielle Sicherheiten gewähren in einer Gesellschaft ohne Polizei und Sozialstaat? Ja, die christliche Entscheidung gebot sogar Widerstand gegen politische oder religiöse Anführer, die vom rechten Weg abwichen. Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen, wie es Apostelgeschichte 5,29 festhält. Der Samen individuellen Ungehorsams und kollektiven Widerstands gehört damit ebenso zum Christentum wie die vertraute Symbolsprache der Entscheidung in Taufe und Abendmahl.

An die Stelle von Familie und Herrscher trat als Wegweiser zur Entscheidung und als verpflichtende Instanz das individuelle Gewissen. Luther stellte das Wort ‚Gewissen‘ in das Zentrum seiner Lehre und lokalisierte es als den Ort der Erfahrung des menschlichen Verhältnisses zu Gott. Einschlägig ist erneut die berühmte Antwort an Karl V. auf dem Wormser Reichstag 1521: „Ich bin überwunden durch die schrifft, so von mir gefurt, und gefangen im gewissen an dem wort Gottes. Derhalben ich nichts mag noch will widerruffenn, Weil wider das gewissen zu handeln beschwerlich, unheilsam und ferlich ist. Gott helff mir, Amen.“¹¹ Luthers Gewissen war ‚in Gottes Wort gefangen‘ und damit kein autonomes Gewissen im modernen Sinn. Es ist ein beherrschtes Gewissen, beherrscht von der Angst des Sünders vor dem alttestamentlichen Gott des Gesetzes und beherrscht vom Glauben des Gerechtfertigten an den neutestamentlichen Gott der Gnade. Im Gewissen, das auf Gottes Gnade vertraut, also in der Glaubensgewissheit, erfährt der Gläubige die Freiheit eines Christenmenschen als Befreiung von der Werk-

¹⁰ MARTIN LUTHER: Stephan Roths Festpostille, in: DERS., WA, Schriften 17/2, Weimar 1927, 263.

¹¹ LUTHER, WA, Schriften 7 (wie Anm. 9), 877.

gerechtigkeit oder vielmehr von der eitlen Hoffnung in den Nutzen solcher Leistungsfürmigkeit, die gute Taten nicht um ihrer selbst willen tut, sondern um den Allmächtigen durch lächerliches Menschenwerk zu beeindrucken und für sich einzunehmen.¹²

Durch die eigene, erlösende Erfahrung dieser Gewissensfreiheit sah sich Luther verpflichtet, all denen entgegenzutreten, die verhinderten, dass die Botschaft des Evangeliums vernommen werden konnte. Diesen Widerstand erfuhr er nun ausgerechnet dort, wo eigentlich der richtige Weg zum Heil gepredigt werden musste: in der Kirche, bei den theologisch gebildeten Klerikern. Deshalb durfte die Entscheidung über die richtige Lehre nicht ihnen überlassen bleiben. Stattdessen mussten Laien entscheiden, die ihrem Gewissen folgten – und nicht theologischen Lehrbüchern und Syllogismen. Das belegte Luther 1523 explizit aus der Bibel in seinem Gutachten für die Bürger der Kleinstadt Leisnig, *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht oder Macht habe, alle Lehr zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen*. Nach Johannes 10, 4f. erkenne die Schafherde – also die Gemeinde – die Stimme des wahren Hirten. „Hie sihestu yhe klar, wes das recht ist tzu urteylen die lere: Bischoff, Babst, gelerten und yderman hat macht zu leren, aber die schaff sollen urteylen, ob sie Christus stym leren odder der frembden stym.“¹³ Bereits 1520, in *An den christlichen Adel deutscher Nation*, formulierte Luther seine Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Getauften, um das Eingreifen eben dieses deutschen Adels, also der Fürsten, in den Kirchenkonflikt zu legitimieren. Folgerichtig verlangte Kurfürst Friedrich der Weise im November 1520, dass ein Gericht von unvoreingenommenen Gelehrten über Luther entscheide – und nicht der Ketzerprozess, den die Kurie gegen ihn angestrengt hatte. Mit dieser wegweisenden Forderung machte der weltliche Kurfürst „die Kurie zu einer Luther gleichgestellten Partei, die in Glaubensfragen von einem übergeordneten Schiedsgericht Recht zu nehmen hatte. Friedrich der Weise behandelte Luthersache und Bulle nicht als autoritative apostolische Lehrentscheidung, sondern nur als einen Rechtsstreit mit der Kurie.“¹⁴

¹² Hierzu FRIEDHELM KRÜGER: Artikel Gewissen III, in: GERHARD MÜLLER/HORST BALZ/GERHARD KRAUSE (Hgg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Studienausgabe, Bd. 13, Berlin [u. a.] 1984, 222–225; HEINZ D. KITTSTEINER: *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main 1995, 159–175; vgl. auch BERNDT HAMM: *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 164–183.

¹³ MARTIN LUTHER: *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht oder Macht habe, alle Lehr zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen*, Grund und Ursach aus der Schrift, 1523, WA 11, Weimar 1891, 401–416, 409.

¹⁴ WILHELM BORTH: *Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht* (Historische Studien, Heft 414), Lübeck/Hamburg 1970, 87.

Selbst Kaiser Karl V. übernahm im Februar 1521 nicht einfach das an sich bereits rechtsgültige Ketzerurteil und damit die Todesstrafe des Papstes gegen Luther, sondern legte es vorher den Ständen vor. Reichstag und Reichsrecht wurden damit wichtiger als Kurie und Kirchenrecht. Die Abwesenheit des Kaisers in den folgenden Jahren stärkte weiter die Stellung der Reichsstände. Sie forderten 1526 am Reichstag in Speyer folgerichtig, bis zu einem Konzil „also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und kaiserl. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten“.¹⁵ Damit war zumindest vorübergehend das Gewissen des Herrschenden ausschlaggebend dafür, was er gegenüber Gott verantworten konnte. Die Herrschenden: Das waren im protestantischen Lager, das sich allmählich ausbildete, bis auf Ausnahmen wie Friedrich dem Weisen aber noch nicht in erster Linie die Reichsfürsten, sondern die 85 Reichsstädte wie Nürnberg, Straßburg und Ulm sowie andere Städte, in deren bürgerlichen Milieus sich Luthers Lehre schnell ausgebreitet hatte. Lesekundige Handwerker und Kaufleute waren gewohnt, für wirtschaftliche Tätigkeit Rechenschaft abzulegen und diese auch einzufordern. Das verlangten sie auch von der Kirche, der sie Abgaben entrichteten. Schulisch und zum Teil humanistisch gebildet, war es für diese Stadtbürger naheliegend, wenn sie sich auf die Heilige Schrift als einzigen Zugang zum Heil festlegten und auf dieser Grundlage entscheiden wollten, welches die wahre Lehre war. Auch wenn Luther selbst das Gnadengeschenk Gottes betonte und nicht die freie Wahl des Christen, so standen nun doch viele Menschen in ihrem sozialen Umfeld vor der Entscheidung: Sollten sie den Reformatoren folgen oder dem Glauben der Väter?

Wie aber konnte das Gewissen einer Stadt, überhaupt einer Gemeinschaft sich ausdrücken, wie konnte sie die Entscheidung zwischen Gott und Teufel vornehmen? Auch hier überließ die weltliche Obrigkeit diese heilsrelevante Aufgabe nicht einfach den theologischen Experten, sondern sie verhandelte die Wissensfrage in einem Rahmen, den sie selbst setzte: im Religionsgespräch. Erstmals geschah dies in Zürich, wo der Kleine Rat schon im Juli 1522 Zwingli und weitere Theologen vorlud und sich Entscheidungen in Lehrfragen anmaßte. Denn er gebot, dass diese „fühohin predigen das heilig evangelium, den heiligen Paulum und die propheten, daß die heilige gschrift ist, und lassen den Scotum und Thomam und söllich ding ligen“¹⁶. Religionsgespräche im eigentlichen Sinn

¹⁵ HEINRICH CHRISTIAN VON SENCKENBERG: Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede, 2. Teil, Frankfurt am Main 1747, 274.

¹⁶ Zitat aus der Chronik von Bernhard Wyss bzw. Zwinglis Werken, Bd. 1, 258, Anm. 3, zitiert nach KAUFMANN, Geschichte (wie Anm. 2), 398. Vgl. auch EMIDIO CAMPI, Die Reformation in Zürich, in: DERS./AMY BURNETT (Hgg.), Die Schweizerische Reformation. Ein Handbuch, Zürich 2017, 71–133, 83.

fanden 1523 statt, als der Rat die Geistlichkeit zweimal zu Disputationen im Rathaus (und nicht in einer Kirche) aufbot, um „in tütscher zungen und sprach“ die strittigen Fragen zu diskutieren. Doch nicht nur die Geistlichen, sondern – so jedenfalls Ulrich Zwingli – auch „die andren frummen menschen“ konnten und sollten Gottes Wort erkennen. Somit konnte die Gemeinde, „ein iede Kilchhörer selbs umb die ding, die infallend und wider das wort gotts sind“, seine Entscheidung treffen. Das Religionsgespräch war gleichsam eine Synode in einer Kirchgemeinde, welche die wahre Botschaft Gottes suchte und dafür nicht auf die katholische Hierarchie angewiesen war. Zwingli hielt genau das auf der zweiten Disputation fest: „Ja, Höngg unnd Küßnacht ist ein gwüssery kilch dann all zusammengerottet bischoff und Bäpst“.¹⁷ Der Zweck dieser synodalen Religionsgespräche war die nicht unbedingt demokratische, aber kollektive Wahl der künftigen Kirchenform: „Es machte den eigentlichen Sinn der von Zwingli ‚erfundenen‘ Verhandlungen und der von diesen sich ableitenden Tradition aus, dass es in ihnen um Entscheidung ging.“¹⁸

Viele Städte wie Nürnberg 1525, Bern und Hamburg 1528, Ulm 1530 oder Esslingen 1531 folgten dem kommunalen Zürcher Modell eines Religionsgesprächs, erst später und in der monarchischen Verfassung eigentümlicher Weise dann die Fürsten.¹⁹ Das Religionsgespräch war etwas anderes als die herkömmliche akademische lateinische Disputation, die sich an Autoritäten orientierte und im gelehrten Streit Positionen markierte und ausgrenzte. Dagegen zielte das Religionsgespräch, das in der Volkssprache geführt wurde, auf synodale Konfliktlösung in der Gemeinde und unter dem weltlichen Kirchenregiment. Dort war die Bibel Kanon der Argumente gewesen, hier wurde sie Schiedsrichterin beim Ziel, die wahre Kirche wenn nötig neu zu schaffen.²⁰

17 Die Zitate aus Zwinglis Werken (Bd. 1, 496, Bd. 2, 447 und 688) nach BERND MOELLER: Zwinglis Disputation. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation, Göttingen 2011, 13 und 48 f.

18 MOELLER, Zwinglis Disputation (wie Anm. 18), 185. Vgl. neben diesem Pionier- und Standardwerk jetzt auch den sozialgeschichtlichen Ansatz von FABRICE FLÜCKIGER: *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début du XVI^e siècle. Ancienne confédération helvétique, 1523–1536*, Neuchâtel 2018. Flückiger deutet die Religionsgespräche weniger als entscheidungsoffen denn als Verfahren, um die Reformation zu legitimieren.

19 MOELLER, Zwinglis Disputation (wie Anm. 18), 57–177, für den Katalog von 33 folgenden Religionsgesprächen; THOMAS FUCHS: *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit (Norm und Struktur 4)*, Köln 1995, zur Definition 6–16 und 235–278 für die Zürcher Disputationen; PETER BLICKLE: *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987, 90–110.

20 HEIKO A. OBERMAN: *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, 295.

Ganz gleich, ob die Entscheidung nun für oder gegen die Neuerer ausfiel, die Obrigkeit, die ein Religionsgespräch veranstaltete, übernahm in jedem Fall im Kern das Priestertum aller Getauften und das landesherrliche Kirchenregiment auch bei der Beurteilung dogmatischer Fragen. Der Vertreter der offiziellen Kirche wurde vor diesem Laiengericht zu einer von zwei Parteien herabgestuft und vertrat nicht länger *qua* Amtsautorität automatisch die wahre Lehre. Recht hatte vielmehr derjenige, der die Heilige Schrift richtig auslegte. So war es bezeichnend, wenn etwa Bern 1528 für das Religionsgespräch ausdrücklich allein die Bibel als Autorität zuließ, wenn die Streitenden ihre Positionen belegen wollten. Referenzpunkt war damit ein Text, der auch den Laien grundsätzlich zugänglich war, jedenfalls leichter als die gelehrte theologische Tradition der bestehenden Kirche. Vor derartigen weltlichen Richtern traten die Reformatoren den Vertretern der Orthodoxie nicht als angeklagte Ketzer außerhalb der Kirche gegenüber, sondern als *a priori* Gleichberechtigte, die mit Argumenten dafür warben, wie die eine, gemeinsame und stets reformbedürftige Kirche (*ecclesia semper reformanda*) weiter gestaltet werden sollte. Das Urteil darüber, wer Recht hatte, also die Entscheidung für den wahren Weg zum Heil lag nicht mehr bei den Theologen, jedenfalls nicht bei ihnen allein, sondern bei der kirchlichen und politischen Gemeinde selbst, also den Bürgern, die zu Hunderten den Religionsgesprächen lauschten, ein „ingens numerus“ in Bern, 600 bei der ersten Zürcher Disputation, 900 bei der zweiten, die vor allem mehr Laien anlockte.²¹

Wo danach nicht die bereits mitgliederreichen und repräsentativen Großen Räte sich gegen oder, zumeist, für die Reformation aussprachen, da kam es manchmal sogar zu Abstimmungen der Bürgerschaft. In Ulm erfolgte sie 1530 aufgrund eines Mitbestimmungsartikels im Großen Schwörbrief von 1397 und stellte die Frage, ob der „gemeine Mann“ den antireformatorischen Augsburger Reichstagsabschied annehmen wolle. Die Situation und die Sprache der Entscheidung sind vielfältig greifbar. In den 17 Zunftstuben wurde das Geschäft vorgängig präsentiert und zwar als Entscheidung zwischen einerseits „aigen Consientz und Gewissen“ hinsichtlich des Seelenheils und andererseits dem Gehorsam gegenüber dem kaiserlichen Stadtherren, der mit schwersten Repressalien drohe („Sterben, Verderben, Bluetvergiessen, Zerstörung unser Statt, [...] Wegfuerung unser Weiber und Kinder“). Von den 1865 Zunftangehörigen stimmten 1621 (87 Prozent) gegen den kaiserlichen Abschied beziehungsweise für den neuen Glauben. Davon getrennt stimmten auch die Patrizier ab (66 Prozent für die Reformation) und an den Folgetagen sogar die Einwohner ohne volles Bürgerrecht sowie die Gesellen. Von den knapp 20 000 Einwohnern konnten damit insgesamt

²¹ MOELLER, Zwinglis Disputation (wie Anm. 18), 16–22 und 125.

rund 2300 Männer mitentscheiden. Die erhaltenen Abstimmungslisten teilen die Lager ein in Anhänger der „neue Leren“ und der „alten Lern“, der „Evangelischen Leer“ und der „alten bächtischen Maynung“. Während der Pfahlbürger, also nicht in der Stadt ansässige Sebastian Welling „seiner Gewissin halb, kain annder Glauben, dann den sein Vatter und Elltfordern gehapt haben, anzunemen“ bereit war, meinten fünf andere Pfahlbürger „das sie bey dem Evangely beleiben und Leib und Gutt bey demselben lassen wöllen“. „Gewüssne halber“ steht auch bei vielen Anhängern der neuen Lehre als Begründung. Die Listen zeigen zudem, dass in derselben Familie unterschiedliche Voten abgegeben wurden, also durchaus individuelle Entscheidungen erfolgten. Nur zwei Zünfte stimmten einhellig für die neue Lehre, oft gab es Gegenstimmen im einstimmigen Bereich; prozentual war die Ablehnung der Reformation bei den Bäckern mit 41 Prozent am höchsten.²²

In Esslingen nahmen anno 1531 von 7500 Einwohnern 1076 Männer an den Abstimmungen in den Zünften teil – also wohl praktisch alle Vollbürger, wenn man neben Frauen und Minderjährigen auch nicht- und unterbürgerliche Schichten abzieht. Eine kleine Minderheit von insgesamt 21 Bürgern in sechs verschiedenen Zünften brachte ihre Entscheidung gegen die Reformation zum Ausdruck, die überwältigende Mehrheit war dafür. Eine Disputation mit Verhörcharakter, die vor allem die Einstellung der Geistlichen zu den reformatorischen Neuerungen überprüfen sollte, folgte hier nach der Abstimmung.²³

Ein protestantisches Flugblatt von Georg Pencz aus dem Jahr 1529 führt diese Entscheidungssituation anschaulich vor Augen, mit dem evangelischen Prediger und seiner Gemeinde links, dem „Pebstlichen“, also katholischen Priester rechts, der seine Lehre unter anderem mit dem generativen Argument rechtfertigt, dass sie die elterliche Tradition fortsetzt („unser eltern haben triben, Die auch nicht sind gewesen narren“). Hans Sachs, der den Text zum Bild verfasste, endet schließlich mit der Aufforderung, sich zu entscheiden: „Hierinn urteil du frumer Christ, Welche leer die warhafft ist.“²⁴ Diese Aufforderung richtete sich nicht zuletzt an die Säkular- und Regularkleriker, die etwa zehn Prozent der städtischen

²² HANS EUGEN SPECKER/GEHBARD WEIG (Hgg.): Die Einführung der Reformation in Ulm (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm. Reihe Dokumentation 2), Stuttgart 1981, 39 – 46 und 158 – 168, 165 für das Zitat, sowie 345 – 374 (Abstimmungslisten), Zitate 368 f.

²³ TILMAN MATTHIAS SCHRÖDER: Das Kirchenregiment der Reichsstadt Esslingen. Grundlagen, Geschichte, Organisation, Esslingen 1987, 90 – 94.

²⁴ GEORG PENCZ: Inhalt zweierlei Predig, Nürnberg 1529, <http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Pencz,+Georg%3A+A+zweierlei+Predigten>, gedruckt in: RENATE FREITAG-STADLER (Hg.), Die Welt des Hans Sachs, 400 Holzschnitte des 16. Jahrhunderts (Ausstellungskatalog der Stadtgeschichtlichen Museen, Bd. 10), Nürnberg 1976, Nr. 33.

Einwohnerschaft ausmachten und manchmal explizit aufgefordert waren, sich zu den einzelnen Thesen zu äußern. Damit entschieden sie zugleich darüber, ob sie selbst Beruf und Wohnsitz unter veränderten konfessionellen Vorzeichen aufgeben oder beibehalten wollten.

Auch deshalb traten zwar mehrheitlich, aber nicht nur die Anhänger der neuen Lehre für öffentliche Religionsgespräche ein, sondern auch manche Vertreter der Alten Kirche.²⁵ Initiativen, so 1526 für die Disputation von Baden, gingen insbesondere von Luthers Gegenspieler Johannes Eck aus, der sich auch später, etwa in Ulm, zum Wortgefecht nach dem Schriftprinzip bereit erklärte. Außerdem wurden die gegensätzlichen Optionen fast alltäglich in offener Konkurrenz und oft in unmittelbarer Nachbarschaft den Gläubigen vor Augen geführt. Besonders deutlich wurde dies in den Drei Bünden, die als föderative Instanz und gegen den Herrschaftsanspruch des Hochstifts Chur gleichsam die Spielregeln festlegten, nach denen dann die weitgehend autonomen Gerichtsgemeinden in den Bündner Talschaften ihre Glaubensentscheidungen treffen konnten. Die *Ilanzer Artikel* von 1524 und 1526 hoben einerseits die weltliche Herrschaft des Bischofs von Chur auf; andererseits übernahm die irdische Obrigkeit die Sorge für das Kirchengut und die freie Wahl ihres Pfarrers. Das klingt nach typisch protestantischen Forderungen, doch die *Ilanzer Artikel* regelten nur ein Verfahren, um eine Entscheidung zu finden, präjudizierten diese aber nicht im reformatorischen Sinn. Als Obrigkeit wählten hier die Bürger nach dem Mehrheitsprinzip die Geistlichen für ihre Gemeinden und so auch ihren Glauben. Damit wurde Graubünden in den folgenden Jahrzehnten aufgrund solcher Pfarrwahlen ein Flickenteppich von reformierten und katholischen Gemeinden, die ihrerseits in aller Regel konfessionell homogen waren.²⁶

Die Suche nach einer neuen, eindeutigen Quelle der Wahrheit war also nicht nur ein städtisches Phänomen, sondern erfasste auch ländliche Regionen. In Deutschland griffen zuerst die von politischer und sozialer Deklassierung bedrohten Reichsritter um Franz von Sickingen und Ulrich von Hutten im *Pfaffenkrieg* von 1522 den Erzbischof von Trier an, um seine Besitzungen zu säkularisieren und so selbst ihre prekär gewordene territoriale Basis zu erweitern. Dann erhob sich der ‚Gemeine Mann‘ im Bauernkrieg von 1525. Die Bauern formulierten in ihren berühmten *Zwölf Artikeln* bezeichnenderweise an erster Stelle kein weltliches Anliegen, sondern verlangten die freie Pfarrerwahl durch die Ge-

²⁵ FUCHS, Konfession und Gespräch (wie Anm. 20), 132–143, für die altgläubigen Anfänge des Religionsgesprächs.

²⁶ PFISTER, ULRICH: Graubünden Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Graubünden, 16.–18. Jahrhundert (Religion und Politik 1), Würzburg 2012, v. a. 74–84; für die paritätischen Gemeinden 55 f.

meinde. Wie die Stadtbürger versuchten die Bauern, die Verfügungsgewalt über die lokale Geistlichkeit und die dörfliche Seelsorge zu erhalten. Aus demselben Grund wollten sie den großen Zehnten allein in ihrem eigenen, lokalen Rahmen verwenden. Abschließend formulierten die aufständischen Bauern, dass man sie auf Grund der Heiligen Schrift belehren solle, wenn eines der Postulate „dem Wort Gottes nit gemäß wäre“ – auch hier schlug sich das reformatorische Schriftprinzip nieder.²⁷

Im Heiligen Römischen Reich brach also um 1520 auf allen politischen und sozialen Ebenen ein Streit um das landesherrliche Kirchenregiment aus: Wer konnte die jeweilige Kirche vor Ort mit ihren Ressourcen kontrollieren und auf ihre seelsorgerischen Aufgaben verpflichten? Dazu zählte für die Evangelischen vor allem ihr moralisch-pädagogisches Programm, das auf dem Schriftprinzip der *sola scriptura* beruhte: Die Volksschulen zur Alphabetisierung der Gläubigen kosteten ebenso viel Geld wie die Ausbildung eines neuen Pfarrerstands. Das waren Aufgaben, die seit jeher mit dem Kirchengut bestritten worden waren, aber oft derart ungenügend, dass seit Luthers Schrift von 1524 *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* die Ausdehnung der *cura religionis Christiani magistratus* nahelag: Diese Verantwortung der weltlichen Obrigkeit für Kirche und christlichen Glauben erstreckte sich nunmehr neu auch auf die Kontrolle und Finanzierung von Bildungswesen und Seelsorge. Damit entstand auch der Katechismus als neuartige Literaturgattung, die seit Luthers *Deudsch Catechismus* von 1529 in der Volkssprache Glaubenswissen und Glaubensgewissheiten vermittelte, deren Text man nicht herunterleiern oder bloß auswendig lernen, sondern verstehen sollte: Die christliche Entscheidung gründete im Wissen um ihre Bedeutung und ihren Gehalt.

Das Bedürfnis nach einer soliden Binnenmission war auch deshalb weit verbreitet, weil die lateinische Messe den deutschen Laien in einem ganz anderen Maß fernstand als in den romanischen Ländern. Wenn Luther nun die Volkssprache für die Predigt und seine Bibelübersetzung nutzte, ließ sich das (protestantische) Christentum ganz neuartig als nationale Sache begreifen. Die volkssprachliche Debatte in der Gemeinde, in Flugblättern oder Religionsgesprächen machte die christliche Entscheidung in bisher unvorstellbarer Weise zu einer persönlichen Wahl, die sich in den sprachlich vertrauten, normalen Alltag einfügte. Das war gerade in Deutschland ein gewaltiger Umbruch, wo die Kirche bis zur Reformation, ebenso wie das Heilige Römische Reich selbst, nicht natio-

27 GÜNTER FRANZ (Hg.): Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, München 1963, 343; vgl. PETER BLICKLE (Hg.): Der Deutsche Bauernkrieg von 1525, Darmstadt 1985; DERS.: Gemeindereformation (wie Anm. 20).

nal, sondern universal und stark auf die Kurie in Rom ausgerichtet gewesen war. Schon seit den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts hatten deshalb deutsche Beschwerdeschriften, die sogenannten *Gravamina der deutschen Nation*, regelmäßig das kuriale Steuerwesen beklagt, mit seinen Ablässen und dem Verkauf von Kirchenpfünden an den Meistbietenden. Viele Deutsche hofften, der Abfluss von Geldern und die Besetzung von Kirchengütern durch Landesfremde könne gestoppt werden, wenn dank einer Reformation eine autonome Nationalkirche eingerichtet würde – ähnlich wie in Spanien oder Frankreich.

Der Habsburger Karl V. konnte als König Carlos I die nationalkirchliche Tradition in seinen spanischen Besitzungen fortführen, nicht aber als Kaiser im Reich eine solche auf gesamtdeutscher Ebene begründen. Angesichts dieser Lücke entstand gleichsam ein Wettbewerb, wer auf welcher Ebene eine dort eben nicht nationale Kirche errichten konnte, sondern eine reichsständische Landeskirche. Das endete in der Fürstenreformation, welche die lutherische und dann die reformierte Kirche auf Dauer etablierte und dabei das Prinzip *cuius regio, eius religio* entwickelte: Wessen Herrschaft, dessen Religion gilt – für alle Untertanen. Doch anfangs war der Wettbewerb offener, so dass man auch von *cuius religio, eius regio* reden könnte in dem Sinn, dass derjenige sich als legitimer Herrscher erwies, der eine Kirche auf seine eigene Glaubensentscheidung verpflichten konnte und damit die Kontrolle über die Lehrinhalte und das Kirchengut erlangte. Das gelang den Reichsrittern in Sickingens *Pfaffenkrieg* ebenso wenig wie den Bauern im Bauernkrieg: Die Reichsfürsten schlugen beide Bewegungen mit großer Gewalt nieder und eliminierten damit zwei ständische Kollektive aus dem Ringen um politische Selbst- und Mitbestimmung im Reich. Die Städte dagegen waren anfangs bei demselben Bestreben durchaus erfolgreich, zumal dort, wo sie sich wie in Augsburg oder Straßburg, aber ebenso im katholischen Köln, endgültig von einem Bischof oder Abt als Stadtherren emanzipieren konnten. Hier fällt tatsächlich die Gemeindereformation die Entscheidung, eine kollektive Entscheidung, die der Rat auf der Basis von Religionsgesprächen moderierte.

In den fürstlichen Reichsterritorien und insbesondere auf Reichsebene lebten die Religionsgespräche ebenfalls weiter. Die Obrigkeiten sannens ursprünglich oft auf Vermittlung und erbaten sich dazu eine fundierte Entscheidungsgrundlage, wie sie mit Melanchthons *Confessio Augustana* (Augsburger Bekenntnis), Bucers *Tetrapolitana* und Zwinglis *Professio fidei* erstmals am Augsburger Reichstag von 1530 vorgelegt wurden. Die Bekenntnisschriften schufen allerdings keine neue Einheit, sondern lieferten letztlich im Gegenteil die Grundlage dafür, dass die Obrigkeiten die verbindliche und exklusive Wahrheit positiv, staatskirchlich festlegten. Auf diese Konfession wurden nun diejenigen verpflichtet, die sich

dafür entschieden hatten – oder für die ihr Fürst diese christliche Entscheidung getroffen hatte.²⁸

Das letzte Religionsgespräch, 1557 in Worms, fiel nämlich zeitlich praktisch zusammen mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555. Dieser Friede schrieb das fürstliche Reformationsrecht fest, das *ius reformandi*. Dessen Prinzip, das erst später auf die Formel *cuius regio, eius religio* gebracht wurde, umschrieb und entschied die Territorialisierung der Religionsfrage. Die Untertanen mussten das Bekenntnis des Landesherrn übernehmen oder auswandern. Die Entscheidungsfreiheit vieler, welche die Reformation ermöglicht hatte, wurde zur Entscheidung eines einzelnen Gewissens, zur Fürstenreformation – oder auch zur Fürstengegenreformation. Beides fand aber auf der territorialen Ebene der Reichsstände statt, nicht auf der ‚nationalen‘ des Reiches Deutscher Nation. Der letzte Versuch Karls V., 1548 mit dem Augsburger Interim durch seine Entscheidung auch in dogmatischen Fragen die kirchliche Einheit in Deutschland zu erzwingen, erschütterte zwar nachhaltig die Autonomie der protestantischen Städte im Reich. Doch er scheiterte letztlich bezeichnenderweise nicht nur am militärischen Widerstand der evangelischen Fürsten, die sich dazu im Fürstenaufstand von 1552 sogar mit dem katholischen Frankreich verbündeten, sondern auch an Zurückhaltung und Bedenken unter katholischen Fürsten, etwa in Bayern und sogar bei den Verwandten in Österreich. Alle Reichsstände fürchteten die „viehische spanische Servitut“, ein Ende der ständischen Freiheitsrechte, wenn Karl V. wie geplant ein religiös geeintes Reich seinem Sohn und Nachfolger in Spanien, Philipp II., überlassen würde. Stattdessen übernahm Karls kompromissbereiter und in Österreich sozialisierter Bruder Ferdinand die Kaiserwürde, als Karl V. 1556 abdankte – ein singuläres Ereignis in der Reichsgeschichte. Dass Ferdinand ein Jahr zuvor im Augsburger Religionsfrieden und bereits 1552 im Passauer Vertrag die Neugläubigen von rebellischen Ketzern zu vertragswürdigen Partnern emanzipiert hatte, trug entscheidend zur Frustration dessen bei, der sich stets als Kaiser eines Universalreiches mit einer Universalreligion verstanden hatte.

Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 war dagegen das Eingeständnis, dass sich die konfessionelle Einheit im Reich nicht mehr wiederherstellen ließ. Sie wurde stattdessen jeweils auf der nächstunteren Ebene der rund 400 Reichsterritorien durchgesetzt, die einen konfessionellen Flickenteppich bildeten, der den

²⁸ Vgl. ANTON SCHINDLING/WALTER ZIEGLER (Hgg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500 – 1650, Münster 1997; WALTER ZIEGLER: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2008; EIKE WOLGAST: Die Einführung der Reformation und das Schicksal der Klöster im Reich und in Europa (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 89), Gütersloh 2014.

föderalistischen Charakter des Reiches und Deutschlands besiegelte und zugleich begründete, weil in der Vormoderne nicht Sprache, Ethnie oder Ideologie die staatliche Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit begründeten, sondern die gemeinsame Religion. Die vor allem nach 1555 einsetzende Entwicklung, welche heutige Historiker als ‚Konfessionalisierung‘ bezeichnen, beruhte nicht mehr auf dem Religionsgespräch, sondern auf der vereinheitlichenden orthodoxen Ausbildung von Geistlichkeit und Gläubigen durch die Katechese und auf ihrer kirchlich-obrigkeitlichen Kontrolle in der Visitation.²⁹ Damit entdeckten die Reichsfürsten den Schutz des wahren Glaubens als Aufgabe, welche ihr Kirchenregiment ebenso legitimierte wie die Staatlichkeit in den einzelnen Reichständen, die an die Stelle universeller Entscheidungskompetenz von Kaiser und Papst trat. Die Verteidigung des wahren Glaubens erlaubte protestantischen, aber mit etwas mehr Zurückhaltung ebenso katholischen Herrschern den Zugriff auf das Kirchengut. Überall in Deutschland entstanden so gleichsam ‚Reichsstandskirchen‘ anstelle einer deutschen Nationalkirche. Den Habsburgern sollte es nie gelingen, aus ihrem partikularen katholischen Bekenntnis eine deutsche Angelegenheit zu machen. Eine solche schufen erst die reformierten Hohenzollern 1871, unter allerdings ganz anderen internationalen Vorzeichen.

Im 16. Jahrhundert gelang den Protestantismen aber anderswo durchaus der Schritt zur Nationalkirche.³⁰ In England ging es bei den Eheproblemen des beerichtigten Heinrich VIII. mit seinen zuletzt sechs Gattinnen gerade nicht um Lehrdifferenzen, sondern um die Oberhoheit des weltlichen Herrschers auch in der anglikanischen Bischofskirche, die er im Streit mit dem Papst schuf, der ihm die Scheidung verweigerte. So entstand auch in England eine Nationalkirche, deren geistliches wie weltliches Haupt Heinrich VIII. mit der Suprematsakte von 1534 wurde und die englischen Könige seither geblieben sind. Heinrichs Caesaropapismus nahm nach einigen Wirren erst unter seiner Tochter Elisabeth I. auch theologisch eindeutig protestantische Züge an. Das wurde aber umso wichtiger in dem globalen und heilsgeschichtlich gedeuteten Konflikt, den die Königin gegen die vermeintlich drohende katholische Universalmonarchie des

²⁹ Einen einführenden Überblick zum Forschungskonzept „Konfessionalisierung“, das auf Ernst Walter Zeeden, Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling zurückgeht, liefert u. a. THOMAS KAUFMANN: Artikel Konfessionalisierung, in: FRIEDRICH JAEGER (Hg.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2007, Sp. 1053–1070.

³⁰ Vgl. einführend ANDREW PETTEGREE (Hg.): *The Early Reformation in Europe*, Cambridge 1992; DERS. (Hg.): *The Reformation World*, London 2000; DIARMAID MACCULLOCH: *The Reformation. A History*, London 2003, v. a. 347–399 sowie die Aufsätze von HEINZ SCHILLING: *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte* (Historische Forschungen, Bd. 75), Berlin 2002, 541–699.

Spaniers Philipp II. anführte, und das Selbstverständnis einer protestantischen Nation sollte auch den Umgang mit dem calvinistisch-presbyterianischen Schottland und vor allem dem katholischen Irland nachhaltig und konfliktträchtig prägen.

Sowohl in Schweden als auch in Dänemark, deren lockere Union 1523 unter Christian II. zerbrach, kamen Usurpatoren an die Macht, Gustav I. Wasa und Friedrich I. Sie schufen je eine protestantische Nationalkirche mit vorerst nur wenig volkstümlichem Rückhalt, um ihre fragwürdige Herrschaft zu stärken. Entscheidend war, dass die Könige Bischöfe und Erzbischöfe ernennen konnten und der Klerus zum Teil wie in England durch einen Gehorsamseid an den Herrscher gebunden wurde. Der in Schweden wie Dänemark gestürzte König Christian II., der seine Ansprüche hartnäckig verteidigte, war ein Schwager Kaiser Karls V. Damit fügte sich die Unterwerfung der skandinavischen Kirchen unter die neuen, illegitimen, aber national stilisierten Könige in die Konfrontation mit den Universalmächten Kaiser und Papst. Nationale Bedeutung erwuchs diesen opportunistischen Entscheidungen durch den dort erst jetzt einsetzenden Buchdruck, der zum Teil noch in deutschen Offizinen nationalsprachliche Bibelübersetzungen und konfessionelle Texte hervorbrachte. Auf Dänisch erschien 1524 das Neue Testament und 1550 die gesamte Bibel, die auf Schwedisch 1541 und auf Finnisch 1548 greifbar wurde. William Tyndale legte 1525 die englische Übersetzung des Neuen Testaments vor, und auf seinen Vorarbeiten beruhte die vollständige *Great Bible* von 1539.

Mittelosteuropa nahm deshalb eine andere Entwicklung, weil sich, strukturell ähnlich wie im Reich, keine dominante Monarchie etabliert hatte. Stattdessen setzten die hohen Adligen für sich selbst das *cuius regio, eius religio* durch, so dass ihre Schutzbefohlenen ihren Glauben übernehmen mussten. Die konfessionelle Entscheidung der Magnaten fiel in Ungarn, Polen und Siebenbürgen nicht nur auf Luthertum oder Katholizismus, sondern auch auf das calvinistische, reformierte Bekenntnis und gelegentlich sogar auf die Antitrinitarier, welche die Dreifaltigkeit Gottes als unbiblisch bestritten. Deshalb wurden die Antitrinitarier im Westen von allen Konfessionskirchen gleichermaßen verfolgt. Im Osten war dagegen ein konfessionelles Nebeneinander möglich, das jedoch nicht als Toleranz im modernen Sinn missverstanden werden sollte. Es beruhte darauf, dass hochadlige Herrschaftsträger ihresgleichen den politisch-religiösen Freiraum und die entsprechenden Verfügungsrechte nicht beschneiden wollten, den sie für sich selbst beanspruchten.

Voraussetzung und Garant der bi- oder plurikonfessionellen Kohabitation waren generell starke Ständeversammlungen. In monokonfessionellen und zumal in katholischen Ländern wie Spanien, Frankreich und Österreich gerieten sie in dieser Zeit stark unter Druck und verloren ihre Macht weitgehend. Der Reichstag

hingegen, die Tagsatzung der schweizerischen Eidgenossenschaft, die niederländischen Generalstände, der polnische Sejm, der ungarische ebenso wie der siebenbürgische Landtag, der noch stark von der hussitischen Tradition geprägte böhmische Landtag, dessen Königswahl von 1619 in den Dreißigjährigen Krieg führte, später auch unter etwas anderen Umständen das englische Parlament – das war überall der Ort, wo die Ständevertreter, oft in konfessioneller Opposition zum Fürsten, ihre hergebrachten Herrschaftsprivilegien ebenso wahren konnten wie die neu erlangte religiöse Freiheit; und dies meinte zumeist die Herrschaft über die lokale Kirche mit ihren Geistlichen und dem Kirchengut als notwendigen Voraussetzungen, um moderne Staatlichkeit aufzubauen.

Es war kein Zufall, dass sich die reformierten Kirchen in dieser Situation als drittes wichtiges Bekenntnis etablierten. Sie entstanden durch das Bündnis der beiden schweizerischen Reformationsbewegungen mit ganz unterschiedlichen Wurzeln: hier die deutschschweizerische unter der Führung von Zürich und Ulrich Zwingli sowie, nach dessen Tod 1531 in der Schlacht von Kappel, seines Nachfolgers Heinrich Bullinger, und dort Genf, in dem der Franzose Jean Calvin erst ab 1541 seine Lehre durchsetzen konnte. Doch der Calvinismus sollte schon bald, auch dank der 1559 gegründeten Genfer Akademie, den Zwinglianismus an internationaler Strahlkraft übertreffen. Anders als die Zwinglianner und erst recht die Lutheraner, die ihre Kirchen eng in obrigkeitlich-kirchlichen Strukturen einbanden, konzipierte Calvin eine Gemeindekirche, die sich dem weltlichen Herrscher nicht unterzuordnen brauchte und auch nicht in eine umfassende, episkopale oder auch synodale Kirchenverfassung eingebunden sein musste. Die Selbstverwaltung des Glaubens und der Sittenzucht durch die Gemeinde erlaubte es den Calvinisten, nicht nur als Staatskirche zu existieren, wie es etwa in der Kurpfalz oder in Schottland durchaus der Fall war. Ihre weltweite Wirkung verdanken sie indes vor allem denjenigen Ländern, in denen sie sich und ihre kirchenge-meindliche Autonomie im Widerstand gegen den katholischen Fürsten behaupteten, der sie zu vernichten drohte: in den von Spanien beherrschten Niederlanden, in Ungarn und im übrigen Habsburgerreich, in England und nicht zuletzt in Calvins Frankreich.

Dass in Frankreich die königliche Entscheidung trotz handfesten Sympathien für innerkirchliche Reformen nicht gegen Rom ausfiel, lag daran, dass König Franz I. und seine Nachfolger diese lieber zusammen mit den von ihnen ernannten Prälaten und damit im Rahmen der katholischen Kirchenstruktur durchführen wollten als gegen sie. Auf diesen Erzbischöfen und Bischöfen ruhte die gallikanische Nationalkirche, und dogmatische oder hierarchische Veränderungen drohten diese wichtige Machtbasis zu erschüttern. Die Sonderstellung des *roi très chrétien*, des allerchristlichsten Königs, hing im europäischen Mächtechor und nicht zuletzt gegenüber dem Kaiser von seiner Beschützerrolle für Papst und

Kirche ab, zudem realpolitisch von seiner Machtstellung in Italien; dort war mit einem Glaubenswechsel wenig zu holen. Ähnlich sah es in den spanischen Königreichen Kastilien und Aragon aus, zwischen denen der katholische Glaube, die Kirchenhierarchie und die Inquisition die wenigen realen institutionellen Brücken schufen. Ein gesamtspanisches Selbstverständnis war zudem eben erst in scharfer, ja mörderischer Abgrenzung von Juden und Muslimen beziehungsweise zu den Konvertiten entstanden, den Marranen (aus dem Judentum) und den Moriskanen (frühere Muslime). In diese heilsgeschichtlichen Konfrontationen fügte sich die Abwehr der ketzerischen Lutheraner und danach der epochale Kampf Philipps II. gegen die abtrünnigen Niederlande und das England Elisabeths I. so nahtlos ein, dass weder der *rey católico* noch der Adel oder die politisch geschwächten Städte eine Neigung zur neuen Lehre entwickelten. Ferner waren für die längst auch als Druck- und Schriftsprachen etablierten romanischen Sprachen die Bibelübersetzungen von geringerer Bedeutung als in Nordeuropa, selbst wenn sie ab 1530 ebenfalls gedruckt greifbar waren, so die französische Gesamtausgabe und das italienische Neue Testament.

Mit dem Prinzip *cuius regio, eius religio*, das sich europaweit auf unterschiedlichen politischen Ebenen durchsetzte, wurde Religion oder vielmehr Konfession im Prinzip wieder generativ weitergegeben, von den Eltern auf die Kinder. Die freie Entscheidung im Sinn von Matthäus 19,29 – also gegen den Glauben der nächsten Verwandten – war nach der vorübergehenden Offenheit der Reformationsjahrzehnte erneut die lebensgefährliche Option von religiösen Außenseitern, deren Konversion nicht einmal bei den neuen Glaubensbrüdern der Zustimmung und Aufnahme gewiss sein konnte.³¹ Immerhin erlaubte der Augsburger Religionsfrieden mit dem *ius emigrandi* denen auszuwandern, die ihrem Gewissen folgen wollten. Dafür mussten sie in den kleinteiligen Strukturen des Reichs oft nicht weit reisen. In den Staatskirchen der spanischen, französischen und englischen Nationalmonarchien waren dauerhafte territoriale Sonderlösungen wie im Reich hingegen nicht möglich: Dort beriefen sich Evangelische, Hugenotten und Dissenter, aber unter protestantischer Herrschaft auch Altgläubige auf ihr Gewissen – eine Entscheidung, die bis zu Widerstand und Tyrannenmord führen konnte. Insofern ist es kein Zufall, dass in Deutschland die entsprechenden Debatten 1555 abbrachen, die der Schmalkaldische Bund ebenso stimuliert hatte wie 1550/1551 die kaiserliche Belagerung von Magdeburg, das die Lutheraner zu *Unseres Herrgotts Kanzlei* stilisierten. Die konfessionelle Vereinheitlichung als Teil einer zusehends absolutistischen Herrschaftspraxis stimulierte fortan an-

31 Vgl. HEIKE BOCK: Konversionen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Zürich und Luzern im konfessionellen Vergleich (Frühneuzeit-Forschungen, Bd. 14), Epfendorf 2009.

derswo die gewalttätige Praxis und theoretische Debatten. In Frankreich folgten auf die Bartholomäusnacht die Widerstandslehre der calvinistischen Monarchomachen und die Ermordung Heinrichs III. und Heinrichs IV. durch intransigente Katholiken; und in England gipfelte der politische und religiöse Konflikt zwischen Parlament und Krone in der Hinrichtung von König Karl I. und der Errichtung von Cromwells Commonwealth.

In der Reformation verwirklichte sich das christliche Potenzial der Entscheidung für den wahren Gott in einer Ausnahmesituation, in der die weltliche Obrigkeit von Städten und Fürsten diese individuelle Herausforderung dank ihrer Autonomie in der Reichsstruktur in ihrem Territorium lenkend begleiteten. Ganz gleich, ob sich die katholische Version des Christentums behauptete oder ob die lutherische oder die reformierte Bekenntniskirche sich etablierte – aus der integrativen abendländischen Institution Kirche mit ihrem universellen Anspruch wurde ein Mittel zur inneren Vereinheitlichung von Staaten und zu ihrer äußeren Abgrenzung: Konfessionelle, territoriale und dynastische Identität wurden idealiter deckungsgleich. Damit schuf die reformatorische Entscheidung zuerst der Stadtbürger, dann aber vor allem der Fürsten die Voraussetzungen dafür, dass sich die Kirchenstrukturen dem System von souveränen Staaten anpassten, wie es seit dem 15. Jahrhundert allmählich die entstandene nationale Vielfalt in Europa abbildete und die beiden Universalherrscher Kaiser und Papst insofern endgültig entmachtete, als sie nur noch in ihrem beschränkten eigenen Territorium das Sagen hatten.