

Martin Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit

Harm Kluebing

Ein Sattel ist im Mittelgebirge das, was im Hochgebirge ein Pass ist: ein für die Überquerung eines Gebirgskamms günstiger Ort, um von der einen auf die andere Seite zu gelangen.¹ Eine Einsattelung nennt man einen relativ niedrigen Raum zwischen zwei höheren Erhebungen. So vom Sattel zu sprechen, heisst eine Metapher – einen bildlichen Ausdruck – zu verwenden. Der reale Sattel, der Sitz des Reiters auf dem Pferderücken, kennt vor und hinter der Sitzlage zwei Erhöhungen: die Vorderzwiesel und die Hinterzwiesel. Vorder- und Hinterzwiesel stehen in der geographischen Metapher für die Hügel, Berge, Hänge oder Gipfel des geographischen Sattels im Mittelgebirge, womit dieser metaphorische Sattel mit dem identisch ist, was bei dem realen Sattel auf dem Rücken des Reittiers die Sitzlage ist.

Gleichsam eine sekundäre, von der geographischen Metapher abgeleitete Metapher war es, die Reinhart Koselleck 1972 von der «Sattelzeit» sprechen liess.² Dahinter stand die Abkehr von der Fixierung auf die grossen Wendepunkte der Geschichte – auf die Geschichtszahlen, die der Lehrer im Geschichtsunterricht der Schule von den Schülern abfragt – und der Blick auf Prozesse der Geschichte und auf Geschichte als Folge und Nebeneinander sich gegenseitig bedingender

¹ Der Beitrag stellt die Hauptthese aus Harm Kluebing, *Luther und die Neuzeit*, Darmstadt 2011 (bei Abfassung dieses Aufsatzes im Druck), zur Diskussion. Die Fussnoten bieten nur wenige Literaturhinweise und beschränken sich weitgehend auf Zitatnachweise. Wer mehr sucht, der wird überreich bedient bei Harm Kluebing, *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, Bd. 2: *Anmerkungen – Literatur*, Berlin 2009. – Zu den im Folgenden verwendeten Abkürzungen: Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, [Weimarer Ausgabe] *Schriften* [im Folgenden: WA]; Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, [Weimarer Ausgabe] *Briefwechsel* [im Folgenden: WA.B]; Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i.Br. ³¹2001 [im Folgenden: DH].

² Reinhart Koselleck, *Einleitung*, in: ders./Otto Brunner/Werner Conze (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1: A – D, Stuttgart 1972, XIII–XXVII, hier XV.

Prozesse, auf Dauer und Wandel, Kontinuität und Diskontinuität. Nachdem Otto Brunner in seinem Werk «Land und Herrschaft» die Historiker das Unzulängliche der modernen Terminologie und die Notwendigkeit gelehrt hatte, bei ihren Forschungen zum Mittelalter und der Frühen Neuzeit mit Begriffen der Vormoderne und deren Inhalten zu arbeiten³, wurde auch für Historiker und nicht nur für Philosophen⁴ Begriffsgeschichte zu einem wichtigen Arbeitsfeld. Dem von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck herausgegebenen grossen, acht Bände umfassenden Werk «Geschichtliche Grundbegriffe»⁵ lag die von Koselleck 1972 zunächst nur als «Vermutung» bezeichnete, aber später vielfach erhärtete Annahme zugrunde, dass sich bei den grundlegenden politischen und sozialen Begriffen zwischen etwa 1750 und etwa 1850 ein entscheidender Bedeutungswandel ereignet habe, mit dem der alte Begriffsinhalt ohne Erläuterung heute nicht mehr verständlich sei. Diese Zeit des Wandels der Begriffsinhalte, in der sich die Auflösung der alten und die Entstehung der modernen Welt im Spiegel der Begriffsgeschichte beobachten lässt, nannte er die «Sattelzeit», in der «sich die Herkunft zu unserer Präsenz wandelt».⁶ Dahinter stand auch die Frage nach der entscheidenden Epochenschwelle und nach dem «Beginn der Neuzeit».⁷

Das Credo des Kulturprotestantismus

Manche sind sich immer so sicher wie der Lehrer in der Schule mit seinen Geschichtszahlen. Das gilt für Heike Schmoll und ihren Leitartikel zum «Reformationstag» 2009 und zur «Luther-Dekade 2008 bis 2017» in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» vom 31. Oktober 2009.⁸ Unter der Überschrift «Am Beginn der Neuzeit» schrieb sie:

«Luther [...] wollte die Wissenschaft aus dem engen Korsett scholastischen Denkens befreien. Durch die Bildungsreformen seines Wittenberger Mitstreiters Philipp Melanchthon [...] entstanden ein Schulwesen und eine Universität als Institutionen von freier Wissenschaft und höherer Bildung. Beide standen nicht mehr unter unmittelbarer kirchlicher Leitung. Die Befreiung aus der Vormundschaft der Kirche ist das kulturgeschichtliche Ereignis der Reformation, das in seiner Bedeutung für die Geschichte der Individualisierung meist unterbewertet wird. Es ist für

³ Otto Brunner, Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Wien ⁵1965, Nachdr. Darmstadt 1973 u. 1984, zuerst unter dem Titel: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter, Baden bei Wien 1939.

⁴ Das «Historische Wörterbuch der Philosophie», hg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer u. Gottfried Gabriel, erschien seit 1971 (13 Bde., Basel 1971–2007) als Neubearbeitung von Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, zuerst Berlin 1899. Die Zeitschrift «Archiv für Begriffsgeschichte» wurde schon 1955 von Erich Rothacker begründet.

⁵ Koselleck/Brunner/Conze (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe, 8 Bde., Stuttgart 1972–1997.

⁶ Koselleck, Einleitung (wie Anm. 2), XV.

⁷ Stephan Skalweit, Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff, Darmstadt 1982.

⁸ Heike Schmoll, Am Beginn der Neuzeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. Oktober 2009, 1.

moderne Menschen schlechterdings nicht mehr vorstellbar, was es für den einzelnen hiess, nicht mehr priesterlichen oder kirchlichen Weisungen unterworfen zu sein. Den Menschen direkt Gott gegenüberzustellen war ein geradezu revolutionärer Akt Luthers. Der Verzicht auf eine kirchliche Vermittlung, religiös gesprochen auf das kirchliche Heilsinstitut und sämtliche Geschäftszweige der Gnadenbürokratie, war ein ungemein befreiender Schritt, dessen Folgen gar nicht hoch genug eingeschätzt werden können. Hier beginnt neuzeitliche Individualisierung mit all ihren Möglichkeiten, aber auch Gefährdungen, die in jeder Gewissensentscheidung des gläubigen Einzelnen liegen. Luthers Befreiungsakt liegt die Einsicht zugrunde, dass Kirche und Theologie prinzipiell irren können. Das ist die Geburtsstunde der Theologie als Wissenschaft. Es ist aber auch der Anfang einer freien Wissenschaft überhaupt».

Schmoll repetiert hier auf der ersten Seite von Deutschlands wichtigster Tageszeitung das Credo des Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts, der das – oft längst kirchenferne – evangelische Bürgertum im Protestantismus eine Kraft des Fortschritts in Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur sehen liess und so nicht nur eine Abwertung des Katholizismus möglich machte, sondern auch «der sich säkularisierenden Modernität ihre lang nachwirkende protestantische Tönung»⁹ verschaffte.

Luther «wollte» die Wissenschaft nicht «aus dem engen Korsett scholastischen Denkens befreien». Das war nie sein Anliegen. Ausserdem war das philosophische und theologische Denken schon lange aus diesem Korsett ausgetreten. Längst hatte die Scholastik selbst die Vielfalt der Gestalten angenommen, wie sie uns mit der *via antiqua* und der *via moderna* und den verschiedenen Formen des Nominalismus entgegentritt. Längst war auch der – antischolastische – Humanismus in die Universitäten eingedrungen. Durch die Reformation Luthers und das Wirken Melanchthons entstand die «Universität als Institution von freier Wissenschaft» nicht. Züge von Institutionen freier Wissenschaft trugen schon die Universitäten des 13. Jahrhunderts, vor allem die Pariser Universität, und das nicht nur in den *artes liberales*. Universitäten als Institutionen freier Wissenschaft im modernen Sinne entstanden aber erst seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, beginnend mit der 1737 eröffneten Universität Göttingen – der ersten Universität, an der die Zensurrechte der Theologischen Fakultät über die anderen Fakultäten endgültig beseitigt wurden – und danach mit der 1810 gegründeten Universität Berlin. Die Universitäten standen vor der Reformation nicht «unter unmittelbarer kirchlicher Leitung», weder die Pariser Universität oder die Kölner Universität von 1388 noch Universitäten wie Ingolstadt (1472), Tübingen (1477), Wittenberg (1502) oder Frankfurt an der Oder (1506), bei denen der landesfürstliche Einfluss stärker war als der der Kirche. Die «Befreiung aus der Vormundschaft der Kirche» hatte lange vor der Reformation eingesetzt, mit dem Investiturstreit des 11. und 12. Jahrhunderts, mit dem Denken eines Marsilius von Padua und eines Wilhelm von Ockham im 14. Jahrhundert oder mit dem Aufkommen des gegen den päpstlichen Universalismus gerichteten Nationalismus im Frankreich jener Zeit. «Neuzeitliche Individualisierung» beginnt nicht

⁹ Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, München 1983, 429.

mit der Reformation, sondern viel früher in der Mystik des Spätmittelalters und im Humanismus Italiens – wobei Individualisierung durch die Subjektstellung des Menschen vor Gott dem christlichen Glauben von Anbeginn an eigentümlich war, sichtbar auch in der Personalität des Menschen bei Augustinus in der Spätantike. Gewiss hat der Protestantismus «für die Gewissensentscheidung des gläubigen Einzelnen», die aber dem Katholizismus des 16. oder 17. Jahrhunderts keineswegs fremd war, auch seinen Beitrag geleistet, jedoch mehr durch den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts als durch die Reformation. Luthers Reformation war auch nicht die «Geburtsstunde der Theologie als Wissenschaft». Diese Geburtsstunde schlug, als an der Pariser Universität des 13. Jahrhunderts die monastische Theologie durch die scholastische Theologie verdrängt wurde; im Sinne des modernen Wissenschaftsbegriffs schlug sie erst mit der protestantischen Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts. Der «Anfang der freien Wissenschaft überhaupt» liegt nicht in der Reformation, sondern – abgesehen von der Frage, was «freie Wissenschaft überhaupt» ist – einerseits an der Pariser und an einigen anderen Universitäten des 13. Jahrhunderts, andererseits in der Aufklärung des 18. und im Humboldtschen Ideal der Wissenschaftsfreiheit des 19. Jahrhunderts.

Doch sind Schmolls Darlegungen nicht nur sachlich zu kritisieren und als in den Grundaussagen falsch zurückzuweisen; sie reihen sich auch ein in die fragwürdige Tradition der Lutherfeiern und Reformationsjubiläen – 1617¹⁰, 1717, 1817, 1917 – und der Instrumentalisierung Luthers als des siegreichen Kämpfers gegen mittelalterlichen Aberglauben und kirchlichen Machtanspruch¹¹, des deutschen Nationalhelden und des «Grossen Deutschen» bis hin zu den «15 Thesen des Zentralkomitees der SED über Martin Luther»¹² von 1981 zu dem in den beiden damaligen deutschen Staaten – der Bundesrepublik Deutschland und der DDR – begangenen Lutherjahr 1983, die Luther zum Helden der «frühbürgerlichen Revolution»¹³ machten.¹⁴

Der undeutliche Anfang der Neuzeit

Die traditionelle Epochengrenze zwischen Mittelalter und Neuzeit liegt für die deutsche Geschichtswissenschaft um 1500, wenn nicht gar im Jahr 1517, in dem Luther seine Ablassthesen publizierte, worin nicht nur der Beginn der Reformation gesehen wird, sondern auch der Beginn der Neuzeit. Diese Epocheneinteilung

¹⁰ Hans-Jürgen Schönstedt, *Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617*, Wiesbaden 1978.

¹¹ Stefan Laube/Karl-Heinz Fix (Hg.), *Lutherinszenierungen und Reformationserinnerung*, Leipzig 2002.

¹² Druck: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft [ZfG]*, 29 (1981), 879–893.

¹³ Rainer Wohlfeil, *Reformation als frühbürgerliche Revolution? Die deutsche Reformation in der Historiographie der DDR*, in: Alexander Fischer/Günther Heydemann (Hg.), *Geschichtswissenschaft in der DDR*, Bd. 2, Berlin 1990, 177–213.

¹⁴ Siehe ausführlicher: Klueting, *Luther und die Neuzeit* (wie Anm. **Fehler! Textmarke nicht definiert.**).

lung geht auf Leopold von Ranke und seine «Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation» von 1839 bis 1847 zurück und steht in Verbindung mit seiner Sicht, wonach die Geschichte der germanischen oder germanisch-romanischen Völker der «Kern aller neueren Geschichte»¹⁵ ist. Gewissermassen wird damit die Geschichte des protestantischen Deutschland zum Kern des Kerns der neueren Geschichte. Ranke nennt Luthers Thesen «das grosse Weltereignis», das «Deutschland aufweckte».¹⁶ Für andere Länder passt eine solche Epochengrenze nicht.

Schon für Frankreich ist es schwierig, das spätere 15. Jahrhundert noch als Mittelalter zu bezeichnen. Wichtige Einschnitte der französischen Geschichte jener Zeit waren das Ende des Hundertjährigen Krieges mit England 1453 und das 1477 besiegelte Ende der Machtstellung Burgunds, das Eingreifen Karls VIII. in die Machtkämpfe um Italien 1494, der Einfluss der Renaissance auf Frankreich und die Neuorganisation der Macht unter Ludwig XI. zwischen 1461 und 1483. Noch weniger möglich ist es, in dem Land Dantes und Petrarcas für die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts noch vom Mittelalter zu reden. In Italien, wo die Antike nie gänzlich untergegangen und in ihren Relikten sichtbar und erinnerbar war, waren das 14. und 15. Jahrhundert, *Trecento* und *Quattrocento*, eher Renaissance als spätes Mittelalter. Auch wirtschaftlich zeigen die Handelsmetropolen Venedig, Genua und Florenz als Zentrum des Geldverkehrs schon im 13. und 14. Jahrhundert eher neuzeitliche Züge. In Spanien waren die entscheidenden Vorgänge zwischen Mittelalter und Neuzeit die Personalunion der Königreiche Kastilien und Aragón unter Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragón seit 1479 und die mit der Eroberung des muslimischen Granada 1492 – in demselben Jahr, in dem Kolumbus Amerika für die Krone von Kastilien entdeckte – siegreich endende *Reconquista*. Nimmt man die Christenheit oder Europa im Allgemeinen und die Länder der Balkanhalbinsel im Besonderen, so war die Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 der wichtigste Einschnitt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Schliesslich werden für den Anfang der Neuzeit die überseeischen Entdeckungen der Europäer und vor allem die Entdeckung Amerikas genannt. Die Entdeckungsfahrten setzten aber bereits in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit den Seefahrten der Portugiesen ein. Zwar war die Entdeckung Amerikas weltgeschichtlich folgenreich, aber das Zeitalter der Entdeckungen hatte lange vor Kolumbus begonnen.¹⁷

Die Frage nach dem Anfang der Neuzeit ist also für verschiedene Länder Europas verschieden und eher mit einer grösseren Zeitspanne als mit einem einzigen Jahr – einer Geschichtszahl – zu beantworten. Man darf auch nicht übersehen, dass Epochen und Epochengrenzen nur Arbeitshypothesen der Historiker sind und nur in unserer Vorstellung – nicht in der Realität – existieren. Niemand

¹⁵ Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, von 1494–1535, Einleitung, Bd. 1, Berlin/Leipzig 1824, XXXIX. Zitiert nach der Erstausgabe von 1824. Diese Stelle fehlt in jüngeren Ausgaben des Werkes.

¹⁶ Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* (wie Anm. 15), 228.

¹⁷ Siehe ausführlicher: Klüeting, *Das Konfessionelle Zeitalter*, Bd. 1, Darmstadt 2007.

im Mittelalter wusste, dass er im *Mittelalter* lebte. Und niemand im 17. Jahrhundert hatte eine Ahnung davon, dass man seine Lebenszeit 300 Jahre später als *Frühe Neuzeit* bezeichnen würde.

Es gibt eine Ausnahme. Die Humanisten der Zeit der Renaissance hatten das Bewusstsein, dass sie in einer *neuen Zeit* lebten, dass sie die *alte Zeit*, die Antike, erneuerten, und dass zwischen jener *alten* und ihrer *neuen Zeit* das *finstere Mittelalter* lag. So dachte Francesco Petrarca, der sich 1373 in seinen «Epistula metrica XXI» im Rückblick auf die Antike in einer Zeit des Niedergangs sah und auf künftige Erneuerung hoffte¹⁸; so dachte auch der Bibliothekar des Vatikans, der 1475 gestorbene Humanist Giovanni Andrea Bussi, der das Mittelalter von seiner eigenen Zeit unterschied. Die Zeit vor seiner Zeit nannte er *media tempestas*; seine eigene Zeit war für ihn *nostra aetas*. Es dauerte nach Bussi aber noch gut 200 Jahre, bis dieses humanistische Bewusstsein einer *neuen Zeit* Grundlage der Epocheneinteilung der Historiker wurde. Das bewirkte Christoph Cellarius, der zwischen 1685 und 1696 eine dreibändige Darstellung der Weltgeschichte veröffentlichte. Den ersten Band nannte er «Historia antiqua». Darauf folgten die Bände «Historia medii aevi» und «Historia nova». Vorher hatte man die Geschichte ganz anders eingeteilt. Von jetzt an verbreitete sich das Denken in den Grossepochen Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Seitdem unterscheiden wir Mittelalterliche Geschichte und Neuere Geschichte.

Von vielen Historikern – einer von ihnen war der 2006 gestorbene Reinhart Koselleck – wird die Epochengrenze um 1500 in Frage gestellt. Diese Historiker betonen den Zäsurcharakter der Französischen Revolution und der Industriellen Revolution und unterstreichen den Epocheneinschnitt der Zeit um 1800 stärker als den um 1500. Manche sprechen von der Epoche *Alteuropas* oder vom *alt-europäischen Zeitalter*, dessen Beginn im 13. Jahrhundert und dessen Ende mit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert angesetzt wird. Es gibt dazu aber auch Gegenpositionen, die am Epochencharakter der vom Mittelalter getrennten *Frühen Neuzeit* – verstanden als 16. bis 18. Jahrhundert – festhalten. Dabei begegnet man dem Alteuropakzept heute eher mit Ablehnung als mit Zustimmung. Deutlich ist auch, dass die Debatte um die Epochengrenze zwischen Mittelalter und Neuzeit inzwischen abgeebbt ist. Man geht pragmatischer mit dem Periodisierungsproblem und auch mit dem Mittelalter- und dem Neuzeitbegriff um und ist zunehmend bereit, Periodisierungen in eigene Konzepte zu integrieren, die auf fremde Gegebenheiten, etwa die des Osmanischen Reiches, bezogen sind.¹⁹

Fremde Gegebenheiten sind für Allgemeinhistoriker auch Dogmen- und Theologiegeschichte ebenso wie Wirtschaftsgeschichte. Das sind Bereiche, die sich ihren Periodisierungen entziehen. Auch sind die Zäsuren der Wirtschaftsgeschichte oft weniger ereignis- als prozesshaft, beziehen sich auf breitere Zeitspannen und weniger auf einzelne Jahre. Man kann die Französische Revolution genau datieren; die Industrielle Revolution genau datieren zu wollen, wird nie-

¹⁸ Francesco Petrarca, Poesie Latine, hg. von Guido Martellotti u. Enrico Bianchi, Milano/Napoli 1951, 180, Vers 5.

¹⁹ Auch hier der Verweis auf: Klüeting, Das Konfessionelle Zeitalter (wie Anm. 17).

mandem einfallen. Ähnlich ist es mit der Verlagerung von Produktionen, wenn etwa im 17. Jahrhundert die in Städten wie Florenz, Mailand oder Como, aber auch in Venedig, bedeutsame Wolltuchherstellung allmählich zugunsten der Herstellung von Luxuswaren aus Seiden- und Brokatstoffen aufgegeben wird, wenn das Seidengewerbe im 16. Jahrhundert von Italien nach Lyon und weiter nach Antwerpen gelangt, wenn in den Niederlanden die Wolltuchproduktion im 16. Jahrhundert vom flandrischen Süden in den holländischen Norden abwandert, während der Süden sich auch hier auf Luxustextilien und Spezialprodukte wie Gobelins verlegt. Zwar kennt auch die Wirtschaftsgeschichte exakte Daten, etwa wenn 1553 das Hansekontor von Brügge nach Antwerpen verlagert wird. Es herrschen aber die langsamen, im vorstatistischen Zeitalter in ihrem Verlauf kaum fassbaren und erst von ihrem Ergebnis her erkennbaren Entwicklungen vor.

Die Kirchen- und Theologiegeschichte kennt weit mehr exakte Daten als die Wirtschaftsgeschichte – Konzilien, Pontifikate, theologische Schriften, wie auch Luthers Ablassthesen eine war –, doch entzieht sich auch die Kirchen- und Theologiegeschichte oft den Periodisierungen der Allgemeinhistoriker. Ranke war Allgemeinhistoriker. Das Jahr 1517 ist als Epochenjahr ein der Kirchen- und Theologiegeschichte oktroyiertes Datum eines im deutschen Luthertum verwurzelten Allgemeinhistorikers. Es entspricht der Binnensicht der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, zerschneidet aber den grösseren kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhang der Katholischen Reform, die lange vor 1517 begann und weit über 1517 hinausreichte und als deren Mitakteur Luther bis zu seinem Bruch mit Rom erscheint. Trotz der tiefgreifenden politischen und gesellschaftlichen Folgen der Reformation war die Reformation in erster Linie ein Vorgang der Kirchen- und Theologiegeschichte. Bei der Frage nach der Epochenbedeutung Luthers und der Reformation kommt es auf die Klärung des Verhältnisses von *Reformation und Mittelalter* und auf die Frage an, was *Katholische Reform* ist und wann sie einsetzte.

Katholische Reform

Viele Historiker verwenden den Begriff *Gegenreformation* nicht mehr, sondern sprechen nur noch von *Katholischer Reform* – oft deshalb, weil das gefälliger, «ökumenischer», klingt –, andere nur noch von *katholischer Konfessionalisierung*.²⁰ Wenn aber Hubert Jedin 1946 den Doppelbegriff *katholische Reformation und Gegenreformation* und damit den Begriff *Katholische Reform* einführte,²¹ so gab er den Begriff *Gegenreformation* nicht auf, sondern stellte ihm den 1880 von Wilhelm Maurenbrecher verwendeten Begriff *katholische Reformation* an die Seite.²² Maurenbrecher verstand darunter die hauptsächlich von Italien

²⁰ Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh/Münster 1995.

²¹ Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation. Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946, wieder in u. zit. nach: Ernst Walter Zeeden (Hg.), *Gegenreformation*, Darmstadt 1973, 46–81.

²² Wilhelm Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation*, Nördlingen 1880.

und Spanien ausgehende Erneuerung innerhalb der Kirche. Hingegen war Gegenreformation für Jedin der katholische Gegenangriff gegen den Protestantismus in der Zeit nach dem Konzil von Trient:

«Die katholische Reform ist die Selbstbesinnung der Kirche auf das katholische Lebensideal durch innere Erneuerung, die Gegenreformation ist die Selbstbehauptung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus. [...] In der katholischen Reform werden die Kräfte aufgespeichert, die sich in der Gegenreformation entladen».²³

Katholische Reform ist bei Jedin älter als Gegenreformation und geht dieser zeitlich voraus.

Ich gebrauche vier Begriffe, von denen keiner dasselbe bezeichnet: 1. *Katholische Konfessionsbildung* – die faktische Entstehung einer katholischen Konfession mit der *Professio fidei Tridentinae* von 1564 als Bekenntnisschrift und somit die faktische Ausformung der katholischen Kirche zur Konfessionskirche neben anderen Konfessionskirchen – faktisch, weil ekklesiologisch die katholische Kirche *die Kirche* – nach heutigem Verständnis die *Subsistentia der Kirche Christi* – und keine Konfession war oder ist²⁴; 2. *Katholische Konfessionalisierung* – der sozialgeschichtliche Veränderungsprozess im katholischen Bereich seit der Mitte des 16. Jahrhunderts und vor allem seit dem Abschluss des Konzils von Trient, und zwar parallel zu *lutherischer Konfessionalisierung*²⁵ und *reformierter Konfessionalisierung*;²⁶ 3. *Gegenreformation* – die praktische und konkrete, oft von weltlichen Fürsten initiierte oder getragene Politik der Rekatholisierung und als solche eingelagert in den Prozess der katholischen Konfessionalisierung und zeitlich mit ihm zusammenfallend; 4. *Katholische Reform* – ein Bündel zahlreicher Reformbewegungen und in Summe und Wirkung ein umfassender Veränderungsprozess innerhalb der katholischen Kirche, aber nicht sozialgeschichtlich, sondern in erster Linie theologisch und spirituell, aber auch organisatorisch-institutionell.²⁷

Aber wann begann die *Katholische Reform*? Eine Antwort gibt Konrad Repgen: Die «Anfänge der katholischen Reform [lagen] im frühen 15. Jahrhundert».²⁸ Katholische Reform wäre damit zumindest in zeitlicher Hinsicht ein viel umfassenderer Prozess als katholische Konfessionalisierung. Die Katholische

²³ Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation* (wie Anm. 21), 80f.

²⁴ Das Substantiv *Subsistentia* zu dem Verb *subsisto*, Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche «*Lumen Gentium*» [LG] 8: «*Haec Ecclesia [...] subsistit in Ecclesia catholica*».

²⁵ Hans-Christoph Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh 1992.

²⁶ Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der «Zweiten Reformation»*, Gütersloh 1986.

²⁷ Klüeting, *Das Konfessionelle Zeitalter* (wie Anm. 17), 137f.

²⁸ Konrad Repgen, *Der Bischof zwischen Reformation, katholischer Reform und Konfessionalisierung (1515–1650)*, in: Peter Berglar/Odilo Engels (Hg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofsideal und Bischofstypus im Spiegel der Kölner Kirche*. Festschrift Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 245–314, wieder in u. zit. nach: ders., *Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede*, Paderborn 1998, 183–259, hier 188.

Reform hätte dann auch lange vor Luther begonnen und wäre nicht als Reaktion auf die Reformation zu verstehen. Das ist auch deutlich bei Guy Bedouelle in seinem Buch «La Réforme du Catholicisme».²⁹ Bedouelle kennt vier Reformen und keine Epochengrenze zwischen Mittelalter und Neuzeit, die durch Luther markiert wird. Er unterscheidet *la réforme déclamée* und meint damit die Erklärungen der Reformkonzilien, wobei er das V. Laterankonzil der Jahre 1512 bis 1517 herausstellt.³⁰ Darauf folgen *la réforme revendiquée* der protestantischen Reformatoren, die zeitlich parallele *réforme préparée* innerhalb der katholischen Kirche und *la réforme amorcée* – oder *la réforme conciliaire* – des Konzils von Trient. Hier spricht Bedouelle – wie Pierre Chaunu³¹ – von *la réforme catholique*.³² Bedouelle geht bis 1308 zurück, bis zur Einberufung des Konzils von Vienne, weil schon in Vienne die Forderung nach einer Reform der Kirche «tam in capite quam in membris» erhoben wurde.³³ So stützen Repgens und Bedouelles Sicht das Verständnis des frühen Luther als katholischer Reformers und die Deutung der Reformation als «eine «aus dem Ruder gelaufene» Ordensreform».³⁴

Ich gehe weiter und hinter das Konzil von Konstanz (1414–1418) und das Ende des Grossen abendländischen Schismas (1378–1417) bis zum Beginn der grossen Pestwelle seit 1348 und darüber hinaus bis zum Beginn des Avignoneser Papsttums zurück und betone dabei nicht nur Reformforderungen vor dem Hintergrund des Niedergangs des Papsttums in Avignon – bei Dante, Katharina von Siena und anderen –, den Ruf nach einer «reformatio ecclesiae in capite et in membris», wie ihn Dietrich von Niem 1410 erhob, die Reformkonzilien und die Reformbemühungen des Nikolaus Cusanus im 15. Jahrhundert, die nicht zum Abschluss gekommene Reformbulle Pius' II., das Wirken von Männern wie Aegidius von Viterbo, Gasparo Contarini – dem in der Osterbeichte 1511 in Venedig die Erkenntnis aufging, dass keine menschliche Bussleistung dem Menschen vor Gott Gerechtigkeit verschaffen könne, sondern nur das Sühneleiden Christi, das als Gnade Gottes nur im Glauben zu empfangen sei – oder Thomas de Vio Cajetan und die Rolle der italienischen *Spirituali* und des *Evangelismo italiano*³⁵ sowie die Reformbewegung in Spanien, das Nationalkonzil von Sevilla von 1478, das wichtige Reformimpulse des Konzils von Trient vorausnahm, oder das Wirken des Erzbischofs von Toledo, Francisco Ximénes de Cisneros,

²⁹ Guy Bedouelle, *La Réforme du Catholicisme (1480–1620)*, Paris 2002.

³⁰ Er weist besonders auf das Reformprogramm «De reformandis moribus» hin, das Gianfrancesco Pico de la Mirandola 1517 dem Konzil im Lateranpalast vorlegte: «Il est vrai qu'au début de 1517 parvint au concile un remarquable programme de réforme «De reformandis moribus» que lui adressa Jean-François Pic de La Mirandole». (Bedouelle, *La Réforme du Catholicisme* [wie Anm. 29], 32.)

³¹ Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250–1550)*, Paris 1975.

³² Man beachte seine Verwendung der Begriffe *la réforme du Catholicisme* und *la réforme catholique*, der ich mich nicht anschliesse.

³³ «Ainsi se forge la célèbre formule: «réformer l'Église tant dans son chef que dans ses membres»». (Bedouelle, *La Réforme du Catholicisme* [wie Anm. 29], 24.)

³⁴ Edeltraud Kluetting, *Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter*, Münster 2005, 5.

³⁵ Klaus Ganzer, *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts*, Münster 2003.

sondern auch den Zusammenhang der Reformbestrebungen mit den Observanzbewegungen der Bettelorden und mit den sich ihnen als Tertiäre oder Dritte Orden anschließenden Laien.³⁶

Der Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten als Sattelzeit

In der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» hat sich nicht nur die Publizistin Heike Schmoll zu Luther geäußert, sondern auch der Historiker Hartmut Lehmann:

«Im Jahr 1508 war Luther ein eifriger, geradezu skrupulös auf sein Seelenheil bedachter Mönch. Im Laufe der folgenden Jahre konzentrierte er sich auf das Studium der Heiligen Schrift und machte sich viele Gedanken über den Zustand der römischen Kirche. Als er 1517 seine 95 Thesen ausarbeitete, konnte man ihn als «Reformkatholiken» bezeichnen. Erst als seine kirchlichen Oberen seine Vorschläge ablehnten und ihn massregelten, kam es zum endgültigen Bruch».³⁷

Tatsächlich war der frühe Luther ein katholischer Reformator, der als Ordenspriester der Augustiner-Eremiten in der Observanzbewegung des Bettelmönchtums stand. 1505 trat er in das Kloster der Augustiner-Eremiten in Erfurt ein. Das war eines der 30 Klöster, die sich in der Ordensprovinz Sachsen der Observanz unter Johann von Staupitz, Generalvikar der observanten Kongregation seit 1503, angeschlossen hatten. In Staupitz, der in seinen Schriften die augustinische Betonung der erwählenden Gnade Gottes hervorhob, so dass man darin Luthers spätere Rechtfertigungslehre antizipiert sehen kann, begegnete dem jungen Luther ein Ordensreformer als Lehrer und väterlicher Freund.³⁸ Seit 1510 stand Luther bei Auseinandersetzungen unter den observanten Klöstern auf Staupitz' Seite.³⁹ Wenn es richtig ist, Luthers Bruch mit Rom und mit den Idealen des Religiosentums – der *Nachfolge Christi* nach den *evangelischen Räten*, also Keuschheit (Mt 19,12), Armut (Mt 19,21) und Gehorsam (Mt 20,26–28) – und die Reformation als «eine an Radikalität nicht zu überbietende Observanzbewegung im Sinne einer Aufgabe der evangelischen Räte («Werkgerechtigkeit») und damit einer Aufgabe des anscheinend nicht reformierbaren Religiosentums»⁴⁰ – oder als Ersetzung der *evangelischen Räte* durch die *lutherische Rechtfertigungslehre* – zu deuten, dann war in der Reformation noch viel Mittelalterliches enthalten. Luther und die reformatorische Bewegung sind dann – bis zum Einsetzen der Verfestigung der Reformation durch ihre allmähliche «Verstaatlichung», die «Fürstenreformation», nach dem Bauernkrieg von 1525 und dem spätestens 1529 zu datierenden

³⁶ Klüeting, Das Konfessionelle Zeitalter (wie Anm. 17).

³⁷ Hartmut Lehmann, Die Deutschen und ihr Luther, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. August 2008, 7.

³⁸ Ernst Wolf, Staupitz und Luther. Ein Beitrag zur Theologie des Johannes von Staupitz und deren Bedeutung für Luthers theologischen Werdegang, Leipzig 1927; Markus Wriedt, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, Mainz 1991.

³⁹ Hans Schneider, Contentio Staupitii. Der «Staupitz-Streit» in der Observanz der deutschen Augustinereremiten 1507–1517, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte [ZKG], 118 (2007), 1–44.

⁴⁰ E. Klüeting, Monasteria semper reformanda (wie Anm. 34), 5.

Eintritt der Reformation «in das Stadium der Bekenntnisbildung»,⁴¹ aus dem die Konfessionsbildung⁴² hervorgeht – der «Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben» in der Sattelzeit zwischen Mittelalter und Neuzeit.

Die Formulierung «Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben» stammt von Wolfgang Reinhard.⁴³ Sie wurde von mir übernommen⁴⁴ und zur Grundlage meiner eigenen Konzeption gemacht.⁴⁵ Sie bedeutet bei Reinhard – und bei mir – nicht, dass die Reformation als Höhepunkt ungefähr in der Mitte eines rund 200 Jahre umfassenden Reformzeitalters stünde; sie bedeutet, dass Luther als Gipfelpunkt am Ende eines rund 200 Jahre andauernden Zeitalters der Reformen steht. Das zeigt bei Reinhard die unmittelbar anschließende Formulierung, in der «von einem ebenfalls rund zwei Jahrhunderte anhaltenden Prozess der «Konfessionalisierung» die Rede ist, der «bereits in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts einsetzt und seine letzten Ausläufer im frühen 18. Jahrhundert hat».⁴⁶ Luther rückt damit, allen kulturprotestantischen Fanfarenklängen zum Trotz, sehr nahe an das Mittelalter heran.

Luthers Reformation als «Verdichtungsvorgang» gegenüber dem Mittelalter

Das Verhältnis von Reformation und Mittelalter und die Frage nach Mittelalterlichem in der Reformation wird heute auch von evangelischen Kirchenhistorikern und besonders von Berndt Hamm gestellt, der in der Reformation einen «Verdichtungsvorgang» gegenüber dem Mittelalter sieht, wobei er von «normativer Zentrierung» spricht. Die Reformation erscheint ihm sowohl als «Umbruch» wie auch als «in langfristige Kontinuitäten des Wandels integriert», die «das Zeitalter der Reformation zusammen mit dem Spätmittelalter als Wegstrecke eines grösseren kultur-, institutions-, mentalitäts- und religionsgeschichtlichen Zeitalters»⁴⁷ deutlich werden lassen.

Hamm stellt differenzierte Beobachtungen an und unterscheidet vier Bereiche. Ein radikaler Umbruch war die Reformation demnach als Entsakralisierungsprozess, der mit dem alten «Verständnis von Heiligkeit» brach. Das habe sich zwar «in gewissen Wandlungsprozessen des Spätmittelalters» angekündigt, stelle aber

⁴¹ Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhass und gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987, 30.

⁴² Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München 1985. Zur Unterscheidung von *Konfessionsbildung* und *Konfessionalisierung*: Harm Klüeting, «Zweite Reformation» – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: Historische Zeitschrift [HZ], 277 (2003), 309–341.

⁴³ Wolfgang Reinhard, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für historische Forschung [ZHF], 10 (1983), 257–277, hier 259, wieder in: ders., Ausgewählte Abhandlungen, Berlin 1997, 127–147.

⁴⁴ Harm Klüeting, Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648, Stuttgart 1989.

⁴⁵ Klüeting, Das Konfessionelle Zeitalter (wie Anm. 17), Tl. II: Die zwei Jahrhunderte vor der Reformation, Tl. III: Der Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben u. Tl. IV: Konfessionelles Zeitalter.

⁴⁶ Reinhard, Zwang zur Konfessionalisierung? (wie Anm. 43), 259.

⁴⁷ Berndt Hamm, Wie innovativ war die Reformation?, in: ZHF, 27 (2000), 481–497, hier 497.

eine «grundlegende Richtungsänderung» dar.⁴⁸ Die zweite Beobachtung lässt die Reformation nur als «Verstärkung» oder «Beschleunigung» spätmittelalterlicher Entwicklungen erscheinen, wobei Hamm unter anderem an das landesherrliche Kirchenregiment denkt.⁴⁹ Während hier die Kontinuität von Mittelalterlichem gross ist, ist sie bei der dritten Beobachtung noch grösser, weil dabei «kontinuierliche Veränderung ohne gravierende Verstärkung oder Beschleunigung» feststellbar ist, etwa bei der im Spätmittelalter lebendigen Vorstellung «von der teuflischen Fundamentalbedrohung des wahren Glaubens, die dann in den Schriften Luthers und in den konfessionellen Konflikten des 16. Jahrhunderts eine weitere Ausgestaltung erfahren wird».⁵⁰

Den grössten «qualitativen Sprung» zeige die vierte Beobachtung: Luthers Rechtfertigungslehre. Hamm räumt ein, dass es

«bei einigen Theologen zwischen 1450 und 1520 die starke Tendenz [gibt], die Gnadenzuweisung der göttlichen Barmherzigkeit, vor allem durch die Passion Christi, in einer Weise zu maximalisieren, dass die vom Menschen geforderte Eigenbeteiligung auf ein Minimum herabgeschraubt werden kann. [...] Der qualitative Sprung der Reformation liegt dann im Schritt vom Minimum zum Nichts».⁵¹

Ob dieses Urteil richtig ist und ob nicht auch hier von Verstärkung oder Verdichtung – oder gar nur von Veränderung ohne gravierende Verstärkung – die Rede sein müsste, hängt zumindest von der Einschätzung Contarinis und seiner Erkenntnis der Rechtfertigung vor Gott ohne menschliche Bussleistung von 1511 ab, auf die Hamm nicht eingeht. Zweifellos radikal anders als bei Contarini war die Resonanz und die Wirkung der Rechtfertigungslehre Luthers. Wahrscheinlich lag hier das eigentlich Neue: Nicht Luthers Rechtfertigungslehre war das epochale Ereignis, sondern ihr Widerhall.

Was ist Mittelalter und was ist Neuzeit?

Das *finstere Mittelalter* gab es nicht. Doch ist diese Vorstellung heute noch lebendig, wenn Einrichtungen oder Erscheinungen, Ansichten oder Verhaltensweisen als «mittelalterlich» gebrandmarkt werden, oder wenn von einem «Rückfall ins Mittelalter» gesprochen wird. Mittelalter wird dann zum Synonym für rückständig, antiemanzipatorisch, intolerant, undemokratisch oder unaufgeklärt. Dem steht eine Sicht entgegen, die das «Licht der Vernunft» und die «Anfänge der Aufklärung» im Mittelalter verortet.⁵² Neuzeit ist nicht nur Aufklärung, Demokratie, Emanzipation, Freiheit, Individualisierung, Beachtung der Menschenrechte, Rationalität oder Toleranz. Zur Neuzeit gehören auch Genozid, Intoleranz, Irrationalismus, Massenvernichtungswaffen, Rassismus oder Totalita-

⁴⁸ Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?* (wie Anm. 47), 486f.

⁴⁹ Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?* (wie Anm. 47), 488.

⁵⁰ Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?* (wie Anm. 47), 489.

⁵¹ Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?* (wie Anm. 47), 490.

⁵² Kurt Flasch/Udo Reinhold Jeck (Hg.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997.

asmus. Auschwitz und Hiroshima sind Neuzeit. Die Hexenverfolgungen erreichten ihren Höhepunkt im 17. Jahrhundert und somit in der Neuzeit, und das in starkem Masse auf protestantischem Boden.

Deutlich ist auch die Perspektivegebundenheit der Beurteilung von Mittelalter und Neuzeit. Was die liberalen Eliten der westeuropäisch-nordamerikanischen Länder positiv mit Neuzeit assoziieren, das perhorreszieren traditionalistische Katholiken mit negativ konnotierten Begriffen wie Entkirchlichung oder Glaubensverlust, was sie der Reformation oder der Aufklärung des 18. Jahrhunderts anlasten – um sich von Karl Rahner sagen lassen zu müssen, dass manche «leicht romantisch vom christlichen Mittelalter» schwärmen, komme daher, dass

«der Raum der Freiheitsentscheidung, die schöpferischen geschichtlichen Möglichkeiten damals aus Gründen der geographischen, technischen, wirtschaftlichen und anderen Voraussetzungen, nicht aber wegen der Prinzipien des Christentums, relativ eng begrenzt waren und darum damals, wenn man überhaupt christlich existieren wollte, wohl ziemlich genau das herauskommen musste, was faktisch herauskam».⁵³

Es ist nicht ratsam, Mittelalter und Neuzeit über Wertvorstellungen zu definieren. Mittelalter und Neuzeit sind nichts anderes als Grossepochen – und als solche Arbeitshypothesen – in dem seit dem 15. Jahrhundert entstandenen säkularisierten, von der christlichen Heilsgeschichte gelösten Geschichtsbild der westlichen Moderne – westlich hier im Sinne der durch das Christentum geprägten europäisch-atlantischen Zivilisation und ihrer globalen Diffusion – und bezogen auf die nachantike europäische Geschichte.

Radikaler Umbruch oder Wandel in langfristigen Kontinuitäten?

Es gibt einen katholischen Luther – den Priester, observanten Bettelmönch und katholischen Theologieprofessor. Neben dem katholischen Luther gibt es den Ketzer, über den 1521 der päpstliche Bann und die Reichsacht ausgesprochen wurde. Luther beschritt in den weniger als neun Jahren zwischen der Doktorpromotion 1512 und der Bannbulle den Weg vom spätmittelalterlichen katholischen Reformator zum evangelischen Reformator. Dabei war der Ablassstreit der Katalysator.

Observanz hatte das Ziel, den Verfall der Ordensdisziplin und die Verflachung des religiösen Lebens in den Klöstern durch Rückkehr zur Strenge des Anfangs, zum unbedingten Leben nach den *evangelischen Räten*, zu überwinden. Das Religiosentum – das Leben gottgeweihter Mönche und Nonnen – war die intensivste Form der Nachfolge – *imitatio* – Christi, indem es sein Ziel darin fand, die evangelischen Räte zu verwirklichen.

Die evangelischen Räte waren Ratschläge Jesu und Antworten auf die Frage, was man tun müsse, um das *ewige Leben* (Mt 19,16) zu erlangen. Wem diese Auskunft Jesu angesichts des Widerspruchs zwischen Ideal und Wirklichkeit und in dem Bewusstsein, ein Sünder und seit Adams Sündenfall mit der Erbsünde be-

⁵³ Karl Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck ³1961, 13–47, 18.

laden zu sein, nicht reichte, der musste nach der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, der *iustificatio*, fragen. Das taten viele. Das machte Contarini 1511. Das machte Staupitz, wenn er in seinen Nürnberger Adventspredigten von 1516 die augustinische Betonung der erwählenden Gnade Gottes hervorhob. Und das machte Luther, wobei er – beginnend mit der Römerbriefvorlesung von 1515/16⁵⁴ und bis zu seiner Disputation «De Iustificatione» von 1536⁵⁵ – seine Rechtfertigungslehre, «das Zentrum von Luthers reformatorischer Theologie»⁵⁶, entwickelte. In der Römerbriefvorlesung scheint – mit dem «ex fide» zu Röm 1.17⁵⁷ oder dem «enim iustificari iustum apud Deum [...] per fidem» zu Röm 3.28⁵⁸ – bereits das *sola fide* auf.

Es gab aber schon lange vor Contarini und Luther Theologen, die die *iustificatio* des Sünders vor Gott ähnlich sahen wie Luther. Das gilt für Bernhard von Clairvaux, der 400 Jahre vor Luther das *iustificari sola fide* vertrat. Zwar ist richtig, dass die Frömmigkeit der beiden Jahrhunderte vor der Reformation das fromme und gute Handeln des Menschen als Weg zum göttlichen Heil betonte. Richtig ist aber auch, dass schon für Augustinus der Mensch völlig auf Gottes Gnade angewiesen war, weil er unter dem *peccatum originale*, der Erbsünde, stand. Diesen Sündenbegriff teilte Luther. Der Theologe der Scholastik, der Luthers Rechtfertigungslehre am nächsten kam, war der 1308 gestorbene Franziskaner Joannes Duns Scotus. Nach ihm konnte Gott durch Eigenleistungen des Menschen zu nichts veranlasst werden, auch nicht zur Rechtfertigung des Sünders.

Die Frage nach der Rechtfertigung stand hinter dem Ablassproblem, wie in Luthers Ablassthesen von 1517 – etwa mit dem «et grati[a]e dei»⁵⁹ in These 62 – das *sola gratia* aufscheint. Aber Luther hatte in Jan Hus und in dessen Ablasskritik einen Vorläufer, ebenso in John Wiclif. Gleichzeitig mit Luther suchte Cajetan in «De indulgentia» von 1517 das Ablassproblem theologisch zu klären. Es ist wichtig, die Unterschiede zwischen Luther und Cajetan zu betonen.⁶⁰ Noch wichtiger aber ist, dass sich nicht nur Luther diesen Fragen stellte und dass nicht erst Luther jede menschliche Bussleistung als Weg zur Erlangung der göttlichen Gerechtigkeit verwarf.

Luther kritisierte den Ablass vereinzelt schon in den frühen Vorlesungen. Danach warnte er in zwei Predigten vor den Gefahren des Ablasses, von denen eine wahrscheinlich am 31. Oktober 1516, genau ein Jahr vor den Ablassthesen, gehalten wurde.⁶¹ Den 95 Thesen gegen den Ablass vom 31. Oktober 1517 gingen die viel radikaleren 97 Thesen gegen die scholastische Theologie voraus,⁶² die Luther einer Disputation zugrunde legte, die am 4. September 1517 stattfand.

⁵⁴ WA 56.

⁵⁵ WA 39 I, 82–126.

⁵⁶ Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 274.

⁵⁷ WA 56, 10.

⁵⁸ WA 56, 39.

⁵⁹ WA 1, 236, Z. 23.

⁶⁰ Lohse, *Luthers Theologie* (wie Anm. 56), 127f.

⁶¹ WA 1, 94–99.

⁶² WA 1, 224–228.

Doch war die Resonanz gering. Dagegen erlangten die 95 lateinischen Ablassthesen⁶³ einen ganz ausserordentlichen Widerhall, der aber noch durch den Erfolg der ersten deutschsprachigen Schrift Luthers übertroffen wurde, den «Sermon von Ablass und Gnade»⁶⁴ von 1518. 1518 veröffentlichte Luther die lateinischen «Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute»⁶⁵, für viele seine erste reformatorische Schrift.⁶⁶ Darin legte er im Anschluss an die 95 Thesen das Ablassproblem und seine theologischen Auffassungen dar.

Trotz der Entwicklung der Ablasslehre durch Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin gab es um 1500 keine amtlich festgelegte kirchliche Lehre vom Ablass. Das änderte sich erst mit dem «Decretum de indulgentiis» des Konzils von Trient von 1563.⁶⁷ Das Fehlen einer verbindlichen lehramtlichen Ablasslehre trug dazu bei, dass das Buss sakrament durch die verbreitete Furcht vor den Qualen des Fegefeuers, durch das Heilsverlangen der Gläubigen und durch den Finanzbedarf der Kurie kommerzialisiert und zum Ablasshandel materialisiert wurde. Der Ablasshandel war eine durch die Vorstellung von der Käuflichkeit des Heils bewirkte Verformung des Ablasswesens.

1517 trat der Dominikaner Johann Tetzel in dem nicht weit von Wittenberg entfernten, zu Brandenburg gehörenden Jüterbog als Ablasshändler auf. Seine marktschreierischen Methoden erregten Luthers Bedenken, die sich verstärkten, als ihm im Oktober 1517 die «Introductio summaria» des Mainzer Erzbischofs Albrecht von Brandenburg für die Ablasshändler in die Hände fiel. Luther lud andere Gelehrte zu einer Disputation über die Lehre vom Ablass ein und verfasste dazu 95 Thesen unter dem Titel «Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum». Er lehnte den Ablass nicht rundweg ab, wollte ihn aber auf die kirchlichen Bussstrafen Lebender beschränken. Vor allem griff er die im hohen Mittelalter entwickelte Lehre vom *Schatz der Kirche* an, der aus den *überschüssigen Verdiensten Christi und der Heiligen* bestand und aus dem die Ablässe gedeckt werden sollten. These 62 lautet: «Verus thesaurus ecclesie est sacrosanctum euangelium glorie et gratie Dei».⁶⁸ Die Disputation sollte am Allerheiligentag 1517, am 1. November, stattfinden, kam aber nicht zustande. Stattdessen verbreiteten sich die Thesen schnell, wobei das Ablassproblem zunehmend von anderen Fragen wie der kirchlichen Autorität, des Papsttums oder der Sakramentenlehre verdrängt wurde.

Bald wurden Stimmen laut, dass dieser Mönch aus Wittenberg die ein Jahrhundert zurückliegende Ketzerei des Jan Hus erneuere. Im Sommer 1518 wurde in Rom der Ketzerprozess aufgenommen. Am 7. Juli 1518 erhielt Luther die Vorladung nach Rom, wo er innerhalb von 60 Tagen erscheinen sollte. Doch rief

⁶³ WA 1, 233–238.

⁶⁴ WA 1, 243–246.

⁶⁵ WA 1, 525–628.

⁶⁶ Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München³ 1991, 134.

⁶⁷ DH 1835. Das *Decretum de indulgentiis* [1563] ist in Verbindung mit dem *Decretum de purgatorio* [1563] (DH 1820) zu sehen.

⁶⁸ WA 1, 236, Z. 22f.

er den Schutz seines Landesfürsten, des Kurfürsten Friedrich des Weisen von Sachsen, an. Dieser war als eifriger Ablasssammler und Reliquienverehrer kein Anhänger Luthers. Aber der Kurfürst stellte sich der römischen Prozessführung gegen einen Professor seiner Landesuniversität entgegen. Damit begann das spätere Bündnis von Luthertum und Landesfürstentum. Die Unterstützung des Kurfürsten führte zur Verlegung des Verhörs von Rom nach Deutschland, wozu sich der politisch auf den Kurfürsten von Sachsen angewiesene Leo X. bereit fand. Nach dem Tod Kaiser Maximilians I. am 12. Januar 1519 verstärkten sich die politischen Rücksichtnahmen des Papstes auf den Kurfürsten während der Monate der unentschiedenen Königswahl. So wurde in Rom der Ketzerprozess ausgesetzt, um erst nach der im Juni 1519 erfolgten Wahl Karls V. – im Februar 1520 – wieder aufgenommen zu werden. Statt in Rom fand Luthers Verhör im Oktober 1518 in Augsburg durch Kardinal Cajetan statt, der selbst an einer Klärung der Ablasstheologie arbeitete und Luthers späterem *sola scriptura*-Prinzip gar nicht fern stand.

Im Zuge des Ketzerprozesses stellte sich für Luther die Autoritätsfrage. Beim Verhör in Augsburg verweigerte er den Widerruf seiner Lehre, bestritt unter Berufung auf Nicolaus de Tudeschis gen. Panormitanus dem Papst die höchste Autorität in der Kirche, unterstellte ihn allgemeinen Konzilien – «in materia fidei non modo generale Concilium esse super Papam, sed etiam quemlibet fidelem, si melioribus nitatur auctoritate et ratione quam Papa»⁶⁹ – und rief die Entscheidung eines Konzils an.⁷⁰ Die Berufung auf Panormitanus, der in Basel mit seinem «Tractatus de consilio Basiliensi» die Superiorität des Konzils über den Papst verteidigt hatte, zeigt, dass Luther sich im Oktober 1518 noch im Rahmen des Konziliarismus des Konzils von Basel und seines konziliaristischen Dogmas von 1439 bewegte, das das V. Laterankonzil 1516 aufgehoben hatte.⁷¹

Aber wie weit reichte Luthers Papstkritik im Herbst 1518? Kann man sagen, dass das Augsburger Verhör den «wohl entscheidenden Wendepunkt in Luthers Auffassung vom Papsttum»⁷² brachte? Das ist eine These Bernd Moellers, der schreibt: «Der enorme Autoritätsanspruch des Papstes stand für Luther seither auf tönernen Füßen [...]. Die verwegene Folgerung wurde denkbar, der Papst sei der *Antichrist*.»⁷³ Ausgesprochen hat Luther dieses Urteil 1518 aber noch nicht. Moellers These ist nur eine Vermutung. Der Luther des Verhörs von Augsburg 1518 war noch immer katholisch.

⁶⁹ WA 2, 6–26, Zitat 10, Z. 20–22.

⁷⁰ Er appellierte «ad [...] sacrosanctum Concilium [...] sanctam ecclesiam catholicam repraesentans, sit in causis fidem concernentibus supra Papam», WA 2, 36–40, Zitat 36, Z. 17–28.

⁷¹ DH 1445. Das V. Laterankonzil konnte das Dogma von 1439 aufheben, weil es von der nach der Verlegung des Konzils durch Eugen IV. von Basel nach Ferrara in Basel verbliebenen und deshalb aus der Sicht von Papsttum und Papalismus illegalen Basler Restversammlung verabschiedet worden war.

⁷² Bernd Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen⁴1999, 60.

⁷³ Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation* (wie Anm. 72), 60.

Die entscheidende Stufe auf dem Weg zum Bruch Luthers mit der römischen Kirche war die Leipziger Disputation mit Johann Eck im Juli 1519. Von Eck in die Enge getrieben, erklärte Luther nicht nur den Papst, sondern auch allgemeine Konzilien für irrtumsfähig. Er dachte an das Konzil von Konstanz und an dessen Verurteilung des Jan Hus.⁷⁴ Das war etwas qualitativ Neues gegenüber der Papstkritik und dem Konziliarismus des 15. Jahrhunderts. Die Autoritätsfrage – Papst oder Konzil? – beantwortete Luther seitdem mit dem *sola scriptura* – eine Wendung, die er zuerst in seiner «Assertio» 1520 gegen die Bannandrohungsbulle Leos X. gebrauchte⁷⁵: Autorität hat allein die Bibel. Das war nicht mehr katholisch. Deshalb lag die entscheidende Zäsur bei der Leipziger Disputation von 1519. Das Schriftprinzip hatte schon Wiclif vertreten, der weltliche und kirchliche Gesetze nur anerkennen wollte, wenn sie mit der Bibel als *lex Dei* übereinstimmten, wie sich auch bei Hus, in seinem Traktat «De sanguine Christi glorificatio» von 1405, Ansätze des Schriftprinzips finden.

1520 vollzog Luther – in seiner gegen den Leipziger Franziskaner Augustin von Alfeld gerichteten Schrift «Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig»⁷⁶ – mit der Denunzierung des Papstes als des *Antichrist* – «Endchrist»⁷⁷ eine Scheidung von nicht mehr zu überbietender Schärfe. Schon im Mittelalter wurden das Papsttum oder einzelne Päpste von Predigern aus dem Franziskanerorden, aber auch von Wiclif mit dem Antichrist gleichgesetzt. Wegen der Resonanz, die Luther dank des neuen Mediums des Buchdrucks, wegen der Unterstützung durch die Humanisten und der Protektion durch Fürsten fand, kam seiner Identifikation des Papstes mit dem Antichrist aber besondere Bedeutung zu.

Am Ende stand seine Lehre vom *Allgemeinen Priestertum* in der Adelschrift von 1520⁷⁸, mit der er den Unterschied von Klerus und Laien auflöste und das Weihepriestertum und damit die kirchliche Hierarchie aufhob. Doch finden sich der Gedanke des Allgemeinen Priestertums und die Verwerfung von Hierarchie und Weihepriestertum auch schon bei Wiclif, wie Hus in «De ecclesia» von 1413 den Unterschied von Klerus und Laien negierte. In seinem Traktat «Von der Freiheit eines Christenmenschen»⁷⁹ entfaltete Luther seine Lehre von Gesetz und Evangelium und die *Rechtfertigungslehre*.

Luthers Adelschrift, die im Juli 1520 erschien, war seine letzte Schrift vor dem grossen Bruch, vor der Verurteilung als Ketzler und vor der Exkommunikation aus der bestehenden Kirche. Bernd Moeller hat die Bedeutung der Adelschrift als Schlüsseltext der Reformation betont.⁸⁰ Erst im Februar 1522 erschien

⁷⁴ WA.B 1, Nr. 192, Z. 240–250 u. Z. 257–263. Zu Luther und Hus auch: Luther, An den christlichen Adel: WA 6, 453, Z. 17f. u. 36.

⁷⁵ WA 7, 98, Z. 40.

⁷⁶ WA 6, 285–324.

⁷⁷ WA 6, 322, Z. 18.

⁷⁸ WA 6, 404–469.

⁷⁹ WA 7, 20–38.

⁸⁰ Bernd Moeller, Klerus und Antiklerikalismus in Luthers Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation» von 1520, in: ders., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, Göttingen 2001, 108–120.

seine 1521 verfasste Schrift «De votis monasticis iudicium»,⁸¹ in der er nicht mehr die besondere Verpflichtung des Mönchs, sondern die alltägliche Arbeit im weltlichen Beruf als Erfüllung des göttlichen Willens verstand. Anfang Oktober 1524 legte er das Ordensgewand eines Augustiner-Eremiten ab und heiratete – bis dahin zölibatär lebend – im Juni 1525 die ehemalige Zisterziensernonne Katharina von Bora.

Zwischen Mittelalter und Neuzeit

Die Observanzbewegung, der Gedanke der Rechtfertigung des Sünders ohne menschliche Leistung, der Antichristvorwurf, das *sola scriptura*-Prinzip oder das Konzept des Allgemeinen Priestertums reichten vor Luther und im Fall der *iustificatio sola fide* bis zu Bernhard von Clairvaux und darüber hinaus bis zu Augustinus zurück. Auch wenn Luther teilweise zu präziseren und damit zu neuen Antworten fand, so bewegte er sich doch innerhalb von Fragestellungen des Mittelalters. Contarini nahm 1511 Luthers spätere Auffassung der Rechtfertigung, von Nuancen abgesehen, vorweg. Radikal anders als bei Contarini war aber die Resonanz und die Wirkung der Rechtfertigungslehre Luthers. Wahrscheinlich lag hier das eigentlich Neue der Reformation. Nicht Luthers Rechtfertigungslehre war das epochale Ereignis, sondern ihr Widerhall.

Luthers Rechtfertigungslehre und seine Eskamotierung des Weihepriestertums verstärkten die Subjektstellung des Einzelnen vor Gott durch Verabschiedung kirchlicher Heilsvermittlung. Doch diese Subjektstellung kannte schon die Mystik des Mittelalters. Bei Thomas von Kempen war im 15. Jahrhundert *imitatio Christi* immer *imitatio* des Einzelnen ohne irgendeine Vermittlung. Aber erst Pietismus und Puritanismus bewirkten vollends, soweit es die protestantische Seite betrifft, die Individualisierung der Gottesbeziehung durch Bekehrung und Wiedergeburt, nachdem schon im 16. Jahrhundert die Individualisierung der Gottesbeziehung im Täufern deutlicher als im kirchlichen Luthertum war.

Das Menschenbild Luthers ging ganz in der Stellung des Menschen zu Gott auf, den er als vollständig abhängig von Gott ansah. Dieses Menschenbild trennte ihn von den Humanisten. Darüber – und über die von Luther in der Polemik gegen Erasmus von Rotterdam verneinte Frage des *freien Willens* – kam es seit 1525 zur Trennung zwischen Luther und den Humanisten, die ihn anfangs unterstützt hatten. Auch Luthers apokalyptisches Bewusstsein – der Gedanken «an das Jüngste Gericht ist für Luther sowohl in seinem eigenen Leben als auch in seiner gesamten Theologie stets präsent»⁸² –, das ihn in der Erwartung des kurz bevorstehenden Weltendes leben und in seiner zweiten Bauernkriegsschrift⁸³ die Bauern als Werkzeuge des Teufels in seinem letzten Ringen mit Gott sehen liess, verweist eher ins Mittelalter als in die Neuzeit. Das Konzil von Trient trat mit

⁸¹ WA 8, 573–669.

⁸² Lohse, Luthers Theologie (wie Anm. 56), 345.

⁸³ Martin Luther, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern [1525], WA 18, 357–374.

dem Dekret über die Heiligen-, Bilder- und Reliquienverehrung von 1563 einem magischen Verständnis der Heiligenbilder und der Reliquien entgegen und suchte die Bilder- und Reliquienverehrung gleichsam zu rationalisieren.⁸⁴ Auch wenn solche Vorstellungen in der katholischen Volksfrömmigkeit des Barock⁸⁵ – und in der antikatholischen Polemik der Protestanten – wiederkehrten, so war der Katholizismus mit dem antimagischen Verständnis der Heiligen- und Reliquienverehrung viel neuzeitlicher als Luther mit seinem apokalyptischen Bewusstsein und seiner Fixierung auf das Jüngste Gericht.

«Verdichtungen» und «grundlegende Richtungsänderungen»

Berndt Hamms Reformation als «Verdichtungsvorgang» und seine vier Beobachtungen sind modifiziert zu übernehmen. Die von Luther ausgelöste Reformation kommt aus dem Mittelalter und verstärkt – verdichtet – zahlreiche Erscheinungen aus Kirche und Theologie des Mittelalters, angefangen vom landesherrlichen Kirchenregiment bis zur Rechtfertigungslehre, die schon vor Luther erörtert und in ähnlicher Weise vertreten wurde. Nimmt man Contarini und die Vorgeschichte seit Bernhard von Clairvaux, so zeigt sich bei der Rechtfertigung *sola fide* und *sola gratia* die weitestgehende Verdichtung, aber kein radikaler Bruch; radikal neu waren Wirkung und Wiederhall der Rechtfertigungslehre Luthers.

Als grundlegende Richtungsänderung und radikaler Bruch erscheint stattdessen der durch Luther – aber mehr noch durch Zwingli – ausgelöste Entsakralisierungsprozess, der weit über das antimagische Verständnis der Heiligen- und Reliquienverehrung des Konzils von Trient hinausging und sich mit der radikalen Aufgabe der evangelische Räte und des Religiosentums verband – obwohl im lutherischen Pfarrhaus einiges davon nachlebte.⁸⁶ Nicht nur Heiligenbilder – die in lutherischen Kirchen teilweise bewahrt blieben – und Reliquien wurden aus den Kirchen entfernt. Es verschwand der Tabernakel mit dem Allerheiligsten – dem *Leib Christi* – aus den Kirchen, und es verschwanden die, die sich zur Befolgung der *evangelischen Räte* als der intensivsten Form der Nachfolge Christi verpflichtet hatten, was der Protestantismus als *Werkgerechtigkeit* ablehnte und verunglimpfte. Bei Zwingli – der unabhängig von Luther zum Reformator wurde – ging die Entsakralisierung mit seiner tropischen Auslegung des *est in hoc est corpus meum* als *significat* und mit dem insgesamt stärker rationalen Zug, den die Zürcher Reformation annahm, weiter als bei Luther. Das zeigen auch die Bilderstürme im reformierten Bereich. Hamm sieht Zwingli hier «sehr viel innova-

⁸⁴ DH 1821–1825.

⁸⁵ Siehe dazu: Kluebing, Das Konfessionelle Zeitalter (wie Anm. 17), 316–321.

⁸⁶ Inge Mager, Vom Mönchs- und Nonnenkloster zum Wittenberger Familienkloster, in: Wolfgang Breul-Kunkel/Lothar Vogel (Hg.), Rezeption und Reform. Festschrift Hans Schneider, Darmstadt/Kassel 2001, 35–48.

tionsbereiter»⁸⁷ als Luther – ein Werturteil, bei dem ihm ein katholischer Theologe ebenso wenig folgen kann wie ein dem Prinzip der Werturteilsfreiheit verpflichteter Historiker.

Martin Luther war ein Mann aus dem späten Mittelalter, der in einer Sattelzeit auf dem «Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben» den Entsakralisierungsprozess – aber weniger radikal als Zwingli – auslöste, der zur Grundströmung der Neuzeit wurde. Hingegen zeigen sich in der katholischen Volksfrömmigkeit des Barock im 17. und auch noch im 18. Jahrhundert Formen einer handgreiflich-materiellen Auffassung des Heiligen und eines magischen Verständnisses der Heiligenbilder und Reliquien, die das genaue Gegenteil des protestantischen Entsakralisierungsprozesses darstellen. Doch waren diese Erscheinungen nicht katholisch im Sinne des Konzils von Trient. Auch das Tridentinum öffnete sich, indem es die Vorstellung hinter sich liess, dass das Jenseitige durch magische Praktiken realisiert werden könne, zur Neuzeit hin, aber im Gegensatz zu dem protestantischen Entsakralisierungsprozess ohne das Transzendente verblässen zu lassen.

Martin Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit

Die Reformation kommt aus dem Mittelalter und verstärkt Erscheinungen des späteren Mittelalters vom landesherrlichen Kirchenregiment bis zur Rechtfertigungslehre. Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott *sola fide* und *sola gratia* ist kein radikaler Bruch, weil sie ähnlich schon 1511 bei Gasparo Contarini und im Mittelalter bei Joannes Duns Scotus oder bei Bernhard von Clairvaux begegnet. Radikal neu sind Wirkung und Wiederhall der Rechtfertigungslehre Luthers. Als radikaler Bruch erscheint stattdessen der durch Luther – aber mehr noch durch Zwingli – ausgelöste Entsakralisierungsprozess. Dieser Entsakralisierungsprozess geht weit über das antimagische Verständnis der Heiligen- und Reliquienverehrung des Konzils von Trient hinaus. Luther ist ein Mann aus dem späten Mittelalter, der auf dem Kulminationspunkt von zwei Jahrhunderten voller Reformstreben den Entsakralisierungsprozess – aber weniger radikal als Zwingli – auslöst, der zur Grundströmung der Neuzeit wird. Auch das Tridentinum öffnet sich, indem es die Vorstellung hinter sich lässt, dass das Jenseitige durch magische Praktiken realisiert werden kann, zur Neuzeit hin, aber im Gegensatz zu dem protestantischen Entsakralisierungsprozess ohne das Transzendente verblässen zu lassen.

Martin Luther entre Moyen Âge et Temps modernes

La Réforme protestante dérive du Moyen Âge et renforce certains phénomènes du Moyen Âge tardif, tels que le contrôle seigneurial ou princier de l'Église et la doctrine de la justification de l'homme par Dieu. La doctrine de la justification du pécheur devant Dieu *sola fide* et *sola gratia* de Luther ne représente pas une rupture radicale: on retrouve une conception semblable chez Gasparo Contarini en 1511 et chez Jean Duns Scot ou Bernard de Clairvaux au Moyen Âge. L'impact et l'écho que provoque la doctrine de la justification de Luther sont néanmoins fondamentalement nouveaux. Le processus de désacralisation, induit par Luther et plus encore par Zwingli, constitue, lui, une rupture radicale. Ce processus de désacralisation dépasse largement la conception anti-magique de la vénération des saints et des reliques du Concile de Trente. Luther vécut dans le Moyen Âge tardif et déclencha, au paroxysme de deux siècles d'aspirations réformatives, le processus de désacralisation qui marquera fondamentalement les Temps modernes. Zwingli fut encore plus radical dans ce processus. Le Concile de Trente s'ouvre également aux Temps modernes en se distanciant de sa croyance que des pratiques magiques peuvent influencer sur l'au-delà. Contrairement toutefois au processus de désacralisation protestant, il ne laisse pas s'estomper le transcendantal.

⁸⁷ Hamm, *Wie innovativ war die Reformation?* (wie Anm. 47), 482.

Martin Luther between Middle Age and Modern Times

The Reformation had its roots in the Middle Ages and represented a strengthening of medieval phenomena ranging from church government by local rulers to the understanding of justification. Luther's doctrine of the justification of sinners by God *sola fide* and *sola gratia* is not a radical break; justification as a gift of God's grace without man's endeavour can be found as early as 1511 in Gasparo Contarini and in the Middle Ages in John Duns Scotus and Bernard of Clairvaux. What was radical and new were the impact and fascination of Luther's doctrine of justification. The true radical break with the past was the process of desacralisation unleashed by Luther, and even more so by Zwingli. This process went far beyond the Council of Trent's anti-magic position on the veneration of saints and relics. Two centuries of reform culminate in the life of Luther, less of a radical than Zwingli, the late medieval man who set in train the process of desacralization which was to become fundamental for modern times. The Council of Trent also showed itself open to modernity with its rejection of an understanding that the supernatural can be realized by magic practices. However, in contrast to Protestantism, the Council of Trent continued to insist on transcendence.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Beginn der Neuzeit – Début des Temps modernes – The beginning of modern times, Kulturprotestantismus – protestantisme culturel – cultural Protestantism, Epochen als Arbeitshypothesen der Historiker – les époques comme hypothèses de travail des historiens – epochs as hypotheses of historians, Mittelalter – Moyen Age – Middle Ages, Frühe Neuzeit – Époque moderne antérieure – early modern times, Renaissance, Reformation – Réformation – Reformation, Verhältnis von Reformation und Mittelalter – relation entre Réformation et Moyen Age – relationship between the Reformation and the Middle Ages, Konzil von Trient – Concile de Trente – Council of Trent, Observanzbewegungen der Bettelorden – mouvements d'observance des ordres mendiants – movements of observance of the mendicant orders, Evangelische Räte – conseils évangéliques – evangelical councils, Rechtfertigung und Rechtfertigungslehre – justification et doctrine de la justification – justification and of justification doctrine of justification, Ablass und Ablasskritik – indulgence et critique de l'indulgence – indulgence and critic of indulgences, Konziliarismus – conciliarisme – conciliarism, *sola scriptura*-Prinzip – principe de *sola scriptura* – principle of sola scriptura, Papst als *Antichrist* – le pape *antéchrist* – the pope as anti-Christ, Allgemeines Priestertum – sacerdoce de tous les croyants – general priesthood, antimagisches Verständnis der Heiligen- und Reliquienverehrung im Tridentinum – conception anti-magique de la vénération des saints et des reliques du Concile de Trente – anti-magical understanding of the saints and veneration of relics in the Tridentinum, katholische Volksfrömmigkeit des Barock – piété populaire catholique du Baroque – Catholic popular piety in the baroque era, Entsakralisierung und Entsakralisierungsprozess – désacralisation et processus de désacralisation – desacralisation and process of decralisation.

Harm Klueting, Prof. Dr. theol., Dr. phil., lehrt Neuere Geschichte an der Universität zu Köln und katholische Theologie im Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an den Universitäten Freiburg i.Ue. und Köln.