

Der Beitrag von Humanismus und Reformation zur kulturellen Identität Europas

Irene Dingel

Die Frage nach dem, was für das moderne Europa im 21. Jahrhundert charakteristisch ist und ihm eine unverkennbare Identität verleiht, dürfte je nach gewählter Perspektive eine Vielzahl unterschiedlicher Antworten hervorbringen. Politische und wirtschaftliche Umstrukturierungen im Zuge einer allseits als unvermeidlich beschworenen Globalisierung, ein beständig wachsender und bereits etablierter gesellschaftlich-religiöser Pluralismus und ein gleichzeitiges intensives, freilich nicht in jeder Hinsicht erfolgreiches Bemühen um europäische Eintracht in Wirtschaft und Politik sind unmittelbar ins Auge fallende Kennzeichen und könnten vordergründig als unverwechselbare Merkmale benannt werden. Aus dem Blick scheint geraten zu sein, daß es in langfristigen historischen Entwicklungen gewonnene Traditionen und Erfahrungen sind, die Kritikfähigkeit angesichts neuer Herausforderungen garantieren, die eine fruchtbare Begegnung mit anderen Kulturen und deren Normen überhaupt erst ermöglichen und dabei in Stand setzen, das Besondere im Fremden zu sehen, ohne es vorschnell abzulehnen oder einebnen zu wollen. Diese Traditionen und Erfahrungen sind es, die nicht zuletzt die Grundlage dafür bilden, daß Veränderungen nicht als ein Aufgeben der eigenen Identität empfunden werden müssen. Dies bedarf freilich auch der Pflege, denn nur wer um seinen eigenen Standort und die dahinter stehenden Entwicklungen weiß, vermag Respekt für die charakteristischen Eigenarten anderer Kulturen¹ zu entwickeln. Die Frage danach

1 Zum Begriff Kultur und seiner Definition als „System kollektiver Bedeutungsgehalte und der damit verbundenen Verhaltensformen und Werte, und der symbolischen Formen (Inszenierungen und Artefakte), in denen diese sich ausdrücken und verkörpern“ (nach Burke, Peter: *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978; zit. nach von

nun, an welchen Punkten sich eine europäische kulturelle Identität herauszubilden beginnt und welche Faktoren dazu beigetragen haben, ist in ihrer Komplexität kaum gebündelt zu beantworten und erfordert im Grunde eine interdisziplinäre Rückschau auf die politischen, gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen seit dem Werden des christlichen Abendlands². Jede Epoche hat ihren Beitrag dazu geleistet und auf diese Weise Elemente zusammengefügt, die auch das moderne Europa, trotz der Zergliederung in zahlreiche Nationalstaaten, als eine kulturelle Familie mit teils engeren, teils entfernteren Verwandten erscheinen lassen. Von nachhaltiger Kraft waren dabei die am Beginn der Frühen Neuzeit verlaufenden bzw. einsetzenden geistesgeschichtlichen Strömungen und Veränderungen, die in ihrer Wirkung auf die kulturelle Identität des modernen Europa im folgenden knapp skizziert werden sollen. Die in diesem Zusammenhang vorgenommenen Fokussierungen gehen von drei Grundsatzüberlegungen aus:

Zum einen: Es ist in der Wissenschaft Konsens, daß der Beginn des 16. Jahrhunderts für Europa den Eintritt in ein neues Zeitalter bedeutete, nämlich die Epoche der Neuzeit. Ob es sich dabei um einen *Umbruch* handelte, der mittelalterliche Denkformen sowie politische und gesellschaftliche Strukturen hinter sich ließ und durch Neues ersetzte, oder um eine allmähliche, *Kontinuitäten währende Entwicklung*, mag in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben³. Wichtig aber scheint mir die Feststellung, daß die geistesgeschichtlichen Bewegungen des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, die für jenen Epocheneinschnitt verantwortlich sind, markante Prägungen in der kulturellen Identität Europas hinterlassen und Europa ein neues Gesicht gegeben haben. Die Rede ist von Humanismus und Reformation. Sie haben in ihrem Zusammenwirken, d. h. in der *Interaktion* ihrer Kräfte und Ziele, die Weichen für Europas Weg in die Moderne gestellt.

Greyerz, S. 22) vgl. von Greyerz, Kaspar: *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000, S. 21–24.

- 2 Zu den Begriffen „christliches Abendland“ bzw. „Europa“ und den dahinter stehenden historischen Entwicklungen vgl. Schweitzer, Wolfgang: Art. „Europa“, in: *Theologische Realenzyklopädie* (= TRE) 10 (1982), S. 528–537, und neuerlich Hradil, Stefan: Art. „Europa I“ sowie Seebaß, Gottfried: Art. „Europa III“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. (= RGG⁴), 2 (1999), Sp. 1661–1663 und 1666–1673.
- 3 Vgl. dazu die Stellungnahmen und Diskussionen auf dem wissenschaftlichen Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996: *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, hg. v. Bernd Moeller, Gütersloh 1998 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199).

Zum anderen: Wir leben heute zwar in einer weitestgehend säkularisierten Zeit und Gesellschaft, aber weder das 20. noch das begonnene 21. Jahrhundert sind gänzlich und in jeder Hinsicht säkularisiert. Gewiß sind sie das auf weite Strecken. Denn sowohl Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens als auch des ethischen Handelns können durchaus jenseits christlicher Leitvorstellungen erhoben und geltend gemacht werden. Dennoch haben sie, unter dem Aspekt der historischen Entwicklung Europas, tragende Wurzeln in einem einst durch und durch christlich geprägten Weltbild, mit dem man sich im Laufe der Geschichte in Abgrenzung oder auch in fortwährender Korrektur auseinanderzusetzen hatte. Weder die das Licht der Vernunft zum Kriterium erhebende Aufklärung, die übrigens in weiten Teilen Europas – anders als in Frankreich – keineswegs kirchenfeindlich verlief⁴, noch die mit der Französischen Revolution und der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts in Zusammenhang stehende Entchristianisierung und Fragmentierung der Gesellschaft haben die Verbindungslinien zu Christentum, christlicher Kultur und daraus hervorgehenden christlich geprägten Wertvorstellungen endgültig gekappt⁵.

Zum dritten: Bei unserem eher streiflichtartigen Blick auf den Beitrag von Humanismus und Reformation zum Werden des modernen Europa soll nicht jene Diskussion wiederbelebt werden, die Ernst Troeltsch Anfang des 20. Jahrhunderts mit seinem Beitrag „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“⁶ angestoßen hat und die ihn in Gegensatz zu dem der Lutherrenaissance verbundenen Karl Holl brachte⁷, zumal jene Stellungnahmen stark von der damaligen gesellschaftlich-politischen Situation beeinflusst, wenn nicht sogar gelenkt waren und deshalb zunächst eine kritische Aufarbeitung der jeweiligen historischen und politischen Einbindung erfordern würden. Ebenso wenig kann hier die Kulturbe-

4 Z. B. in Deutschland, England, Schottland, in der Schweiz, in Österreich und Italien, vgl. von Greyerz, Kaspar: Religion und Kultur (wie Anm. 1), S. 9.

5 Zu den industriellen Veränderungen und der damit in Zusammenhang stehenden Entchristianisierung in Deutschland und Europa vgl. Greschat, Martin: *Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980, bes. S. 87–147, und Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte, 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1994, bes. S. 403–451.

6 Vgl. Troeltsch, Ernst: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München, Berlin⁵ 1928 (Historische Bibliothek 24).

7 Vgl. Holl, Karl: Die Kulturbedeutung der Reformation, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther*, Tübingen^{4/5} 1927, S. 468–543.

deutung des Protestantismus herausgearbeitet werden⁸, um nicht über den Protestantismusbegriff in eine dann zwangsläufig sich ergebende konfessionelle Engführung und in eine sich darüber ergebende Kontrastierung zum Katholizismus zu geraten.

Vielmehr soll es hier lediglich darum gehen, jene Verbindungslinien zwischen dem modernen Europa und seinen Wurzeln im noch vorkonfessionellen 16. Jahrhundert in Erinnerung zu rufen, die gleichsam zum Bodensatz eines gemeinsamen kulturellen Gedächtnisses gehören. Die dazu im folgenden formulierten Überlegungen verstehen sich als weiterzuentwickelnde Denkanstöße, nicht etwa als Aussagen mit Letztgültigkeit. An welchen Punkten – so könnte man fragen – ist das kulturelle Selbstverständnis Europas den durch Humanismus und Reformation am Beginn der Neuzeit vermittelten Strukturen oder Werten nach wie vor verpflichtet, vielleicht ohne daß man sich dessen heute noch im einzelnen bewußt ist? Aus der Fülle möglicher Ansatzpunkte sollen an dieser Stelle zwei, m. E. entscheidende Gesichtspunkte herausgegriffen werden: 1) Europa als Bildungsgemeinschaft, 2) Europa als Wertegemeinschaft.

Europa als Bildungsgemeinschaft

Bereits das Hoch- und Spätmittelalter mit seinen großen, päpstlich privilegierten Universitätsgründungen – z. B. Prag (1348), Wien (1361), Heidelberg (1385/86), Köln (1386), Erfurt (1392), Leipzig (1409), Rostock (1415) und Löwen (1425), um nur einige zu nennen – hatte die Grundlage für eine europäische Bildungsgemeinschaft gelegt⁹, auch wenn das Streben nach landesherrlichem Prestige und die Auswirkungen des Großen Abendländischen Schismas (1378–1415) im Einzelfall eine nicht unbedeutende Rolle für manche Universitätsgründung gespielt haben¹⁰. Normierende Instanz für

8 Vgl. zu dieser Fragestellung den Überblick von Graf, Friedrich Wilhelm: Art. „Protestantismus II. Kulturbedeutung“, in: *TRE* 27 (1997), S. 551–580.

9 Zwischen 1378 und 1400 wurden in Europa sieben Universitäten neu gegründet, 19 weitere zwischen 1400 und 1450 und in den darauf folgenden 50 Jahren noch einmal 22. Um 1500 existierten in Europa ca. 60 Universitäten. So Wolgast, Eike: Art. „Universität“, in: *TRE* 34 (2002), S. 356.

10 Bedingt durch das Schisma, war es den sich zur römischen, nicht zur avignonesischen Oboedienz zählenden deutschen Studenten nicht möglich, akademische Grade an der seit dem frühen 13. Jahrhundert – ohne einen offiziellen Gründungsakt – bestehenden

diese Multiplikatoren von Gelehrsamkeit und Bildung war die mittelalterliche Kirche, nicht nur über die mit dem Gründungsakt in Verbindung stehende päpstliche Privilegierung, sondern auch durch die Orientierung aller Bildung an der Theologie als der ersten der drei „oberen Fakultäten“: Theologie, Jurisprudenz, Medizin. Dies aber änderte sich mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts insofern, als durch die Reformation die Autoritätenfrage neu gestellt wurde. Die Reformation führte eine Art „Systembruch“ gegenüber den überkommenen spätmittelalterlichen Ordnungen herauf. Das betraf sowohl Kirche, Theologie und Frömmigkeit, als auch Gesellschaft, Politik und Wissenschaft¹¹ – Bereiche, die in enger Verzahnung miteinander standen. Denn Theologie und Frömmigkeit, vermittelt durch die alle Lebensbereiche umgreifende Institution der mittelalterlichen Kirche und ihre Lehre, erfüllten eine gesellschaftstragende Funktion. Die hierarchisch verfaßte Kirche nämlich galt als Garantin des Heils und Hüterin sittlicher Werte. Schon die sogenannten Vorreformatoren, wie John Wiclif (um 1328–1384), Johannes Hus (1369–1415), Johannes Pupper von Goch (Anfang 15. Jh.–1475), Jochann Ruchrath von Wesel (1425–1481) und Wessel Gansfort (1419–1489), sowie vorreformatorische Erneuerungsbewegungen, wie die Windesheimer Kongregation und die aus den Niederlanden kommende, von den Brüdern vom Gemeinsamen Leben getragene „Devotio moderna“, und auch die in Italien am Ende des 15./Anfang des 16. Jahrhunderts im Bereich des Mönchtums aufbrechenden Erneuerungsbewegungen hatten hier in jeweils unterschiedlicher Weise kritische Akzente eingebracht und Impulse zu einer Reform gegeben¹². Durchschlagende und weiträumige Wirkung aber erzielte erst der humanistische Ruf „ad fontes!“, „zurück zu den Quellen!“, der auf eine Regenerierung von Bildung und Unterricht und deren Orientierung am Ideal der klassischen Antike zielte. Dabei ging es zugleich um die ethische Besserung des Einzelnen in Sinne einer von dem „Humanistenfürsten“ Erasmus von Rotterdam explizit ent-

Universität Paris zu erwerben. Die neuen Gründungen, angefangen mit der Universität Heidelberg, schufen da Abhilfe.

- 11 Vgl. dazu insgesamt Hamm, Berndt: „Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft“, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 7 (1992), S. 241–279, bes. S. 251–253.
- 12 Vgl. dazu Benrath, Gustav Adolf: „Die sogenannten Vorreformatoren in ihrer Bedeutung für die frühe Reformation“, in: *Die frühe Reformation* (wie Anm. 3), und Ganzer, Klaus: „Einflüsse der Reformation auf Reformbewegungen innerhalb des italienischen Mönchtums“, in: *Die frühe Reformation* (wie Anm. 3), S. 92–102.

falteten „*philosophia christiana*“¹³. Sehr bald machten herausragende Humanistenschulen von sich reden wie z. B. die Lateinschule Sankt Georg zu Schlettstadt im Elsaß¹⁴. Außerdem fanden sich in den großen Städten, wie z. B. in Nürnberg, Basel, Straßburg, literarisch ausgerichtete Zirkel von humanistisch Gebildeten zusammen, die sogenannten „*sodalitates*“, die auch untereinander einen regen Austausch unterhielten und durch die von ihnen gepflegte Kultur des Briefwechsels ein internationales humanistisches Netzwerk bildeten. In ihnen konstituierten sich regelrechte „Akademien der Wissenschaften“ *en miniature*¹⁵. All dies verlief aber durchaus noch innerhalb der Strukturen des spätmittelalterlichen Weltbilds, das an Imperium und Sacerdotium als tragenden Pfeilern orientiert war. Und so brachten all diese Ansätze keine umfassende Reform des Schul- und Universitätswesens hervor. Auch wenn in den Städten – entweder in eigener Trägerschaft oder in der Trägerschaft von Pfarrgemeinden, Stiftern und Klöstern – Schulen existierten¹⁶, so blieb die schulische Erziehung doch vornehmlich auf die *lateinische* Bildung ausgerichtet und zielte damit in erster Linie darauf, Gelehrte und vor allem den höheren Klerus heranzuziehen¹⁷. Das spätmittelalterliche Bildungswesen stand auf diese Weise nach wie vor in enger Beziehung zur Kirche und zu dem durch sie geprägten Verständnis der Geistlichkeit als einer höherwertigen, gottgefälligen Ordnung im Gegensatz zu einem den Versuchungen der Sünde preisgegebenen weltlichen Leben in den notwendigen, alltäglichen Verrichtungen und Ver-

13 Vgl. dazu Augustijn, Cornelis: *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*, München 1986, S. 66–81.

14 Vgl. Rapp, Francis: „De l'école latine de Sélestat à la Haute École de Strasbourg“, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, supplément au t. 137, n° 2 (1990), S. 9–19.

15 Vgl. Heppel, Heinrich: *Das Schulwesen des Mittelalters und dessen Reform im sechzehnten Jahrhundert*, Marburg 1860, S. 50.

16 In den Bischofsstädten Augsburg und Straßburg z. B. existierten Domschulen und Stiftsschulen, außerdem Klosterschulen und Pfarrschulen. Für Nürnberg ist auf die Schule des Heilig-Geist-Spitals hinzuweisen; vgl. dazu Schindling, Anton: „Die humanistische Bildungsreform in den Reichsstädten Straßburg, Nürnberg und Augsburg“, in: *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts*, hg. v. Wolfgang Reinhard, Weinheim 1984 (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung 12), S. 108.

17 „Vmb des bauchs willen“, so urteilte später Philipp Melanchthon, „[ist man] zur schule gelauffen, vnd hat der grösser teil darümb gelernet, das er eine Prebend krieget, da er versorget, sich mit sundlichem messhalten emeret“. Vgl. Melanchthon, Philipp: „Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachssen“, 1528, in: *Corpus Reformatorum (= CR)*, Bd. 26, Sp. 90.

antwortlichkeiten der menschlichen Gesellschaft. Humanistische Erneuerungsansätze, die den Hintergrund altgläubiger Theologie wahrten, konnten sich da flächendeckend kaum durchsetzen. Die durch sie ins Leben gerufenen Bildungsinstitutionen blieben aufs Ganze gesehen Einzelercheinungen. In dem Maße aber, in dem sich die humanistischen Anliegen mit den reformatorischen, kirchenkritischen Impulsen verbanden, begannen die Verkrustungen des alten Systems aufzubrechen. Der von der Wittenberger Reformation, namentlich von Martin Luther (1483–1546), ausgehende und ebenso von anderen europäischen Zentren der Reformation getragene Appell, die Quelle des christlichen Glaubens und entsprechender Lebensorientierung, nämlich die Heilige Schrift und die hierin wiederentdeckte Rechtfertigungslehre, als ausschließliche Norm in den Mittelpunkt zu stellen, zog mit einem Schlag die Berechtigung der bisher Autorität beanspruchenden menschlichen Vermittlungsinstanzen des Heils in Frage bzw. relativierte ihre Berechtigung und Bedeutung in empfindlicher Weise. Es ist also die *Interaktion* von Humanismus und Reformation, die auf diesem Hintergrund, nämlich einer Neuorientierung an den Quellen, einen Prozeß in Gang setzte, der sowohl der Bildung generell, ausgerichtet an den Idealen von Weisheit und Tugend bzw. „eruditio et pietas“, als auch ihrer allgemeinen Zugänglichkeit eine ungeteilte Hochschätzung entgegenbrachte. Und dies hatte sowohl für die Universität, als auch für das Schulwesen nachhaltige Folgen. Das Studienreformprogramm Philipp Melanchthons (1497–1560), das er als 21-jähriger frisch berufener Griechischprofessor 1518 in Wittenberg in seiner Antrittsrede unter dem programmatischen Titel „De corrigendis adolescentiae studiis“ vortrug¹⁸, sah, neben einer Akzentuierung der Mathematik, vor allem die Erweiterung des Fächerkanons durch das Studium der Geschichte und der alten Sprachen vor. Denn wie sollten sich sonst die antiken Autoren, die Kirchenväter der christlichen Antike und nicht zuletzt die Heilige Schrift dem Verständnis erschließen? Die Lektüre und die philologisch und hermeneutisch angemessene Auslegung von Texten, um die es der Reformation durch ihre Zentrierung auf die Heilige Schrift in besonderer Weise gehen mußte, blieben auf dem Hinter-

18 Abgedruckt in: CR 11, Sp. 15–25. Eine deutsche Übersetzung findet sich in *Melanchthon deutsch*, hg. v. Michael Beyer, Stefan Rhein u. Günther Wartenberg, Bd. 1: Schule und Universität, Philosophie, Geschichte und Politik, Leipzig 1997, S. 41–63. Vgl. dazu insgesamt Müller, Gerhard: „Philipp Melanchthon zwischen Pädagogik und Theologie“, in: *Zwischen Reformation und Gegenwart II. Vorträge und Aufsätze*, Hannover 1988, S. 99–108.

grund der reformatorischen Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen bzw. aller Getauften¹⁹ nun nicht länger nur bestimmten, kirchlichen Amtsträgern vorbehalten, sondern sollten allgemein zugänglich werden. Damit einher ging eine Ablehnung der herkömmlichen scholastischen Methodik, wie sie bisher an den Universitäten gepflegt worden war, und ihre Ablösung durch die von Melanchthon propagierte, an Haupt- oder Allgemeinbegriffen, sogenannten „Loci communes“, ausgerichtete Loci-Methode. Man wandte sich gegen ein verderbtes System des Aristotelismus, distanzierte sich von dem Übergewicht des kanonischen Rechts als Zeichen einer päpstlichen Überfremdung sowohl der Jurisprudenz als auch der Theologie und propagierte den konsequenten Rückgriff auf die Quellen, und das heißt vor allem auf die Heilige Schrift. Melanchthon erstellte darüber hinaus Schul- und Lehrbücher, die sogleich weite Verbreitung fanden und sogar im römisch-katholischen Bereich rezipiert wurden. Sein an der Universität Wittenberg studierender internationaler Schülerkreis vermittelte Bildungsideale, Methode und Theologie Melanchthons in alle Genden Europas²⁰.

Das neue Bildungsprogramm gab auf die Länge gesehen auch der Sichtung, Beschreibung und Beurteilung der in die zeitgenössische Gegenwart ausmündenden historischen Entwicklungen einen neuen wichtigen Impuls, insofern man nun auch in den Blick nahm, wie weit sich die Vergangenheit heil- oder unheilvoll auf das „Corpus Christianum“ und seinen Weg durch die Geschichte ausgewirkt hatte, galt es doch seit der Konstantinischen Wende als deckungsgleich mit dem politischen Gemeinwesen. Beispiele dafür finden sich sowohl im dezidiert evangelischen als auch im römisch-katholischen Milieu sowie bei den sogenannten „Dissenters“. Hier sind die Quellenauswertungen durch die Autorengruppe um den aus dem Landstrich Illyrien stammenden Gnesiolutheraner²¹ Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) in den „Magdeburger Zenturien“ ebenso zu nennen wie die darauf

19 Vgl. dazu Luther, Martin: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, 1520, in: Martin Luther: *Werke. Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt. Schriften* (= WA), Bd. 7, S. 20–38, bes. S. 27,17–29,7.

20 Vgl. dazu die Beiträge in: *Melanchthon und Europa, Teilbd. 1: Skandinavien und Mitteleuropa, Teilbd. 2: Westeuropa*, hg. v. Günter Frank und Martin Treu, Stuttgart 2001 und 2002 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6/1 u. 6/2).

21 Als Gnesiolutheraner werden diejenigen bezeichnet, die sich in strenger Nachfolge Martin Luthers und als eigentliche Bewahrer seiner Theologie sehen. Vgl. Keller, Rudolf: Art. „Gnesiolutheraner“, in: *TRE* 13 (1984), S. 512–519.

reagierenden „*Annales Ecclesiastici*“ des Kardinals und Präfekten der Vatikanischen Bibliothek Caesar Baronius (1538–1607), die zu den großen historiographischen Leistungen der Frühen Neuzeit zählen. Letzteres gilt nicht in demselben Maße für die ca. drei bzw. fünf Jahrzehnte früher entstandene „*Chronica*“ des Spiritualisten Sebastian Franck (1499–1542)²², die aber deshalb von Interesse ist, weil sie die Wertmaßstäbe im Sinne des Außenseitertums noch einmal anders setzte als die sich später konfessionell konsolidierenden Gruppen. Denn in der hier enthaltenen Ketzerchronik wurden die von der Kirche verfolgten Häretiker als eigentlich wahre Christen dargestellt. Man setzte also je nach Standort unterschiedliche kritische Akzente und versuchte zu brandmarken, was man als Fehlentwicklung oder Verfallserscheinung²³ ansah.

In die Frühzeit jener Allianz von Humanismus und Reformation fallen nicht zuletzt erste Ansätze zu einer „Demokratisierung“ der Bildung. Sowohl Martin Luther und Philipp Melanchthon als auch der ebenfalls zu dem Wittenberger Reformatorenkreis gehörende Johannes Bugenhagen (1485–1558), genannt Pomeranus, traten mit entsprechenden Reden, Schriften und Schulordnungen für eine allgemeine Bildungsverantwortung der Jugend gegenüber ein. Martin Luther forderte im Jahre 1524 die weltliche Obrigkeit, nämlich die Ratsherren aller Städte, explizit auf, Schulen einzurichten, und machte es den Eltern zur gottgebotenen Pflicht, ihren Kindern eine

22 *Centuriae Magdeburgenses*, Basel 1559–1574; Baronius, Caesar: *Annales Ecclesiastici*, Rom 1588–1607; Franck, Sebastian: *Chronica, Zeytbuch und Geschychtbibel*, Straßburg 1531. Vgl. dazu zusammenfassend Stöve, Eckehart: Art. „Kirchengeschichtsschreibung“, in: *TRE* 18 (1989), S. 535–560. Außerdem Scheible, Heinz: *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode*, Gütersloh 1966 (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 183); Jedin, Hubert: *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert*, Münster 1978; Müller, Jan-Dirk: „Zur Einführung. Sebastian Franck: der Schreiber als Kompilator“, in: *Sebastian Franck (1499–1542)*, hg. v. Jan-Dirk Müller, Wiesbaden 1993 (Wolfenbütteler Forschungen 56), S. 13–38.

23 Ähnlich ging später der zum radikalen Pietismus zählende Gottfried Arnold in seiner beeindruckenden *Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie*, 4 Teile, Frankfurt/M. 1699–1700, vor. Er schilderte die Geschichte des Christentums unter einem spiritualistischen Aspekt als eine Geschichte kontinuierlichen Verfalls, wobei er den Akzent auf die jeweilige „Individualität, die Motive und Charakterzüge der historischen Gestalten“ setzte. Damit wurde er zum Vorläufer des modernen geschichtlichen Denkens. Vgl. Schneider, Hans: Art. „Gottfried Arnold“, in: *RGG*⁴ 1 (1998), Sp. 791f. (Zitat Sp. 791).

Schulbildung zukommen zu lassen²⁴, die auch die rechte Beherrschung der Volkssprache miteinbeziehen sollte. Man griff für dieses Anliegen auf die Gebote Gottes selbst zurück. Während Luther das Vierte Gebot nicht nur auf die Ehrfurchtspflicht der Kinder ihren Eltern gegenüber auslegte, sondern im Gegenzug dazu auch das Verantwortungsbewußtsein und die Verpflichtung der Eltern betonte, ihren Kindern eine angemessene Erziehung zukommen zu lassen²⁵, führte der Heidelberger Katechismus von 1563 in seiner Erklärung zum Gebot der Feiertagsheiligung – nach reformierter Zählung übrigens ebenfalls das vierte – ins Feld: „Gott will erstens, daß das Predigtamt und Schulen erhalten werden“²⁶. Denn wenn das Wort Gottes überliefert und seine allgemeine Kenntnis gewährleistet werden sollte, ebenso übrigens wie all jene Fähigkeiten und Kenntnisse, die für ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen im gesellschaftlich-politischen

-
- 24 Vgl. Luther, Martin: „An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“, 1524, in: WA 15, S. 27–53, und ders., „Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle“, 1530, in: WA 30/II, S. 517–588.– In der bildungsgeschichtlichen Literatur ist darauf hingewiesen worden, daß auch das sich Mitte des 16. Jahrhunderts entwickelnde Ausbildungssystem der Jesuiten „im Kern ebenfalls von öffentlicher Hand finanziert“ gewesen sei und „so dem protestantischen, staatlichen zur Seite“ rückte. Es sei durch Stiftungen weltlicher und geistlicher Fürsten, durch Städte und Privatleute getragen gewesen. Vgl. Müller, Rainer A.: „Zwischen Traditionalismus und Modernität. Das „Jesuitensystem“ im deutschen Universitätswesen der Frühen Neuzeit“, in: *Kirche und Bildung. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Beiträge der Sektion für Geschichte anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Eichstätt vom 23. bis 27. September 2000, hg. v. Rudolf Schieffer, München 2001, S. 25–41, bes. S. 25.
- 25 Vgl. Martin Luthers Auslegung des Vierten Gebots im „Großen Katechismus“ (1529), in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen ⁸1979, bes. S. 603f. Hier heißt es u.a.: „Darneben wäre auch wohl zu predigen den Eltern und was ihr Amt führet, wie sie sich halten sollen gegen denen, so ihnen befohlen sind zu regieren. ... Das ist nu abermal die leidige Plage, ... gehen hin, als gäbe uns Gott Kinder, unser Lust und Kürzweil daran zu haben ..., lassen sie gehen als ging's uns nichts an, was sie lernen oder wie sie leben, und will niemand sehen, daß der hohen Majestät [scil. Gottes] Befehl ist, ..., noch daß so große Not tuet, daß man sich der Jugend mit Ernst annehme. Denn wöllen wir feine, geschickte Leute haben beide zu weltlichem und geistlichem Regiment, so müssen wir wahrlich kein Fleiß, Mühe noch Kost an unsern Kindern sparen zu lehren und zu erziehen, daß sie Gott und der Welt dienen mögen, und nicht allein denken, wie wir ihn Geld und Gut sammeln; ...“
- 26 „Heidelberger Katechismus“, Frage 103, in: *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Teilbd. 2, hg. v. Rudolf Mau, Witten 1997, S. 170.

Gemeinwesen notwendig und nützlich sind, dann – so war offensichtlich – konnte das nur über das Medium von Schrift und Sprache geschehen²⁷. Und genau dies war in der Schule sicherzustellen. *Jeder* sollte nun ein Recht auf Bildung haben, nicht nur ausgewählte Kreise. „*Eruditio et pietas*“ als Grundlage für eine daraus abgeleitete Sittlichkeit, die auch dem politischen Gemeinwesen zugute kommen konnte und sollte, blieben aber dabei eng aufeinander bezogen. Wissen und Glauben gingen also im Prinzip immer noch keine getrennten Wege. Zumindest war man, wo sich dies abzeichnete, nicht bereit, dies hinzunehmen. Langfristig jedoch bedeutete die Befreiung von Bildung und Wissenschaft aus der Vormundschaft kirchlich-normierender Autoritäten und der gleichzeitig formulierte, anfangs jedoch noch nicht säkularisierte Anspruch auf Bildung, wie er durch Humanismus und Reformation eingeleitet und konfessionenübergreifend rezipiert worden war, daß Bildungsstätten in Europa, vor allem die Universitäten, zu Orten regulierender und modernisierender Kritik werden konnten. Dies ist ein Grundzug, den es trotz aller im Laufe der Geschichte auch eingetretenen ideologischen Pervertierung von Bildungsstätten festzuhalten gilt.

Europa als Wertegemeinschaft

Mit „Wertegemeinschaft“ ist ein Themenkomplex angesprochen, der es verdiente, im Blick auf die Zukunft Europas gerade auch unter sozialetischem Aspekt diskutiert zu werden. Die hier entfaltenen Überlegungen jedoch sollen wieder die historische Blickrichtung einschlagen und nach dem kulturellen Erbe fragen. Es ist Konsens, daß nicht nur die *geistige Welt* Europas durch reformatorische und reformerische Bewegungen des 16. Jahrhunderts eine Umgestaltung erfuhr, sondern daß es auch in der *konkreten Lebenswelt* des einzelnen zu entscheidenden Umwertungen kam. Beides hängt freilich eng miteinander zusammen. „*Eruditio et pietas*“ – das waren die Schlüsselbegriffe, wenn man Humanismus und Reformation, vermittelt durch den in europäischen Dimensionen wirkenden Humanisten und Reformator Philipp Melanchthon, als Bildungsbewegungen in den Blick nimmt. Heute würde man vermutlich eher von Kompetenz und Verantwortungsbewußtsein sprechen. In der Tat legten reformatorische Verkündi-

27 Vgl. Luther: „An die Ratsherren“, in: WA 15 (wie Anm. 24), S. 49,14–20.

gungsinhalte auch die Grundlage für einen Wandel im Blick auf die gesellschaftliche Verantwortung des einzelnen. Damit gingen sie weit über das hinaus, was die spätmittelalterlichen Erneuerungsbewegungen und auch die italienische Renaissance angestoßen hatten. So ist auch diese Wirkung der Reformation im Zusammenhang mit jenem „Systembruch“ vom Anfang des 16. Jahrhunderts zu sehen, für den sie wesentliche Voraussetzungen geschaffen hat. Denn die Erhaltung, Einrichtung und Reformierung von Schulen und Universitäten ging einher mit einer Korrektur des bisherigen Ständedenkens. Zwar hielt auch die Reformation durchaus noch an der mittelalterlichen Gliederung der Gesellschaft in die drei Bereiche der „ecclesia“, nämlich der Kirche, der „politia“, d. h. der Obrigkeit, und der „oikonomia“, dem Hausstand, fest. Aber der in der „ecclesia“ verankerte und durch die verfaßte Kirche repräsentierte geistliche Stand hatte für die Reformation seinen qualitativ übergeordneten Rang, der ihn über alle anderen Lebensbereiche hinaushob, eingebüßt²⁸. Das weltliche Regiment – ob es sich nun im Amt der Obrigkeit realisierte oder in der Gestalt des Hausvaters oder der Hausmutter begegnete – wurde in gleicher Weise als gottgesetzte Ordnung und gottgewollter Stand²⁹ gewertet wie das geistliche, ausgerichtet auf jeweils spezifische Verantwortlichkeiten. Die Reformatoren sahen es sogar im Interesse Gottes selbst verankert, daß die Repräsentanten dieser Stände den ihnen jeweils anvertrauten Lebensbereich, in den hinein sie – gemäß Luthers Berufslehre³⁰ –, ‚berufen‘ sind, ‚gelehrt und geschickt‘³¹ führen sollen. Daher begann man, jenen weltlichen Aspekt auch für Ausbildung und Erziehung in besonderer Weise zu unterstreichen. Selbst wenn die Ausrichtung des Unterrichts auf die Gewährleistung der notwendigen Voraussetzungen für ein rechtes Gottesverhältnis des Menschen und damit auf die Vermittlung des notwendigen Handwerkszeugs zur Erschließung der Heiligen Schrift sowie des Heilshandelns Gottes irrelevant sein sollte – so konnte Luther ausführen –, sei allein schon jener weltliche Aspekt Grund genug, ‚die allerbesten Schulen, sowohl für Knaben als auch für Mädchen an allen Orten aufzurichten‘, damit verantwortliche Regierung sowie verantwortungsbewußte Haushaltsführung und Kindererziehung und in diesem Zuge der Bestand eines funktionierenden Gemeinwesens sicher-

28 Vgl. dazu Luther: „An die Ratsherren“, in: WA 15 (wie Anm. 24), bes. S. 44.

29 Vgl. Luther: „An die Ratsherren“, in: WA 15 (wie Anm. 24), S. 44, 11f.

30 Vgl. dazu Wingren, Gustav: *Luthers Lehre vom Beruf*, München 1952 (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus R. 10, Bd. 3).

31 Luther: „An die Ratsherren“, in: WA 15 (wie Anm. 24), S. 44, 23.

gestellt seien³². Bildung und Erziehung hatten also auch all jene Fähigkeiten und Werte zu vermitteln, deren der Mensch in seinen gottgegebenen Verantwortlichkeiten in der Gesellschaft und in seiner persönlichen Beziehung zum Mitmenschen bedurfte.

Damit steht im Zusammenhang, daß die Reformation den entscheidenden Ort, an dem christlicher Glaube Gestalt gewinnen und sich als christliches Leben und Handeln abspielen sollte und konnte, mit anderen Worten den Ort der Gottesnähe und des Gottesdienstes, nicht mehr gebunden sah an einen ausgegrenzten heiligen Raum oder an eine entsprechende, elitäre Lebenssphäre. Vielmehr wurde die Welt selbst zum Ort eines in diesem weiten Sinne verstandenen Gottesdienstes. Diesen Gedanken hatte man schon recht früh, nämlich in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts, prägnant und exemplarisch zum Ausdruck gebracht, vor allem in der reformatorischen Kritik an Mönchtum und Klosterleben. Der Rückzug in ein Kloster, der im Sinne der altgläubigen Theologie eine größere Gottesnähe und die Hingabe an eine ungeteilte, im Alltagsleben gar nicht hinreichend zu praktizierende Frömmigkeit gewährleisten sollte, wurde von reformatorischer Seite – abgesehen davon, daß man ebenfalls die theologischen Voraussetzungen und Implikationen diskutierte und zurückwies – als unberechtigter Selbstentzug aus gottgewollten weltlichen Bindungen gesehen³³. Das Leben in weltlichen Strukturen und gesellschaftlichen Bindungen, wie z. B. im Amt einer politischen Obrigkeit, in den Aufgaben einer Erwerbstätigkeit oder in den Beziehungen von Verwandtschaft, Freundschaft, Ehe und Familie erfuhr im Gegenzug eine entscheidende Aufwertung. Es galt, im Sinne von Luthers Ämterlehre und Berufskonzeption, als verantwortlicher Dienst zum Wohl der einem jeden anvertrauten Menschen und der Gemeinschaft.

Dies führte, angesichts der sich allmählich immer deutlicher abzeichnenden Religionsspaltung und der seit Mitte des Jahrhunderts definitiv einge-

32 Vgl. dazu Luther: „An die Ratsherren“, in: WA 15 (wie Anm. 24), bes. S. 44.

33 Vgl. z. B. Luther, Martin: „De votis monasticis iudicium“, 1521, in: WA 8, S. 573–669, bes. S. 623–629. Eine moderne deutsche Übersetzung findet sich in Luther, Martin: *Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte*, hg. v. Karl-Heinz zur Mühlen, Göttingen 1983 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1493), S. 75–217, bes. S. 147–156. Ähnlich äußert sich auch Johannes Calvin in seiner *Institutio Religionis Christianae* IV,13, bes. IV,13,15–17, in: *Joannis Calvini opera selecta*, ed. Petrus Barth, Guilelmus Niesel, München 1936, S. 238–258, bes. S. 252–255 = Calvin, Johannes: *Unterricht in der christlichen Religion*. Nach der letzten Ausg. übers. u. bearb. v. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn⁵ 1988, S. 860–876, bes. S. 871–874.

tretenen Ausprägung von verschiedenen Konfessionen, natürlich auch zu Fragen nach der Rechtmäßigkeit von Herrschaft, nach deren Begrenzung und legitimem Widerstand. Verletzt die für das Wohlergehen des politischen Gemeinwesens verantwortliche Obrigkeit ihr Amt, indem sie z. B. nicht den Freiraum dafür bietet, daß die ihrer Fürsorge unterstehenden Untertanen jenem Glauben nachleben dürfen, den sie für sich als recht erkannt haben und von dessen Rechtmäßigkeit die Heilige Schrift als Offenbarung, aber auch als jetzt wiederentdeckte historische Quelle Zeugnis ablegt, dann sollte ein legitimer Widerstand möglich sein, den man freilich wiederum an die Grenzen der einem Amt oder Beruf zukommenden Verantwortlichkeiten gebunden sah. Theologen und Juristen des 16. Jahrhundert haben über solche Fragen von Widerstand und Notwehr bzw. Gegenwehr – veranlaßt durch konkrete militärische Bedrohungen seitens des Kaisers und seiner altgläubigen Gesinnungsgenossen bzw. Verbündeten – immer wieder beraten und Gutachten und Abhandlungen veröffentlicht³⁴. Die Speyrer Protestation der evangelischen Stände auf dem Reichstag von 1529, dessen Abschied die im Wormser Edikt von 1521 ausgesprochene Ächtung und Verfolgung aller reformatorischen Aktivitäten bestätigte und bereits gewonnene Freiheiten wieder beschneidete, zeigt, daß man nicht mehr bereit war, sich in Glaubens- und Gewissensangelegenheiten an Mehrheitsentscheidungen binden zu lassen. Die Gründung eines protestantischen Verteidigungsbündnisses³⁵ machte Ernst mit dem Gedanken, daß die Verantwortlichkeit einer territorialen oder städtischen Obrigkeit für die weltliche und nicht zuletzt auch für die geistliche Wohlfahrt ihrer Untertanen zu passivem Widerstand jener Instanzen führen konnte, selbst wenn man die politische Ordnung des Reichs mit dem Kaiser an seiner Spitze weiterhin als eine in göttlicher Setzung verankerte ansah³⁶. Nach der Niederlage der protestantischen Fürsten gegen den Kaiser im Schmalkaldischen Krieg und den einsetzenden Straf- und Zwangsmaßnahmen zur Rekatholisierung brach diese Frage im Zu-

34 Vgl. dazu zusammenfassend Wolgast, Eike: *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände*, Gütersloh 1977 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 47).

35 Der sogenannte Schmalkaldische Bund, gegründet 1531, mit dem Kurfürsten von Sachsen und dem Landgrafen von Hessen als Bundeshäuptern.

36 Hier liegt denn auch die Problematik des Widerstands. Solange man die Obrigkeit als eine gottgegebene ansah, war es theologisch und rechtlich nicht möglich, selbst gegen eine sich in eine Tyrannei verkehrende Herrschaft vorzugehen. Der Kaiser seinerseits verstand sich ganz im Sinne des mittelalterlichen Kaisergedankens als „Advocatus“ bzw. Vogt der Kirche und Verteidiger des alten Glaubens.

sammenhang des zähen Widerstands der evangelischen Stadt Magdeburg erneut auf. Das sogenannte „Magdeburger Bekenntnis“ der dort versammelten entschiedenen Anhänger Luthers und seiner Lehre³⁷ aus dem Jahre 1550 macht den Versuch, ihren Widerstand und den der belagerten Stadt gegen die Truppen des Kaisers zu rechtfertigen. Dies war aber keineswegs ein auf das damalige Reich beschränktes Problem. Theodor Beza, der Nachfolger Johannes Calvins in Genf, veröffentlichte im Zusammenhang mit dem Blutbad der Bartholomäusnacht (24.8.1572) an den französischen Hugenotten³⁸ unter dem Titel „Du droit des magistrats“³⁹ eine Abhandlung, die diese Widerstandslehre der Magdeburger Lutheraner unter Einbeziehung eigener Überlegungen weiterentwickelte. Er sprach sich auf dem Hintergrund einer naturrechtlichen Begründung ausdrücklich für ein Recht der untergeordneten Obrigkeiten auf aktiven Widerstand aus und verknüpfte damit Ansätze zu einer Lehre von der Souveränität des Volkes. All dies bedeutete noch keine Forderung nach Toleranz im heutigen Sinne, und es setzte auch noch nicht das Nachdenken über die Formulierung von Menschenrechten in Gang, wie sie erst ca. 250 Jahre später postuliert werden sollten. Aber die Grundlagen dafür waren gelegt.

Verantwortlicher bzw. verantwortungsbewußter Umgang mit den Dingen des Alltags und in den Bezügen der Gesellschaft stand für die Reformatoren allerdings in engem Zusammenhang mit dem rechten Gottesverhältnis, denn nur dies – so propagierten sie – gewährleiste die Freiheit des einzelnen von einer Selbstversklavung unter die mannigfachen und verschiedenen ‚Objekte der Begierde‘. So hat Luther in seinem Sermon vom Wucher⁴⁰ z. B. stets darauf hingewiesen, daß auch der Umgang mit Geld nicht in erster Linie einem habsüchtigen Selbstzweck zu dienen habe, sondern im

37 Es handelte sich um eine Gruppe, die sich hier um Matthias Flacius Illyricus gesammelt hatte, die sogenannten Gnesiolutheraner. Vgl. o. Anm. 21.

38 Vgl. dazu Dingel, Irene: Art. „Bartholomäusnacht“, in: *RGG*⁴ 1 (1998), Sp. 1142f.

39 Der Genfer Rat hatte den Druck der lateinischen Schrift nicht zugelassen. So erschien sie zuerst 1574 anonym in französischer Übersetzung, wenig später (1576) dann aber auch in lateinischer Rückübersetzung. Vgl. Beza, Theodor: *De iure magistratum*, hg. v. Klaus Sturm, Neukirchen-Vluyn 1965 (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 1). Zur interessanten Druckgeschichte dieser Schrift vgl. ebd., S. 9–23.

40 Vgl. Luther, Martin: „Ein Sermon von dem Wucher“, 1519 und 1520, in: *WA* 6, S. 3–8 und S. 36–60. Auch später noch hat sich Luther zu diesem Thema geäußert. Vgl. ders.: „Von Kaufshandlung und Wucher“, 1524, in: *WA* 15, S. 293–322, sowie ders.: „An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen. Vermahnung“, 1540, in: *WA* 51, S. 331–424.

Lichte der jeweiligen Verantwortung und im Einsatz gegen bestehende Ungerechtigkeiten Sinn erhalten solle⁴¹.

Über solche Begründungsstrukturen, die auch in anderen Zusammenhängen die Verantwortung für andere Menschen über den Eigennutz stellten, erhielt die Freiheit des einzelnen zu verantwortungsbewußtem Eintreten für das Wohl derjenigen, für die er in seinen verschiedenen Lebensbezügen Verantwortung übernommen hat und trägt, in reformatorischem Kontext eine religiöse Aufwertung und Verpflichtung. Die im 16. Jahrhundert einsetzende Entzauberung und Entklerikalisierung der Welt ging auf diese, wie es scheinen mag paradoxe Weise Hand in Hand mit einer zumindest theoretischen ‚Sakralisierung‘ der weltlichen Lebensbezüge⁴². Dies wiederum brachte es mit sich, daß das sich so neu definierende Normengefüge zugleich den Anspruch auf Allgemeingültigkeit in sich trug. Es war nicht beliebig und einfach austauschbar je nach Lebenssituation. Auf diesem Hintergrund ergibt sich denn auch seine prägende Kraft und seine Langzeitwirkung auf die kulturelle Identität Europas, die trotz der im 16. Jahrhundert einsetzenden territorialen und staatlichen Zersplitterung eben doch eine gemeinsame ist. Sie hat – wie ich meine – nicht alles, aber doch manches davon bewahrt, freilich im Wandel der Zeiten Strukturen und in sie verflochtene Werte weiterentwickelt und dabei in ein säkulares Gewand gekleidet. Dieses Erbe gilt es jedoch zu bewahren. Gelegentlich daran zu erinnern und die ein oder andere Perspektive fruchtbar zu revitalisieren ist sicherlich keine leichte, aber stets lohnende Aufgabe.

41 Vgl. Rieth, Ricardo Willy: „Luther on Greed“, in: *Lutheran Quarterly* 15 (2001), S. 336–351. Rieth ist zuzustimmen, wenn er abschließend klarstellt, daß Luther damit keineswegs eine frühkapitalistische Entwicklung habe bremsen wollen, wie gelegentlich behauptet worden ist. Vielmehr ging es dem Reformator darum, Geiz und Habsucht im Lichte des 1. Gebots als den Menschen irreleitende Götzen zu brandmarken.

42 Vgl. Graf: Art. „Protestantismus II. Kulturbedeutung“ (wie Anm. 8), S. 562f.