

Schramm, Gottfried

Die sozialen Gruppen in der Reformation

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická.
1967, vol. 16, iss. C14, pp. [141]-150

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/102265>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

GOTTFRIED SCHRAMM

DIE SOZIALEN GRUPPEN IN DER REFORMATION*

Unter den übergreifenden geistigen Phänomenen unserer Zeit will mir als eines der bemerkenswertesten erscheinen, dass sich im Osten wie im Westen die Sozialgeschichte als zentrale Disziplin der historischen Wissenschaft etabliert hat. Hier wie dort sind viele Forscher bemüht, Erscheinungen sehr verschiedener Art — politische, kulturelle, ideologische und andere — aus dem Kontext der gesellschaftlichen Verhältnisse heraus zu begreifen. Für jeden, der auf diesem Wege voranschreitet, ist es immer wieder ein beglückendes Erlebnis, wenn er hinter den bislang so oft auseinander gerissenen Ausdrucksformen des wirtschaftenden, des politisch handelnden, des denkenden und glaubenden Menschen die alle diese Formen umspannende Einheit geschichtlicher Existenz aufdecken kann. Man glaubt dabei, so eng begrenzt die Leistung eines Einzelforschers bleiben mag, der unheilvollen Spezialisierung aller heutigen Wissenschaft entgegenzuwirken und ein wenig dazu beizutragen, die Historie von dem nur zu oft berechtigten Odium zu befreien, unverbundene Faktenberge anzuhäufen.

Nun hat das Experimentieren mit einer sozialgeschichtlich ausgerichteten Integration verschiedenartiger Erscheinungen seinen eigenen immanenten Rhythmus. Wenn man, wie ich, gerade einen Entwurf abgeschlossen hat, der ein bestimmtes historisches Problem — in meinem Fall: das Scheitern der Reformation in Polen — mit einer Kirchengeschichte, Sozialgeschichte und politische Geschichte in einem sehenden Methode zu lösen versucht, dann drängt es sich auf, dem Einstieg in neue Forschungen mit verwandter Thematik eine kritische Überlegung vorzuschalten. Wie muss eine sozialgeschichtliche Interpretation der Reformationsgeschichte gehalten sein, wenn sie zu richtigen Ergebnissen führen soll? Wo gilt es, den Begriffsapparat zu verfeinern? Wie kann man der Gefahr entgehen, eine Methode durch Überstrapazieren ihrer Möglichkeiten zu kompromittieren?

Dass mich die freundliche Einladung nach Brünn mit einem neuen und an meinen speziellen Forschungsergebnissen naturgemäss nicht im einzelnen interessierten Publikum konfrontiert, gibt mir den erwünschten Anstoss, einige Erwägungen zur Methodentüberprüfung zu formulieren. Ich greife drei Postulate heraus:

1. dass ein Unterschied zu machen ist zwischen Ursprung und Struktur einer Ideologie einerseits und ihrer Rezeption durch die Gesellschaft andererseits;

* Im folgenden fixiere ich einen am 4. April 1966 in Brünn nach Stichworten gehaltenen Vortrag. Ich widme die schriftliche Fassung dem Brünner Seminar für Geschichte und Archivwesen, dem ich für den freundlichen Empfang aufrichtig verbunden bin.

2. dass die sozialgeschichtliche Deutung der Reformationsgeschichte nationale, kulturelle und politische Faktoren einbeziehen muss, wenn ihre Resultate überzeugen wollen;
3. dass die Religionshistorie des 16. Jh.s nicht gängige Klischees der Sozialentwicklung zugrundelegen darf, sondern gerade das ihrige dazu beitragen sollte, diese Klischees durch zutreffendere Schemata zu ersetzen.

Diese drei Forderungen zu begründen heisst, sich für eine kurze Darlegung bereits viel, vielleicht allzuviel vorzunehmen. Selbst wichtige Punkte können gerade angedeutet werden. Aber vielleicht vermittelt die Betrachtung doch zumindest den Eindruck, dass die Historiker sich in westlicher Nachbarschaft in ähnliche Probleme vertiefen wie ihre Kollegen in der Tschechoslowakei.

1. Beginnen wir mit dem Problem der Rezeption. Ein oft wiederholtes Urteil besagt, dass der Protestantismus als Ausdruck des in weiten Kreisen der Gesellschaft schlummernden Protestes gegen die Kirche, also gegen einen Teil der Feudalordnung verstanden werden muss, ja bei den Bauern sogar als Protest gegen die Feudalordnung überhaupt. So betrachtet stellt sich der reformatorische Aufbruch in eine Reihe mit dem Humanismus, der ebenfalls stark geprägt erscheint durch den Bedeutungszuwachs des bürgerlichen Elements an der Schwelle der Neuzeit und durch eine laizistisch-antischolastische Tendenz.

Hier scheint mir eine methodische Reserve am Platz. Eine Ideologie aus der kollektiven Disposition von Gruppen oder gar einer ganzen Gesellschaft herzuleiten, dürfte nur dort erlaubt sein, wo sich auch die Ausbildung dieser Ideologie als kollektive Leistung darstellt; wo also an verschiedenen Orten verschiedene Menschen aus der gleichen Prägung (etwa durch eine soziale Konfliktsituation) heraus zu gleichen oder ähnlichen Theorien vorstiessen. Den Humanismus kann man auf diese Weise interpretieren, denn so wichtig einige markante Bahnbrecher wie Petrarca gewesen sein mögen: der humanistische Durchbruch erschliesst sich nicht als die Übernahme der Ansichten eines Einzelnen oder einiger Weniger, sondern vielmehr als einer „Zeitströmung“. Ähnlich verhält es sich etwa mit der Aufklärung oder den modernen Nationalbewegungen. Im letzteren Fall: den grossen Anreger Herder könnte man sich aus der Geschichte der „slawischen Wiedergeburt“ sehr wohl fortdenken — die kollektive Disposition musste auch ohne ihn zu jener Besinnung auf Volksgeist und Volksbestimmung führen, die dem 19. Jh. seinen Stempel aufgedrückt hat. Auch die Reformationsgeschichte kennt solche Kollektivaufbrüche. Die ganze „radikale Reformation“ mit ihren ineinander verschlungenen Zweigen des Täufer-, Schwärmer- und Antitrinitariertums ist nicht zuletzt deshalb so faszinierend, weil ähnliches an verschiedenen Orten emporschoss und nicht primär aus dem Vorstoss Einzelner herzuleiten ist. Während man hier auf ein „Gruppenanliegen“ schliessen kann, stellt sich Zwingli sogar als eine Persönlichkeit dar, die das Anliegen einer ganzen Gesellschaft — der Züricher Bürgergemeinde — in Worte zu fassen verstand.

Nicht in gleicher Weise werden wir dagegen die beiden grössten und bedeutsamsten Reformatoren, Luther und Calvin, als Repräsentanten gesellschaftlicher Strömungen bezeichnen dürfen. Luther ist nicht, kaum dass er das Tor aufgestossen hatte, aufgegangen im Haufen der Nachdrängenden, die durch eine gemeinsame Disposition hinlänglich auf den Umbruch vorbereitet waren. Er hat vielmehr das Antlitz der deutschen Reformation bis zu seinem Tode im

Jahre 1546 — ein Menschenalter lang — geprägt und die Bewegung im Bereich der Lehrer nicht zu einem sich selbst steuernden Kollektivaufbruch werden lassen. Sein Auftreten gegen die Wittenberger Schwärmer, gegen die aufständischen Bauern und gegen Zwinglis Abendmahlslehre zeigt beispielhaft, wie entschieden er seine Ansichten von konkurrierenden Formen evangelischen Geistes absetzte und wie tief die Entwicklung durch seine gewaltige Autorität bestimmt wurde. Die Rolle, die Melancthon als zeitweiliger Platzhalter und nach 1546 als Erbe Luthers spielte, lässt ahnen, wie anders sich die Reformation in Deutschland entfaltet hätte, wenn nicht Luther, sondern ein konformistischer Geist in den entscheidenden Jahren der Gestaltwerdung ihr Führer gewesen wäre.

In durchaus vergleichbarer, nur in manchem noch krasserer Weise ist auch Calvin nicht einfach Sprachrohr von Gesellschaft. In Genf, dem Milieu, in dem er wirkte, war er ein Fremder, und seine Ideen konnte er nur in langjähriger und harter Auseinandersetzung mit diesem Milieu verwirklichen, das nach der Durchführung einer „gesellschaftsgemässen“ Reformation im Stile Zürichs zunächst keineswegs nach einem tiefergreifenden Wandel drängte. Paradoxerweise waren es nun gerade Luther und Calvin und nur in geringerem Masse (vor allem mittelbar) Zwingli, auf die die in zwei Etappen vollzogene Formierung der Reformation zu einer grossen, europäischen Bewegung zurückgeht.

Im Vergleich mit Humanismus, Aufklärung und Nationalismus — so dürfen wir nunmehr formulieren — stellt sich der Protestantismus als eine viel stärker durch Einzelpersönlichkeiten geprägte Ideologie dar. Diese These liess sich erhärten durch eine Gegenüberstellung ihrer Lehren mit den gängigen Überzeugungen der Gesellschaft, in der sie aufstanden und an die sie ihr Wort richteten — der breiten Massen ebenso wie der intellektuellen Avantgarde der Humanisten. Was sie zu verkünden hatten, kam nur zu einem Teil dem Kollektivempfinden entgegen. In zentralen Punkten formulierten sie gerade nicht, was unausgesprochen in der Gesellschaft schlummerte, sondern boten eine Provokation: provozierend auch für die, die sich rasch zu der Botschaft bekannten.

Gewiss ist die Frage berechtigt, wieweit auch Luther und Calvin geprägt sind von sozialen Faktoren. Aber wenn man dieser Frage nachgeht, die in das komplizierte Feld der Individualpsychologie hinüberführt, sollte man sich eingestehen, dass soziale Motivationen im Denken von hochdifferenzierten und zudem nicht fest einem bestimmten Stand zugeordneten Denkern ungleich schwieriger aufweisbar sein können als in den Ansichten grösserer Gruppen. Luther war Sohn eines Bergmanns, der es zum Kleinunternehmer brachte, und Enkel eines Bauern. Die sozialen Überzeugungen des arbeitenden Volkes (das Misstrauen gegenüber Adel und Fürsten, das Unverständnis für die nützliche Funktion des Handelskapital etwa) brechen bei ihm immer wieder durch. Aber, und das ist noch wichtiger, er selbst war kein „Werkstätiger“, und keine soziale Not hat ihn persönlich getroffen. Er blieb stets — als Mönch wie als Professor — ein für die Theologie Freigestellter. Sein Leiden an der Kirche war gerade nicht dadurch gekennzeichnet, dass er selbst oder eine bestimmte soziale Gruppe, mit der er sich identifiziert hätte, von der Institution Klerus sozial bedrängt wurde. Nicht zu vergessen ist auch, dass er als Universitätslehrer von der Aussenposition einer im ständischen Gefüge seiner Zeit eigentümlich eingesenkten Einrichtung aus wirkte. Auf einem Boden stehend, den er als neutral

empfang, richtete er seine Mahnungen und Ratschläge an jedermann und an jeden Stand, ohne — zumindest seiner Intention nach — eine soziale Partei zu ergreifen.

Geprägt durch ein soziales Erbe erscheint auch Calvin. Französische Bürger- und Beamtentradition schimmert etwa durch, wenn er dem Rat von Genf die Förderung von Manufakturbetrieben empfehlen konnte, mit denen sich eine Erwerbsmöglichkeit für die aus Glaubensgründen flüchtenden Landsleute verband. In manchem gehen die sozialen Bindungen des Genfer Reformators über die des Wittenbergers hinaus. Calvin war in seine gesellschaftliche Umwelt dadurch fester eingeordnet, dass er ein Amt im Organismus seiner Wahlheimat innehatte und de facto sogar zum führenden Repräsentanten der Stadt Genf wurde, was Luther nicht einmal für das kleine Wittenberg anstrebte. Aber es hiesse Max Weber umdrehen und Ursache mit Folge verwechseln, wollte man der Dynamik eines vom Calvinismus geprägten Bürgertums ablesen, Calvin habe den bürgerlichen Erwerbssinn in Theologie umgesetzt.

Es erscheint nach allem ein von vornherein zweifelhaftes Beginnen, den Urgrund des Denkens bei Luther und Calvin in einer sozialen Konfliktsituation entdecken zu wollen. Die unbestreitbare Tatsache, dass soziale Konflikte im menschlichen Zusammenleben eine entscheidende Rolle spielen, kann doch nicht bedeuten, dass alle Menschen durch solche Konflikte im gleichen Mass geprägt werden. Es gibt nun einmal denkerische Leistungen, die nur recht mittelbar (und methodisch oft nicht exakt bestimmbar!) mit der sozialen Situation in Verbindung stehen. Luthers und Calvins Leistungen können sehr wohl dazugehören.

Ungleich deutlicher und präziser nachweisbar ist dagegen die Wichtigkeit sozialer Faktoren in der Geschichte der Rezeption des reformatorischen Wortes durch die Gesellschaft. Sobald wir uns dem Verhalten grösserer Menschenzahlen widmen, kommt uns zugute, dass sich — in der Sprache des Rechenunterrichtes gesprochen — die Besonderheiten der Einzelindividuen „wegkürzen“ und Gruppentypisches herauschälen lässt. Einzelne mögen sich unabhängig von den Interessen der sozialen Gruppe, zu der sie gehören, verhalten; bei grösseren Zahlen oder gar bei geschlossenen Gruppen ist ein Gleiches von vornherein unwahrscheinlich. Das muss nun freilich nicht heissen, dass jede Verhaltensform, jede Überzeugung von Kollektiven durch Sozialinteressen diktiert wird. Es bedeutet, vorsichtig gefasst, nur, dass Verhaltensformen von Gruppen (in unserem Fall: religiöse Entscheidungen) auf die Gruppeninteressen abgestimmt und in der Regel mit ihnen verflochten sind.

Den bisherigen Überlegungen lässt sich ein methodischer Vorschlag abgewinnen. Man sollte den Protestantismus nicht als Ausdruck bestimmter sozialer Bestrebungen und daher mit einer vorgegebenen sozialen Zielrichtung (ob gegen den Klerus, ob gegen andere) verstehen, sondern als eine Ideologie, die, wie auch immer entstanden, im Prozess der Rezeption in Beziehung zu den sozialen Bestrebungen der Zeit trat. Nur dort hatte diese Ideologie eine Chance, wo sie solche Bestrebungen nicht hinderte, und ihre Chance erhöhte sich dort, wo sie sozialen Bestrebungen Auftrieb gab. Dieses vorsichtiger konstruierte Modell erlaubt es, der erstaunlichen Tatsache gerecht zu werden, dass der Protestantismus von sehr verschiedenen Gruppen rezipiert werden konnte und dass sich in der Art der Rezeption krasse Unterschiede abheben. Etwa:

a) Protestantische Formeln wurden im deutschen Bauernkrieg zur zusätzlichen

Schwungkraft für soziale Ambitionen auf dem Lande und in einzelnen Städten.

- b) Reformatorische Forderungen wurden im deutschen Bürgertum zunächst meist von den Zünften (oft, aber nicht immer im Zusammenhang des Kampfes um erweiterte Kompetenzen der Zunftvertreter in der Stadtverwaltung) gegen die Ratsmehrheit vertreten. Das Umschwenken der Magistrate machte den Protestantismus dann aber zu einem schichtenverbindenden Element, das den sozialen Antagonismus in den Städten gerade entschärfte. Nicht zufällig hat das Jahrhundert, in dem die Reformation sich in den meisten führenden Städten Deutschlands durchsetzte, den Machtgewinn der Handwerkerschaft gegenüber der Ratsaristokratie eher zum Stillstand gebracht als wesentlich gefördert.
- c) In Oberösterreich konnten sich Adel und Bauernschaft in langjähriger, harter Sozialauseinandersetzung gegenüber treten und doch im gemeinsamen Engagement für die evangelische Sache (gegen den habsburgischen, katholischen Landesherrn) verbunden bleiben. Zu einer sozialen Polarisierung der religiösen Einstellung, bei der diese in den Dienst spezifischer Gruppenanliegen trat, kam es nicht. In unserem Beispiel fand jeder Stand im Protestantismus das Seine, ohne dass dabei — anders als in den Städten — der Klassenantagonismus durch das Band des Glaubens gemildert wurde.

2. Eine zweite kritische Überlegung soll den Beziehungen zwischen Protestantismus und Modernität gewidmet sein. Wer in der hegelschen Denktradition steht und die Reformation als einen notwendigen Schritt auf dem Wege zur Moderne begreift, könnte versucht sein, die Erfolge des Protestantismus dort zu vermuten, wo die wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse bereits am weitesten entwickelt waren, und ein Scheitern der evangelischen Bewegung da anzunehmen, wo die Gesellschaft in einem zurückgebliebenen, archaischen Zustand verharrte. Bei meinem eigenen, Polen betreffenden Untersuchungen stiess ich auf Teilbefunde, die durchaus zu einem solchen Bilde passen. In Zentralpolen (Masowien), dem Gebiet des armen, ungebildeten Adels, formierten sich fast gar keine evangelischen Kräfte. Dagegen wurde in Südwestpolen (Kleinpolen), wo ein aufstrebender Adel mit einem nicht geringen Anteil an Gebildeten lebte, der Protestantismus sehr stark. Nordwestpolen (Grosspolen) markiert sowohl im sozialen Niveau des Adels als auch in der Entfaltung des neuen Glaubens eine mittlere Position zwischen den beiden Extremen.

Aber auf ganz Europa übertragen geht die Rechnung nicht auf. Ein Blick auf eine Konfessionskarte für etwa 1600 zeigt, dass der Protestantismus entwickelte Länder wie England, Holland, weite Teile Deutschlands, Böhmen und Mähren erfasst hatte, daneben aber auch wenig entwickelte Staaten wie Schottland und Schweden. In Frankreich, gewiss keinem zurückgebliebenen Land, bildete sich zwar eine imponierende hugenottische Bewegung, aber diese zählte doch nur eine Minderheit von kaum mehr als zehn Prozent der Bevölkerung zu ihren Anhängern und musste schliesslich damit zufrieden sein, in einem Reich mit katholischer Dominante eine rechtlich abgesicherte Stellung zu halten. In Italien, das auf dem Wege zu einer neuzeitlichen Wirtschaft dem übrigen Europa noch immer in manchem voraus war, stiess sogar nur eine winzige Minorität von Handwerkern und Intellektuellen zu dem in Verborgenheit und ständiger Bedrohung existierenden Protestantismus.

Dass man mit einer Gleichsetzung von wirtschaftlicher Modernität und aktivem Protest gegen die alte Kirche nicht durchkommt, vermag etwa das Beispiel der Stadt Augsburg zu zeigen. Hier blieben mit den Fuggern, Welsern, Paumgartnern und Rehlingern gerade die „modernsten“ katholisch: die mit frühkapitalistischen Methoden arbeitenden Bankiers und Unternehmer-Bankiers. Sie steuerten sogar einen namhaften Teil der Mittel bei, die den Fürsten die Niederschlagung der Bauern und dem Kaiser später den Krieg gegen die Protestanten im Reich ermöglichten. Während der Augsburger Rat, in dem Vertreter der zweiten Garnitur der Kaufmannschaft mit Zünftlern zusammensassen, sich erst mit der für deutsche Magistrate typischen Reserve dem Protestantismus öffnete, waren die — in ihrer Wirtschaftsgesinnung noch durchaus mittelalterlich eingestellten — Zünfte die eigentlichen Motoren der evangelischen Bewegung in der Stadt. Es ist danach unmöglich, im gesamteuropäischen Rahmen den Faktor des stärkeren oder schwächeren Einbezogeneins in die Anfänge des Kapitalismus als ausschlaggebend für die Entscheidung gegen oder für die Reformation zu verstehen. Vielmehr muss, wenn sich die soziale Interpretation nicht ad absurdum führen will, ein ganzes Geflecht gesellschaftlicher Bezüge berücksichtigt werden, wobei sich gerade die im engeren Sinne wirtschaftlichen Faktoren aufs Ganze gesehen von untergeordneter Wichtigkeit für Sieg oder Niederlage des Protestantismus erweisen. Bedeutsamer wollen mir drei andere Momente erscheinen:

a) Die Möglichkeit, ein Nationalanliegen mit der Reformation zu koppeln: Es bezeichnete Luthers grosse Chance, dass weite Kreise des deutschen Volkes ihn als ihren Sprecher und als Verfechter nationaler Interessen gegen die römische Kurie verstanden, gegen die die Deutschen aus verschiedenen Gründen damals wohl stärker sensibilisiert waren als die Nachbarvölker. In ähnlicher Weise hatten ein Jahrhundert vorher die Tschechen Johann Hus als ihren nationalen Repräsentanten verstanden.

Diese nationale Komponente der lutherischen Bewegung trug entscheidend dazu bei, einen der wichtigsten sozialen Effekte auszulösen, die den reformatorischen Aufbruch im Deutschland von Parallelvorgängen in manchen Ländern abhebt. Für Deutschland charakteristisch ist die rasche Schwenkung eines erheblichen Teils von Weltklerus und Mönchtum auf die Seite des Landmannes und Standesgenossen Luther. Dass ein ähnlicher Effekt etwa in Frankreich und Polen ausblieb, wo der Klerus in seiner Masse gerade Bollwerk der römischen Front blieb, hat die Reformation dort zu einem ungleich schwierigeren Unternehmen als in Deutschland gemacht: etwa dadurch, dass die unteren Schichten der Bevölkerung zumeist nicht gewonnen werden konnten, zu denen im Deutschen Reich gerade die vielen früh zu Propagatoren Luthers gewordenen Mönche und niederen Kleriker die Brücke schlugen.

Während in Deutschland das Bewusstsein nationaler Zusammengehörigkeit dem Protestantismus zugute kam, muss man in den meisten anderen Ländern zumindest in der Anfangsphase der Reformation mit jenem gegenteiligen Effekt rechnen, der bereits die Ausbreitung des Hussitentums über die böhmischen Grenzen hinaus rasch zum Stehen gebracht hatte. So wie sich die Lehre von Johann Hus in anderen Völkern als haeresis Bohemica hatte verunglimpfen lassen, konnte die intensive Gegenpropaganda von Klerus und weltlicher Obrigkeit ausserhalb Deutschlands die Lehre Luthers zunächst erfolgreich als pestis Germanica bezeichnen und die Völker (etwa die Ungarn, Polen und Franzosen,

ja einige Jahre lang auch die Böhmen) dagegen immunisieren. Hier kann man von nationalen Polarisierungseffekten reden.

Gewiss ist der Reformation in späteren Phasen gelungen, was dem Hussitismus versagt blieb: zu einer europäischen Bewegung zu werden. Gerade Böhmen zeigt, dass auch jenseits der deutschen Grenzen die Verbindung mit einer nationalen Sache — trotz anfänglicher Schwierigkeiten — durchaus möglich war. Aber so viele Barrieren der Protestantismus in diesem zweiten Ausbreitungsvorgang auch zu durchstossen vermochte: es erwies sich, dass seine Rezeption von bestimmten Bedingungen abhängig blieb, die in unserer Liste der (im weitesten Sinne) sozialen Momente von ausschlaggebender Wichtigkeit nicht fehlen dürften.

b) Kulturtraditionen. Es gab eine Reihe von Ländern, die seit langem gewohnt waren, geistige Anregungen aus Deutschland zu übernehmen: Skandinavien, Ungarn, die Länder der Böhmisches Krone, Polen, die Niederlande. Diese alten Traditionen kamen der Ausbreitung der Reformation entgegen: am raschesten in Schweden und Dänemark, anderwo erst allmählich. Gewisse Länder waren dagegen in den kulturellen Austauschvorgängen des Mittelalters mit Deutschland meist nur indirekt verbunden (England, Schottland, Spanien) oder kaum je die von den Deutschen Empfangenden gewesen (Frankreich, Italien). Ja, bei den Franzosen und den Italienern darf man ein kulturelles Überlegenheitsbewusstsein gegenüber den Deutschen voraussetzen, das sich einer Rezeption des Protestantismus als eine hohe Barriere entgegenstellte. In Italien und in Spanien konnte die Schranke der mangelnden Tradition im Übernehmen nie überwunden werden. Statt dessen wurde namentlich in Spanien der Polarisierungseffekt von den katholischen Herrschern dauernd und wirksam ausgeschlachtet. Anderswo haben zwei „Glückzufälle“ die Fronten verschoben. Die rein politisch bedingte Lösung Heinrichs VIII. von Rom ermöglichte den protestantischen Ideen den Ausgriff nach England und von dort nach Schottland; die Etablierung der unerhört strahlungskräftigen protestantischen Propagandazentrale Genf im französischen Teil der Schweiz öffnete den Zugang zu den Fanzosen.

Das vielfältige Einsickern evangelischer Überzeugungen bedeutete freilich noch nicht ihren Sieg. Für die Formierung einer starken evangelischen Bewegung erwies sich nunmehr in einer ganzen Reihe von Ländern, in denen der Protestantismus zunächst Sache einer Minderheit war, ein weiterer Umstand als bedeutsam:

c) die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Reformation mit einem für breitere und aktionsfähige Kreise attraktiven politischen Programm zu koppeln. Als typisch will mir hier die Verbindung der evangelischen Sache mit dem überkonfessionellen Anliegen einer Verteidigung von Adelsrechten gegen die Fürstenmacht erscheinen, eine Verbindung, die besonders dort aussichtsreich war, wo sich der katholische Herrscher als Ausländer und Tyrann diskreditieren liess (in Böhmen, Ungarn, Schottland und den Niederlanden). Als schwierig erwies sich dagegen der Stand des Protestantismus in Frankreich, wo die Vorwürfe der sechziger Jahre, der minderjährige Monarch sei in den Händen illegitimer Regenten, allmählich nicht mehr überzeugen konnten, und die Autoritätseinbussen des Königtums durch die Bartholomäusnacht und durch die Enttäuschung über die persönlichen Schwächen Heinrichs III. als neue Basis einer die Nation einenden Opposition nicht ausreichten. Heikel wurde —

trotz grosser Anfangserfolge — auch die Situation des Protestantismus in Polen, weil hier, im Lande der vollausgebauten Adelsfreiheit, die These, es drohe ein dominium absolutum, auf allzu schwachen Füßen stand.

Das Schicksal der Reformation sozialgeschichtlich zu interpretieren, läuft also — so dürfen wir die zweite Überlegung abschliessen — auf das Nachzeichnen eines komplizierten Geflechts gesellschaftlicher Bezüge hinaus. Vor terribles simplifications kann nur nachdrücklich gewarnt werden.

3. Zum Schluss eine Erwägung über das soziale Kräftespiel im Lichte der Reformationsgeschichte. Im vorigen Abschnitt hat sich ergeben, dass man die religiöse Auseinandersetzung des 16. Jhs nicht zureichend erfassen kann, wenn man Sozialgeschichte auf den unmittelbaren Niederschlag von Produktionsverhältnissen einengt. Dem sei nun gegenübergestellt, dass auch in der Glaubenskrisis durchaus jene gesellschaftlichen Kräfterelationen heraustreten, die aus wirtschaftlichen Bedingungen herrühren. Freilich öffnet sich der Blick auf die entscheidenden Strukturübereinstimmungen von sozialen Antagonismen und Reformationsgeschichte erst dann, wenn man sich von gängigen Klischees befreit. Weniger, als man manchmal meint, wird das 16. Jahrhundert durch tiefe Einbrüche in die feudale Ordnung der Welt gekennzeichnet: durch die Bauernerhebungen in Deutschland und Ungarn sowie durch den Aufstieg eines frükapitalistisch geprägten Bürgertums. Denn den Bauern gelang es ja gerade nicht, einen Wandel der Verhältnisse zu erzwingen. Und das Bürgertum wurde nur in begrenzten Zonen wesentlich vorangebracht durch die Entfaltung des Fernhandels und durch neue Formen des Produzierens und Wirtschaftens. Ja selbst in den Ländern, in denen das Bürgertum nun mehr produzierte und mehr umschlug, konnte es keineswegs durchweg seine Kraft in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden sozialen Grössen erhöhen.

Im gesamteuropäischen Rahmen ist eher typisch, dass der im Mittelalter angebaute wirtschaftlich-politische Aufstieg der Städte im 16. Jh. gebremst wurde oder das Bürgertum doch zumindestens — bei weitgehender Belassung seiner wirtschaftlichen Möglichkeiten — im politischen Raum wieder auf eine deutlich untergeordnete Stellung verwiesen wurde. Polen, Böhmen und Ungarn sind also gerade nicht, wie man manchmal meint, Sonderfälle, sondern regionale Ausprägungen der Regel, die eng mit anderen Ländern zusammenzusehen sind. So wurden die Städte in Deutschland, so viel sie auch zur Finanzierung von Reichsregiment und Türkenabwehr beisteuerten, auf den Reichstagen der zwanziger Jahre und später so deutlich in ihre Schranken gewiesen, dass man von fortgesetzten Demütigungen reden möchte. In Spanien hatten die Städte mit dem Scheitern des Aufstands der Comuneros ihre politische Rolle bereits an der Schwelle des Reformationszeitalters ausgespielt. In Frankreich untergruben die königlichen Beamten in einem kontinuierlichen Prozess die Eigenständigkeit der Munizipien. Wie gering gerade in grossen und wirtschaftlich bedeutenden Städten die Aussicht einer Opposition war, sich gegen den Willen der Zentrale durchzusetzen, zeigt etwa die Reformationsgeschichte von Rouen, Lyon und Toulouse, wo starke protestantische Kräfte bald den Repressalien des Königtums erlagen. Selbst in England, wo die Auspizien für das Bürgertum wesentlich günstiger waren, gibt zu denken, dass sich die Städte im Parlament meist durch Adlige vertreten liessen.

Von einem „bürgerlichen Durchbruch“ kann man im Grunde nur in den

nördlichen Niederlanden reden, wo sich durch die Loslösung von der spanischen Herrschaft ein Staatsverband mit städtischer Dominante herausbildete: in einem Aufstand übrigens, in dem anfangs das adlige Element aktiver war als die vorsichtige Bürgeraristokratie. In der Schweiz stösst man nur auf das Durchhalten eines Zustandes, der sich bereits im Spätmittelalter ausgebildet hatte. Denn der Parallelvorgang zur Befreiung der nördlichen Niederlande, die Verselbständigung eines städtisch dominierten Raumes vom Deutschen Reich, war ja schon vor dem 16. Jh. im wesentlichen abgeschlossen. Auch in Italien war die Macht des Bürgertums mittelalterliches Erbe. Das 16. Jh. hat diese Macht durch den Ausbau fürstlicher Herrschaften eher eingeschränkt als erweitert.

Fragt man sich, welche Stände im 16. Jh. die grössten Möglichkeiten besaßen, ihren Willen durchzusetzen, so wird man für die meisten Länder auf die Fürsten und — nach wie vor — auf den Adel verwiesen. Daneben ist der Klerus zu nennen, der vielfach vor allem deshalb einflussreich blieb, weil er sich mit den Fürsten zu arrangieren verstand. Zwischen diesen Grössen ist — so zahlreich die Protestanten gerade in den Städten vertreten sein mochten — zumeist der Hauptkampf um die Reformation ausgetragen worden, und die Machtkonstellation zwischen ihnen entschied mehr als alles andere den Ausgang dieses Kampfes.

* * *

Auch hier gelangen wir also zu dem Ergebnis, dass mit abgenutzten Schablonen nicht durchzukommen ist. Nur eine verfeinerte und unvoreingenommene Analyse hat heute noch Chance, vor kritischen Augen zu bestehen. Wir sind aufgerufen, der Kompliziertheit der Phänomene Rechnung zu tragen und keineswegs die Buntheit der Phänomene in bequeme Generalisierung hineinzupressen. Das soll aber nicht heissen, dass wir uns, weil die Reformationsgeschichte so ausserordentlich unterschiedliche Ausprägungen zeigt, in die engen Zäune nationaler oder gar regionaler Gesichtnisse zurückziehen und auf eine Gesamtchau verzichten sollen. Im Gegenteil: hier wie überhaupt ist das Ausziehen der Linien über die traditionellen Grenzen hinaus, in denen sich die nationalen Geschichtsschreibungen zu halten pflegten, eine Hauptaufgabe unserer Generation. Die Tschechoslowakei und — wie ich mich habe überzeugen können: gerade Brünn — bietet für eine solche dringend erforderliche Erweiterung unseres Geschichtsbildes die besten Voraussetzungen. Ich kann nur hoffen, dass sich unseren Völkern hier ein Feld fruchtbarer Zusammenarbeit öffnet.

SOCIÁLNÍ SKUPINY V REFORMACI

Profesor Freiburské university Gottfried Schramm, autor práce *Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607* (Wiesbaden 1965, Verlag F. Steiner), fixuje v tomto příspěvku text přednášky, konané 4. dubna 1966 v Brně. Zabývá se metodologickou stránkou moderního výkladu reformace, který se obecně koncentruje na sociálně ekonomickou problematiku. V této plodné badatelské tendenci, v níž se setkává západo- i východoevropské dějepisceví, se však projevuje nebezpečí jisté šablonovitosti. Schramm soudí, že pouze prohloubená analýza, která bere v úvahu komplikovanost nejrůznějších faktorů, má naději na vědecký úspěch. Ukazuje v tomto smyslu zejména na složitost sociální recepce myšlenek hlavních představitelů reformace, kteří nevystupovali vždy jako reprezentanti obecného

mínění, dále na komplikovaný vztah reformace k modernosti, k nacionalitě, ke kulturní tradici, a posléze na mocenskou konstelaci v evropské reformaci, v níž měl ve většině zemí rozhodující význam vztah panovníků a šlechty. V závěru vyslovuje prof. Schramm názor, že konkrétní studium reformačních dějin, k němuž jsou zejména v Československu dobré podmínky, může vést nejen k prohloubení historického poznání, ale i k plodné mezinárodní spolupráci.

Redakce