
Religiöser Nonkonformismus und die Genese der Moderne¹

Thomas Meyer

1. Präludium

„Die Entstehung des modernen Gewissens“, so lautet der Titel der Habilitationsschrift von Heinz D. Kittsteiner.² Das Buch des Schülers von Jakob Taubes erschien 1991 im renommierten Frankfurter Insel-Verlag, im Jahr darauf folgte eine zweite Auflage. Niemand geringerer als Reinhart Koselleck betreute das Projekt. Warum schreibe ich das durchaus Bekannte nochmals auf? Nun, Kittsteiners Studie hatte und hat keinerlei Einfluss erlangt, weder in der Theologie noch den Religionswissenschaften, weder in der Philosophie noch bei denjenigen, die sich für Ideengeschichte interessieren.³ Warum also an etwas erinnern, was womöglich nur in den Augen des Autors Bedeutung hat?

Ist es wirklich so? Liest man das Buch vor dem Hintergrund des sogenannten Nonkonformismus als historisches Phänomen, dann muss man sich angesichts der wenigen halbwegs belastbaren Literatur zu dem Thema in Deutschland doch sehr wundern, dass man es sich glaubt leisten zu können, Kittsteiner zu ignorieren. Lieferte er doch eine der ganz raren, stringent argumentierenden Geschichten, in deren Mittelpunkt ein Begriff steht, der durch das Reformationsgeschehen eine komplexe Dynamik erhielt und dessen Entwicklung, um Ernst Troeltschs methodologische Leitkategorie hier zu verwenden, sehr viel darüber erzählt, wie Orthodoxien und Heterodoxien, Nonkonformismen und Konformismen, in komplexe Austauschverhältnisse getreten sind, die Zuschreibungen post festum zwar ermöglichen, nicht zuletzt durch den Reiz, den Ordnungsschemata auf uns ausüben, aber immer wieder – nochmals Koselleck – am Vetorecht der Quellen scheitern lassen. Wenn Kittsteiner die Wege und Umwege schildert, die die „Hölle“ nehmen muss, bis sie schließlich so sehr bezweifelt wird, dass sie Kant zu den „Kinderfragen“ rechnen kann, wird sich schwer tun zu entscheiden, wenn er die Geschichte des Nonkonformismus mit Kittsteiners entwicklungsgeschichtlicher Methode verfolgt, ob nun die „Buchstäbler“ oder die Nonkonformisten die Dynamik von Rede und Widerrede vorantrieben.

¹ Vielleicht finden *Alf Christophersen/Friedrich Wilhelm Graf/Stefan Pautler und Friedemann Voigt* einen Gedanken in diesem Text. Wenn ja, dann verdanke ich ihn den Gesprächen, die wir seit den Neunzigern in München führten.

² *Heinz D. Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M. 1995.

³ Ich habe jedenfalls nichts davon feststellen können. Ein Buch zitieren, heißt zunächst nichts anderes, als eben das zu tun.

Blenden wir auf einen anderen Autor, der zumindest im englischsprachigen Raum im Fokus der Nonkonformismus-Forschung steht. Der vor zwei Jahren verstorbene Michael R. Watts hat mit seinen drei, von der Reformation bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts reichenden Bänden über „The Dissenters“ einem ebenso entspannten, wie klaren Narrativ die „Nonconformists“ in England und Wales gewürdigt.⁴ Dass das Werk hierzulande in den einschlägigen Rezensionen keinen Widerhall gefunden hat, könnte angesichts der breiten internationalen Rezeption als eine nonkonformistische Haltung bewertet werden. Wichtig für das Weitere ist jedoch festzustellen, dass eine die Idee der Genese der Moderne aufnehmende Geschichte des reformatorischen Nonkonformismus als Phänomen bislang schlicht nicht geschrieben wurde. Watts' immenses Material wird aus einem sich zunehmend selbst genügenden Diskurs in England und Wales gewonnen. Es ist selbst für einen kompletten Laien wie mich faszinierend zu verfolgen, wie das, nun ja, Diskursglück zwischen den verschiedenen, weil sich immer weiter ausdifferenzierenden Positionen massiv schwankt. Atemlos betrachtet man das Wechselspiel von Orthodoxiebehauptung und Abweichungsverteufelung der Protagonisten. Und manchmal weiß man gar nicht, was hier noch Nonkonformismus sein könnte, abgesehen davon, dass man sich leicht tut im Rückgriff auf historische Ahnen, die angeblich exakt die eigenen Thesen schon vorformuliert hätten. Liest man Watts, nachdem man Kittsteiner gelesen hat, dann scheint es im Laufe der Jahrhunderte nur eine einzige Konstante ausfindig machen zu lassen: nämlich die, dass eine westliche Gesellschaftsformation, die einmal einen Pluralisierungsprozess durchgemacht hat, in keiner Weise und zu keinem Zeitpunkt intellektuelle und religiöse Eindeutigkeiten wiederherstellen kann. Jedwede Anklage, etwa der, dem Modernismus verfallen zu sein, mit der Abweichung von der vermeintlich selbst vertretenen Orthodoxie, die hinter sich eine chronologisch-systematisch lineare Genealogie behauptet, gleich derer im Tanach oder im Neuen Testament, die Pandorabüchse zu öffnen, an deren Ende der Untergang aller steht – Kittsteiner und Watts haben da schöne Geschichten zu bieten – kann im nächsten Moment selbst dem Vorwurf der Häresie ausgesetzt sein, weil entweder zu wenig oder zu viel von der Überlieferung im Kampfesgeschehen geopfert worden ist. Das mag erfahrene Historiker und Religionswissenschaftler nur zu einem müden Lächeln bringen – erklärt haben sie es bislang nicht.

An dieser Stelle wäre übrigens eine vergleichende Perspektive mehr als erhellend und weitaus mehr als eine bloße epistemische Notgeburt: man vergleiche etwa die Struktur, wie in der Nach-Luther-Phase mit Nonkonformisten und ihrem aus Sicht der Etablierten allzu neuzeitlichen Furor umgegangen wurde, mit den Texten, in denen der kleine oder große Bann

⁴ Michael R. Watts, *The Dissenters*. Volume I: From the Reformation to the French Revolution, Oxford 1985; Volume II: The Expansion of Evangelical Nonconformity, Oxford 1995; Volume III: The Crisis and Conscience of Nonconformity, Oxford 2015.

über Werke und Personen in jüdischen Gemeinden des Mittelalters oder der Frühneuzeit ausgesprochen wurde. Der 1232 oder 1233 verfügte Bann einer Rabbinerversammlung in Montpellier gegen Maimonides' Sammlung halachischer Lehrentscheidungen, die als „Mishneh Tora“ über Jahrhunderte für Kontroversen sorgte oder jene Textteile, die zum großen Bann gegen Spinoza führten, lassen längst die eigene Unsicherheit im Umgang mit dem erkennen, was denn überhaupt noch Konformismus wäre.⁵ Aber auch hier wäre über ein Desiderat zu sprechen, so wie es innerprotestantisch eines für die Epochen ist, für die wir uns hier interessieren.

2. Begriffe

Nach diesem Präludium könnten Begriffsklärungen von Vorteil sein, damit nicht der Eindruck entsteht, dass sich klare Grenzen zwischen Konformismus und Nonkonformismus nur nachträglich eintragen ließen.

Nimmt man nämlich mit dem Religionswissenschaftler Christoph Kleine an, dass „nonkonformes Verhalten nicht zwangsläufig auf der Ablehnung der geltenden Ordnung und ihrer Normen selbst basiert“, jeder sich selbst unter Begründungszwang setzende Nonkonformismus folglich einen normativen Referenzpunkt haben muss, also etwa eine Staats- oder Gesellschaftsordnung oder eine religiöse Gemeinschaft, die in der Lage ist, Verstöße gegen ihr Selbstverständnis zu sanktionieren, zumal dann, wenn Staats- oder Gesellschaftsordnung und die Ordnungsvorstellungen der maßgeblichen, das heißt, die Maßstäbe für diese Ordnung mitgestaltenden religiösen Gemeinschaft interagieren und sich gegenseitig stabilisieren, dann hat man es mit der Rede vom „Nonkonformismus“ offensichtlich mit einem kategorialen und gleichzeitig funktionalen Begriff zu tun, der die Frage nach dem Konformen umso dringlicher macht. Häufig, wenn ich Kleins jüngst veröffentlichten Begriffsklärungsversuch richtig verstanden habe, kommt der Macht Sanktionen auszuüben, bis hin zur Vernichtung der Nonkonformisten genau jene Differenzschwelle zu, die das „Non“ legitimiert.⁶

Und damit sind wir beim Thema. Denn wir müssen einen Weg finden, der die historischen Verläufe und die um ihr Verstehen eingesetzten Analyseinstrumente in ein Verhältnis bringen. Wenn aber innerhalb der historischen Verläufe, wie etwa im Falle der Katharer oder diverser protestantischer Nonkonformisten, die Protagonisten vernichtet wurden, andere hingegen weiterexistierten und sogar ihre eigenen Geschichten, etwa in der Form einer nonkonformistischen Geschichte schrieben – wie das bei Wiedertäufern, Mennoniten etc. der Fall war und ist, und diese als Erzählungen angelegt werden, die die Eigenleistung als genuine Wegbereitung

⁵ Hier liegen keinerlei vergleichende Studien vor.

⁶ Christoph Kleine, „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 23 (2015), 3–34.

kultureller Dynamiken verstanden wird, dann schließt sich die Frage an, ob der Nonkonformismus-Begriff selbst in der Fassung die Klein ihm gab, hinreicht und notwendig ist. Nicht wenige jener als nonkonformistisch bezeichneten – in der Form der Fremd- wie Eigenzuschreibung – Schriften bezeugen nämlich im nonkonformistischen Selbstverständnis – und hier wäre Luther selbst in den Zeugenstand zu rufen – genau jene Treue zum Eigenen, die in der Binnenperspektive als Konformismus gegenüber der eigenen Tradition vertreten wird. Das heißt wiederum für jene Erzählungen, die eine Genese der Moderne dank, durch oder gar gegen nonkonformistische Bewegungen glauben entdecken zu können, es mit einem in sich widersprüchlichen Phänomen zu tun haben. Hier soll kein dialektischer Zauber entwickelt werden, aber das Problem deutlich hervorgehoben werden, dass Nonkonformismus eine äußerst schwierige und voraussetzungsreiche Kategorie ist, denn der Begriff stellt zwei Behauptungen auf und wird zugleich als Analysekategorie, wie auch als Beschreibungsfläche benutzt.

Worauf ich hinaus will und was mich als Ideenhistoriker sehr herausfordert: sind wir bereit und ist es möglich, hinreichend klar und verständlich konformes und nonkonformes Denken und Handeln zu bestimmen oder ist die Absicht, einer vermeintlichen oder tatsächlichen falschen Darstellung gegenüber Nonkonformismus korrigierend in Stellung zu bringen? Das ist keine moralische, vielmehr eine Frage der Möglichkeiten und Grenzen von Gegengeschichten und ihrer Funktion in geschichtlichen Narrativen.

Zu beachten ist weiterhin: Erzählungen über die Genese der Moderne sind zugleich ein Legitimations-, Stabilisierungs- und – so viel Dialektik muss sein – Krisenphänomen. Die vielfach festgestellte und analysierte Zunahme von Versuchen seit 1900, mit einem sprunghaften Anstieg in der zweiten Hälfte in den zwanziger Jahren, die Epochen „Mittelalter“ und „Reformation“, „Renaissance“, „Humanismus“ miteinander in Beziehung zu setzen, bestätigt nicht nur die Annahme, sondern sie verweist auf ein übergeordnetes Problemfeld, nämlich das der Geschichtsphilosophie bzw. die Bedeutung geschichtsphilosophischer Elemente innerhalb theologischer, soziologischer, politikwissenschaftlicher Ansätze, die zur Erklärung des vermeintlichen oder tatsächlichen Bruches zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit oder emphatischer: der Moderne herangezogen werden. Konzentriert man sich auf die inzwischen zum Unwort oder Unding gewordenen geschichtsphilosophischen Gehalte, dann lassen sich die oftmals versteckt gehaltenen geltungspolitischen Ambitionen der jeweiligen Erklärungsmuster benennen. Dass damit im Übrigen jene beide großen Erzählungen, die den wissenschaftlichen Anlass zu der geschilderten Entwicklung gaben, konterkariert wurden, gehört zu den interessanten Aspekten der im Folgenden nachzuzeichnenden Geschichte: nämlich Burckhardts und Rankes Renaissance- bzw. Reformation und Gegenreformation-Deutungen.⁷

⁷ Besonders die von *Christine Tauber*, München, betreuten Bände Jacob Burckhardts zur „Neueren Geschichte“ dürften hier aufschlussreich sein.

Noch klarer lässt sich der bis heute anhaltende Trend, geschichtsphilosophische Annahmen in den historischen, theologischen und religionssoziologischen Untersuchungen unterzubringen, benennen, wenn wir uns die Rolle der Dissenters, Radikalen oder: nonkonformistischen Bewegungen ansehen. Ein historiographischer Befund sei an der Stelle mitgeteilt. Je klarer die Rolle der Nonkonformisten gefasst wurde – Stichworte: Bauernkrieg 1525, Täuferbewegungen – desto stärker vermischen sich theologische und historische Narrative mit Ideologemen. Greift man sich beispielsweise zur Illustrierung des Gesagten das Jahr 1977 heraus, in dem die Studienausgabe von Peter Blickles erster großer Bauernkriegsstudie,⁸ Richard van Dülmens „Reformation als Revolution“,⁹ Bernd Moellers mehrfach aufgelegte Arbeit „Deutschland im Zeitalter der Refomation“¹⁰ erschienen, so wird man mit Blick in die Literaturverzeichnisse, aber auch am Duktus der Genannten feststellen können, wie sehr die Zeit das Bewusstsein bestimmt. Mir ist klar, und der Einwand wurde zu recht gegen meinen Vortrag erhoben, dass ich hier suggestiv ein Jahr herausgreife und die wenigen Beispiele fürs Ganze erkläre. Immerhin, und mehr soll auch gar nicht behauptet werden, ermöglicht es dieses oberflächliche Verfahren, deutlicher als unter dem abgedunkelten Schirm der Abgewogenheit die Bedingtheit einer Forschung zu benennen, die schon durch die gewählte Begrifflichkeit in besonderer Weise sich zu ihrer Zeit positioniert.

Damit nicht der Eindruck entsteht, hier versuche ein fachfremder Autor einen Linksruck zu konstatieren, der sich in seinem Gegenstand narzisstisch spiegele. Selbst der bekennende Historist Thomas Nipperdey fasst 1975 seine Studien zur Reformation und den „schwärmerischen“, nonkonformistischen Bewegungen unter dem Titel „Reformation, Revolution, Utopie“ zusammen.¹¹ Nicht nur das: in seiner Studie über Thomas Müntzer glaubt Nipperdey seinen Helden auf dem Boden der „modernen Revolution“ stehen zu sehen (62). Geschichtsphilosophische Überschüsse werden ständig konstatiert, in der Forschung ein uneingeschränkter Fortschrittsbegriff angenommen und fröhlich spekuliert. Mehr noch: es lässt sich bei dem promovierten Philosophen Nipperdey die selbstverständliche Nutzung moderner philosophischer und theologischer Begrifflichkeit feststellen, wenn es um die Nonkonformisten geht. Das wird von Nipperdey, dem man durch die ständige Konfrontation mit den Bielefeldern geneigt ist, Theorieabstinenz zu bescheinigen, durchaus reflektiert. Für ihn sind die analysierten Phänomene noch immer am wirken – Historismus hat hier nichts zu suchen. Ganz so, als sei es quasi natürlich, über sie wie über Zeitgenossen zu handeln. Dass das Präsens und die möglichst weitgehen-

⁸ Peter Blickle, Die Revolution von 1525, München/Wien 1977.

⁹ Richard van Dülmen, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, Frankfurt a. M. 1977.

¹⁰ Bernd Moeller, Deutschland im Zeitalter der Revolution, Göttingen 1977.

¹¹ Thomas Nipperdey, Reformation, Revolution, Utopie: Studien zum 16. Jahrhundert, Göttingen 1975. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

de Zeitgenossenschaft auch vielen Studien von Theologen und Religionswissenschaftlern zum Thema Nonkonformismus zugrunde liegt, sei ausdrücklich betont.¹² Offensichtlich ist die Aktualität, prononcierter: die die Interpreten unmittelbar ansprechenden abweichenden Haltungen der Nonkonformisten wiederzugeben, nur in der Sprache und Begrifflichkeit der eigenen Gegenwart möglich.

Bleiben wir nicht beim Abstrakten, sondern gehen *medias in res*. Bei Nipperdey lassen sich folgende, erstmals 1963 publizierte Zeilen finden:

„In Müntzers Denken finden sich eine Reihe neuzeitlicher Elemente. Subjektivierung und Kritik der Entfremdung, der Wille zu revolutionärer Umgestaltung aus einem utopischen Entwurf und der Umschlag des als letztgültig ergriffenen Guten ins Zerstörerische. Historisch mündet sein Spiritualismus über Freikirchen, Pietismus und Aufklärung in die moderne säkularisierte Welt, in die Prinzipien der Vernunft, der Toleranz und der Menschenrechte. Sachlich aber ist er mit seiner totalitär theokratischen Weltgestaltung und seiner Vernichtung der Person der Moderne ferner als der konservative Luther, der – in Weltdingen relativistisch – grundsätzlich der Vernunft die autonome Weltgestaltung freigibt und der mit seinem personalen Glaubensbegriff die Person jenseits aller Objektivierung erst ermöglicht. Auch in dieser Hinsicht haben die historischen Bedingungen, landesherrliches Kirchenregiment und Freiwilligenkirche, stärker als die Theologie die verschiedene Rollen der Kirchentümer in Deutschland und Westeuropa bei der Ausbildung der Moderne bestimmt.“ (64)

Nipperdey ist gewiss nicht typisch und womöglich kämen heute niemandem mehr solche Aussagen in den Sinn. Aber das ist selbst ein historistisches Argument. Befeuert durch die Nonkonformismus-Idee wird der ansonsten so vorsichtige Historiker des 19. Jahrhunderts zu einem alle Inhalte entgrenzenden Großsprecher einer Universalisierungstheorie. Als habe er den Archimedischen Punkt in der Verlaufsgeschichte ausgemacht, in dem sich die Moderne verkapselte, um dann auszubrechen. Das Vokabular bietet Wort für Wort Überschuss und Identifikation an, Zeile für Zeile lösen sich Ereignis und dessen Quellen zugunsten einer Fahrt in die Zukunft auf, die keine Vergangenheit, vielmehr noch nur ein Momentum kennt.

Nipperdey steht damit in einer noch zu schreibenden Geschichte der Reformationsforschung in einer Phase der Umkehr.¹³ Geschichtsphilosophische Spekulationen werden eingesetzt, um die Genese der Moderne als Legitimationserzählung des Guten, des Fortschritts, der Entdeckung des Ichs et cetera konstruieren zu können. Das ist wichtig zu betonen, weil das in der Nachkriegsbundesrepublik keineswegs der allgemeine akzeptierte

¹² Man schaue ich sich einmal exemplarisch an, was die 1977er Stichprobe in dieser Hinsicht ergibt!

¹³ Mir ist sehr wohl bewusst, dass es nicht nur solche Geschichten in großer Anzahl gibt, ganze Zeitschriften sich mit diesem Phänomen beschäftigten und diese Schriften es mir überhaupt ermöglicht haben, diesen Text zu schreiben. Doch ich bin mir nicht sicher – und lasse mich sehr gerne widerlegen –, ob, und wenn ja, wie intensiv die hier lose mitgeteilten Beobachtungen bereits systematisiert wurden.

Standard ist. Denn was Nipperdey Anfang der sechziger Jahre formuliert, ist ganz deutlich auch das Ergebnis einer bewussten oder unbewussten Absetzbewegung von den noch immer herrschenden Narrativen einer Generation, die ihre Erfahrungen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus machten und machen wollten.

Gehen wir also zeitlich eine Generation zurück. Dann sehen wir, wie stark die von mir bislang nur schwach belegte These von der geschichtsphilosophischen Ambition als *bassum continuum* der Rekonstruktion wirkt, wenn die Genese der Moderne entdeckt werden soll.

In der dritten Auflage des RGG von 1960, finden wir die durch Günther Franz vertretene, revisionistische und längst widerlegte Behauptung, wonach Müntzer Augustinermönch gewesen sei, was er durch den lange Jahre üblichen Trick, der Vordatierung des Geburtsdatums auf 1468, zu stützen sucht, um anschließend Müntzers fragwürdige Rolle für die Etablierung einer „linken“ Moderne zu präsentieren.¹⁴ Eine These, die der berüchtigte „Bauern-Franz und Rassen-Günther“ und fanatische Antisemit wohl als Transformation seiner 1000jährigen Idee verstand, wonach die Juden den Katholizismus ausgehöhlt hätten, so die Reformation lostraten, die den Weg der Juden in die von ihnen beherrschte Moderne ebnete.¹⁵ Man mag es, wie bei der Zusammenschau von 1977 erschienenen Texten für bloßen Zufall halten, doch dass 1963 nicht nur Nipperdey den oben zitierten Aufsatz vorlegte, sondern Franz einen Quellenband zum nämlichen Thema publizierte, dürfte inhaltlich wohl das Gesagte stützen.¹⁶

Man könnte sich nun noch zusätzlich echauffieren und ausrufen „Und das vom Editor der Werke Müntzers!“, doch darum geht es mir nicht. Der Extremfall zeigt ganz gut, wieweit die vermeintlichen Quellen- und Faktenhuber in die Fußstapfen von Sinnstiftern traten und dies weiterhin erfolgreich verteidigen. Günther starb im Alter von 90 Jahren im Jahre 1992.

Wechseln wir nochmals die Zeit: Franz' Vorgänger in der berühmten zweiten Auflage des RGG, dem sogenannten Weimarer RGG, wo der bedeutende Zwingli-Experte Walther Köhler den Müntzer-Eintrag verantwortete, so finden wir bei ihm eine Art Zwischenposition zu Nipperdey und dem direkten Nachfolger. Köhler hatte trotz aller Sympathie für Müntzer eine anders motivierte Sorge, um den auch von ihm als unbezweifelbaren Wegbereiter der Moderne Anerkannten. Ganz im Stile eines für den Tag schreibenden heißt es dort:

„Die derzeitige Höherwertung Müntzers, die ihn teils als Propheten des Bolschewismus, von dem er sich aber durch seine streng religiöse Motivation scharf abhebt, teils als unkirchlichen Mystiker, teils als Ekstatiker gegenüber allem

¹⁴ Günther Franz, Art.: Müntzer, Thomas, in: RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp. 1183 f.

¹⁵ Siehe dazu die äußerst verdienstvollen Untersuchungen von Wolfgang Behringer und zuletzt: Laurenz Müller, *Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des „Dritten Reiches“ und der DDR*, Stuttgart 2004, 288–320.

¹⁶ Günther Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes in der Neuzeit*, Darmstadt 1963.

Ordnungszwang wertet, hängt mit der durch den Weltkrieg verursachten allgemeinen Auflockerung früherer Bewertungen zusammen.¹⁷

Unnötig zu sagen, dass hier mal Ernst Bloch,¹⁸ mal Karl Holl¹⁹ gemeint waren, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Was wir von Walther Köhler lernen können ist die Zuschreibung, dass ein prominenter frühneuzeitlicher Nonkonformist problemlos in die Modernegeschichte eingebettet werden kann, wenn es nur nach den selbst gesetzten Maßstäben geschieht.

Würde man die Kriterien anlegen, die der Münchner Religionsintellektuelle Friedrich Wilhelm Graf in seinen Studien über den „Heiligen Zeitgeist“ entwickelte, dann ergäbe sich ein komplexes Gebilde, in dem Nipperdey die bisherige Zentralperspektive – repräsentiert von Franz und Köhler – korrigiert.²⁰ Graf's Ansatz hilft, die Verbindung von Nonkonformismus und Genese der Moderne-Narrative besser zu verstehen, weshalb wir ihn uns kurz vergegenwärtigen sollten. Graf's Rekonstruktion agonaler und überkreuz verlaufender Debatten, trägt wesentlich dazu bei, die klassische „Konfessionsgeschichte“ zu überwinden oder die jeweiligen „Spezialgeschichten“ in ihrer christlichen und jüdischen Ausprägungen zu relativieren, ohne nach falschen Gemeinsamkeiten oder vermeintlichen Parallelaktionen zu fahnden. Stattdessen operiert Graf mit dem zeitgenössischen Begriff „Generationsbrüder“, den auch Rosenzweig verwandte, wenn er Margrit Rosenstock-Huessy gegenüber von Paul Tillich schwärmte. Aus der Generationszugehörigkeit der Theologen ergab sich eine weitere Schnittfläche, die Graf interessierte: die Revoltefreudigkeit gegen die alten Lehrer, die ordinarienhaft eine von ihnen selbst erfundene Tradition verwalteten, was weder der Zeit noch deren Wissensstand entsprach. Und schließlich lasen sich die Generationsgenossen gegenseitig, verfolgten mehr oder weniger genau, nicht selten eifersüchtig, was die anderen dachten und taten. So entstanden hochkomplexe Formen von Zitationskartellen, geheimen Resonanzen, die die freizügig gegebenen Hinweise auf Stärken und Schwächen der anderen weitertransportierten, wobei aber jeder genau wusste, wer mit welcher Anspielung gemeint war. Nach Graf herrschte unter den Theologen ein brutaler, sich gegenseitig anfeuernder Ideen- und Sinnstiftungswettbewerb.

Gestützt wird seine These durch argumentative Gemeinsamkeiten der Protagonisten. So kann er in einer früheren Studie zusammenfassend formulieren, was im „Heiligen Zeitgeist“ systematisch entfaltet wird: „Analog

¹⁷ Walther Koehler, Art.: Müntzer, Thomas, in: RGG² IV, Tübingen 1930, Sp. 279–281, hier: Sp. 280. „Koehler“ ist die Schreibweise im RGG.

¹⁸ Ernst Bloch, Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, München 1921.

¹⁹ Kurt Holl, Luther und die Schwärmer, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1923, 420–467. Siehe zur Münzer-Rezeption die ausgezeichnete Studie von Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten, München 2015. Goertz' Biographie ist ein wunderbarer Beleg für die hier vertretene Genese der Moderne-These.

²⁰ Friedrich Wilhelm Graf, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.

zur Umstellung der theologischen Temporalisprachen auf Unmittelbarkeits-evidenz wurden auch die Bildsprachen der Theologie präzisiert“.²¹ Die Präzisierungen wurden nicht selten dadurch erreicht, dass Spurenleser anderer Disziplinen sich theologischer Begriffe und Deutungsmuster bedienten und sie dabei methodisch schärften. Von Beginn an konfessionsübergreifend etwa war der damalige – heute wieder im Blickpunkt stehende – Streit um den von Carl Schmitt forcierten Kampfbegriff „Politische Theologie“, der aber wiederum die Grenzen theologischer Kompetenz schnell überschritt.

Damit nicht genug. Innerhalb der Zunft gab es, folgt man Graf, Deutungs-dramen, die sich von der Zeit, in der sie inszeniert wurden, nicht lösen lassen, die aber auch nachträglich nicht zu erkennen geben, wieviel Gegenwart sie transponierten. Ein Beispiel aus Grafs reicher Sammlung betrifft etwa die allseits zu beobachtende modische, mit eschatologischen und messianischen Elementen beladene Auseinandersetzung um den Status der Religionsgesetze über die Konfessionsgrenzen hinweg.

Die Stunde der Theologie schien gekommen. Das Ende des Ersten Weltkrieges hatte einen riesigen Möglichkeits- und Vorstellungsraum eröffnet, in dem sich Sehnsüchte und Machtansprüche vermischten und nicht voneinander trennen ließen. Die so entstandene Gemengelage, die gemeinhin als „Krisis“ deklariert wurde, rief all jene auf den Plan, die entweder apokalyptische Defizite oder zeit- und raumüberspringende Heilsvorstellungen anzubieten hatten.

Bleiben wir in der Weimarer Republik, schlicht deshalb, weil sich hier die Deutungsansätze und -kämpfe vorbildeten, die dann in Schüben und mit Rückschlägen mindestens bis in die achtziger Jahre wichtig waren.

Wechseln wir nach dem Historiker und den Theologen nun zu einem Soziologen, aber nicht zu irgendeinem, sondern zu Karl Mannheim. Er hat in seinem ersten Hauptwerk „Utopie und Ideologie“ von 1929²² ebenfalls Thomas Müntzer behandelt: Der Wissenssoziologe sieht im „orgiastischen Chiasmus der Wiedertäufer“ die „erste Gestalt des utopischen Bewußtseins“ in die Geschichte eintreten. Bemerkenswert ist auch an den Ausführungen Mannheims, dessen Gewährsmann für die historischen und theologischen Zusammenhänge Karl Holl ist, die Sicherheit, mit der er nonkonformistische Bewegungen der Moderne zuschlägt bzw. diese durch jene möglich werden lässt: „Hier“, das heißt: „bei den Hussiten, dann bei Thomas Müntzer und den Wiedertäufern“, „beginnt erst Politik in neuzeitlichem Sinne, wenn man nämlich darunter ein mehr oder minder bewußtes Mitwirken aller mitlebenden Schichten an der diesseitigen Weltgestaltung versteht und dies einem schicksalhaften Hinnehmen des Geschehens oder einem Regiertwerden von ‚oben‘ gegenüberstellt.“ (192) Mannheim insistiert in

²¹ Friedrich Wilhelm Graf, *Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik*, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2004, München 2005, 49–81, hier: 71.

²² Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

seinen Ausführungen auf drei Punkte: einmal darauf, dass das Moderne-Potential dieses frühen utopischen Bewusstseins durch seine „Präsenz im sozialen Raume“ eine solche Wirkmächtigkeit entfaltet habe, dass sich auch die „Gegner“ an ihm orientierten. „Das utopische Bild erweckte das Gegenbild, der chiliastische Optimismus der Revolutionäre gebar letzten Endes das konservative Resignationserlebnis und verlieh dem politischen Realismus später endgültige Gestalt.“ (193) Der zweite Punkt ist ein methodologischer und ist ebenso für die weitere Beschäftigung mit dem Nonkonformismus seit den späten 1960er Jahren, als man den Begriff der „sozialen Bewegung“ in das Gesamt des Reformations- und Gegenreformationsgeschehens als analytisches Instrument einführte, von großer Bedeutung. Mannheim verwirft nämlich jedwede ideengeschichtliche Annäherung an die Nonkonformisten. Das ist insofern bemerkenswert, als der Soziologe einen Transfer des Ereignispotentials des 16. Jahrhunderts in seine Gegenwart einfordert, eine ideengeschichtliche Würdigung aber deshalb verwirft, weil die „Ideengeschichte eine Schöpfung der ideenhaften Epoche“ sei. Die Substanz dieser Utopie lasse sich nur heben, wenn man eine „lebendige, mitvergegenwärtigende Form des Forschens“ versuche (195). Hier wird die „Genese“ sogar übersprungen, die direkte Parallelität wird eingeklagt, aber mit einer historischen Begründung – was die ganze Angelegenheit zu mehr macht als einer bloßen Behauptung. Mannheim sieht nämlich, mit Bezug auf die Schriftgläubigkeit Luthers zitiert er nach Holl die berühmte Aussage über den „gestohlenen, unerfahrenen Affenglaube“, in der Auseinandersetzung zwischen den beiden Protestanten die Vorwegnahme und somit Bestätigung seiner Analyse. Der Reformator tritt im Moment seiner Etablierung als das Hindernis für das Neue auf – es bedarf damit der Revolution.

Der dritte Punkt weitet die Perspektive nochmals:

„Sie“ – man „könnte sie soziologisch die Intellektuellen nennen“ – „lebten, sahen, erkannten die Welt aus derselben Utopie heraus, die sie willensmäßig mit den Gruppen und sozialen Schichten verband. Dies gilt genau so für einen Thomas Müntzer wie für die bürgerlichen Kämpfer der französischen Revolution, für Hegel genau so wie für Marx.“ (245)

Achtet man auf die vorgenommenen Identifikationen, die offensichtlich dazu dienen, die Analyse stabil zu halten, indem über die Zeiten hinweg die Protagonisten des Buches miteinander verbunden werden, dann ist Müntzer also die Einsatzstelle. Der Nonkonformismus wird zur Initiation, zum Vorbild. Er prägt einen Umsturzstil aus, der, wenn auch nicht erfolgreich, so doch Nachfolger generierend, die das Gebilde von „Ideologie und Utopie“ dauerhaft etablieren und auf diese Weise gesellschaftliche Veränderungen möglich machen.

Erstaunlich oder eben nicht ist, dass diese Analysekonstellation in den späten sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts wiederkehrt. Sehr selten nur wird dabei der Bezug zu Mannheim hergestellt, aber das Bedürfnis nach einer Vergegenwärtigung der nonkonformistischen Texte

bleibt erhalten. Thomas Nipperdey mag hier als Beispiel für viele andere stehen, auch wenn eine vollständige Auswertung der seinerzeit publizierten Literatur ihm womöglich sogar eine gewisse Vorreiterrolle zuweisen würde. Und wer noch die Expertise des Revolutionshistorikers Karl Griewank benötigt, kann in dem nachgelassenen Werk „Der neuzeitliche Revolutionsbegriff“ gleich eine ganze Typologie finden, die die hier exemplarisch genannten Historiker, Theologen und Soziologen glaubten aus der Analyse nonkonformistischer Bewegungen als für die Genese der Moderne hauptverantwortlich machen zu können.²³

Doch wir haben erst die Hälfte des Bildes ausgemalt. Die andere Hälfte nämlich versucht, zumeist unter ausdrücklichem Einbezug der Häresien, nonkonformistischen Bewegungen und ihrer Bekämpfung, den utopischen, den revolutionären Gehalten, mit einer Umarmungsgeste diese Phänomene zu bändigen. Ein Gutteil der mir während der Lektüre bekanntgewordenen Arbeiten hat dazu elaborierte Modelle vorgelegt, die ich hier nicht diskutieren kann, auch weil mir tiefere Kenntnisse der Materie nicht gegeben sind. Gleichwohl lassen sich doch, wenn man so will, idealtypische Kontraste herausarbeiten.

Die Umarmungsgeste dient letztlich der Idee der Einheit der Reformation. Einheit wird dann mal funktional, strukturell, plural, aber in keinem Falle mehr substantialistisch gedacht. Greifen wir zur Illustration auf die vielgelobte Darstellung „Geschichte der Reformation“ von Thomas Kaufmann zurück.²⁴ Hier ein längeres Zitat:

„Apostel einer ‚Generalreformation‘, der ‚großen Veränderung‘, der grundsätzlichen ‚Verwandlung‘ der Christengesellschaft, fanden sich im 16. Jahrhundert bald vorwiegend auf dem sogenannten linken Flügel der Reformation, bei den Radikalen. Ihre generalreformatorischen Programmtexte sind literarische und mentale Parallelerscheinungen der frühen Utopien. Der Erfolg der Reformatoren aber bestand in der Reduktion des Universalismus und in der pragmatischen Partikularisierung ihrer Gestaltungskonzepte, mithin in der Addition der vielen größeren und kleineren Reformationen zu der einen, die man zusammenfassend ‚die Reformation‘ zu nennen pflegt. Die Summe dieser Einzel- und Partikularreformationen jedenfalls veränderte das abendländische Kirchenwesen grundlegender als irgend etwas vorher oder nachher.“ Und wenig später heißt es: „Die Reformation hatte also Erfolg, weil sie die Partikularität ihrer Gestaltungs- und Durchsetzungsräume mit einer allgemeinen Verbindlichkeit, also: Kirchlichkeit ihres Anspruchs, verknüpfte.“²⁵

Mehr oder weniger dialektisch werden die klassischen Gegensätze entweder miteinander versöhnt oder aber auf eine höhere Ebene gebracht, die vorsichtig – Stichwort: Kirchlichkeit – die widerstreitenden Aspekte trans-

²³ Siehe Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte*, aus dem Nachlaß, hg. v. Ingeborg Horn-Staiger, mit einem Nachwort v. Hermann Heimpel, Frankfurt a. M. 1973, 70–101.

²⁴ Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt a. M. 2009, 18.

²⁵ Ebd., 18 f.

zendierend aufnimmt. Das ist, je nach Standpunkt, immer wieder mit der Reformation oder mit dem Protestantismus so gemacht worden. Kirchlichkeit, Kreuztheologie, Schriftpräferenz könnten hier Leitmotive lauten, die die Angelpunkte bilden für die bei Kaufmann idealtypisch vorkommenden Transformationen. Will man dann noch, bei gleichzeitiger Abrüstung des Transzendierenden, die Dynamik einfangen, die die Reformation auslöste, dann werden die verwendeten „umbrella terms“ noch umfassender. Lange Zeit war der des Konfessionalismus tonangebend. Man sehe etwa, wie Peter Blickle in einer Besprechung in der „Historischen Zeitschrift“ neuer Literatur zur Reformation einen, wenn Sie so wollen, nonkonformistischen Disput, nämlich den zwischen Moeller, Wendebourg und Hamm über Reformationstheorien moderierend und zielsicher in das Konfessionalisierungsschema überführt.²⁶

Statt weitere Belege anzuführen, biegen wir auf die Zielgerade ein und kommen im Resümee zurück auf die Ausgangsbeobachtungen.

3. Resümee

Die Kirchen, Politiker, Theologen, Universitäten und Verlage rüsten für das Reformationsjubiläum. Man darf, gerade wenn man das Geschehen von außen betrachten kann, alles in allem wohl eine unverhohlene Freude mit kritischen Untertönen erwarten. Der Bundespräsident wird Luther würdigen und den Kopf hin und her wiegen, wenn es um Antisemitismus und andere Elemente geht, die das Gesamtbild irritieren könnten. Der Umgang mit den Nonkonformisten wird vielleicht auch eine kleine Rolle spielen. Möglicherweise kommt noch jemand auf das Doppelphänomen Renaissance/Reformation zu sprechen.

An all dem ist nichts Grundsätzliches auszusetzen. Konsensgesellschaften, gerade solche in einer Krise, bedürfen der stabilisierenden historischen Narrative. Warum soll man da ohne Not, zumal mit massiver Unterstützung offizieller und inoffizieller Geschichtsschreibung, auf den Stolz verzichten, der nun mal dazu zu gehören scheint, wenn über die eigene Religionsgemeinschaft gehandelt wird? Und wie seit Jahrhunderten bekannt, so ist die Rhetorik, die solche stabilisierenden historischen Narrative begleitet, immer eine des Jubels und der Verklärung.

Nehmen wir an, die Verklärung führte dazu, dass die Reformation selbst als Nonkonformismus und der „tatsächliche“ oder chronologisch: die auf die etablierte Reformation folgenden Nonkonformismen als Teil der Genese der Moderne präsentiert werden, so ist damit nur das für unsere Zeit bestätigt, was in all den Jahren zuvor schon erzählt wurde. Man mag das einen Stillstand auf immer höherem Ausdifferenzierungs- und Kom-

²⁶ Peter Blickle, Neuorientierung der Reformationsforschung?, in: Historische Zeitschrift 262 (1996), 481–492.

plexitätsniveau nennen, aber man wird schwerlich erwarten können, wenn die eigene Position historisch hergeleitet werden kann und das dazu im grellsten und wärmsten Licht der Öffentlichkeit, dass man die Gelegenheit verstreichen lässt.

Wer Zweifel daran hat und etwa die Klage der inneren Reformierungsunfähigkeit der Reformationsverwalter anstimmen möchte, der kann die hier verdichtet und durchaus in polemischer Absicht vorgestellte Übersicht ins 19. Jahrhundert rückverlängern. Man wird dann leicht erkennen können, dass die Vermengung der diversen Nonkonformismen – also etablierte Reformation und die von ihr unterdrückten Nonkonformismusbewegungen – spätestens im 19. Jahrhundert allesamt zu einer einzigen großen Bewegung geführt haben. Volle Fahrt in Richtung Moderne, so könnte man die Bemühungen der protestantischen Neuzeitkonstruktionen, wie sie zwischen Hegel und Adolf von Harnack propagiert wurden. Ob Philipp Konrad Marheineke, Daniel Schenkel, Eduard von Hartmann oder Harnack selbst, es ging immer darum, die Genese der Moderne als Kampf zu schildern, der letztlich Moderne und Protestantismus als Partner, als gleichermaßen verantwortlich für den Fortschritt auswies. Dass dabei, quasi als gern angenommene Abfallprodukte, noch die Genese dazu selbst dem eigenen Lager zugeschrieben werden konnte, machte die Sache noch interessanter.²⁷

Man mag über so viel Freude an der Selbstfeier schon jetzt keine Lust haben, triumphalischen Beweihräucherungen die Ehre zu geben, zumal dann, wenn die Nonkonformismus-Forschung, der Anteil derer, die marginal sind und kaum mehr als einen Platz weit hinten in den Heldengalerien erhalten, kaum einmal richtig begonnen hat oder die Eigenständigkeit zugunsten eines alles umfassenden Reformationsnarrativs hat aufgeben müssen. Es wäre jedoch falsch, daraus den Schluss zu ziehen, es habe sowieso keinen Zweck. – Der Glaube versetzt bekanntlich Berge.

Biografie

Blickle, Peter, Die Revolution von 1525, München/Wien 1977.

Blickle, Peter, Neuorientierung der Reformationsforschung?, in: Historische Zeitschrift 262 (1996), 481–492.

Bloch, Ernst, Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1921.

Cosmann, Peggy, Protestantische Neuzeitkonstruktionen. Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriffs im 19. Jahrhundert, Würzburg 1999.

Dülmen, Richard van, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, Frankfurt a. M. 1977.

Franz, Günther (Hg.), Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes in der Neuzeit, Darmstadt 1963.

²⁷ Siehe dazu die ausgezeichnete, nur selten zitierte Studie: *Peggy Cosmann*, Protestantische Neuzeitkonstruktionen. Zur Geschichte des Subjektivitätsbegriffs im 19. Jahrhundert, Würzburg 1999.

- Franz, Günther*, Art.: Müntzer, Thomas, in: RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp. 1183 f.
- Goertz, Hans-Jürgen*, Thomas Müntzer. Revolutionär am Ende der Zeiten, München 2015.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004, München 2005, 49–81.
- Graf, Friedrich Wilhelm*, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011.
- Griewank, Karl*, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte, a. d. Nachlaß hg. v. *Ingeborg Horn-Staiger*, mit einem Nachwort v. *Hermann Heimpel*, Frankfurt a. M. 1973, 70–101.
- Holl, Kurt*, Luther und die Schwärmer, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1923, 420–467.
- Kaufmann, Thomas*, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. 2009.
- Kittsteiner, Heinz D.*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M. 1995.
- Kleine, Christoph*, „Religiöser Nonkonformismus“ als religionswissenschaftliche Kategorie, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 23 (2015), 3–34.
- Koehler, Walther*, Art.: Müntzer, Thomas, in: RGG² IV, Tübingen 1930, Sp. 279–281.
- Mannheim, Karl*, Ideologie und Utopie, Bonn 1929.
- Moeller, Bernd*, Deutschland im Zeitalter der Revolution, Göttingen 1977.
- Müller, Laurenz*, Diktatur und Revolution. Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des „Dritten Reiches“ und der DDR, Stuttgart 2004.
- Nipperdey, Thomas*, Reformation, Revolution, Utopie: Studien zum 16. Jahrhundert, Göttingen 1975.
- Watts, Michael R.*, The Dissenters. Volume I: From the Reformation to the French Revolution, Oxford 1985; Volume II: The Expansion of Evangelical Nonconformity, Oxford 1995; Volume III: The Crisis and Conscience of Nonconformity, Oxford 2015.