

JAN LÖHDEFINK

Zeiten des Teufels

*Beiträge
zur historischen Theologie
182*

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von

Albrecht Beutel

182



Jan Löhdefink

Zeiten des Teufels

Teufelsvorstellungen und Geschichtszeit
in frühreformatorischen Flugschriften
(1520–1526)

Mohr Siebeck

JAN LÖHDEFINK, geboren 1974; 1994–2002 Studium der Ev. Theologie und Geschichtswissenschaft; 2010–2015 Studienrat in Hamburg, seit 2015 in Emden.

Gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf.

ISBN 978-3-16-154449-1 eISBN 978-3-16-154489-7
ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen gesetzt und auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2015 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet und der Titel geändert.

Die Lebensphase, in der die Arbeit entstand, war mit unterschiedlichen Tätigkeiten gefüllt. Spätestens seit meinem Eintritt in den Schuldienst war diese Arbeit zur Nebentätigkeit geworden, welcher fortan hinter beruflichen und familiären Anforderungen ein randständiges Dasein zu fristen bestimmt war. Zeitverkürzungs- und Beschleunigungsempfinden sind mir daher nicht nur abstrakte geschichtswissenschaftliche Theoreme geblieben, sondern praktische Erfahrung geworden. Der Teufel steckte hierbei nicht lediglich im Detail, sondern bestimmte die Arbeit ganz umfassend. Anders jedoch als sein landläufiger Ruf es erwarten lässt, hat mir die (wissenschaftliche) Auseinandersetzung mit dem Teufel große Freude bereitet.

Dies verdanke ich vor allem meinen Betreuern, Frau Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger vom Historischen Seminar (Münster) als Erstgutachterin und Herrn Prof. Dr. Albrecht Beutel von der Ev.-Theologischen Fakultät (Münster) als Zweitgutachter. Ihr professioneller Sachverstand und ihre menschliche Zugewandtheit waren mir stets orientierender Rahmen und wichtige Stütze; neben Rat und Tat gewährten sie mir zugleich größtmögliche Freiräume zur eigenständigen Arbeit. Auch die Diskussionen in den jeweiligen Oberseminaren waren stets erhellend und sehr hilfreich.

Mein Dank gilt auch der Gerda Henkel-Stiftung, welche mein Vorhaben durch ein Doktorandenstipendium alimentierte und zudem einen großzügigen Druckkostenzuschuss gewährte.

Zudem danke ich dem Verlag Mohr Siebeck, namentlich Herrn Dr. Henning Ziebritzki, sowie Herrn Prof. Dr. Albrecht Beutel als Herausgeber für die Aufnahme in die altherwürdige Reihe der „Beiträge zur historischen Theologie“.

Mein Dank gilt des Weiteren der Luther-Gesellschaft e.V., insbesondere dem Ersten Präsidenten Herrn Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling und dem Gutachtergremium, für die Auszeichnung mit dem Martin-Luther-Preis 2016.

Auch allen Freunden und Kollegen, die in unterschiedlicher Weise die Arbeit befördert haben, sei an dieser Stelle ebenfalls herzlich gedankt! Vor allem danke ich meinen Eltern, ohne die diese Arbeit nicht zustande gekommen wäre und

auf deren Unterstützung ich mich stets verlassen konnte. Ganz besonderer Dank gilt zudem Melanie Thiesbrummel; sie hat die Arbeit von Beginn an begleitet und mich – „dem Teufel zum Trotz“ – geheiratet. Bald traten auch unsere geliebten Kinder Justus und Sophia in unser Leben, doch konnten sie – wenn gleich redlich bemüht – den Abschluss der Arbeit letztlich nicht verhindern.

Alle Genannten übten sich in Geduld; die Fertigstellung der Arbeit erfüllt daher sicher nicht nur mich mit großer Freude.

Leer, im Sommer 2016

Jan Löhdefink

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
I. Einleitung	1
II. Flugschriftenpublizistik	17
1. „Flugschrift“ als Gattungsbegriff	17
2. Die Produktion von Flugschriften	24
3. Reformatorischer Medienverbund und neue Öffentlichkeitskultur	26
4. Die Rezeption von Flugschriften	31
5. Die Medialität der Reformation	42
6. Flugschriften und Teufelsvorstellungen	50
7. Die Auswahl der Quellen	54
III. Vergangenheitsdeutung	57
1. Ausgangsbedingungen	57
1.1 Das altgläubige Traditionsargument als Movens frühreformatorischer Vergangenheitsbetrachtung	57
1.2 Der Teufel und der „lange Spieß“	61
1.3 Traditionsargument und Kirchenverständnis	64
1.4 Antithetik von Schrift- und Traditionsprinzip	67
1.5 Das Schriftprinzip als hermeneutische Wende	71
1.6 Die Tradition unter dem Vorbehalt teuflischer Pervertierung	73
1.7 Reformatorische Vergangenheitsbetrachtung als historische Verifizierung der Traditionskritik	76
2. Fallbeispiele	78
2.1 Judas Nazarei	79

2.2	Andreas Osiander d. Ä.	89
2.3	Pamphilus Gengenbach	97
2.4	Heinrich von Kettenbach	101
2.5	Eberlin von Günzburg	105
3.	Innere Kohärenz	110
3.1	Der historische Legitimationsgestus	110
3.2	Kirchengeschichte als Erfolgsgeschichte des Teufels	113
3.3	Kirchengeschichte als Widerstand gegen den Teufel	123
3.4	Das Verhältnis von Verfalls- und Kontinuitätsidee	129
3.5	Die Dignität des Alters	136
3.6	Vergangenheit als Strafvollzug	141
3.7	Gehobener Stellenwert der Vergangenheitsbetrachtung	145
IV.	Gegenwartsverständnis	152
1.	Fallbeispiele	152
1.1	Michael Stifel	152
1.2	Thomas Müntzer	174
2.	Innere Kohärenz	193
2.1	Gegenwart als Enttarnung des Teufels	195
2.1.1	Die Wiederentdeckung der Offenbarung	195
2.1.2	Die Unterscheidung von Gott und Teufel	203
2.2	Gegenwart als Provokation des Teufels	215
2.2.1	Kulmination der Teufelsaktivität	215
2.2.2	Teufelsaktivität und reformatorisches Sendungs- bewusstsein	228
2.3	Gegenwart als Endzeit	234
2.3.1	Die Zeichen der Endzeit	234
2.3.2	Die Antichristvorstellungen	235
2.3.3	Verheißung und Erfüllung	251
2.4	Gegenwart als Bekenntniszeit	253
2.4.1	Die Unvertretbarkeit des Teufelskampfes	253
2.4.2	Umkehrruf und Persuasionsziel	264
2.5	Gegenwart als Zwischenzeit	269
V.	Zukunftsperspektive	276
1.	Fallbeispiele	276
1.1	Martin Luther	276
1.2	Johannes Copp	290
1.3	Heinrich Pastoris	297

2. Innere Kohärenz	300
2.1 Umstrittene Zukunft – Kampf um die Deutungshoheit	300
2.1.1 Herausforderung Astrologie	300
2.1.2 Grundtypen des Verhältnisses von reformatorischer Theologie und Astrologie	304
a) Astrologieaffine Flugschriften	304
b) Astrologiekritische Flugschriften	311
c) Antiastrologische Flugschriften	318
2.1.3 Astrologie als Betrug des Teufels	326
2.2 Rasante Zukunft: Die Verzeitlichung der Apokalypse	335
2.2.1 Rekurrent-präsentische versus singular- futurische Zeit	336
2.2.2 Zeitverkürzungserwartung und Beschleunigungs- erfahrung	349
VI. Zusammenfassung	365
VII. Bibliographie	383
1. Quellen	383
1.1 Editionen	383
1.2 Flugschriften (in der Reihenfolge der benutzten Abkürzungen)	384
1.3 Andere Quellen	393
1.4 Hilfsmittel	393
2. Literatur	393
Register	407

I. Einleitung

„Der Teufel ist in der Neuzeit zu einer historischen Figur geworden. Man kann sich in Muße mit seiner Geschichte beschäftigen. Sie ist mehrfach geschrieben worden.“¹ Diese Feststellung Gerhard Ebelings kennzeichnet das gegenwärtige Verhältnis zum Teufel und benennt zugleich den Unterschied zu vorherigen Zeiten. Vordem ein realer und furchterregender Widersacher, gleicht der Teufel in der Neuzeit meist einem zahnlosen Relikt aus dem Kuriositätenkabinett der Geschichte und erscheint geradezu als Gegenfigur zur Moderne – kaum eine andere Reflexionsgestalt gilt als derart ‚unmodern‘ wie der Teufel.

Obschon der Teufel in der Zeit der Aufklärung gleichsam ‚abgeschafft‘² und seither immer wieder der ‚Abschied vom Teufel‘³ ausgerufen wurde, fasziniert seine Geschichte bis heute. In mannigfaltiger Hinsicht wird immer wieder eine ‚Renaissance des Teufels‘ diagnostiziert: Auf verschiedenen gesellschaftlichen Feldern scheint der Teufel noch immer Konjunktur zu haben.⁴ Dieser auf den ersten Blick irritierende Befund kann jedoch nicht über eine von Ebeling konstatierte gegenwärtige ‚Sprachschwindsucht in geistlicher Hinsicht‘, insbesondere hinsichtlich des Phänomens des Bösen, hinwegtäuschen.⁵ Auch dort, wo der Teufel nicht lediglich von Medien und Unterhaltungsindustrie als anachronistische Gruselgestalt beschworen wird, sondern durchaus ‚ernst gemeint‘ ist, bleibt er ein randständiges Phänomen oder dient meist allein der polemischen Invektive.⁶ Sieht man von derartigen Erscheinungsweisen ab, scheinen die Teu-

¹ EBELING: Luthers Reden vom Teufel 247.

² Vgl. KITTSTEINER: Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert; vgl. auch TRACK: Art. „Teufel VI.“ 134: „Im Kontext der Aufklärung fiel die Rede vom Teufel einer als notwendig erachteten Entmythologisierung anheim.“; vgl. auch EBELING: Luthers Reden vom Teufel 268f.

³ Siehe HAAG: Abschied vom Teufel.

⁴ Vgl. z. B. Leimgruber: „Entgegen dem ersten Anschein, die Rede vom Teufel sei irrelevant geworden, lassen sich zahlreiche Orte einer ‚Renaissance‘ des Teufels beobachten.“ (LEIMGRUBER: Kein Abschied vom Teufel 31). Leimgruber sieht diese in religiösen Bewegungen, der Philosophie, der Zivilgesellschaft, im Okkultismus und im Satanismus gegeben (vgl. LEIMGRUBER: Kein Abschied vom Teufel 14–25). Vgl. auch SCHULLER / VON RAHDEN: Zur Renaissance des Bösen. Vorwort VIII f.

⁵ Vgl. EBELING: Luthers Reden vom Teufel 271.

⁶ Beispiele für die Instrumentalisierung des Teufel als stilistisches Mittel zur Feindbild-evokation sind schnell gefunden. Man denke z. B. in weltpolitischem Rahmen an „[...] den fanatischen Kampf eines fundamentalistischen Zweigs des Islam gegen die USA als Verkörperung des Satan [und umgekehrt!].“ (EBELING: Luthers Reden vom Teufel 248).

felsvorstellungen aus öffentlicher Debatte wie kirchlicher Verkündigung nahezu verschwunden.

In der Reformationszeit hingegen gehört der Teufel zum theologischen Grundvokabular und begegnet in den Quellen der Zeit gleichsam allenthalben. Die ubiquitäre Präsenz der Teufelsvorstellungen ist insbesondere in Bezug auf das Werk Luthers augenfällig und in der Literatur vielfach – oftmals jedoch allzu beiläufig – verhandelt. Im Vergleich zur Tradition erfährt die Rede vom Teufel bei Luther eine signifikante quantitative Steigerung, die auch von den Zeitgenossen selbst registriert wurde.⁷ Dass Luther demnach „mit dem Teufel rechnet“, lässt sich nicht bestreiten – in der Beurteilung dieses Befundes jedoch treten die Auffassungen deutlich auseinander.⁸

Oftmals werden (vor allem in der älteren Forschung) die Teufelsvorstellungen als spätmittelalterlicher Überhang gedeutet, als irrationale Aspekte abgetan und von den aufklärerischen, rationalen, zukunftsweisenden Dimensionen getrennt.⁹ Mitunter erscheint der Teufelsglaube Luthers als belächelnswerte Marotte, welcher – man denke etwa an die Legende vom Tintenfleck auf der Wartburg – bestenfalls eine anekdotische Evidenz zukomme.¹⁰ Eine derartige Sichtweise unterstellt implizit, mittelalterlich-traditionelle Teufelsvorstellungen seien von Luther – eben Kind seiner Zeit – zwar übernommen und weitergeführt worden, gleichwohl seien sie vom theologisch Wesentlichen ablösbar und wiesen keinerlei substantielle Verbindung zum Kern der reformatorischen Lehre auf: sie bildeten lediglich die traditionelle Folie, auf der sich das Eigentliche,

⁷ Vgl. EBELING: *Luthers Reden vom Teufel* 252f.

⁸ Zur Fragestellung und Diskussion, ob dem Reden vom Teufel bei Luther eine marginale oder zentrale Bedeutung zukommt vgl. EBELING: *Luthers Reden vom Teufel* 246f.; vgl. auch BARTH: *Teufel* 11–13.

⁹ Vgl. z. B. ROSKOFF: *Geschichte des Teufels*, Bd. 2, 365ff., der den zweiten Teil: „Abnahme des Glaubens an den Teufel“ mit einem Abschnitt über Luther beginnen lässt. Roskoff glaubt bei Luther und nachfolgenden Autoren feststellen zu können, „[...] dass bei allem Festhalten der Verfasser an der Existenz des Teufels die sinnliche Farbe seines persönlichen Daseins unter den protestantischen Händen schon zu verblassen beginnt.“ (ebd. 427). „Der rationalisierende Zug, der in der Anschauungsweise Luther’s und seiner Anhänger unverkennbar hervortritt [...]“, nehme dem Teufel seine Realität und lasse ihn schließlich abstrakt erscheinen: „[...] die protestantische Verständigkeit des 16. Jahrhunderts [hatte] schon den Abstractionsprozess begonnen, aus welchem der Teufel schliesslich als Abstractum hervorgehen sollte.“ (ebd. 427). Auch spätere Autoren sehen in Luthers Gebrauch der Teufelsvorstellungen deren letztendliche Überwindung bereits in seiner theologischen Gesamtkonzeption angelegt, vgl. z. B. STECK: *Bezüglich seines Teufelsglaubens befinde sich Luther „in einer Übergangsposition; neben den mythologisch-realistischen Aussagen finden sich Ansätze, die auf deren Überwindung hinweisen.“* (STECK: *Lehre und Kirche* 203).

¹⁰ Die Legende, Luther solle den Teufel auf der Wartburg mit einem Tintenfass beworfen und verjagt haben, erfreut sich weithin großer Beliebtheit; der angeblich zurückgebliebene Tintenfleck wurde gar bis ins 19. Jahrhundert hinein stets erneuert (vgl. BURKHARDT: *Reformationsjahrhundert* 46). Ihre Symbolkraft gewinnt die Legende gemeinhin aber nicht aufgrund der vermeintlich realen Präsenz des Teufels, sondern – im Gegenteil – aufgrund der Überwindung derartiger Vorstellungen durch eine neue Bildungs- und Medienkultur.

in die Moderne Weisende der Botschaft Luthers entfalte.¹¹ Die wissenschaftsgeschichtlichen Motive für solcherart betriebene Marginalisierungen der Teufelsvorstellungen mögen mit den allen voran Luther zugeschriebenen orientierungsstiftenden Potentialen für die eigene Gegenwart zu tun haben – die Rede vom Teufel mutet fremd, gar anstößig an und scheint Luther in weite Ferne rücken zu lassen.¹²

Gegenläufig zu derartigen Marginalisierungsbemühungen wurde im Verlauf des 20. Jahrhunderts jedoch auch der theologische Gehalt von Luthers Rede vom Teufel zunehmend herausgearbeitet.¹³ Die quantitative Verdichtung der Rede vom Teufel bei Luther hängt nach Ebeling zwar offenkundig mit der polemischen Aufarbeitung innerweltlicher Krisensituationen zusammen, erschöpfe sich aber nicht darin, sondern weise ins Zentrum seines theologischen Denkens.¹⁴ Er regt dabei weitere Untersuchungen zu Luthers Teufelsvorstellungen an, deren theologischer Sachgehalt ihm kaum hinreichend ausgeleuchtet scheint.¹⁵

Dies gilt umso mehr für die Breite der reformatorischen Meinungsführer – eine „lutherische Engführung“, die Moeller in Bezug auf die Lutherrezeption der Zeitgenossen erkennt,¹⁶ ist wohl vor allem für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Teufelsvorstellungen zu konstatieren. Daher sollen in der vorliegenden Arbeit weitere reformatorische Meinungsführer zu Wort kom-

¹¹ Vgl. zu derartigen Einschätzungen EBELING: Luthers Reden vom Teufel 246.

¹² Vgl. z. B. Ebeling: Je mehr theologisches Gewicht der Teufelsvorstellung bei Luther zugemessen wird, desto problematischer erscheint seine Applikation auf die Gegenwart: „[...] dann muß man sich dem Problem stellen, wie trotzdem in der Situation nach der Aufklärung noch ein grundsätzlicher Konsens mit Luther möglich ist.“ (EBELING: Luthers Reden vom Teufel 246).

¹³ Dennoch liegen zu Luthers Teufelsvorstellungen nur zwei Monographien älteren Datums vor: OBENDIEK: Der Teufel bei Martin Luther (1931); BARTH: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers (1967). Vgl. auch die kurze Studie von RADE: Zum Teufelsglauben Luthers (1931), 1–11; sowie den Titel der biographischen Abhandlung von OBERMAN: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel (1982). Weiterhin zum theologischen Gehalt instruktiv: Ebeling, der Luthers Reden vom Teufel einen Paragraphen im Thesenkommentar zur Disputatio de homine widmet (siehe EBELING: Luthers Reden vom Teufel 246–271).

¹⁴ „Die quantitative Steigerung des Redens vom Teufel bei Luther geht sicher nicht allein auf das Konto der Polemik.“ (EBELING: Luthers Reden vom Teufel 253). „Das Reden vom Teufel hat also bei Luther – daran gibt es nichts zu deuteln – seinen Ort im Zentrum seiner Theologie.“ (ebd. 260).

¹⁵ „Freilich wären genauere Nachforschungen darüber wünschenswert: in welchem Maße sein Reden vom Teufel etwa ab 1518 mit dem Einsetzen des Ablassstreites und dessen Folgen zunimmt und dann wieder spätestens ab 1525 mit den großen inneren Auseinandersetzungen innerhalb der reformatorischen Bewegung, insbesondere dem Bauernkrieg, der Fehde mit Erasmus und dem Abendmahlsstreit. Daß hier jeweils Schwellen zu verschärften Kampfsituationen und damit zu härterer Auseinandersetzung überschritten werden, ist klar. Wichtiger aber wäre zu wissen, ob von daher ein Einfluß auf den theologischen Stellenwert des Redens vom Teufel ausgegangen ist.“ (EBELING: Luthers Reden vom Teufel 253).

¹⁶ Zum Begriff „lutherische Engführung“ siehe MOELLER: Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt? (1984), 193.

men und jeweils Gemeinsames und Eigenheiten untersucht werden. Zudem bleibt zu fragen, ob und gegebenenfalls inwiefern sich die reformatorischen Teufelsvorstellungen von den überkommenen unterscheiden: Existiert also in syn- wie diachroner Hinsicht so etwas wie eine spezifisch reformatorische Teufelsvorstellung und wie ließe sich diese konturieren? Zu dieser Frage möchte die folgende Untersuchung einen Beitrag leisten, indem sie – in thematischer Fokussierung – eine etwaige reformatorische Spezifik der Teufelsvorstellungen gezielt im Hinblick auf deren Implikationen für das reformatorische Zeitbewusstsein genauer in den Blick nimmt.

Dass sich im 16. Jahrhundert signifikante, in die Moderne weisende Veränderungen in den Zeitvorstellungen vollzogen, ist weitreichender Konsens in der Literatur. Gleichwohl scheint der Beitrag der Reformation für die Veränderungen des Zeitbewusstseins kaum hinreichend gewürdigt, wenn in diesem Zusammenhang stets auf Humanismus und Renaissance verwiesen, der Reformation hingegen neuartige Impulse auf dieser Ebene abgesprochen werden.¹⁷

In allgemeiner Hinsicht wird immer wieder diskutiert, welche Rolle der Reformation für die Hervorbringung der Moderne zukommt bzw. ob der Reformation insgesamt ein epochaler Charakter eignet.¹⁸ Diese Diskussionen sind eingebettet in die übergreifende Frage nach der Periodisierung und Abgrenzung der „Frühen Neuzeit“. Während sich hinsichtlich deren Endes das Konzept der „Sattelzeit“ (ca. 1750–1850) von Reinhart Koselleck in der Forschung weitgehend durchgesetzt hat, ist der Beginn der Frühen Neuzeit noch immer stark umstritten.¹⁹

Lange Zeit wurde der Reformation als Befreiung von alten Autoritäten und zukunftsweisender Fortschrittsetappe eine entscheidende Bedeutung auf dem Weg zur Moderne zugemessen. Diese aufklärerisch vereinnahmte Lesart wurde von der Wissenschaft zunehmend kritisch überprüft und relativiert, wenn gleich sich ihre Popularität beharrlich behaupten sollte.²⁰ Nachdem bis Mitte

¹⁷ Auf diesen Umstand hat bereits Schulin hingewiesen: „Aber der eigentliche Akzent in den Historiographiegeschichten, wenn sie von den Veränderungen in dieser Zeit sprechen, liegt nicht hier [in der Reformation], sondern bei Renaissance und Humanismus in Italien, Frankreich, Deutschland und England, bei der philologischen Kritik und der Wiederaufnahme antiker Muster politischer und rhetorischer Geschichtsschreibung. Unter diesen Umständen haben wir also genauer nach der Stellung Luthers und der Reformation in der Veränderung des Geschichtsbewußtseins zu fragen, nach ihrem Beitrag für sie, der so klar nicht ist.“ (SCHULIN: Arbeit an der Geschichte 17f.).

¹⁸ Vgl. EHRENPREIS / LOTZ-HEUMANN: Reformation 17ff.

¹⁹ Vgl. EHRENPREIS / LOTZ-HEUMANN: Reformation 11.

²⁰ Vgl. BURKHARDT: Reformationsjahrhundert 16: „Wer heute Begriffe wie Renaissance oder Reformation hört, denkt an eine Epoche des Aufbruchs in eine neue Zeit. Einen solchen innovatorischen und progressiven Sinn hat aber erst die Aufklärung der Reformationszeit nachträglich gegeben. Die Aufklärer und ihre modernen Nachfahren haben ihre eigene vorwärtsgewandte Haltung auf die Reformationszeit zurückprojiziert, deren Selbstverständnis damit aber geradezu auf den Kopf gestellt.“

des 20. Jahrhunderts meist der moderne Charakter im Sinne eines Epochenbruchs betont und die Unterschiedlichkeit zum Mittelalter herausgestellt wurde,²¹ ist das Eigengewicht der Reformation in den letzten Jahrzehnten zunehmend in Zweifel gezogen worden.²² Von verschiedenen Seiten her wurde die Anschauung vom Epochenbruch zur Neuzeit dekonstruiert: Zum einen wurde die Einheit der Reformationsepoche durch mikrohistorische Ansätze zunehmend bestritten, zum anderen wurden aus makrohistorischer Perspektive langfristige Kontinuitäten betont, welche eine epochale Bedeutung der Reformation nivellierten.

Zur „historiographische[n] Abschaffung der Reformation“²³ hat vor allem das Konfessionalisierungsparadigma beigetragen, wenn die Reformation hier unter modernisierungstheoretischen Gesichtspunkten nicht als Umbruch, sondern als notwendiger Vorlauf zur Konfessionalisierung erscheint:

„Nach allem, was die Konfessionalisierungsforschung im letzten Jahrzehnt zutage gefördert hat, wird man sich wohl aber auf Dauer nicht der Erkenntnis entziehen können, daß der von der Konfessionalisierung vorangetriebene gesellschaftliche Wandel tiefgreifender war als der unmittelbar durch die Reformation ausgelöste. Dabei darf natürlich nicht übersehen werden, daß die Konfessionalisierung ohne Reformation nicht denkbar ist, aber diese wohl auch kaum ohne die vorausgehenden spätmittelalterlichen Reformen. Vielleicht läßt es sich in einem Bild sagen: Das späte Mittelalter war die boarding – die Reformation die runway – und die Konfessionalisierung die take-off-Phase der alteuropäischen Modernisierung [...]“²⁴

²¹ Vgl. MÖRKE: Die Reformation 72; SANDL: Luther 378. Allerdings wurden schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch Ansätze entwickelt, welche die epochenmachende Modernität der Reformation nicht in ihren Anfängen, sondern erst in ihrer Fortentwicklung erblickten und damit die Umbruchthese um 1500 grundlegend problematisierten. Z.B. Ernst Troeltsch vertrat die wirkmächtige Unterscheidung von „Alt-“ und „Neuprotestantismus“: Während der Altprotestantismus vor allem aufgrund der untrennbaren Einheit von Religion und Politik wenig moderne Elemente vertreten habe und die Reformation insofern dem Mittelalter zugehöre, enthalte er gleichwohl eine mittelalterliche Strukturen zersetzende Dynamik, die sich allerdings erst im Neuprotestantismus des 18. Jahrhunderts voll ausbilden sollte und mithin erst hier die eigentlich modernen Elemente des Protestantismus liegen (vgl. EHRENPREIS / LOTZ-HEUMANN: Reformation 6f., 20; MÖRKE: Die Reformation 76f.

²² Einen instruktiven Überblick zur Diskussion über die Epochenqualität der Reformation bietet MÖRKE: Die Reformation 67ff.; EHRENPREIS / LOTZ-HEUMANN: Reformation 17ff.

²³ SANDL: Medialität 34.

²⁴ SCHILLING: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft 35. Die eigentlich epochalen Modernisierungsleistungen habe erst die Konfessionalisierung hervorgebracht: „Nicht die Reformation als Umbruch, sondern die Konfessionalisierung in enger zeitlicher und sachlicher Verschränkung mit der frühmodernen Staatsbildung brachte demnach für die europäischen Gesellschaften einen kräftigen Modernisierungsschub, der die Jahrzehnte auf der Wende des 16. Jahrhunderts als eine Art Vor-Sattelzeit der Moderne erscheinen lässt.“ (SCHILLING: Temps des Réformes 19). Zum Konfessionalisierungsprozess siehe auch REINHARD: Gegenreformation als Modernisierung?; DERS.: Konfession und Konfessionalisierung in Europa.

Eingedenk ihrer „Sandwichlage“ zwischen Spätmittelalter und Konfessionalisierung bezeichne die Reformation lediglich einen „Gipfelpunkt eines Temps des Réformes“ und füge sich in eine die gesamte „Vor-Sattelzeit“ kennzeichnende Kontinuität des Wandels ein.²⁵ Die Feststellung Schillings als eines der profiliertesten Vertreter des Konfessionalisierungsparadigmas: „Uns ist die Reformation abhanden gekommen!“²⁶ gilt dabei vor allem vor europageschichtlichem Hintergrund, wenn die Reformation aus dieser Perspektive als „ein deutsches und damit begrenztes Ereignis“ erscheint.²⁷

Der ‚Abschaffung‘ der Reformation wurde wiederum aus kirchenhistorischer Sicht die „geschichtsverändernde Dynamik“ der Reformation entgegengehalten, welche eine „Diskontinuitätsperspektive“ rechtfertige.²⁸ Im Zusammenhang mit seinem neuen Konzept der „Kontextuellen Reformation“ bekräftigt Kaufmann die Bedeutung der Anfangszeit der reformatorischen Bewegung als „historische[r] Zäsur“ und der Reformation als „Umbruch“.²⁹

Gleichwohl betont die Mehrheit der neueren Forschungen eher die Kontinuität zum Spätmittelalter und sieht die Reformation eingebettet in einen umfassenden kulturellen Transformationsprozess; der wissenschaftliche Blick richtet sich hier weniger auf aus der Ereignisgeschichte abgeleitete Brüche, sondern auf sich nur langsam wandelnde Sinnformationen und die kulturelle Semantik.³⁰

²⁵ SCHILLING: Temps des Réformes 24.29.19.

²⁶ SCHILLING: Temps des Réformes 13.

²⁷ SCHILLING: Martin Luther 614: „Aus der europageschichtlichen Perspektive betrachtet, wird man den französischen Historikern zustimmen, denen wie auch den Spaniern oder Italienern die Reformation stets ein deutsches und damit begrenztes Ereignis war und die nicht von *der* Reformation sprechen, sondern von einer ‚temps des Réformes‘, einer sich vom 14. bis Mitte des 17. Jahrhunderts erstreckenden Epoche kirchlicher und religiöser Reformationen.“

²⁸ KAUFMANN: Sammelbericht Sp. 1118: „Aus *kirchenhistorischer* Perspektive ist jedenfalls mit Nachdruck auf dem epochalen Umbruchscharakter der Reformation [...] zu beharren.“ Kaufmann benennt in seinem Forschungsüberblick von 1996 verschiedene durch die Reformation bewirkte historische Brüche, aufgrund derer er den Umbruchscharakter verifiziert sieht (vgl. KAUFMANN: Sammelbericht Sp. 1118 ff.). 2009 schreibt Kaufmann die „Geschichte der Reformation“ aus einer „Diskontinuitätsperspektive“: „[...] – sie allein rechtfertigt es, den historiographischen Begriff der Reformation auch weiterhin zu verwenden und das mit ihr Bezeichnete nicht einer spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Ära der Reform zuzuschreiben! [...]“ (KAUFMANN: Geschichte der Reformation 26).

²⁹ „Die ‚Kontextuelle Reformation‘ stellt insofern keine Provinz im periodisierungskonzeptionellen ‚Niemandland‘ zwischen einer irgendwie substantiell kohärenten und rechtlich gefügten spätmittelalterlichen Kirchlichkeit und der mancherorts allmählich siegreichen reformatorischen Alternative dar; sie markiert die historische Zäsur, die unter bestimmten Perspektiven zwischen dem ‚Mittelalter‘ und der ‚Reformation‘ gesetzt werden kann. Sie stellt eine konzeptionelle Verdichtung der reformatorischen Bewegung als einen die Reformation heraufführenden Umbruch dar.“ (KAUFMANN: Der Anfang der Reformation 24). Zur Begründung formuliert Kaufmann zehn Gesichtspunkte „in christentumsgeschichtlicher Perspektive, die allerdings auch für allgemeinhistorische Epochenkonzeptionen Beachtung beansprucht“ (ebd. 24 f.).

³⁰ Siehe vor allem JUSSEN / KOSLOFSKY (Hgg.): ‚Kulturelle Reformation‘. Sinnformatio-

Zwischen Spätmittelalter und Reformation habe mithin nicht etwa ein Umbruch stattgefunden, sondern die Reformation sei in vielfältiger Hinsicht kontinuierlich aus mittelalterlichen Entstehungsvoraussetzungen hervortreten; selbst die theologischen Umbildungen der Reformationszeit seien letztlich in mittelalterlichen Entwicklungen bereits angelegt und nur auf dieser Folie interpretierbar.³¹ Vor diesem Hintergrund scheint die Reformation eher an das Mittelalter als an die Neuzeit heranzurücken und lässt eine allzu simple Verknüpfung von Reformation und Moderne zunehmend problematisch werden.

Medienhistorisch orientierte Ansätze schließlich betonen Rückwärtsge wandtheit wie modernen Fortschrittscharakter der Reformation gleichermaßen, wenn die Modernität der Reformation weder in ihrem Selbstverständnis oder ihren Legitimationsstrategien noch in ihren Inhalten, sondern allein auf der „formalen Seite“³² des reformatorischen Mediengebrauchs verortet wird – „Das Medium war das Moderne.“³³

In der vorliegenden Untersuchung soll die Frage nach der Modernität der Reformation in einer veränderten Perspektive noch einmal neu gestellt werden. Die gängigen Diskussionen um Epochengehalt und Modernität der Reformation sind im Kern mit einem universalhistorischen Konzept von Zeit unterlegt, mittels dessen der geschichtliche Gegenstand (die Reformation) modernisierungstheoretisch eingeordnet wird. Dagegen werden in jüngster Zeit in der Geschichtswissenschaft zunehmend Ansätze entwickelt, welche die Aufmerksamkeit auf die soziale und kulturelle Konstruiertheit der Zeit richten und ihre historische Dimension in den Fokus rückt.³⁴ Aus der Beobachtung heraus, dass – insbesondere in der geschichtswissenschaftlichen Behandlung – „Zeit vielfach nur vorausgesetzt, aber selten problematisiert“ worden ist,³⁵ plädiert z. B. Achim Landwehr für eine „Zeit-Geschichte“, welche die Zeit selbst in eine zeitliche Perspektive rückt.³⁶ Die ausgeprägte Dynamik historischer Zeitverständnisse und die von den Zeitgenossen jeweils vorgenommenen Unterscheidungen innerhalb der Trias von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eröffnen vielfältige, bislang vernachlässigte Fragehorizonte,³⁷ sodass sich die Untersuchung

nen im Umbruch 1400–1600; siehe auch ROPER (Hg.): Robert W. Scribner: Religion und Kultur in Deutschland (1400–1800); KRENTZ: Ritualwandel und Deutungshoheit.

³¹ Vgl. z. B. Leppin: Als „Transformationsprozess“ verstanden, charakterisiert er die reformatorischen Veränderungen als Entfaltungen und schubhafte Verstärkungen mittelalterlicher Tendenzen, nicht aber als innovative Sprünge und Brüche (siehe LEPPIN: Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten). Zur Einbettung der Reformation in langfristige Kontinuitäten siehe auch LEPPIN: Wie reformatorisch war die Reformation?

³² BURKHARDT: Reformationsjahrhundert 17.

³³ BURKHARDT: Reformationsjahrhundert 16.

³⁴ Siehe z. B. SANDL: Medialität; LANDWEHR: Alte Zeiten, Neue Zeiten.

³⁵ LANDWEHR: Alte Zeiten, Neue Zeiten 15.

³⁶ Vgl. ebd. 22.

³⁷ „Vergangenheiten und Zukünfte sind immer Unterscheidungen, die eine Gegenwart

historischer Zeitkulturen als eine Leitlinie künftiger Forschung erweist. Mit Blick auf die Frühe Neuzeit bestehen nach Landwehr

„mehr als ein paar Verdachtsmomente, die darauf hindeuten, dass sich in diesem Zeitraum Entscheidendes hinsichtlich der Emergenz temporaler Modalisierungen getan hat, und zwar in einer Art und Weise, die bisher noch nicht ausreichend gewürdigt wurde.“³⁸

Dies gilt insbesondere für die Zeit der Reformation: Einen neuartigen, quer zu den gängigen wirkungsgeschichtlichen Perspektiven liegenden Ansatz legte letztthin Marcus Sandl vor, der die Bedeutung der Reformation als Zeitenwende neu betont und dabei – anknüpfend an Reinhart Koselleck – dem Maßstab der „geschichtlichen Zeit“³⁹ der Reformation in ihrer Eigenlogik, mithin den ex- und impliziten Erfahrungen der Zeitgenossen selbst, wieder größeres Gewicht beimisst.⁴⁰ Nach Koselleck ist die „geschichtliche Zeit“ von der „Naturzeit“

für sich trifft. Nur bleiben diese Unterscheidungen als Beobachtungen niemals gleich, sondern müssen immer wieder von Neuem vollzogen werden. Dadurch ergeben sich immer neue Zeitbindungen, immer neue Kombinationsmöglichkeiten von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit auch immer neue Konstruktionsmöglichkeiten von Welt in temporaler Hinsicht. [...] Die Frage, die insbesondere eine *Zeit-Geschichte* umtreibt, muss dann lauten: Unter welchen Umständen ändert sich das Zeitwissen von Gesellschaften? Mit welchen Konsequenzen geschieht dies? Wer ist daran beteiligt, wer kann dieses Zeitwissen beeinflussen? [...] Damit stünde nicht nur die Frage im Mittelpunkt, welche Vorstellungen von und Umgangsweisen mit Zeit zu einem bestimmten Zeitpunkt vorherrschten und wie durchaus unterschiedliche Vorstellungen von Zeit parallel zueinander existierten, sondern es gilt auch dem Problem auf den Grund zu gehen, welche Auswirkungen diese Formen des Zeitwissens hatten. Denn wenn es einem Zeitwissen erst einmal gelungen ist, sich diskursiv zu verfestigen, also bestimmte Formen des Wahren und Wirklichen auszubilden, dann muss ihm eine historische Wirkmächtigkeit zugebilligt werden.“ (LANDWEHR: *Alte Zeiten, Neue Zeiten* 22 f.)

³⁸ Ebd. 23.

³⁹ Zum Begriff der „geschichtlichen Zeit“ siehe das Vorwort in KOSELLECK: *Vergangene Zukunft* 9–14.

⁴⁰ Sandl kritisiert die gegenwärtige Forschungslage, welche weitgehend einer universal-historischen Konzeption von Zeit anhinge und damit eine Abkehr von der von Koselleck vertretenen Historisierung von Zeitlichkeit vollzogen habe: „Die ‚geschichtliche Zeit‘ der Reformation, also die den reformatorischen Erkenntnis- und Handlungszusammenhängen selbst eigenen Temporalstrukturen sowie die damit zusammenhängenden Vergangenheits- und Zukunftskonstruktionen, treten als Erklärungsfaktor zurück. Der Selbstreferentialität des historischen Geschehens, die in der Vorstellung der ‚Zeitenwende‘ bedeutsam wird, wird kaum noch Bedeutung zugemessen.“ (SANDL: *Medialität* 36). Demgegenüber müsse die aus der Wahrnehmungswelt der Zeitgenossen erwachsende Zeitlichkeit in ihrer Eigenlogik wieder größere Beachtung bei der Erfassung historischer Prozesse finden: „Eine Zeitgeschichte der Reformation zu schreiben heißt, den Horizont auszuleuchten, in dem die Zeitgenossen dachten und handelten, den sie herstellten und aktualisierten, um ihrer Welt und sich selbst in dieser Welt Sinn zu geben. Sie thematisiert also Welt- und Selbstbeschreibungen, wobei davon ausgegangen wird, dass diese zeitgenössischen Beschreibungen für die Verlaufsformen des historischen Geschehens eine konstitutive Rolle spielten. Eine Zeitgeschichte thematisiert damit Zeitlichkeit als konstituierende Dimension des Gegenstands.“ (SANDL: *Medialität* 17).

unterschieden – während letztere vermeintlich objektiv messbar sei und als singular gelte, beschreibt erstere die historischem Wandel unterliegende Zeitlichkeit auf der Ebene der Selbstwahrnehmung der Zeitgenossen.

Die Untersuchung geschichtlicher Zeit zielt daher auf deren je eigene Semantik und fragt danach, „wie in einer jeweiligen Gegenwart die zeitlichen Dimensionen der Vergangenheit und der Zukunft aufeinander bezogen worden sind.“⁴¹ Geschichtliche Zeit lässt sich mithin genaugenommen nur im Plural erfassen; geschichtliche Zeiten existieren in sich überlagernder Weise nach- und nebeneinander.⁴² Diesen Sachverhalt der Pluralität und Parallelität geschichtlicher Zeiten beschreibt Landwehr mit dem Konzept der „Pluritemporalität“,⁴³ auf dessen Basis allzu starre geschichtswissenschaftliche Epochenzuweisungen unter einen grundsätzlichen Vorbehalt gestellt sind.⁴⁴ Vor dem Hintergrund der Einsicht: „Die soziale und kulturelle Praxis ist also nicht *in* der Zeit, sondern *macht* die Zeit“,⁴⁵

⁴¹ KOSELLECK: Vorwort 11.

⁴² „Schon der Singular einer einzigen geschichtlichen Zeit, die sich von der messbaren Naturzeit unterscheiden soll, lässt sich in Zweifel ziehen. Denn geschichtliche Zeit, wenn der Begriff einen eigenen Sinn hat, ist an soziale und politische Handlungseinheiten gebunden, an konkrete handelnde und leidende Menschen, an ihre Institutionen und Organisationen. Alle haben bestimmte, ihnen innewohnende Vollzugsweisen mit je eigenem zeitlichen Rhythmus. [...] Deshalb geht der folgende Versuch davon aus, nicht von einer geschichtlichen Zeit zu sprechen, sondern von vielen, sich einander überlagernden Zeiten.“ (KOSELLECK: Vorwort 10).

⁴³ „Was soll das bedeuten: Pluritemporalität? Nun, es ist die sicherlich nicht allzu gewagte These, dass soziale Gruppen, Objekte, Ereignisse etc. zumindest potentiell dazu in der Lage sind, eigene Zeitformen auszubilden, die von anderen teils erheblich differieren können. Pluritemporalität bezeichnet den methodischen Zweifel an der irreführenden Idee, wir hätten es nur mit einer einzigen Form der Zeit zu tun, die mit der Zeit der Uhren und Kalender zur Deckung zu bringen wäre. Gesellschaften leben nicht im Kokon eines monolithischen Zeitregimes, kennen also nicht nur eine singuläre Form der Gleichzeitigkeit, sondern pflegen zahlreiche, parallel zueinander bestehende Zeitformen, existieren also in einer Welt der Gleichzeitigkeiten. [...] Dieses Phänomen der Gleichzeitigkeiten, also der Vielzahl der Zeiten in einer Gegenwart, soll hier unter dem Stichwort der Pluritemporalität gefasst werden.“ (LANDWEHR: Alte Zeiten, Neue Zeiten 25f.).

⁴⁴ Angesichts der Pluritemporalität sei es „weniger möglich, historische Vorgänge auf unilineare Prozesse zurückzuführen oder in epochale Zwangsjacken stecken zu wollen. Unter der Perspektive pluraler Gleichzeitigkeiten findet man zu ein und derselben Zeit historische Bestandteile, die sich in reversiblen, systemerhaltenden Zeitschleifen befinden, neben solchen, die einen irreversiblen Zeitsprung vollziehen. Der Ansatz der Pluritemporalität ist also in der Lage, das Spannungsverhältnis von Stabilität und Transformation in einer spezifischen historischen Situation in den Blick zu nehmen, ohne diese Parallelität vorschnell weg-zuerklären oder doch wieder auf einen einfachen Nenner zu bringen, sondern sie im Gegenteil in den Vordergrund zu rücken.“ (LANDWEHR: Alte Zeiten, Neue Zeiten 26).

⁴⁵ Ebd. 30. Vgl. auch SANDL: Medialität 17: „Geschichte vollzieht sich demnach nicht in der Zeit, sondern produziert Zeiten in Form von Übergängen und Verschiebungen, Wiederholungen und Gelegenheiten, Transformationen und Momenten der Beharrung. Eine Zeitgeschichte beinhaltet mithin die Absage an die Vorstellung eines unveränderlichen Zeitkontinuums, das allen historischen Bewegungen und allen Perspektiven auf den geschichtlichen Prozess vorgängig ist.“

lassen sich die unterschiedlichen historischen Zeitwissen von der Geschichtswissenschaft neuartig befragen.⁴⁶

Anknüpfend an die Entwürfe von Koselleck, Sandl und Landwehr soll die geschichtliche Zeit der Reformation Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sein. Es wird danach gefragt, wie die reformatorischen Zeitgenossen ihre geschichtliche Selbstverortung vornahmen und wie sich das reformatorische Zeitverständnis zu zeitgenössischen und überkommenen verhielt. Insbesondere das 16. Jahrhundert gibt ein Beispiel für die Simultaneität geschichtlicher Zeiten, wenn sich in den frühen 1520er Jahren eine neuartige, spezifisch reformatorische geschichtliche Zeit herausbildet, die sich von vorgängigen und zeitgenössischen signifikant unterschied. Mehr noch: die reformatorische geschichtliche Zeit schien im Verhältnis zum altgläubigen Zeitverständnis nicht mehr integrierbar, sondern trat mit diesem in scharfe Konkurrenz und erhob die von den Zeitgenossen selbst herausgestellte Divergenz zu einem sie konstituierenden Merkmal.

Dabei bildet der verwendete Begriff der „Geschichtszeit“ einen Horizont, in dem Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive miteinander verschmelzen.⁴⁷ Mithin beschränkt sich der Begriff nicht allein auf den Umgang mit Vergangenheit, sondern thematisiert umfassend die Wahrnehmung der Zeitlichkeit durch die Zeitgenossen selbst. Gemäß diesem Verständnis gliedert sich die vorliegende Untersuchung in die drei Dimensionen des Zeitbewusstseins (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft), wobei der jeweiligen zeitlichen Dimension ein Eigengewicht zugemessen, gleichwohl deren Verwobenheit miteinander herausgestellt werden soll. Dabei wird in thematischer Begrenzung gezielt nach der Rolle der Teufelsvorstellungen innerhalb des reformatorischen Zeitverständnisses gefragt. Die reformatorischen Teufelsvorstellungen sollen auf ihre temporalen Aussagegehalte hin thematisiert und deren

⁴⁶ Landwehr gibt hierfür vielfältige Anregungen, z. B.: „Die geschichtswissenschaftliche Aufmerksamkeit müsste demnach der Frage gelten, welches Zeitwissen sich in einer bestimmten Gegenwart eher durch Stabilität, welches sich eher durch Variabilität auszeichnet. Weiterhin wäre nicht nur zu fragen, welche Zeiten parallel zueinander Bestand haben, sondern vor allem in welchen Wechselverhältnissen sie stehen, ob sie völlig unabhängig voneinander existieren können, sich gegenseitig affizieren oder in Konkurrenz zueinander agieren [...].“ (LANDWEHR: Alte Zeiten, Neue Zeiten 26)

⁴⁷ Vgl. zum Zusammenhang der drei Zeitdimensionen auch Luhmann: „Was sich in der Zeit bewegt, sind Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft *zusammen*, ist, mit anderen Worten, die Gegenwart *mit* ihren Zeithorizonten Vergangenheit und Zukunft.“ (LUHMANN: Weltzeit und Systemgeschichte 114, Hervorhebungen im Original). Dabei unterliegt die Modulation dieser Zeithorizonte stetigem historischem und sozialem Wandel: „Vielmehr ist der spezifischen Differenzierung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowohl eine historische wie eine soziale Dimension eigen, das heißt sie wird im Verlauf der Zeit selbst generiert, regeneriert und transformiert, und dies geschieht durch jeweils unterschiedliche Gruppen auf jeweils unterschiedliche Weise.“ (LANDWEHR: Alte Zeiten, Neue Zeiten 21).

Bedeutung im Kontext der Profilierung einer spezifisch reformatorischen geschichtlichen Zeit untersucht werden.

Zunächst soll gefragt werden, inwiefern der zu beschreibende Paradigmenwechsel innerhalb der Teufelvorstellungen Auswirkungen auf die *Vergangenheitsdeutung* hatte: Die Frage, wann und wie der Teufel geschichtlich in Erscheinung trat, bestimmt entscheidend das reformatorische Verhältnis zu Tradition und Überkommenem und damit die Vorzeichen, unter denen die Vergangenheit betrachtet und beurteilt wurde. Im Rahmen des „historischen Legitimationsgestus“ bedurfte es neuartiger Strategien, um einerseits den Traditionsbruch, andererseits den eigenen Anschluss an das rechtmäßige Alte theologisch abzusichern. Dabei gilt es darzustellen, inwiefern die Reflexionsgestalt des Teufels zu einem zentralen Interpretament der Vergangenheitsdeutung avanciert und sowohl auf den generellen Stellenwert der Vergangenheitsbetrachtung wie auch auf die Wahrnehmung der zeitlichen Verlaufsformen von Vergangenheit und Zeit entscheidend einwirkte.

Anschließend sollen die Konsequenzen für das reformatorische *Gegenwartsverständnis* thematisiert werden: Die Frage, wie der Teufel identifiziert wurde, welche Charakteristik er aufweist, welcher Strategien er sich bedient, wie der Einzelne ihm begegnet und wie dem Teufel gewehrt werden könne, sprich wie er im Gegenwartsgeschehen theologisch verortet wird, wurde zum zentralen Instrument der reformatorischen Gegenwartsdiagnostik mit Auswirkungen sowohl hinsichtlich der Verhaltensoptionen des Einzelnen wie auch der generellen zeitlichen Verortung der eigenen Gegenwart innerhalb des biblisch prophezeiten heilsgeschichtlichen Ablaufschemas. Die Teufelvorstellungen können in diesem Zusammenhang die von den Zeitgenossen wahrgenommene hintergründige Logik des Reformationsgeschehens erschließen helfen, welche dem reformatorischen Zeitverständnis ihr eigenes Gepräge verlieh.

Abschließend soll untersucht werden, welche *Zukunftsperspektive* von den reformatorischen Zeitgenossen entworfen wurde: Die Frage, inwiefern die Apokalyptik als reformatorische Erwartungshaltung zum zentralen zeitgenössischen Streitgegenstand avancierte und direkt das Auseinandertreten unterschiedlicher Zeitempfinden beförderte, soll zunächst anhand der Auseinandersetzungen um die Deutungshoheit über die Zukunft, insbesondere dem im Untersuchungszeitraum der Arbeit eskalierenden Konflikt mit der astrologischen Prognostik, untersucht werden. Die von den reformatorischen Zeitgenossen vorgenommene apodiktische Abgrenzung von konkurrierenden Zukunftsentwürfen ermöglicht Einblicke in das genuin reformatorische Zeitempfinden, wenn hinter der polemischen Kontrastierung die Konstruktionsmechanismen einer neuen, spezifisch reformatorischen Zeitwahrnehmung aufscheinen. Dabei wird zu untersuchen sein, inwiefern sich die reformatorische Zukunftsperspektive als Konsequenz des Paradigmenwechsels innerhalb der Teufelvorstellungen entfaltet und die Zeitvorstellungen insgesamt grundlegend veränderte.

Die fundamentalen Verschiebungen innerhalb der Trias von Vergangenheitsdeutung, Gegenwartsverständnis und Zukunftsperspektive haben mithin Auswirkungen nicht allein auf die *Zeitdeutung*, also die wertende Einordnung und Verhältnisbestimmung der Zeitdimensionen durch die Zeitgenossen selbst, sondern betreffen auch die *Zeiterfahrung* in fundamentaler Weise. In Aufnahme der Anregungen Landwehrs soll untersucht werden,⁴⁸ inwiefern die spezifisch reformatorischen Teufelsvorstellungen zum Konstituens einer neuartigen Wahrnehmung von Verlaufsformen der Zeitlichkeit werden, wenn die durch Kategorien wie etwa Zeitknappheit resp. Zeitlosigkeit oder Beschleunigung resp. Verzögerung bestimmten Zeitrhythmen eine signifikante Veränderung erfahren. Besondere Aufmerksamkeit soll dabei der Frage zukommen, inwiefern der reformatorische Paradigmenwechsel innerhalb der Teufelsvorstellungen mit anderen zeitgenössischen Neuheitserfahrungen konvergiert und in der Zusammenschau eine von vorgängigen und zeitgenössischen Zeiterfahrungen gezielt abgegrenzte, genuin reformatorisch-apokalyptische Beschleunigungserfahrung heraufführt. Die zu beschreibenden Veränderungen in der Zeitdeutung und Zeiterfahrung führen in ihrer Konsequenz zu einer veränderten *Zeitkonzeption*, wenn die generellen Bewegungen der Zeit, etwa im Rahmen von Fortschritt und Niedergang oder linearen und zyklischen Verläufen, eine neuartige Ausrichtung erhalten.

Dem Vorhaben dieser Untersuchung liegt die These zugrunde, dass insbesondere die Jahre 1520–26 von den Zeitgenossen in umfassender Hinsicht als Umbruch erlebt wurden und eben dieses Erleben eine Neukonfiguration des Zeitbewusstseins evoziert, welche der geschichtlichen Zeit der Reformation eine ganz eigene Prägung und Signatur verlieh. Diese Umbruchssignatur wurde allererst auf der Folie der Teufelsvorstellungen entfaltet: Der Paradigmenwechsel

⁴⁸ Landwehr umreißt anhand der Begriffe von „Zeitpraktiken“ und „Zeitwissen“ geschichtswissenschaftliche Forschungspotentiale: „Man kann einsetzen mit den unterschiedlichen Formen der Zeitwahrnehmungen und Zeiterfahrungen, wenn Zeit als flüchtig, entleert, knapp oder kostbar eingeordnet wird, wenn Empfindungen von Zeitdruck, Zeitlosigkeit sowie besseren, schlechteren oder unbeständigen Zeiten gemacht werden. Die Thematisierung unterschiedlicher Zeitrhythmen schließt sich unmittelbar daran an: Beschleunigung, Verlangsamung oder Stillstand wären hier exemplarisch zu nennen. [...] Bewegungen, die man im Zusammenhang mit der Zeit wahrnimmt, also Fortschritte und Niedergänge, lineare oder zyklische Verläufe, sind hier ebenso wenig zu vergessen wie das Verständnis der bereits genannten Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft oder auch Ewigkeit. [...] Solche Zeitpraktiken stehen in einem engen Wechselverhältnis mit diskursiv konstituierten Formen des Zeitwissens, soll heißen mit der regulierten, zu einem gewissen Grad institutionalisierten und medial verfügbaren Organisation soziokultureller (Selbst-)Verständnisse der Zeit. Das Stichwort des Zeitwissens soll dabei deutlich machen, dass sich der geschichtswissenschaftliche Blick auf die Zusammenhänge konzentrieren muss, in denen Zeit dingfest gemacht werden kann. An die Stelle der definitiven und abstrakten Frage nach *der Zeit* (an und für sich) tritt also die historische Frage nach den *Ausformungen von Zeit* als einer soziokulturellen Praxis und ihrer diskursiven Verdichtung.“ (LANDWEHR: *Alte Zeiten, Neue Zeiten* 30–32).

innerhalb der Teufelsvorstellungen rief eine gesteigerte Sensibilität für historische Prozesshaftigkeit und Wandelbarkeit wach, in deren Gefolge sich ein neuartiges Epochenbewusstsein und eine mit Überkommenem explizit kontrastierte historische Identität und Zeiterfahrung der reformatorischen Zeitgenossen konstituierte. Die zu beschreibenden Veränderungen in der Zeitwahrnehmung lassen sich in einen übergreifenden Zusammenhang einordnen, wenn das reformatorische Zeitverständnis im Sinne einer „Verzeitlichung der Geschichte“⁴⁹ starke in die Moderne weisende Impulse bereitstellt und die Frühreformation als wichtige Gelenkstelle innerhalb der frühneuzeitlichen (Zeitlichkeits-)Transformationsprozesse in Erscheinung tritt. Ziel der Untersuchung ist es, die Veränderungen im Geschichts- und Zeitbewusstsein freizulegen und zu verdeutlichen, inwiefern diese mit der reformatorischen Spezifik der Teufelsvorstellungen untrennbar zusammenhängen.

Für dieses Vorhaben bedarf es einer Erweiterung der bestehenden Fokussierung der Forschung auf die Person Luthers um weitere reformatorische Meinungsführer, um etwaige binnenreformatorische Unterschiede und Gemeinsamkeiten auszuleuchten. Mit dieser thematischen Zurichtung ist zugleich die mit der Frage nach Kontinuität und Umbruch eng verschränkte Frage nach Einheit und Vielfalt der Reformation tangiert, welche ebenfalls breit und kontrovers diskutiert wird.⁵⁰ In Weiterführung der älteren Diskussion, welche sich zwischen den Polen der „lutherischen Engführung“ (Moeller) resp. dem „Wildwuchs“ der Reformation (Lau) aufspannte,⁵¹ wird die Einheit der Reformation immer wieder in Zweifel gezogen: Nach Wendebourg sei diese Einheit lediglich aus der Außenperspektive der altgläubigen Gegner gegeben, tatsächlich aber stehe eine spannungsreiche Pluralität ganz unterschiedlicher Reformationsansätze gegen die Rede von der Einheit.⁵² Diese Pluralität werde aus der

⁴⁹ Zum Begriff der „Verzeitlichung der Geschichte“ siehe die Aufsatzbände KOSELLECK: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*; DERS.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*.

⁵⁰ Zur Frage nach Einheit und Vielfalt der Reformation siehe HAMM/MOELLER/WENDEBOURG: *Reformationstheorien: „Was ist das – die Reformation? Kann man von der einen Reformation überhaupt sprechen? Zerfällt sie nicht vielmehr bei genauem Hinsehen in eine Vielzahl von Impulsen, Bewegungen, Konfessionen und Interessen? Oder ist das Verbindende und Gemeinsame so grundlegend, daß man sie als Einheit verstehen muß?“* (HAMM/MOELLER/WENDEBOURG: *Vorwort Reformationstheorien* 5). Zum Zusammenhang der Fragestellungen von Umbruch und Kontinuität sowie Einheit und Vielfalt als zweier ineinander verwobener Dimensionen siehe HAMM: *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation* 9.

⁵¹ Zum „Wildwuchs“-Begriff siehe LAU: *Reformationsgeschichte* (1969); zum Begriff „lutherische Engführung“ siehe MOELLER: *Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?* (1984), 193.

⁵² Es sei die Gegnerschaft zur römischen Kirche als äußeres Kriterium, welches diese im Tridentinum veranlasste, pauschal von „der Reformation“ zu sprechen: „Das, was die Reformation zur ‚Reformation‘ macht, war das Urteil der Gegenreformation.“ (WENDEBOURG: *Einheit* 34).

Innenperspektive der reformatorischen Zeitgenossen selbst zum Teil als derart gegensätzlich beurteilt, dass Gemeinschaft im Glauben (oder auch nur Duldung) ausgeschlossen schien.⁵³ Wer also an den Befindlichkeiten der Zeitgenossen nicht völlig vorbei gehen wolle, dürfe den Singular „Reformation“ nur unter Vorbehalten verwenden.

Gegen Wendebourg hält Hamm an der Rede von der Einheit der Reformation ausdrücklich fest und begründet dies mit dem Begriff der „inneren Kohärenz“:

„Es gibt eine innere Kohärenz der Reformation, d.h. einen aus vielerlei Wurzeln erwachsenden inneren (nicht nur von außen zugeschriebenen) Zusammenhang der frühen Reformationsbewegung, aber auch noch der späteren Reformationszweige. Und mit ‚Kohärenz‘ meine ich nicht nur, wie man vielleicht vermuten könnte, daß Einzelprozesse, Phasen, Personengruppen, Artikulationsebenen, Institutionen und Bereiche kausal-genetisch miteinander verknüpft sind, im übrigen aber ganz ihrer Eigenlogik folgen [...]. Nein, ich meine mehr: eine innere Gemeinsamkeit in dem, wovon man im Leben und Sterben Gewissheit, Sicherheit und Legitimierung erwartet und worin man die Kirche grundlegend verändert haben will.“⁵⁴

Der Begriff der inneren Kohärenz zielt auf – unter Umständen auch unbewusste und verdeckte – grundlegende Gemeinsamkeiten und umgreife mithin auch etwaige von den Zeitgenossen konstatierte Gegensätzlichkeiten:

„Kohärenz als innere Gemeinsamkeit von Ideen, Programmen und Veränderungen ist durchaus vereinbar mit Andersartigkeit, Divergenz und Konflikt, ja sogar mit einer Feindseligkeit, die in Vertretern einer andersartigen Reformation die Agenten Satans und des Antichristen sieht. Daß zwei Menschen oder Richtungen große Gemeinsamkeiten haben, schließt erfahrungsgemäß nicht aus, daß sie sich erbittert bekämpfen können. Es ist oft gerade die gemeinsame Grundlage, die dem Konflikt die ganze Tiefe von Enttäuschung, Verletztheit, Erbitterung und Haß gibt. Und so kann ein partieller Gegensatz das Bewußtsein vom Ausmaß realer Gemeinsamkeit völlig verdrängen.“⁵⁵

Hamm bietet einen offenen Katalog des „Gemeinsam-Reformatorisches“, vor dessen Hintergrund er die Rede von einer inneren Kohärenz der Reformation gerechtfertigt sieht.⁵⁶

⁵³ Vgl. WENDEBOURG: Einheit 41.

⁵⁴ HAMM: Einheit und Vielfalt 57.

⁵⁵ HAMM: Einheit und Vielfalt 58. Sowohl Einheit wie Vielfalt konnten von den Zeitgenossen (unbewusst oder gezielt) mitunter überbetont werden: „Es gibt ja in der Reformation nicht nur das Phänomen der nicht bewußten und der heruntergespielten Gemeinsamkeit, sondern auch das Phänomen der nicht bewußten und der heruntergespielten Verschiedenheit – ersteres vor allem in den Jahren ab 1524/25, letzteres vor allem in der Frühzeit und Aufbruchphase der Reformation.“ (HAMM: Einheit und Vielfalt 117).

⁵⁶ Vgl. HAMM: Einheit und Vielfalt 85 ff. In dem 2008 erschienenen Aufsatz „Die Einheit der Reformation in ihrer Vielfalt“ fokussiert er die Merkmale einer inneren reformatorischen Kohärenz auf „das Freiheitspotential der 95 Thesen“ (siehe HAMM: Die Einheit der Reformation).

In Anwendung des Hammschen Verständnisses auf das Thema der vorliegenden Untersuchung sollen im Folgenden gezielt die Merkmale einer inneren Kohärenz der reformatorischen Geschichtszeit konturiert werden, ohne dabei binnenreformatorische Divergenzen auszublenden. Die thematische Fokussierung auf die Rolle der Teufelsvorstellungen für die Ausgestaltung der Geschichtszeit verspricht gerade hinsichtlich der Frage nach einer inneren Kohärenz aufschlussreich sein zu können, da die Teufelsvorstellungen das von den Zeitgenossen explizit Abgelehnte und Ausgegrenzte erfassen und von einigen reformatorischen Meinungsführern auch gegeneinander gewendet werden konnten. Dabei bleibt zu fragen, ob hinter der von den Zeitgenossen unter Umständen herausgestellten Gegensätzlichkeit auch Gemeinsamkeiten im Sinne einer inneren Kohärenz aufzufinden sind. Aus diesem Grund wird bewusst ein breiteres Spektrum der reformatorischen Ansätze in den Blick genommen und der Kohärenzbegriff an ausgewählten Beispielen fortlaufend kritisch überprüft.

Um Quellennähe zu gewährleisten und dem theologischen Gesamtentwurf der Flugschriftenautoren sowie der Kontextualität einzelner Flugschriften gerecht zu werden, werden in jedem Kapitel Fallbeispiele vorgestellt. Die Fallbeispiele bieten jeweils unterschiedliche Zugänge zu den einzelnen Dimensionen des Zeitbewusstseins, wobei einerseits deren Eigenart dargestellt und gewürdigt werden, andererseits eben diese Eigenart unter Hinzuziehung weiterer Flugschriftenautoren Eingang in übergreifende Überlegungen zu einer inneren frühreformatorischen Kohärenz finden soll. Die Anzahl der ausgewählten Fallbeispiele in den jeweiligen Kapiteln über die Zeitdimensionen orientiert sich an der vorfindlichen inhaltlichen Streubreite möglicher Zugänge und kann mithin durchaus variieren. Dabei kann es in Anbetracht der umfassenden Quellenlage allein darum gehen, anhand ausgewählter Flugschriften übergreifende Muster des frühreformatorischen Zeitbewusstseins deutlich zu machen. Es wird durchgehend von „reformatorischen Bewegungen“ gesprochen, um sowohl eine innere Kohärenz als auch die gegebene Vielfalt begrifflich aufzugreifen.

Als Quellencorpus wurde mit „Flugschriften“ ein Schrifttum gewählt, welches aufgrund seiner spezifischen Charakteristik und der (insbesondere in der frühen Reformationszeit) in ihm abgebildeten Vielfalt als Grundlage für Überlegungen zu inneren reformatorischen Kohärenzmerkmalen besonders geeignet scheint. Dabei wird zudem zu untersuchen sein, ob die Quellengattung der Flugschriften in spezifischer Weise auf die Neumodulation des reformatorischen Zeitverständnisses einwirkt resp. inwiefern Medialität und Zeitverständnis korrelieren. Auch in diesem Zusammenhang gilt es, die Rolle der Teufelsvorstellungen herauszuarbeiten, die exemplarisch für die jüngst von Haberer und Hamm zurecht beklagte wissenschaftliche Vernachlässigung des Einflusses

theologischer Sinnformationen auf die Medialität der Reformationszeit stehen können.⁵⁷

⁵⁷ Vgl. HABERER/HAMM: Vorwort VI: „Die auf die Medialität einwirkende, impulsgebende Dynamik von Theologie, Frömmigkeit und Kirchlichkeit, also die medienverändernde Kraft religiöser Inhalte wird unterschätzt.“

II. Flugschriftenpublizistik

1. „Flugschrift“ als Gattungsbegriff

Der Begriff „Flugschrift“ wird in der Literatur seit langem verwendet, obschon er keine präzise Trennschärfe besitzt.¹ Ungeachtet der Fülle von Definitionsversuchen hat sich keine allgemein verbindliche Fassung herauskristallisiert.² Die definitorischen Schwierigkeiten resultieren aus dem Umstand, dass der Begriff „Flugschrift“ lediglich ein Sammelbegriff für ein sehr heterogenes publizistisches Phänomen ist und ganz verschiedene literarische Genera unter dieser Bezeichnung subsumiert werden (z. B. Traktate, Pamphlete, Predigten, Dialoge, Thesen, Beschwerden, Satiren, Sendschreiben, Bekenntnisse, Prognostiken, Apologien etc.).³ Die Definitionen basieren auf der Erhebung formaler und kommunikativer Merkmale, in deren Zusammenstellung und Hervorhebung jeweils andere Akzentsetzungen vorgenommen werden. Die relative Weite der begrifflichen Bestimmungsmöglichkeiten wurde schon früh angemerkt: „Übergänge gibt es in Hülle und Fülle“⁴, wobei dieser Sachverhalt weniger beklagenswert ist denn als Chance begriffen sein sollte, formalistische Verengungen zu vermeiden. Wissenschaftlicher Redlichkeit genügende Definitionsversuche bleiben daher immer eingedenk der Tatsache, lediglich eben solche zu sein. Gleichwohl knüpft sich daran die Verpflichtung, über das eigene Verständnis Auskunft zu geben.⁵

¹ Vgl. LEPPIN: Jüngster Tag 22; MOELLER/STACKMANN: Predigt 223; STACKMANN: Predigt 187.

² Vgl. LEPPIN: Jüngster Tag 22; MOELLER: Flugschriften 240.

³ Johannes Schwitalla klassifiziert 21 verschiedene Textsorten, die in verschiedenen literarischen Formen begegnen, vgl. SCHWITALLA: Deutsche Flugschriften 29–111.367f.

⁴ SCHOTTENLOHER: Flugblatt und Zeitung 17.

⁵ Aufgrund der Vielschichtigkeit und Kontroversität der Flugschriftenforschung ist nach Todt „[...] in jeder Untersuchung, die sich mit diesem Quellencorpus beschäftigt, zu klären, was eigentlich eine Flugschrift ist.“ (TODT: Kleruskritik 212). Vgl. auch MOELLER/STACKMANN: Predigt 224: „Angesichts der Tatsache, daß man es bei ‚Flugschrift‘ mit einer Injunktion zu tun hat, wird nach einer pragmatischen Lösung des Definitionsproblems für den jeweiligen Untersuchungszweck zu suchen sein.“ Vgl. auch Leppin, der den heuristischen Wert des Begriffs der Flugschrift, zugleich aber dessen „idealtypischen Charakter“ betont, welcher der „Subjektivität der jeweils Forschenden breiteren Raum bei der Definition der Quellengrundlage läßt als bei anderen literarischen Gattungen [...]“ (LEPPIN: Jüngster Tag 29f.).