

Fuchs, Thomas, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln / Weimar / Wien 1995, Böhlau Verlag, 543 S.

Die Regensburger Dissertation setzt sich zum Ziel, das „institutionalisierte Gespräch der Reformationszeit als Form der Auseinandersetzung auf der einen und als Versuch der Aussöhnung auf der anderen Seite“ zu analysieren. Hinter den Ge-

sprächsformen stehende, möglicherweise von bestimmten Gruppen getragene Traditionen, Wirkungen und Argumentationstypen sollen untersucht werden. Dabei beschränkt sich der Verfasser auf die frühe Phase der Reformation mit ihren überwiegend städtischen und landschaftlich ausgerichteten Religionsgesprächen. Die großen Reichsreligionsgespräche rücken – wie er selbst sagt – „entgegen ihrer historischen Bedeutung“ (6) an den Rand. Ausgangspunkt ist eine sehr weit gefaßte Definition des Phänomens: „Ein Gespräch über religiöse Fragen, das Religionsgespräch, findet allgemein-phänomenologisch formuliert zwischen mindestens zwei Personen statt, die gemeinsam mit dem Gegenstand Religion beschäftigt sind. Ein Religionsgespräch ist dadurch Religionsgespräch, daß gerade Religion thematisiert wird. In einem engeren Sinne steht mit dem Terminus Religionsgespräch ein Begriff für eine Form des institutionalisierten Diskurses über religiöse und theologische Fragen zur Verfügung.“ (6) Der Autor nimmt insofern eine Einschränkung vor, als er jene Gespräche als Religionsgespräche definieren will, die über Religion im konfessionellen Sinne geführt und von weltlichen oder kirchlichen Autoritätsträgern veranstaltet wurden sowie mindestens zwei Personen zum Zweck der „Kompromißfindung der zerstrittenen kirchlichen Parteien“ als Gesprächsteilnehmer zusammengeführt haben (12). Als zeitliche Grenze gilt für ihn das Tridentinum. Das Ende der „Ära der Religionsgespräche“ sei aber mit dem Scheitern des Regensburger Religionsgesprächs 1541 eigentlich noch eher anzusetzen (455). Mit dieser zeitlichen Eingrenzung bewegt sich der Verf. auf dem Boden dessen, was auch schon gelegentlich in der Literatur geäußert wurde und schließt u. a. all jene ebenfalls obrigkeitlich initiierten Religionsgespräche aus, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zwischen den sich konsolidierenden evangelischen Konfessionen stattgefunden haben. Neu ist dagegen der vom Verfasser eingebrachte Gesichtspunkt des Religionsgesprächs als „Ausdrucksform von Frömmigkeit, Religiosität und [. . .] Wunsch nach Ritualen“ (16). Dennoch bleibt die Schwierigkeit einer definitionsmäßigen Abgrenzung und charakterisierenden Beschreibung des das gesamte 16. Jahrhundert durchziehenden Phänomens bestehen. Die traditionell geführte Diskussion wird in dieser Hinsicht nur unwesentlich ergänzt.

Die Untersuchung nähert sich ihrem Gegenstand in drei Hauptschritten, in denen zunächst der „Weg zum Religionsgespräch der Reformationszeit“ nachgezeichnet, der „Typus des reformationszeitlichen Religionsgesprächs“ analysiert und schließlich „Kontinuitäten“ aufgezeigt werden. Die Entwicklung setzt ein – nach Fuchs – mit der durch die Veröffentlichung von Luthers 95 Thesen beginnenden Indienstnahme der Disputation „als Mittel einer offensiven Form der Auseinandersetzung“ (48) und ihrer allmählichen Herauslösung aus dem akademischen Kontext, wobei die herkömmliche, syllogistische Argumentationsweise noch neben der Anwendung des Schriftprinzips bestehen konnte. Generell aber sieht die Untersuchung den Weg zum Religionsgespräch gekennzeichnet durch eine kontinuierliche ‚Degenerierung‘ (113) der akademischen Disputation als Veranstaltung konfessioneller Konfliktregelung jenseits eines universitär begrenzten Rahmens, die sich unter Verwendung der Volkssprache einem neuen Publikum zuwendet und „als Kampfmittel gegen die Neuerung“ (132) eingesetzt wird. Die Leipziger Disputation von 1519 wird für diesen Zusammenhang als Höhepunkt gewertet, auch wenn sie für die typologische Ausprägung des Religionsgesprächs nichts ausgetragen habe. Dagegen komme dem Verhör Luthers durch Cajetan in Augsburg und vor allem den vor Kaiser und Reich in Worms geführten Gesprächen paradigmatische Bedeutung zu. Fuchs geht sogar so weit zu behaupten: „In Worms fand das erste institutionalisierte Religionsgespräch synodalen Charakters in unserem Sinne statt. . . . Es ist dies das dialogische und synodale Gespräch der Humanisten in konziliaristischer Tradition als diskursive Vermittlungsinstanz. Um es auf eine knappe Formel zu bringen: In Worms hatte ein Konzil

im Kleinen stattgefunden. Hier sollte nicht wie in Leipzig die Wahrhaftigkeit einer der Meinungen bewiesen werden, sondern idealtypisch zwischen zwei formell gleichberechtigten Meinungen ein Kompromiß ausgearbeitet werden“ (214 f.). So interessant diese These gerade unter der vom Verf. vorgenommenen Berufung auf eine Äußerung Luthers selbst sein mag, so diskutabel, wenn nicht sogar abwegig bleiben der synodale Charakter, die behauptete Gleichberechtigung der Meinungen und der Wille zum Kompromiß.

Diese für Worms geltend gemachten Charakteristika werden aber ausschlaggebend für den Fortgang der Untersuchung (Kap. III), die nunmehr zwei Ausprägungen des institutionalisierten Gesprächs veranschlagt, nämlich die Disputation und das Religionsgespräch synodalen Charakters. Beide Konzepte werden im Rahmen der städtischen Religionsgespräche angeeignet, welche Fuchs minutiös in ihren Abläufen nachzeichnet und so auswertet, daß entscheidende Charakteristika zur Sprache kommen. Hier liegt denn auch der Schwerpunkt der Untersuchung insgesamt. Behandelt werden die Veranstaltungen in Breslau 1524, Riga 1522, die 1. und 2. Zürcher Disputation 1523, die Gespräche in Kaufbeuren 1525 und Konstanz 1525 ff. sowie außerdem die Religionsgespräche von Appenzell 1524 und Illanz 1526, die Homberger Synode 1526 und die Badener Disputation zwischen Eck und Oekolampad als „Konzil[ien] einer Landschaft“ (305). In der Badener Disputation sieht er insofern den Abschluß einer langen Entwicklung, als sich hier in der Beteiligung von Laien an der volkssprachlich geführten Diskussion strittiger Glaubensfragen sowie der auf nichtkirchlicher Ebene getroffenen Entscheidung ein ehemals akademisch gebundener Disputationstypus vollständig zur religiösen Konfliktregelung verselbständigt hat. Auf diesem Hintergrund werden die Reichsreligionsgespräche zum Thema, zu denen hier lediglich die Ausschußverhandlungen des Augsburger Reichstags von 1530 und die Gespräche von Worms und Regensburg 1540/41 gerechnet sind. Leider sind die theologischen Anliegen kaum ernst genommen, geschweige denn in ihrer Tragweite verstanden worden, denn der Verfasser kommt im Blick auf Worms und Regensburg zu dem Fazit: „Die beiden führenden Theologen der konfessionellen Blöcke handelten [...], um es überspitzt zu formulieren, im Auftrage partikularer, fürstlicher Interessen und weniger als Theologen, Eck für den streng altgläubigen Kriegskurs der Herzöge zur Festigung ihrer Machtstellung innerhalb der katholischen Partei, Melanchthon für die Ansprüche Kursachsens auf Geldern und Jülich“ (453). Um Lehre und Bekenntnis habe im Grunde niemand so recht gerungen, bestenfalls noch Martin Bucer und Johannes Gropper.

Für Fuchs stellt sich deshalb die Frage, ob das Religionsgespräch nicht weniger an den theologischen Differenzen, als vielmehr „an der grundsätzlichen Ablehnung des Religionsgesprächs als Gesprächsstruktur“ (454) gescheitert sei. Er erkennt in dieser Entwicklung ein „strukturelle[s] Defizit der Möglichkeit einer diskursiven Kompromißfindung“ (500). Bucer und Gropper seien ja noch zur Toleranz bereit gewesen, die „Konfessionellen“ jedoch – gemeint sind wohl Eck und Melanchthon – hätten „die Theologie eher als Rechtfertigungsideologie der eigenen Halsstarrigkeit und des eigenen politischen Handelns“ (454) eingesetzt. Hier freilich zeigt sich das Defizit der vorangestellten Definition des Religionsgesprächs als einer Kompromißsuche, zumal diese von den Voraussetzungen des 20. Jahrhunderts her nicht nur als Wille zur Annäherung, sondern auch als Wille zur Toleranz verstanden wird und damit den Verhältnissen bzw. Tatbeständen des 16. Jahrhunderts unangemessen ist. Denn ein über ein Religionsgespräch zu erzielender theologischer „Kompromiß“ konnte im Reformationsjahrhundert immer nur ein bedingter sein, nämlich ein solcher, der die jeweiligen Grunddaten bekenntnismäßiger Identität nicht außer Kraft setzte.

Dagegen ist dem Verf. durchaus zuzustimmen, wenn er – zum Schwerpunkt seiner Arbeit zurückkehrend – im Blick auf die Gesprächsstrategien und ihre Rezeption (Kap. IV) die Beseitigung zwiespältiger Predigt als Ziel des gemeindlichen Religionsgesprächs benennt. Freilich erscheint es auch hier etwas überzogen, wenn er als Träger des rechten Verständnisses der Heiligen Schrift und des rechten Glaubens den ungebildeten ‚gemeinen Mann‘ herausstellt, einen gelehrten Umgang mit dem Schriftprinzip in Abrede stellt und in unkonventioneller Quelleninterpretation einen gottesdienstlichen Charakter des kommunalen Religionsgesprächs ableitet: „Voraussetzung für die Predigtbeurteilung in einem Religionsgespräch ist idealtypisch nicht Bildung und Wissen, sondern allein der Glaube einer in geistlichen Dingen standeslosen Gemeinschaft. Das Gespräch wird dabei geradezu als gottesdienstliche Handlung charakterisiert“. (472) Den Idealtypus eines solchen gemeindlichen Religionsgesprächs als „Synode des ‚gemeinen Mannes‘“ (486) sieht er Gestalt gewinnen in den Disputationen von Zürich 1523, Kaufbeuren 1525, Illanz 1526 und Bern 1528. Problematisch bleibt bei dieser Interpretation aber sowohl der behauptete ‚sakrale‘ und ‚rituelle‘ Charakter des Religionsgesprächs als auch vor allem seine ‚synodale‘ Seite, denn Kirchen als Veranstaltungsorte, die Aufforderung zu Gebet und Bibellektüre und das Zusammenkommen der Gemeinde können nicht ausreichen, um diese Termini zu füllen. Eine Aushöhlung dieses Konzepts des auf verschiedenen Verfassungsebenen des Reichs rezipierten und interessengelenkt veränderten synodalen Religionsgesprächs schließlich sei auf lutherischer Seite dadurch eingetreten, daß das kommunale Religionsgespräch „in der Synode der Prediger institutionalisiert und die Gemeinde weithin ausgeschlossen“ sowie „der religiöse Diskurs im Laufe der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts zunehmend akademisiert“ (494) worden sei. Der ‚gemeine Mann‘ sei so im Zuge der Konsolidierung der Reformation „in wesentlichen Funktionen des allgemeinen Priestertums aus dem reformatorischen Prozeß gedrängt und durch das obrigkeitliche Kirchenregiment ersetzt“ (498) worden. Die auf der Ebene von Stadt, Territorium und Reich veranstalteten Religionsgespräche erhalten auf der Grundlage der in dieser Untersuchung vorgelegten Analyse den Charakter von Konzilien, die ein Vakuum füllten, das durch das Nicht-Zustandekommen des stets geforderten Generalkonzils entstanden war.

Die genannten definitiven Unklarheiten und Defizite in der semantischen Füllung relevanter Terminologien sowie manche theologisch unsichere und den Sachverhalt stark verkürzende Interpretation verstellen leider den Blick des Lesers auf die zweifellos auch vorhandenen Stärken der Untersuchung. Sie liegen vor allem in der ins einzelne gehenden Aufarbeitung und Beschreibung der verschiedenen städtischen und territorial orientierten Religionsgespräche. Nicht nur in ihren Abläufen, sondern auch in der Rezeption vorgeprägter Gesprächsmuster werden sie sorgfältig gesichtet und analysiert. Es ist dem Verf. gelungen, herauszuarbeiten, wie der reformatorisch-altgläubige Konflikt aus dem akademischen Bereich herauswächst, sich von ihm emanzipiert und ähnliche Gesprächsformen in den nichtakademischen Raum überträgt und hier nutzt. „Konfession und Gespräch“ ist eine in vielen Schlußfolgerungen unkonventionelle und provozierende Arbeit, die berechtigten Widerspruch ernten wird, deren Erträge im einzelnen aber für die Forschung von Interesse sein können.

Irene Dingel, Mainz