

Irene Dingel

Vielfalt – Ordnung – Einheit

Kirchengeschichtliche Studien zur Frühen Neuzeit



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 133

Irene Dingel

Vielfalt – Ordnung – Einheit

Kirchengeschichtliche Studien
zur Frühen Neuzeit
aus den Jahren 1997 bis 2015

Mit einem Vorwort von Robert Kolb

Herausgegeben von
Henning P. Jürgens, Christopher Voigt-Goy
und Christian V. Witt

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-NC-ND International 4.0 («Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine
Bearbeitung») unter dem DOI 10.13109/9783666501814 abzurufen. Um eine Kopie
dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Frontispiz: Irene Dingel, 2017 © Stefanie Wetzel, Bad Homburg,
URL: <http://www.fotografie-styling.de>

Satz: Vanessa Weber, IEG Mainz

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-50181-4



Inhaltsverzeichnis

Danksagung der Herausgeber	IX
Foreword by Robert Kolb	1
Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezess	11
Recht und Konfession bei Samuel von Pufendorf	29
Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons	57
Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses	75
Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert	93
Eine Etappe Kurpfälzer Konfessionsgeschichte. Die Vorrede zu Konkordienformel/Konkordienbuch und Kurfürst Ludwig VI.	115
Konfession und Frömmigkeit. Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen	133
»Daß wir Gott in keiner Weise verbilden«. Die Bilderfrage zwischen Calvinismus und Luthertum	155
»daß man Gott immer in den Ohren liege«. Das rechte Beten bei Martin Luther	171
Augsburger Religionsfriede und »Augsburger Konfessionsverwandschaft« – konfessionelle Lesarten	193
Wie orthodox ist die Heterodoxie? Religiöse Wertung und Toleranz. Eine Spurensuche in Enzyklopädien der Aufklärung	213
Pruning the Vines, Plowing Up the Vineyard. The Sixteenth-Century Culture of Controversy between Disputation and Polemic. Translated by Robert Kolb	239

Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung	251
Religion in the Religious Peace Agreements of the Early Modern Period: Comparative Case Studies. Translated by Robert Kolb	273
Biblische Typenbildung und »gute Ordnung« in Leichenpredigten	291
Register	
Ortsregister	307
Personenregister	309
Biblische Gestalten	313

Danksagung der Herausgeber

Stellvertretend für all diejenigen, die sich Irene Dingel akademisch und persönlich verbunden fühlen, haben wir die vorliegende Auswahl von Aufsätzen zusammengestellt. Da im Vorwort Robert Kolbs das wissenschaftliche Werk Irene Dingels bereits so gewürdigt wird, wie es nur jemand kann, der seit Jahrzehnten eng mit der Jubilarin verbunden ist, bleibt uns an dieser Stelle der Dank:

Zuerst gilt unser Dank Robert Kolb für seine Bereitschaft, das Vorwort zu verfassen. Den Rechteinhabern der ausgewählten Texte danken wir für die Genehmigung zum Wiederabdruck. Durch das Redaktionsteam des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, wurde die Entstehung des Bandes in gewohnt professioneller und freundlicher Art und Weise unterstützt. Dafür danken wir Christiane Bacher, Sabine Mischner und Vanessa Weber herzlich. Ebenso bedanken wir uns bei Anne Heumann für die Hilfe bei den Korrekturen und der Registererstellung.

Mainz, im Januar 2021

Henning P. Jürgens, Christopher Voigt-Goy, Christian V. Witt

Bob Kolb

Foreword

Thirty-two years ago the Herzog August Bibliothek staff asked me to write an evaluation of an application for a post-doctoral fellowship. The application concerned a Habilitation project to examine and analyze reactions to the Formula of Concord. A more insightful and perceptive, a more comprehensive and methodical application had never crossed my desk. The thorough preparation for the task and the critical discernment that promised to accompany its execution made the decision to grant a Stipendium to Irene Dingel easy for the committee. I looked forward to getting acquainted and to profiting from her work.

We did meet the next year in Wolfenbüttel and began quickly to exchange ideas and criticize each other's work. Over the years this on-going conversation has resulted in our cooperation in editing, along with Lubomír Batka, the *Oxford Handbook to Martin Luther's Theology* and in my minor contributions to her edition of *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* as well as countless profitable exchanges of ideas.

The title of this volume summarizes essential elements of her scholarly contributions over the years. Late sixteenth-century plurality in doctrinal orientation and public teaching provided the raw materials for her original work and has continued to pose questions for her research. The many geographical locations of Reformation as well as of subsequent developments in European thinking and institutional organization have also given her research a lively quality as she combines developments in a variety of geographical as well as theological and churchly perspectives¹. Her investigations have not only focused on the evolution of theology but also of the institutional changes that accompanied and sometimes shaped it. Her insights into the dynamic of organizational problem-solving in church and society have strengthened our sensitivity to the interaction of thought and institutional forms and the political vicissitudes of the times. In all this Dingel also recognized and has illuminated how the drive for unity in church and society has grown out of the need for order and has produced the strenuous effort to seek concord in the midst of disagreement and dispute. Her work highlights the search for clarity of confession and the ways in which this search creates confessional boundaries, but it also shows how the search for ways of social co-existence also continued.

1 See esp.: Reformation. Zentren – Akteure – Ereignisse, Göttingen 2016.

Dingel's doctoral studies in French language and literature² laid the basis for her keen analyses of how over the past five centuries the language of theology and the church functions, in conversations with past Christian thinkers and church leaders as well as in exchanges with the contemporary cultures of thinking. Her conception of the practice of the discipline of history turns to the sources rather than to the philosophers' theories that too often set the stage for conclusions without always referring extensively to historical records. Her work is based on careful analysis of language and context of the historical records at hand. This approach forms interpretations that provide analytical distance while focusing over the past five centuries on the sources and the larger setting – chronological, social, political, intellectual – in which events and ideas found their place. Her recognition of the value of linguistic sensitivity for the study of history opened her purview to a general interest in and promotion of interdisciplinary study, a vision that continues to elude many scholars.

Dingel's Habilitation study on the reactions to the Formula of Concord, published in the »Quellen und Forschungen des Vereins für Reformationsgeschichte«, then under the editorship of Gustav Adolf Benrath, under the title *Concordia controversa, Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996), set in place several characteristics and themes of her ongoing research and publishing. Her interest in the controversies preceding as well as following the Formula of Concord led her ever deeper into the theological significance of controverted issues, particularly in regard to the Lord's Supper and Christology.

This interest also led her to study of the nature of what she labeled a »culture of controversy«. Her breaking out of typical nineteenth and twentieth century views of controversy and polemic in the period has demonstrated clearly that, as she notes in her 2017 address to the International Congress on Luther Research, the controversies that accompanied the Reformation had roots in the practice of medieval university disputation as a means of seeking and determining the truth³. Luther and his followers brought this method of scholarly exchange into the vernacular and spreads its use on the popular level. This line of research has resulted in several article-length essays that have illuminated factors in the process of controversy that led to clarifying issues and promoting scholarly development of the public teaching of the church as well as public social policy. This process took place as a second

2 Beobachtungen zur Entwicklung des französischen Vokabulars, Frankfurt a. M. 1987.

3 Von der Disputation zum Gespräch, in: Lutherjahrbuch 85 (2018), pp. 61–84.

generation sought to define more precisely the legacy of the early reformers. This resulted in setting the boundaries of institutions and the borders between the confessional groups⁴.

This line of research also convinced Dingel of the need for well-edited source material to facilitate further research in the period in which the legacy of Luther and Melancthon was being sorted out. This process initiated the continuing development of forms of public life and teaching of the churches that proceeded from the Wittenberg call for reform. She gained funding for the project »Controversia et Confessio« and assembled a staff of young scholars. They have now produced nine volumes of the publications that report and determined the course of debates over the issues that molded Evangelical public teaching and ecclesiastical forms. Dingel recognized the necessity of editing texts according to the highest scholarly standards with the use of the latest developments in both print and electronic technology. These volumes stand as a model for the editing of historical texts. They provide students across the globe with access to the message and method of the heirs of the Wittenberg reformers. Her historical introductions to the controversies provide readers with succinct, penetrating, discerning explanations and evaluations of the course and content of the disputes that unfolded as solutions were sought to divisive perceptions and terminology.

In like manner, her taking in hand the task left to her by Gottfried Seebaß, the editing of the *Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, will influence theological study, particularly but not only in Lutheran churches, for generations to come. Günther Ruprecht is reported to have said that the *Bekenntnisschriften* edition that his publishing house issued in 1930 had been done too quickly and that a revised version should appear. Through the years, attempts were made to accomplish that. It was Dingel who finally assumed leadership of the project, edited herself the Formula of Concord, and renewed the team of cooperating editors that produced a volume of the highest quality in terms of scholarship and production. She also, with able assistance, produced two volumes of supporting documents, providing students with sources for the confessions' texts and some documents that place them in context⁵. These make raw materials for further study available to students in far

4 An example of which is found in the twelfth essay in this volume, Pruning the Vines, Plowing Up the Vineyard. The Sixteenth-Century Culture of Controversy between Disputation and Polemic, pp. 239–250.

5 Irene DINGEL (ed.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, assisted by a team of eight colleagues and facilitated by Marion BECHTOLD-MAYER and Johannes HUND, Göttingen 2014; Irene DINGEL (ed.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelische-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien*, with the assistance of team of eleven colleagues, Göttingen 2014, vol. 1: Von den altkirchlichen Symbolen bis zu den Katechismen Martin Luthers; Irene DINGEL (ed.), *Die Bekenntnisschriften*

reaches of the world who do not have access to these sources in any other form as well as to those who now do not have to go through the stage of assembling different editions of texts for comparison and analysis. They therefore create a bridge for the legacy of the sixteenth century experience of these German reformers to be transported to scholarly communities on all continents.

Dingel's careful tracing of the critiques of the Formula of Concord following its propagation and publication led her to see the following period ever more clearly. She has thereby contributed to the problematization of the concept of »Orthodoxy«, making clear that what followed in the wake of the success of the Concordist effort did not bring a period without controversy, a time of complete agreement, to the churches that accepted the settlement. She also recognized that »sterile« is not a word that is correctly applied to that period. Furthermore, her Habilitationsschrift demonstrated that the oversimplified division of the disputing parties in the Wittenberg circle into »Gnesio-Lutherans« and »Philippists«, as they have been labeled since the end of the eighteenth century, cannot be maintained. While pointing to some cohesion within these groups on certain issues that indeed give some credibility to this long-standing framework for analyzing the struggles that created the need for the Formula of Concord, Dingel's scrutiny of the precise roles of individuals and the actual course of disputes reveal that lines dividing the two groups were rather porous. She has shown that the nature of their concerns and goals, particularly of those classified as Philippists, changed dramatically in the course of the quarter century of their clashes.

The processes involved in attempting conciliation in the midst of controversy have also invited Dingel's scrutiny. She has examined aspects of the movement toward concord within the Wittenberg circle⁶ and extended that research into assessment of the phenomenon of religious dialogue throughout the period. Most importantly, her wide-ranging overview of religious colloquies in the sixteenth- and seventeenth-centuries has accentuated this means of seeking to solve disputes and build the basis for accord between or among theological schools and ecclesiastical institutions. Her analysis of their goals and of their often failed attempts to attain those goals elucidate both the dedication of participants to their own goals in each instance and also the spectrum of factors that undermined the effectiveness of many such colloquies⁷.

der Evangelische-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, with the assistance of Marion-BECHTOLD-MAYER and Hans-Christian BRANDY, Göttingen 2014, vol. 2: Die Konkordienformel.

6 Illustrated in essay three in this volume, Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons, pp. 57–74.

7 Religionsgespräche IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), pp. 654–681.

Parallel to these studies, Dingel has analyzed how doctrinal disputes and the documents they produce serve not only to bring conflicting parties together but also to draw lines of demarcation and in this way sharpen the definitions groups made of their own teaching and identity⁸.

Her Habilitationsschrift also reveals Dingel's interest in »*Wirkungsgeschichte*«. Much of her research has demonstrated her conviction that, as important as the origins of the thought of societal and intellectual leaders are⁹, it is their impact which shaped the thinking and practice of later generations. Early on, she recognized the significance of what we label »memorial culture« as a vital element in and measure of such impacts. She has explored the reception of, for example, the persona of Luther and Melancthon and, above all, the impact of their way of thinking, upon their adherents through the use of their thought in contexts of controversy as well as other settings¹⁰.

Of particular consequence are the insights which Dingel has given to the international discussion of the significance of Melancthon's decision to define the Wittenberg call for reform, and thus the church itself, in terms of the confession of the faith, the church's public teaching. Her exploration of the nature, function, and authority of confessional documents includes the role of Melancthon's own »confessions« and his concept of defining the faith through confessional documents¹¹ as well as the general nature of the defining and authoritative force that these documents exercised in the development of Protestant ecclesiastical life¹².

8 E. g., Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum. Konfessionelle Transformationen, in: Wolfgang THÖNISSEN et al. (eds.), Luther. Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen, Paderborn/Leipzig 2016, pp. 239–260.

9 BSELK, Quellen und Materialien, vol. 2 provides precisely such material.

10 Among other examples, Flacius als Schüler Luthers und Melancthons, in: Gerhard GRAF/Hans-Peter HASSE et al. (eds.), Vestigia Pietatis. Studien zur Geschichte der Frömmigkeit in Thüringen und Sachsen. Ernst Koch gewidmet, Leipzig 2000, pp. 77–93; Strukturen der Lutherrezeption am Beispiel einer Lutherzitatensammlung von Joachim Westphal, in: Wolfgang SOMMER (ed.), Kommunikationsstrukturen im europäischen Luthertum der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2005, pp. 32–50; Luther's Authority in the Late Reformation and Protestant Orthodoxy, in: Robert KOLB/Irene DINGEL/Ľubomír BATKA (eds.), The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, Oxford 2014, ²2016, pp. 525–539.

11 As illustrated in the fourth essay in this volume, Melancthon und die Normierung des Bekenntnisses, pp. 75–92.

12 As illustrated in the fifth, seventh, tenth, and thirteenth essays in this volume: Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, pp. 93–113; Konfession und Frömmigkeit. Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen, pp. 133–153; Augsburger Religionsfriede und »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« – konfessionelle Lesarten, pp. 193–211; and Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung, pp. 251–271.

Although Dingel has not published many studies of Luther's theology¹³, her essays on Luther's influence on the following generation have demonstrated her command of his thought¹⁴. Her examination and interpretation of several aspects of Melanchthon's thought and influence have joined with the arguments of Peter Fraenkel, Heinz Scheible, and Timothy Wengert to present a picture of the theology and leadership of the Preceptor of Germany that arises out of the sources and is sensitive to the context of his times¹⁵, in contrast to much of past judgment on Luther's closest colleague. Her studies have assessed Melanchthon's contributions to seeking settlements of differences within the Wittenberg circle¹⁶, Dingel also has probed differing ways in which Melanchthon's understanding of the Lord's Supper was interpreted in the sixteenth century¹⁷, how his disciples reacted to his death¹⁸, and how twentieth-century interpretation of his thought has shifted¹⁹.

The majority of disputes treated by *Concordia controversa* dealt with rifts between various representatives of the developing Reformed tradition and those who accepted the Book of Concord as their doctrinal standard. Her studies of clashes over the Lord's Supper, Christology, and the use of the patristic writers in defense of their positions in the period around 1580 have illuminated the dynamics of controversy and the search for truth in detail and with fresh perspectives. Her appraisals of reactions from Lutherans to

13 An exception being the ninth essay in this volume, »dass man Gott immer in den Ohren liege«. Das rechte Beten bei Martin Luther, pp. 171–191. See also, for example, her Die Leipziger Disputation 1519 in ihrem historischen Kontext. Verfahren – Realisierung – Wirkung, in: Markus HEIN/Armin KOHNLE (eds.), Die Leipziger Disputation von 1519. Ein theologisches Streitgespräch und seine Bedeutung für die frühe Reformation, Leipzig 2019, pp. 9–24.

14 See note 4 above. See also an essay on twentieth-century reception of Luther: Instrumentalisierung von Geschichte. Nationalsozialismus und Lutherinterpretation am Beispiel des Erlanger Kirchenhistorikers Hans Preuß, in: Stefan EHRENPREIS et al. (eds.), Wege der Neuzeit. FS für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag, Berlin 2007, pp. 269–284.

15 Among several others, Philipp Melanchthon – Freunde und Feinde, in: Theologische Literaturzeitung 135 (2010), cols. 775–804; Freunde – Gegner – Feinde. Melanchthon in den Konfliktfeldern seiner Zeit, in: Irene DINGEL/Armin KOHNLE (eds.), Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas, Leipzig 2011, pp. 15–34.

16 For example, essay one in this volume, Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezess, pp. 11–28.

17 The Creation of Theological Profiles. The understanding of the Lord's Supper in Melanchthon and the Formula of Concord, in: Irene DINGEL/Robert KOLB/Nicole KUROPKA/Timothy WENGERT (eds.), Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy, Göttingen 2012, pp. 263–281.

18 Das Bild Luthers und Melanchthons in der Historiographie zur Confessio Augustana, in: Irene DINGEL (ed.), Memoria – theologische Synthese – Autoritätenkonflikt, Tübingen 2016, pp. 113–126.

19 Helmar Junghans als Melanchthonforscher, in: Armin KOHNLE (ed.), Helmar Junghans (1931–2010) als Kirchenhistoriker. Zweites Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation aus Anlass seines 80. Geburtstags, Leipzig 2012, pp. 41–50.

the Heidelberg Catechism²⁰, of the polemic of both groups that turned the ancient Fathers into partisans in their disputes²¹, and of Calvinists' rejoinders to the authority ascribed to Luther and to the Augsburg Confession²² make clear the many-sided aspects that separated the two Evangelical confessions. She demonstrated the breadth of their differences by focusing on individuals such as Heinrich Bullinger²³, Johannes Wigand²⁴, and Lukas Osiander²⁵. These studies illuminate the ways in which controversy shapes content in the dynamics of polemical exchange.

Against this background of concern for the dynamics of controversy arose Dingel's interest in questions of tolerance and the advance of religious and societal tolerance in the period leading up to the Reformation and following it. She edited a chronicle of the struggles of the French Reformed congregation in Frankfurt am Main as a chapter in the saga of developing toleration in the later sixteenth and seventeenth centuries²⁶ and explored Enlightenment attempts to argue for societal tolerance²⁷. Her essay in the Festschrift for her Canadian friend James Estes formulated a program for the examination of the

- 20 Der Heidelberger Katechismus in den konfessionellen Debatten des 16. Jahrhunderts, in: Karla APPERLOO-BOERSMA / Herman J. SELDERHUIS (eds.), *Macht des Glaubens. 450 Jahre Heidelberger Katechismus*, Göttingen 2013, pp. 41–52; *Die lutherische Kritik am Heidelberger Katechismus*, in: Christoph STROHM / Jan STIEVERMANN (eds.), *Profil und Wirkung des Heidelberger Katechismus. Neue Forschungsbeiträge anlässlich des 450jährigen Jubiläums / The Heidelberg Catechism. Origins, Characteristics, and influences. Essays in Reappraisal on the Occasion of its 450th Anniversary*, Gütersloh 2015, pp. 226–241.
- 21 E. g., *Das Streben nach einem »consensus orthodoxus« mit den Vätern in der Abendmahlsdiskussion des späten 16. Jahrhunderts*, in: David C. STEINMETZ (ed.), *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1999, pp. 181–204.
- 22 E. g., *Ablehnung und Aneignung. Die Bewertung der Autorität Martin Luthers in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994), pp. 35–57.
- 23 *Heinrich Bullinger und das Luthertum im Deutschen Reich*, in: Emidio CAMPI / Peter OPITZ (eds.), *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*. Zurich, Aug. 25–29, 2004, *International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575)*, Zürich 2007, vol. 2, pp. 755–777.
- 24 *Calvinism at the Borders of the Empire. Johannes Wigand and the Lutheran Reaction to Calvinism*, in: Amy NELSON BURNETT (ed.), *John Calvin, Myth and Reality. Images and Impact of Geneva's Reformer*, Eugene, OR 2011, pp. 139–161.
- 25 *Pia et fidelis admonitio. Eine Werbung für Einheit von Luthertum und europäischem Calvinismus*, in: Herman J. SELDERHUIS et al. (eds.), *Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters*, Göttingen 2013, pp. 50–65.
- 26 Irene DINGEL (ed. and commentator), *Abraham Mangon. Kurze doch wahrhaftige Beschreibung der Geschichte der Reformierten in Frankfurt. 1554–1712*, Leipzig 2004; cf. *her Entstehung der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt. Theologische und ekklesiologische Aspekte*, in: Georg ALTROCK et al. (eds.), *Migration und Modernisierung. 450-jähriges Bestehen der Evangelischen Französischreformierten Gemeinde Frankfurt am Main*, Frankfurt a. M. 2006, pp. 53–72.
- 27 See essay eleven in this volume, *Wie orthodox ist die Heterodoxie? Religiöse Wertung und Toleranz. Eine Spurensuche in Enzyklopädien der Aufklärung*, pp. 213–237.

variety of »religious« peace treaties that has given form to further study and the launching of long-term project of great import²⁸. This focus also launched another comprehensive project that will edit texts of peace treaties that brought about some degree of religious co-existence in societies from Poland through the German Empire to France and England and that provided experiments in larger dimensions of societal tolerance²⁹. Alongside it, she has encouraged and supported other projects developed at the Institute for European History in Mainz that deal with preaching in wartime and the role of the churches in nations at war from the sixteenth through the twentieth centuries³⁰.

Responsibilities associated with her membership in the Mainz Akademie der Wissenschaften und der Literatur expanded her field of research in the Reformation period when she became associated with the Forschungsstelle für Personalschriften of the Akademie at the University of Marburg and its work on funeral sermons, a topic that had already claimed her attention. Her several essays on preaching at the time of death and grieving have deepened our understanding of the theological dimensions of their message and the implications for church and society in the changes in burial practices and in dealing with mortality in the early modern period³¹.

In addition to her focus on the sixteenth and early seventeenth centuries, the early Enlightenment of late seventeenth and early eighteenth centuries, commanded her attention, with analyses of the bridges between the mature Calvinism and Lutheranism of that period and pioneers of »Enlightened« thinking. Her studies of Pierre Bayle and especially of his reception in German-speaking lands through the translation and adaptation of Johann Christoph Gottsched have broadened and deepened our grasp of the transition in the focus of philosophical discussion in the seventeenth century, dominated by theologians, to the following period, in which theologians and philosophers ventured into assumptions regarding how to seek the truth

28 In this volume, see essay fourteen, Religion in the Religious Peace Agreements of the Early Modern Period: Comparative Case Studies, pp. 273–289. See also her »... das Recht haben, bei Religion, Glauben, Kirchengewohnheiten in Frieden zu bleiben«. Religionsfrieden in der Frühen Neuzeit, in: Irene DINGEL et al. (eds.), *Theatrum Belli – Theatrum Pacis. Konflikte und Konfliktregelungen im frühneuzeitlichen Europa*. Festschrift für Heinz Duchhardt zu seinem 75. Geburtstag, Göttingen 2018, pp. 73–89.

29 Cf. for a description of the project: URL: <<http://www.religionsfrieden.de>>.

30 Cf. Andrea Hofmann, Forschungsprojekt »Zwischen Heimatfront und Schlachtfeld. »Kriegsbilder« in protestantischen Predigten und Andachtsschriften des Ersten Weltkriegs«; Henning P. Jürgens, Forschungsprojekt »Heiliger Krieg und göttlicher Frieden. Deutungen von Krieg und Frieden in europäischen Predigten der Frühen Neuzeit«.

31 In addition to essay fifteen (Biblische Typenbildung und »gute Ordnung« in Leichenpredigten, pp. 291–306) see also Religion et politique dans les éloges funèbres des souverains des XVIIe et XVIIIe siècles, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 94 (2014), pp. 137–161.

through human reason. Her analyses have also shed light on religious aspects and commitments in the thinking of Samuel Pufendorf³² and Gottfried Wilhelm Leibniz³³ as they sought ecclesiastical unity while professing their claim to their Lutheran heritage.

»Vielfalt – Ordnung – Einheit« not only provide an overview of her scholarly work. These themes also describe in significant ways her personal engagement and interaction with her colleagues and the larger society. The Land Rheinland-Pfalz awarded her its Verdienstkreuz for her scholarly work and for her contributions to the public weal, among the many examples of which her service in the Wissenschaftsrat of the Bundesrepublik and her current chairing of the Wissenschaftliche Kommission of the Union der deutschen Akademien stand out. She has demonstrated a kind of »plurality« not only in these fields of service but also in her international contacts. Her presentations on three continents and publications in several countries form a backdrop to such contacts. Remarkable throughout her career has been Dingel's willingness to sacrifice time for her own work to be of aid in promoting particularly younger scholars from around the world. Her critical eye has sharpened the thinking of many of us, older and younger, from several corners of the earth. Her staff in the Division of Religious History at the Institut für Europäische Geschichte represents a rich palette of young scholars from across Europe. Her inbuilt sense for order has meant not only discipline and organization in her own work. Her organization of conferences and projects have given countless fellow scholars the opportunity to further their own work or to explore new fields. Her judicious diagnosis of manuscripts submitted to volumes which she was editing has improved both the written work and the thinking of many of us.

Remarkable among us scholarly prima donnas is her ability to bring almost all the people with whom she has opportunity to work together in common tasks and to find a firm shared basis for accomplishing projects large and small. In addition, her supportive and open attitude has combined with competence and sensitivity to create a team spirit in those who share her commitment to common goals.

Dingel has been sensitive to the advances in conveying the results of research throughout her career. She has insisted on the use of digital tools for research in her larger projects, and she has made use of electronic opportunities to

32 In this volume, see essay two: *Recht und Konfession bei Samuel von Pufendorf*, pp. 29–55.

33 *Leibniz als Gegengift*. Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique im deutschsprachigen Raum*, in: *Studia Leibnitiana* 41 (2009 [erschienen 2011]), pp. 183–202; *Leibniz und seine Überlegungen zu einer kirchlichen Reunion*, in: Irene DINGEL et al. (eds.), *Leibniz in Mainz. Europäische Dimensionen der Mainzer Wirkungsperiode*, with the assistance of Marion BECHTOLD-MAYER, Göttingen 2019, pp. 93–104.

foster familiarity with the Wittenberg Reformation. With Henning Jürgens she brought fourteen documents of the early Reformation into the UNESCO cultural monuments program, »Memory of the World«, under the title »Documents representing the beginning and the early development of the Reformation initiated by Martin Luther«³⁴. Other such digital deposits have invited her contributions to their commentary. Her own investment in learning the newest techniques for editing and publishing material in electronic forms has led those working with her to master these skills, with the result that projects with her direction provide students and scholars with materials of the highest quality with which they can pursue their own research.

For thirty years my own scholarship has been enriched by conversations and exchanges with Irene Dingel. The memories are many: wandering through Washington, D. C. as David Steinmetz led her, me, and Chico Thomas from museum shop to museum shop in 1990 while we played hooky from a session of the conference of the Verein für Reformationsgeschichte and the Society for Reformation Research; viewing the city of Riga with colleagues during a conference on Melanchthon in 1997; seminar sessions in which she participated and then led at International Luther Congresses in Saint Paul, Heidelberg, Copenhagen, and Helsinki (I missed her seminar in Canoas); exploring Burgkirchen in Siebenbürgen with Ken Appold and others under the able and knowledgeable Ulrich Wien in 2019. As she once said, »Tagungen sind für mich Urlaub«. Her humor and grace has combined with her insight and critique to make for many enjoyable times together. From my own experience I know that for academicians a rich part of life begins at 65. May it be so for her!

34 UNESCO »Memory of the World« Register, accessible at: URL: <<http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-2/documents-representing-the-beginning-and-the-early-development-of-the-reformation-initiated-by-martin-luther>>. Cf. the virtual exhibition: Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers. Luther-Dokumente im UNESCO-Register Memory of the World, Google Arts and Culture, URL: <<https://artsandculture.google.com/exhibit/3wIyuklRxxPJJQ>> (05.10.2020).

Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezess*

[121:] Die Theologie Melanchthons, wie sie vornehmlich in der *Confessio Augustana*, in deren Apologie und in seinen *Loci communes* zur Norm für Bekenntnis und Lehre im Protestantismus wurde, hat zu allen Zeiten nicht nur Anlass für zustimmende Aufnahme, sondern auch für zahlreiche kontroverse Diskussionen geboten. Denn Melanchthons Einfluss setzte sich über seine Wittenberger Studenten in vielfältigen theologischen Richtungen fort, deren Inhomogenität Misstrauen, auch gegenüber dem Meister selbst, hervorrief. Schon in den letzten Jahren vor Melanchthons Tod im Jahre 1560 haben seine Zeitgenossen versucht, ihn entweder für die eigene Sache in Anspruch zu nehmen oder ihn als Sympathisanten heterodoxer Lehre anzugreifen und offen zu brandmarken¹. Melanchthon, der stets an Luthers Seite gestanden hatte, und der nach dessen Tod im Jahre 1546 in die Position Luthers als reformatorische Autorität eingerückt war, wurde zugleich selbst Mittelpunkt verschiedener Auseinandersetzungen. Das bedeutete aber keineswegs eine Einbuße seines maßgebenden Einflusses. Melanchthons Gutachten, Bekenntnis- und Konsensentwürfe blieben richtungweisend für die Entwicklung von Lehre und Bekenntnis. Seit jeher wandte man sich in erster [122:] Linie an ihn, wenn es darum ging, theologische Einheit, auch als Grundlage für das politische Bündnis, herzustellen oder den sich spaltenden Protestantismus zusammenzuhalten. Die ökumenische Kraft und Bedeutung Melanchthons zeigt sich deshalb in besonderer Weise an solchen Schriften des Wittenbergers, die auf eine Integration der Gegensätze zielen. Die lange Reihe dieser Dokumente beginnt schon mit der *Confessio Augustana* von

* Zuerst erschienen in: Jörg HAUSTEIN (Hg.), *Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene*, Göttingen ²1997, S. 121–143.

1 Bis in die Gegenwart hinein hat es immer wieder Ansätze gegeben, Melanchthon am Maßstab Lutherscher Theologie zu beurteilen, ihn an seinem Freund und Kollegen zu messen und sein Werk, seine Wirkung und seine integrative Kraft von diesem Maßstab her wertend einzuordnen. Das führte dann häufig dazu, dass man Melanchthon nicht nur ein Abweichen von der Lutherschen Lehre vorwarf, sondern dass man außerdem in seiner Theologie Komponenten zu finden glaubte, die entweder allzu offen Kompromissbereitschaft mit den Altgläubigen signalisierten oder aber einen direkten Weg zum Calvinismus ebneten. Man konnte in ihm den konfliktscheuen, ängstlichen Taktiker und zugleich den »Kryptocalvinisten« sehen. Diese Wertungen sind aber nicht erst Produkte kirchen- und theologiegeschichtlicher Arbeit des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern die Wurzeln dafür reichen in das 16. Jahrhundert selbst zurück.

1530, führt zur Wittenberger Konkordie von 1536², die einen Konsens mit den Oberdeutschen stiften sollte, zur *Confessio Saxonica*³, die Melanchthon 1551 zur Vorlage auf dem Konzil von Trient ausgearbeitet hatte, und zur »*Declaratio in conventu Naumburgensi*«⁴ von 1554, mit der Melanchthon versuchte, die nach 1548 aufgerissenen Streitigkeiten beizulegen. Diese Reihe findet ihren Abschluss mit dem Frankfurter Rezess von 1558⁵, dem letzten Zeugnis seines Einsatzes für eine Verständigung der sich differenzierenden theologischen Richtungen. Die auf dieses Konsensdokument hinführende Entwicklung und die Geschichte des Textes bis zum endgültigen Abschluss in der Gestalt des Rezesses kann deshalb in besonderer Weise Melanchthons ökumenischen Einsatz im Spannungsfeld der verschiedenen politischen und theologischen Interessen dokumentieren. Die Zeitgenossen freilich haben Melanchthons Wirken ganz unterschiedlich bewertet. Nicht alle ließen sich für den erstrebten theologischen Konsens gewinnen und fanden einmal mehr in Melanchthons Bemühungen ein kompromisslerisches Abweichen von einer genuin reformatorischen Lehre, die man in den Schriften Martin Luthers verbürgt sah. Die theologische Autorität Melanchthons wurde zum Brennpunkte der Auseinandersetzungen noch über seinen Tod hinaus. Im Frankfurter Rezess und in seiner Entstehungsgeschichte spiegeln sich die [123:] für den ökumenischen Melanchthon charakteristischen Züge: sein Bemühen um größtmögliche Integration der Gegensätze, das seine Theologie in das Spannungsfeld der theologischen Fronten brachte und ihr in diesem Ringen zugleich Gestalt und Aussagekraft verlieh.

I. Melanchthon im Spannungsfeld der theologischen Auseinandersetzungen

Anlass für diese Entwicklung und die ambivalente Beurteilung der Person Melanchthons gaben vor allem die Ereignisse nach der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit Kaiser Karl V. Es war Melanchthons Verhalten in der Zeit des darauf folgenden Interims von 1548, das ihn in den Augen der Zeitgenossen ins Zwielicht stellte, ja sogar theologisch suspekt werden ließ. Da Melanchthon nämlich im

2 Die Wittenberger Konkordie ist abgedruckt in: Robert STUPPERICH u.a. (Hg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Gütersloh 1988, Bd. 6,1: *Wittenberger Konkordie (1536)*. *Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534–1537)*, S. 120–134.

3 Vgl. den Abdruck in: CR 28, Sp. 365–568 und StA VI, S. 80–167.

4 Vgl. den Abdruck in: CR 8, Nr. 5606, Sp. 282–292.

5 Abscheid der evangelischen Chur- und Fürsten in Religionssachen zu Frankfurt am Mayn aufgerichtet, anno 1558, in: CR 9, Nr. 6483, Sp. 489–507. Melanchthon hatte hierzu die Vorarbeiten geleistet.

sog. Leipziger Interim bereit war – freilich mit Blick auf den Erhalt reformatorischer Lehre unter dem neu mit der Kurwürde ausgestatteten Albertiner Moritz –, solche Bräuche und Zeremonien, die ihm als unerheblich für das Heil des Menschen galten, als »Adiaphora« in der evangelischen Kirche beizubehalten, trug ihm Misstrauen bei vielen seiner einstigen Schüler und Gesinnungsgenossen ein. Hinzu kam die Tatsache, dass Melanchthon durch die Abfassung des Rechtfertigungsartikels maßgeblich an der Erstellung des Interimstextes beteiligt war und es unter seinem Einfluss auch von der gesamten Wittenberger theologischen Fakultät mitgetragen wurde. Dies führte schließlich zum Auseinanderbrechen der bisher noch relativ geschlossenen reformatorischen Strömung im Reich. Der adiaphoristische Streit⁶ eröffnete eine Reihe weiterer innerprotestantischer Auseinandersetzungen, die die Rolle der guten Werke (majoristischer Streit), die Funktion des Gesetzes (antinomistische Streitigkeiten) und die Rolle des menschlichen Willens bei der Bekehrung (synergistischer Streit) zum Gegenstand hatten und als sogenannte »interimistische Streitigkeiten« unmittelbar oder mittelbar an [124:] Inhalte des Leipziger Interims anschlossen. An ihnen wie an den Auseinandersetzungen um Andreas Osianders Rechtfertigungslehre⁷, um Abendmahl⁸ und Christologie⁹, die seit Anbruch der fünfziger Jahre des 16. Jahrhunderts die Gemüter erhitzen, waren stets Schüler Melanchthons beteiligt, die sich in eigenständiger theologischer Weiterentwicklung immer auch auf Positionen ihres Lehrers berufen oder – unter Hinweis auf Luther – sich entschieden von ihm abgrenzen konnten. Nun kämpfte man also nicht mehr nur gegen päpstlich Gesinnte oder die sogenannten Schwärmer, sondern vor allem gegen eine vermeintliche Verfälschung reformatorischer Positionen in den eigenen Reihen. Dabei geriet Melanchthon sozusagen zwischen die Fronten. Während er für die einen bereits seit 1548 sein Ansehen als reformatorische Autorität verloren hatte, waren andere durchaus von seiner richtungweisenden theologischen Bedeutung überzeugt und bereit, reformatorische Lehre und Bekenntnis auch weiterhin am Votum Melanchthons auszurichten. Aber die Opposition meldete sich immer lauter zu Wort. Nicht nur der ehemalige

6 Vgl. zu diesem Thema: Hans Christoph von HASE, Die Gestalt der Kirche Luthers. Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548, Göttingen 1940.

7 Der ehemalige Nürnberger Prediger wirkte seit 1549 in Königsberg. Vgl. zu seiner Rechtfertigungslehre Martin STUPPERICH, Osiander in Preussen. 1549–1552, Berlin/New York 1973, S. 110–223.

8 Vgl. dazu Ernst BIZER, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1940, bes. S. 275–284 und zur Abendmahlsproblematik insgesamt Helmut GOLLWITZER, Coena Domini. Die atlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie, München o. J. [1937].

9 Vgl. dazu Theodor MAHLMANN, Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung, Gütersloh 1969.

Schüler und Kollege Melanchthons, Matthias Flacius Illyricus, sondern auch dessen Freund und Gesinnungsgenosse Nikolaus Gallus, Superintendent in Regensburg, begannen in den frühen 50er Jahren des 16. Jahrhunderts, Melanchthon aufs schärfste anzugreifen. Sie warfen ihm ein überzogen konzilianes Verhalten vor, das auf Kosten der reinen Lehre gehe. Gallus griff außerdem im Jahre 1559 Melanchthons Lehre von der Rolle des freien Willens bei der Bekehrung an und machte im Jahre 1560 in einer Schmähchrift Melanchthons angeblich calvini- [125:] sierende Tendenzen in der Abendmahlslehre zum Gegenstand¹⁰. Dem traten schon damals die Anhänger und Freunde Melanchthons entschieden entgegen. Zugleich versuchten Theologen und Politiker über Ausgleichsverhandlungen, an denen Melanchthon, wenn nicht persönlich, so doch schriftlich beteiligt war, die entstehenden innerprotestantischen Fronten zu einer Concordia zu bewegen¹¹.

Aber der Gegensatz zwischen der lutherisch¹² orientierten Seite unter Führung des Flacius und der Melanchthons mit seinen Gesinnungsgenossen brach erneut im Rahmen des 1557 in Worms stattfindenden Religionsgesprächs¹³ auf. Die [126:] Tatsache, dass hier die innerprotestantischen Gegensätze in aller Öffentlichkeit und unter den Augen des altgläubigen

10 Vgl. Robert STUPPERICH, *Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht*, Stuttgart 1961, S. 108–127. Hier wird allerdings die Polemik des Gallus nur angerissen. Der Regensburger ist aber insofern interessant, als er neben Flacius zu den wenigen zählt, die Melanchthon direkt angegriffen haben, z. B. auch in seiner Vorrede zum Neudruck der deutschen Übersetzung von Luthers »De servo arbitrio«, Regensburg 1559.

11 Dazu gehören die Ausgleichs- und Vereinigungsbemühungen Herzog Christophs von Württemberg und das sog. Coswiger Kolloquium. Vgl. dazu vor allem Wilhelm PREGGER, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Erlangen 1861, Bd. 2, S. 1–103; außerdem Heinrich HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581*, Marburg 1852, Bd. 1, S. 109–130 und Gustav WOLF, *Zur Geschichte der deutschen Protestanten. 1555–1559*, Berlin 1888, S. 7–13. Vom Frankfurter Rezess als dem »ersten [...] Versuch einer religionspolit. Pazifizierung« zu sprechen, ist deshalb unzutreffend, so aber Thomas KAUFMANN, Art. Frankfurter Rezeß, in: *LThK*³ 4 (1995), Sp. 10f., hier Sp. 10.

12 Die Bezeichnungen »gnesiolutherisch« und »Gnesiolutheraner« werden auf die Gruppe von Theologen angewandt, die sich in besonderer Weise als Hüter der Theologie des verstorbenen Luther verstanden. Ihre von Melanchthon beeinflussten Gegner wandten in polemischer Auseinandersetzung den Parteinamen »Flacianer« auf sie an. Nach der Spaltung der Gnesiolutheraner über der Frage der Erbsündenlehre um 1570 müssen die Parteigänger des Matthias Flacius Illyricus und seiner Lehre von der das menschliche Wesen umgreifenden Kraft der Erbsünde tatsächlich als Flacianer von den Gnesiolutheranern unterschieden werden. Vor diesem theologischen Auseinandertreten können die Anhänger des Flacius mit den Gnesiolutheranern in eins gesetzt werden.

13 Vgl. zu den Ereignissen und Verhandlungen Benno von BUNDSCHUH, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster 1988.

Gegners aufgedeckt wurden, entwickelte sich für die evangelische Seite zu einem regelrecht traumatischen Erlebnis. Denn die Altgläubigen konnten die bestehenden innerprotestantischen Differenzen für eine antievangelische Propaganda nutzen und durch gezielte Bezugnahmen auf die verschiedenen Streitigkeiten die Evangelischen als verhandlungsunfähige Partner desavouieren. So scheiterte das Religionsgespräch letzten Endes an der Uneinigkeit der Protestanten. Die Lehrautorität Melanchthons hatte – wie es für manche scheinen mochte – ihre integrative Wirkung endgültig verloren.

II. Die Rolle Melanchthons im Einflussbereich fürstlicher Interessen

Die sich anbahnende theologische Zersplitterung des Protestantismus musste auch auf die Fürsten beunruhigend wirken. Denn obwohl die Angehörigen der Confessio Augustana mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 reichsrechtliche Anerkennung erlangt hatten, blieb die konfessionelle und politische Einheit weiterhin eminent wichtig. Abweichung von der Confessio Augustana konnte durchaus politische Konsequenzen nach sich ziehen. Dass durch Kaiser Ferdinand für 1557 noch einmal ein Religionsgespräch zwischen Evangelischen und Altgläubigen anberaumt worden war, machte eine innerprotestantische Concordia um so dringlicher. Bereits zu Beginn des Gesprächs war Melanchthon vom dänischen König, Christian III., dazu aufgefordert worden, zu den damals die Öffentlichkeit beschäftigenden Streitigkeiten um die Abendmahlslehre Albert Hardenbergs in Bremen und die Lehre des Wittenberger Professors Georg Major vom Stellenwert der guten Werke widerlegend Stellung zu nehmen¹⁴. Aber [127:] Melanchthon hatte sich in diesen heiklen Fragen nicht zum alleinigen Schiedsrichter machen lassen wollen. Weder Hardenberg noch Major standen Melanchthon fern, zumal Hardenberg eine von Martin Bucer beeinflusste Abendmahlslehre in Bremen durchzusetzen versuchte¹⁵ und Major in seinem Akzent auf der Notwendigkeit der guten Werke auch im Leben des Wiedergeborenen an Äußerungen Melanchthons anschloss¹⁶. Außerdem bestanden persönliche Beziehungen. Major war Schüler und enger Mitarbeiter Melanchthons gewe-

14 Damit wiederholte Christian eine alte Bitte. Dies geht aus Melanchthons Antwort vom 22.05.1557 hervor, vgl. CR 9, Nr. 6251, Sp. 156–158. Die erneute Aufforderung Christians an Melanchthon vom 14.09.1557 ist abgedruckt bei WOLF, Zur Geschichte der deutschen Protestanten, Anhang, Nr. 62, S. 379–383.

15 Den bucerischen Einschlag hat letztthin Wim Janse in seiner ausführlichen Untersuchung herausgearbeitet: Wim JANSE, Albert Hardenberg als Theologe. Profil eines Bucerschülers, Leiden/NewYork 1994.

16 Vgl. Heinz SCHEIBLE, Art. Major, Georg, in: TRE 21 (1991), S. 725–730.

sen. Mit Hardenberg verband Melanchthon eine rege Korrespondenz¹⁷, aus der sich ableiten lässt, in welchen Zwiespalt ihn das Ansinnen Christians bringen musste. Denn Hardenberg stand in Auseinandersetzung mit seinem Bremer Kollegen Johann Böttker, der auf der Grundlage der Lutherschen Christologie die Realpräsenz von Leib und Blut Christi in den Abendmahls-elementen zu verteidigen suchte¹⁸. Melanchthon aber hatte schon im Januar 1557 in einem Gutachten der Wittenberger Fakultät für den Bremer Senat die Partei Hardenbergs ergriffen¹⁹. In einem Brief an ihn vom April 1557 hatte er darüber hinaus Hinweise gegeben, wie der »artolatrea« und der Lehre von der Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi wirksam entgegenzutreten sei²⁰. In einem weiteren Schreiben wenige Wochen später hatte er in Aussicht gestellt, [128:] dass man auch während des Wormser Kolloquiums eventuell mit Gesandten des Königs über die anstehenden Fragen zu einer Lösung kommen könne²¹. Auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, warum Melanchthon auf das neuerliche Drängen Christians hin empfohlen hatte, die Entscheidung über diese Lehrfragen noch aufzuschieben und an ein größeres Theologengremium zu verweisen. Aber Christian gelang es schnell, seinen Schwiegersohn, den Kurfürsten August von Sachsen, während dessen Aufenthalt in Kopenhagen von der Dringlichkeit der Probleme zu überzeugen. August wandte sich an seine Theologen und Räte, die bereits in Worms zu dem Religionsgespräch versammelt waren, und mahnte, der Beseitigung der innerprotestantischen Differenzen vor allem im Blick auf das Abendmahl und die missverständliche Lehre Majors den Vorrang vor einer Einigung mit den Altgläubigen zu geben²². Melanchthon war daraufhin schließlich bereit, die Abfassung eines solchen Gutachtens in Angriff zu nehmen²³. Aber die notwendige Einheit der Evangelischen auf dem Religionsgespräch war nicht mehr zu erreichen.

Durch die geschickte Argumentation des Jesuiten Petrus Canisius war in Worms nicht nur die theologische Pluralität auf der protestantischen Seite, sondern auch die Unversöhnlichkeit der darin liegenden Gegensätze

17 Diese Verbindung wird durch etwa 74 Briefe dokumentiert, die Melanchthon in einem Zeitraum von ca. fünfzehn Jahren an Hardenberg geschrieben hat.

18 Vgl. zu Böttker MAHLMANN, *Das neue Dogma*, bes. S. 83–93 und 174–176.

19 Vgl. *Responsum Theologorum Vitebergensium ad Senatam Bremensem*, in: CR 9, Nr. 6150, Sp. 15–18. Das vorausgegangene Schreiben der Bremer an die Wittenberger Theologen vom 23.12.1556 findet sich in: CR 8, Nr. 6136, Sp. 928–930. Vgl. dazu auch JANSE, Hardenberg, S. 63–77.

20 Vgl. Melanchthon an Hardenberg, 18.04.1557, in: CR 9, Nr. 6230, Sp. 1376. Vgl. außerdem Melanchthon an Hardenberg, 09.03.1557, in: CR 9, Nr. 6208, Sp. 115.

21 Vgl. Melanchthon an Hardenberg, 09.05.1557, in: CR 9, Nr. 6247, Sp. 154.

22 Vgl. Kurfürst August an Melanchthon, 11.09.1557, in: WOLF, *Geschichte der deutschen Protestanten*, Anhang, Nr. 61, S. 376–379 und Melanchthons Stellungnahme an August, 19.10.1557, in: CR 9, Nr. 6380, Sp. 344f.

23 Vgl. WOLF, *Geschichte der deutschen Protestanten*, S. 110f.

mehr als deutlich hervorgetreten. Sie betrafen, über die bereits genannten Punkte hinaus, die Erbsündenlehre, die Rechtfertigungslehre Osianders und die Frage namentlicher Verwerfungen. Die Delegation der ernestinischen Gnesiolutheraner (der Jurist Basilius Monner und die Theologen Erhard Schnepf, Victorin Strigel und Johann Stössel) nämlich hatte den von Flacius gesetzten gewichtigen Akzent auf der Kraft der Erbsünde mitgetragen und auf diesem Hintergrund die Lehre des von Melanchthon beeinflussten Georg Major von der Unabdingbarkeit guter Werke für die Seligkeit des Menschen und die darin angelegte [129:] positive Bewertung guter Werke stets heftig abgelehnt. Gemeinsam mit der Mehrzahl der Evangelischen hatten sie sich zugleich gegen Osianders Lehre von der dem Menschen einwohnenden Gerechtigkeit Christi gewandt, um einer spiritualisierenden und zugleich ›katholisierenden‹ Auffassung des Rechtfertigungsgeschehens entgegenzutreten und an der von Melanchthon gemeinsam mit Luther vertretenen ›iustitia imputata‹ festzuhalten. Dagegen gehörte der ebenfalls in Worms anwesende Stuttgarter Propst Johannes Brenz zu den wenigen, die sich vermittelnd für Osiander eingesetzt hatten²⁴. Er geriet durch Canisius' Hinweis auf den Osiandrischen Streit ins Zwielficht. Als dieser zudem auf Verurteilung der falschen Lehren im protestantischen Lager drängte, kam es zum Eklat. Die Weimarer Theologen, die sogar mit Hilfe von namentlichen Verwerfungen die Frage des rechten Bekenntnisses entscheiden wollten und darin auf den entschiedenen Widerstand der übrigen evangelischen Delegationen stießen, überreichten den altgläubigen Verhandlungspartnern eine Protestationsschrift und veranlassten durch ihre Abreise am 28. September 1557 schließlich den ergebnislosen Abbruch des Religionsgesprächs.

Dieses auch auf politischer Ebene problematische Resultat war der Anlass für die beiden großen protestantischen Kräfte im Süden des Reichs, Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz und Herzog Christoph von Württemberg, sich nun auch das Anliegen des dänischen Königs und des sächsischen Kurfürsten, der sich unterdessen an den Landgrafen von Hessen gewandt hatte, zu eigen zu machen. Sie forderten jetzt ihrerseits die Theologen auf, feste Lehrnormen auszuarbeiten und sich außerdem gutachterlich darüber zu äußern, ob eine Synode eine erfolversprechende Möglichkeit zur Beilegung der Differenzen biete. Die noch anwesenden Theologen und der inzwischen zurückgekehrte Johannes Brenz trafen sich im November 1557 zu einer kleinen Konferenz. Melanchthon erstellte dazu einen bereits früher zugesagten Entwurf, die lateinische ›Formula Consensus‹²⁵, die allerdings lediglich als Übergangslösung dienen sollte, zumal sie nur für die kleine Gruppe der [130:] noch

24 Vgl. Melanchthon an Christian III. von Dänemark, 26.01.1558, in: CR 9, Nr. 6446, Sp. 432–434.

25 Der Text ist abgedruckt in: CR 9, Nr. 5399, Sp. 365–372.

Anwesenden sprechen konnte. Die Entscheidung zur Einberufung einer Synode wurde den Fürsten anheimgestellt, denen man anriet, zunächst untereinander zu einer Verständigung zu kommen.

Melanchthons Einigungsformel bestand aus einem Bekenntnis zur *Confessio Augustana*, deren Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln und schloss daran namentliche Verwerfungen an. Ausdrücklich diskutiert wurden die noch ungelösten Streitigkeiten: die osiandrische Rechtfertigungslehre, Majors Lehre von der Notwendigkeit guter Werke, das Abendmahlsverständnis und die seit dem Interim mit den Flacianern ausgefochtene Frage der *Adiaphora*. Konzeption und Inhalt der Formel zeigen, dass Melanchthon versuchte, die Anliegen der gnesiolutherisch gesinnten Weimarer Theologen, die diese auf dem Wormser Religionsgespräch geäußert hatten, aufzugreifen, um sie so möglicherweise doch noch integrieren zu können. Aber schon in den eigenen Reihen konnte sich Melanchthon nicht mehr durchsetzen. Brenz verweigerte seine Zustimmung zu dem Artikel gegen den Osiandrismus, so dass letzten Endes keine Einhelligkeit zustande kam. Sollte eine weitere Spaltung verhindert werden, so blieb Melanchthon nichts anderes übrig, als seine Formel zurückzuziehen. Darüber berichtete er im Januar 1558 seinem Landesherrn, Kurfürst August, und ließ ihm eine überarbeitete Fassung der »Formula Consensus«²⁶ zugehen. In diesem ins Deutsche gebrachten und deutlich veränderten Text war allerdings von der einstigen Kompromissbereitschaft mit den Flacianern nichts mehr zu spüren. So stellte Melanchthon z. B. jetzt seine Ausführungen zu den umstrittenen Lehrfragen nur noch in den Horizont der *Confessio Augustana* und verzichtete auf das Bekenntnis zu den Schmalkaldischen Artikeln, auf den die Gnesiolutheraner stets insistiert hatten. Außerdem tilgte er die namentlichen Verwerfungen, die in der »Formula Consensus« ein deutliches Zugehen auf die Weimarer Theologen signalisiert hatten, wenn sie auch so gefasst waren, dass hier nur diejenigen benannt wurden, in deren [131:] Ausgrenzung ohnehin Einhelligkeit bestand²⁷. Und schließlich verzichtete er auf den kurzen Artikel zur Frage der *Adiaphora*, die seit 1548 Melanchthon und Flacius zu erbitterten Gegnern gemacht hatte. Allerdings bedeutete dies keine große inhaltliche Kürzung, denn Melanchthon hatte in seiner »Formula Consensus« das Problem zwar zur Sprache gebracht, aber unter Verweis auf die Richtschnur der Bekenntnisse und das Urteil einer gegebenenfalls abzuhaltenden Synode nicht weiter diskutiert²⁸. Dagegen berichtete er offen über die osianderfreundliche

26 Vgl. den Abdruck in: CR 9, Nr. 6425, Sp. 403–411 und zur Datierung Melanchthons Briefwechsel, bearb. v. Heinz SCHEIBLE u. Walter THÜRINGER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, Bd. 8: Regesten 8072–9301 (1557–1560), Nr. 8495, S. 179.

27 Das betraf den Antitrinitarier Michael Servet, den Konvertiten Theobald Thamer, den Spiritualisten Caspar Schwenckfeld und die Täufer, vgl. CR 9, Sp. 366f.

28 Vgl. CR 9, Sp. 372.

Haltung des Johannes Brenz, die den Konsens im eigenen Lager unmöglich gemacht hatte. Auf diesem Hintergrund lässt der überarbeitete Text zugleich erkennen, dass die Adressaten der Einigungsbemühungen nicht mehr nur die Weimarer Theologen waren, sondern auch Brenz und seine Gesinnungsgenossen.

Diese Entwicklung ließ den Wunsch nach einer Synode unter den Theologen wieder erstarben. Auf der Seite der Fürsten trat dem besonders Herzog Christoph von Württemberg zur Seite, nachdem die Einigung der Theologen am Votum seines theologischen Vertrauten und herzoglichen Rats, Johannes Brenz, gescheitert war. Er favorisierte eine Zusammenkunft der Fürsten in Begleitung ihrer Theologen und politischen Räte. Hierin sah er das einzig praktikable Instrument, um noch eine umfassende Einigkeit der Evangelischen durchzusetzen. Dieses Konzept entsprach auch der Ansicht Melanchthons, der befürchtete, dass durch eine nur von Theologen gestalteten Synode lediglich weitere Spaltungen heraufbeschworen werden könnten. Bereits während des Wormser Religionsgesprächs hatte sich Christoph um das Zustandekommen eines solchen Konvents bemüht. Ziel sollte auch diesmal sein, unter dem Bekenntnis zur *Confessio Augustana*, der Apologie und auch zu den Schmalkaldischen Artikeln – so der Württemberger Herzog – eine solche Norm für Bekenntnis und Lehre aufzustellen, die die schon seit 1548 im deutschen Bereich eingetretene theologische Pluralität kanalisieren konnte, ohne jedoch die Schweizer auszuschließen²⁹. Allein [132:] schon dieses Ziel setzte eine möglichst offene Formulierung der Artikel und einen Verzicht auf Verwerfungen voraus. Nachdem die Kurfürsten von Sachsen, Brandenburg und Pfalz sowie der Landgraf von Hessen ihre Bereitschaft zur Teilnahme am Fürstenkonvent signalisiert hatten, traf man sich anlässlich der feierlichen Übertragung der Kaiserwürde auf Ferdinand I. am 25. Februar 1558 in Frankfurt. Melanchthon fiel aufs Neue die Aufgabe zu, eine Konsensformel zu erstellen. Mit seinen »Bedenken vom Synodo aller Chur und Fürsten und Stände Augsburger Confession«³⁰ machte er zunächst vorab deutlich, welche Fragen problemlos entschieden werden könnten bzw. an welchen Punkten Bereitschaft zu gegenseitiger Duldung bestehen sollte³¹ und welche Streitfragen noch zu schlichten seien³². Dabei ließ er immer wieder anklingen, dass eine Synode zum gegenwärtigen Zeitpunkt eher weitere Spaltungen heraufführen als ausgleichend wirken könne. Anders als Flacius, der stets heftig dafür eingetreten war, die Kirchen von obrigkeitlichem Ein-

29 Vgl. zu diesem Vorhaben Christophs Brief an Melanchthon vom 01.12.1557, abgedruckt bei HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, S. 266f., Anm. 1.

30 Der Text ist abgedruckt in: CR 9, Nr. 6471, Sp. 462–478.

31 Das betraf die Bilder, die Frage des Exorzismus bei der Taufe und die Verwendung des Chorrocks, vgl. CR 9, Sp. 465–467.

32 Vgl. CR 9, Sp. 467.

wirken frei zu halten, betonte Melanchthon im Dienste seines ökumenischen Ziels gerade die Verantwortlichkeit der Fürsten, als »praecipua membra ecclesiae«³³ für rechte Lehre und Bekenntnis in ihren Territorien zu sorgen. Sie sollten deshalb zuvor untereinander Einigkeit erreichen³⁴. Diesem Ziel diente der Frankfurter Fürstentag, dessen von Melanchthon entscheidend beeinflusster Rezess ein Einigungsdokument ersten Ranges darstellte. Es führte die drei Kurfürsten Ottheinrich von der Pfalz, August von Sachsen und Joachim II. von Brandenburg, Landgraf Philipp von Hessen, Herzog Christoph von Württemberg und Pfalzgraf Wolfgang als Unterzeichner zusammen. Dieser theologische und politische Einigungserfolg nach dem Scheitern des Wormser Religionsgesprächs ließ zunächst darauf hoffen, auch weitere [133:] evangelische Stände unter der Einigungsformel zusammenzuführen. In diesem Sinne sollten sich die diplomatischen Bemühungen aller Unterzeichner darauf konzentrieren, den ernestinischen Fürsten Johann Friedrich den Mittleren von Sachsen zu gewinnen, an dessen Theologen alle bisherigen Konsensbemühungen gescheitert waren³⁵.

III. Der Frankfurter Rezess

Die einigende Kraft des Frankfurter Rezesses lag vor allem in drei Punkten: 1. Er verstand sich als Wiederholung und Kommentar des Augsburgerischen Bekenntnisses und der Apologie der *Confessio Augustana*. 2. Er verzichtete auf jegliche disqualifizierende Namensnennungen. 3. Seine Lehrformulierungen betrafen lediglich die derzeit offenen Streitfragen und boten die Grundlage für einen Minimalkonsens, ohne eine in diesem Rahmen mögliche theologische Pluralität einzuschränken.

Zu 1. Wie die »Formula Consensus« vom November 1557, mit der Melanchthon noch gehofft hatte, die gnesiolutherisch orientierten Ernestiner Theologen nach den Auseinandersetzungen in Worms zurückzugewinnen, ordnete sich der Frankfurter Rezess ausdrücklich in den Rahmen der protes-

33 Vgl. Bedenken, in: CR 9, Sp. 464. Vgl. zu diesem Gedanken Johannes HECKEL, *Cura religionis. Ius in sacra. Ius circa sacra*, in: Kirchenrechtliche Abhandlungen 117/118. Festschrift Ulrich Stutz, Stuttgart 1938, S. 224–298.

34 Vgl. Bedenken, in: CR 9, Sp. 465.

35 Außerdem sollte sich der pfälzische Kurfürst um Straßburg und die benachbarten Städte bemühen. August von Sachsen und Joachim von Brandenburg sollten sich gemeinsam an Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach, die Fürsten zu Anhalt, die Stadt Magdeburg und weitere Nachbarstädte wenden: Joachim selbst wurde nahegelegt, seinen Bruder, Markgraf Johann von Brandenburg-Küstrin, zu gewinnen, außerdem u. a. die Häuser Lüneburg, Mecklenburg und Pommern. Christoph von Württemberg sollte u. a. um den Beitritt seines Veters, Georg von Württemberg, und den der oberdeutschen Städte werben. Vgl. CR 9, Sp. 504f.

tantischen Bekenntnisbildung ein. Allerdings verzichtete er auf die Nennung der von Luther abgefassten Schmalkaldischen Artikel, die der im weiteren Verlauf sehr offen formulierten Abendmahlslehre entgegengestanden hatten. Stattdessen rückte der Frankfurter Rezess allein die *Confessio Augustana* und deren Apologie in den Vordergrund und definierte beide ausdrücklich als »*Summarium und Corpus Doctrinae*«, in dem die Aussagen der Heiligen Schrift und die Lehre der drei [134:] altkirchlichen Symbole zusammengefasst und Orientierung gebend niedergelegt seien³⁶. Über sie wollte man nicht hinausgehen. Der Frankfurter Rezess sollte also lediglich auf dieser bereits allseits im deutschen Protestantismus anerkannten Bekenntnis- und Lehrgrundlage die noch existierenden Streitfragen klären. Insofern verstand er sich zu Recht als eine »repetitio« der Augsburgerischen Konfession, die »niemanden unverhört verdammen, aber bekenntnisweise das wiederholen wolle, was bereits in der CA erklärt worden sei«³⁷. Auf dieser Grundlage hoffte man, die Augsburger Konfessionsverwandten, einschließlich des ernestinischen Sachsen, einen zu können. Die am Ende des Rezesses gegebenen Direktiven zur Werbung um weitere Beitritte unter den Städten und Fürsten zeigen, wie umfassend man dieses Einigungswerk konzipiert hatte und durchsetzen wollte³⁸.

Zu 2. Gerade unter diesem Aspekt umfassender Geltung musste den politischen Räten und den Fürsten daran gelegen sein, keine *personalen* Ausgrenzungen vorzunehmen³⁹. Damit wählten sie ein anderes Konzept als die Gnesiolutheraner, die die Praxis namentlicher Verwerfungen nicht nur zum Erhalt der reinen Lehre, sondern auch als Mittel zur Wiedergewinnung einer wahren Einheit einsetzen wollten⁴⁰. Dagegen wur- [135:] den im Frankfurter Rezess die Repräsentanten jener Lehrvarianten, denen man mit den vier

36 Vgl. CR 9, Sp. 494. Der Terminus »*corpus doctrinae*« umschreibt an dieser Stelle noch keine Zusammenstellung von normsetzenden Schriften, sondern sozusagen das Kondensat der reinen Lehre.

37 Vgl. den Frankfurter Rezess, in: CR 9, Nr. 6483, S. 494. Die Verwendung des Terminus »repetitio« zur Bezeichnung eines auslegenden Kommentars zur *Confessio Augustana* ist vorgeprägt in der Vorrede der 4. Ausgabe der »*Confessio Saxonica*«, Leipzig 1553; vgl. CR 8, Nr. 5349, Sp. 49 u. S. 28, S. 481f. Vgl. auch schon früher Melanchthon an Matthesius, 09.07.1551, in: CR 7, Nr. 4919, Sp. 805.

38 Vgl. oben S. 133 mit Anm. 35, diese Ausgabe S. 20.

39 Während Melanchthon in der *Confessio Augustana* 1530 und noch in der *Confessio Saxonica* von 1551 ebenfalls in ökumenischer Zielsetzung, nämlich zum Nachweis der Übereinstimmung mit den Altgläubigen in der rechten Lehre, Verwerfungen der Irrtümer folgen ließ, verzichtete man im Frankfurter Rezess ganz auf diese Praxis, die hier der erstrebten *Concordia* nicht dienlich gewesen wäre. Allerdings wird aus dem Zusammenhang der einzelnen Artikel des Rezesses deutlich, gegen welche Lehrvarianten man sich abgrenzte. Vgl. zur Frage der Verwerfungen in der CA Hans-Werner GENSICHEN, *Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1955, S. 65–84.

40 Vgl. GENSICHEN, *Damnamus*, bes. S. 104f.

Lehrartikeln begegnen wollte, gar nicht erst genannt. Das bedeutete in diesem Punkt aber auch eine vollkommene Abwendung von der bisher von Melanchthon in seinen Entwürfen gepflogenen Praxis. Noch in der umgearbeiteten Fassung der »Formula Consensus«, die Melanchthon seinem Landesherrn mitgeteilt hatte, war deutlich geworden, *wer* im einzelnen für die falschen Lehren und damit einhergehenden Spaltungen verantwortlich zu machen war, auch wenn er bereits in dem zugrundeliegenden Text der »Formula« die Namensnennungen auf ein Minimum eingeschränkt hatte. Bei einer deutlichen Bezeichnung der Irrlehrer blieb Melanchthon auch später noch in seinem »Bedenken vom Synodo«⁴¹. So erwähnte er z. B. Nikolaus Gallus und Anton Otho als diejenigen, die mit ihrer radikalen Ablehnung jeglichen Vermögens des menschlichen Willens die ethische Verantwortlichkeit des Menschen untergruben⁴². Es waren Andreas Osiander und dessen Kollege Johann Funck, die die Akzente in der Rechtfertigungslehre gefährlich verlagerten⁴³. Falsche Lehre im Blick auf das Abendmahl sah der Wittenberger vertreten von den Gegnern Hardenbergs in Bremen und dem Hamburger Theologen Joachim Westphal. Darüber hinaus benannte er unmissverständlich die römisch-katholische Seite und die Zwinglis als Vertreter abzulehnender Abendmahlslehren. Ja, Melanchthon war sogar bereit eine kleine Episode vom Regensburger Religionsgespräch zu berichten, um die Unhaltbarkeit der altgläubigen Verehrung und Anbetung der Abendmahls Elemente an zwei hervorragenden Repräsentanten aufzuweisen: dem gelehrten Kontroverstheologen und Ingolstädter Professor Johannes Eck und dem kaiserlichen Be- [136:] vollmächtigten Granvella⁴⁴. Abgelehnt wurde auch die Lehre von den guten Werken, die Melanchthon bei den Gnesiolutheranern Nikolaus von Amsdorff, Nikolaus Gallus und Johannes Wigand fand. Matthias Flacius trat deutlich als der verhasste Gegner Melanchthons hervor, wenn die Frage

41 Freilich stand hier zusätzlich im Hintergrund, all die Gegner im voraus zu benennen, die, sollte es tatsächlich zu einer Synode kommen, ihre jeweiligen Argumente würden verfechten wollen.

42 Melanchthon vergrößerte allerdings die Positionen beider in seiner Charakterisierung ihrer Lehre; vgl. CR 9, Sp. 467f.

43 Vgl. CR 9, Sp. 468–470.

44 Diese Begebenheit steht schon in der Überarbeitung der »Formula Consensus«. Hier heißt es: »Wider diese und dergleichen Papisten Abgötterey habe ich diese Regel vor zwanzig Jahren gesetzt, und oft in Schriften repetirt, daß nichts Sacrament seyn könne, außer der göttlichen Einsetzung, habe auch diese Regel zu Regensburg wider Ecken in öffentlicher Audienz, darin Granvel gewesen, angezogen wider ihr Umtragen etc. Und dieweil Eck nichts gründliches dagegen sagen konnte, ward er sehr zornig, soff denselbigen Abend, daß er tödtlich krank wurde, und Granvel war sehr ungeduldig über mich«. So CR 9, Sp. 409. Sie wurde leicht verändert im »Bedenken vom Synodo« wiederholt, vgl. CR 9, Sp. 472 und zum Abendmahl insgesamt Sp. 470–473.

der Wiedereinführung bzw. Zulassung katholischer Zeremonien als *Adiaphora* zur Debatte stand.

Dagegen hatte Melanchthon schon bei seinen ersten Einigungsentwürfen gezögert, die Namen derer zu nennen, deren Lehre er selbst nahestand, die aber dennoch in einzelnen Äußerungen nicht weniger umstritten waren. Dazu gehörten vor allem Georg Major, der mit seiner Formulierung, gute Werke seien nötig zur Seligkeit, Widerspruch heraufbeschworen hatte, und Albert Hardenberg, dessen reformatorisches Wirken in Bremen ihn zu Unrecht in den Verdacht des Zwinglianismus gebracht hatte⁴⁵. Ihre Namen tauchten verständlicherweise genauso wenig im Frankfurter Rezess auf wie all jene, die Melanchthon als Gegner in der Lehre sehr wohl kannte, zu benennen bereit war, aber unbedingt für eine übergreifende Einheit und für ein solches gemeinsames Bekenntnisformular gewinnen wollte, das in den Grenzen der *Confessio Augustana* eine theologische Pluralität zulassen konnte. Der konsequente Verzicht auf jegliche personengebundene Diskussion der Lehre sollte also eine größtmögliche Integration der Gegensätze ermöglichen und darüber hinaus eine über die Zeiten gültige Formulierung des rechten, an der *Confessio Augustana* orientierten Bekenntnisses garantieren.

Zu 3. Es ist bereits deutlich geworden, dass der Frankfurter Rezess kein vollkommen neu konzipiertes Stück darstellt, sondern an Entwürfe Melanchthons anschließt. Die vier Lehrarti- [137:] kel, die er enthält, sind weitgehend aus Melanchthons Überarbeitung der »Formula Consensus« übernommen⁴⁶. Auf weite Strecken hin folgt der Rezess der Vorlage fast wörtlich. Lediglich Artikel 4 über die *Adiaphora* ist gegenüber der überarbeiteten »Formula Consensus« neu aufgenommen, greift dabei zwar Gedanken des »Bedenken vom Synodo« auf, aber gibt dem Thema doch eine neue Richtung. Die Ausführungen über die Rechtfertigung (Art. 1), die Notwendigkeit guter Werke (Art. 2) und über das Abendmahl (Art. 3) jedoch reproduzieren im Großen und Ganzen die überarbeitete »Formula Consensus«. Gegenüber den Vorlagen, vor allem gegenüber Melanchthons »Bedenken vom Synodo« aber zeichnet sich der Rezess in allen Artikeln dadurch aus, dass er durchgehend auf eine explizite Entfaltung der jeweiligen Streit- und Gegenpositionen verzichtet.

So beginnt der Rechtfertigungsartikel mit der Erklärung der reformatorischen Lehre von der *iustificatio* des Sünders, die allein aus Glauben an die Barmherzigkeit Gottes und das Verdienst Christi erfolgt. Auf diese »*iustitia imputata propter Christum*«⁴⁷ folgt selbstverständlich die Erneuerung des

45 Vgl. oben S. 127, Anm. 15f., diese Ausgabe S. 15.

46 Es war nicht die »Formula Consensus« selbst, die dem Frankfurter Rezess zugrunde gelegen hat, so fälschlich in BSLK, S. 744, Anm. 1.

47 Vgl. Frankfurter Rezess, in: CR 9, Sp. 495.

Menschen, die darauf zurückgeht – so formulierte der Rezess –, dass Gott im gerechtfertigten Menschen Wohnung nimmt. Er griff damit bewusst einen von Osiander gewählten Sprachgebrauch positiv auf. Aber er insistierte darauf, dass diese Erneuerung nur der Beginn eines langen Prozesses sein kann, in dem der Mensch trotz der Anrechnung des Werkes Christi in diesem Leben Sünder bleibt. Lediglich zwischen den Zeilen wird deutlich, dass die ausdrückliche *Nachordnung* der Erneuerung hinter das Rechtfertigungsgeschehen sowie ihre Beschreibung als Gottes *angefangenes* Werk auf die Lehre Osianders abgrenzend Bezug nimmt. Dieser hatte nämlich die Lehre vertreten, dass der Mensch durch die Einwohnung der »iustitia essentialis« Christi von Grund auf verändert werde und so Christi Gerechtigkeit in »naturhaft-substantieller« Weise die des Menschen sei⁴⁸. Gott handelte nach Osiander im Rechtfertigungs- [138:] geschehen weniger durch äußere Mittel als vielmehr durch eine innere Einwirkung in dem Menschen. Dies hatte ihm den Vorwurf des Spiritualismus und eine Parallelisierung mit Caspar Schwenckfeld eingetragen. Durch diese Lehre von einer Eingießung der göttlichen Gerechtigkeit Christi wiederum sahen die Gegner Osianders das menschliche Vertrauen auf eigene Werke wachsen und Osiander zugleich in deutliche Nähe zu altgläubigen Vorstellungen gleiten. Der Frankfurter Rezess ging auf diese in der Vergangenheit heftig diskutierten Positionen ebenso wenig ein wie auf Johannes Brenz' Sympathieäußerungen Osianders Lehre gegenüber. Die Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Erneuerung, die Definition der Erneuerung als erst angefangenes, den Menschen immer wieder an das Rechtfertigungsgeschehen rückbindendes Werk Gottes und die Betonung einer durch Glauben an das Werk Christi aus Barmherzigkeit zugerechneten Gerechtigkeit reichten für den Frankfurter Rezess aus, um Osianders Variante als Sonderweg erkennbar zu machen. Kompromisse waren hier nicht notwendig, denn – so formulierte der Rezess im Sinne Melancthons: »Diese Lehre ist klar in göttlicher Schrift ausgedrückt, und ist durch Gottes Gnade in unsern Kirchen bekannt, ist nicht unrichtig oder unverständlich, sondern muß in täglicher Anrufung, Glauben und Vertrauen geübt werden«⁴⁹. In der impliziten Ablehnung Osianders bezog der Frankfurter Rezess eine Position, die Gnesiolutheraner und Philippisten gemeinsam hatten. Zugleich wurde dem bisher noch vermittelnd für Osiander eingetretenen Brenz, der in Osianders Lehre die genuin Luthersche Rechtfertigungslehre zu erkennen glaubte⁵⁰, die Möglichkeit für einen zustimmenden Beitritt nicht verstellt.

48 Vgl. zu Osiander Gottfried SEEBASS, Art. Osiander, Andreas, in: TRE 25 (1995), S. 507–515.

49 Frankfurter Rezess, in: CR 9, Sp. 496.

50 Vgl. dazu BUNDSCHUH, Wormser Religionsgespräch, S. 104 und 468. Vgl. außerdem WOLF, Geschichte der deutschen Protestanten, S. 114.

In ähnlicher Weise folgte der Rezess Melanchthons Stellungnahmen zu den Lehren Georg Majors und dessen Gegenparts Nikolaus von Amsdorff, wieder unter Verzicht auf die Darstellung beider Positionen. Sie lassen sich aber im Hintergrund der positiven Lehrformulierungen erschließen. Von Majors Behauptung, gute Werke seien nötig zur Seligkeit, ließ der Rezess den ersten Teil »nova obedientia est necessaria« und [139:] sogar die Aussage »nova obedientia est debitum«⁵¹ durchaus gelten und sicherte durch entsprechende Definitionen der Begriffe »nötig«, »neuer Gehorsam« und »gute Werke« ein Verständnis des Satzes, das mit der zuvor erläuterten Rechtfertigungslehre in Einklang stand: Erneuerung, neuer Gehorsam, gute Werke folgen notwendig auf die Rechtfertigung des Menschen allein aus Glauben. Schon von daher war die Lehre Amsdorffs zurückgewiesen, der, in überzogener Reaktion auf Major, aber im Anschluss an eine frühreformatorische Position Luthers⁵², die Schädlichkeit der guten Werke für die Seligkeit vertreten hatte, um den Geschenkcharakter der Rechtfertigung festzuhalten. Dagegen behauptete der Rezess den Satz »der neue Gehorsam ist notwendig« mit Entschiedenheit. Zugleich aber bestand er darauf, dass der Zusatz »ad salutem«, zur Seligkeit, getilgt werden müsse, um ein Missverständnis im Sinne einer Verdienstlichkeit der Werke auszuschließen. Man hatte damit weder Major noch Amsdorff Recht gegeben. Ebenso wenig hatte man einen von beiden ganz ins Unrecht gesetzt. Auch hier blieb dadurch beiden Seiten die Tür zu einer Verständigung offen.

Dasselbe Ziel verfolgte der Abendmahlsartikel. Während die Abgrenzungen von der altgläubigen Abendmahlslehre und -praxis deutlich ausgesprochen wurden, ging der Frankfurter Rezess, wie schon die »Formula Consensus« und deren Überarbeitung, nur äußerst zurückhaltend auf die innerprotestantischen Differenzen ein. Sie waren hier, im Gegensatz zu Melanchthons »Bedenken vom Synodo« und auch den vorangegangenen beiden Artikeln des Rezesses, kaum noch zu erkennen. Dagegen sprach sich jetzt deutlich die für Melanchthon typische Abendmahlslehre aus⁵³, wie sie bereits in der Confessio Augustana variata bekenntnismäßige Gestalt gewonnen hatte. Wenn sich also die Unterzeichner des Rezesses zur Augsburgischen Konfession von 1530 und ihrer Apologie bekannten und im Rezess eine auf die Beilegung der Streitigkeiten hin [140:] ausgerichtete Interpretation der CA sahen, dann war damit einem offenen Verständnis des

51 Frankfurter Rezess, in: CR 9, Sp. 496f.

52 Vgl. z. B. die Liste der Nachweise bei Karl THIEME, Die Schädlichkeit der guten Werke bei Luther, in: Theologisches Literaturblatt 29 (1908), S. 41f.

53 Stupperich behauptet mit Blick auf die Abendmahlslehre fälschlich, dass der Frankfurter Rezess »die römische Auffassung festhielt«; vgl. STUPPERICH, Der unbekannt Melanchthon, S. 120f.

Artikels X der Confessio Augustana auch offiziell der Weg geebnet. Diese Entscheidung sollte vom Naumburger Fürstentag im Jahre 1561 in ähnlicher Weise wiederholt werden⁵⁴.

Es waren nur zwei Punkte, die Melanchthons Gesinnungsgenossen für den innerprotestantischen Ausgleich im Frankfurter Rezess hervorhoben. Zunächst betonte man die wahrhaftige, lebendige und wesentliche Gegenwart Christi *im Abendmahl*, sofern es einsetzungsgemäß *vollzogen* wird. Damit hatte der Rezess die von Luther stets betonte wahrhafte und wesentliche Präsenz von Leib und Blut Christi in und unter den Elementen auf eine von der ganzen Person Christi auszusagende wesentliche Gegenwart *im Vollzug* des Sakraments konzentriert. Im Zusammenhang dieser Gegenwart der ganzen Person Christi im Abendmahlsgeschehen werden sein Leib und Blut den Christen – nicht den Ungläubigen – mit den Abendmahlelementen, Brot und Wein, ausgeteilt. Essen und Trinken im Abendmahl stehen also für eine reale und wesentliche Selbstmitteilung Christi an die Gläubigen. Zum zweiten legte der Rezess unmissverständlich den Akzent auf den Gemeinschaftscharakter des Abendmahls. Brot und Wein stiften – nach Paulus (I Kor 10,16) – eine wahre Gemeinschaft des Christen mit Leib und Blut, d. h. mit der Menschheit Christi. Einerseits distanzierte sich der Rezess so von dem Lutherschen Verständnis einer »manducatio impiorum« und einer »manducatio oralis« im Abendmahl; andererseits konnte auf diesem Hintergrund ein bloß zeichenhaftes Verständnis des Abendmahls als unrecht abgewiesen werden.

Damit hatte man sich im Frankfurter Rezess auf eine Abendmahlslehre geeinigt, die zwar im Gegenüber zu den altgläubigen Missbräuchen formuliert war, die aber zugleich in den Augen der Gnesiolutheraner ein unmissverständliches Gegenüber zu ihrem an Luther orientierten Standpunkt schuf. In seinem »Bedenken vom Synodo« hatte Melanchthon dies auch bereits deutlich zur Sprache gebracht und die Abendmahlsdiskussion in den Zusammenhang der beginnenden christologischen Kontroversen gestellt. Hier hatte er sich u. a. entschieden gegen die von Westphal in Hamburg vertretene Auffassung von der Omnipräsenz der Menschheit Christi gewandt⁵⁵ und ihr die Omnipräsenz der ganzen Person Christi in Gottheit *und* Menschheit entgegengesetzt. Einer Lehre von der Allgegenwart der *Person* Christi kraft der *communicatio idiomatum* konnte sich Melanchthon durchaus anschließen. Von der Allgegenwart des *Leibes* Christi zu sprechen allerdings hielt er für unrecht. Für ihn lag dann die Gefahr nahe, dass

54 Vgl. dazu Robert CALINICH, Der Naumburger Fürstentag 1561. Ein Beitrag zur Geschichte des Luthertums und des Melanchthonismus aus den Quellen des Königlichen Hauptstaatsarchivs zu Dresden, Gotha 1870.

55 Vgl. Bedenken vom Synodo, in: CR 9, Sp. 470. Vgl. zu Westphal MAHLMANN, Das neue Dogma, S. 198–202.

aufgrund dieser Allgegenwartsvorstellung eine Verehrung Christi in den Abendmahlelementen (»artolatreaia«) wieder aufkommen und damit solche Missbräuche auch im evangelischen Raum erneut Gestalt gewinnen könnten, die von der Transsubstantiationslehre ausgegangen waren⁵⁶.

Diese christologische Komponente war im Frankfurter Rezess wohlweislich nicht zur Sprache gekommen, zumal es darum gehen sollte, Einigkeit und nicht weitere Spaltungen heraufzuführen. Allein der Abendmahlsartikel, auch wenn man ihn noch so zurückhaltend formuliert hatte, brachte die Philippisten in den Auseinandersetzungen der folgenden Jahre zwischen die Fronten von Luthertum und Calvinismus.

Während der Frankfurter Rezess, Melanchthon folgend, im Blick auf die Rolle der guten Werke im Leben des Wiedergeborenen einen Mittelweg gegangen war und in der Abendmahlslehre die *Confessio Augustana* nach dem Maßstab der *CA variata* interpretiert hatte, vollzog er in der Frage der *Adiaphora* eine deutliche Annäherung an die Gnesiolutheraner um Flacius. Noch in seinem »Bedenken vor Synodo« hatte Melanchthon den flacianischen Grundsatz, dass nichts als ein freigelassenes Mittelding gelten könne, wenn das rechte Bekenntnis auf dem Spiel stehe, und die prinzipielle Kompromisslosigkeit der Flacianer den Altgläubigen gegenüber⁵⁷ zurückgewiesen. Dem hatte er mit Hinweis auf seine eigenen Erfahrungen [142:] und sein eigenes Handeln die Notwendigkeit des Kompromisses entgegengehalten, den er dann geboten sah, wenn Fortbestand und Betreuung der Gemeinden andernfalls nicht mehr gesichert werden konnten⁵⁸. Von dieser schroffen Ablehnung der flacianischen Position war im Frankfurter Rezess nichts mehr enthalten. Zwar blieb er wie Melanchthon dabei, dass bekenntnisunabhängige Zeremonien nach den Erfordernissen der Zeit und der Situationen frei gebraucht oder abgeschafft werden könnten, aber indem er den »*casus confessionis*« mit in die Formulierung des Artikels aufnahm, kam der Frankfurter Rezess zugleich auch den Flacianern entgegen: »Da aber die rechte christliche Lehre des heiligen Evangelions verunreinigt und verfolgt würde, da sind nicht allein die mittelmäßigen, sondern auch andere Ceremonien schädlich und nachtheilig«⁵⁹.

Aber der Frankfurter Rezess, der für eine Einigung der sich bildenden theologischen und konfessionellen Fronten zunächst so vielversprechend

56 Vgl. Bedenken vom Synodo, in: CR 9, Sp. 470f.

57 Ebd., Sp. 476. Vgl. die Formulierung des Flacius: »*Nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali*« und dazu HASE, *Die Gestalt der Kirche Luthers*, bes. S. 59–63.

58 Melanchthon hatte in diesem Zusammenhang auf die Situation der Pastoren in Frankfurt hingewiesen, denen er geraten hatte, dass sie wegen der Wiedereinführung des Chorrockts und der alten, schon beseitigten Feste und Gesänge ihre Gemeinden nicht verlassen sollten; vgl. Bedenken vom Synodo, in: CR 9, Sp. 476.

59 Frankfurter Rezess, in: CR 9, Sp. 501.

zu sein schien, konnte sein Ziel letzten Endes nicht erreichen. Die gnesio-lutherisch gesinnten Ernestiner Sachsen konnten nicht für die Konsensformel gewonnen werden. Sie antworteten mit ihrem Weimarer Konfutationsbuch. Die sich daran anschließenden Auseinandersetzungen bestimmten auch noch die Jahrzehnte nach Melanchthons Tod. Dennoch blieb und bleibt Melanchthons ökumenischer Einsatz mit seinen Auswirkungen auf den Frankfurter Rezess richtungweisend. Sein Einfluss spiegelt sich in dessen Erinnerung an die gemeinsamen theologischen Wurzeln in der Heiligen Schrift, den grundlegenden Bekenntnissen der Alten Kirche und der *Confessio Augustana*. Damit betonte man das allen Gruppierungen gemeinsame Fundament und sie einigende Band. Melanchthons Intention gemäß schuf der Frankfurter Rezess einen Rahmen, innerhalb dessen sich theologische Pluralität artikulieren konnte, ohne sich in kompromisslosem Anspruch auf die Wahrheit gegenseitig aus- [143:] zuschließen. Zugleich benannte er damit die Richtschnur und Prämisse allen theologischen Arbeitens, die in ihrer jeweils zeitgebundenen und von den Umständen bestimmten Auslegung der gemeinsamen Grundlagen orientierend und auch impulsgebend wirken kann. Auf diesem Hintergrund gewann die Suche nach einem Kompromiss darin Gestalt, da man einerseits Lehrformulierungen vorschlagen konnte, die ein Aufeinanderzugehen der Parteien in die Wege leiten sollten. Andererseits eröffnete sich auf dieser Basis aber auch die Möglichkeit, Melanchthons eigene theologische Einsicht – etwa im Blick auf das Abendmahlsverständnis – als gangbaren Weg vorzuschlagen und selbstbewusst zu vertreten. Der Verzicht auf personale Ausgrenzungen zeigt, dass man im Frankfurter Rezess bereit war, auch in der Position des jeweiligen Gegners ein legitimes theologisches Anliegen zu erkennen und dies als Chance für eine Verständigung und Integration zu nutzen. Da ein solches Bemühen um einen Konsens aber immer auch das Risiko in sich trägt, dabei selbst zwischen die Fronten zu geraten, hatten Melanchthon und seine Gesinnungsgenossen bereits selbst zu Genüge erfahren und sollte sich nach seinem Tod noch deutlicher zeigen. Der Einsatz für eine umfassende Verständigung und Integration unter Bewahrung theologischer Pluralität blieb durch die Geschichte der Kirche hindurch immer nur ein angefangener Prozess, an dem weiterzuarbeiten eine bleibende Aufgabe der Theologie ist.

Recht und Konfession bei Samuel von Pufendorf*

[516:] Person und Werk Samuel von Pufendorfs (1632–1694), des Begründers des modernen Natur- und Völkerrechts, hat in den vergangenen Jahren verstärkt die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen. Zahlreiche Arbeiten, besonders aus rechts- und philosophiegeschichtlicher Perspektive, haben sich seinen staatstheoretischen, juristischen und historischen Schriften gewidmet und auf diesem Hintergrund Pufendorfs bahnbrechende Wirkung im modernen Europa aufgezeigt¹. Dagegen sind theologische Zugänge zu diesem Gelehrten, der aus einer Pfarrersfamilie stammte und sich zumindest kurze Zeit auch theologischen Studien gewidmet hat, seltener eingeschlagen worden². Man mag mit Denzer dagegen einwenden, dass sich Pufendorfs Werk vorrangig in die seinerzeit sogenannte Disziplin der »Moralphilosophie« einordnet, deren Teildisziplin, das Naturrecht, »die Gesetzmäßig-

* Zuerst erschienen in: Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), *Recht – Macht – Gerechtigkeit*, Gütersloh 1998, S. 516–540.

1 Forschungsstand und Forschungsgeschichte referieren Horst DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf. Eine geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie*, München 1972, S. 13–20 und Detlef DÖRING, *Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller*, Berlin 1992, S. 15–40, 55–61 und 143–151.

2 Otto Ritschl würdigte zwar durchaus Pufendorfs theologischen Entwurf im Zusammenhang der irenischen Bestrebungen des 17. und 18. Jahrhunderts, drang aber nicht tiefer in dessen Analyse ein und zeigte sich in der Beurteilung manchmal unzutreffend; vgl. Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Göttingen 1927, Bd. IV: *Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie*, S. 464–468. In regelrecht oberflächlicher Weise interpretierte Friedrich Schenke Pufendorfs Stellungnahme zu einer Vereinigung der Konfessionen und machte ihn – in Fehlinterpretation der Quellen – zum großen Vorkämpfer einer konfessionellen Union; vgl. Friedrich SCHENKE, *Samuel Pufendorf und die kirchlichen Einheitsbestrebungen*, in: *Eiche* 11 (1923), S. 31–35. Seine Studie zu Pufendorfs Kirchenbegriff steht in polemischer Auseinandersetzung mit Karl Holls kirchenrechtlicher Interpretation; vgl. Friedrich SCHENKE, *Pufendorfs Kirchenbegriff*, in: *ZSRG.K* 14 (1925), S. 39–61 und Karl HOLL, *Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus* (Tübingen 1917), wiederabgedr. in: *Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1928, Bd. III: *Der Westen*, S. 302–384, bes. S. 337f. Dagegen legte Emanuel Hirsch den Akzent auf die zweifellos starke kirchenrechtliche Komponente von Pufendorfs Wirkung. Dadurch kamen aber die theologischen Ansätze bzw. Grundlagen bei Pufendorf insgesamt kaum zur Sprache; vgl. Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gütersloh³ 1964, Nachdr. Münster 1984, Bd. 1, S. 77–94. In neuester Zeit hat vor allem Döring versucht, auch den theologischen Aspekt in seine historische Studie zu integrieren. Dennoch wird er dem, was etwa Pufendorfs Schrift »*Ius faciale*

keit des sozialen Handelns untersucht«³. Aber Pufendorf hat eben nicht nur solche Schriften hinterlassen, die sich historischen und juristischen Fragen, insbesondere dem Natur- und Völkerrecht widmeten, sondern er hat in der letzten Schaffensperiode seines Lebens auch eine ausführliche theologische Stellungnahme verfasst. Auch wenn sich Pufendorf selbst lieber als Philosoph und Jurist einstuft, so haben ihn doch theologische Fragen sein Leben lang beschäftigt. Ein deutlicher Spiegel dafür ist seine letzte, umfangreiche Schrift »Ius feziale divinum« – »Heiliges Religionsrecht«, die im Jahre 1695 nach seinem Tode publiziert wurde⁴. Hierin widmete sich Pufendorf den christlichen Konfessionen. Er diskutierte ihre Stellung zueinander und die Möglichkeit einer konfessionellen Vereinigung.

Dies waren im Grunde keine neuen Themen. Denn mit den irenischen Bestrebungen des David Pareus auf calvinistischer und denen Georg Calixts auf lutherischer Seite war das Bemühen um einen konfessionellen Ausgleich seit langem in der Diskussion⁵. Im Jahre 1661 hatte Landgraf Wilhelm VI. von Hessen in Kassel ein Unionsgespräch zwischen den von Calixt beeinflussten Rintelner und den calvinistischen Marburger Theologen veranstaltet, dessen Versuch, die Konfessionen einander näherzubringen allerdings bei der lutherisch gesinnten theologischen Fakultät Wittenbergs auf heftige Ablehnung stieß. Die Wittenberger Theologen versuchten, auch ihre Brandenburger Kollegen für ihren ablehnenden Standpunkt zu gewinnen, und auch dies trug dazu bei, dass die ohnehin schwelenden Auseinandersetzungen zwischen Luthertum und Calvinismus in Brandenburg um die

divinum« angeht, nicht in angemessener Weise gerecht und bleibt weitgehend in der theologischen Beurteilung Pufendorfs unzutreffend, vgl. DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 81–115.

3 Vgl. DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht*, S. 22.

4 SAMUELIS LIB. BAR. DE PUFENDORF IUS FEZIALE DIVINUM SIVE DE CONSENSU ET DISSENSU PROTESTANTIUM EXERCITATIO POSTHUMA. LUBECAE A.S.R. M.DC.XCV. – Herr Samuel Frey=Herrn von Pufendorf/Heiliges Religions=Recht/Darinnen angezeigt wird/in welchen Lehr= Punkten die Protestanten einig sind oder nicht. Nach Seinem seel. Absterben heraus gegeben und nunmehr aus dem Lateinischen ins Teutsche uebersetzt. [...] Verlegt Johann Voelcker/Buchhaendler in Franckfurt an der Oder/1696. Heinrich von Treitschke bezeichnet das »Ius feziale« – doch wohl unzutreffend – als Pufendorfs religiöses Bekenntnis, vgl. Heinrich von TREITSCHKE, *Samuel Pufendorf*, II, in: PrJ 36 (1875), S. 104. Vgl. darüber hinaus Horst RABE, *Naturrecht und Kirche bei Samuel von Pufendorf. Eine Untersuchung der naturrechtlichen Einflüsse auf den Kirchenbegriff Pufendorfs als Studie zur Entstehung des modernen Denkens*, Tübingen 1958, S. 47.

5 Pareus veröffentlichte im Jahre 1614 sein »Irenicum«. Vgl. zu den irenischen Bestrebungen in der Pfalz Wilhelm HOLTSMANN, *Die pfälzische Irenik im Zeitalter der Gegenreformation*, Diss. theol. Göttingen 1960. Zu Calixt und seinen Aktivitäten für eine konfessionelle Union vgl. Hermann SCHÜSSLER, *Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums*, Wiesbaden 1961, S. 40–81, 82–149.

60er Jahre einen neuen Höhepunkt erreichten. Das 1662/63 von Friedrich Wilhelm, dem Großen Kurfürsten (1640–1688), ins Leben gerufene Berliner Unionsgespräch brachte ebenfalls kein nennenswertes Resultat, und so blieb vorerst kein anderer Weg, als die konfessionelle Koexistenz, wie sie nach [518:] dem Westfälischen Frieden reichsrechtlich möglich geworden war, in zwei Toleranzedikten⁶ durch das Verbot gegenseitigen Verketzerns von den Kanzeln herab zu gewährleisten. Seit dem Konfessionswechsel Johann Sigismunds im Jahre 1613 war das Brandenburgische Herrscherhaus reformiert geblieben und hatte sich damit der Konfession der Minderheit in seinem seit der Reformation lutherisch orientierten Land zugewandt. Dem Großen Kurfürsten und seinen Räten musste an einem friedlichen Miteinander der Konfessionen gelegen sein. Im August 1668 wurden sogar Verbindungen zu dem Schotten Johannes Duräus in Kassel angeknüpft, der auf eine Vereinigung der protestantischen Konfessionen hinwirken wollte, aber dafür schließlich doch nicht die Unterstützung der brandenburgischen Politik erhielt⁷. Toleranz und konfessionelle Union blieben Themen, die weiterhin öffentlich diskutiert wurden. Auch Pufendorf versuchte mit seinem »*Ius feciale divinum*«, an dem er etwa seit Ende der 80er Jahre arbeitete, noch einmal den Weg zu einer konfessionellen Verständigung aufzuzeigen. Er traf damit mitten in die Spannungen, die die konfessionelle Koexistenz und die bisher immer wieder gescheiterten Befriedigungsversuche hervorgebracht hatten. Das »*Ius feciale*« ist die theologische Hinterlassenschaft eines Juristen, der seine naturrechtlichen und staatstheoretischen Einsichten mit seinem dem Luthertum verhafteten Bekenntnis verknüpfte und in einer Kombination rechtlicher und theologischer Argumente die Frage zu klären suchte, unter welchen Voraussetzungen eine Überwindung der konfessionellen Spaltung überhaupt möglich sei⁸. Dass dabei – trotz aller Auseinandersetzungen, die Pufendorf im Zuge der Entwicklung seiner Naturrechtslehre mit

6 Es handelt sich um die Edikte vom Juni 1662 und September 1664. Im Zusammenhang mit ihnen steht auch die Amtsenthebung Paul Gerhards im Jahre 1666, der sich weigerte, sich schriftlich auf die Edikte verpflichten zu lassen. Aber auch der entgegenkommende Verzicht des Kurfürsten, Gerhardt gegenüber diese Maßnahme durchzusetzen, konnte diesen nicht mehr veranlassen, sein Amt wieder anzutreten, vgl. dazu Martin LACKNER, *Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten*, Witten 1973, S. 124–140, bes. S. 130–132, und Hans LEUBE, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1928, Neudr. Aalen 1966, S. 395–397.

7 Man muss annehmen, dass der Große Kurfürst vor den zu erwartenden Schwierigkeiten mit der lutherischen Geistlichkeit zurückschreckte. Vgl. dazu und zur Kirchenpolitik in Brandenburg Ernst OPGENOORTH, *Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst von Brandenburg. Eine politische Biographie*, Göttingen 1978, 2. Teil: 1660–1688, S. 56–59.

8 Wenn Denzer den Inhalt der Schrift »*Ius feciale divinum*« damit umreißt, dass hier »der Gedanke der religiösen Toleranz unter dem Gesichtspunkt [stehe], Religionskriege zu vermeiden und damit die staatliche Ordnung zu wahren«, so geht dies doch

der lutherischen Orthodoxie auszufechten hatte⁹ – charakteristische Grundzüge seines lutherischen Hintergrundes deutlich durchschienen, bemerkten schon die Zeitgenossen. So urteilte z. B. Pufendorfs [519:] Schüler Christian Thomasius, dem er das noch unveröffentlichte »Ius faciale« zugesandt hatte, »das Buch sei zum wenigsten zu drei Vierteln γνησίως lutherisch«¹⁰.

In welcher Weise der Jurist Pufendorf im Rahmen rechtlicher Denkmuster theologische Schwerpunkte setzte und inwiefern er dabei die Auseinandersetzung des Luthertums mit der calvinistischen Orthodoxie aufnahm, so dass die rechtliche und die theologische Komponente einander durchdrangen, werden die leitenden Gesichtspunkte bei der folgenden inhaltlichen Betrachtung des »Ius faciale« sein. Vorausgehen soll freilich ein Blick auf das Entstehungsumfeld der Schrift, um so Pufendorfs Wortmeldung nicht nur von der theologischen, sondern auch von der historischen Perspektive her im Schrifttum seiner Zeit zu situieren.

1. Zu Entstehung und Hintergrund der Schrift »Ius faciale divinum«

Die posthum veröffentlichte Schrift mit dem anspruchsvollen Titel »Heiliges Religionsrecht« entstand in Pufendorfs Berliner Zeit. Im Jahre 1686 war er einem Ruf Friedrich Wilhelms gefolgt und dessen Hofhistoriograph und Geheimer Rat geworden, nachdem er zuvor in den Diensten des schwedischen Königs Karl XI. gestanden hatte. Pufendorf war einer der wenigen lutherisch gesinnten Beamten inmitten eines calvinistischen Hofes¹¹. Im selben Jahr setzte das politisch aufstrebende Kurfürstentum Brandenburg der Aufhebung des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. das Potsdamer Toleranzedikt vom Oktober 1686 entgegen. Scharen französischer Flüchtlinge strömten ins Land und siedelten sich – begünstigt durch eine entsprechende

im Grunde an Anlass und Ziel der Schrift vorbei, wenn auch der genannte Aspekt für Pufendorfs Schrifttum insgesamt charakteristisch sein mag. Vgl. DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht*, S. 255.

- 9 Pufendorf setzte voraus, dass man das Naturrecht nicht einfach vom Dekalog herleiten könne, sondern dass es unabhängig von einer göttlichen Offenbarung erkennbar sei. Die Gesetze der Natur seien rational zu erschließen. Man könne lediglich feststellen, dass es eine Übereinstimmung zwischen den Naturgesetzen und dem Dekalog gebe. Vgl. dazu DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht*, S. 268–271.
- 10 Zit. nach TREITSCHKE, *Samuel Pufendorf*, II, S. 105. Diese lutherische Einbindung Pufendorfs belegt auch DÖRING, vgl. DÖRING, *Pufendorf-Studien*, bes. S. 82–84.
- 11 Pufendorf hatte in Berlin nicht nur dem Großen Kurfürsten gedient, sondern auch am Hofe von dessen Sohn, Friedrich III. (seit 1700 als Friedrich I. König von Preußen), seine Amtspflichten versehen. Beide verfolgten jedoch im Großen und Ganzen dieselbe Religionspolitik; vgl. Klaus DEPPERMAN, *Der halleische Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.)*, Göttingen 1961, S. 31f.

Gesetzgebung – an. Sie brachten nicht nur die notwendige Wirtschaftskraft mit, die Brandenburg nach den Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges zum Wiederaufbau brauchte, sondern sie verstärkten durch ihre Religionszugehörigkeit auch die bei Hofe gepflegte calvinistische Komponente¹². Der Große Kurfürst seinerseits machte sich mit dieser Politik sozusagen zum neuen Schutzherrn des Protestantismus. Er beendete seine bisherige, auf Frankreich hin ausgerichtete Bündnispolitik und nahm Verbindungen [520:] mit Wilhelm von Oranien auf¹³, der kurze Zeit später in der Glorious Revolution der Herrschaft des englischen Königs Jacob II., eines engen Verbündeten Ludwigs XIV., und damit der begonnenen Rekatholisierung Englands ein Ende bereitete.

In dieser Zeit kamen, durch die schon vor der Widerrufung des Edikts von Nantes begonnenen Repressionen, vor allem im Calvinismus des Refuge erneut Bestrebungen auf, den Protestantismus über eine konfessionelle Union gegen den Katholizismus zu stärken¹⁴, den man im Verein mit staatlicher Macht als blutigen Glaubensverfolger erlebte. Schon Moysse Amyraut, Professor in Saumur, hatte im Jahre 1647 mit seiner Disputatio »De secessione ab ecclesia romana deque ratione pacis inter euangelicos in religionis negotio constituendae« für eine Vereinigung von Luthertum und Calvinismus geworben¹⁵. In Brandenburg setzte sich der Jurist und Glaubensflüchtling Antoine Teissier, einer der Übersetzer der Werke Pufendorfs¹⁶, für dieses Ziel ein. Er veröffentlichte im Jahre 1687 von Genf aus

12 Über die französischen Réfugiés am Hofe des Großen Kurfürsten im Einzelnen vgl. Jean F. GOETINCK, *Essai sur le rôle des Allemands dans le Dictionnaire Historique et Critique* (1697) de Pierre Bayle, Tübingen/Paris 1982, S. 15–17.

13 Vgl. dazu TREITSCHKE, Pufendorf, II, S. 86f. Friedrich Wilhelm hatte am oranischen Hof eine französische Erziehung erhalten, wo er Verbindungen zum protestantischen Adel Frankreichs anknüpfen konnte. Vgl. dazu GOETINCK, *Essai sur le rôle des Allemands*, S. 17.

14 Vgl. dazu Erich HAASE, *Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlin 1959, S. 277–279.

15 Die Schrift wurde auch in Saumur gedruckt. Vgl. Johann Georg WALCH, *Historische und Theologische Einleitung in die Religions=Streitigkeiten, Welche sonderlich ausser der Evangelisch=Lutherischen Kirche entstanden*, Jena 1733, S. 506; hier auch Hinweise auf weitere Unionsschriften der Schweizer Theologen, vgl. ebd., S. 508f.

16 Teissier wurde 1632 in Montpellier geboren. Im Jahre 1715 starb er in Berlin. Er hatte Theologie in Montauban und Saumur studiert. In Bourges wurde er zum Doktor der Jurisprudenz promoviert und war anschließend als Advokat in Nîmes tätig. Nach der Widerrufung des Edikts von Nantes 1685 ging er nach Zürich, 1689 nach Bern, 1692 nach Berlin. Hier wurde er Botschaftsrat und Historiograph Friedrichs I. Vgl. *Archive biographique française* 980, S. 130–169. Teissier hat Pufendorfs »De habitu religionis christianae ad vitam civilem« 1687 ins Französische übersetzt. Vgl. *TRAITÉ DE LA RELIGION CHRETIENNE Par rapport à la vie CIVILE OU L'on fait voir que l'Eglise n'est point un Etat, & que la puissance des Princes ne va pas jusqu'à dominer sur la foy. Ouvrage composé en Latin par Mr SAMUEL PUFENDORF Et mis en François*

zwei zu einer konfessionellen Concordia mahnende Schriften, in denen er die Übereinstimmung in den Fundamentalartikeln des Glaubens betonte, darauf hinwies, dass sich die Augsburgerischen Konfessionsverwandten mit ihren reformierten Glaubensgenossen stets in einer Interessengemeinschaft befunden hätten¹⁷ und aus Geschichte und Gegenwart erhobene Gründe aufführte, die [521:] einen Zusammenschluss in seinen Augen unabdingbar machten¹⁸. Beide waren herausragenden Reichsfürsten gewidmet; die »Exhortation adressée aux Protestans« wandte sich gezielt an den Kurfürsten von Brandenburg¹⁹. In den Niederlanden war der damals maßgebende Theologe der calvinistischen Orthodoxie, Pierre Jurieu, der führende Kopf solcher Bestrebungen²⁰. Er favorisierte den Gedanken, durch eine Union von Calvinismus und Luthertum den Protestantismus auch politisch zu stärken. Dazu wollte man die Unterstützung Wilhelms von Oranien und die des Großen Kurfürsten gewinnen²¹. Zugleich vertrat er eine Lehre vom Herrschaftsvertrag, die dem Volk die Souveränität und damit das Recht gab, durch Widerstand gegen einen Herrscher, der in Verfolgung der wahren Lehre seinen Auftrag pervertiert, vorzugehen²². In diesem Zusammenhang

Par M^r de Saint Amant. à UTRECHT, Chez ANTOINE SCHOUTEN, Marchant Libraire. 1690. Teissier wurde 1695 als Presbyter Mitglied des Berliner Konsistoriums der Flüchtlingsgemeinde. Vgl. Sieglinde C. OTHMER, Berlin und die Verbreitung des Naturrechts in Europa. Kultur- und sozialgeschichtliche Studien zu Jean Barbeyrac Pufendorf-Übersetzungen und eine Analyse seiner Leserschaft, Berlin 1970, S. 51.

- ¹⁷ Vgl. TRAITÉ DE LA CONCORDE ECCLESIASTIQUE DES PROTESTANTS, *Dans lequel ON FAIT VOIR QUE LA difference des Sentimens qu'il y peut avoir entr'eux ne doit point empêcher leur réünion.* A AMSTERDAM [Genève], Par CHARLES DUCHESNE. M.DC.LXXXVII.
- ¹⁸ Vgl. EXHORTATION Adressée aux PROTESTANS *Contenant les raisons qui doivent les obliger à se réunir ensemble.* A Amsterdam [Genève], Par CHARLES DUCHESNE. M.DC.LXXXVII. Die Angabe des Druckers Charles Duchesne in beiden Schriften verweist den Druck nach Genf; gegen Othmer, die von einem Amsterdamer Druck ausgeht, vgl. OTHMER, Berlin und die Verbreitung des Naturrechts, S. 51.
- ¹⁹ Die entsprechende Widmung datiert vom 22.07.1686. Vgl. Exhortation, S. 92a–6b. Der eher theologisch und mit der CA argumentierende »Traité de la concorde« war mit einer Widmung an Herzog Friedrich Karl von Württemberg herausgekommen, vgl. Traité de la concorde, S. *2a–4b.
- ²⁰ Rechtgläubigkeit und Unionsbestrebungen, auch in der Weise, wie sie von Teissier vertreten wurden, brauchten sich also nicht unbedingt auszuschließen. Das ist gegen OTHMER, Berlin und die Verbreitung des Naturrechts, S. 50f., festzuhalten.
- ²¹ Jurieus Bemühungen in dieser Richtung und seine Kontakte mit dem Prinzen von Oranien und Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg bereits Mitte der 80er Jahre sind deutlich in den Korrespondenzen des Kurfürsten belegt. Vgl. Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg. Politische Verhandlungen, hg. v. Ferdinand HIRSCH, Berlin 1915, Bd. 13, S. 82f., 84f., 111f.
- ²² Vgl. dazu Jacob KNETSCH, Pierre Jurieu. Theoloog en Politikus der Refuge, Kampen 1967, S. 286–294. Vgl. außerdem Hartmut KRETZER, Calvinismus und französische Monarchie im 17. Jahrhundert. Die politische Lehre der Akademien Sedan und

ist das Erscheinen seiner Unionsschriften zu sehen. Sein »*Traité de l'unité de l'église*«, Rotterdam 1688, und auch seine im Jahre 1688 in Utrecht gedruckte Schrift »*De pace inter protestantes ineunda*«²³ konnten in diesem Sinne vorbereitend wirken. Im übrigen galt Jurieu über die Grenzen Frankreichs und der Niederlande hinaus als theologische Autorität des Calvinismus. Seine Zeit- und Glaubensgenossen nannten ihn bewundernd »le Goliath des protestants«²⁴. Die Berliner Hofprediger z.B. empfahlen eine seiner Schriften als »Gegengift« gegen [522:] den in Brandenburg Einfluss gewinnenden Socinianismus²⁵, dem die brandenburgische Politik nach dem Dreißigjährigen Krieg die Landesgrenzen geöffnet hatte²⁶. Eine Zeit lang versuchte selbst der Große Kurfürst, Jurieu aus seinem niederländischen Exil nach Brandenburg zu ziehen, aber vergebens²⁷.

Während sich also in Brandenburg und im calvinistischen Umfeld Westeuropas Unionsgedanken ausbreiteten – freilich unter Ausgrenzung radikaler und antitrinitarischer Strömungen –, verhielt sich die lutherische Seite mehr als zurückhaltend. Kritik kam nicht nur von außerhalb, etwa aus der lutherischen Hochburg Wittenberg, wo die brandenburgischen Anhänger des Luthertums ihre Streitschriften drucken ließen²⁸, sondern auch innerhalb des Landes regte sich Widerstand. Der Magdeburger Propst Philipp Müller z. B. predigte heftig gegen eine Union²⁹. Der Pietismus dagegen, des-

Saumur, mit besonderer Berücksichtigung von Pierre Du Moulin, Moysse Amyraut und Pierre Jurieu, Berlin 1975, S. 364–421, bes. S. 416–418, und HAASE, Einführung in die Literatur des Refuge, bes. S. 324–344.

23 DE PACE INTER PROTESTANTES INEUNDA CONSULTATIO. Sive disquisitio *Circa quaestiones de gratia quae remorantur unionem Protestantium utriusque confessionis Augustanae et Reformatae, et circa rationem quâ hae lites, et alia componi possint.* AUCTORE PETRO JURIO, S.S. *Theol. Doctore et Professore.* ULTRAJECTI [= Utrecht], Apud FRANCISCUM HALMA, ... Lxxxviii.

24 So bei C. E. MÉGNIN, Pierre Jurieu. Notice sur sa vie et ses écrits, thèse présentée à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, Strasbourg 1854, S. 26.

25 Es handelt sich um Pierre JURIEU, »Le tableau du Socinianisme«, La Haye 1690. Vgl. OTHMER, Berlin und die Verbreitung des Naturrechts, S. 78. Auffällig ist immerhin, dass man den Calvinismus offenbar nicht wie in der Schweiz durch die orthodoxe »Formula Consensus« gegen solche Strömungen konsolidieren wollte, sondern Pastoren und Presbyter lediglich auf die Discipline ecclésiastique des églises réformées de France verpflichtete, so dass hier der Dialog mit dem lutherischen Umfeld möglich bleiben konnte. Vgl. zur Verpflichtung auf die reformierte Kirchenordnung OTHMER, Berlin und die Verbreitung des Naturrechts, S. 57, die aber diese Maßnahme – meiner Ansicht nach unzutreffend – als restriktiven Schritt interpretiert.

26 Vgl. LEUBE, Calvinismus und Luthertum, S. 377.

27 So GOETINCK, *Essai sur le rôle des Allemands*, S. 16.

28 Vgl. Walter FRIEDENSBURG, *Geschichte der Universität Wittenberg*, Halle a. S. 1917, S. 423.

29 Anlass dafür war für Müller wohl die Vermählung des lutherischen Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Naumburg mit einer reformierten Prinzessin aus dem Haus Brandenburg gewesen. Vgl. TREITSCHKE, Pufendorf, II, S. 105.

sen großer Repräsentant Philipp Jacob Spener seit 1691 als Propst an der Nikolaikirche in Berlin wirkte, schaltete sich zwar nicht in die Unionsdiskussion ein, aber propagierte den Gedanken einer Überwindung konfessioneller Spaltung in wahrer Frömmigkeit und tätiger Liebe.

In dieser Zeit hat auch Pufendorf damit begonnen, erste Überlegungen zu einer Übereinkunft der protestantischen Konfessionen niederzuschreiben. Sein »Ius feziale divinum« steht am Ende eines sich über Jahre hinziehenden Entstehungsprozesses. Angeblich soll der Jurist und Historiograph jahrelang jeden Sonntag einige Stunden an dieser Schrift gearbeitet haben³⁰. Über einzelne Aspekte und Motive der Entstehung gibt der Briefwechsel Pufendorfs Auskunft. So bat er am 18. November 1690 den pietistisch gesinnten Adam Rechenberg, Professor der alten Sprachen und Geschichte in Leipzig³¹, um Stellungnahme zu einem Text »de dissensu et consensu protestantium«, den er ihm demnächst [523:] übersenden werde. »Sonsten habe auch eine bitte an M[einen] G[nägigen] H[errn]«, so schrieb Pufendorf,

welche ob sie mir kan accordiret werden, ich zuvorher sondiren muß. Ich habe ein klein werk projectirt de consensu et dissensu protestantium nach dem vorschlag, so im Päpstlichen Stul steht circa finem. Ist aber noch rudis massa carnis und so lange speculation gebrauchet bis es für die leute kommen darf. Nun getraue ich hierin tamquam laicus meinem eigenen iudicio nicht, habe auch hier keinen freund, dem ich solches vertrauen dürfte. Zu MGH. aber trage ich die zuversicht, daß MGH. nicht allein werde diese mühe gern auf sich nehmen, sondern auch mir nicht verargen, wenn er aliquid humani darinnen findet und alles zum besten auslegen werden. Und lasse itzo das werk abschreiben und werde es förderlichst an MGH. überschicken. Stipulire aber voraus, daß MGH. es bei sich allein behalte und ohne meinen consens mit keinem menschen communicire. Und zweitens, daß er mir aus seinem innersten hertzen sage, was er davon meine, quia volo moneri, non laudari, [...]»³².

Pufendorf wollte die gutachterliche Stellungnahme eines Spezialisten, wenn er sich mit diesem frühen Entwurf des »Ius feziale« nun auf ein für ihn weniger bekanntes theologisches Terrain wagt. Als er die Schrift dann am

30 So Meusel, vgl. Von den Schriften des Freyherrn Samuel von Pufendorf, in: Historisch-Litterarisch-Bibliographisches Magazin, hg. v. Johann Georg MEUSEL, Zürich 1790, zweytes Stück, S. 61.

31 RABE, Naturrecht und Kirche, S. 47, identifiziert Rechenberg als Schwager Pufendorfs. Die gängigen biographischen Nachschlagewerke geben aber über eine solche Verwandtschaftsbeziehung keine Auskunft. Rechenberg war in vierter Ehe mit einer Tochter Philipp Jacob Speners verheiratet. Vgl. WAGENMANN, Art. Rechenberg, in: ADB 27, S. 756f. und DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 64–69.

32 Pufendorf an Rechenberg, Berlin 18.11.1690: Briefe von Pufendorf, hg. u. erläutert v. Konrad VARRENTTRAPP, in: HZ NF 34 (1893), S. 1–51.191–232, hier S. 197f.

6. Dezember übersandte, bat er Rechenberg darum, auch die Meinung Speners einzuholen. Spener verhielt sich allerdings zurückhaltend³³.

Pufendorfs Projekt zielte nicht nur darauf, den Diskussionen um gegenseitige Toleranz und die Stellung der Konfessionen zueinander noch eine weitere Meinung hinzuzufügen. Vielmehr trat er mit seiner Schrift als literarischer Kontrahent in eine Kontroverse ein, die mit der Frage nach der Möglichkeit der Vereinigung der beiden evangelischen Konfessionen zwangsläufig ihre Glaubensgegensätze in die Debatte gebracht hatte. Es war das Erscheinen von Jurieus Schrift »De pace inter protestantes ineunda«, in der sich der calvinistische Emigrant mit dem lutherisch gesinnten Hamburger Theologen Daniel Severin Scultetus³⁴ auseinandersetzte, das zur Abfassung des »Ius feciale« einen entscheidenden Impuls beigetragen hat. Denn Jurieu hatte mit dieser Schrift einen Unions- und Toleranzvorschlag fortgesetzt, den er nach einer Predigt vor dem Großen Kurfürsten in Kleve im Jahre 1686 diesem wahrscheinlich unterbreitet hatte³⁵. Dass Pufendorf auf diese Aktivitäten Jurieus Bezug nahm, geht nicht nur aus entspre- [524:] chenden Hinweisen im »Ius feciale« selbst³⁶, sondern auch aus seinem Briefwechsel mit Thomasius hervor. An ihn schrieb er im März 1691:

Aber die historia Infallibilismi thut mir die geringste satisfaction. Der mann ist ein reformirter der blozse profession macht das lutherthum zu haszen; vnd gedenket nicht, dasz die reformirten priester eben an dem morbo infallibilismi laboriren, vnd kan eben so viel vnd mehr contra synodum Dordracenam als Formulam Concordiae gesagt werden, welche beyde dinge der Zaun ist, so verhindern, dasz die Protestanten nimmer zusammen kommen können. Revera aber laboriren beyde parteyen an der Priesterkranckheit, die darin bestehet, dasz sie glauben, Gott sey keinem gnädig, der nicht praecise alle distinctiones adoriret, die sie in ihren patribus et plurimum reverendis praeceptoribus gelesen. Es komt auch nicht bloz und allein ad honestatem vitae, et charitatem an, sondern es musz denselben ein recht fundamentum fidei et doctrinae substerniret werd[en]. Wer also von der religion verè sprechen will, der musz

33 Seine Bedenken bezogen sich auf die Trennung von »foedus« und »testamentum«, die Pufendorf in seiner Schrift durchführte; vgl. den aufschlussreichen Hinweis bei DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 87, Anm. 249, und die Ausführungen dazu u. S. 528–530, diese Ausgabe S. 42–45.

34 Vgl. zu Scultetus den entsprechenden Artikel von E. GÜRLT, in: ADB 33, S. 498. Eine Liste seiner Schriften findet sich in AGL, Bd. 4, Sp. 451f. sowie übersichtlicher in GVUL, Bd. 36, Sp. 767f.

35 So KNETSCH, Pierre Jurieu, S. 247–249 und 393f.

36 Vgl. die Auseinandersetzung mit Jurieu um die Prädestinationslehre und um dessen Unionsvorschläge in: Ius feciale, § 70–72, S. 264–266 und § 90, S. 370–372 = Heiliges Religionsrecht, § 70–72, S. 310–312 und § 90, S. 446–448. Vgl. auch DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 205, Anm. 2.

erstlich ein *solidum, perspicuum, adaequatum et demonstrabile systema articulorum fidei* [Hervorhebung von mir] fundamentaliter setzen, so man nicht mit dem munde allein, her recitiren musz, sondern das auch in werck exprimirt werden musz; [...]»³⁷.

Fundamentalartikel als Einigungsgrundlage zu benennen, wie sie in den bisher publizierten Werken zumeist dem Konsensbestreben zugrunde gelegt wurden und dann jeweils in konfessioneller Spitzfindigkeit unterschiedlich orientiert waren, konnte also nach Pufendorf nicht ausreichen. Auch die für den Pietismus charakteristische Betonung der Verwirklichung christlicher Frömmigkeit in Leben und Nächstenliebe bot für ihn keine tragfähige Grundlage³⁸. Der Schlüssel für eine Einigung der Konfessionen sollte ein »*systema articulorum fidei*« sein, mit dem Pufendorf noch hinter die Benennung von Fundamentalartikeln zurückgehen wollte. Dass es ihm tatsächlich darum ging, auch für die Theologie ein solches System von Gesetzmäßigkeiten zu erheben, wird dadurch gestützt, dass der Systemgedanke auch die anderen, [525:] nichttheologischen Werke Pufendorfs als theoretische Konstante durchzieht³⁹. Ein solches »System« also, das Pufendorf in seinem »*Ius faciale*« mit Hilfe des Bundesgedankens entwickelte, stellte seiner Ansicht nach die notwendige Grundlage dar, auf der sich erst Fundamentalartikel für beide Seiten einsichtig und zweifelsfrei ableiten ließen⁴⁰. Insofern legte er mit

37 Pufendorf an Thomasius, Berlin 24.03.1691, in: Emil GIGAS, Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687–1693), München/Leipzig 1897, S. 52. Auch wenn der in Brandenburg herrschende Calvinismus keinen so großen Akzent auf die Prädestinationslehre setzte, so war sie in den Unionsdiskussionen über die Territorialgrenzen hinaus doch von erheblicher Bedeutung. Vgl. dazu die andere Bewertung bei DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 144 mit Anm. 322. Jurieus Verteidigung der Dordrechter Artikel findet sich in: *De pace ineunda, pars prior*, Kap. V–VII, S. 72–126. Pufendorf nimmt darauf Bezug in *Ius faciale*, § 78, S. 311–313 und § 85, S. 346–348 = Heiliges Religionsrecht, § 78, S. 372–374 und § 85, S. 418–420.

38 Döring sieht dagegen bei Pufendorf u. a. ein »wachsende[s] Insistieren auf das [sic] Streben nach einer Verbesserung der Welt« und eine »Betonung des Lebens gegenüber der Lehre«. Vgl. DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 113 u. ö. Mit Blick auf das *Ius faciale* wäre allerdings – etwas differenzierter – gerade der Zusammenhang von Lehre und Leben herauszuarbeiten; vgl. dazu den Hinweis u. S. 535 und 538f., diese Ausgabe S. 49f. und 52f.

39 Vgl. dazu DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht*, S. 55–58 und den kurzen Hinweis auf den Systemgedanken bei Hans-Martin GRIMSEHL, *Samuel Pufendorf und seine Stellung in der deutschen Frühaufklärung*, in: Karol BAL u. a. (Hg.), *Frühaufklärung in Deutschland und Polen*, Berlin 1991, S. 257f.

40 Gegen Döring, der das Ziel Pufendorfs in der Entwicklung einer »auf fundamentale Glaubensartikel beschränkte[n] Dogmatik« sieht, vgl. DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 85 und darauf aufbauend S. 89. Ähnlich hatte sich auch schon Rabe geäußert, der im »*Ius faciale*« lediglich eine »Darstellung von sog. »Fundamentalartikeln«« sieht; vgl. RABE, *Naturrecht und Kirche*, S. 48 und die im Folgenden darauf aufgebaute Argumentation. Richtig ist, dass Pufendorf keine umfassende Dogmatik wie die großen Protagonisten der lutherischen Orthodoxie entwickeln wollte. Er hat aber auf dem System des Bundesgedankens zumindest ein dogmatisches Minimalge-

seiner Schrift im wahrsten Sinne des Wortes ein »Fetialrecht« oder »Grundrecht« vor, auf dessen Basis ein religiöser Friedensschluss und eine dauerhafte konfessionelle Concordia überhaupt erst möglich werden sollten⁴¹.

Auffällig ist, dass schon Heinrich Bullinger in seiner Schrift »De testamento seu foedere Dei« (Zürich 1534) von dem »Fetialen« als Vollzugsperson und Garanten eines Bundesschlusses gesprochen hatte⁴². Und auch in Matthias Flacius' »Glossa Compendiaria« von 1570, die sich zudem in einer unveränderten Auflage von 1659 in Pufendorfs Bibliotheksbeständen nachweisen lässt⁴³, findet sich [526:] dieses Motiv⁴⁴, das Flacius in seiner »Clavis Scripturae Sacrae« (1567) noch präziser ausgeführt hatte:

rüst versucht aufzubauen. In diesem Sinne hatte er sich auch in einem Brief vom 17.03.1691 an Rechenberg geäußert; zitiert bei DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 91. Damit gebrauchte Pufendorf den Begriff »systema« anders als seine Zeitgenossen der lutherischen Orthodoxie. Abraham Calov, Johann Andreas Quenstedt und Johann Adam Scherzer waren die Ersten, die die von ihnen entworfenen umfassenden Dogmatiken unter dem Titel »Systema [...]« veröffentlichten.

41 Vgl. zum Terminus »fecialis« oder »fetialis« GEORGES, Handwörterbuch I, S. 2742f.: Den »fetiales«, einem Kollegium von zwanzig Priestern, war im Römischen Reich »die Aufrechterhaltung des Völkerrechts übertragen, so daß sie unter gewissen feierl. Gebräuchen Friedensschlüsse, Waffenstillstände u. Bündnisse heiligten, Mißhelligkeiten u. Irrungen in Bezug auf fremde Staaten schlichteten, religionswidrige (impia) Kriege zu verhüten hatten«. Das Recht, auf dessen Grundlage diese Fetialen handelten, war das sog. Fetialrecht, das »ius fetiale«.

42 Vgl. DE TESTAMENTO SEV FOEDERE DEI VNICO ET AETERNO HEINRYCHI BVLLINGERI brevis Expositio, S. 155. Hier wurde der Abdruck im Anschluss an die Schrift IN EPISTOLAS APOSTOLORVM CANONICAS SEPTIM COMMEN-TARII HEINRYCHI BVLLINGERI [...], o. O. o. Dr. o. J. [= Zürich 1537], benutzt. Vgl. dazu J. Wayne BAKER, Heinrich Bullinger and the Covenant. The Other Reformed Tradition, Athens/Ohio 1980, S. 17.

43 Es handelt sich um die u. Anm. 44 ausgewiesene Ausgabe. Vgl. CATALOGUS BIBLIOTHECAE ILLUSTRIS, selectissimis varii Generis atque Idiomatis Libris refertae, Cujus Auctio consueta Lege habebitur BEROLINI die 20. Septembr. et seqq. In Aedibus Koenigianis in Platea, cui S. Georgius nomen dedit, vulga St. Georgen=Strasse/singulis diebus ab hora secunda pomeridiana. A.C. M.DC.XCVII, S. G3a, Nr. 133. Bullingers »De Testamento seu foedere« oder »Von dem einigen und ewigen Testament« sind jedoch nicht ausgewiesen. Dass es sich um die Versteigerung der Bibliothek Pufendorfs handelte, geht aus einem zeitgenössischen handschriftlichen Eintrag in dem Exemplar der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover hervor.

44 Vgl. THE TOY ΘΕΟΥ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΠΑΝΤΑ. NOVUM TESTAMEN-TVM IESU CHRISTI FILII DEI. Ex versione Erasmi Roterodami in numeris in locis ad Graecam veritatem genuinumque sensum emendata. CUM GLOSSA COMPEN-DIARIA M. MATTHIAE FLACII Illyrici Albonensis: [...] M.DC.LIX. FRANCO-FVRTI Apud Joan. Beyerum, Joan. Wilhelmum Ammonium, & Wilhelmum Serlinum, S. ***2a, unter dem dritten Definitionspunkt für »foedus«.

*Christus etiam dicitur esse mediator et sponsor hujus testamenti aut foederis: quia ipse etiam conciliavit ac sanxit hoc foedus inter Deum ac nos, veluti quidam communis sacerdos aut faecialis, obstringens Deum ad hoc foedus; [...]*⁴⁵ [Hervorhebungen in der Quelle].

Pufendorf scheint, wenn er von einem »ius feziale« spricht, mit seiner Terminologie an diese Vorgaben anzuschließen. Entsprechend entfaltet er in seiner Schrift ein »ius divinum«, das Gott als Bündnispartner und Christus als Fetialen und »mediator foederis«⁴⁶, als »pater patratu« bzw. »mediator oder internuncius« voraussetzt⁴⁷. Aber nicht nur in dieser terminologischen Besonderheit finden sich Anklänge an die Reformation. Auch was den Bundesgedanken selbst angeht, konnte Pufendorf auf dessen Wurzeln in der theologischen Literatur des 16. Jahrhunderts zurückgreifen. Zu beachten ist dabei, dass auch der lutherischen Tradition das Thema Bund als Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nicht fremd war. Zwar wurde es dann in der lutherischen Orthodoxie nicht in die großen dogmatischen Entwürfe übernommen, aber es blieb doch durch die »Glossa Compendiaria« und die kontinuierlichen Neuauflagen der »Clavis Scripturae Sacrae« des Flacius, eines auch jenseits des Gnesioluthertums rezipierten Standardwerks der biblischen Hermeneutik, weiterhin präsent⁴⁸. Hinzu kommt die Veröffent- [527:] lichung der »Summa doctrinae de foedere« des

45 *CLAVIS SCRIPTURAE SACRAE, SEU DE SERMONE SACRARUM LITERARUM, IN DUAS PARTES DIVISAE QUARUM PRIOR SINGULARUM VOCUM, ATQUE LOCUTIONUM SACRAE SCRIPTURAE USUM AC RATIONUM ordine alphabetico explicat; [...]* Authore MATTHIA FLACIO ILLYRICO, JOHANNIS LUDOVICI Neuenhahns [...] MDCLXXIV, Sp. 1240, unter dem Stichwort »Testamentum«.

46 So im *Ius feziale*, § 47, S. 168 = Heiliges Religionsrecht, § 47, S. 197. Vom »mediator« ist dann vor allem die Rede in *Ius feziale*, § 27, S. 116–118 = Heiliges Religionsrecht, § 27, S. 133–135. Pufendorf verwendet den Terminus »feccialis« nur noch im Titel seiner Schrift.

47 »Pater patratu« ist das lateinische Äquivalent für »fetialis«, das Bullinger in der deutschen Version seiner Schrift benutzt. Vgl. Von dem einigen vnnnd ewigen Testament oder Pundt Gottes/Heinrychen Bullingers kurtzer bericht. [...], o.O. o. Dr. o. J. [= Zürich 1534], S. A3a. »Mediator seu internuncius ac feccialis« heißt es bei Flacius, *Glossa Compendiaria*, S. ***2a. Bei COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere*, findet sich – soweit ich sehe – der Terminus »feccialis« nicht, ebensowenig bei CALIXT, *De pactis*. Dagegen trifft man bei Coccejus auf die sprachliche Wendung »internuncius atque mediator«, vgl. ebd., § 7, S. 7, bei Calixt auf »sponsor et mediator« bzw. »mediator novi pacti«, vgl. ders., *De pactis*, Kap. LVII, S. 475, Kap. LIIIX, S. 477 und Kap. XCI, S. 501.

48 Vgl. die Ausführungen des Flacius zum Thema Bund in der *Glossa Compendiaria* in der »Praefatio ad Lectorem«, S. **5a–***5b, und – inhaltlich parallel – in *Clavis Scripturae Sacrae*, I, Sp. 343–345 (zum Stichwort »Foedus«) u. Sp. 1237–1247 (zum Stichwort »Testamentum«). Vgl. außerdem ebd., Sp. 831f. (zum Stichwort »Pactum«). Vgl. auch die Anwendung dessen in Flacius' Glossen zu einzelnen Bibeltexten in der *Glossa Compendiaria*, S. 893 (zu Gal 3), 1146f. (zu Hebr 7) und 1158–1161 (zu Hebr 9).

Leidener Theologen Johannes Coccejus (1603–1669) im Jahre 1648, die über das positive Echo, das sie in einigen pietistischen Kreisen gewann, auch in das Luthertum hinübergewirkt hat⁴⁹. Außerdem hatte der Helmstedter Georg Calixt – wohl unabhängig von Coccejus – vor allem in seiner Schrift »De pactis, quae Deus cum hominibus iniit« den Bundesgedanken als *ein* Motiv seiner Theologie entfaltet⁵⁰. Dass Pufendorf als jüngerer Zeitgenosse diese Schriften kannte, ist wahrscheinlich, auch wenn er sie offensichtlich nicht selbst besessen hat⁵¹.

Aber es ging Pufendorf nicht nur um die Entfaltung eines »systema« oder eines »Fetialrechts«. Hinzu kam die Auseinandersetzung mit Pierre Jurieu. In präziser Bezugnahme auf dessen Schrift »De pace inter protestantes ineunda«⁵² beschäftigte er sich mit dem dort entfaltenen Unions- und Toleranzentwurf⁵³, der sozusagen die Negativfolie für Pufendorfs Reaktion darstellte. Diese Schrift des Franzosen ist wohl auch gemeint, wenn Pufendorf in seinem Brief an Thomasius von einer »historia Infallibilismi« spricht, denn Jurieu verteidigte gegen seinen Kontrahenten Scultetus entschieden die 1618 in Dordrecht festgeschriebene infralapsarische Prädestinationslehre⁵⁴, warf den Lutherischen in ihrer von der Konkordienformel her bestimmten

49 Der aus dem Spenerschen Kreis stammende Johann Heinrich Majus z. B. gilt als »Coccejaner«. Joachim Justus Breithaupt sowie einige württembergische Pietisten orientierten sich an der coccejianischen Föderaltheologie, und auch August Hermann Francke äußerte sich lobend über die Theologie des Coccejus. Vgl. dazu Gottlob SCHRENK, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie, Gütersloh 1923, S. 305–318.

50 Allerdings steht dabei weniger die Frage des Bundes als solche, sondern vielmehr das Verhältnis von Altem und Neuem Testament im Vordergrund. Vgl. Georg CALIXT, Werke in Auswahl II: Dogmatische Schriften, hg. v. Inge MAGER, Göttingen 1982, S. 425–573 und dazu die Einleitung, ebd., S. 419f.

51 Der Versteigerungskatalog (s. Anm. 43) weist keine Schrift des Coccejus in Pufendorfs Bibliothek aus. Calixt ist zwar mit sechs Schriften vertreten, nicht aber mit »De pactis«. Döring weist allerdings darauf hin, dass Pufendorf Rechenberg brieflich »um die Übersendung verschiedener theologischer Werke« gebeten habe; vgl. DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 87.

52 In Pufendorfs Bibliothek befanden sich – nach Ausweis des Versteigerungskatalogs – neben dieser Schrift noch zwei weitere von Jurieu. Es handelt sich dabei um »Le Vray Système de l'Eglise et la véritable Analyse de la Foy«, Dordrecht 1686, vgl. KNETSCH, Pierre Jurieu, S. 210, Anm. 283, und »Der Weissagung Erfüllung« = »L'Accomplissement des Prophéties ou la Delivrance Prochaine de l'Eglise«, Rotterdam 1686, vgl. KNETSCH, Pierre Jurieu, S. 205, Anm. 266. Vgl. Catalogus bibliothecae illustris, S. B6b, Nr. 21, S. C2a, Nr. 136 u. S. C2b, Nr. 157.

53 Vgl. im *Ius feiciale* vor allem § 70–94, S. 264–388 = Heiliges Religionsrecht, § 70–94, S. 310–464.

54 Vgl. dazu den gesamten ersten Teil der Schrift »De pace ineunda«, bes. aber die Kapitel V und VI, S. 72–112.

Erwählungslehre lehrmäßige Inkonsequenz vor⁵⁵ und brachte auch die sogenannte Ubiquitätslehre erneut in die Diskussion. All dies waren Punkte, die Pufendorf in seinem »Ius feciale« aufgriff.

2. Pufendorfs Systema Theologiae zwischen Naturrechtslehre, Föderaltheologie und lutherischer Dogmatik

[528:] Ähnlich wie Pufendorf seine Lehre vom Naturrecht von theologischen Vorgaben und Vorstellungen einer göttlichen Rechtssetzung – etwa im Dekalog – ablöste und auf der Erkenntnisfähigkeit der natürlichen, menschlichen Vernunft aufbaute, so versuchte er auch sein »systema theologiae« zunächst auf einer von der Offenbarung unabhängigen Grundlage zu verankern. Von daher kann Pufendorf für sein »systema« den Anspruch der Allgemeingültigkeit geltend machen, denn er betont, es auf der Basis dessen zu entwickeln, was die menschliche Vernunft über die Beziehung zwischen Gott und Mensch in der Lage ist zu erkennen. Dies sollte die Unanfechtbarkeit des »systema« für die Konfessionen garantieren. Das bedeutet aber nicht, dass er die göttliche Offenbarung leugnet. Im Gegenteil: Die Tatsache, dass es eine geoffenbarte Religion gibt, sieht Pufendorf durchaus in Übereinstimmung mit der menschlichen Vernunft und ihrer Erkenntnisfähigkeit⁵⁶. Allein schon das Vorhandensein von Religion und Gottesverehrung ist für ihn ein Indiz für ein Bundes- und Vertragsverhältnis zwischen Gott und Mensch. Denn die Gottesverehrung habe keine menschliche Erfindung sein können. Gott selbst müsse dem Menschen also in einem solchen Bund angezeigt haben, wie er verehrt werden wolle. Denn – so definiert Pufendorf – »ein Bund ist eine Vereinigung oder Vergleichung zweyer Willens=Meynungen ueber einer Sache«⁵⁷. Dieser Aufbau seines »systema theologiae« über dem Bundesgedanken lässt vermuten, dass Pufendorf möglicherweise Anregungen aus der Bundestheologie des Johannes Coccejus übernommen hat, denn auch Coccejus beginnt in seiner »Summa doctrinae« mit einer ähnlichen Definition⁵⁸. Allerdings ergeben sich in einem Vergleich beider Entwürfe stets nur

55 Vgl. JURIEU, De pace ineunda, pars prior, Kap. VII, S. 112–126.

56 Vgl. Ius feciale, § 18, S. 93f.

57 Heiliges Religionsrecht, § 20, S. 108. Vgl. Ius feciale, § 20, S. 96: »Pactum enim est duarum voluntatum, circa idem unio, seu consensus, & conspiciatio«.

58 Vgl. SVMMA DOCTRINAE DE FOEDERE ET TESTAMENTO DEI. EXPLICATA A JOHANNE COCCEJO. *Editio secunda auctior et emendatior*. LVGD. BATAV. [= Leiden] Ex Officinâ ELSEVIRORUM [...] MDCLIV, § 2, S. 3. Hier heißt es: »Conventio talis constat justa aequaque stipulatione, & jurata promissione, utrinque facta«. Coccejus hält fest, dass auch die »primitivsten Völker« Kenntnis davon haben, dass es einen Bund Gottes mit den Menschen gibt, 1. durch das Gewissen, 2. durch das willentliche Streben nach ewigem Leben und Genuss des Guten, 3. durch die

sehr grobe Parallelen. Pufendorf verfolgte im Einzelnen eine eigenständige, von Coccejus unabhängige Linie, in der sich ebenso stark die theologische Tradition des Luthertums spiegelt, ohne dass wiederum direkte Abhängigkeiten klar werden. Das gilt auch im Blick auf Calixt. Wie Coccejus etwa will Pufendorf die alttestamentliche Bezeichnung »berith« und das griechische »diatheke« ausdrücklich im Sinne einer beidseitigen »stipu- [529:] latio« verstanden wissen⁵⁹, anders als Coccejus und auch als Calixt aber trifft er keine strukturelle Unterscheidung zwischen von Menschen geschlossenen Bündnissen und dem Bund Gottes. Coccejus hatte nämlich im Blick auf den Bund Gottes die *einseitige* Zueignung eines »Testamentes« in den Vordergrund gestellt⁶⁰. Calixt wiederum unterschied zwischen einem »pactum« unter Gleichgestellten im privaten Bereich und einem »foedus« zwischen Obrigkeit und Volk und diskutierte den Begriff »testamentum« in diesem Zusammenhang gar nicht⁶¹. Für Pufendorf jedoch bleibt es für beide Teile bei einem »aller=solennesten Vergleich«⁶², in dem gerade die *zweiseitige* Verpflichtung deutlich wird. Diese Zweiseitigkeit aber – so schränkt er ein – steht nicht wie bei einem üblichen Kauf- oder Mietvertrag in einem Entsprechungsverhältnis, sondern erinnert eher an ein Lehensverhältnis, in dem die eine Seite dem Partner ein Gut in Gnaden übergibt und dafür nichts weiteres als Dankbarkeit und Loyalität erhält⁶³. Freilich bringt ihn dies wieder in die Nähe der beiden Theologen, die im Blick auf das Gnadenhandeln Gottes darauf bestanden hatten, dass das Bundesverhältnis nicht etwa *gleiche* Part-

tägliche Erfahrung von Wohltaten. Vgl. COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere*, § 8, S. 10f. Pufendorf begründet die vernunftgemäße Kenntnis vom Bundesschluss freilich anders. Vgl. dazu das Folgende.

⁵⁹ Vgl. COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere*, § 7, S. 7–10. Vgl. dazu auch SCHRENK, *Gottesreich und Bund*, S. 83–85, sowie Heiner FAULENBACH, *Weg und Ziel der Erkenntnis Christi. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus*, Neukirchen 1973, S. 103–113. Calixt bringt – soweit ich sehe – den Terminus *διαθήκη* nur nebenbei ein, vgl. CALIXT, *De pactis*, Kap. LXVI, S. 483.

⁶⁰ Vgl. COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere*, § 5, S. 6f.

⁶¹ Vgl. CALIXT, *De pactis*, Kap. XLIV, S. 464. Allerdings führt Calixt diese terminologische Unterscheidung, die dem Bund Gottes mit den Menschen »foedus« als zutreffende Bezeichnung zuweist, im Folgenden nicht durch, sondern bleibt bei dem Terminus »pactum«.

⁶² Vgl. *Heiliges Religionsrecht*, § 47, S. 194f. = *Ius feciale*, § 47, S. 166. Im Begriff »testamentum« komme aber gerade nur der »*actus μονόπλευρος*« zum Ausdruck, während für einen Bund der »*actus δίπλευρος*« charakteristisch sei.

⁶³ Vgl. *Ius feciale*, § 54, S. 195. Hier heißt es: »Neque enim hoc foedus naturam habet emptionis venditionis, aut locationis conductionis, aut alicujus contractus innominati, do ut facias, facio ut facias; ubi eorum quae invicem praestantur, aequalitas requiritur: sed habet aliquam convenientiam cum contractu feudali, ubi una pars ex gratia quid in alterum confert; quae autem alteri vicissim praestat, non retributionis, sed tantum recognitionis vim habent, grati, fidelis, ac devoti animi testem. *Rom. XI.35.*«.

ner in Beziehung setze⁶⁴. Entschieden aber wendet sich Pufendorf in juristischer Argumentation gegen ein Verständnis des Bundes als »testamentum« eines Erblassers und lässt hierin seine Distanz zu Coccejus durchscheinen, der den Bund Gottes mit den Menschen als »Testament/das die Krafft des Bundes oder Gesetzes bekommen hat«, definiert hatte⁶⁵. Dagegen [530:] ist auffallend, dass schon Flacius auf einer klaren Unterscheidung von »foedus« und »testamentum« insistiert und deren unterschiedliche Charakteristika in verschiedenen Punkten einzeln aufgelistet hatte⁶⁶. Soweit ist es durchaus möglich, eine Anregung Pufendorfs durch Flacius zu erkennen, zumal seine Ausführungen zu den Themen »foedus« und »testamentum« zunächst eine weitgehend ähnliche Abfolge zeigen wie die des Flacius⁶⁷. Die durch den Illyrer vorgeschlagene Interpretation, im neuen Bund eine Mischform von foedus und testamentum zu sehen, da im Rahmen eines zweiseitigen Bundes durch den Tod des Mittlers ein Heilsgut übereignet werde⁶⁸, vollzog Pufendorf allerdings nicht. Für ihn ist der Begriff »testamentum« lediglich ein von Paulus eingeführtes »tertium comparationis«, um Inhalt und Struktur des Bundesverhältnisses menschlichem Aufnahmevermögen zu vermitteln⁶⁹. Eine Harmonisierung der juristisch festgelegten Bedeutung des Testaments als Hinterlassenschaft mit der Bundesvorstellung bleibt für Pufendorf ausgeschlossen.

64 Vgl. CALIXT, De pactis, Kap. XLIII, S. 463f. Für Coccejus vgl. die Ausführungen im Folgenden.

65 Damit wurde der Bund »ein Unterbegriff zu Testament«. Vgl. FAULENBACH, Weg und Ziel, S. 111. Das Zitat findet sich in: Summarischer Unterricht Von dem Bunde Und Testamente Gottes/Ehemals zu verschiedenen Zeiten erkläret und vermehret Von JOH. COCCEJUS, [...] Bremen/Gedruckt bey Joh. Wesseln/[...] im Jahr 1694, § 5, S. 8. Vgl. COCCEJUS, Summa doctrinae de foedere, § 5, S. 6. Allerdings hatte Coccejus im Folgenden dann auch die Verpflichtung von seiten des Menschen zur Gottesliebe herausgestellt. Für Pufendorf aber ist vom juristischen Verständnis des Testaments her eine Vermischung der Bundesvorstellung und der Bedeutung des Testaments als Hinterlassenschaft bzw. Vermächtnis unmöglich.

66 Vgl. FLACIUS, Glossa Compendiaria, S. ***2a–b = ders., Clavis Scripturae Sacrae, I, Sp. 1243–1246.

67 Vgl. Ius feciale, § 47, S. 166–169 mit FLACIUS, Glossa Compendiaria, S. ***2a.

68 Flacius spricht in diesem Zusammenhang von einem »Testamentofaedus«; vgl. Glossa Compendiaria, S. **5a. So auch ders., Clavis Scripturae Sacrae, I, Sp. 1237. Vgl. dazu auch Günter MOLDAENKE, Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1936, Teil I: Matthias Flacius Illyricus, S. 63–72. Zum Bundesgedanken bei Flacius vgl. außerdem Lauri HAIKOLA, Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus. Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel, Lund 1952, S. 193–203.

69 Vgl. Ius feciale, § 47, S. 168. Hier heißt es: »Igitur dicto loco ad Hebraeos Paulus non ad ἀκριβείαν disciplinae juris loquitur, sed laxiore vocis significatione ludit, ac illud foedus Dei cum hominibus in eo tertio cum Testamento comparat, quod uti in hoc mors testatoris intervenit, ac bona in haerem devolvuntur ex gratiosa testatoris

Pufendorfs »systema theologiae« beginnt also mit derselben Anfangsvoraussetzung wie sein Naturrecht: mit einem zweiseitigen »pactum«. Allerdings setzt der erste der drei naturrechtlichen Grundverträge, die Pufendorf in seiner Schrift »De jure naturae et gentium«, beschreibt, bereits einen Naturzustand des Menschen voraus, der durch seine *socialitas* und soziale Interaktion gekennzeichnet ist und demnach – theologisch gesprochen – nach dem Fall des Menschen anzusiedeln ist. Die Menschen, die sich im Naturzustand in einem Zustand der Unsicherheit befinden, gehen einen *pactum unionis* ein, um ihr Zusammenleben zu sichern. Erst in einem zweiten Vertrag, einem »pactum subjectionis« unterwerfen sie sich einem Staatsoberhaupt, das in einem dritten »pactum ordinationis« die Verfassung des Gemeinwesens konkret bestimmt⁷⁰. Die Parallele besteht also zu- [531:] nächst nur in der von Pufendorf gewählten Form der Beschreibung menschlichen Zusammenlebens bzw. des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch im Rahmen von Bündnis- bzw. Vertragsstrukturen. In seinem »systema theologiae« jedoch geht Pufendorf noch hinter diese Phase der sozialen Existenz des Menschen zurück. Der erste Bundesschluss Gottes mit den Menschen betrifft die Existenz des Menschen vor dem Sündenfall im Paradies. Über dieses *pactum* berichtet die Heilige Schrift allerdings nicht viel, so dass die gegenseitigen Bündnisvereinbarungen nicht mehr konkret erhoben werden können⁷¹. Wichtig aber ist, dass der Mensch diesen Bund freiwillig eingegangen ist. Auch wenn ihn Gott geboten hat, so trifft der Mensch doch seine Entscheidung selbst. Immer wieder warnt Pufendorf eindringlich davor, den Menschen für eine ›bloße Maschine‹ zu halten, ›die nur durch einen fremden Antrieb bewegt wird‹. Ihm geht es dagegen darum, die »moralitas«, d.h. die moralische Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun festzuhalten, deren Voraussetzung die freie Willensentscheidung ist⁷². Freilich war der zu Gottes Ebenbild geschaffene Mensch vor dem Fall mit einem ›vortrefflichen Licht des Verstandes‹ und ›Richtigkeit des Willens‹ ausgestattet⁷³. Dennoch bleibt diese freie Willensentscheidung des Menschen als Bündnispartner Gottes auch nach der Ablösung des ersten Bundesverhältnisses und in den folgenden Vertragsphasen eine Konstante in Pufendorfs Föderaltheologie

voluntate citra aequivalentem pensionem in hunc refusam: ita & Mediator foederis Christus morte sua nobis bona per foedus promissa adquisivit, citra nostram aequivalentem praestationem. [...]« = Heiliges Religionsrecht, § 47, S. 196f.

70 Vgl. TREITSCHKE, Pufendorf, II, S. 69f. und in seiner Übersicht besser: Wolfgang KERSTING, Art. Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6 (1990), S. 901–945, hier S. 923–925.

71 Vgl. *Ius feciale*, § 24, S. 106 = Heiliges Religionsrecht, § 24, S. 121.

72 Vgl. *Ius feciale*, § 20f., S. 98–102 = Heiliges Religionsrecht, § 20f., S. 111–115.

73 Vgl. *Ius feciale*, § 22, S. 102–105 = Heiliges Religionsrecht, § 22, S. 115–119. Vgl. ebenso COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere*, § 50, S. 52f.

und erhält besonderen Akzent gegen die von dem Calvinisten Jurieu in seinem Friedenstraktat vertretene Prädestinationslehre.

Anders als Johannes Coccejus, der mit »foedus operum« und »foedus gratiae« einen doppelten Bund veranschlagt, und anders als Calixt, der von einem »pactum legale« und einem »pactum evangelicum« spricht⁷⁴, kennt Pufendorf insgesamt drei Bundesschlüsse, bei denen er nicht zwischen Werkbund und Gnadenbund unterscheidet⁷⁵. Auch hier zeigt sich wieder eine Parallele zu seiner [532:] Naturrechtslehre, denn ihre Abfolge entspricht den von ihm gesehenen drei Arten des menschlichen Naturzustandes: auf den ersten Naturzustand vor dem Sündenfall folgt – zum Zweiten – ein nur noch »per fictionem« darstellbarer Zustand nach dem Sündenfall, dessen Charakteristikum die durch den Fall eingetretene »imbecillitas«, d.h. Schwäche oder Hilflosigkeit ist, und drittens ein sozialer, aber noch nicht durch politische Bezüge gekennzeichneter Zustand. Diese Phasen des menschlichen Naturzustands finden in Pufendorfs Föderaltheologie in den drei Bundesschlüssen eine Entsprechung. So führt er in seinem »Ius feciale« aus, dass die erste Sünde des Menschen nicht nur den Bruch des Bundes, sondern auch eine sich natürlich daraus ergebende Verderbnis der Seele zur Folge hatte⁷⁶. Der erste Bund musste deshalb abgelöst werden durch einen zweiten, den Gott durch die Hand des Mittlers schließen lässt. Denn nicht mehr Adam sollte für die *gesamte* menschliche Nachkommenschaft stehen, sondern die Person des Mittlers wird zum Bündnispartner Gottes bestimmt. Zugleich wird durch ihn die Verbindung zu allen menschlichen Generationen geschaffen und so jedem *einzelnen* die Möglichkeit eröffnet, frei in den Bund zu treten oder ihn

74 So CALIXT, *Epitomes theologiae moralis pars prima*, 1634, in: Georg CALIXT, *Werke in Auswahl III: Ethische Schriften*, hg. v. Inge MAGER, Göttingen 1970, S. 89. Vgl. SCHÜSSLER, *Georg Calixt*, S. 64 mit Anm. 84 und Inge MAGER, *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*, Göttingen 1969, S. 111–114.

75 Gegen Döring, der die coccejanische Struktur – m. E. unzutreffend – auf Pufendorf überträgt; vgl. DÖRING, *Pufendorf-Studien*, S. 92f. Diese Sicht findet sich schon bei RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus IV*, S. 466. Eine dreigliedrige Bundesstruktur findet sich auch bei John Cameron und, in seiner Nachfolge, bei Moysse Amyraut, wobei sich deren Definitionen im Einzelnen wieder von Pufendorfs Entwurf unterscheiden, vgl. Jürgen MOLTSMANN, *Prädestination und Heilsgeschichte bei Moysse Amyraut. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, in: *ZKG* 65 (1953/54), S. 270–303, bes. S. 280f. und 285f.

76 Pufendorf betont ausdrücklich, dass die jetzt eingetretene Verderbnis des Verstandes und Willens des Menschen keine Strafe Gottes gewesen sei, denn dann wäre ja die Sünde mit einer anderen Sünde von Gott geahndet worden, die den Menschen mit Notwendigkeit zum Sündigen prädisponiert hätte, vgl. *Ius feciale*, § 26, S. 112f. = *Heiliges Religionsrecht*, § 26, S. 129. Im *Ius feciale* ist allerdings nicht von »imbecillitas«, sondern – theologisch – von »corruptio« die Rede. Vgl. ebd., § 26, S. 113–115. Zum Begriff »imbecillitas« bei Pufendorf vgl. DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht*, S. 92f.

zu verlassen⁷⁷. Hierin – in der anfänglichen Ausrichtung auf die Gesamtheit und der folgenden auf das Individuum – besteht zugleich ein wesentlicher Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Bund, welcher aber dennoch darauf ausgerichtet bleibt, dem »allgemeinen Ungemach« aller Menschen und nicht nur einiger Erwählter abzuhelpen⁷⁸. Dieser zweite, durch den Mittler verbürgte Bund ist bereits den ersten Menschen nach dem Fall von Anfang an verkündigt worden, dann aber im größten Teil der Menschheit doch wieder in Vergessenheit geraten. Um jedoch den allmählichen Verlust der Erkenntnis dieses Bundes und des erst noch zu erwartenden Erlösers zu vermeiden, hat Gott ein Spezialbündnis geschaffen, dessen Bundesartikel bzw. gegenseitige Verpflichtung Pufendorf nun im Einzelnen aus der Heiligen Schrift erhebt. Diese dritte Form des Bundes hat zwei Linien. Sie umfasst zum einen den Bund mit Abraham, zu dessen Kennzeichen Gott das Sakrament der Beschneidung einsetzte⁷⁹, und zum anderen [533:] das Bündnis Gottes mit dem Volk Israel durch die Vermittlung des Mose, das mit der Anweisung besonderer Gesetze und Zeremonien, eines bestimmten, zu bewohnenden Landes und dem Passa als sakramentalem Kennzeichen verbunden war⁸⁰. Diese Form des Spezialbundes aber hat den zweiten, übergreifend gültigen Bund und auch den Bundschluss mit Abraham keineswegs aufgehoben, vielmehr umgriffen und bereichert. Ähnlich wie Coccejus, bei dem die Verschiedenheit von Altem und Neuem Testament in ihrer einheitlichen Ausrichtung auf Christus durch den Gedanken zweier Ökonomien des Heilshandelns Gottes ausgeglichen wird⁸¹, hält Pufendorf – ohne dieses Motiv zu übernehmen – fest, dass das mosaische Gesetz des Spezialbundes

77 Vgl. dazu *Ius feziale*, § 27, S. 116–118 = Heiliges Religionsrecht, § 27, S. 133–135.

78 Vgl. *Ius feziale*, § 28, S. 119 = Heiliges Religionsrecht, § 28, S. 137.

79 Vgl. *Ius feziale*, § 30–32, S. 125–132 = Heiliges Religionsrecht, § 30–32, S. 144–152. Dieser mit Abraham geschlossene Spezialbund basierte auf folgenden Artikeln: vonseiten Gottes die Anweisung des Landes Kanaan für Abraham und seine Nachkommen, die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft und des Heilands der Welt. Dies wurde ergänzt durch die Zusicherung göttlicher Gnade und Freundschaft. Abraham verpflichtete sich, für die Erhaltung der Lehre vom kommenden Messias bzw. die Predigt seines göttlichen Namens zu sorgen. Hinzu kam der »General-Artikel aller Bündnisse mit Gott«, nämlich das »studium pietatis«, d. h. »eine fleißige Begierde der Gottseligkeit«. Vgl. *Ius feziale*, § 30, S. 125–128 = Heiliges Religionsrecht, § 30, S. 144–147.

80 Vgl. *Ius feziale*, § 31–33, S. 128–134 = Heiliges Religionsrecht, § 31–33, S. 148–155. Ziel des genannten Mosebundes war ebenfalls die Erhaltung der Verheißung des Messias. Bundesverpflichtung auf Seiten des Volkes war eine beispielhafte Heiligkeit des Lebens, an das jedoch nicht die Erlangung des Heils gebunden war. Der Bund mit Noah wird ausdrücklich als nicht die Religion betreffend beiseitegelassen. Anders bei Coccejus. Vgl. COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere*, § 311f., S. 270f. Vgl. FAULENBACH, *Weg und Ziel*, S. 153.

81 Coccejus sieht in ihnen eine »doppelte(n) Ökonomie des einen ewigen Testamentes«. Vgl. dazu FAULENBACH, *Weg und Ziel*, S. 146–151, bes. S. 153. Vgl. COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere*, § 332, S. 287–290.

nie das ewige Heil habe vermitteln können. Es handelte sich – so auch bei Calixt – nur um vorübergehende, auf zeitliche Güter ausgerichtete Vereinbarungen⁸², die lediglich bis zum Beginn einer neuen Phase des Handelns Gottes mit den Menschen Geltung hatten. Mit dem Erscheinen des Mittlers und der damit beginnenden vollkommenen Inkraftsetzung des zweiten Bundeschlusses nach dem Fall ist dieser Spezialbund endgültig aufgehoben worden. Jener neue Bundesschluss ist zugleich die Grundlage für die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem Mittler. Denn seine Mittlerposition ist eine in zwei Richtungen wirkende. Sie besteht – wie Pufendorf es ausdrückt – in einem doppelten Vergleich, der einmal Gott Vater und seinen Sohn als Vertreter des in Schuld gefallenen menschlichen Geschlechts, ein andermal die Menschen und den Gottessohn als Vermittler der Versöhnung mit Gott in Vertragsrelation setzt⁸³. Die Erlösung des Menschen erfolgt nach Pufendorfs »systema theologiae« im Rahmen verschiedener Bundes- bzw. Vertragsbeziehungen, deren beidseitige Artikel er im Einzelnen aus der Heiligen [534:] Schrift erschließt und so als verobjektivierbaren Konsens für die protestantischen Konfessionen voraussetzt⁸⁴.

Auf dieser Grundlage entfaltet Pufendorf seine Überlegungen zur Trinitätslehre und vor allem zur Christologie und gibt damit zugleich die Parallele zur coccejanischen Föderaltheologie auf, um eine von lutherischer Theologie bestimmte Minimaldogmatik mit den Hauptthemen Gott – Christus – Rechtfertigung – Glaube – Taufe – Erneuerung und Heiligung sowie Abendmahl zu entfalten. Zwar hatte auch Coccejus die Durchführung des Gnadenbundes und die Personen der Trinität in Beziehung zueinander gesetzt⁸⁵, Pufendorf aber legt nun den Akzent in auffallender Weise auf die Zweinaturenlehre, die er im Rahmen der vom Luthertum geprägten Lehre von der *communicatio idiomatum* entwickelt. Sie war zwischen Luthertum und Calvinismus mit Blick auf das *genus majestaticum* schon im 16. Jahrhundert stets umstritten und ein bedeutendes Hindernis für eine Union der Konfessionen gewesen⁸⁶. Pufendorf aber nimmt sie in seinen Ausführungen gezielt so weit zurück, dass allein das auf das Mittleramt Christi bezogene

82 Vgl. *Ius feciale*, § 34, S. 135 = Heiliges Religionsrecht, § 34, S. 155f. Pufendorf sieht in der Konzentration auf die Erfüllung des Gesetzes als Heilsweg eine Fehlinterpretation dieses Spezialbundes. Vgl. *Ius feciale*, § 32, S. 131 = Heiliges Religionsrecht, § 32, S. 151. Vgl. CALIXT, *De pactis*, Kap. LXXIIIX–LXXIX, S. 491–494.

83 Wiederum sind zwei Sakramente als bestätigende Kennzeichen eingesetzt: Taufe und Abendmahl. Vgl. *Ius feciale*, § 37f., S. 138–143 = Heiliges Religionsrecht, § 37f., S. 159–166.

84 Schüssler betont m. E. zu Unrecht den rechtlichen Charakter in der Abhandlung Calixts, vgl. SCHÜSSLER, *Georg Calixt*, S. 64.

85 Vgl. dazu FAULENBACH, *Weg und Ziel*, S. 151f.

86 Vgl. dazu Irene DINGEL, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996, S. 647–668 u. ö.

genus apotelesmaticum zur Sprache kommt⁸⁷ und alle weitergehenden Überlegungen über das Ausmaß der Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur ausgeschlossen werden⁸⁸. Auch die Gegenwart Christi im Abendmahl, das Pufendorf im Rahmen seiner Föderaltheologie analog zum Passamahl durchaus als Bundeszeichen versteht⁸⁹, will er nicht mit Hilfe von Ubiquitätsvorstellungen begründet wissen⁹⁰. Dennoch hält er zugleich insofern an der von der Konkordienformel festgeschriebenen lutherischen Abendmahlslehre fest, als er dezidiert auf der biblisch begründeten, realen Gegenwart von Leib und Blut Christi besteht⁹¹.

Abendmahl und Taufe werden dementsprechend auch nicht nur als Zeichen des [535:] Bundes gewertet, sondern als Gnadenmittel, die wie der Glaube Eingang und Aufnahme in den Gnadenbund mit Gott erschließen bzw. dies bekräftigen⁹². Von dem zugleich als Bundesartikel auf Seiten der Menschen ausgewiesenen rechtfertigenden Glauben sollen Erneuerung und Heiligung des Lebens ausgehen. Eintritt in den Bund Gottes und Heiligung, die Pufendorf gut reformatorisch als eine lebensumgreifende Buße beschreibt⁹³, stehen in enger Relation zueinander. Mit Recht hat man deshalb davon gesprochen, dass Pufendorf eine »theologia moralis« entwickelt habe. Eine von dieser umgreifenden Bußgesinnung und dem Heiligungsstreben ausgehende »allgemeine Befleißigung Christlicher Gottseligkeit« lässt ihn so in pietistischem Sinne die Hoffnung auf »bessere Zeiten« aussprechen⁹⁴.

Mit diesem »systema theologiae« legte der Jurist einen Entwurf vor, der seiner Einschätzung nach als theologisch-rechtlicher Minimalkonsens widerspruchsfrei an der Heiligen Schrift verifizierbar sein konnte. Er betonte

87 Vgl. *Ius feciale*, § 46, S. 156–166 = Heiliges Religionsrecht, § 46, S. 182–194.

88 So wendet sich Pufendorf gezielt gegen die schon Mitte des 16. Jahrhunderts im Luthertum aufgekommenen Ubiquitätsvorstellungen, vgl. *Ius feciale*, § 46, S. 165f. = Heiliges Religionsrecht, § 46, S. 193f. Dörings Interpretation, die in Pufendorf gerade einen Vertreter der Ubiquitätslehre sieht, ist unzutreffend; vgl. DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 93f.

89 Vgl. *Ius feciale*, § 57, S. 202–206 = Heiliges Religionsrecht, § 57, S. 237–241.

90 Vgl. dazu *Ius feciale*, § 46, S. 165 und § 58, S. 206–208 = Heiliges Religionsrecht, § 46, S. 193f. und § 58, S. 241–244. Dörings Interpretation ist auch hier unzutreffend; vgl. DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 112.

91 Vgl. *Ius feciale*, § 58, bes. S. 207f. = Heiliges Religionsrecht, § 58, S. 242–244.

92 Vgl. *Ius feciale*, § 51f. und § 57–59, S. 175–181 und 202–210 = Heiliges Religionsrecht, § 51f. und § 57–59, S. 205–212 und 237–246.

93 Vgl. *Ius feciale*, § 54f., S. 189–198, bes. S. 197 = Heiliges Religionsrecht, § 54f., S. 221–231, bes. S. 231.

94 Die Heiligung des Lebens könne sich durchaus in einzelnen Tugenden wie Liebe, Hoffnung, Geduld, Demut, Versöhnungs- und Friedensbereitschaft, Zufriedenheit, Fügung in Gottes Willen, Selbstverleugnung, Keuschheit, Mäßigung, Freude am Gebet äußern. Pufendorf stellt dazu eine regelrechte Konkordanz entsprechender Bibelstellen zusammen. Vgl. *Ius feciale*, § 56, S. 198–202 = Heiliges Religionsrecht, § 56, S. 232–236 und das zuletzt angeführte Zitat ebd., S. 236.

nicht nur ihre Autorität, sondern auch die Notwendigkeit einer aus ihr erhobenen Norm als zwischen den Konfessionen unumstrittenes ›fundamentum fidei‹⁹⁵. Damit versuchte er gewissermaßen eine Alternative zu den Bekenntnissen zu konstruieren. Entsprechend dicht hatte er seine Argumentation mit Schriftbelegen ausgestattet. Die Prädestinationslehre, die sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zum Hauptunterscheidungsmerkmal der Konfessionen entwickelt hatte, hatte er dabei bewusst ausgespart. »Die Ursache dessen ist gewesen«, so führte er aus,

weil wir uns angelegen seyn lassen ein solches Systema zu verfertigen/welches beyde Partheyen der Protestanten leichte einnehmen koennen. Denn wenn wir der Lutheraner Meynung von der Gnade und Praedestination haetten beschreiben wollen/so waere es ein leichtes gewesen/einen Ort zu finden/da sich diese Lehren haetten anbringen lassen. Allein der Refomirten Meynung von der Praedestination und Gnade Gottes/die nach derselben eingerichtet ist/sind also beschaffen/daß sie in unserm Systemate nicht statt haben koennen⁹⁶.

Die calvinistische Prädestinationslehre erwies sich als inadäquat mit der augenscheinlich von vernünftigen, rechtlichen Grundsätzen aus begründbaren Föde- [536:] raltheologie, die sich in Pufendorfs Darstellung auf dem Boden der Heiligen Schrift fest verankern ließ und sich als Bundes- und Vertragsbeziehung zwischen Gott und Mensch darstellte. Allein diese Inadäquatheit wies die calvinistische Prädestinationslehre in den Augen Pufendorfs als Irrlehre aus.

3. Pufendorfs Stellungnahme zur calvinistischen Orthodoxie am Beispiel Pierre Jurieus

Die Frage der Prädestination war es dann auch, die Pufendorf als das Haupthindernis einer konfessionellen Verständigung herausstellte. Während nämlich alle anderen Streitpunkte, wie etwa die im 16. Jahrhundert noch eindeutig im Vordergrund stehenden Fragen des Abendmahlsverständnisses und der Christologie jeweils nur einen Artikel seines kleinen dogmatischen Entwurfs betrafen und hier Abweichungen tragbar waren, konnte die calvinistische Prädestinationslehre das gesamte »systema theologiae« Pufendorfs in Frage ziehen⁹⁷. Denn der von ihm entfaltete und bereits vor dem Fall des Menschen

95 Vgl. Ius feziale, § 7, S. 28f. und § 13, S. 79 sowie § 19, S. 95f. = Heiliges Religionsrecht, § 7, S. 28f. und § 13, S. 87f. sowie § 19, S. 107f.

96 Heiliges Religionsrecht, § 60, S. 247f. = Ius feziale, S. 211.

97 Vgl. Ius feziale, § 61f., S. 215–224 = Heiliges Religionsrecht, § 61f., S. 251–262.

verankerte erste Bundesschluss und das göttliche Dekret, Menschen zu beseliglichen bzw. zu verwerfen schlossen einander aus. Auch die von Coccejus in seine Föderaltheologie eingebrachte doppelte Prädestination ließ sich nicht mit Pufendorfs System vereinbaren. Denn Coccejus sah zwar den Sündenfall des Menschen und seine Zulassung durch Gott auf das Bundesangebot folgen, aber er platzierte den ewigen Ratschluss doch vor Gottes Bundeshandeln und konnte so gegen arminianische Einsprüche festhalten, dass Gott zum Erweis seiner Ehre Menschen gnädig zum Heil erwählte, andere aber in Ausübung seiner Gerechtigkeit ihrem zu strafenden Unrecht überließ⁹⁸. Pufendorf dagegen hatte gerade in seinem »systema theologiae« aufgezeigt, dass Gott die Menschen von Anfang an mit Hilfe eines gegenseitigen »pactum« selig machen wollte. Hierin erwies sich zugleich seine universale Erwählung, der sich der moralisch verantwortliche Mensch natürlich entziehen konnte⁹⁹. Gerade dies – den ethischen Anspruch – wollte Pufendorf auch als Inhalt der theologischen Wissenschaft gegenüber den exakten Wissenschaften gewahrt wissen. »Denn«, so führt er zur Widerlegung der calvinistischen Prädestinationslehre aus,

wenn ich etwas durch meine Disposition, die nicht dispensiret werden kan/zuwege braechte und außrichtete/so waere es [537:] etwas ueberfluessiges/ungereimtes/ und eine bloße Verspottung wenn ich dasselbe durch ein Buendniß suchte. Zwar bin ich nicht willens unsern Kraefften bey den Wercken unserer Seligkeit gar nichts [sic! eigentlich: etwas] zuzueignen; oder der Gnaden Gottes die Ehre unserer Seligkeit zu entziehen. Doch muß zum wenigsten so viel unsern Willen ueberlassen werden/ daß er widerstehen und die angebothene Gnade verwerffen koenne/ weil ausser dem die Moralitaet gaentzlich vertilget wuerde/ und die Menschen alß eine Machine zu ihren Endzweck gezogen werden muesten; [...] die Theologia wuerde alßdenn nicht mehr eine disciplina moralis, sondern Physica seyn/und dieselben operationes wuerden nach den Gesetzen der Bewegung muessen entschieden werden; [...] ¹⁰⁰.

Mit seiner Stellung zur Prädestinationslehre steht und fällt aber nicht nur Pufendorfs dogmatisches System, sondern im Grunde auch seine gesamte staats-theoretische Anschauung. Denn gute Sitten, die auf der Grundlage einer natürlichen Religion oder etwa auf der Grundlage einer ihr konformen Religion, wie der christlichen entstehen, sind in seinen Augen für einen Staat,

98 Vgl. COCCEJUS, *Summa doctrinae de foedere*, § 57 und § 274, S. 60f. und 242–245. Vgl. dazu auch FAULENBACH, *Weg und Ziel*, S. 121–125.

99 Das sieht Pufendorf dann gegeben, wenn der Mensch den ihm von Gott angetragenen Glauben verachtet, vgl. *Ius feiale*, § 78, S. 311f. = *Heiliges Religionsrecht*, § 78, S. 372f. Er lässt sich damit also keineswegs auf eine synergistische Interpretation der Bekehrung ein.

100 *Heiliges Religionsrecht*, § 67, S. 285 = *Ius feiale*, § 67, S. 243f.

der im Sinne des von Pufendorf entwickelten Territorialismus nur für das äußere Recht und die öffentliche Wohlfahrt der Untertanen Verantwortlichkeit trägt, unentbehrlich. Alles, was der natürlichen Religion widerspricht und damit die öffentliche Sittlichkeit und Ordnung gefährdet – darunter würde dann auch die in seinen Augen der moralischen Verantwortlichkeit entgegenlaufende Prädestinationslehre fallen – ist deswegen nach Pufendorf im Grunde unzulässig¹⁰¹.

Solange also die Reformierten bei ihrer Lehre vom absoluten Dekret Gottes bleiben, hält Pufendorf eine konfessionelle Verständigung, auf die der Große Kurfürst so leidenschaftlich gehofft hatte, für Illusion¹⁰², zumal sich – wie er herausstellt – ihre Lehre nicht einmal an der Heiligen Schrift verifizieren lasse; im Gegenteil¹⁰³. Seine ins Einzelne gehende Analyse von Jurieus Schrift »De pace inter protestantes ineunda« zielt darauf ab, dies nachzuweisen¹⁰⁴. Diese kompromisslose Absage an die calvinistische Prädestinationslehre wird durch eine Überprüfung am Maßstab der Vernunft bestätigt. Auch dieser Norm könne die Prädestinationslehre – wie Pufendorf deutlich macht – nicht standhalten. Denn ein als Gesetzgeber und Bündnispartner handelnder und zugleich das Geschick der [538:] Menschen von Ewigkeit her festlegender Gott wäre in sich selbst widersprüchlich¹⁰⁵. Dadurch – so argumentiert Pufendorf, der Darstellung Jurieus entlanggehend –, dass Gott nach calvinistischer Lehre offenbar Regeln aufstelle, von denen er wisse, dass sie nicht gehalten werden können und deren zwangsläufige Missachtung an schuldlos schuldig Werdenden strafe, mache er sich zu einem üblen Tyrannen¹⁰⁶. Pufendorf hält dagegen, dass nicht diejenigen das Heil erlangen, die Gott dazu verordnet hat, sondern die, die der göttlichen Ordnung folgen¹⁰⁷. Diese Ordnung wiederum ist der von Pufendorf beschriebene »ordo foederis«. Schon in der Bekehrung spiegelt sich diese göttliche Ordnung, denn im Bekehrungsvorgang selbst ereignet sich ein solcher indi-

101 So TREITSCHKE, Pufendorf, II, S. 89 nach Samuel PUFENDORF, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, 1687.

102 »Id igitur nullo modo dispicere possum, qua ratione ulla concordia, & unio inter Lutheranas & Reformatas Ecclesias sperari possit, quamdiu hae dogmati de absoluto decreto, ejusque consecrariis ita mordicus inhaerent, idque utique inter expresse credenda referre, & primo loco inter Articulos, salutis nostrae oeconomiam explicantes, constituunt«: *Ius feciale*, § 67, S. 242f.

103 Vgl. *Ius feciale*, § 19, S. 95f. = Heiliges Religionsrecht, § 19, S. 107f.

104 Vgl. die Auseinandersetzung mit Jurieu in *Ius feciale* ab § 70, S. 264–266. Einzelne Passagen aus Jurieus Schrift werden zitiert und von Pufendorf kommentiert und widerlegt. Dies geschieht auch unter Bezugnahme auf Georg Calixt, besonders auf seine exegetischen Schriften.

105 Vgl. dazu besonders *Ius feciale*, § 77, S. 295–309 = Heiliges Religionsrecht, § 77, S. 351–370.

106 Vgl. *Ius feciale*, § 77, S. 296f. = Heiliges Religionsrecht, § 77, S. 352f.

107 Vgl. *Ius feciale*, § 78, S. 318 = Heiliges Religionsrecht, § 78, S. 381.

vidueller Bundesschluss. Dieser Bund aber, zu dem Gott mahndend, bittend und drohend einlädt, lässt dem einzelnen durchaus die Freiheit zu widerstreben. Eine »gratia necessaria« im Sinne einer »gratia irresistibilis«, von der Jurieu in seiner Schrift gesprochen hatte, sei zurückzuweisen¹⁰⁸. Mit dieser Stellungnahme bewegte sich Pufendorf wieder ganz im Rahmen der von den lutherischen Theologen seiner Zeit vertretenen Lehre, die im Anschluss an Artikel II der Konkordienformel (Vom freien Willen) ein ablehnendes Vermögen des Menschen der göttlichen Gnade gegenüber festhielten und sich mit ihrer Betonung einer »gratia resistibilis« bewusst gegen die Entscheidungen der Dordrechter Synode wandten¹⁰⁹. Gemäß einer Ordnung also, die sich im Bundeshandeln Gottes konkretisiert, hat Gott die Menschen nicht »ad vitam brutalem«, d.h. zu einem vernunftfernen, nicht vernunftgeleiteten Leben bestimmt, sondern – indem er ihnen selbst entsprechende Kräfte verleiht – »ad socialem & honestam agendum«¹¹⁰. Entsprechend beruht der allgemeine Erwählungswille Gottes auf dem Bund selbst; von einem absoluten Dekret im Sinne der von Jurieu vertretenen Dordrechter Artikel kann keine Rede sein¹¹¹.

In der Auseinandersetzung mit Jurieu stellt Pufendorf einer sich an den Artikeln von Dordrecht orientierenden calvinistischen Orthodoxie die in ihrer Betonung des Heilshandelns Gottes lutherisch geprägte Erwählungslehre gegenüber. Charakteristische Elemente erhält sie in ihrer engen Verknüpfung mit der als Voraussetzung entworfenen Föderaltheologie und dem damit in Verbindung stehenden Insistieren auf der zu wahrenen ethischen Verantwortung des Menschen¹¹².

[539:] Während Jurieu in seinem Traktat versucht hatte, die calvinistische Prädestinationslehre gerade nicht als Hindernis einer Vereinigung der Konfessionen erscheinen zu lassen, trat dieses Hindernis nun in der Widerlegung durch Pufendorf deutlich hervor. Jurieu hatte den Akzent darauf gelegt, die Prädestinationslehre von Dordrecht als eine solche Lehre zu erweisen, die das »fundamentum fidei« in keiner Weise in Frage stellte und deshalb nicht zu den Fundamentalartikeln gerechnet werden dürfe¹¹³. Auf diesem

108 Vgl. JURIEU, *De pace ineunda*, pars prior, Kap. VII, S. 112–126. Vgl. *Ius feziale*, § 82, S. 334 = Heiliges Religionsrecht, § 82, S. 401f.

109 Vgl. Rune SÖDERLUND, *Ex praevisa fide*. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie, Hannover 1983, S. 111–122, 153–159. Vgl. außerdem BSLK, S. 866–912.

110 *Ius feziale*, § 78, S. 318, 321f. = Heiliges Religionsrecht, § 78, S. 385–387.

111 Vgl. *Ius feziale*, § 85, S. 351f. = Heiliges Religionsrecht, § 85, S. 424.

112 Pufendorf führt aus, Gott wolle die Menschen »in einer gewissen Ordnung [selig machen] / damit auch die Moralitaet statt finden koenne«; vgl. Heiliges Religionsrecht, § 78, S. 373 = *Ius feziale*, § 78, S. 312.

113 Jurieu hatte im Blick auf Gnade und Prädestination 16 Punkte aufgelistet, in denen seiner Ansicht nach Lutheraner und Calvinisten übereinstimmten. Die Synode von Dordrecht habe dem mit ihren Artikeln nicht widersprochen, selbst wenn sie im

Hintergrund hatte er von den vier Wegen, die er zur Verwirklichung einer Concordia ins Gespräch brachte¹¹⁴, die »mutua tolerantia« favorisiert. Und entsprechend bot er der Gegenseite an, deren Irrtümer in Abendmahlslehre und Christologie hinnehmen zu wollen, wenn diese sich mit dem Bekenntnis der Calvinisten zur Prädestinationslehre der Dordrechter Synode abfinden könnten¹¹⁵. Pufendorf stellte dem eine vollkommen andere Einschätzung der konfessionellen Verhältnisse entgegen. Eine Lehre die – wie die Prädestinationslehre – nicht mit dem »systema theologiae« übereinstimme, müsse als entscheidender Irrtum gewertet werden, während die den Lutheranern zur Last gelegten Ubiquitätsvorstellungen längst der Vergangenheit angehörten. Für Pufendorf blieb deshalb auch im Blick auf die Vereinigung der Konfessionen nur die Hoffnung auf bessere Zeiten und darauf, dass die Reformierten ihre für ihn so offensichtlichen Irrtümer und mit dem Recht inkompatiblen Lehren eines Tages erkennen und fallen lassen würden. Dies hinderte ihn freilich nicht daran, zu mahnen, gegen den gemeinsamen römischen Feind zusammenzuhalten und die fortbestehenden Streitigkeiten moderat auszutragen¹¹⁶. Die ursprünglich mit der Entwicklung eines »systema theologiae« als Wegweiser zu einer Union konzipierte Schrift hatte sich im Zuge der Auseinandersetzung mit Jurieu zu einer Darstellung der vorerst nicht beizulegenden kon- [540:] fessionellen Spaltung gewandelt. Von den beiden von Pufendorf gesehenen Wegen zu einer Union – der politischen Toleranz (tolerantia) und der kirchlichen Toleranz (conciliatio) – schien ihm bei einem weiteren Insistieren der Calvinisten auf ihrer Prädestinationslehre nicht einmal mehr ein Mittelweg zwischen beiden möglich¹¹⁷. Dies ist im Blick auf

Einzelnen darüber hinaus ging. Die reformierte Dogmatik sei deshalb nicht als fundamentale Irrlehre zu verdammen. Vgl. JURIEU, De pace ineunda, pars prior, Kap. VIII, S. 136, pars altera, Kap. IV, VIII, XIV, S. 166–169, 208, 246–248, 275–287.

114 1) Das Aufgeben des irrigen Weges und Annehmen der rechten Lehre; 2) der Erweis, dass sich der Streit nur auf Geringfügigkeiten beziehe, die kein Grund für eine Entzweiung darstellen; 3) ein Tolerieren der abweichenden Meinung; 4) ein stillschweigendes Übergehen der Uneinigkeit; vgl. JURIEU, De pace ineunda, pars altera, S. 137–287.

115 »Ultimum argumentum suadens mutuam tolerantiam mihi est quod Reformati nihil exigant quod non offerant. Petimus tolerantiam pro dogmate nostro quod Particularismum dicitis. Propriè veritati non debetur tolerantia, sed assensus. At posito quod Particularismus sit error, tolerantiam offerimus pro erroribus longè gravioribus. Mitto articulum de Coenâ Domini, & de modo praesenti Corporis Christi in pane. Eam praesentiam vestri dicunt *realem, carnalem, corpoream*. Jam autem praeter absurda philosophica, quot periculosae inde nascuntur consequentiae: Sciunt illi qui hodie & à pluribus annis Pontificiorum in Galliâ gravem persecutionem patiuntur«, JURIEU, De pace ineunda, pars altera, Kap. X, S. 240.

116 Vgl. Ius feciale, § 94, S. 387f. = Heiliges Religionsrecht, § 94, S. 464.

117 Vgl. Ius feciale, § 3–8, S. 14–32 = Heiliges Religionsrecht, § 3–8, S. 10–32. Diese Haltung ist auch aus Pufendorfs brieflichen Äußerungen zu entnehmen; vgl. dazu DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 101 mit Anm. 295. Pufendorf hatte im »Ius feciale« bereits deutlich gemacht, dass ihm eine perfekte »conciliatio« der christlichen Kon-

Pufendorfs Stellung am brandenburgischen Hofe um so bedeutsamer, als er sich damit klar gegen die dort gepflegten Unionsbestrebungen wandte¹¹⁸. Zugleich wurde zwischen den Zeilen deutlich, dass gerade die Hauptunterscheidungslehre des Calvinismus, die Prädestinationslehre, seiner Ansicht nach einem geordneten Staatswesen, das im Sinne des Territorialismus auf Eingriffe des Fürsten in die inneren Angelegenheiten der Kirche verzichtet und daher auf eine nicht mehr primär durch das rechte Bekenntnis begründete Moralität angewiesen ist, entgegenstehen müsse. Mit diesem Fazit hat Pufendorf in seiner Zeit zwar nicht den Weg zu einer Vereinigung der Konfessionen geebnet¹¹⁹, aber dennoch mit seiner Trennung von Moralität und Religion den Weg in die Moderne gewiesen.

fessionen, was eine volle Abendmahlsgemeinschaft unter Duldung kleinerer Lehrabweichungen bedeuten würde, unerreichbar schien. Eine politische Toleranz, wie sie der Westfälische Frieden gewährt hatte und so einen bürgerlichen Frieden bei uneinheitlicher Konfession garantierte, würde die Konfessionen ohnehin einander nicht näher bringen. Daher hatte Pufendorf eine Mischform aus beidem – conciliatio und tolerantia – für erstrebenswert gehalten: eine »conciliatio« im Sinne eines Minimalkonsenses, der nur jene Artikel betreffen sollte, die auf einem »fundamentum fidei« nachgewiesen werden und allgemein einsehbar benannt werden könnten. Dafür kamen von vornherein weder der Katholizismus noch die Sozinianer, Täufer und Quäker in Frage. Denn das Papsttum, das keine wahre innerliche Besserung der Gläubigen heraufgeführt und einen an eigenen Vorteilen orientierten Staat im Staate geschaffen habe, widerstrebe nach Pufendorf allein schon durch seine Organisationsform einer politischen Toleranz. Die genannten Außenseiter, die nicht nur in einzelnen Stücken, sondern im gesamten »systema theologiae« von den großen evangelischen Konfessionen abweichen, können aus diesem Grunde ebenso wenig in Konsensbestrebungen einbezogen werden. »So lange nun diese Leute auf ihren Meynungen beruhen«, so führte Pufendorf aus, »halte ich vor thoericht / und gantz unnuetzlich / daß man sich mit ihnen plagen solte / sie mit uns zu vereinigen; Sondern man wuerde vielmehr darauff muessen bedacht seyn / daß dieser Krebs ihrer Jrthuemern durch gruendliche Wiederlegung im Zaum gehalten und eingetrieben werde / damit er nicht weiter um sich fresse« (Heiliges Religionsrecht, § 14, S. 95). Es kann also nur darum gehen, für Lutheraner und Reformierte den Weg zu einem Zusammenschluss in einer »Partikularkirche« aufzuzeigen. Er sei bisher daran gescheitert, dass man offensichtlich nicht darüber einig werden konnte, welche Lehren nun zu den Fundamentalartikeln zu zählen seien und welche nicht. Dies war der Grund, warum sich Pufendorf dafür entschieden hatte, den Weg über die Fundamentalartikel zu verlassen und ein »systema theologiae« zu entwerfen.

118 Döring sieht trotzdem bereits in der Tatsache der Abfassung des »Ius feiciale« ein Indiz für die positive Einstellung Pufendorfs für die »Annäherung der beiden protestantischen Konfessionen«; vgl. DÖRING, Pufendorf-Studien, S. 100f. (Zitat S. 100).

119 Dies ist gegen Friedrich Schenke ausdrücklich festzuhalten. Vgl. SCHENKE, Samuel Pufendorf und die kirchlichen Einheitsbestrebungen, S. 33–35.

Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons*

[119:] Die Torgischen oder Torgauer Artikel vom Mai 1574¹ gelten gemeinhin als ›literarischer Schlusspunkt‹, der die mehrjährige Phase des sogenannten ›Kryptocalvinismus‹ in Kursachsen beendete. In ihnen wurde der Bekenntnisstand formuliert, an dem sich Orthodoxie oder Heterodoxie, die rechte Bewahrung reformatorischer Lehre oder die Zugehörigkeit zum heimlichen Sakramentierertum, erweisen sollten. Und tatsächlich entschied die von Theologen im Lehr- und Pfarramt zu leistende Unterschrift unter die Torgauer Artikel über Inhaftierung bzw. Ausweisung oder eine weiterhin ungehinderte Ausübung von Unterricht und Predigt in den sächsischen Landen. Die Torgauer Artikel wurden damit zu einem Instrument kompromisslosen Durchgreifens des Kurfürsten, der auf dem Wege einer konfessionellen Vereinheitlichung solche Elemente auszuschalten bestrebt war, die den Augsburger Religionsfrieden für Kursachsen hätten in Frage stellen können und insofern für ihn eine unberechenbare, politische Gefahr darstellten².

Welche Beweggründe August zu dieser Richtungsänderung in seiner Konfessionspolitik gebracht haben, ist im Rahmen der Konfessionalisierungsdiskussionen der vergangenen Jahre, aber auch in der jüngsten Vergangenheit gelegentlich erneut thematisiert worden³. Dabei wurde überzeugend darauf

* Zuerst erschienen in: Hans-Jörg NIEDEN/Marcel NIEDEN (Hg.), Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1999, S. 119–134.

1 Datum des Landtags, auf dem die Torgauer Handlung stattfand; vgl. Valentin Ernst LÖSCHER, Ausführliche Historia Motuum zwischen den Evangelisch=Lutherischen und Reformirten, Frankfurt/Leipzig 1724, 3. Teil, S. 165f.

2 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine Äußerung Augusts gegenüber den 1574 nach Torgau einberufenen Landständen, die über Maßnahmen gegen eine heimlich sich einschleichende sakramentiererische Lehre beraten sollten: »Und haben dieser verlogenen falschen Buben halber ich als unwürdiger Landesherr, danach die fromme Landschaft unschuldigerweise in Geschrei und Verdacht sein müssen, als wären wir von der reinen Lehre abgefallen und hätten die Calvin'sche Lehre angenommen, da wir doch weder Wort noch Weise davon gewußt und haben also der andern unwissend entgelten müssen. Und ist dieser langwierige Zank in diesen Landen allein aus der Ursache hergeflossen, daß die heimlichen Calvinisten sich nicht öffentlich zu ihrer Lehre haben bekennen wollen«, zitiert nach Robert CALINICH, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570 bis 1574 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter, Leipzig 1866, S. 136.

3 Die wenige zum sog. »Kryptocalvinismus« in Kursachsen erschienene Literatur wird aufgelistet und knapp kommentiert von Béatrice NICOLLIER-DE WECK, Hubert Languet (1518–1581). Un réseau politique international de Melanchthon à Guillaume

aufmerksam gemacht, dass zwar letzten Endes das anonyme Erscheinen der »Exegesis perspi- [120:] cua« des aus Schlesien stammenden Arztes Joachim Curaeus im Jahre 1574 als entscheidender Auslöser für den Umschwung zu gelten hat, dass aber vor allem die außenpolitischen Verflechtungen und inneren Konstellationen am kursächsischen Hof eine erhebliche, die Ereignisse vorbereitende Rolle gespielt haben. So hat letztthin Béatrice Nicollier in ihrer umfangreichen Studie über Hubert Languet, der lange Zeit als diplomatischer Agent in Diensten Augusts von Sachsen stand und von daher ein intimer Kenner der Sachlage war, die außen- und innenpolitische Folie für die Entwicklungen im Kurfürstentum in den frühen siebziger Jahren nachgezeichnet⁴ und auf die Auswirkungen der Bartholomäusnacht vom 24. August 1572 über die Grenzen Frankreichs hinaus hingewiesen. Während vor 1572 die Anhänger Melanchthons noch auf dem Hintergrund einer sächsischen Außenpolitik agieren konnten, die sich den gegen Spanien gewandten Kräften anzunähern schien, und mit dem Wittenberger Katechismus ein Glaubensdokument in die Öffentlichkeit brachten, dem auch die Westeuropäer hätten zustimmen können, war dies nach den erschreckenden Erfahrungen der sog. Pariser Bluthochzeit und ihrer Wirkung nach außen nicht mehr möglich. Zudem tobte seit August 1572 aufs Neue ein Religionskrieg in Frankreich: genug um den sächsischen Kurfürsten zu veranlassen, den noch in den Jahren zuvor verfolgten Gedanken an eine Verbindung mit den französischen Protestanten im Sinne einer antspanisch-antipäpstlichen Liga endgültig aufzugeben. Stattdessen vollzog August eine größere Annäherung an den kaiserlichen Hof Maximilians II.⁵, zumal er sich dessen Unterstützung gegen seinen ernestinischen Rivalen, Herzog Johann Wilhelm von Sachsen, sichern wollte⁶. Dies musste entsprechende Rückwirkungen auf die

d'Orange, Genf 1995, S. 296f., Anm. 97. Zusätzlich ist zu nennen Hans-Peter HASSE, Paul Krell (1531–1579). Melanchthons »Enarratio Symboli Nicaeni« (1550) und der Sturz des Philippismus in Kursachsen im Jahre 1574, in: Heinz SCHEIBLE (Hg.), Melanchthon in seinen Schülern, Wiesbaden 1997, S. 429–463.

- 4 Vgl. NICOLLIER, Hubert Languet, S. 296–310. Weniger ausführliche Hinweise bei Ernst KOCH, Der kursächsische Philippismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren, in: Heinz SCHILLING (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«, Gütersloh 1986, S. 60–77, hier S. 74f. Schon 1557 allerdings hatte August von Sachsen gemeinsam mit Christian von Dänemark Melanchthon gedrängt, in den sog. Hardenbergischen Streitigkeiten um die Abendmahlslehre Albert Hardenbergs in Bremen Position zu beziehen; vgl. Irene DINGEL, Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezeß, in: Jörg HAUSTEIN (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 2019, S. 121–143, bes. S. 128, diese Ausgabe S. 11–28, bes. 16f. Die Richtungsänderung in der Konfessionspolitik Augusts, die 1574 manifest wird, kann im Blick darauf nicht als ein abrupter Bruch gewertet werden.

- 5 Vgl. dazu auch KOCH, Der kursächsische Philippismus, S. 74f.

- 6 Der ernestinische Herzog Johann Wilhelm war im Sommer 1572 am kaiserlichen Hof in Wien empfangen worden, was August dazu bewog, im Jahr darauf ebenfalls

kurfürstliche Akzeptanz der Aktivitäten der Wittenberger Theologen haben, deren Streben nach einem umfassenden, auch bekenntnismäßigen Zusammenhalt der Evangelischen, mit dem sie eine charakteristische Konstante im Wirken ihres großen Praeceptors fortsetzten, nun auf keinen politischen Rückhalt mehr zählen konnte. Mit dem frühen Tod des Ernestiners Johann Wilhelm am 2. März 1573 und der kaiserlichen Übertragung von [121:] dessen regentschaftlichen Verpflichtungen auf August⁷ hatte dieser schließlich sowohl im albertinischen als auch im ernestinischen Landesteil freie Hand. Wenn dies auch zunächst zur Vertreibung der Gnesiolutheraner und Flacianer führte, so festigte dies die Position der Philippisten⁸ in Wittenberg keineswegs grundsätzlich. Zwar kamen die theologischen Invektiven jetzt nicht mehr aus der unmittelbaren Nachbarschaft der im ernestinischen Landesteil gelegenen Universität Jena, aber die Württemberger um Jakob Andreae, dessen lutherisch ausgerichtete Konkordienbemühungen seit 1568 in vollem Gange waren, und die norddeutschen Theologen um Martin Chemnitz und Nikolaus Selnecker gingen immer wieder mit Streitschriften gegen die Wittenberger an die Öffentlichkeit, die diese in den Geruch des Sakramentierertums brachten.

Hinzu kam, dass die konfessionspolitischen Entscheidungen Augusts von inneren Konstellationen mitbeeinflusst wurden. So fanden sich nicht nur Parteigänger und sogar Wortführer der Philippisten in hohen beruflichen Rängen in unmittelbarem Umkreis des Kurfürsten, wie z. B. der einflussreiche Geheime Rat Georg Cracow, Augusts Kanzler Hieronymus Kiesewetter, der Diplomat Jonas von Zechau und der kurfürstliche Leibarzt Caspar Peucer, der über Jahre hin Einfluss auf eine Besetzung der Universität Wittenberg im Geiste des Philippismus genommen hatte. Sondern auch gemäßigte und dem Luthertum zuneigende politische Räte, die zu den Vertrauten von Augusts streng lutherisch gesinnter Gemahlin Anna, einer dänischen Prinzessin, gehörten⁹, verstanden es, sich in ebendem Maße Gehör zu verschaffen, wie Augusts politische Entwicklung von der anfänglichen, freilich immer noch zögerlichen westeuropäischen Öffnung endgültig abrückte. Zu dieser Gruppe ist auch der Hofprediger Georg Listenius zu zählen¹⁰.

mit dem Kaiser persönlich in Verbindung zu treten; vgl. NICOLLIER, Hubert Languet, S. 298.

7 Johann Wilhelm versah die vormundschaftliche Regierung für die minderjährigen Söhne seines Bruders Johann Friedrich; vgl. dazu NICOLLIER, Hubert Languet, S. 298f.

8 Zu diesen Gruppenbezeichnungen vgl. Irene DINGEL, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996, S. 17f.

9 Zu ihnen gehörten Laurentius Lindemann, David Pfeiffer, Johannes Jenitz und Paul Vogel; vgl. NICOLLIER, Hubert Languet, S. 297.

10 Vgl. dazu KOCH, *Der kursächsische Philippismus*, S. 75.

So zeichnen sich unter politischem Aspekt im Großen und Ganzen gesehen zwei verschiedene Lager ab. Auf theologischer Ebene dagegen bestand ein breiteres lehr- und bekenntnismäßiges Spektrum, das Calvinisten wie etwa den Diplomaten Hubert Languet, mit dem Calvinismus sympathisierende Philippisten und auch konservative, dem Luthertum nicht grundsätzlich abgeneigte Melanchthonianer und all die dazwischen liegenden konfessionellen Akzentsetzungen zunächst noch nebeneinander dulden konnte. Mit den Torgauer Artikeln sollte diese theologische Vielfalt auf einen einheitlichen und eindeutigen Bekenntnisstand zurückgeführt werden. Damit wurden sie zu einem Instrument landesherrlich betriebener Konfessionalisierung. Entsprechend sind die Torgauer Artikel in der Literatur stets von dieser konfessionspolitischen Indienstnahme und der Entwicklung Augusts zum Förderer des Konkordienluthertums her beurteilt [122:] worden. Sie galten gemeinhin als Wegbereiter des Luthertums der Konkordienformel. Dabei ist der theologische Gehalt dieses Abendmahlsbekenntnisses bisher kaum in den Blick genommen worden. Inhaltlich nämlich weisen sich die Torgauer Artikel erstaunlicherweise keineswegs als konfessionelle Neubesinnung im Geiste eines strengen Luthertums aus, sondern streben gerade danach, nicht konfessionalistisch, sondern konfessionell integrierend zu wirken. Denn vor der bekenntnismäßigen Reduktion auf die großen, bis heute existierenden Konfessionen bestanden auf dem Hintergrund eigener Partikularbekenntnisse eine Vielzahl konfessioneller Gruppierungen, zu denen man auch die Philippisten in Kursachsen rechnen kann.

Wir wollen uns in drei Schritten diesem Zeitzeugnis für das Ende des sogenannten ›Kryptocalvinismus‹ in Kursachsen nähern: zunächst unter der Frage nach der Bewertung der Torgauer Artikel in der Literatur, sodann mit einem historischen Blick auf Erstellung, Ziel und Wirkung der Torgauer Artikel und schließlich durch eine kurze Betrachtung ihres theologischen Gehalts zwischen Luthertum und Philippismus.

I. Die Beurteilung der Torgauer Artikel in der Literatur

Zwei Haupttendenzen bestimmen die Beurteilung der Torgauer Artikel in der älteren Literatur, sofern sie freilich überhaupt beachtet oder wenigstens ansatzweise inhaltlich in den Blick genommen werden¹¹. Die einen sehen in den Torgauer Artikeln deutlich ein Dokument des lutherischen Umschwungs,

11 Johann Georg WALCH, *Historische und Theologische Einleitung in die Religions=Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Jena 1739, 4. und 5. Theil, beschäftigt sich zwar mit den Schriften der frühen 70er Jahre des 16. Jahrhunderts und listet ihr Erscheinen in chronologischer Reihenfolge auf, verzichtet aber dabei ganz auf die Beachtung der Torgauer Artikel; vgl. ebd., S. 69–84.

das dann auch entsprechende theologische Charakteristika aufweisen soll. So qualifiziert Rudolf Hospinian in seiner »Concordia discors« (1607) die Torgauer Artikel als eine Konkordienformel, die die Grund- und Vorlage für das wenig später erstellte Bergische Buch geworden sei¹². Diese Parallelisierung nimmt er freilich insofern zu Recht vor, als das sogenannte Bergische Buch, d. h. die Konkordienformel von 1577, tatsächlich die äußerliche Konzeption mit den Torgauer Artikeln im Großen und Ganzen gemeinsam hat. Auf eine Vorrede und vier einleitende Fragen folgt ein mit »wir lehren, glauben und bekennen« eingeleiteter Bekenntnistext, der in Affirmativa und Negativa gegliedert ist¹³. Während allerdings die Torgauer Artikel namentliche Verwerfungen aussprachen, rückte die Konkordienformel – zum Verdruss der Flacianer und einiger Gnesiolutheraner – bekanntlich davon wieder ab. Gemeinsam ist beiden Texten auch ihre Funktion: Sie sollten als Auslegung der geltenden Bekenntnis- und Lehrtexte dienen und [123:] so konfessionell klärend, Streit schlichtend und vereinheitlichend wirken. Dem diene in beiden Fällen auch die Einholung von Unterschriften, mit denen sich Lehr-, Predigt- und Seelsorgepersonal bindend auf den so definierten Bekenntnisstand verpflichtete. Die Torgauer Artikel strebten dies für die in der Auseinandersetzung stehende Abendmahlslehre an, haben die Konkordienformel darin inhaltlich jedoch kaum beeinflusst¹⁴.

Ähnlich wie Hospinian beurteilte erstaunlicherweise noch Paul Tschackert die theologische Ausrichtung der Torgauer Artikel. Zwar sei das Dokument bestrebt, den Anschein zu erwecken, als stimme Melancthon in der Abendmahlslehre mit Luther vollkommen überein, die Affirmativa des Bekenntnisses jedoch enthielten – so Tschackert wörtlich – »alle Elemente der *lutherischen* Theorie«¹⁵. Entsprechend werden seiner Interpretation nach der Lehrinhalt des Corpus Doctrinae Philippicum und des Consensus Dresdensis in den Torgauer Artikeln nach der Maßgabe der Lutherschen Theolo-

12 Vgl. Rudolph HOSPINIAN, *Concordia discors*, Tiguri 1607, S. 26b.

13 Vgl. Kurtz Bekenntnis vnd Artickel vom heiligen Abendmal des Leibs vnd Bluts Christi. Daraus klar zu sehen / was hieuo in beiden Vniuersiteten / Leipzig vnd Wittenberg / vnd sonst in allen Kirchen vnd Schulen des Churfuersten zu Sachsen / bisher oeffentlich geleret / gegleubt vnd bekannt worden / Auch was man fur Sacramentirische jrrthum vnd schwermerey gestrafft hat vnd noch straffet. Vbergeben vnd gehandelt in juengstem Landtag zu Torgaw / Vnd Auff Churfuerstliche verordnung vnd begnadung Gedruckt zu Wittenberg / durch Hans Lufft. 1574, S. D4bff. [hier im Folgenden kurz »Torgauer Artikel« oder »Torgauer Bekenntnis« genannt].

14 Aus den Torgauer Artikeln übernommen hat die FC allerdings einen Teil der Negativa; vgl. BSLK, S. 1011, Anm. 3.

15 Paul TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*. Göttingen 1910 (Nachdruck Göttingen 1979), S. 548. Die Hervorhebung findet sich nicht bei Tschackert. Das Zitat, das er zum Beleg seiner Feststellung anführt, weist allerdings mehr die Theologie Melancthons nach als die Luthers.

gie ausgelegt. Mochte hier bereits leise der Vorwurf theologischer Unlauterkeit anklingen, so zeigt die andere in der Literatur vorgeschlagene Bewertung der Torgauer Artikel eine sogar deutlich abwertende Tendenz. Von dieser Abqualifizierung sind sowohl die Verantwortlichen für die Erstellung des Bekenntnisses sowie seine Unterzeichner, als auch der Text selbst betroffen. Valentin Ernst Löscher¹⁶ sieht in dem oder den Verfassern der Torgauer Artikel Theologen, die noch nicht gelernt haben, von ihrer Melanchthonschülerschaft zu abstrahieren. Aus »menschlicher Schwachheit« hätten sie sich auf die Theologie beider berufen und – inkonsequenterweise – zugleich den Consensus Dresdensis approbiert sowie die Lehre der Württemberger Theologen und des Martin Chemnitz als Ubiquitätslehre und eutychnianische Ketzerei verunglimpft¹⁷.

Während sich Löscher als Parteigänger des Luthertums diese Ansicht leicht zu eigen machte, kamen Albert Landerer mit seinem Artikel »Philippisten« in der Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche (3. Auflage) und vor [124:] allem Heinrich Hepe in seiner Geschichte des deutschen Protestantismus als Sympathisanten der reformierten Bekenntnisbildung¹⁸ zu einer vergleichbaren Einschätzung. »Dogmatische Haltlosigkeit«¹⁹ und theologische Inkohärenz werden als Kennzeichen der Torgauer Artikel angeführt. Die Artikel seien dazu konzipiert worden, den Schein lutherischer Lehre zu wahren, und würden im Zusammenhang mit der »rohen und ungerechten« Ausmerzung der »Kryptocalvinisten« einen »widerlichen Eindruck«²⁰ hinterlassen, so Landerer. Hepe legte den Akzent demgegenüber auf die intellektuelle Unfähigkeit und dogmatische Unkenntnis des Landesherrn und der verantwortlichen bzw. unterzeichnenden Theologen. Weder von dem, was außerhalb Sachsens als »reines Luthertum« galt, noch von der Problematik der sächsischen Verhältnisse habe man solide

16 Vgl. LÖSCHER, Ausführliche Historia motuum, S. 165.

17 Ebd.: »Weil aber die Verfasser von der Liebe und Ehrerbietung gegen Melancthonem noch allzu voll waren, so übereylete sie dabey die menschliche Schwachheit, daß sie sich nicht nur auf Philippi Lehre vom heil. Abendmahl, so wohl als auf Lutheri seine, etlichemahl berufften, sondern auch vorgaben, er sey hierinnen allzeit und wahrhaftig mit Luthero einig gewesen, Artic. aff. 3.b. sie bezogen sich auch auf den Consensum Dresensem, als sey er gantz richtig, Artic. aff. 9. Ja, welches das schlimmste war, sie stichelten auf die Lehre der Wuerttembergischen Theologen und Chemnitii, von der Majestaet, so der menschlichen Natur Christi mitgetheilt worden, und verworffen sie unter dem Nahmen der Ubiquitaet, und der Eutychnianer, zu welchen sie nicht uebertreten wollten, Artic. aff. 4. 10«.

18 Hepe betrachtete das Luthertum bekanntlich als dogmatische Fehlentwicklung, die den Melanchthonianismus zu Unrecht ausgeschaltet habe. Dies äußert sich deutlich in den vier Bänden: Heinrich HEPPE, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581, Marburg 1852–1859, 4 Bde.

19 So Albert LANDERER/Gustav KAWERAU, Art. Philippisten, in: RE 15 (³1904), S. 322–331, hier S. 328.

20 Ebd.

Kenntnis, geschweige denn Verständnis von den Dingen gehabt. Dummheit und Verworrenheit der Gedanken bescheinigt Heppe den verantwortlichen Theologen. So sei ein Text zusammengekommen, der ein »Wirrsal einander widersprechender« Behauptungen biete und die »frappanteste Unkunde und Gedankenlosigkeit« verrate²¹. »Diese Akte [scil. die Torgauer Artikel]«, so Heppe,

bewies thatsächlich, daß die kursächsischen Kirchenoberen nur im Zustande absoluter Bewusstlosigkeit die Verdammung des Philippismus ausgesprochen hatten. Die Torgauer Conventualen wustun weder was Melanchthonisch noch was Lutherisch war [...]²².

So hätten die Torgauer Artikel mit dazu beigetragen – und in dieser Ansicht sind sich alle Autoren einig –, dass ein unangemessenes und im höchsten Grade ungerechtes »Inquisitionsgericht«²³ durchgeführt wurde. Selbst Calinich vermag in ihnen nicht so sehr ein Instrument für die konfessionelle Vereinheitlichung eines Territoriums im Einklang mit landesherrlicher Politik zu sehen, als vielmehr den Auftakt zu einer aus Unkenntnis willkürlich eingeleiteten, gnadenlosen und umfassenden Zensur²⁴.

Diese insgesamt gesehen doch recht diffuse Bewertung der Torgauer Artikel zeigt, wie groß die Informationslücken im Blick auf Entstehung und tatsächliche Wirkung des Bekenntnisses zum gegenwärtigen Zeitpunkt immer noch sind und wie wenig man daran interessiert war und ist, das Dokument in seiner *theologischen* Aussage ernst zu nehmen. Ersteres – die Problematik von Entstehung und Rezeption – müsste vor allem durch intensive archivalische Studien aufgearbeitet werden. Dies kann im Rahmen dieses Beitrags allerdings nicht geleistet werden, so dass hier wie auch für die meisten anderen Zeugnisse des Philippismus in Kursachsen noch ein dringendes Forschungsdesiderat bestehen bleibt. Deshalb [125:] wird in diesem Zusammenhang lediglich eine Skizze der wichtigsten Faktoren, die zur Abfassung der Torgauer Artikel Anlass gaben, und der damit verbundenen konfessionspolitischen Abläufe gezeichnet.

21 Vgl. HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, 2, S. 431.

22 Ebd., S. 433.

23 So CALINICH, *Melanchthonismus*, S. 125.

24 Vgl. ebd., S. 125–172.

II. Erstellung, Ziel und Wirkung der Torgauer Artikel

Die Torgauer Artikel stehen am Ende einer theologischen Entwicklung, die die kursächsischen Philippisten in vielfache Auseinandersetzungen mit den Württemberger Theologen, den Gnesiolutheranern und Flacianern gebracht hatte. Nicht nur die Jenaer, sondern auch die lutherischen Theologen Württembergs, der Grafschaft Mansfeld und der norddeutschen Städte Lübeck, Lüneburg und Hamburg hatten immer wieder ihre Gegnerschaft offen zum Ausdruck gebracht²⁵. Zugleich pflegten die Wortführer des kursächsischen Philippismus, unter ihnen neben dem Wittenberger Professor Christoph Pezel vor allem der kurfürstliche Rat Georg Cracow, der Leibarzt des Kurfürsten und Professor Caspar Peucer, der kurfürstliche Beichtvater und Pirnaer Superintendent Johann Stössel und der Hofprediger Christian Schütz, Verbindungen zu den Heidelberger Theologen und dem westeuropäischen Protestantismus, nicht jedoch zu den Zwinglianern. Die Korrespondenz des Zacharias Ursinus und die des Genfers Theodor Beza beispielsweise geben Zeugnis von solchen Beziehungen²⁶. Die Heidelberger Theologen hatten sogar die Übereinstimmung des Consensus Dresdensis vom 10. Oktober 1571 mit dem Heidelberger Katechismus behauptet, und der calvinistisch gesinnte Pfalzgraf Johann Casimir hatte nicht gezögert, dies seinem Schwiegervater, dem Kurfürsten August, mitzuteilen²⁷. Dazu nun stand die politische Neuorientierung des Kurfürsten in krassem Gegensatz. In diese spannungsgeladene Atmosphäre traf im Jahre 1574 die anonym gehaltene Veröffentlichung der »Exegesis perspicua« durch den Leipziger Buchhändler Ernst Vögelin. In ihr sprach sich unverhohlen calvinismusfreundliches Gedankengut zur Abendmahlslehre aus. Wahrscheinlich war Vögelin gar nicht einmal in erster Linie an dem Propagandaeffekt gelegen gewesen, den die weite Verbreitung der Schrift erzielte. Ernst Koch z. B. weist darauf hin, dass wohl eher wirtschaftliche Gründe den Buchhändler zu diesem, in seinen letztendlichen Effekten nicht berechenbaren Schritt veranlasst haben mochten²⁸. Er endete jedenfalls mit der Verhaftung Vögelins und der seit längerem in Verdacht geratenen Personen Georg Cracow, Caspar Peucer²⁹, Johann Stössel und

25 Vgl. KOCH, Der kursächsische Philippismus, S. 65, der weitere Zentren nennt, in denen die Gegner der Philippisten agierten.

26 Vgl. z. B. den Briefwechsel zwischen Caspar Peucer und Beza, in: Fernand AUBERT / Henri MEYLAN (Hg.), Correspondance de Théodore de Bèze, Genf 1963, Bd. 3, S. 18f., S. 65f., Genf 1973, Bd. 7, S. 82f., S. 144, S. 173, S. 202, S. 250f., Genf 1976, Bd. 8, S. 83f.

27 Vgl. KOCH, Der kursächsische Philippismus, S. 74.

28 Vgl. ebd., S. 74, Anm. 64.

29 Peucer war dadurch bei dem Kurfürsten in Verdacht geraten, dass er zwar versichert hatte, den Wittenberger Katechismus nicht in den Schulen des Landes durchgesetzt zu haben, ein Schreiben des Rektors von Schulpforta aber das Gegenteil zu beweisen

Christoph [126:] Schütz, von denen sich der Kurfürst hintergangen fühlte. Zugleich bat August einen nach Torgau einberufenen Ausschuss der Landstände zu beratschlagen, welche Maßnahmen nun zu ergreifen seien, »damit der höchste Schatz des Wortes Gottes und die reine Lehre der Augsburger Confession«³⁰ im Lande erhalten blieben. Er gab drei Punkte vor, die in der Beratschlagung des Ausschusses zu berücksichtigen seien: 1. wie am besten das Eindringen einer fremden, sakramentierischen Lehre zu verhüten und der Erhalt des seit über 40 Jahren geltenden Bekenntnisstandes zu wahren sei; 2. in welcher Weise Theologen und deren Gutachten hinzuzuziehen seien; und schließlich 3. wie er – der Kurfürst – sich gegenüber den verdächtigen Personen verhalten solle. Darauf antwortete der Ausschuss am 27. Mai 1574 mit einem umfangreichen Bedenken, das u. a. folgende Ratschläge enthielt: Verdächtige Personen in Kirchen und Schulen sollten ihrer Ämter enthoben werden. Zugleich sollten Konsistorien und Superintendenten ihr besonderes Augenmerk auf die Abendmahlslehre richten. Dies setzte natürlich voraus, dass an den Stellen, die als die entscheidenden Multiplikatoren zu gelten hatten, d. h. in Konsistorien und Superintendenturen, außerdem an den Universitäten, die rechte Lehre vertreten wurde, um bei künftigen Ordinationen und Visitationen sicher zu gehen. Deshalb riet man dem Kurfürsten, die anwesenden Theologen mit der Abfassung »christlicher Fragartikel«³¹ zu beauftragen. Dieses Bedenken und eine weitere Stellungnahme des kurfürstlichen Kammersekretärs Johannes Jenitz, der aus dem konservativ melanchthonisch gesinnten Flügel stammte, wurden zur Grundlage für die Torgauer Handlung³². Jenitz schlug, angesichts der Tatsache,

daß der mehrere Theil der Theologen beider Universitäten Wittenberg und Leipzig ungeachtet ihrer bisher geschehenen vielfältigen Erklärung im Artikel des heiligen Abendmahls der calvinischen Opinion und Meinung seien, und unter sechs Studenten in Wittenberg jetzt kaum einer gefunden werde, der die Lehre vom heiligen Abendmahl nach Christi Einsetzung, Pauli, des Apostels, Auslegung, und Luther's und Melanchthon's Erklärung richtig glaube und halte³³,

schien. Schon da-[126:]mals hatte der Kurfürst ihn gemahnt, er möge lieber bei seinen Leisten bleiben (»er solle seiner Arznei warten, das Harnglas besehen und der theologischen Sachen müßig gehen«, zit. nach CALINICH, *Melanchthonismus*, S. 130). Walch weist darauf hin, dass eine Beschwerde von Schulpforta über den Katechismus des Chytraeus, der »fremde, Flacianische opinionones und disputationes mit eingeflicket« enthalte, die Erstellung des Wittenberger Katechismus veranlasst habe; vgl. WALCH, *Historische und Theologische Einleitung*, S. 70.

³⁰ CALINICH, *Melanchthonismus*, S. 128.

³¹ Vgl. ebd., S. 132. Das Referat des gesamten Bedenkens findet sich ebd., S. 132–135.

³² So ebd., S. 141.

³³ Zitiert nach ebd.

verschiedene wirkungsvolle Maßnahmen vor. Dazu gehörte die Unterschrift aller Professoren unter ein noch abzufassendes Bekenntnis, die Verpflichtung der Prädikanten der Universitäten Wittenberg und Leipzig auf dieses Bekenntnis und darauf, der Lehre Luthers und Melanchthons [127:] entsprechend zu predigen, eine Prüfung der kurfürstlichen Stipendiaten und ein Verkaufsverbot calvinistischer Bücher³⁴.

Dementsprechend wurden nun solche Theologen nach Torgau eingeladen, die noch das Vertrauen des Landesherrn besaßen. Sie wurden mit der Abfassung von Artikeln, Verhör und Vermahnung all derer beauftragt, deren Loyalität der Kurfürst durch Unterschrift verbürgt wissen wollte. Und das waren vor allem die hohen Beamten, die Professoren, die Superintendenten und Pfarrer. Denn um die Wiederherstellung einer womöglich verloren gegangenen Rechtgläubigkeit konnte es sich doch wohl nur in zweiter Linie handeln, zumal die Torgauer Artikel inhaltlich gesehen nichts anderes versuchten, als den bereits herrschenden Bekenntnisstand Kursachsens klärend zu bekräftigen. Dem Bedenken des Ausschusses und der Stellungnahme Jenitz' gemäß enthielten sie 4 Frageartikel, ein in 10 Affirmativa und 20 Negativa gegliedertes Bekenntnis vom Abendmahl sowie 9 weitere Artikel, die sich an die Stipendiaten richteten und auch von ihnen unterzeichnet wurden. In dieser Gruppe schien auch die Hauptgefahr zu lauern, denn sie wurden u. a. dringend aufgefordert, keine sakramentiererischen Bücher zu kaufen und die schon in ihrem Besitz befindlichen abzuliefern³⁵. Im Übrigen versuchte man auch, sie – bei Verlust ihrer Stipendien – auf eine dem Corpus Doctrinae Philippicum gemäße, nicht-calvinistische Abendmahlslehre zu verpflichten³⁶.

Somit ergab sich durch die Torgauer Handlung und die sog. Torgauer Artikel folgende auffallende Konstellation: Die Torgauer Artikel sollten dazu dienen, einen verdeckten Calvinismus auszurotten, der sich bei näherem Hinsehen und intensiver Analyse der Schriften als eine Spielart des Philippismus entpuppt. Dem setzten sie nun keineswegs eine streng lutherische Lehrmeinung entgegen, sondern antworteten ihrerseits mit einem Bekenntnis, das genuin melanchthonische Standpunkte zum Tragen brachte und sich entschieden gegen eine Konfrontation der Lehren Luthers und Melanchthons aussprach. Es ging um die harmonische Verbindung der beiden reformatorischen Autoritäten, der man die Lehre des Corpus Doctrinae Philippicum und selbst noch des Consensus Dresdensis konform sah. Wer sich der Unterschrift unter das Torgauer Bekenntnis widersetzte, musste deshalb per se

34 Calinich bietet eine ausführliche Paraphrase des von Johannes Jenitz verfaßten Bedenkens, vgl. ebd., S. 141f.

35 Vgl. Torgauer Artikel, S. K3a–b.

36 Vgl. ebd., bes. S. K1b–3a, die Art. III–VII.

als illoyal gelten. Und das vermag letzten Endes auch zu erklären, warum die Maßnahmen gegen Georg Cracow, der wohl an den Folgen der Folter im Jahre 1575 im Kerker starb³⁷, und Caspar Peucer, der bis kurz vor dem Tode Augusts in Gefangenschaft blieb³⁸, so unverhältnismäßig hart ausfielen.

[128:] Unter den für die Torgauer Artikel federführenden Theologen waren außer dem wohl maßgeblich wirkenden ehemaligen Wittenberger Dozenten und Meißener Konsistorialrat Paul Krell die Hofprediger Martin Mirus und Georg Listenius, Heinrich Salmuth aus Leipzig und Petrus Glaser aus Dresden³⁹. Die Artikel erschienen, mit kurfürstlichem Wappen versehen, sowohl in deutscher als auch in lateinischer Sprache in Wittenberg im Druck, und zwar unter dem Titel: »Kurtz Bekenntnis vnd Artickel vom heiligen Abendmal des Leibs vnd Bluts Christi«⁴⁰ bzw. »Confessio paucis articulis complectens summam doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Christi in coena dominica«, Wittenberg 1574.

III. Die Torgauer Artikel als Definition des kursächsischen Bekenntnisstandes

Dass das Torgauer Bekenntnis keinen Schritt in Richtung auf das spätere Konkordienluthertum bedeutete, geht bereits deutlich aus der Vorrede hervor⁴¹. Zwar wies man – wohl mit Blick auf die Bartholomäusnacht und die westeuropäischen Religionskriege – darauf hin, dass dort, wo der Sakramentsschwarm und -gift Wurzeln geschlagen habe, schwere Strafen Got-

37 Vgl. HEPPE, Geschichte des deutschen Protestantismus, 2, S. 439, und CALINICH, Melanchthonismus, S. 183–190.

38 Seine durch Fürst Joachim Ernst von Anhalt erwirkte Freilassung steht im Zusammenhang der Eheschließung Augusts von Sachsen mit Agnes Hedwig von Anhalt, vgl. dazu DINGEL, Concordia controversa, S. 220, Anm. 66.

39 Zu Krell vgl. HASSE, Paul Krell, S. 429–438. Es handelt sich insgesamt um die 15 Unterzeichner der Vorrede der Torgauer Artikel. Das sind der Reihenfolge nach: der Leipziger Pastor Heinrich Salmuth, Paul Krell, Caspar Eberhart, Pastor in Meißen, Wolfgang Harder, Pastor in Leipzig, der Hofprediger Martin Mirus, der Merseburger Superintendent Adam Rother, Georg Langevoit, Pastor und Superintendent von Chemnitz, Daniel Greusser, Pastor und Superintendent in Dresden (= Greserus), Caspar Heyderich, Pastor und Superintendent von Torgau, Nikolaus Jagenteufel, Pastor und Superintendent von Annaberg, Johann Cornicelius, Pastor und Superintendent von Großenhain, Samuel Jauchius, Pastor und Superintendent von Freiberg, Franz Strauß, Pastor und Superintendent von Salza in Thüringen, Petrus Glaser, Prediger in Dresden, und der Hofprediger Georg Listenius, vgl. Torgauer Artikel, S. C4a–b.

40 Vgl. Anm. 13.

41 Vgl. dazu auch Ernst KOCH, Auseinandersetzungen um die Autorität von Philipp Melanchthon und Martin Luther in Kursachsen im Vorfeld der Konkordienformel von 1577, in: LuJ 59 (1992), S. 128–159, bes. S. 141–145.

tes auf dem Fuße gefolgt seien und machte darauf aufmerksam, dass auch in Sachsen sakramentierische Bücher kursiert seien⁴², um so deutlich herauszustellen, dass es nun nicht mehr ausreiche, die Grenze zum Zwinglianismus zu ziehen, sondern dass man sich auch vom Calvinismus zu distanzieren habe⁴³, aber dies änderte nichts am Bekenntnis zum Corpus Doctrinae Philippicum und zum Consensus Dresdensis von 1571. Wichtig war dabei das rechte Verständnis des Consensus Dresdensis, [129:] das nunmehr durch die Torgauer Artikel definiert werden sollte. Entsprechend lesen wir in der Vorrede:

Als hat hoechstgedachter vnser gnedigster Herr / auff gehaltenen statlichen Christlichen rat vnd bedencken / jrer getrewen lieben Ritterschaft / Landstende vnd Theologen / ein dringende vnuermeidliche notdurfft geachtet / abermal etlich wenige / kurtze vnd klare Artickel / *Affirmatiue*, als zur erklerung vielgemeinter Dresdnischen Repetition / aus Gottes wort / Lutheri vnd Philippi schrifften / vnd andern hiebeur gethanen oeffentlichen Bekentnissen dieser Lande / Vnd denn auch *Negatiue* aus den furnemesten der alten vnd newen Sacramentschwermer schrifften / zu fassen / die jre Churf. G. beides der Landschafft vnd Theologen furzulegen / vnd darauff die verdecktigen Personen zu befragen hette / Vnd also ein klarer / liechter vnd vnuerdechtiger vnterschied / zwischen vnserer vnd der Sacramentirischen Lere / zu sehen vnd zu befinden were⁴⁴.

Dies sollte auf der Grundlage der Schriften Luthers und auch Melancthons, wie sie in das in Sachsen zur offiziellen Bekenntnisnorm erhobene Corpus Doctrinae Eingang gefunden hatten, geschehen. Die »beide[n] Menner / *LVTHERVM* vnd *PHILIPPVM*, vnd jre hochnuetze vnd noetige Schrifften vnd Buecher«, so heißt es wieder in der Vorrede, wolle man »von einander nicht trennen / oder reissen vnd nehmen lassen«⁴⁵. Dieses Insistieren auf dem theologischen Einklang der beiden großen reformatorischen Autoritäten musste freilich den Interpretationsspielraum, den das Corpus Doctrinae im Blick auf die Abendmahlslehre bisher immer noch gelassen hatte, reduzieren. Denn während dessen deutsche Ausgaben die Fassung der Confessio Augustana von 1533, also die prima variata, enthielt, führte die erste lateinische »editio« des Corpus Doctrinae die Confessio Augustana von 1542, d.h. die tertia variata mit dem seit 1540 in der CA geänderten Abendmahlslartikel. In den weiteren darauf folgenden lateinischen Ausgaben wurden sogar Confessio Augustana invariata (1531) und Confessio

42 Vgl. Torgauer Artikel, S. A2a u. S. B1b.

43 Bisher war sich der Philippismus nur in der Abgrenzung zum Zwinglianismus einig gewesen; vgl. dazu KOCH, Der kursächsische Philippismus, S. 71–77.

44 Torgauer Artikel, S. B2a–b.

45 Ebd., S. B4b.

Augustana variata (1542) nebeneinander abgedruckt⁴⁶. Dies hatte eine vom streng Lutherschen Standpunkt abweichende Abendmahlslehre auch im Rahmen der vom Corpus Doctrinae Philippicum gesetzten Bekenntnisnormen durchaus möglich gemacht und eine Basis für die theologische Offenheit oder konfessionelle Pluralität in Kursachsen geschaffen. Genau diese Entwicklung aber sollte durch die Torgauer Artikel rückgängig gemacht werden. Die Vorrede drückte das mit folgenden Worten aus:

Darumb wenn wir vns auffs Corpus doctrinae beruffen / wolle sich niemand bereden lassen / das wir Lutheri Schrifften damit hindan gesetzt oder verworffen haben sollten / Sondern viel mehr wolle jedermeniglich / gentlich vnd vngezweuelt zu vns sich versehen / vnd dessen von vns gewis sein / das wir damit keine andere / denn Herrn Lutheri Lere verstanden vnd gemeinet haben wollen⁴⁷.

Das bedeutete, dass man – auch in den Torgauer Artikeln – durchaus weiterhin die Abendmahlslehre des Corpus Doc- [130:] trinae und des Consensus Dresdensis vertreten wollte, und entsprechend verlangte die erste Frage der vier »Interrogatoria« ein Bekenntnis zur Augsburgischen Konfession und zur »Dresdnischen Repetition«. Wenn es aber um die Abgrenzung von den »Sakramentsfeinden« ging, dann sollten CA und Consensus Dresdensis in den Horizont der Schriften Luthers rücken⁴⁸.

Auf diesem Hintergrund prägten die Torgauer Artikel in ihren Affirmativa eine Abendmahlslehre, deren Vorbild die Formulierungen Melancthons blieben, die aber den Willen zum Zusammenhalt und das Bemühen um weitgehenden Einklang der beiden reformatorischen Autoritäten – wohl-gemerkt nur in der Abendmahlslehre – durchgehend erkennen lassen. Dies lässt sich an folgenden Punkten aufzeigen:

In Artikel I der Affirmativa kam es zunächst darauf an, die biblische Basis für das rechte Abendmahlsverständnis als einhellig zu erweisen, um so ein falsches, sakramentierisches Verständnis auszuschließen. Als problematisch stand deshalb im Zentrum das Wort des Paulus aus I Kor 10,16 »Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?«, zumal gerade der Katechismus der den Wittenbergern nicht fern stehenden Heidelberger das Verständnis der Einsetzungsworte von diesem Vers her definiert hatte. Brot und Wein wurden hier als leiblich erfahrbare Wahrzeichen und Unterpfänder gesehen, die zum Gedächtnis Christi empfangen

46 Vgl. Wilhelm H. NEUSER, Bibliographie der Confessio Augustana und Apologie 1530–1580, Nieuwkoop 1987, Nr. 63f., Nr. 74, Nr. 76, Nr. 78, Nr. 105 und Nr. 116.

47 Torgauer Artikel, S. C1a–b.

48 Vgl. ebd., Interrogatoria III., S. D1a–b. Genannt werden »Wider die himmlischen Propheten«, »Daß die Wort, das ist mein Leib etc. noch feststehen« und »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis«.

werden. Sie versinnbildlichen die durch den Heiligen Geist vermittelte Wirkung des für die Menschen hingegebenen Leibes und Blutes Christi⁴⁹. Im Heidelberger Katechismus wurden also die Einsetzungsworte »Das ist mein Leib« etc. (Mt 26,26–28) von dem Pauluswort her verstanden. Eine wahrhaftige Präsenz des Leibes und Blutes Christi blieb ausgeschlossen. Den Torgauer Artikeln lag demgegenüber daran, dieses Interpretationsverhältnis wieder umzukehren und I Kor 10,16 in den Horizont von Mt 26,26 zu stellen. Das Pauluswort von der Gemeinschaft des Leibes Christi muss den im Abendmahl wahrhaft anwesenden Leib meinen, zumal Jesus in Mt 26,26 sagt: »Das ist mein Leib«. Zwar berief man sich dafür ausdrücklich auf Luther als Garanten⁵⁰, aber auch Philipp Melanchthon und Martin Bucer konnte man dafür – freilich ohne sie ausdrücklich zu benennen – auf seiner Seite wissen. Die Niederschrift des Kasseler Gesprächs zwischen Bucer und Melanchthon von 1534 dokumentiert nämlich einen ganz ähnlichen Argumentationsgang, wenn es dort heißt:

Nun ist ein mal war, die weil vnser lieber herre selb in seinen worten »*nemet, esset, Das ist mein leib*«, seinen leib vnd das brot also zusammen gefasset, das er von beden schlecht sagt »*nemet, esset*«, so muß man gemeldte reden, in denen dem leib des herren wurd zugeben, das dem brott geschicht, zu gutem verstandt lossen recht sein. Welchs sich dan auch in worten pauli also befindet, [131:] so er sagt: »*Das brott, das wir brechen, ist die gemeinschafft des leibs christi*«⁵¹.

Die in den Verhandlungen mit den Oberdeutschen gefundenen Formulierungen in der Abendmahlslehre bestimmten auch die weiteren Affirmativa des Torgauer Bekenntnisses. So betonte der II. Artikel die wahrhaftige, lebendige, wesentliche Gegenwart der unzertrennten Person Christi in Brot und Wein, ohne überhaupt auf die mit den Württembergern geführten heftigen Diskussionen um die Omnipräsenz der Menschheit Christi einzugehen. Man vermied es, diese Variante in der Christologie, mit der man sich nicht einverstanden erklären konnte, zur Debatte zu stellen. Zugleich wurde gemäß der Wittenberger Konkordie und der CA variata die Darreichung und der Empfang von Christi Leib und Blut mit den unverwandten Abendmahls-elementen vertreten⁵². Darin und auch in den folgenden Ausführungen zum

49 Vgl. Heidelberger Katechismus, 79. Frage, in: BSRK, S. 704.

50 Vgl. Torgauer Artikel I, S. E1a.

51 Bucerj vergriff seiner handlung, in: Robert STUPPERICH u. a. (Bearb.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Gütersloh 1988, Bd. 6,1: Wittenberger Konkordie (1536). Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534–1537), S. [62]63–76, S. 70f. Vgl. Torgauer Artikel, Aff. I, S. D4b–E1a.

52 Vgl. Wittenberger Konkordie, in: STUPPERICH u. a. (Bearb.), Martin Bucers Deutsche Schriften, 6,1, S. 123f., CA var X, in: Das Augsburger Bekenntnis in der revi-

Nutzen des Sakraments für die Gläubigen, der in der Teilhabe an der Erlösung und allen Wohltaten Christi gesehen wird, in der Einleibung in Christus, der Reinigung mit seinem Blut, Vergebung der Sünden, dem Geschenk des Heiligen Geistes und der Einwohnung Christi und seinem Wirken in uns⁵³, ergab sich eine weitgehende Parallele mit der von Melanchthon erstellten und dem im *Corpus Doctrinae* enthaltenen *Examen Ordinandorum* und der *Confessio Saxonica* (1551). Dort hieß es nämlich – analog zum *Examen* und etwas knapper als im Torgauer Bekenntnis –: »[...] in hac communi- one vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi sumentibus corpus et sanguinem Christi, Christum testari, quod sit in eis, et faciat eos sibi membra, et quod abluerit eos sanguine suo«⁵⁴.

Diese Betonung des Darreichens und Empfangens des wahrhaft anwesen- den Leibes und Blutes Christi *mit* den Abendmahlslelementen musste zwangsläufig zu einer Diskussion der für das Luthertum charakteristischen »*manducatio oralis*« hinleiten (Art. III), an der sich dann die konfessionelle Entscheidung der Wittenberger für oder gegen Luther und zugleich für oder gegen Melanchthon hätte festmachen müssen. Auch an diesem Punkt aber versuchten die Torgauer Artikel wieder die Brücke zwischen beiden Reformatoren zu schlagen, ohne die Theo- [132:] logie Melanchthons aufzugeben. Dies geschah durch die geschickte Gleichsetzung des leiblichen Essens im Abendmahl, also der *manducatio oralis*, mit dem sakramentlichen Essen, der *manducatio sacramentalis* (Art. III). Auf diesem Hintergrund konnten die Torgauer Artikel Luther die Aussage zugestehen, dass

des HERRN Abendmal sey sein warer Leib vnd Blut / *vnter* dem Brot vnd Wein / vns Christen zu essen vnd zu trincken von Christo selbs eingesetzt / Vnd das des HERRN Leib vnd Blut / beide wirdige vnd vnwirdige / so hierzu komen / empfangen⁵⁵.

Aber unmissverständlich wurde zugleich – analog zur Wittenberger Konkordie⁵⁶ – festgehalten, dass Brot und Wein nur aufgrund der unerforschlichen »*unio sacramentalis*« im einsetzungsgemäßen Vollzug des Sakraments Leib und Blut Christi seien. Dann allerdings konnten auch die Torgauer Artikel, wie Luther, davon sprechen, dass »der ware wesentliche Leib vnd Blut

dierten Fassung des Jahres 1540 (*Confessio Augustana Variata*), übers. v. Wilhelm H. NEUSER, Speyer 1990, S. 16 (= BSLK S. 65,45–46), und Torgauer Artikel, Aff. II, S. E1a–b.

53 Vgl. Torgauer Artikel, Aff. II, S. E1b.

54 *Confessio Saxonica*, in: Robert STUPPERICH (Hg.), *Melanchthons Werke in Auswahl*, Gütersloh 1955, Bd. 6, S. 130,10–14; ähnlich auch S. 129,3f. Vgl. außerdem *Examen Ordinandorum*, in: Ebd., S. 202. Die an die Stipendiaten gerichteten Artikel weisen ebenfalls auf das *Examen Ordinandorum* hin, vgl. Torgauer Artikel, S. K1b, Art. III.

55 Torgauer Artikel, S. E2a (Hervorhebung im Zitat von mir).

56 Vgl. Wittenberger Konkordie, S. 122f.

Christi [...] mit dem Munde geessen vnd getrunken werde«⁵⁷ (Art. V der Affirmativa u. Art. VI für die Stipendiaten). Denn von daher sollte die Deutung der Abendmahlselemente als »blosse/lehre Zeichen/figuren/oder deutungen/ des abwesenden Leibs vnd Bluts Christi« (Art. VI) zurückgewiesen werden⁵⁸. Diese Hinwendung zu Luther und Argumentation mit seiner Lehre, wenn es um die Ausgrenzung der falschen Lehre ging, wurde aber andererseits von der Deutung des Sakramentsgenusses auf die »manducatio indignorum«, statt der »manducatio impiorum« wieder abgeschwächt. Auch wenn man mit den Unwürdigen diejenigen meinte, die das Abendmahl »one ware Busse vnd Glauben empfangen«⁵⁹, und damit sowohl dem Verständnis der Wittenberger Konkordie als auch dem Luthers gerecht zu werden versuchte, so blieb man doch von der Terminologie her bei den »indigni«, den »Unwürdigen«. Und auch die in Artikel VIII formulierte Zusammenfassung der Abendmahlslehre der Torgauer Artikel bekräftigte noch einmal im Sinne der Wittenberger Konkordie die »manducatio sacramentalis«. Die von Luther vertretene »manducatio oralis«, die hier nun nicht mehr als Spezifikum seiner Lehre, sondern als christliches Allgemeingut zur Sprache kam, wurde ihr schlicht als Synonym beigeordnet. »Demnach leren vnd bekennen wir«, so heißt es da,

Das das Abendmal zweyerley wise empfangen werde/Spiritualiter et Sacramentaliter. Spiritualis manducatio, oder geistlich essen geschicht/Wenn vns im Euangelio die wolthaten Christi furgetragen werden/[...] so wir dieselben erworbenen Schetze mit gleubigen hertzen annehmen/fassen/vns zueignen/[...] DARbey aber ist das ander essen/welches wir zum vnterricht die Sacramentliche/oder Muendliche entpfahung des Leibs und Bluts Christi heissen/wie es auch Lutherus/Pomeranus/Eberus/and andere alte vnd neue Lerer der Christlichen Kirchen nennen/da nicht allein die wolthaten Christi durchs Wort vns furgetragen/mit Glauben angenommen vnd applicirt werden/[133:] Sondern auch der ware Leib vnd Blut Christi vnsers HERRN/[...] mit Brot vnd Wein empfangen/zu versicherung/sterckung vnd erhaltung vnsers Glaubens⁶⁰.

57 Torgauer Artikel, S. E3a. Vgl. auch ebd., S. K2b–3a, Art. VI.

58 Ebd., Aff. VI, S. E4b.

59 Vgl. die Wittenberger Konkordie, S. 124f. Vgl. Torgauer Artikel, Aff. VII, S. F1a. Auch hier wird wieder der Versuch des Brückenschlags zwischen Luther und Melancthon deutlich.

60 Torgauer Artikel, Aff. VIII, S. F1a–b.

Damit hatten die Torgauer Artikel durch eine weitgehende Anlehnung an die Wittenberger Konkordie⁶¹ weder die im *Corpus Doctrinae Philippicum* zum Ausdruck kommende Abendmahlslehre aufgegeben noch die Martin Luthers ausgegrenzt. Diskrepanzen waren nicht zur Sprache gekommen⁶².

Am Thema der sog. Ubiquitätslehre trat aber dann schließlich doch der Unterschied zur Argumentation Luthers – etwa in seinem Großen Bekenntnis vom Abendmahl – und der Gegensatz zu dem sich bildenden Lutherum der zweiten Generation zwar nicht offen, aber doch beiläufig zu Tage. Denn hier wurde deutlich die Option zugunsten der Lehre Melanchthons getroffen. Die Torgauer Artikel sprachen sich unmissverständlich gegen die »ubiquitas carnis« aus. Das begründeten sie mit der Weigerung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes zugunsten einer Mitteilung göttlicher Eigenschaften und damit auch der Allgegenwart an die menschliche Natur Christi auszulegen⁶³, wie dies die Württemberger, namentlich Johannes Brenz und Jacob Andreae, propagierten. Und entsprechend verzichtete das gesamte Bekenntnis konsequent auf eine Beschäftigung mit christologischen Fragen und dem im Zusammenhang mit der Abendmahlsproblematik in den sechziger und siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts ununterbrochen diskutierten und von der lutherischen Seite verfochtenen Streitpunkt der Omnipräsenz der Menschheit Christi. Dagegen legten die Torgauer Artikel den Akzent auf den in Christus bezeugenden Menschen, dessen Eigenschaften menschliche bleiben, d. h. mit den Worten der Torgauer Artikel auf die »warheit des Leibs Christi«⁶⁴. Der Hintergrund für diese Entscheidung war bereits drei Jahre zuvor im *Consensus Dresdensis* formuliert worden. Denn hier hatte man versucht aufzuzeigen, dass durch die Lehre von der »communicatio idiomatum« (im später sogenannten »genus maiestaticum«), d. h. die Lehre von der Mitteilung göttlicher Eigenschaften und damit auch die Mitteilung göttlicher Allgegenwart an die menschliche Natur Christi, die Lehre vom Abendmahl verfälscht werde. Sie rufe nur die alten Ketzereien, die im Eutychianismus und Nestorianismus um eine Vermischung bzw.

61 Dies wird auch deutlich in Art. IV und VII der Affirmativa, wo es um die Ablehnung der Transsubstantiationslehre und die Würdigkeit bzw. Unwürdigkeit des Spenders geht; vgl. Torgauer Artikel, S. E2a–3a und E4b–F1a sowie die Wittenberger Konkordie, S. 123 und 123–125.

62 Vgl. demgegenüber *Formula Concordiae, Solida Declaratio*, Art. VII, in: BSLK, S. 993–995, 61–66, wo die Deutungsmöglichkeiten der »manducatio sacramentalis« eindeutig auf die »manducatio oralis« eingeschränkt werden und entsprechend eine Identifizierung der »indigni« mit den »impii« bzw. »infideles« erfolgt.

63 Vgl. Torgauer Artikel, Aff. IV, S. E2b–3a. Anders Luther in seiner Schrift »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis«, 1528; vgl. Hans-Ulrich DELIUS (Hg.), *Martin Luther Studienausgabe*, Berlin 1986, Bd. 4, S. 87, 14ff.

64 Torgauer Artikel, Aff. IV, S. E2b.

Trennung der Naturen gestritten hatten, wieder auf den [134:] Plan⁶⁵. In der Distanzierung von einer christologischen Untermauerung der realpräsentisch gedachten Abendmahlslehre verhielten sich die Torgauer Artikel also im Grunde konservativ und ganz im Sinne Melanchthons. So beriefen sie sich zu Recht als Grundlage ihrer Lehre auf das Wort Gottes, die Augsburger Confession und ihre Apologie sowie die weiteren Bekenntnisschriften des Corpus Doctrinae Philippicum und auf den in Kursachsen weiterhin als gültig vorausgesetzten Consensus Dresdensis.

Dass die Torgauer Artikel als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und Melanchthons nicht die beabsichtigte Integration der verschiedenen Richtungen gewährleisten konnten, lag auf der einen Seite daran, dass diese Kompromissformel einer entscheidenden Gruppe von Melanchthonschülern als Abfall von der Lehre ihres Praeceptors und deshalb inakzeptabel erschien. Auf der anderen Seite wurden die Torgauer Artikel von den kirchenpolitischen Maßnahmen Kurfürst Augusts überholt, der schon im folgenden Jahr 1575 Jacob Andreae ins Land holte, um die Verhältnisse zu ordnen. Dies bedeutete die allmähliche Einebnung der theologischen Vielfalt, die die Torgauer Artikel insofern zu wahren bestrebt waren, als sich in ihnen das Bemühen spiegelt, eine sich in Distanz zur Theologie Luthers weiterentwickelnde und allmählich von ihm abwendende Melanchthonschülerschaft zu einer im Wesentlichen vorhandenen Übereinstimmung von Lutherischer und Melanchthonischer Theologie zurückzuführen, und zwar unter Verzicht auf die zwischen den Lagern kontrovers diskutierten Begründungen.

65 Vgl. Kurtze Christliche vnd Einfeltige widerholung der Bekentnis/der Kirchen Gottes/In des Churfürsten zu Sachsen Landen/Von dem Heiligen Nachtmal des HERRN CHRISTI [...], = Consensus Dresdensis, 1571, S. D3a. Während der Verdacht des Eutychianismus klar auf der Hand liegt, bleibt die Assoziation zum Nestorianismus auf den ersten Blick unklar und erschließt sich nur aus der zeitgenössischen Polemik. Man sieht eine Trennung der Naturen darin Gestalt gewinnen, dass durch die »communicatio idiomatum« die menschliche Natur zum Werkzeug der göttlichen herabsinke und so das Zusammenwirken beider Naturen in der Person Christi verlorengelange. Vgl. dazu z. B. Von der Person vnd Menschwerdung vnsers HERRN Jhesu Christi/[...] Grundfest, Wittenberg 1571, S. 139a.

Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses*

[195:] Der Protestantismus in Deutschland ist in Lehre und Bekenntnis bis heute zutiefst von der Theologie Philipp Melanchthons geprägt. Selbst wenn durch die Bildung der evangelischen Konfessionen die im 16. Jahrhundert noch bestehende theologische Vielfalt langfristig auf den Hauptgegensatz von Luthertum und Calvinismus reduziert wurde, so hat doch der Einfluss Melanchthons maßgebend und richtungweisend für Bekenntnis und Lehre gewirkt. Um dieses Wirken Melanchthons, besonders in den Jahren vor seinem Tod, wird es in diesem Zusammenhang gehen. Mit der Frage nach der Normierung des Bekenntnisses soll der Prozess in Augenschein genommen werden, der dazu führte, dass Bekenntnis- und Lehrtexte den Wert theologischer Normen und bekenntnismäßiger Autoritäten erhielten und als solche – zumindest eine Zeit lang – auch weitgehend anerkannt wurden. Melanchthon kam in diesem Entwicklungsprozess eine maßgebende Rolle zu. Das zeigt sich allein schon daran, dass im Jahre 1560 unter dem Titel *Corpus Doctrinae Christianae* eine Sammlung von Texten erschien, die neben den drei altkirchlichen Symbolen ausschließlich Schriften Melanchthons enthielt. Dieses *Corpus Doctrinae Philippicum* – oder auch *Corpus Doctrinae Misnicum* genannt – galt über ein Jahrzehnt lang in Kursachsen und über die Grenzen des Landes hinaus unangefochten als Kompendium rechter Lehre und schriftgemäßen Bekenntnisses. Ab 1561 wurde es auch in Pommern verbindlich gemacht. Anhalt, Hessen, Nürnberg, Schlesien, Schleswig-Holstein und Dänemark standen ihm lehrmäßig nahe. Andere Territorien und Städte entwickelten nach dem Vorbild des *Corpus Doctrinae Philippicum* eigene Lehr- und Bekenntnisnormen, in die auch Schriften Luthers eingerückt wurden, so dass schon von der Konzeption her ein territorial jeweils unterschiedliches theologisches Gepräge sichtbar werden konnte¹. Mit »Bekenntnis« und »Normierung des Bekenntnisses« ist dementsprechend in unserem Zusammenhang nicht ein einzelner

* Zuerst erschienen in: Günter FRANK (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, S. 195–211.

1 In Pommern z. B. wurde im Jahre 1564 das *Corpus Doctrinae Philippicum* hauptsächlich durch Schriften Luthers ergänzt. Vgl. dazu Paul TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*, Göttingen, Neudr. 1979, S. 613–620 und Irene DINGEL, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996, S. 15f.

Bekennnistext – wie etwa [196:] die *Confessio Augustana* – gemeint, sondern der Lehr- und Bekenntnisstand im Protestantismus allgemein, wie er als »doctrina christiana« in umfassendem Sinne gelten sollte.

Dass man im 16. Jahrhundert allmählich Normen und Leitlinien für Bekenntnis und Lehre herausbildete, die dann in einem solchen *Corpus Doctrinae* ihre Zusammenfassung fanden, ergab sich sozusagen als »historische Notwendigkeit«, hervorgehend aus einer Autoritätskrise, in die der Protestantismus hineingeraten war. An die Stelle der großen persönlichen Autoritäten trat die normierende Kraft der Bekenntnisse – ein charakteristisches Phänomen der Konfessionalisierung. Aber diese Entwicklung verlief durchaus nicht geradlinig und war ihrerseits beeinflusst von den jeweiligen historischen Konstellationen und theologischen Auseinandersetzungen. Ein kurzer, wenn auch im Einzelnen schematisierender Blick soll zunächst die Autoritätenfrage im Protestantismus beleuchten, um auf diesem Hintergrund Prozess und Inhalt der Normierung des Bekenntnisses zu veranschaulichen.

I.

Durch die Reformation waren die bestehenden Autoritäten der mittelalterlichen Kirche zunächst grundsätzlich in Frage gestellt worden. Schon früh hatte Martin Luther auf die Irrtumsfähigkeit von Papst und Konzilien hingewiesen. Ja, er konnte im Papsttum sogar eine Erscheinungsform des Antichrists erkennen², in dem sich das Hereinbrechen des nahen Weltendes vorabbildete. Während sich noch das Konzil von Trient auf Schrift *und Tradition* als Träger der Offenbarung berief³, wurde auf evangelischer Seite die sich in den Schriften der Väter und Konzilsentscheidungen spiegelnde Tradition nur noch sehr bedingt als Maßstab christlicher Lehre herangezogen. Gegen das Auslegungsmonopol des Papstes und die herausragende Stellung der Tradition betonte die Reformation die Heilige Schrift selbst als einzig gültige Norm für Glauben und Lehre. Sie ausschließlich rückte in den Mittelpunkt. Die der Schrift innewohnende *claritas* und die ihr zugeschriebene Fähigkeit, sich selbst der Auslegung zu öffnen, konnten gegen die überkommenen und sich dem Anspruch auf Reform der Kirche versagenden Autoritäten in Anschlag gebracht werden. Das bedeutete aber zugleich, dass in Zweifelsfällen und strittigen Fragen des kirchlichen Lebens und der Lehre weder Papst und Konzilien noch die Tradition überhaupt weiterhin als scheidrichtende Instanzen herangezogen werden konnten. Ergaben sich Differenzen in der Auslegung der Heiligen Schrift und deren Anwendung

2 Vgl. dazu Gottfried SEEBASS, Art. Antichrist IV, in: TRE 3 (1978), S. 28–43.

3 Vgl. DS 1501.

in Lehre und Leben der Kirche, mussten neue Orientierungshilfen gefunden werden. Neben die primäre Autorität [197:] der Bibel rückten also solche Maßstäbe und Richtschnuren, die wir als »sekundäre Autoritäten« bezeichnen können und die beratend wirken oder Orientierung gebend in Anschlag gebracht werden konnten.

Solche »sekundäre Autoritäten« fand man zunächst in den herausragenden Persönlichkeiten der Reformation. Vor allem Martin Luther rückte in den Mittelpunkt. Der Reformator selbst galt als von Gott gesandter Wiederentdecker des Evangeliums. Man sah in ihm, nach Johannes dem Täufer, den dritten, endzeitlichen Elias, und auch sein Wittenberger Freund und Kollege Melanchthon trug zu dieser Qualifizierung Luthers bei⁴. In zeitgenössischen Holzschnitten, Kupferstichen und Radierungen, die Luthers Haupt im Strahlenkranz und unter der Taube des Heiligen Geistes abbilden⁵, spiegelt sich noch etwas von dieser autoritativen Überhöhung der Person. Zugleich aber rückte neben die Autorität Luthers die der theologischen Fakultät in Wittenberg mit ihren Professoren, unter denen Melanchthon zweifellos eine Sonderstellung hatte. Denn an die Wittenberger Theologische Fakultät wandte man sich, wenn es um gutachterliche Stellungnahmen ging, und vor allem an Melanchthon, wenn theologische Streitfragen zur Entscheidung anstanden oder richtungweisende Empfehlungen für die kirchliche Praxis vonnöten waren. Bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts hinein dienten sie als beratende Instanzen, als Schiedsrichter, ja, man könnte fast sagen: als autoritative Interpreten des Wortes Gottes.

Die Situation änderte sich erst in den Jahren 1546 bis 1548. Durch den Tod Martin Luthers am 28. Februar 1546 trat – vorübergehend – eine Art Autoritätsvakuum ein, das aber durch den maßgebenden Einfluss Melanchthons, den er auch über seine zahlreichen Wittenberger Studenten seit langem ausübte, zunächst gefüllt werden konnte. Eine Zäsur brachte jedoch der für die Evangelischen fatale Ausgang des Schmalkaldischen Krieges im Jahre 1547. Er trug dazu bei, dass die alten, in Fragen von Glauben und Lehre maßgeblichen Instanzen plötzlich ins Wanken gerieten. Denn die Niederlage des Schmalkaldischen Bundes gegen den Kaiser führte im Jahre 1548 zur Erstellung des Augsburger Interims, das viele evangelische Geistliche ins Exil gehen ließ und die Reformation an zahlreichen Orten rückgängig machte. Die Tatsache, dass Melanchthon und die Wittenberger Fakultät an der Erstellung der Sonderform des von den Gegnern sogenannten »Leipziger

4 Vgl. dazu Irene DINGEL, Ablehnung und Aneignung. Die Bewertung der Autorität Martin Luthers in den Auseinandersetzungen um die Konkordienformel, in: ZKG 105 (1994), S. 38–43, bes. S. 41 mit Anm. 23.

5 Vgl. z. B. Germanisches Nationalmuseum Nürnberg (Hg.), Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers, Frankfurt a. M. 1983, S. 177, Abb. 217 u. S. 222, Abb. 280.

Interims« für Kursachsen, d.h. an der Erstellung jener Vorlage für den Leipziger Landtag, beteiligt waren, schien in den Augen vieler deutlich zu machen, dass die Gesinnungsgenossen Luthers und bisherigen Garanten der Refor- [198:] mation von ihren einstigen Grundsätzen abgerückt waren. Einige glaubten, in Melanchthon und seinen Wittenberger Kollegen regelrechte Verräter an der evangelischen Sache erkennen zu können, auch wenn durch den von Melanchthon erstellten Rechtfertigungsartikel die evangelische Lehre im »Leipziger Interim« durchaus erhalten blieb und diese Landtagsvorlage ohnehin nicht rechtskräftig wurde. Aber in den Zeremonien, den sogenannten *Adiaphora* oder freigelassenen Mitteldingen, kehrte man zum Teil zur alten Praxis zurück. Viele, vor allem der ehemalige Melanchthon-schüler Matthias Flacius Illyricus, lehnten in *casu confessionis*, d.h. wenn das Bekenntnis selbst auf dem Spiel stehe, eine solche Kompromissbereitschaft ab. Sie sahen in Melanchthon einen Bundesgenossen des verhassten »Judas von Meißen«, des Albertiners Moritz von Sachsen, der durch sein politisches Verhalten nicht nur den Sieg der Kaiserlichen im Schmalkaldischen Krieg ermöglicht, sondern sich damit zugleich die bisher bei den Ernestinern gelegene sächsische Kurwürde gesichert hatte⁶. Melanchthon wurde mit einem Teil seiner Wittenberger Kollegen im Urteil vieler Zeitgenossen zu halbherzigen und unberechenbaren Kompromisslern abgestempelt, der die Lehre Luthers leichtfertig aufgegeben habe. Die Frage, an welchen unumstrittenen Maßstäben oder Autoritäten sich die Auslegung der Heiligen Schrift, evangelische Lehre und Bekenntnis weiterhin zu orientieren hätten, stellte sich also aufs Neue, zumal sich an der von Flacius als »Leipziger Interim« veröffentlichten Landtagsvorlage ein Teil der großen innerprotestantischen Auseinandersetzungen entzündete und Melanchthon selbst zwischen die Fronten brachte. Eine Norm oder einen Maßstab für Lehre und Bekenntnis zu finden, d.h. die Normierung von Lehre und Bekenntnis wurde auf diesem Hintergrund zu einer der wichtigsten Aufgaben in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Diese Aufgabe stellte sich noch dringlicher nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, der den Augsburger Konfessionsverwandten reichsrechtliche Duldung garantierte. Denn im Zuge der seit 1552 herrschenden Streitigkeiten um das Abendmahl zeigte sich, dass sich sowohl die Anhänger eines Lutherschen als auch die eines Calvinischen Abendmahlsverständnisses auf die *Confessio Augustana* berufen konnten. Die Voraussetzung, die dies überhaupt möglich machte, lag darin, dass Melanchthon bereits in

6 Dieses Bild des Verräters ist durch die Arbeit Günther Wartenbergs grundlegend korrigiert worden. Vgl. dazu zusammenfassend Günther WARTENBERG, Art. Moritz von Sachsen, in: TRE 23 (1994), S. 302–311 und seine dort aufgeführten Veröffentlichungen.

den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts auf dem Hintergrund der Einigungsverhandlungen mit den Oberdeutschen begonnen hatte, das Augsburger Bekenntnis mehrfach zu verändern. Das betraf bekanntlich vor allem den Artikel X, den Abendmahlsartikel, der seit 1540 so gefasst war, dass er dem Konsensergebnis der Wittenberger Konkordie Rechnung trug. Bis 1542 lagen neben der *Confessio Augustana invariata* weitere drei veränderte Fassungen [199:] vor (1533, 1540, 1542). Dadurch stellte sich nach 1555 zugleich das Problem, auf welcher Fassung der CA der Augsburger Religionsfrieden überhaupt beruhe. Die Berufung auf die *Confessio Augustana* allein konnte also zur Schlichtung der Streitigkeiten nichts austragen, und auch die übrigen nachinterimistischen Auseinandersetzungen, etwa um die Rolle der guten Werke (majoristischer Streit) und die Funktion des Gesetzes im Leben des Christen (antinomistische Streitigkeiten) sowie um den Stellenwert des menschlichen Willens bei der Bekehrung (synergistischer Streit) und die Rechtfertigungslehre Andreas Osianders⁷, ließen sich keineswegs mehr unter ausschließlicher Berufung auf die *Confessio Augustana* beilegen. Als einigende Norm für Bekenntnis und Lehre konnte das Augsburger Bekenntnis mit seiner Apologie demnach nicht mehr ausreichen. Das stellte sich auch auf dem Fürstentag von Frankfurt im Jahre 1558 heraus, auf dem die evangelischen Fürsten versuchten, durch eine auf Vorarbeiten Melanchthons zurückgehende Konsensformel, den Frankfurter Rezess⁸, zu einer territoriumsübergreifenden bekenntnismäßigen Einhelligkeit des Protestantismus zurückzufinden. Das Dokument präziserte die Lehrstücke, die in den nachinterimistischen Streitigkeiten zur Debatte standen und in den Artikeln der *Confessio Augustana* im Blick auf die gegenwärtig nötigen Klärungen nicht ausführlich genug behandelt worden waren. Aber die Bemühungen scheiterten am Widerstand der ernestinischen Lutheraner unter Führung des Flacius. Er und seine Gesinnungsgenossen legten mit dem Weimarer Konfutationsbuch im Jahre 1559 ein Kompendium der Lehre vor, das im herzoglichen Sachsen unverzüglich symbolische Geltung errang. Man begann von nun an, Lehrnormen auf territorialer Ebene zu entwickeln, die als notwendige Ergänzung zur *Confessio Augustana* hinzutraten und in diesen Grenzen einen lehr- und bekenntnismäßigen Maßstab bieten konnten, wenn schon eine allgemein gültige Lösung für den Protestantismus nicht mehr möglich war. So entstanden jene »*Corpora Doctrinae*«, von denen bereits zu Anfang die Rede war und mit denen Fürstentümer, Herrschaften und

7 Zu den innerprotestantischen Streitigkeiten vgl. Carl ANDRESEN (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1980, Bd. 2, S. 102–138.

8 Vgl. dazu Irene DINGEL, *Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezess*, in: Jörg HAUSTEIN (Hg.), *Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene*, Göttingen ²1997, S. 121–143, diese Ausgabe S. 11–28.

Städte ihrem Glauben und ihrer Lehre einen festen und auch *rechtlich* gültigen Rahmen gaben. Lehre und Bekenntnis erhielten damit eine feste Norm. Das Corpus Doctrinae Philippicum von 1560 nahm für diese Entwicklung eine Vorreiterrolle ein. Es war die einflußreichste dieser nun entstehenden Sammlungen.

II.

[200:] Dass man verschiedene Bekenntnistexte oder Lehrschriften, denen man einen bekenntnismäßigen Rang beimaß, als Referenzen in einer Liste aufzählte, hatte zu jenem Zeitpunkt bereits eine gewisse Tradition. Schon in den Jahren 1535 und 1541 lassen sich solche Auflistungen nachweisen⁹. Ihren Abschluss findet diese Entwicklung allerdings erst unter den geschilderten historischen Bedingungen ca. drei Jahrzehnte später. In dieser Zeit erhält auch die Bezeichnung »Corpus Doctrinae« ihre seitdem charakteristisch gewordene, auf die bekenntnis- und lehrmäßige Normsetzung zielende Bedeutung.

Schon einige Jahre bevor der Leipziger Buchdrucker Ernst Vögelin das Corpus Doctrinae Philippicum 1560 unter dem Titel »Corpus Doctrinae Christianae. Quae est summa orthodoxi et catholici dogmatis; complectens doctrinam puram & veram Euangelii Iesu Christi, [...]« gedruckt in die Öffentlichkeit brachte, hatte Melanchthon selbst in verschiedenen Zusammenhängen von solchen literarischen Instanzen gesprochen, die eine »summa doctrinae« beinhalten oder aber eine »forma doctrinae« darstellen. Auch der dann später zu einem terminus technicus sich entwickelnde Ausdruck »Corpus Doctrinae« kommt bereits in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts in den auf Melanchthon zurückgehenden Wittenberger Universitätsstatuten vor, wo die im Römerbrief formulierte Lehre des Paulus und die Äußerungen des Johannes-Evangeliums zur Trinität ein solches Corpus Doctrinae darstellen¹⁰. Allerdings ist er noch nicht auf die Bedeu-

9 Darauf hat Wolf-Dieter Hauschild in Bezug auf die Kirchenordnung Pommerns von 1535 hingewiesen, wo die Confessio Augustana, die Apologie und der Katechismus Luthers als »Kriterien für die Auswahl evangelischer Prediger« festgelegt werden; vgl. Wolf-Dieter HAUSCHILD, Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuchs, in: Martin BRECHT/Reinhard SCHWARZ (Hg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, S. 235–252, hier S. 236. Die Hallesche Kirchenordnung, 1541, von Justus Jonas bietet bereits eine längere Liste von Bekenntnistexten, an denen sich die evangelische Predigt orientieren soll, vgl. TSCHACKERT, Entstehung, S. 590.

10 Vgl. Johannes WIRSCHING, Art. Bekenntnisschriften, in: TRE 5 (1980), S. 487–511, hier S. 499 u. S. 508, Anm. 48. Zur weiteren Entwicklung vgl. HAUSCHILD, Corpus Doctrinae, S. 239–241.

tung einer konkreten Sammlung von Schriften mit Bekenntnischarakter oder einer Zusammenstellung bekenntnismäßiger Autoritäten festgelegt¹¹, sondern noch sehr lange kann er recht offen verwandt werden. In einem Brief an Joachim Mörlin und Joachim Westphal sowie die Gruppe derer, die in den Coswiger Verhandlungen von 1557 versucht hatten, zwischen Flacius und Melanchthon zu vermitteln, äußert Melanchthon z. B., dass Flacius bisher nie so offen ausgedrückt habe, *de toto corpore doctrinae quid sentiat*¹². »Corpus [201:] Doctrinae« meint hier ganz eindeutig den Gesamtzusammenhang oder die Gesamtheit der Lehre schlechthin, und dafür lassen sich zahlreiche weitere Beispiele finden¹³. Das Lehrgebäude insgesamt ist ebenfalls gemeint, wenn Melanchthon wenig später über das Coswiger Gespräch an den Bremer Albert Hardenberg berichtet, dass die Pastoren aus Braunschweig, Hamburg, Lübeck und Lüneburg nicht nur über die zu der Zeit unter ihnen strittigen Artikel hätten verhandeln wollen, sondern ihn – Melanchthon – hätten dazu bringen wollen, *ut de toto corpore Doctrinae agatur*¹⁴. In diesem Sinne wendet selbst noch der von Melanchthon inspirierte Frankfurter Rezess von 1558 den Begriff »Corpus Doctrinae« an. Hier wird auf die Confessio Augustana und deren Apologie als »Summarium und Corpus Doctrinae« verwiesen, in dem die Aussagen der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Symbole lehrmäßig zusammengefasst seien¹⁵. Auch hier ist also – wie aus dem Gesamtzusammenhang hervorgeht – keine Sammlung von normsetzenden Schriften gemeint, sondern die Grundpfeiler der rechten Lehre, enthalten in einem solchen »Summarium«¹⁶. Der »summarische Begriff« ist dann auch die Bezeichnung, durch die die Konkordienformel später den – synonymen – Terminus »Corpus Doctrinae« ersetzen wird, um sich damit ihrerseits vom Corpus Doctrinae Philippicum abzugrenzen¹⁷.

Zur gleichen Zeit aber lässt sich die Wendung »Corpus Doctrinae« als Bezeichnung nicht nur für den Lehrbestand, sondern auch für einen konkreten *Lehrschriftenbestand* nachweisen. Auch hierfür gibt es verschiedene Beispiele. In der Formulierung des Frankfurter Rezesses klingt schon etwas von

11 Auch in den Wittenberger Universitätsstatuten ist noch kein Lehrschriftenbestand gemeint. So aber WIRSCHING, Art. Bekenntnisschriften, S. 499, dessen Interpretation jedoch durch den Inhalt seiner eigenen Anmerkung (S. 508, Anm. 48) widerlegt wird.

12 Vgl. Melanchthon ad Past. Sax., 21.01.1557, in: CR 9, Sp. 34f.

13 Vgl. z. B. Melanchthon an Caspar Aquila, 10.02.1556, in: CR 8, Sp. 675 oder Melanchthon an Johann Albert von Mecklenburg, 09.12.1556, in: CR 8, Sp. 918f.

14 Vgl. Melanchthon an Hardenberg, 26.01.1557, in: CR 9, Sp. 74f.

15 Vgl. Frankfurter Rezess, 1558, in: CR 9, Sp. 494.

16 Vgl. dazu auch DINGEL, Melanchthons Einigungsbemühungen, S. 133f. mit Anm. 36 (diese Ausgabe S. 20f.), HAUSCHILD, Corpus Doctrinae, S. 240 und WIRSCHING, Art. Bekenntnisschriften, S. 499.

17 Vgl. BSLK, S. 767,8f. »Summarischer Begriff« ist in diesem Zusammenhang nicht etwa einfach mit »Epitome« gleichzusetzen, vgl. dazu DINGEL, Concordia controversa, S. 17 mit Anm. 9.

dieser Akzentsetzung an. *Confessio Augustana* und *Apologie* kommen als autoritative Schriften in den Blick. Melanchthon zog die *Confessio Saxonica* verschiedentlich als Norm für lehrmäßige Formulierungen heran¹⁸, und auch hierin zeigt sich die Überschneidung der beiden Bedeutungen von »Corpus Doctrinae«: zum einen als konzise Zusammenfassung der Lehre und zum anderen als normsetzende Autorität. Selbst die Schriftenauswahl des späteren *Corpus Doctrinae Philippicum* ist bereits im Jahre 1557 den Wittenbergern geläufig, wenn es darum geht, bekenntnismäßige Referenzen, d. h. Bekenntnisnormen anzuführen. Im Gutachten der Wittenberger Theologen an den Senat der Stadt Bremen bietet Johannes Bugenhagen bereits [202:] ein annähernd komplettes Inhaltsverzeichnis des späteren *Corpus Doctrinae Philippicum*: *Habemus Confessionem Augustanam, Apologiam D. Philippi, Item et nostram Confessionem Saxonicarum Ecclesiarum, et locos communes D. Philippi, in quibus sunt formae verborum, in quibus nos et nostrae Ecclesiae se continent*¹⁹. Dies zeigt, dass sich auch bei den Reformatoren neben Melanchthon und Luther allmählich ein Grundbestand von Schriften Melanchthons herauskristallisierte, die man zu einem normgebenden *Corpus* zusammenfasste. Die Auswahl war also durchaus nicht zufällig.

III.

Dass ein solches *Corpus Doctrinae Christianae* nun im Jahre 1560 tatsächlich erschien, ging auf eine Privatinitiative des Leipziger Buchdruckers Ernst Vögelin zurück. Auf seine Anregung hin hat Melanchthon die Zusammenstellung der Schriften vorgenommen²⁰ und die zuerst erschienene deutsche und die darauf folgende lateinische Ausgabe mit entsprechenden Vorreden ausgestattet²¹. In ihnen deutet sich bereits an, dass das mit der Erstellung des *Corpus Doctrinae* verfolgte Ziel ein doppeltes war. Zum einen ging es um Ausgleich sowie Einheitlichkeit von Bekenntnis und Lehre in einer Zeit größter innerprotestantischer Zerrissenheit. Entsprechend waren in ihm nur solche Schriften zusammengebracht, in denen Melanchthon bereits selbst die »summa doctrinae« niedergelegt oder in denen er als »forma verborum« den Inhalt der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Symbole schlüssig wiedergegeben sah. Sie konnten darum als Maßstab für Bekenntnis und Lehre in ihren unterschiedlichen Bezügen, in Kirche und Schule, herangezogen werden. Tatsächlich wurde das *Corpus Doctrinae Philippicum* zur Lehrnorm in

18 Vgl. z. B. Melanchthon an Hencel, in: CR 8, Sp. 530.

19 Wittenberger Gutachten für den Bremer Senat über die Abendmahlslehre. Nach dem Gutachten folgt die genannte Bemerkung Bugenhagens, vgl. CR 9, Sp. 17.

20 So Heinz SCHEIBLE, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 243.

21 Vgl. CR 9, Sp. 929–931 und 1050–1055.

Unterweisung und Studium²². Aber es sollte sich keineswegs ausschließlich auf eine solche Normierungsfunktion beschränken. Denn zugleich – und dies ist der zweite Punkt – lag Melanchthon daran, seine abschließende Stellungnahme in den immer noch schwelenden Kontroversen, in denen er selbst offen angegriffen worden und zwischen die Fronten geraten war, öffentlich auszusprechen. Die im *Corpus Doctrinae Christianae* zusammengebrachten und auf die *Confessio Augustana* und deren Apologie folgenden Texte waren auf diesem Hintergrund so ausgewählt, dass sie sich zum überwiegenden Teil in Bezug auf [203:] die jeweiligen theologischen Kontroverspunkte aktualisieren ließen. Einige hatte Melanchthon zu einem solchen Zweck entsprechend überarbeitet oder ergänzt. Beide Ziele, die Normierung von Bekenntnis und Lehre und der Nachweis der Kontinuität der rechten Lehre in der abgrenzend apologetischen Stellungnahme gegen die Gegner aus den eigenen Reihen, sind im *Corpus Doctrinae Philippicum* sozusagen aufeinander zugeordnet und hängen in dieser Absicht eng miteinander zusammen. Das *Corpus Doctrinae* stellte deshalb nicht nur eine Sammlung verschiedener theologischer Grundsatztexte dar, sondern seine Bestandteile lieferten die angesichts der Streitigkeiten nötige Auslegung und Präzisierung der *Confessio Augustana*, ohne dass freilich dieser Anspruch eigens herausgehoben wurde²³. Es entwickelte sich damit zugleich zu einer Identitätsaussage des Philippismus, die in den späteren kryptocalvinistischen Wirren eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat. Um diesen engen Zusammenhang beider Linien – bekenntnismäßige Normsetzung und apologetische Sicherung der Kontinuität der Lehre – soll es deshalb im Folgenden gehen.

Normierende Funktion erhielt das *Corpus Doctrinae* allein schon von seiner Konzeption her, d. h. durch die Auswahl und Zusammenstellung seiner Texte. Es enthielt neben den drei altkirchlichen Symbolen in den deutschen Ausgaben die Fassung der *Confessio Augustana* von 1533, also die *prima variata*, in der ersten lateinischen editio die *Confessio Augustana* von 1542, d. h. die *tertia variata*. In den weiteren darauf folgenden lateinischen Ausgaben wurden dann *Confessio Augustana invariata* (1531) und *Confessio Augustana variata* (1542) sogar nebeneinander abgedruckt²⁴. Darauf folgte die Apologie der *Confessio Augustana*. Hinzu kamen die *Confessio Saxonica* von 1551, die *Loci Theologici* von 1556, das *Examen Ordinandorum* von

22 Vgl. dazu Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Göttingen 1927, Bd. 4, S. 65f.

23 Dieses Ziel sprach erst ca. zwei Jahrzehnte später die lutherische Konkordienformel aus und grenzte sich damit zugleich gezielt vom *Corpus Doctrinae Philippicum* ab. Anders als die Konkordienformel behandelten das *Corpus Doctrinae Philippicum* und alle ihm folgenden *Corpora Doctrinae* nicht nur die in den Kontroversen aufgebrochenen Streitpunkte, sondern die Gesamtheit der evangelischen Lehre.

24 Vgl. NEUSER, *Augustana-Bibliographie*, Nr. 52, 63f., 74, 76, 78, 105 und 116.

1554 und schließlich die *Responsio ad articulos Bavaricae inquisitionis*, die Melanchthon im Jahre 1559 den 31 Inquisitionsartikeln entgegengesetzt hatte, welche in Bayern im Zuge der Gegenreformation erstellt worden waren. Ergänzt wurden sie durch die *Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum*. In den lateinischen Ausgaben des *Corpus Doctrinae* wurde zusätzlich die *Responsio controversii Stancari* von 1553 abgedruckt²⁵. Allein schon diese Textzusammenstellung ist aussagekräftig. Die drei altkirchlichen Symbole und die *Confessio Augustana* samt ihrer Apologie als die grundlegenden Bekenntnis- [204:] *texte*²⁶ waren im *Corpus Doctrinae Christianae* durch ein weiteres Bekenntnis, die *Confessio Saxonica*, ergänzt worden. Melanchthon betonte aber ausdrücklich, mit ihr kein neues Bekenntnis erstellt zu haben und verwies auf ihre Übereinstimmung mit der *Confessio Augustana invariata*, so dass er sie in den Vorreden zum *Corpus Doctrinae* zu Recht als »*Repetitio eiusdem Confessionis*« bzw. »*Repetition der Confessio*« bezeichnete²⁷. Wie die CA, so verstand Melanchthon auch die *Confessio Saxonica* als Ausdruck der »*summa doctrinae*«²⁸, als autoritative Zusammenfassung der evangelischen Glaubens- und Lehrinhalte. Aber neben die Bekenntnistexte waren im *Corpus Doctrinae Philippicum* nun Lehr- und sogar Kontroverschriften gerückt. Allerdings handelte es sich auch bei ihnen stets um solche Schriften, denen Melanchthon ausdrücklich eine Orientierung gebende Funktion beimaß. Seine Loci z. B. wertete er – so etwa deutlich in der Vorrede an Anna Camerarius – als einen Katechismus für die Jugend²⁹. Denn auch die Loci hatte er so konzipiert, dass sie – wie er selbst sagte – eine »*Summa christlicher Lehre*«³⁰ darstellten, deren Ziel es sein sollte, der Verbreitung und Erhaltung der wahren Lehre zu dienen und damit Einigkeit und Frieden zu befördern. Mit dieser Charakterisierung stellte sie Melanchthon selbst in ein Analogieverhältnis zu den Bekenntnissen³¹ mit derselben Funktion, die dem *Corpus Doctrinae* insgesamt zukommen sollte: nämlich der Aufgabe, Zusammenfassung und Norm, Maßstab für Bekenntnis und Lehre zu sein. In ähnlicher Weise ordnete sich auch das *Examen Ordinandum* in den Zusammenhang des *Corpus Doctrinae* ein. Als »Lehrbuch des theologi-

25 Die Melanchthon-Studienausgabe [= MSA], hg. v. Robert STUPPERICH, Gütersloh 1955, Bd. 6 bietet also nicht das authentische *Corpus Doctrinae Philippicum*.

26 Sie bildeten auch später den Grundstock für *Corpora Doctrinae*, selbst wenn diese dann durch Hinzufügung weiterer Schriften eine theologisch und konfessionell andere Orientierung einschlugen.

27 Vgl. die Vorreden in CR 9, Sp. 930 und 1053. Zur *Confessio Saxonica* vgl. Günther WARTENBERG, Die »*Confessio Saxonica*« als Bekenntnis evangelischer Reichsstände, in: Christine ROLL (Hg.), *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation*. FS für Horst Rabe, Frankfurt a. M. u. a. 1996, S. 275–294.

28 Vgl. MSA 6, S. 164.

29 Vgl. Melanchthons Vorrede an Anna Camerarius, in: CR 22, Sp. 47.

30 Vgl. die Vorrede an den christlichen Leser, in: CR 22, Sp. 47.

31 Vgl. ebd., Sp. 48f.

schen Grundwissens³² bot es – so Melanchthon – eine »forma verborum«³³, d. h. ein Kondensat des aus der Heiligen Schrift zu erhebenden Gottesworts. Lediglich seine Antwort auf die bayerischen Inquisitionsartikel sprengte die auf Normierung hin ausgerichtete Konzeption des Corpus Doctrinae in ihrer Kombination von Bekenntnis- und Lehrtexten auf, indem sie deutlich ihre Einbindung in die theologischen Kontroversen erkennen ließ. Denn hier kam nicht nur der Gegensatz zu den Aktivitäten der Jesuiten zum Ausdruck, sondern sie enthielt mit Melanchthons Ausführungen zum freien [205:] Willen auch eine antiflaccianische Komponente³⁴. Die Responsio bildete sozusagen das Bindeglied zwischen der normsetzenden Linie des Corpus Doctrinae Philippicum und Melanchthons apologetischem Interesse im Sinne eines Eintretens für die Kontinuität der rechten Lehre. Um letzteres ging es ebenfalls in der »Widerlegung der Irrtümer Servets und der Täufer«, die Melanchthon als Nachtrag und Ergänzung zu der zweiten Auflage der Antwort auf die bayerischen Inquisitionsartikel abgefasst hatte. Und nun rückte auch die »Responsio controversii Stancari«, die der Praeceptor ursprünglich einer Ausgabe des Examen Ordinandorum von 1559 hatte ergänzend beiducken lassen³⁵, ans Ende der lateinischen Ausgaben des Corpus Doctrinae. Neben dem Bekenntnis- und Lehrteil und die darin gesetzte Norm kam so die ausgrenzende Stellungnahme gegenüber den aufgebrochenen falschen Lehrvarianten zu stehen. Mit diesen drei letzten Schriften des Corpus Doctrinae – der »Responsio« auf die bayerischen Inquisitionsartikel, der Widerlegung der Irrtümer Servets sowie der Antwort auf Stancaro – zog Melanchthon auch im Blick auf seine eigene Person definitiv die Trennlinie zu seinen theologischen Gegnern in den eigenen Reihen. Die Aufnahme dieser Schriften ins Corpus Doctrinae stellte seine Theologie zugleich in den sich von den altkirchlichen Bekenntnissen bis in seine Gegenwart ziehenden Verbindungsbogen von rechter Lehre und rechtem Bekenntnis. Schon an dieser Konzeption – ob sie nun von dem Buchdrucker und Verleger Vögelin intendiert war oder nicht – wird erkennbar, dass sich im Corpus Doctrinae Philippicum die normsetzende Linie des Bekenntnisses mit Melanchthons

32 So Heinz SCHEIBLE, Art. Philipp Melanchthon, in: TRE 22 (1992), S. 371–410, hier S. 384.

33 Vgl. Melanchthon an Cracow, in: CR 9, Sp. 1036.

34 Melanchthon hat die Antwort auf die Inquisitionsartikel in seinem Testament bezeichnet als »confessio mea«. Er sah sie gegen die drei Hauptgegner seines reformatorischen Wirkens gerichtet: *contra Pontificios, Anabaptistas Flaccianos et similes*. Vgl. CR 9, Sp. 1099. Vgl. dazu auch Melanchthons Kritik an der Lehre vom freien Willen bei Flaccius und Gallus in seinem »Bedenken auf das Weimarer Konfutationsbuch«, in: CR 9, Sp. 766–769.

35 Vgl. CR 23, S. CXIII f.

apologetischem Nachweis verschränkt, selbst inmitten der verschiedenen theologischen Fronten stets die Kontinuität der rechten Lehre bewahrt zu haben.

Die Notwendigkeit einer solchen Stellungnahme in den theologischen Auseinandersetzungen scheint für die umfangreichere lateinische Ausgabe mehr noch als für die deutsche im Blick gewesen zu sein. Dies jedenfalls wird nicht nur am Umfang des Schriftencorpus, sondern auch in einem Vergleich der beiden Vorreden Melanchthons deutlich. Während die deutsche klarstellt, dass es in erster Linie um die *Summa der christlichen Lehre* gehe, dass alles Disputieren *ein Maß haben* müsse und eher beiläufig am Ende die bestehenden Kontroversen erwähnt werden, verweist die lateinische auf Melanchthons eigene theologische Stellungnahme in seiner *Responsio ad articulos Bavaricae inquisitionis*. Dabei sind deren Anhänge [206:] gegen Servet und Stancaro mit im Blick³⁶. Aber auch in den deutschen Fassungen des *Corpus Doctrinae* kommt diese Einbindung in die Auseinandersetzungen der Zeit zur Sprache: so etwa in der wahrscheinlich von Caspar Peucer, dem Schwiegersohn Melanchthons, abgefassten und sowohl in die deutsche als auch in die lateinische Ausgabe eingefügte »Erinnerung an den Leser«³⁷. Peucer charakterisierte hier das *Corpus Doctrinae* als eine notwendige Reaktion auf die von flacianischer Seite ausgegangenen Verleumdungen an die Adresse der sächsischen und meißnischen Kirchen. Er brachte damit das *Corpus Doctrinae* als Lehrautorität beanspruchenden Gegenentwurf in den Blick³⁸. Denn im herzoglich-ernestinischen Sachsen hatten sich die gnesio-lutherisch gesinnten Theologen unter der Führung des Flacius mit dem Weimarer Konfutationsbuch gegen Melanchthons Einigungsbemühungen gewandt. Johann Friedrich der Mittlere hatte es sogleich als symbolisches Buch verbindlich gemacht, wenn auch unter Einspruch namhafter Jenaer Theologen³⁹. In Reaktion auf den Frankfurter Rezess, an dem Melanchthon durch seine Vorarbeiten maßgeblichen Anteil hatte, hatte das Weimarer Konfutationsbuch nämlich gerade das aufgearbeitet, was man Melanchthon und seinen Anhängern vorwarf, in jener letzten Konsensformel von 1558 nicht geleistet zu haben: es definierte die lutherische Lehre über den im Sinne der Verständigung damals gerade nicht gewählten Weg der »Antithesis«, d. h. der namentlichen Verwerfungen von Irrlehrern und deren Lehrmeinungen. Leitendes Prinzip waren im Weimarer Konfutationsbuch also nicht mehr die

36 Als Gegner ausdrücklich erwähnt werden sowohl in der deutschen als auch in der lateinischen Vorrede der Konvertit Friedrich Staphylus, Francesco Stancaro, Matthias Flacius Illyricus und Nikolaus Gallus. Vgl. CR 9, Sp. 91 und Nr. 6932, Sp. 1054.

37 Vgl. CR 9, Sp. 931–934.

38 Vgl. CR 9, Sp. 931f.

39 Das waren der Theologieprofessor Victorin Strigel und der Superintendent Andreas Hülgel, vgl. dazu TSCHACKERT, Entstehung, S. 523f.

Summe von Glauben und Bekenntnis zusammenfassenden Loci oder Lehrartikeln, sondern die abzuwehrenden Irrtümer und Ketzereien. Das *Corpus Doctrinae Philippicum* ging auf diese Herausforderung insofern ein, als es den allseits anerkannten Bekenntnissen und Lehrtexten nun seinerseits »confutationes« zur Seite stellte, die Melanchthon zwar in Antwort auf die altgläubige Seite, die Antitrinitarier und andere lehrmäßige Außenseiter wie Stancaró abgefasst hatte, die aber zugleich seine Opposition zu den Gnesio-lutheranern mehr als deutlich werden ließ⁴⁰.

IV.

[207:] Diese Verschränkung von Normsetzung und apologetischer Begründung der Kontinuität der von Melanchthon vertretenen Lehre im *Corpus Doctrinae* zeigt sich besonders eindrucklich an den Themen, die zu den kontrovers diskutierten Problemen jener Zeit gehörten. Das lässt sich vor allem an den Fragen der Abendmahlslehre und der Christologie aufweisen.

Auch wenn Melanchthon an keiner Stelle im *Corpus Doctrinae* die Abendmahlsproblematik ins Zentrum rückte oder etwa in den Kontroversschriften am Schluss der Sammlung mit besonderem Gewicht versah, so kam doch zum Ausdruck, dass das *Corpus Doctrinae* auf Integration der hier bestehenden Gegensätze zielte. Denn in den lateinischen Fassungen wurde neben die *Confessio Augustana invariata* die *variata* mit ihrem offener formulierten Abendmahlsartikel gestellt. Von entscheidender Aussagekraft aber war, dass außerdem die *Confessio Saxonica* noch neben diese beiden Fassungen der CA rückte, um sozusagen eine Brückenfunktion zu übernehmen. Sie war von Melanchthon ausdrücklich in Parallele zur *Confessio Augustana invariata* abgefasst worden. Er hatte sie im Mai 1551 auf Veranlassung des sächsischen Kurfürsten Moritz erstellt, damit sie zur Vorlage auf dem Konzil von Trient dienen konnte, dessen zweite Sitzungsperiode im September 1551 beginnen sollte⁴¹. Zugleich war es ihm mit der *Confessio Saxonica* gelungen, auch seine Kritiker, die ihm gegenüber seit der Interimszeit ein tiefes Misstrauen hegten, wie z. B. die Grafen von Mansfeld und ihre Theologen, wiederzugewinnen. Sie erhielt umfassende Zustimmung unter den Augs-

40 Vgl. dazu Melanchthon in der *Refutatio erroris Serveti*: »Est autem certissimum signum verae Ecclesiae doctrina Evangelii incorrupta, quam cum sonet confessio Ecclesiarum nostrarum firmissime retinens symbola, et cum puriore antiquitate consentiens, et damnans contrariam doctrinam et idola, affirmo nostras Ecclesias vere esse membra catholicae Ecclesiae Dei, et profiteor me earum civem esse, et ad earum societatem alios invito, ut unum simus in Deo, et hortor, ne sint erronei, qui nullius Ecclesiae cives esse velint« (MSA, S. 366).

41 Die *Confessio Saxonica* hat diesen Zweck nie erfüllt, da die kurfürstliche Delegation nicht nach Trient gekommen ist.

burger Konfessionsverwandten; sogar die damals in der Grafschaft Mansfeld wirkenden Theologen Michael Coelius und Johann Wigand gehörten zu den Unterzeichnern des Bekenntnisses⁴². Allerdings hatte Melanchthon die Abendmahlslehre in der *Confessio Saxonica* so formuliert, dass sie zwar die Anwesenheit Christi im rechten Gebrauch des Sakraments *vere et substantialiter* festhielt, ebenso wie die Austeilung der Gabe seines Leibes und Blutes an die Abendmahlsteilnehmer zur Gemeinschaft mit Christus und zur Vergebung der Sünden⁴³, aber [208:] auf die Präzisierung, dass diese Anwesenheit und Austeilung unter den Gestalten von Brot und Wein geschehe – wie dies die CA *invariata* formulierte –, verzichtete er⁴⁴. Damit rückte die Abendmahlslehre in der *Confessio Saxonica* in die Nähe der lateinischen CA von 1531, die ebenfalls bereits auf die Erwähnung der Abendmahlselemente verzichtet, aber weiterhin von der wahren Anwesenheit und der Austeilung von Leib und Blut gesprochen hatte⁴⁵. Die *Confessio Saxonica* wich nur unmerklich, aber im Blick auf ihre Rezeptions- und Wirkungsgeschichte doch entscheidend von ihr ab, indem sie nicht die Präsenz von Leib und Blut, sondern die Präsenz der ganzen *Person Christi* betonte, und zwar *in usu instituto*, d. h. im einsetzungsgemäßen *Vollzug* des Sakraments⁴⁶. In diesem Horizont konnte Melanchthon weiterhin von einer Austeilung des Leibes und Blutes Christi an die Empfänger sprechen, ohne auf die Abendmahlselemente Brot und Wein einzugehen. Und ähnlich äußerte er sich auch in seinem Examen *Ordinandorum* (1552)⁴⁷. Damit war die von den Lutheranhängern stets so betonte Realpräsenz von Leib und Blut auf die wahre Anwesenheit der *Person* des Gottessohns konzentriert. In der *Confessio Augustana variata* war Melanchthon seinerzeit noch einen Schritt weitergegangen. Denn Artikel X hatte auf jegliche Ausführungen über die Anwesenheit verzichtet und lediglich eine Darreichung von Leib und Blut *mit* den Abendmahlselementen bekannt⁴⁸. Dagegen brachte die *Confessio Saxonica* das *vere et substantialiter adesse* der Person des Heilmittlers im einsetzungsgemäßen Vollzug des

42 Darunter waren auch die Theologen der Stadt Straßburg. Hier wurde gegen die Konkordienformel im Jahre 1580 übrigens noch einmal ein *Corpus Doctrinae Philippicum* veröffentlicht, vgl. dazu DINGEL, *Concordia controversa*, S. 60f. Zu den Unterzeichnern vgl. Christian August SALIG, *Vollständige Historie Der Augspurgischen Confession und derselben Apologie [...]*, Halle 1730, Bd. I, S. 663–667.

43 Vgl. *Confessio Saxonica*, Art. »De coena Domini«, in: MSA 6, S. 130. Hier heißt es: »[...], sed in usu instituto in hac communione vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi sumentibus corpus et sanguinem Christi, Christum testari, quod sit in eis, et faciat eos sibi membra, et quod abluerit eos sanguine suo«.

44 So die CA *invariata* deutsch; vgl. CA X, in: BSLK, S. 64.

45 Vgl. ebd.

46 Vgl. *Confessio Saxonica*, Art. »De coena Domini«, in: MSA 6, S. 130.

47 Vgl. MSA 6, S. 202–204.

48 Vgl. Das Augsburger Bekenntnis in der revidierten Fassung des Jahres 1540, übers. v. Wilhelm H. NEUSER, Speyer 1990, S. 16.

Sakraments – wohlgerneht: nicht unter den Abendmahlselementen – wieder ins Gespräch unter gleichzeitiger Betonung des Zeugnischarakters des Abendmahls als Unterpfand der Gnade⁴⁹. Die breite Zustimmung, die die *Confessio Saxonica* auch unter den sogenannten Gnesiolutheranern fand, zeigt, dass sie zum Zeitpunkt ihrer Erstellung tatsächlich nach Maßgabe der *Confessio Augustana invariata* verstanden wurde und die Abweichungen für das unter den Evangelischen herrschende Abendmahlsverständnis zunächst keinen Anlass zu Meinungsverschiedenheiten boten. Als die *Confessio Saxonica* jedoch im Jahre 1560, mitten in den seit 1552 erneut aufgebrochenen Abendmahlsstreitigkeiten⁵⁰, neben der *variata* in das *Corpus Doctrinae Philippic*- [209:] um einrückte, gab sie den Gegnern der lutherisch-realpräsentischen Abendmahlslehre, den Philippisten und später auch den Calvinissympathisanten, Argumente dafür in die Hand, sich ihrerseits über die *Confessio Saxonica* bzw. die *CA variata* auf die rechte Lehre der *Confessio Augustana*, auf Melanchthon und auf das *Corpus Doctrinae Philippicum* als Interpreten des rechten Bekenntnisses berufen zu können. In den Augen der Gnesiolutheraner freilich rückte damit das *Corpus Doctrinae Christianae* endgültig ins Zwielficht. Denn einerseits hielt es die wahrhafte und wesentliche Gegenwart Christi im Abendmahlsvollzug fest, wehrte aber in den angehängten Kontroversschriften solchen Strömungen, die im Zusammenhang mit der Abendmahlsfrage eine Vorstellung von der Omnipräsenz der Menschheit Christi zu entwickeln begannen⁵¹.

Dabei handelte es sich um eine Lehrentwicklung – und das ist das zweite Beispiel, an dem die lehrmäßige Abgrenzung Melanchthons im *Corpus Doctrinae* deutlich wird –, die von der Beschreibung der Personseinheit Christi ausging und diese – wie Melanchthon – mit Hilfe der Denkfigur der »*communicatio idiomatum*«⁵², der Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur an die gesamte Person des Heilmittlers zu fassen suchte. Allerdings hatten einige der sich als Erben Luthers

49 Vgl. *Confessio Saxonica*, Art. »*De coena Domini*«, in: MSA 6, S. 127. Hier heißt es: »*Et baptismus et coena Domini sunt pignora et testimonia gratiae, [...]*«.

50 Von 1552 bis 1557 standen sich Joachim Westphal in Hamburg und Johannes Calvin im Zweiten Abendmahlsstreit gegenüber. Daran schloss sich der Bremer Abendmahlsstreit (1557 bis 1563) an. Vgl. TSCHACKERT, Entstehung, S. 531–538, Ernst BIZER, Studien zur Geschichte des [209:] Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1940, S. 275–284 und Theodor MAHLMANN, Das neue Dogma der lutherischen Christologie, Gütersloh 1969, S. 44–61.

51 Das betraf nicht die gesamte Gruppe der Gnesiolutheraner, sondern lediglich einen Teil, darunter Johannes Bötter und Joachim Westphal sowie die Württemberger Theologen, nicht jedoch Tilemann Heshusius. Vgl. zur Position des Heshusius DINGEL, *Concordia controversa*, S. 438–448.

52 Melanchthon hatte dieses Konzept in Auseinandersetzung mit Johannes Timann und dessen Äußerungen im Zweiten Abendmahlsstreit entwickelt; vgl. dazu MAHLMANN, Das neue Dogma, S. 61–76.

verstehenden ehemaligen Schüler Melanchthons allmählich eine Akzentverschiebung vorgenommen, die sich darin ausdrückte, dass man auch eine Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi lehrte. In diesem Zusammenhang hatte sich in der Abendmahlsproblematik die Diskussion um die reale Präsenz Christi auf die Realpräsenz der Menschheit Christi zugespitzt. Auf diesem Hintergrund ist Melanchthons Stellungnahme gegen Servet und gegen Stancaró sowie das Einrücken dieser Schriften in das *Corpus Doctrinae* zu sehen. Eigentlich war Melanchthon hierin zwei ganz anders gelagerten Lehrmeinungen entgegengetreten. Während Servet die göttliche Natur Christi grundsätzlich in Frage gestellt hatte, vertrat Stancaró durchaus keine antitrinitarischen Anschauungen. Er hatte aber in seiner Auseinandersetzung mit Andreas Musculus und in Kontrast zu Andreas Osiander eine Rechtfertigungslehre formuliert, die die menschliche Natur Christi für den Erwerb des Heils einseitig betonte⁵³. Das primäre Ziel Melanchthons musste es deshalb sein, in den Schriften [210:] gegen Servet und Stancaró die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in der Person des Heilmittlers hervorzuheben. Aber weder in der »*Responsio de controversiis Stancari*« noch in der »*Refutatio erroris Serveti*« ging er in Einzelbezügen auf deren spezielle Lehrmeinungen ein, sondern entfaltete vielmehr seine eigene Christologie. Durch das Einrücken der »*Refutatio*« und der »*Responsio*« in das *Corpus Doctrinae* wurden Servet und Stancaró zu sozusagen exemplarischen Adressaten, hinter denen Melanchthon all seine Gegner in den aufgeworfenen christologischen Fragen widerlegend ansprach. In seinen Äußerungen war darum zugleich seine Stellungnahme gegen die spiritualistischen Züge der Rechtfertigungslehre Osianders enthalten, die man in der Polemik stets mit Schwenckfeld in Verbindung brachte⁵⁴ und die seit 1551 für heftige Auseinandersetzungen im Protestantismus gesorgt hatten. Zusätzliche Aussagekraft aber gewannen diese Kontroverschriften gegen jene Ansätze unter den Gnesiolutheranern, die das von Melanchthon selbst in die Diskussion gebrachte Konzept der »*communicatio idiomatum*« zur Charakterisierung der Personeneinheit Christi in einer Weise weiterentwickelten, die ihm unangemessen und falsch erschien. So hatte z. B. Johannes Bötker im Zusammenhang des Bremer Abendmahlsstreits (seit 1557 bis 1563) auf dem Hintergrund der Brenzschen Christologie und unter Rückgriff auf Luther eine Lehre von der *communicatio idiomatum realis* ent-

53 Nach Stancaró wirkt zwar die göttliche Trinität zusammen in der Sendung des Heilmittlers, dessen göttliche Natur auch selbst an dieser Sendung beteiligt ist. Allerdings bezieht sie sich [210:] allein auf die menschliche Natur Christi. Diese allein erwirkt – nach Stancaró – die Versöhnung mit Gott. Vgl. dazu Paul Tschackert, *Entstehung*, S. 497–501.

54 Der Name Osianders erscheint nirgends, dagegen wird gegen Schwenckfeld polemisiert. Vgl. *Refutatio erroris Serveti*, in: MSA 6, S. 373 und 377.

wickelt, die nun auch gelegentlich zur Unterstützung eines realpräsentischen Abendmahlsverständnisses herangezogen wurde. Während im Zweiten Abendmahlsstreit die lutherische Seite (Joachim Westphal) noch sehr zögerlich darin gewesen war, die an einem literalen Verständnis der Einsetzungsworte ausgerichtete lutherische Abendmahlslehre mit Hilfe christologischer Argumentationen zu bekräftigen, geriet nun die christologische Frage mit in die Abendmahlskontroverse. Denn aus der *communicatio idiomatum* hatte man eine Mitteilung auch der göttlichen Allgegenwart an die Menschheit Christi abgeleitet – eine Lehrentwicklung, die die Gegner abwertend als »Ubiquitätslehre« qualifizierten.

In seinen Schriften sowohl gegen Servet als auch gegen Stancaró machte Melanchthon unmissverständlich deutlich, dass seine Gegner, die sich durchaus auf Vorgaben Luthers in dessen Großem Bekenntnis vom Abendmahl berufen konnten, hier jedoch einen entscheidenden und seiner Ansicht nach unzulässigen Schritt über seine eigenen lehrmäßigen Vorgaben hinausgegangen waren. Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einer korrekten Redeweise in *concreto* und einer [211:] unzulässigen Redeweise in *abstracto*⁵⁵ grenzte er die *communicatio idiomatum* ausdrücklich auf den Bezug auf die Person des Heilsmittlers ein und insistierte darauf, sie ihrer eigentlichen Funktion als lediglich verdeutlichende *forma loquendi*, als Redeweise, nicht zu entfremden⁵⁶. Als eine solche *communicatio idiomatum dialectica*, nämlich als eine das Verhältnis der beiden Naturen in Christus verdeutlichende *Redeweise* wollte Melanchthon sie gelten lassen, nicht aber als eine *communicatio idiomatum physica*, die er seinen Gegnern in Überdehnung ihrer Positionen vorwarf⁵⁷. Melanchthon hatte seine Schriften gegen

55 Nur im konkreten Bezug nämlich, was die *Person Christi* und ihr *Amt* angehe, könne man zu Recht eine Mitteilung von Eigenschaften aussagen. Das geschieht z. B. – so Melanchthon – wenn wir davon sprechen, dass Gott Mensch geworden ist, dass Gott aus einer Jungfrau geboren wurde und gestorben ist. Dies dagegen – in *abstracto* – von der göttlichen Natur auszusagen oder der Menschheit göttliche Eigenschaften beizulegen, lehnte Melanchthon ab: »Non dicitur: Natura divina est passa, sed Christus est passus, qui est Deus et homo«. So in der *Refutatio erroris Serveti*, in: MSA 6, S. 376.

56 Vgl. *Refutatio erroris Serveti*, in: MSA 6, S. 374f. Hier heißt es: »Nequaquam dicitur in abstracto, Natura divina est humana. Sed in concreto dicitur, Deus est homo, cum Christo nato ex virgine loquimur. Item, Deus est natur ex virgine, Deus est passus. Et nominatur haec forma loquendi communicatio idiomatum, quae est praedicatio, in qua proprietates unius naturae dicitur de persona in concreto, et significatur in Christo duas esse naturas, non tantum ita, ut altera sit socia et separabilis, sicut in Elia et aliis Sanctis adest Deus societate, ut auxiliator, et separabiliter, sed sic, quod λόγος assumserit humanam naturam miranda unione inseparabili et personali«. Vgl. zum selben Thema auch die *Responso de controversiis Stancaró*, in: MSA 6, S. 262f.

57 Vgl. dazu seinen Hinweis darauf in der *Responso de controversiis Stancaró*, in: MSA 6, S. 261. Melanchthon spricht von einer »communicatio idiomatum duplex«:

Servet und gegen Stancaro genutzt, um seine christologische Lehre zu präzisieren. Durch das Einrücken dieser Schriften in das Corpus Doctrinae wurde diese Lehre zugleich gegen eine fehlerhafte Weiterentwicklung abgegrenzt.

In dieser doppelten Ausrichtung, einerseits auf die Normierung des Bekenntnisses und andererseits auf die apologetische Abgrenzung, Präzisierung und Einordnung der Melanchthonischen Lehre in die Bekenntniskontinuität, gewann das Corpus Doctrinae Philippicum an manchen Orten und für Viele symbolisches Ansehen. Auch wenn es auf die Dauer seine Funktion als die Heilige Schrift auslegende, sekundäre Autorität nicht behaupten konnte, blieb es in seiner Gesamtkonzeption doch richtungsweisend für die protestantische Lehr- und Bekenntnisbindung.

dialectica und physica. Letztere sei eine »confusio naturarum«; vgl. Refutatio erroris Serveti, in: MSA 6, S. 377. Ähnliche Auseinandersetzungen hatte dies auch schon unter den Gnesiolutheranern selbst hervorgerufen.

Bekenntnis und Geschichte

Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert*

[61:] »Mit der Reformation beginnt in der Geschichte des Bekenntnisses eine neue Epoche«¹, so lesen wir in der neuesten Auflage der RGG. Dies ist schon auf den ersten Blick eine unmittelbar einleuchtende Aussage. Wenn wir jedoch nach den Begründungen fragen und danach, worin denn das epochemachend Neue im Blick auf die Bekenntnisgeschichte besteht, wird die Vielschichtigkeit der Problematik deutlich, die sich einfachen Antworten verschließt und sich in dem Maße vertieft bzw. auffächert, wie man den europäischen Kontext reformatorischer Bekenntnisgeschichte in die Betrachtung einzubeziehen versucht. Ich möchte es dennoch wagen, meinen folgenden Überlegungen zwei einfache Antworten voranzustellen. Zunächst: Wir treffen im 16. Jahrhundert auf eine singuläre Bekenntnisvielfalt, die sich nur schwer strukturieren lässt. Denn ihr Zustandekommen hängt mit den unterschiedlichsten politischen, gesellschaftlichen und theologischen Faktoren zusammen, wie umgekehrt die Bekenntnisbildung vielfältige, im Blick auf Europa höchst unterschiedliche Rückwirkungen auf Politik, Gesellschaft und Theologie ausgeübt hat. Die öffentliche Definition von Glauben und Lehre wird seit der Reformation nicht mehr, wie bisher, ausschließlich dem Lehramt der kirchlichen Hierarchie oder den verbindlichen Äußerungen von Konzilien überlassen, sondern findet jetzt, alternativ dazu, ihren Ausdruck in Bekenntnisformulierungen, die ihrerseits auf Zusammenkünfte synodalen Charakters, Aktivitäten weltlich-politischer Autoritäten, das Anliegen einer städtischen Pfarrerschaft oder Initiativen einzelner, reformatorisch gesinnter Persönlichkeiten zurückgehen. Deshalb können wir wohl [62:] zu Recht, auch im Blick auf unsere europäischen Nachbarn, vom gesamten 16. Jahrhundert als einem Zeitalter der Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung sprechen². Hinzu kommt, dass die Revolutionierung des Buchdrucks durch

* Zuerst erschienen in: Johanna LOEHR (Hg.), *Dona Melancthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, ²2005, S. 61–81.

1 Heinrich HOLZE, Art. Bekenntnis III. Kirchengeschichtlich. 3. Reformation, in: RGG 1 (⁴1998), Sp. 1252.

2 Vgl. Gottfried SEEBASS, *Die Reformation als Epoche?* Vortrag, gehalten auf der Arbeitstagung der Fachgruppe Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 14.–16.04.2000 in Brandenburg/Havel [später erschienen in: Stefan EHRENPREIS/Ute LOTZ-HEUMANN (Hg.), *Wege der Neuzeit*. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag, Berlin 2007, S. 21–32].

Johannes Gutenberg entscheidend dazu beigetragen hat, dass das reformatorische Bekenntnis auch zu einer schriftlich jederzeit verfügbaren, Breitenwirkung erzielenden Autorität und Urkunde des Glaubens werden konnte.

Zum anderen: Im 16. Jahrhundert ergeben sich auf der Folie historischer Entwicklungen charakteristische Veränderungen in Verständnis und Funktion des Bekenntens bzw. des Bekenntnisses. Diese Akzentverschiebungen verlaufen nicht in allen europäischen Bekenntniskontexten in gleicher Weise, haben aber immer ein ähnliches Resultat, insofern sich das Bekenntnis zu einer theologischen Identitätsaussage entwickelt, die dann – gegebenenfalls und auf die Länge gesehen – Konfessionskirchen-bildend wirken kann. Die »Confessio«, das »fateri«, »confiteri« oder »profiteri« bezieht sich also nicht mehr nur und in erster Linie auf das lobpreisende Bekenntnis zu Gott oder etwa auf das Sündenbekenntnis, das sich im Mittelalter im Sakrament der Buße sogar zu einem integralen Bestandteil des sakramentalen Vollzugs verdichtet hatte, auch wenn diese Bedeutungskomponenten durchaus bestehen bleiben. Vielmehr verlagert sich der Schwerpunkt allmählich immer mehr auf das Ablegen verpflichtender Rechenschaft über Inhalte von Glauben und Lehre, gepaart mit dem unterschwelligem, unausgesprochenen, aber deutlichen Appell an die Glaubensgemeinschaft, sich doch überzeugen zu lassen und einzustimmen in dieses Bekenntnis, das – auch ungewollt – in Opposition zu herrschenden Überzeugungen tritt. Auf diesem Hintergrund können Zwinglis 67 Schlussreden von 1523, auf deren Grundlage der Rat der Stadt Zürich nach einer zugunsten Zwinglis ausgegangenen Disputation die Reformation in der Stadt autorisierte, noch nicht als Bekenntnis im eigentlichen Sinne gelten. Denn es handelt sich um eine Thesenreihe in der für das Disputationswesen hergebrachten Form, deren Inhalt gepredigt zu haben, Zwingli freilich deutlich bekennt:

Diese nachbestimmten 67 artickel und meynungen bekenn ich Huldrich Zwingly mich in der loeblichen statt Zürich geprediget haben, uß grundt der geschriff, die Theopneustos (das ist, von gott yngesprochen) heysst und erbeüt mich mit deren genannten artickelen zu(o) beschirmen und erobren³.

Ebensowenig sind Luthers Berufung auf sein an die Heilige Schrift gebundenes Gewissen vor [63:] Kaiser und Reich in Worms im Jahre 1521 oder die Speyerer Protestation der Fürsten von 1529 als Bekenntnisse im oben genannten Sinne zu werten⁴. Dennoch wird die Fülle der reformatorischen Bekenntnistexte durch diese Einschränkungen kaum beeinträchtigt.

3 BSRK 2.

4 Anders bei HOLZE, der diese schriftlichen oder mündlichen Äußerungen als aus

Deren Funktionen und Wirkungen bewegen sich im allgemeinen zwischen zwei einander entgegengesetzten Polen, nämlich dem Bemühen um einheits- und konsensstiftende Integration einerseits und abgrenzende Konsolidierung der unter dem jeweiligen Bekenntnis geeinten Glaubensgemeinschaft andererseits. Hier sind die Übergänge fließend, und es sind letzten Endes die jeweiligen Bekenntnissituationen, die den Ausschlag dafür geben, welche der beiden Funktionen von vornherein den stärkeren Akzent erhält. Man mag mit Recht einwenden, dass diese Beobachtung für alle Epochen der Kirchengeschichte gilt. Richten wir aber unseren Blick auf die Entwicklung des Bekenntnisses im 16. Jahrhundert im Raum des damaligen Reichsgebiets, so scheint sich ein Zwei-Phasen-Modell abzuzeichnen, in dem zunächst der integrativ-konsensbildende Aspekt des Bekenntnisses vorherrscht. Innerhalb von nur wenigen Jahrzehnten aber tritt diese Funktion sodann immer mehr in den Hintergrund, um schließlich von der abgrenzend identitätsstiftenden überholt zu werden. Dies bedeutet freilich nicht, dass die Evangelischen im Laufe dieser Entwicklung vom Willen zum Konsens zur selbstbewussten Äußerung des Dissenses ihren Anspruch auf Katholizität aufgegeben hätten. Was sie jedoch in der Tat allmählich aufgaben, war ihre ursprüngliche Hoffnung, den Gegner doch noch für den eigenen Glauben und die reformatorische Lehre und damit für die Einheit im Bekenntnis gewinnen zu können.

Diesen beiden für die Bekenntnisgeschichte im 16. Jahrhundert charakteristischen Beobachtungen, der Bekenntnisvielfalt und der Entwicklung vom integrativ angelegten, auf Konsens zielenden zum abgrenzend-identitätsstiftenden Bekenntnis wollen wir uns im folgenden an einigen Beispielen zuwenden.

1. Bekenntnisvielfalt

Das über Glauben und Lehre Rechenschaft ablegende Bekennen ist im 16. Jahrhundert zunächst nicht nur ein auf reformatorische Konsequenzen und damit praktische Neuerungen ausgerichtetes und nach öffentlicher Allgemein- [64:] gültigkeit strebendes Phänomen, sondern durchaus auch ein privates Anliegen, das im Partikularbekenntnis eines einzelnen Gestalt finden kann. So gebraucht Luther z. B. den Terminus »confessio« ausdrücklich in seiner, unter die Kontroverse mit Zwingli einen Schlußpunkt setzenden Schrift »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis« von 1528. Hier dient das Bekenntnis, das der Wittenberger seiner Zurückweisung der Gegner und der Auslegung der biblischen Abendmahlstexte als dritten Teil anfügt, dazu,

dem Hören des Evangeliums hervorgehendes »aktuelles Bekennen« wertet; vgl. ders., Art. Bekenntnis III.3, Sp. 1252.

diese Streitschrift, in der Luthers Abendmahlslehre ihren abschließenden Ausdruck gefunden hat, in den Kontext des rechten Glaubens zu stellen, um jedem möglichen Missbrauch seiner Stellungnahme von vornherein in apologetischer Zielsetzung vorzubeugen. Seine in der Schrift zuvor entfaltete, im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts stets umstrittene christologische Argumentation für die reale Anwesenheit von Leib und Blut Christi unter den Abendmahlelementen Brot und Wein wird so durch das Bekenntnis zu den Formulierungen von Chalkedon legitimiert. Aber auch Luthers reformatorische Einwände gegen den alten Glauben, wie z. B. gegen das Vermögen des menschlichen Willens bei der Rechtfertigung, gegen das Klosterwesen als Werkgerechtigkeit und Rückzug aus gottgewollten Ordnungen, gegen das überkommene Verständnis von Kirche und Sakramenten, die Ablehnung des Ablasses, der Heiligenverehrung und der Messe werden aus dem Bekenntnis zu den Glaubensartikeln der altkirchlichen Symbola hergeleitet. Und so schließt Luther mit dem Hinweis darauf, dass er sich mit seiner reformatorischen Lehre in die Gemeinschaft aller Christen einfügt: »Das ist mein glaube/denn also gleuben alle rechte Christen/Vnd also leret vns die heilige schrift«⁵. Mit seinem Bekenntnis thematisiert er seine Teilhabe an einem umfassenden Konsens. Durch die Verbreitung dieses dritten Teils von Luthers großer Abendmahlsschrift als Separatdruck, seine Wirkung auf die Schwabacher Artikel von 1529 und die Confessio Augustana von 1530 hat dieses private Bekenntnis bald öffentliche Relevanz erhalten und für die Bekenntnisbildung im Luthertum Bedeutung erlangt⁶.

Der private oder – wirkungsbezogen – partikuläre Charakter eines Bekenntnisses kann aber auch, selbst wenn es in eine öffentliche und politisch offizielle Situation hinein ergeht, erhalten bleiben und dauerhaft überwiegen. Dies ist z. B. der Fall bei Zwinglis »Fidei Ratio«, der »Rechenschaft des Glaubens«, die [65:] er 1530 auf den Reichstag nach Augsburg sandte⁷. Da es nämlich den Städten des »christlichen Burgrechts«, eines Zusammenschlusses oberdeutscher und schweizerischer Städte einschließlich Zürichs, nicht gelungen war, sich auf ein gemeinsames Bekenntnisdokument zu einigen und dies dem Kaiser auf dessen Ausschreiben hin vorzulegen, entschloss

5 Martin LUTHER, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), in: Martin Luther Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich DELIUS, Berlin 1986, Bd. 4, S. 256,29f.

6 Vgl. dazu Wilhelm MAURER, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Gütersloh 1976, Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen, S. 32–39 und 45. Vgl. auch die Einleitung zu »Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis« von Ernst KOCH, in: Martin Luther Studienausgabe, 4, S. 16f.

7 Vgl. Ad Carolvm Romanorvm Imperatorem Germaniae comitia Augustae celebrantem, Fidei Huldrychi Zuinglij ratio, Zürich 1530, in: Z VI.2 = CR 93.II, Sp. 753–817; in neuer deutscher Übersetzung in: Huldrych ZWINGLI, Schriften IV, hg. v. Thomas BRUNNSCHWEILER/Samuel LUTZ, Zürich 1995, S. 93–131.

sich Zwingli, im eigenen Namen zu sprechen⁸, und dies tat er in rückhaltloser Offenheit. Obwohl Johannes Eck mit einer Widerlegung reagierte und Zwingli wiederum mit einer Gegenschrift antwortete, die beide mit Widmungsadressen an deutsche Fürsten versehen waren⁹, blieb die »Fidei ratio« doch ohne weitere Auswirkungen, ein Privatbekenntnis also, das aber als solches eine aussagekräftige Zusammenfassung und ein Zeugnis der Theologie des Zürchers wurde. Auch er stellte seinen, den Gegensatz zu Luther in der Abendmahlslehre deutlich aussprechenden Standpunkt in den Horizont der altkirchlichen Bekenntnisse, nämlich des Nicänums und Athanasianums.

Während die Wirkungsgeschichte der »Fidei ratio« erstaunlich blass blieb, entwickelte sich dagegen die »Confessio Helvetica posterior«, die ursprünglich als Privatarbeit aus der Feder des Zwinglinachfolgers Heinrich Bullinger hervorgegangen war, unter der Initiative der sich seit 1563 zum Heidelberger Katechismus bekennenden Kurpfalz zu einem Konsensdokument mit beachtlicher Breitenwirkung¹⁰. Es erlangte unter den Reformierten Europas übergreifende Anerkennung und konnte so den in zahlreiche Nationalbekenntnisse aufgegliederten Calvinismus wenigstens zum größten Teil einen.

Deutlicher noch werden die Vielfalt der Funktionen und situationsgebundenen Wirkungen bei einem aus politischem Milieu hervorgehenden Privatbekenntnis, der »Confessio Fidei« des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz. Der dem Calvinismus zugewandte und auf dem Reichstag von Augsburg 1566 deshalb mit Ausschluss aus dem Augsburger Religionsfrieden bedrohte Kurfürst hatte am Ende seines Lebens¹¹ in sein Testament auch eine Rechenschaft über seinen Glauben eingefügt. Sie enthielt ein Bekenntnis zur Heiligen Schrift und den altkirchlichen Symbolen sowie zur Confessio Augustana und deren Apologie, brachte dann aber in der Paraphrase des apostolischen Glaubensbekenntnisses typisch calvinische Akzente zum

8 Vgl. dazu die Vorrede Zwinglis an den Kaiser, in: Z VI.2 = CR 93.II, Sp. 790–792 = ZWINGLI, Schriften IV, S. 99f.

9 Eck antwortete mit seiner »Repulsio articulorum Zwinglii Ces. Maiestati oblatorum«. Daraufhin reagierte Zwingli mit »De convitiis Eckii«. Vgl. dazu Z VI.3 = CR 93.III, Sp. 231–291.

10 Nachdem Kaiser Ferdinand I. den pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. mit einem Schreiben vom 13.07.1563 darauf hingewiesen hatte, dass die Annahme des Heidelberger Katechismus einem Selbstausschluss aus dem Augsburger Religionsfrieden gleichkomme, war Friedrich darauf bedacht, seine konfessionelle Option dadurch zu legitimieren, dass er den Nachweis führte, sie stimme mit der recht verstandenen Confessio Augustana und deren Apologie sowie dem ausländischen Protestantismus überein. Letzterem diene das Bekenntnis Bullingers, an den sich der Kurfürst in dieser Angelegenheit gewandt hatte. Vgl. dazu genauer Endre ZSINDELY, Art. Confessio Helvetica Posterior, in: TRE 8 (1981), S. 169–173, und Irene DINGEL, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996, S. 101f.

11 Friedrich III. starb am 26.10.1576.

Ausdruck, wie sie in der unterschiedlichen Akzentuierung der Christologie und der Abendmahlslehre am deutlichsten in Erscheinung treten. Der Kurfürst hatte mit dieser Zusammenstellung eines *Corpus doctrinae* im Kleinen seinen Anspruch auf Einordnung seiner konfessionellen Option in den übergreifenden lehrmäßigen Konsens formuliert. Als aber nach Friedrichs Tod sein dem Luthertum zuneigender ältester Sohn und Nachfolger, Kurfürst Ludwig VI., die vom Vater ergriffenen Maßnahmen zur Durchführung reformierten Unterrichts und Gottesdienstes durch Entlassungen und neue Stellenbesetzungen sowie weitere praktische Verfügungen allmählich wieder rückgängig zu machen begann, beförderte Johann Casimir, Ludwigs jüngerer Bruder, dieses Bekenntnis zum Druck und versah es mit einer eigenen Vorrede. Es erschien gleich in vier Sprachen, nämlich in Latein, Deutsch, Englisch und Französisch. Die »*Confessio Fidei*« Friedrichs III. wurde damit zu einer regelrechten Programmschrift nicht nur für Johann Casimirs kirchenpolitisches, sondern auch für sein außenpolitisches Handeln. Denn mit dieser Veröffentlichung des Bekenntnisses seines Vaters zeigte er an, dass er als Bewahrer der testamentarischen »Konfession« des Vaters in seiner Apanage Pfalz-Lautern in dessen Fußstapfen getreten war, anders als sein älterer Bruder im Kurfürstentum. Zugleich empfahl er sich den calvinistischen westeuropäischen Mächten als möglicher Bündnispartner. Das Privatbekenntnis wird hier über den ihm zugewiesenen Öffentlichkeitscharakter zum Instrument konfessionell-politischen Handelns¹².

[67:] Der schier unübersehbaren Fülle solcher Privat- oder Partikularbekenntnisse, die in ihrer Entstehung keineswegs auf die frühe Reformationszeit und damit auf die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts beschränkt bleiben¹³, sondern im deutschen Raum erst zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges, d. h. mit dem Ende der Auseinandersetzungen um die lutherische Bekenntnisbildung, eine Grenze finden, stehen jene Dokumente gegenüber, deren Geltung über den partikularen Bereich hinausstrahlt und die über-

12 Die *Confessio Fidei* erschien unter dem Titel: *Christliche Confession [...] des Fu(er)sten vnd Herren [...] Friderichen des Dritten [...] Auß sonderem befehl des [...] Fu(e)rsten vnd Herren [...] Johans Casimiren/Pfaltzgrauen bey Rhein verordneten Statthalters/Den 25. Februarij Anno 1577. In Druck verfertigt. [...] O. O. o. Dr. o. J. [Heidelberg, Jakob Müller, 1577]. Außerdem in lateinischer Fassung als CONFESSIO FIDEI ILLVSTRISSIMI PRINCIPIIS AC DOMINI, D. FRIDERICI III. [...] O. O. o. Dr. M.D.LXXVII. Vgl. dazu DINGEL, Concordia controversa, bes. S. 106f. mit Anm. 26. Hier auch Angaben zur englischen und französischen Fassung.*

13 Vgl. z. B. die *Confessio de praesentia corporis et sanguinis Iesu Christi in coena Domini* des Tilemann Heshusius, Königsberg 1574. Im Jahre 1599 erschien mit dem sog. Staffortischen Buch des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden noch einmal ein öffentliches, gegen das lutherische Konkordienwerk gerichtetes Bekenntnis, das wegen seiner begrenzten Geltung ebenfalls als Partikularbekenntnis gewertet werden muss. Vgl. dazu DINGEL, *Concordia controversa*, S. 22. Ein Teilabdruck des Staffortischen Buchs findet sich in BSRK, S. 799–816.

greifende, öffentliche Anerkennung erlangt haben. Hierfür ist die *Confessio Augustana* das Beispiel *par excellence*. Sie ist aber zugleich auch ein Sonderfall, der sich aus seinen historischen und politischen Entstehungsbedingungen erklärt. Denn die *Confessio Augustana* ist ein Bekenntnis von Reichsfürsten und -städten eines föderalistisch und dualistisch organisierten Ständestaats, der sich im Zuge der von Berthold von Henneberg, dem damaligen Erzbischof von Mainz, betriebenen Reichsreform von 1495 und 1500 mit der Neuorganisation des Reichstags ein funktionierendes, machtpolitisches Zentrum geschaffen hatte¹⁴. Dessen Handlungsrahmen wiederum war von einem Kaisertum geprägt, das sich auf der Grundlage des Verständnisses der Gesellschaft als *Corpus Christianum* als Wahrer der Einheit von Reich und Kirche verstand. Die Präsentation der *Confessio Augustana* auf dem Augsburger Reichstag von 1530, auf dem Kaiser Karl V. nach der Protestation von Speyer eines jeglichen Gutdünken, Opinion und Meinung hören und die Fehler beider Teile abtun wollte¹⁵, sowie die weitere im Kräftespiel von Kaiser und Fürsten verlaufende Reichsgeschichte ließ die CA als Bekenntnisgrundlage des 1531 geschlossenen Schmalkaldischen Bundes und als Bezugspunkt der verschiedenen Friedstände bekanntlich in die Funktion eines politischen und rechtlichen Dokuments einrücken. Dennoch ist dies nicht der »ursprüngliche Zweck«¹⁶ des Bekenntnisses gewesen, sondern eher eine sekundäre Wirkung, [68:] die sich freilich durch das Ineinandergreifen von Religion und Reichspolitik mit der theologischen Zielsetzung verschränkte. Die *Confessio Augustana* zielte vielmehr als Rechenschaft über Glauben und Lehre der protestierenden Stände ursprünglich darauf, auch nach dem immer wieder erneuerten Wormser Edikt den Weg zu einem Konsens mit den Altgläubigen dennoch offen zu halten. Dieses Bemühen um einen Konsens drückt sich auch später noch – wie wir sehen werden – in den Überarbeitungen der CA durch ihren Autor Philipp Melanchthon aus. Melanchthon veränderte die *Confessio Augustana* also nicht, weil er sie als seine Privatschrift betrachtete und sie dem Fortschritt seiner eigenen theologischen Entwicklung anpassen wollte, sondern weil die bekennende Rechenschaft über den Glauben in jener Epoche, die von Konkordienverhandlungen und Religionsgesprächen bestimmt war, immer noch Einheit stiftend und integrierend wirken sollte. Und so erinnerte er in seiner Vor-

14 Die wichtigsten Entscheidungen wurden auf den Reichstagen zu Worms, 1495, und Augsburg, 1500, getroffen. Vgl. dazu insgesamt Bernd MOELLER, *Das Reich und die Kirche in der frühen Reformationszeit*, in: Bernhard LOHSE / Otto Hermann PESCH (Hg.), *Das »Augsburger Bekenntnis« von 1530 damals und heute*, München 1980, S. 17–31.

15 Vgl. das kaiserliche Reichstagsausschreiben: Karl Eduard FÖRSTEMANN (Hg.), *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530*, Halle 1833, Nachdr. Hildesheim 1966, Bd. 1, S. 8.

16 So MOELLER, *Das Reich und die Kirche*, S. 29.

rede zu dem 1560 auf die Initiative des Leipziger Buchhändlers Vögelin hin publizierten *Corpus doctrinae Philippicum* rückblickend daran, dass er sich als Autor verschiedener Bekenntnisse »nicht selbst aus eigenem Fürwitz dieser Sachen unterstanden habe«¹⁷. Zu jenem Zeitpunkt allerdings hatte die *Confessio Augustana* in ihrer spezifischen Eigenart als theologisches und zugleich reichsrechtlich relevantes Dokument für die Duldung der Protestanten bereits eine so vielfältige Entwicklungsgeschichte durchlaufen, dass Melanchthon nicht der einzige blieb, der jene Bekenntnisgeschichte in seiner deutschen und lateinischen Vorrede nachzeichnete. Die CA ist – soweit ich sehe – das einzige reformatorische Bekenntnis, dessen Entstehung und Wirkung, Funktion und Entwicklung bereits im 16. Jahrhundert Anlass zu der Abfassung gleich mehrerer geschichtlicher Darstellungen gegeben und damit eine Art Bekenntnishistoriographie in Gang gesetzt hat: die »Historia der Augspurgischen Confession«¹⁸.

Die Singularität dieser Bekenntnisentwicklung und ihre Bedingtheit durch die politischen Voraussetzungen tritt dann recht vor Augen, wenn man nach möglichen Parallelen in den europäischen Nachbarländern fragt, in denen eben- [69:] falls starke reformatorische Strömungen Fuß fassen konnten. Am deutlichsten werden Parallelentwicklungen, aber auch entscheidende Kontraste, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf den habsburgischen Rivalen Frankreich richten. Hier hatte der König seit dem 13. Jahrhundert seine Macht gefestigt und es vermocht, durch eine zentralistisch organisierte Verwaltung föderale Strukturen abzubauen sowie den Einfluss des Adels zurückzudrängen. Die Reformation konnte sich deshalb auch hier – ähnlich den Verhältnissen im Reich – mit der ständischen Opposition gegen die Zentralgewalt verbinden. Richard Nürnberger spricht sogar von einer »Politisierung des französischen Protestantismus«, der sich auf der ersten Nationalsynode in Paris 1559 unter einem eigenen Bekenntnis formiert hatte und sich so – über eine gleichzeitig verabschiedete und mit der »Confession de Foi« eng verbundene »Discipline ecclésiastique« – angesichts bisher bestehender Unterschiede in Lehre und Praxis feste kirchliche und

17 Philipp MELANCHTHON, Praefatio in *Corpus doctrinae germanicum*, in: CR 9, Sp. 930, Nr. 6830. Auf eine Anregung Ernst Vögelins hin hatte Melanchthon eine Zusammenstellung von eigenen Schriften vorgenommen und die deutsche sowie die lateinische Ausgabe mit Vorreden versehen. Vgl. Heinz SCHEIBLE, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, S. 243. Die Vorreden finden sich in: CR 9, Sp. 929–931, Nr. 6830, und CR 9, Sp. 1050–1055, Nr. 6932.

18 Bis hin zu Christian August SALIG, Vollständige Historie Der Augspurgischen Confession und derselben Apologie, Aus bewährten Scribenten, und gedruckten zum Theil auch ungedruckten Documenten genommen, Halle 1730–1745, Theil I–IV, und Ernst Salomon CYPRIAN, Historia der Augspurgischen Confession, auf gnädigsten Befehl Des Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn, Herrn Friedrichs des Andern, Hertzogens zu Sachsen=Gotha, aus denen Original-Acten beschrieben, Gotha 1730.

synodale Strukturen gab¹⁹. Das Bekenntnis des verfolgten französischen Protestantismus kombinierte die Rechenschaft über den als wahr zu erweisenden Glauben also von vornherein mit der inneren Konsolidierung einer Kirche, die bisher nur in einem losen Zusammenhalt von Einzelgemeinden im Untergrund existiert hatte. Damit verband sich das Entstehen einer regelrechten calvinistischen Partei, angeführt von einem Teil des französischen Hochadels, der mit eigenen hugenottischen Truppen in die Religionskriege zog und aus dem die Gemeinden später ihren »Protecteur« wählten, so dass – den Verhältnissen im Reich vor 1555 ähnlich – eine faktische, aber rechtlich nicht autorisierte Bikonfessionalität entstand. Aber die frühabsolutistische Struktur des Landes und die Stärke des französischen Königtums als solches, auch wenn einzelne Inhaber der Krone eher schwache Monarchen waren, machten es unmöglich, dem König überhaupt das Bekenntnis zu präsentieren, auch wenn die Absicht durchaus vorhanden war. Die »Confession de Foi« war nämlich eigens mit einer Adresse an Franz II. versehen worden und sollte wohl im Zusammenhang mit dem Marsch auf Amboise 1560 als Rechenschaft des wahren Glaubens übergeben werden. Aber das Unternehmen scheiterte; die Hugenotten wurden gehängt. Als das Bekenntnis auf dem Religionsgespräch von Poissy 1561 erneut zur Debatte stand, gelang es dem Kardinal von Lothringen, Charles de Guise, ausgerechnet mit Hilfe der Confessio Augustana, deren Abendmahlslehre der Genfer Theodor Beza als Sprecher der Hugenotten nicht bereit war zu akzeptieren²⁰, die theologische Pluralität und bekenntnismäßige Zersplitterung des Protestantismus aufzuweisen und ihn so, angesichts des stillschweigend geltenden Anspruchs, dass die zu bekennende Wahrheit immer nur *eine* sein könne und entsprechend in der »unitas ecclesiae« liege, zu diskreditieren. Die »Confession de Foi« blieb rechtlich gesehen ohne Konsequenzen. Dazu trug im übrigen auch der Gallikanismus bei, der den König bereits im Spätmittelalter zum Herrn

19 Richard NÜRNBERGER, Die Politisierung des französischen Protestantismus. Calvin und die Anfänge des protestantischen Radikalismus, Tübingen 1948. Zur Entstehung des Wortlauts der Confession de Foi vgl. Hannelore JAHR, Studien zur Überlieferungsgeschichte der Confession de foi von 1559, Neukirchen-Vluyn 1964.

20 Noch auf dem Religionsgespräch in Worms 1557 hatte sich Beza bereit erklärt, die CA, allerdings mit Ausnahme des Abendmahlsartikels, zu unterzeichnen. Durch die neuerliche Frage des Kardinals nach der Unterzeichnung der CA brachte er die Spaltung des europäischen Protestantismus zutage, zumal Beza eine betont spiritu-alpräsentische Abendmahlslehre vertrat. Vgl. dazu Mario TURCHETTI, Une question mal posée. La Confession d'Augsbourg, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au colloque de Poissy en 1561, in: Zwing. 20 (1993), S. 53–101. Die von Anfang an geübte »Technik« der altgläubigen Seite, die Zersplitterung der Evangelischen, auch mit Hilfe der verschiedenen Fassungen der CA aufzuweisen, erwähnt in anderen Zusammenhängen auch Wilhelm MAURER, Confessio Augustana Variata, in: ARG 53 (1962), S. 144. Vgl. dazu im Blick auf die Kontroversen des späten 16. Jahrhunderts DINGEL, Concordia controversa, S. 576, 580 und 591.

der Kirche seines Landes gemacht hatte und der durch die Möglichkeit des sog. »Appel comme d'abus«, d. h. die Verlagerung kirchlicher Prozesse an weltliche Gerichte, bereits vor der Reformation die geistliche Gerichtsbarkeit zu durchlöchern begonnen hatte. Die gallikanischen Strukturen gaben dem französischen König größtmögliche Kontrolle auch über die kirchlichen Verhältnisse²¹, so dass hier bereits auf altgläubiger Grundlage ein funktionierendes landesherrliches Kirchenregiment Gestalt gewonnen hatte. Auf diesem Hintergrund bezog sich keines der im Anschluss an die Religionskriege erlassenen Friedens- bzw. Toleranzedikte auf die Anhänger der »Confession de Foi« von 1559. Und selbst das Edikt von Nantes von 1598, das die politische Organisation der Hugenotten zwar zu integrieren versuchte, aber nicht zerschlug und in den angehängten, nicht zum eigentlichen Edikt gehörenden Brevets sogar Mittel für den Unterhalt der hugenottischen Garnisonen und die Besoldung der Pastoren bereitstellte²², kennt lediglich die bekennnismäßig nicht näher de- [71:] finierten »Anhänger der vorgeblich reformierten Religion«, die allerdings nun auch eine rechtliche Vertretung sowohl im Pariser Parlament als auch in den regionalen weltlichen Gerichtshöfen erhielten²³. Das Bekenntnis des französischen Protestantismus ist also zwar als eine der Triebfedern der religiösen Politisierung zu werten, erhält aber nirgends Gewicht als Rechtsdokument. Dagegen hat es im Verein mit der Kirchenordnung nicht nur eine theologische Konsolidierung, sondern auch eine von der politischen Obrigkeit vollkommen unabhängige, presbyterial-synodale Organisation der französischen Kirchen bewirkt²⁴. So hat das

21 Wie weit dies gehen konnte, zeigt die Einrichtung der sog. »chambre ardente« durch Heinrich II. (1547), einer beim Pariser Parlament angesiedelten Strafkammer gegen Häresiefälle, mit der der König die Kompetenzen der Kirche – nicht unwidersprochen – heftig beschneidet. Der Staat bestrafte also die Ketzer nicht nur als *bracchium saeculare* der Kirche, sondern zog die Prozesse auch vor seine eigenen Gerichte. Die Protestanten wurden als Ketzer und Staatsfeinde zugleich verfolgt. 1549 erreichte die Kirche die Aufgabe dieses Verfahrens. Vgl. dazu NÜRNBERGER, Die Politisierung des französischen Protestantismus, S. 29–37.

22 Vgl. Edikt von Nantes 1598. Brevet I und II vom 30.04.1598, in: Ernst WALDER (Bearb.), Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts II, Bern ²1961, S. 63–68, deutsch in: Das Edikt von Nantes. Das Edikt von Fontainebleau, hg. vom Deutschen Hugenottenverein mit einem Vorwort von Ernst MENGING, Flensburg 1963, S. 75–84.

23 Das Edikt von Nantes richtete am Parlament von Paris eine »Chambre de l'Édit« ein, in der die Rechtsangelegenheiten der Protestanten verhandelt werden sollten. Auch an regionalen Parlamenten sollten solche Kammern entstehen. Durch entsprechende Stellenbesetzungen sollten die Protestanten an den Gerichtshöfen vertreten sein. Vgl. zu den rechtlichen Regelungen im einzelnen das Edikt von Nantes (1598), Art. 30–57, in: WALDER, Religionsvergleiche II, S. 24–33, deutsch: Das Edikt von Nantes. Das Edikt von Fontainebleau, S. 32–40.

24 Auf der 7. Nationalsynode von La Rochelle 1571 wurden schließlich, unter dem Einfluss Theodor Bezas, auch die von Jean Morély vertretenen demokratischen Tendenzen im Blick auf die Organisation der Kirche endgültig ausgeschlossen. Außerdem wurde die »Confession de Foi«, neben der bis dahin die von Calvin beeinflusste

Bekenntnis des französischen Protestantismus seinen ursprünglichen Zweck als Identitätsaussage nie verlassen oder geändert. Auch wenn sich – wie innerhalb der Reichsgrenzen – unter theologischem Aspekt niemand mit der faktischen Kirchenspaltung abfinden wollte und die Einheit im Bekenntnis zur Wahrheit immer noch als erstrebenswertes Ziel galt, so fand das doch kaum Niederschlag in der Bekenntnisbildung²⁵. Ähnliches gilt für die Mehrzahl der calvinistischen Bekenntnisse in Europa, die freilich entsprechend auf ihre Entstehungsbedingungen hin zu untersuchen wären.

2. Funktion und Entwicklung des Bekenntnisses

Allein schon dieser kurze vergleichende Blick zeigt, dass sich die Frage nach Entwicklung und Funktion des reformatorischen Bekenntnisses jeder schematisierenden und verallgemeinernden Antwort entzieht. Das hat seinen Grund – wie wir gesehen haben – zum einen in den jeweils spezifischen politischen [72:] Konstellationen, auf die die reformatorischen Strömungen im nationalen und gesellschaftlichen Kontext trafen. Zum anderen aber liegt das auch an dem jeweiligen spezifisch-theologischen Einfluss des oder der Urheber. Das bedeutet, angewandt auf die *Confessio Augustana*, die wir als Beispiel heranziehen wollen, dass man ihre Entwicklungsgeschichte verkürzte, würde man sie ausschließlich oder überwiegend von den politischen und rechtlichen Konstellationen her erklären. Von entscheidender Bedeutung ist vielmehr das Anliegen, das durch Philipp Melanchthon für die Bekenntnisbildung und die weitere Entwicklung ausschlaggebend wurde. Er nämlich sah im Bekenntnis zunächst und vorrangig noch einen Weg zum wiederzugewinnenden bzw. neu zu etablierenden Konsens auf der Grundlage der Heiligen Schrift. Die *Confessio Augustana* bietet deshalb in ihren ersten 21 Artikeln das, was die Zeitgenossen eine »*analogia fidei*«²⁶ nannten. Sie knüpft dabei zugleich dezidiert an die Dogmen der Alten Kirche an und stellt ihre eigenen Aussagen unter Betonung des beiden Seiten Gemeinsa-

Genfer Bekenntnisvorlage weiterbestanden hatte, durch Unterschriften der Anwesenden als allein maßgebliches hugenottisches Bekenntnis bestätigt. Man spricht seitdem auch von der »*Confession de La Rochelle*« oder der »*Confessio Gallica*«. Vgl. dazu Irene DINGEL, Art. Hugenotten, in: RGG 3 (*2000), Sp. 1925–1929.

²⁵ Auch die calvinistischen Bekenntnisse stellen ihre Aussagen im allgemeinen in den Horizont der altkirchlichen Symbole und signalisieren auf dieser Ebene, keine Häresie zu verkünden; vgl. z. B. die *Confessio de Foi* bzw. *Confessio Gallica*, Art. V, in: BSRK, S. 222, in deutscher Übersetzung in: Rudolf MAU (Hg.), *Evangelische Bekenntnisse*, Bielefeld 1997, Bd. 2, S. 186.

²⁶ Zum Ursprung des Begriffs der »*analogia fidei*« vgl. Rm 12,6, außerdem zu seiner Bedeutung und Anwendung Bernhard GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie*. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die *analogia fidei*, Düsseldorf 1969, S. 53–62.

men in diesen Horizont. Auch im Methodischen äußert sich der Konsens, indem die CA die Methode, Glauben und Lehre in Form von Affirmativa und Negativa zu formulieren, übernimmt und die Katholizität ihrer Bekenner auch über die Verwerfungen der klassischen, altkirchlichen Häresien unter Beweis stellt²⁷. Gegensätze, wie etwa die reformatorische Kritik an der Messe und am Papsttum, treten bekanntlich vollkommen zurück, um den Zwiespalt auf einige wenige Missbräuche zu reduzieren. Der Akzent liegt auf der Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und der »ecclesia Romana«, sofern freilich deren Lehren aus der Heiligen Schrift zu erheben sind. Aber auch in den weiteren Etappen der Geschichte der CA lässt sich diese auf Integration zielende Ausrichtung aufweisen. Denn die *Confessio Augustana* diente auch als Grundlage für Konkordienverhandlungen über die Grenzen des Reichs hinweg, die 1534 und 1536 mit den antihabsburgisch gesinnten Königen von Frankreich und England in Gang kamen. Deren Annäherung an die protestantischen Fürsten des Schmalkaldischen Bunds war zwar durch verschiedene politische Gründe motiviert, wie die Ehescheidungsangelegenheit Heinrichs VIII., die ihn [73:] aus verwandtschaftlichen Gründen in Gegensatz zu Habsburg brachte²⁸. Außerdem musste die *Confessio Augustana* als Bekenntnisgrundlage des Schmalkaldischen Bundes und damit als politisch relevantes Dokument in die Diskussion kommen. Aber für Melancthon ging es bei diesen Verhandlungen weniger um die politische, als vielmehr um die theologische Concordia. Auf diesem Hintergrund konnte er die CA sozusagen als formbaren Urstoff verwenden, den er den jeweils unterschiedlichen »Bekennnissituationen« anpasste, ohne jedoch die grundlegend reformatorischen Inhalte aufzugeben. Das »*Consilium ad Gallos*« von 1534 und die mit den englischen Legaten im Jahre 1536 ausgehandelten »Wittenberger Artikel« wiederholten deshalb die Hauptaussagen der CA und passten sie in die jeweiligen landesspezifisch-kirchlichen Kontexte ein. Die Betonung des Gemeinsamen bei gleichzeitiger Propagierung reformatorischer Anliegen, zum Teil unter Wahrung altgläubiger Begrifflichkeiten, stand im Vordergrund, wobei freilich die Lehre von der Rechtfertigung *sola gratia* und *sola fide*, die bereits in der Apologie der CA in die Funktion eines nicht aufgebaren, grundlegenden Kriteriums schriftgemäßer Lehre eingerückt war, keinen Kompromiss duldete. Vom bekennnismäßigen Kon-

27 Vgl. dazu Hans-Werner GENSICHEN, *Damnamus. Der Verwerfung der Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1955, S. 65–84.

28 Heinrich wollte sich von seiner ersten Frau, Katharina von Aragon, einer Tante Karls V., trennen, nachdem er bereits am 25.01.1533 heimlich Anna Boleyn geheiratet hatte. Aber der Papst bestätigte die erste Ehe und exkommunizierte Heinrich. Vgl. dazu Arthur G. DICKENS, *The English Reformation*, London ²1989, S. 125–129, und Philip HUGHES, *The Reformation in England*, Repr. London 1993, Bd. I: *The King's Proceedings*, S. 156–191.

sens her waren also eigentlich alle Voraussetzungen für den schließlich doch nicht vollzogenen Beitritt der beiden Mächte zum Schmalkaldischen Bund geschaffen. Aber auch wenn weder das Consilium ad Gallos noch die Wittenberger Artikel angenommen wurden, hinterließ die Confessio Augustana dennoch, zumindest in England, vermittelt über die Wittenberger Artikel, Spuren ihres Einflusses, so in den 10 Artikeln Heinrichs, mehr noch in den 42 Artikeln Edwards VI. und von da aus in den 39 Artikeln Elisabeths I.²⁹

Umgekehrt konnten und mussten Konkordienverhandlungen, wenn sie zum Konsens beider Parteien geführt hatten, wiederum Rückwirkungen auf die Gestalt der Confessio Augustana haben. Dies wird in der Wirkungsgeschichte der Wittenberger Konkordie deutlich, die die Abendmahlslehre der Oberdeutschen unter Führung Martin Bucers mit der der Wittenberger um Martin Luther unter dem Terminus der »manducatio indignorum« auf der Grundlage einer nicht [74:] näher bestimmten »unio sacramentalis« des Leibes und Blutes Christi mit den Abendmahlselementen Brot und Wein zum Ausgleich gebracht hatte. Auf diesem Hintergrund war ein gemeinsames Bekenntnis zur CA und deren Apologie sowie die Aufnahme der Oberdeutschen in den Schmalkaldischen Bund möglich geworden. Dem erreichten theologischen Konsens trägt der von Melanchthon veränderte Artikel 10 der Confessio Augustana Rechnung, der nun auf die Anwesenheitsaussage von Leib und Blut Christi unter der Gestalt der Elemente sowie auf die Verwerfung gegenteiliger Lehre verzichtet und lediglich von einem Darreichen von Leib und Blut mit Brot und Wein spricht.

Die dem erreichten bzw. zu erstrebenden Konsens dienende Fortschreibung der CA durch Melanchthon tritt noch deutlicher hervor, wenn man einen Blick auf die weiteren Veränderungen in der Confessio Augustana Variata von 1540 wirft, die neben Artikel 10 »Vom Abendmahl«, außerdem die Artikel 4, 5 und 6 »Von der Rechtfertigung«, »Vom Predigtamt« und »Vom neuen Gehorsam« sowie Artikel 20 »Von guten Werken« betreffen. Denn Melanchthon hatte die CA eigens zu dem Zweck überarbeitet und einzelne Artikel gezielt erweitert, sodass sie als Bekenntnis- und Gesprächsgrundlage der Protestanten auf dem Religionsgespräch von Worms und Regensburg 1540/41 dienen konnte³⁰. Dafür sind vor allem die Artikel über die Rechtfertigung (4) und gute Werke (20) interessant. Von der vorsichtigen Zurückhaltung, wie sie noch kennzeichnend für die CA Invariata war, ist

29 Vgl. Georg MENTZ (Hg.), Die Wittenberger Artikel von 1536, Leipzig 1905, Nachdr. Darmstadt 1968, S. 12–16. Vgl. zu den 10 Artikeln DICKENS, The English Reformation, S. 199f., HUGHES, The Reformation in England, S. 348–360.

30 Sie wurde am 30.11.1540 »als offizielles Dokument der Protestanten übergeben«, vgl. Bernhard LOHSE, Art. Augsburgs Bekenntnis I., in: TRE 4 (1979), S. 616–628, hier S. 626, und Irene DINGEL, Art. Religionsgespräche IV, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 659.

freilich nichts mehr zu spüren. Der ehemals knappe Artikel 4 wird nun zu einer ausführlichen Entfaltung der reformatorischen Rechtfertigungslehre erweitert, auf die die Loci Melanchthons von 1535 (*secunda aetas*) Einfluss ausgeübt haben³¹. Dem steht mit Artikel 20 eine ausführliche Abhandlung über Glauben und Werke zur Seite. Sie ist darauf ausgerichtet, das Gespräch mit der altgläubigen Position, die den Stellenwert des menschlichen Einsatzes für die Rechtfertigung festhalten wollte, nicht abubrechen. Entsprechend setzt CA 20 gezielt damit ein, Vorwürfe der Gegner aufzugreifen, zu beantworten und deutlich zu machen, dass man ja die guten Werke keineswegs abschaffen wolle, die freilich nur vom rechtfertigenden Glauben her ihren Sinn erhalten und recht verstanden werden könnten. »Es müssen nämlich in der Kirche beide Lehren vorhanden sein«, so führte Melanchthon aus, sowohl »das Evangelium vom Glauben zur Aufrichtung und Tröstung der Gewissen, als auch die Lehre, welches wahrhaft gute Werke und welches die wirklichen Got- [75:] tesdienste sind«³². Die Rechenschaft über den reformatorischen Glauben und die eigene Standortbestimmung, die das Bekenntnis hier selbstbewusster denn je vorträgt, bleiben aber ausgerichtet auf die Möglichkeit einer Annäherung der Glaubensgegensätze.

3. Das Bekenntnis als Abgrenzung und Identitätsaussage

Auch die weitere Bekenntnisentwicklung im 16. Jahrhundert vollzog sich als Wiederholung und Aktualisierung der *Confessio Augustana*. Dazu hat natürlich u. a. beigetragen, dass die CA durch den Augsburger Religionsfrieden reichsrechtliche Relevanz erhielt. Denn da dieser Friede den Augsburger Konfessionsverwandten, neben den Anhängern des sich bis dahin ohne spezifische Bekenntnisurkunde definierenden alten Glaubens, Duldung garantierte, musste es im evangelischen Lager darauf ankommen, die entstehende und bestehende theologische Pluralität auf dieses *eine* rechtlich und theologisch maßgebende Bekenntnis zurückzuführen. Damit geht Hand in Hand, dass im reformatorischen Bekenntnis nun der von Anfang an angelegte Aspekt der sich abgrenzenden Identitätsaussage in den Vordergrund rückt. Die eigentliche Schwelle aber für diesen Richtungswechsel in Funktion und Aussage des Bekenntnisses liegt schon vor jenem Datum der Reichspolitik und des Reichsrechts. Entscheidende Auswirkungen hatte nämlich Melanchthons Beteiligung an der Erstellung des Leipziger Landtagsentwurfs, d. h. des sogenannten Leipziger Interims von 1548, das zwar in

31 So LOHSE, Art. Augsburger Bekenntnis, S. 626.

32 Das Augsburger Bekenntnis in der revidierten Fassung des Jahres 1540 (*Confessio Augustana Variata*), übers. v. Wilhelm H. NEUSER, Speyer 1990, S. 21.

der Rechtfertigungslehre evangelisch lehrte und typisch melanchthonische Züge trug, zugleich aber im Blick auf den bei der Bekehrung mitwirkenden menschlichen Willen und den Stellenwert der Werke solche Formulierungen bot, die bald darauf Anlass zu internen Auseinandersetzungen gaben. Außerdem sah es bekanntlich die Wiedereinführung altgläubiger Zeremonien vor. In den Augen der Gnesiolutheraner hatte damit der Autor der CA, für deren Inhalte die Fürsten des Schmalkaldischen Bundes im Religionskrieg mit Karl V. bis zu ihrer Niederlage gefochten hatten und viele Pfarrer ins Exil gehen mussten, seine eigenen bekennnismäßigen Prinzipien verlassen. Aber unter den gegebenen politischen Bedingungen konnte der Landtagsentwurf keine wiederholende Aktualisierung der Confessio Augustana in der Konsequenz der bereits eingeschlagenen Entwicklungslinie mehr bieten. Und so ist es bezeichnend, dass [76:] Flacius und seine gnesiolutherischen Gesinnungsgenossen dem mit dem Magdeburger Bekenntnis von 1550, das ihren Widerstand gegen den Kaiser rechtfertigen sollte, nun genau das entgegensetzen, was der Landtagsentwurf nicht leisten konnte, nämlich eine Wiederholung der Augsburger Konfession. Entsprechend formulierte der dem Magdeburger Bekenntnis vorangestellte »Kurtze begriff«:

Erstlich das vnserere Kirchen allhie mit warer Christlichen Religion vnd GOTtes dienst versehen sein/des thun wir allhie vnserere bekentnis/fu(e)r vns vnd vnserere ganze Christliche Gemeine/welche sich zeucht auff die Artickel der Augsburgerischen Confession/im ersten teil dieses Buchs³³.

Dieses Bekenntnis allerdings war – mitten in der Verfolgungssituation – weit davon entfernt, konsensstiftend und integrativ wirken zu wollen. Vielmehr handelte es sich um eine dezidierte Abgrenzung der rechten Lehre von der falschen, und das bedeutete in diesem Falle auch eine Distanzierung von der theologischen Richtung des Philippismus und einer Bekenntnishaltung, die die »summa doctrinae« in den Mittelpunkt gestellt hatte, um im Grenzbereich des Indifferenten, d. h. der sogenannten *Adiaphora*, auf politisch-gesellschaftliche Bedürfnisse eingehen zu können³⁴. Das allerdings waren die Widerständler und Autoren des Magdeburger Bekenntnisses mit ihrer ganzheitlichen, Lehre und kirchlich-liturgische Praxis »in casu confessi-

33 Bekenntnis Vnterricht vnd vermanung/der Pfarrhern vnd Prediger/der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk. Anno 1550. Den 13. Aprilis, Magdeburg o. J., S. A1b.

34 Vgl. dazu ebd., S. B2b: »Dargegen wollen wir zuweilen setzen/wo von diesem reinen einhelligen verstand Christlicher Lere vnd bekentnis abgewichen sind/Papisten/Interimisten vnd Adiaphoristen/des gleichen Widerteuffer/Sacramentirer/vnd was mehr irriger Geister sind/von welchen allen wir vns mit Lere/bekentnis vnd mit wercken gantzlich absundern«.

onis et scandali«³⁵ kompromisslos zusammenbindenden Bekenntnishaltung nicht bereit mitzutragen. Das Beispiel zeigt, wie sich die Funktion des Bekenntnisses auf die Identitätsbestimmung einer Gruppe verlagert hat und damit bereits den Grundstein für ein späteres Verständnis von Bekenntnis bzw. Konfession als fest umrissener konfessioneller Denomination legt. Es wird aber zugleich deutlich, welche theologische Autorität die CA innerhalb der zurückliegenden zwei Jahrzehnte erhalten hatte. Denn man sah im Interim nichts anderes als eine Unterdrückung von »Namen und Ansehen der Augspurgischen Confession«³⁶. Eine Unterdrückung dieses als »analogia fidei« gewerteten Bekenntnisses aber, das man mit der Lehre Martin [77:] Luthers, des endzeitlichen Propheten, identifizierte³⁷, erfuhren die Magdeburger Bekenner als Verleugnung Christi³⁸. So präsentierten sie der Öffentlichkeit nicht nur Bekenntnisformulierungen und eine Entfaltung ihrer Widerstandslehre, sondern auch eine kleine Geschichte der CA, um zu belegen, dass dieses Dokument von Anfang an und durch alle Disputationen und Gespräche hindurch unwiderlegt und unverändert Bestand gehabt habe³⁹. Sie selbst sahen sich als »vberbleiblinge von der Augspurgischen Confession«, deren Pflicht es ist, von dem durch Luther wiederentdeckten Evangelium und der Confessio Augustana Zeugnis abzulegen, um so allen, unter den Wirkungen des Interims leidenden Christen deutlich zu machen, dass dieses Bekenntnis zur Wahrheit, dessen Inhalte man in Abgrenzung zu allen lehrmäßigen Pervertierungen wiederholt, »noch nicht ganz erloschen sei«⁴⁰.

Nicht nur an diesem gnesiolutherischen Bekenntnis wird deutlich, dass sich mit der Wiederholung der Confessio Augustana nun dezidiert die nach außen abgrenzende und nach innen konsolidierende Formulierung der Lehre verband. Auch Melanchthon selbst gab dem Bekenntnis diese Richtung, wobei ihm freilich daran lag, die abgrenzend formulierte Identitätsaussage mit der Wahrung der inneren Einheit *aller* Anhänger der Augsburger Konfession, d. h. mit dem umfassenden *inneren* Konsens, zu verbinden. Dies zeigt sich z. B. an der Confessio Saxonica, auch genannt Repetitio Confessionis Augustanae, die der Wittenberger 1551 auf Veranlassung des Kurfürsten Moritz von Sachsen zur Vorlage auf dem Konzil von Trient abgefasst hatte.

35 Zu diesem Begriff bei Flacius vgl. Hans Christoph von HASE, Die Gestalt der Kirche Luthers. Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548, Göttingen 1940.

36 Magdeburger Bekenntnis, S. B1a.

37 Vgl. ebd., S. A4a.

38 Vgl. ebd., S. B1a: »Diese stu(e)ck vnd viel andere mehr / wie sie in der warheit nichts anders sind / denn ein verleugkung der Augspurgischen Confession, vnd mit derselben auch Christi des HERRN selbs / also nemens Babst / Bischoffe / Fu(e)rsten [B1b:] vnd jhr gantzer hauffe nicht anders an«.

39 Vgl. ebd., S. A3b.

40 Vgl. ebd., S. B2a.

Melanchthon betonte in seiner Einleitung, dass es vor allem dann, wenn den Kirchen Irrtum und falsche Lehre zur Last gelegt werde und man ihnen vorwerfe, sich durch Spaltungen vom Konsens zu entfernen, nötig sei, die rechte Lehre zu bekennen. »Necesse est interrogatos recitare doctrinam«⁴¹. Das Bekenntnis erhält darüber die Funktion einer »vera explicatio doctrinae«⁴², die es stets zu wiederholen gilt, um der falschen Beurteilung durch die Gegner entgegenzuwirken und zugleich innere [78:] Eintracht im Fundament von Glauben und Lehre zu sichern⁴³. Diese zu erstrebende Eintracht bzw. der zu erhaltende Konsens hat aber nun nicht mehr die altgläubige Seite im Blick. Vielmehr stellt die *Confessio Saxonica* sich und ihre Anhänger in dezidierten Kontrast zum römischen Katholizismus, wie er durch das Konzil von Trient repräsentiert wurde. Nunmehr ging es darum, die eigenen Bekenntnisinhalte in Übereinstimmung mit dem wahren »consensu catholicae Ecclesiae Domini nostri Iesu Christi, vnd Christlicher einigkeit«⁴⁴ zu erweisen, einem »catholicus consensus ecclesiae«⁴⁵, der über die Schriften der Propheten, Apostel und Väter hinausgehend, durch die reformatorischen Zeugnisse garantiert wird⁴⁶, unter denen der CA eine herausragende Position zukommt. Ein der *Confessio Saxonica* vorangestellter Rückblick auf die Geschichte der Reformation⁴⁷ dient dazu, die CA und diese *Repetitio* in die Sukzession jener Wahrheitszeugen einzuordnen.

Nicht nur Melanchthon selbst, sondern auch seine Schüler, sowohl Philippisten als auch Gnesiolutheraner, formulierten ihre Bekenntnisse als Wiederholungen der CA oder aber als Verteidigungen des vermeintlich falsch ausgelegten Bekenntnisses. Beides, aktualisierende Wiederholung einerseits und zurückweisende Verteidigung andererseits, zeigt sich am Frankfurter Rezess⁴⁸ von 1558 und dem darauf reagierenden Weimarer Konfutationsbuch, das zum lehrbestimmenden Bekenntnis des ernestinischen Sachsen wurde⁴⁹. Das unter der Federführung von Flacius erstellte Konfutationsbuch allerdings verlässt die bisherige Entwicklungslinie, indem es auf die positive

41 *Repetitio Confessionis Augustanae*, in: CR 28, Sp. 369.

42 Ebd., Sp. 371.

43 Vgl. dazu auch das Vorwort der *Repetitio* der Augspurgischen Confession in Georg Majors Übersetzung in: CR 28, Sp. 481.

44 *Repetitio* der Augspurgischen Confession, in: CR 28, Sp. 488.

45 Ebd., Sp. 487.

46 Vgl. ebd., Sp. 376, und ebd., Sp. 488.

47 Es handelt sich allerdings noch nicht um eine *Historia* der CA, vgl. *Repetitio Confessionis Augustanae*, in: CR 28, Sp. 371–373, und *Repetitio* der Augspurgischen Confession, in: CR 28, Sp. 482f.

48 Vgl. dazu Irene DINGEL, Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezeß, in: Jörg HAUSTEIN (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 121–143, in diesem Band S. 11–28.

49 Das Weimarer Konfutationsbuch erschien unter dem Titel: *Illustrissimi Principis ac Domini, Dom. Jo. Friderici secundi, suo ac fratrum [...] nomine, solida et ex verbo*

Formulierung von Glauben und Lehre in entsprechenden Artikeln verzichtet und den Weg der Negativa wählt. In neun Abschnitten grenzte man sich von all dem ab, was sich sozusagen zu einer reformatorischen »Häresie« entwickelt hatte und verwarf deren [79:] Vertreter namentlich, d.h. Zwingli, die Täufer, die antitrinitarischen Anschauungen Michael Servets, die Vergottungschristologie Caspar von Schwenckfelds, die Adiaphoristen, Georg Major und seine Lehre von den guten Werken, die Antinomisten, die Synergisten und schließlich auch die Rechtfertigungslehre Andreas Osianders. Damit freilich war auch der über das Bekenntnis gewährleistete lehrmäßige Konsens auf eine nur noch kleine Bekenntnisgemeinschaft zurückgenommen. Dennoch beanspruchte jede für sich, in der rechten Entwicklungslinie der zu einer sekundären Autorität neben der Heiligen Schrift herangereiften Confessio Augustana zu stehen, so dass sich die Notwendigkeit ergab, zu einem übergreifenden reformatorischen Bekenntniskonsens zurückzufinden. Der letzte Versuch, diese konsensstiftende und integrierende Funktion des Bekenntnisses auf innerprotestantischer Ebene noch einmal zu aktivieren, liegt mit der Formula Concordiae von 1577 vor, die sich ihrerseits wiederum als klärende Repetitio der Inhalte der Confessio Augustana verstand. Das Scheitern ihres Anliegens machte sie jedoch zu dem, was sie eigentlich nicht sein wollte, nämlich zu einem Bekenntnis im Sinne konfessioneller Abgrenzung, auf das die philippistische ebenso wie die flacianische Seite ihrerseits mit konfessioneller Abgrenzung reagierte, ohne jedoch das Schema und den Anspruch der aktualisierenden Wiederholung der CA aufzugeben. Die auf Wolfgang Amling zurückgehende »Repetitio brevis« der philippistisch gesinnten Anhaltinischen Theologen und die »Repetitio, das ist Wiederholung der Norma christlicher Lehre« der flacianisch gesinnten österreichischen Kirchen belegen dies. Freilich rückte dabei zugleich jeweils jener Streitpunkt in den Blickpunkt, der die beiden Gruppen vom Bekenntnis des Luthertums trennte, nämlich die Zweinaturenlehre einerseits und die Erbsündenlehre andererseits⁵⁰. Das Ideal der Einheit im Bekenntnis und die Berufung auf das *eine* normsetzende Grundsatzbekenntnis reformatorischen

Dei sumpta Confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum, sectarum et errorum, hoc tempore [...] ingruentium et grassantium, Jena 1559.

⁵⁰ Vgl. z.B. die REPETITIO BREVIS, SIMPLEX ET PERSPICVA ORTHODOXAE CONFSSIONIS, QVAM amplectuntur ecclesiae Principatus Anhaltini aliquot articulis, inter nonnullos hoc tempore controuersis. Neustadt an der Haardt 1581, und die REPETITIO: Das ist/Widerholung der Norma Christlicher Lere/dazu die reinen Euangelischen Kirchen in Nider Österreich durch Gottes gnade sich bißher bekennet haben/vnnd noch bekennen/[...] Den beyden lo(e)blichen Sta(e)nden/[...] vbergeben [...] Anno salutis, 1581, o.O. o.Dr. o.J. Vgl. dazu DINGEL, Concordia controversa, bes. S. 306f. und 493f. Die Repetitio brevis spricht in der Vorrede ein Bekenntnis zu den drei altkirchlichen Symbolen, zu CA und zur Apologie der CA von 1531 sowie zu deren Interpretation durch die CA Variata von 1540, zur Repetitio der CA, d.h. zur Confessio Saxonica, und zu den Schmalkaldischen Artikeln aus.

Glaubens trat in Konkurrenz mit der weiter aufbrechenden theologischen Pluralität. Die verschiedenen nach Bekenntnisgemeinschaften [80:] differierenden Entwicklungsstränge des Bekennens als nunmehr dezidiert identitätsstiftend-abgrenzende Rechenschaft des Glaubens ließen sich nicht mehr zusammenbinden.

Dies ist zugleich der theologische Hintergrund für die nun einsetzende Historiographie der *Confessio Augustana*, die den Abdruck von Quellenstücken mit einem explizierenden historischen Rückblick kombinierte, um die jetzt bedeutsam gewordene Frage zu beantworten, welche Fassung der CA im Laufe ihrer am Konsens ausgerichteten und aktualisierenden Fortschreibung denn die maßgebliche und authentische geblieben sei. Die erste, noch im Zuge der Erstellung der Konkordienformel entstandene und 1576 gedruckte Studie dazu stammte von dem Rostocker Professor David Chytraeus. Ihm folgte der Brandenburger Georg Coelestin (1577), dem Chytraeus sein Quellenmaterial weitergegeben hatte⁵¹. Aber mit der Entscheidung der Konkordienformel für die CA *Invariata* und der von fürstlicher Seite betriebenen Propagierung des neuen Bekenntniswerks stellte sich die Frage, wie denn die zwischen 1530 und 1577 liegende Bekenntnisentwicklung zu bewerten sei, dringlicher noch als zu Chytraeus' und Coelestins Zeiten. Die Historiographie der Augsbургischen Konfession diente nun dezidiert den apologetischen Interessen der jeweils zu verteidigenden Bekenntnisbildung und konnte sich mit dem politischen Anspruch auf reichsrechtliche Duldung im Sinne der Augsburger Konfessionsverwandtschaft verbinden. Deshalb ist es nur folgerichtig, dass mit der »Historia der Augsbургischen Confession« von 1581 auch ein theologisch gebildeter Jurist, nämlich der Nürnberger Ratskonsulent Christoph Herdesianus⁵², in die Diskussion um die Entwicklung und Funktion des Bekenntnisses eintrat. Die

Außerdem wird die lehrmäßige Übereinstimmung mit Fürst Georg betont, den man zusammen mit Luther und Melancthon als Wegweisenden für Lehre und Bekenntnis der Kirche ansieht. Vgl. ebd., bes. S. 10–18.

51 Vgl. dazu Rudolf KELLER, *Die Confessio Augustana im theologischen Wirken des Rostocker Professors David Chyträus (1530–1600)*, Göttingen 1994, S. 19–23.

52 Er veröffentlichte seine Schrift unter einem Pseudonym: *HISTORIA Von der Augsburgischen Confession, Wie/vnd in welchem verstandt sie vorla(eng)st von dero genossen vnnnd verwandten im Artickel des Heiligen Abendmals / nach der Wittenbergischen Concordiformul / Anno 36. ist angenommen / Auch wie sie seidhero sonst etlich mal in offentlichen Religionshandlungen ist gemehrt vnd erklä(ert) worden. [...] Erstlich durch Mag. Ambrosium VVolfium gestelt vnd zusammen getragen / [...] Gedruckt zu Newstatt an der Hardt / in der Fu(e)rstlichen Pfaltz / durch Matthaem Harnisch. 1581.* Herdesianus sprach deutlich aus, dass angesichts der Tatsache, dass die weltlichen Obrigkeiten versuchten, das Konkordienbuch durchzusetzen, Nichtunterzeichner Gefahr liefen, aus dem Religionsfrieden ausgeschlossen zu werden. Die Historie der CA diene dazu, dem gegenzusteuern; vgl. ebd., S. A2a. Vgl. dazu darüber hinaus DINGEL, *Concordia controversa*, S. 248–259.

wenige Jahre später erfolgende Erwiderung aus der Feder eines Theologen, nämlich Nikolaus Selneckers⁵³, setzte keineswegs den Schlusspunkt. Noch bis ins 18. Jahrhundert [81:] hinein blieb die Geschichte der Entwicklung der CA ein Thema für die Historiographie, das in seinen Bedingungen und Wirkungen genauer zu untersuchen sich lohnen würde.

Diesem Umgang mit dem Bekenntnis, wie wir ihn am Beispiel der *Confessio Augustana* betrachtet haben und wie er in vergleichbaren, west- und osteuropäischen Kontexten zu analysieren wäre, liegt eine Bekenntnishaltung zugrunde, die sich im großen und ganzen an drei Punkten orientiert: 1. Die *Confessio Augustana* gilt – auch gegenüber allen anderen Privat- und Partikularbekenntnissen – als maßgeblicher Ausdruck reformatorischen Glaubens und reformatorischer Lehre und als adäquate Zusammenfassung der schon durch den Bibelhumanismus in den Mittelpunkt gerückten und als alleinige Richtschnur des Glaubens geltenden Heiligen Schrift. Die *Confessio Augustana* repräsentiert die »*analogia fidei*«. Dieser Anspruch wird auch nach außen hin – etwa dem römischen Katholizismus oder dem Calvinismus gegenüber – vertreten. 2. Auf dem Hintergrund dessen, was der Humanismus über die Sprache als Instrument zum Erschließen, »Verstehbarmachen« und Aneignen von Vergangenheit und Gegenwart gelehrt hatte, konnte sich die Überzeugung Bahn brechen, dass die Aussagen der Heiligen Schrift und damit auch die Bekenntnisaussagen im Verlauf der Geschichte und unter den Bedingungen unterschiedlicher, historisch gebundener Situationen stets neu zu formulieren sind. Dies geht einher mit der reformatorischen Überzeugung, dass das Wort Gottes nicht in Lehraussagen erstarrt und ein für allemal in griffiger Formulierung verfügbar ist, sondern dass sein zeitloser Inhalt als »*viva vox Evangelii*« in jeweils zeitgebundener Form aktuell Gestalt gewinnt. 3. Damit wird Bekenntnisbildung zu einer neu formulierenden Wiederholung solcher Aussagen, die bereits als Maßstab setzende Zusammenfassung des Inhalts der Heiligen Schrift symbolisches Ansehen erhalten hatten. Das führt dazu, dass sich nicht nur die *Confessio Augustana* selbst als Wiederholung der altkirchlichen Bekenntnisse versteht, sondern auch dazu,

53 Vgl. Gründliche Warhafftige HISTORIA: Von der Augspurgischen Confession / wie die Anno 1530. geschrieben / Keyser Carolo vbergeben / vnd von dero verwandten Stenden vnd zugethanen / im Artickel vom H. Abendmal / je vnd allwege verstanden / vnd inn öffentlichen Religionshandlungen / erkelret vnd verteidiget worden: [...] Wider deß gedichten / vnauffrichtigen Ambrosij Wolffij gefelschete Historiam / so er dauon in die gantze Christenheit ausszusprengen / sich vermessentlich vnterstanden. Gestellet durch etliche hiezu verordnete Theologen, Leipzig, Georg Deffner, 1584. Es handelt sich um den vierten Teil der Apologie des Konkordienbuchs. Vgl. dazu DINGEL, *Concordia controversa*, S. 270–278.

dass sich die weitere Bekenntnisentwicklung im 16. Jahrhundert wiederum als Wiederholung und Aktualisierung der CA vollziehen kann. Reformationgeschichte wird so in einem umfassenden Sinne zu einer Bekenntnisgeschichte, deren Impulse für Kirche und Gesellschaft auch in unserer heutigen, nach Orientierung suchenden Zeit noch relevant sein können.

Eine Etappe Kurpfälzer Konfessionsgeschichte

Die Vorrede zu Konkordienformel / Konkordienbuch und Kurfürst Ludwig VI.*

[27:] Wie jede größere Veröffentlichung oder auf öffentliche Wirkung zielende Schrift, so wurde auch das Konkordienbuch von den für die Erstellung und den Druck verantwortlichen Fürsten und Theologen mit einer Vorrede versehen. Dies ist auf den ersten Blick nichts Ungewöhnliches, und der unbefangene Leser damals und heute nimmt den Text der »Praefatio« als eine nicht übermäßig lange, wohl ausgewogene Hinführung zum eigentlichen Inhalt des Konkordienbuchs zur Kenntnis. Hintergründe für die Erstellung des Konkordienwerks werden aufgezeigt und verschiedene inhaltliche Schwerpunkte angerissen. Dennoch fallen sogleich zwei Faktoren auf, die der Vorrede einen besonderen Stellenwert geben. Das ist zum einen ihr nicht auf das Konkordienbuch als Ganzes, sondern speziell auf die Konkordienformel zugesetzter Bezug und zum anderen die am Ende der Vorrede angehängte lange Liste von Unterschriften. Nicht der oder die Verfasser der Vorrede bzw. der Konkordienformel zeichnen sich verantwortlich, sondern Kurfürsten, Fürsten und Stände stehen mit ihrem Namen für den vorangestellten Inhalt. Allein schon dies weist darauf hin, dass die Vorrede zum Konkordienbuch weit über das hinausgeht, was man gemeinhin von Vorworten erwartet. Sie hatte vielmehr eine entscheidende Funktion in dem langen Prozess lutherischer Bekenntnisbildung erhalten und setzte den ausschlaggebenden Endpunkt unter die vielfältigen Bemühungen um konfessionelle Einigkeit, die mit der Konkordienformel zu einem vorläufigen Abschluss kamen. Man kann sagen: Die Vorrede war das letzte Wort in dieser Angelegenheit, wenn man einmal von den darauf folgenden Streitigkeiten um die Concordia absieht¹.

Noch vor der Erstellung der Vorrede hatte man im Jahre 1578 in Dresden damit begonnen, das Konkordienbuch als neues Corpus Doctrinae, d. h. als eine Sammlung normgebender Schriften für Glauben, Lehre und Bekennt-

* Zuerst erschienen in: BPFKG 69 (2002), S. 27–48. Es handelt sich um die deutsche Fassung von: The Preface of the Book of Concord as a Reflection of Sixteenth-Century Confessional Development, in: LuthQ 15 (2001), S. 373–395.

1 Zu diesen Streitigkeiten vgl. Irene DINGEL, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996.

nis, zum Druck zu bringen, um eine überterritoriale Eintracht herzustellen. Schon in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts war dieser Terminus »Corpus Doctrinae« geläufig, allerdings zunächst, um in loser Auswahl jene biblischen oder auch bekennnismäßigen Schriften zu bezeichnen, aus denen der Gesamtzusammenhang christlicher Lehre hervorgeht und die so – als eine »analogia fidei« – Orientierung für den Glauben bieten konnten. Sehr bald diente er aber auch dazu, bestimmte Zusam- [28:] menstellungen von Bekenntnis- oder Lehrtexten zu bezeichnen. Diese zunächst noch inoffiziellen Auflistungen umfassten nicht nur die drei altkirchlichen Symbole, die Confessio Augustana (CA) und ihre Apologie, sondern auch, je nach konfessioneller Ausrichtung, die Katechismen Luthers, Melanchthons *Loci communes* und gegebenenfalls weitere Schriften Melanchthons. Seit dem Jahre 1560 schließlich, mit der Erstellung des *Corpus Philippicum* oder *Corpus Doctrinae Misnicum*, erhielt die Bezeichnung *Corpus Doctrinae* ihre spezifische Bedeutung als offizielle lehr- und bekennnismäßige Norm für den Konfessionsstand eines Territoriums oder einer Reichsstadt. Noch kurz vor Melanchthons Tod war diese Sammlung von dem Leipziger Buchdrucker und Verleger Ernst Vögelin erstellt worden. Sie wurde wenig später in Kursachsen eingeführt und wirkte vorbildlich auf die Erstellung weiterer territorial ausgerichteter *Corpora Doctrinae*², die in ihrer unterschiedlichen Zusammenstellung eine konfessionelle Vielfalt repräsentierten. Das Konkordienbuch sollte diese lehrmäßige Zersplitterung überwinden helfen. Bisher allerdings war es nicht gelungen, sämtliche evangelischen Stände und freien Städte des Reichs mit Hilfe der Konkordienformel unter einem gemeinsamen Bekenntnisstand zu einigen, so dass die Bemühungen darum, Widersprüche zu entkräften und weitere Unterzeichner zu gewinnen, fortgesetzt wurden. Aber Kurfürst August von Sachsen, neben Ludwig von Württemberg und Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel der entscheidende Beförderer des Konkordienwerks³, und Kurfürst Johann Georg von Brandenburg hatten

2 Vgl. dazu Irene DINGEL, Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses, in: Günter FRANK (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, S. 195–211, in diesem Band S. 75–92.

3 In diese Rolle trat der Kurfürst nach den sog. »kryptocalvinistischen« Wirren von 1574 in Kursachsen, vgl. dazu Ernst KOCH, Art. Konkordienformel, in: TRE 19 (1990), S. 476–483, hier S. 478–480, und Irene DINGEL, Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melanchthons, in: Hans-Jörg NIEDEN / Marcel NIEDEN (Hg.), *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1999, S. 119–134, in diesem Band S. 57–74. Bis 1578 hatte noch Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel an seiner Seite gestanden. Dann jedoch war wegen der katholischen Weihe seines vierzehnjährigen Sohnes Heinrich Julius zum Administrator des Stiftes Halberstadt (am 06.12.1578) und der Tonsurierung seiner beiden jüngeren Söhne eine tiefe Entfremdung zwischen ihm und dem Braunschweiger Prediger und Mitverfasser der Konkordienformel Martin Chemnitz eingetreten.

sich dazu entschieden, den Druck des Einigungswerks, das die zurückliegenden innerprotestantischen Kontroversen endgültig beizulegen versprach, nicht länger hinauszuzögern⁴. Die in Aussicht genommene offizielle Publikation sollte das Konkordienbuch dann später verbindlich machen. Und so konnte der Württemberger Theologe und engagierte Architekt der Konkordienformel, Jacob Andreae, dem sächsischen Kurfürsten am 12.04.1579 mitteilen, dass für den Druck nun nur noch die Vorrede und die Liste mit allen eingeholten Unterschriften fehle⁵. Andreae wollte diese Unterschriftenliste, die Tausende von Namen umfasste, möglichst vollständig publizieren und versicherte dem Kurfürsten, dass dazu nun nicht mehr allzu viele Seiten erforderlich seien, da allein schon ca. 650 Na- [29:] men auf einen Druckbogen gebracht werden könnten⁶. Bei der Werbung um Beitritt zum Konkordienwerk war man nämlich im allgemeinen so vorgegangen, dass diejenigen Stände, die das Konkordienwerk befürworteten und unterstützten, Theologenkommissionen einsetzten. Diese bereisten das Land und gaben den eigens versammelten theologischen Amtsträgern, d. h. Professoren, Pfarrern und Lehrern, zunächst einige Informationen über Anlaß und Entstehung der Konkordienformel, bevor im Anschluss daran der gesamte Text verlesen und zur Unterschrift aufgefordert wurde⁷. Dieses Verfahren wurde allerdings nicht überall durchgeführt. Denn die abschließende Überarbeitung der Konkordienformel im Jahre 1577 im Kloster Bergen, bei der man versucht hatte, die eingegangenen kritischen Stellungnahmen zu berücksichtigen, hatte nicht alle Kritikpunkte beseitigen und nicht alle Gegner gewinnen können, so dass weiterhin eine nicht unbeträchtliche Opposition bestand. Gerade unter diesem Aspekt hielt es Andreae für geraten, möglichst viele Unterschriften abzudrucken, um deutlich zu machen, dass das Konkordi-

Julius hielt sich fortan vom Konkordienwerk fern. Vgl. dazu insgesamt Inge MAGER, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung*, Göttingen 1993, S. 325–370.

4 Mit dieser Frage hatte sich eine Theologenkommission beschäftigt, bestehend aus Jacob Andreae, Jacob Heerbrand, Theodor Schnepff, Johannes Brenz, Lukas Osiander, Wilhelm Holder, Eberhard Bidembach und Johannes Mager, die am 23.09.1578 in Bebenhausen tagte. Ihr Bedenken ist referiert und auszugsweise abgedruckt bei Theodor PRESSEL, *Churfürst Ludwig von der Pfalz und die Konkordienformel*, in: *ZHTh* 37 (1867), S. 287–293 (der gesamte Artikel findet sich S. 3–142, 268–318, 444–470 und 473–605).

5 Vgl. ebd., S. 590f.

6 Vgl. ebd., S. 591.

7 Die vom sächsischen Kurfürsten eingesetzte Kommission bestand aus Jacob Andreae, Nikolaus Selnecker und Polycarp Leyser. Vgl. dazu und zu dem Vorgehen im einzelnen ebd., S. 38f., und, weitere Territorien betreffend, Werner-Ulrich DEETJEN, *Concordia Concors – Concordia Discors. Zum Ringen um das Konkordienwerk im Süden und mittleren Westen Deutschlands*, in: Martin BRECHT/Reinhard SCHWARZ (Hg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, S. 329–334.

enwerk »nicht ein eigensinnig Werk etlicher weniger Theologen [sei], wie bis daher Etliche vorgegeben, sondern so vieler tausend Kirchenlehrer einhelliger christlicher Konsens«⁸. All jene Fürsten und Städte aber, die bei ihrer distanzierten Haltung geblieben waren, versuchte man mit Hilfe einer eigens dazu abgefassten Vorrede zu gewinnen. Zu ihnen gehörte auch Ludwig VI. von der Pfalz, den August von Sachsen und Johann Georg von Brandenburg mit ihren Theologen unbedingt als dritten evangelischen Kurfürsten für das Konkordienwerk gewinnen wollten. Die Praefatio sollte deshalb dem Pfälzer wie auch allen übrigen Kritikern und Zögerern sozusagen eine Brücke zu dem Einigungswerk bauen, indem sie versuchte, auf weiterhin bestehende kontroverse Fragen einzugehen und vermittelnde Formulierungen zu finden. Insofern stellte die Entscheidung für die Erstellung einer Vorrede und die durch Unterschrift beurkundete zustimmende Annahme oder endgültige Ablehnung jener Vorrede die entscheidende und letzte Stufe vor dem Abschluss des Konkordienwerks dar. Dem waren verschiedene ausführliche Beratungen über eine angemessene Konzeption der Praefatio vorausgegangen, die Leitaspekte für Verständnis und Interpretation der Konkordienformel vorgeben sollten. Die Vorrede wurde daher zuallerletzt gedruckt und dann als abschließender Bestandteil in das Konkordienbuch eingefügt. An sie angehängt erschienen zwar nicht – wie Andreae dies noch gewünscht hatte – die allseits eingeholten Unterschriften in ihrer Gesamtheit, aber – nach politischer Bedeutung gestaffelt – die Namen der unterzeichneten Fürsten und Städte des Reichs mit dem schließlich gewonnenen pfälzischen Kurfürsten an erster Stelle⁹.

Schon aus dieser Ausrichtung der Vorrede zu Konkordienbuch und Konkordienformel ergibt sich ihre inhaltliche Bedeutung. Sie greift nämlich solche Themen [30:] auf, die in Bekenntnisentwicklung und Konfessionsbildung des Luthertums strittig gewesen waren, durch Konkordienformel und Konkordienbuch nur zum Teil beigelegt wurden und auch noch in den kontroversen Reaktionen nach der Publizierung des Werks weiter diskutiert wurden. Durch den anfänglichen Einspruch des Pfälzer Kurfürsten wurden sie vor der Ratifizierung der Konkordienformel noch einmal lautstark in die Debatte gebracht. Aus seinem Munde hatten sie um so mehr Gewicht, als der Pfälzer ja eigentlich durchaus zum Luthertum tendierte. Die Vorrede nun sollte ihn aber auch für das Luthertum der Konkordienformel gewinnen. Der Stellenwert und die ursprüngliche Intention dieser nachträglich konzipierten

8 Jacob Andreae an den Kurfürsten von Sachsen, 12.04.1579, zitiert nach PRESSEL, Churfürst Ludwig, S. 591.

9 Die Namen der Pfarrer und Lehrer von vielen, freilich nicht allen Territorien und Städten, die dem Konkordienwerk beitraten, wurden in einigen frühen Ausgaben des Konkordienbuchs abgedruckt, z. B. im Konkordienbuch, Dresden: Matthes Sto(e)ckel und Gimel Bergen, 1580.

Praefatio zu Konkordienformel und Konkordienbuch wird also nur auf dem Hintergrund der Verhältnisse in der Kurpfalz recht verständlich. Von daher erschließen sich auch ihre inhaltlichen Besonderheiten und ihre beabsichtigte Wirkung.

Der Konfessionswechsel in der Pfalz und seine Bedeutung für das Konkordienwerk

Nach dem Tod Kurfürst Friedrichs III. von der Pfalz (26.10.1576), der sein Land im Jahre 1563 mit dem Heidelberger Katechismus, einer entsprechenden Kirchenordnung, landesweiten Änderungen der kirchlichen Zeremonien und Neubesetzungen von Professoren- und Pfarrstellen dem reformierten Bekenntnis zugeführt hatte, übernahm im Jahre 1576 dessen ältester Sohn Ludwig die Regierung. Dies bedeutete einen erneuten Konfessionswechsel¹⁰, denn Ludwig schaffte unter Rückgriff auf die Kirchenordnung seines Vorgängers Ottheinrich¹¹ die durch seinen Vater eingeführten Änderungen wieder ab. Dieser konfessionelle Umschwung war für die Konkordiensache ähnlich bedeutend wie der zu jenem Zeitpunkt erst weniger als drei Jahre zurückliegende Sturz des sogenannten Kryptocalvinismus in Kursachsen. Denn er ließ die Theologen der Konkordienformel darauf hoffen, nun auch in dem einflussreichen Pfälzer Kurfürsten einen Bundesgenossen für ihr Anliegen zu finden, das seit 1574 in August von Sachsen bereits einen engagierten Förderer gewonnen hatte. Aber Ludwig, dem man schon früher das Torgische Buch zugesandt hatte, blieb vorerst bei seinem distanzierten Verhältnis. Das betraf auch die 1577 im Bergischen Buch¹² vorliegende, umgearbeitete Fassung des Torgischen Buchs. Er bezog eine Zwischenposition, die im Sinne seiner behutsamen Lutheranisierung¹³ des Landes zunächst noch den Mittelweg zwischen den strengen Befürwortern und den entschiedenen Geg-

10 Zur Situation der Kurpfalz beim Regierungsantritt Ludwigs VI. vgl. DINGEL, *Concordia controversa*, S. 100–110.

11 Ottheinrich hatte mit dieser Kirchenordnung von 1556 die Kurpfalz der Reformation zugeführt; vgl. EKO, Bd. XIV, Tübingen 1969, S. 23–25, 113–220.

12 Schon am 11.07.1576 hatte man Ludwig das Torgische Buch überstellt, das im Mai 1577 im Kloster Bergen überarbeitet wurde. Das Torgische Buch ist die letzte Vorstufe der Konkordienformel (= Bergisches Buch).

13 Für dieses behutsame Vorgehen, das in der älteren Literatur stets als unentschlossenes Zögern dargestellt worden ist, spricht zunächst sein bereits erwähnter Rückgriff auf die Kirchenordnung Ottheinrichs, die keineswegs streng lutherisch festgelegt war. Außerdem ist daran zu erinnern, dass der auf lutherischer Seite beibehaltene Exorzismus bei der Taufe von Ludwig VI. nicht wieder eingeführt wurde. Vgl. zu seiner Haltung auch Volker PRESS, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619*, Stuttgart 1970, S. 267–298, und DINGEL, *Concordia controversa*, S. 104.

nern des Konkordienwerks durchzuhalten versuchte. Damit aber begab sich Ludwig zwischen die Fronten. Und so begann ein [31:] verbissenes Ringen beider Seiten um den jungen Kurfürsten. Beide Parteien – Kurfürst August von Sachsen und die Theologen der Konkordienformel auf der einen Seite, Landgraf Wilhelm von Hessen-Kassel und Fürst Joachim Ernst von Anhalt auf der anderen – versuchten, Ludwig jeweils für sich und ihre Positionen zu gewinnen¹⁴. Tatsächlich stimmten seine Beanstandungen gegen das Konkordienwerk in grundsätzlichen Punkten mit den Anliegen Hessens, Anhalts und auch vieler anderer Konkordiengegner überein. Dazu gehörte z. B. seine schon früh geäußerte Kritik daran, dass das Konkordienbuch als geplantes neues *Corpus Doctrinae*, auf dessen Bestandteile die später so genannte Konkordienformel in ihren einzelnen Artikeln ja immer wieder rekurrierend Bezug nimmt, einen entscheidenden Teil der Schriften Melanchthons ausblendete, die in bisher bestehenden *Corpora Doctrinae* noch uneingeschränktes Ansehen genossen. Durch die in Aussicht genommene neue Zusammenstellung, die aus Melanchthons Feder lediglich die *Confessio Augustana invariata* und die Apologie aufnahm, sah Ludwig nun nicht nur die Theologie Luthers und Melanchthons in unzulässiger Weise voneinander getrennt, sondern vor allem jene jetzt unberücksichtigt gebliebenen Schriften Melanchthons in Misskredit gezogen¹⁵. Dies musste natürlich in erster Linie die *Loci communes* und die *Confessio Augustana variata* betreffen, die zum festen Bestandteil des *Corpus Doctrinae Philippicum* gehörten, welches wiederum in zahlreichen Territorien – darunter auch in Hessen und Anhalt – seit langem hohe Wertschätzung als lehrmäßige Norm genoß¹⁶. Mit dieser Kritik stand der Pfälzer Kurfürst übrigens keineswegs allein. Auch die Pommerschen Theologen¹⁷ hatten Anstoss daran genommen, dass das

14 Mit Landgraf Wilhelm bestand darüber hinaus eine familiäre Beziehung. Er war der Schwiegervater Ludwigs.

15 Diese Kritik Ludwigs, mit der er auf die Übersendung des Torgischen Buchs im Jahre 1576 reagierte, ist deutlich aus Andreaes antwortender Stellungnahme zu entnehmen; vgl. dazu den Auszug bei PRESSEL, Churfürst Ludwig, S. 10f. Vgl. zum Thema »Corpus Doctrinae« den Abschnitt »Von dem summarischen Begriff, Grund, Regel und Richtschnur« der *Solida Declaratio*: BSLK, Göttingen ¹¹1992, S. 833,1–838,14.

16 In Kursachsen hatte man es 1566 offiziell eingeführt. Dort war das *Corpus Doctrinae Philippicum* durch die Ausbreitung des Kryptocalvinismus verdächtig geworden. Pommern hatte es bereits 1561 zur verbindlichen Lehrnorm gemacht. Anhalt, Hessen, Nürnberg, Schlesien, Schleswig-Holstein und Dänemark wahrten lehrmäßige Nähe zum *Corpus Doctrinae Philippicum*. Zur inhaltlichen Zusammensetzung vgl. DINGEL, Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses, S. 202–206, in diesem Band S. 82–86.

17 Vgl. die unter der Federführung des Greifswalder Theologen Jacob Runge erstellte Zensur: Jacob Heinrich BALTHASAR, *Andere Sammlung einiger zur Pommerschen Kirchenhistorie gehöriger Schriften*, Greifswald 1725, Nr. II, S. 11–15; die gesamte Stellungnahme findet sich S. 9–83. Vgl. auch die Pommersche Kritik der Vorrede der Konkordienformel, ebd., S. 202–221.

Torgische Buch ein neues *Corpus Doctrinae* verbindlich machen wollte und damit offenbar beabsichtigte, bereits angestammte und territorial jeweils unterschiedlich zusammengesetzte Bekenntnis- und Lehrnormen zu verdrängen. Um diesen Eindruck zu vermeiden, wurde deshalb schon bei der Überarbeitung zum Bergischen Buch die problematische Bezeichnung »*Corpus Doctrinae*« überall getilgt. Das Bergische Buch, d. h. die *Formula Concordiae*, die sich in ihren 12 Artikeln als Kondensat der im Konkordienbuch enthaltenen Bekenntnisse und Lehrschriften versteht, sprach fortan nicht mehr von einem »*Corpus Doctrinae*«, sondern von dem »Summarischen Begriff, Grund, Regel und Richtschnur«¹⁸. Dies [34:] war jedoch nur eine terminologische Modifikation und änderte nichts an der Tatsache, dass hinter Konkordienformel und Konkordienbuch weiterhin der Anspruch ihrer Verfasser und Förderer stand, genau das zu bieten, was man von einem *Corpus Doctrinae* erwartete, nämlich eine allgemein gültige Richtschnur der Lehre und ein einhelliges, konsensstiftendes Bekenntnis¹⁹. Während Pommern aber dem Konkordienwerk fernblieb, konnte der pfälzische Einspruch durch eine Stellungnahme Andreaes, in der – neben der Diskussion anderer Fragen – die terminologische Änderung angekündigt und der erstrebte Konsens der Schriften Luthers und Melanchthons betont wurde, zumindest teilweise abgemildert werden²⁰. Dennoch gelang es nicht, die Bedenken des Kurfürsten gänzlich auszuräumen²¹. Aus diesem Grunde entschied

18 BSLK, S. 767,8–9 u. 833,1–2. Dieser Gebrauch macht zugleich die noch relativ offene Verwendung des Terminus »*Corpus Doctrinae*« deutlich, der nicht nur eine Sammlung von Schriften bezeichnet, sondern auch ein einzelnes, sich auf allgemeine Lehrnormen beziehendes Bekenntnis, wie z. B. die Konkordienformel, als *Corpus Doctrinae* versteht. Vgl. zu diesem Problemkreis DINGEL, Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses, bes. S. 200–202, in diesem Band S. 80–83.

19 Vgl. dazu insgesamt DINGEL, *Concordia controversa*, S. 15–20.

20 Vgl. Andreae an Kurfürst Ludwig, 06.12.1576, auszugsweise abgedruckt bei PRESSEL, Churfürst Ludwig, S. 10–17. Hier führte Andreae aus: »Was dann das neue *Corpus doctrinae* belangt, inmaßen von andern Orten her auch erinnert worden, kann dasselbig wohl und füglich unterlassen und ohne diesen Titel allein die Bücher genannt und gesetzt werden, zu welchen wir uns alle einhellig als zur richtigen Erklärung unserer Meinung bekennet, unter welchen die zwei Schriften, als *Konfession* und *Apologie*, Philippus, die drei andern aber, nemlich die *Schmalkaldischen Artikel*, beide *Katechismus* Luther gestellt, dergestalt denn keine ärgerliche Separation der Bücher Lutheri und Philippi konfirmirt, sondern so lang sie öffentlich mit einander gestimmt, auch beisammen gehalten werden«. Vgl. ebd., S. 11. Im Hintergrund stand freilich auch die Erfahrung, dass sich »sakramentiererische« Meinungen unter dem *Corpus Doctrinae* Philippicum in Kursachsen hatten unbemerkt verbreiten können; vgl. ebd., S. 13.

21 Ludwig VI. hatte aber auf dem Konvent von Schmalkalden Mitte Oktober 1578 seinen Beitritt zum Konkordienwerk immerhin in Aussicht gestellt. Vgl. zu dem Konvent PRESSEL, Churfürst Ludwig, S. 285–302. Die Absicht des Kurfürsten geht aus seiner Instruktion für seine Räte und Theologen auf dem Schmalkaldischen Konvent hervor, abgedruckt ebd., S. 293.

man sich auf dem Konvent von Schmalkalden, der die Pfälzer Abgesandten am 14. Oktober 1578 mit den kursächsischen, kurbrandenburgischen und braunschweigischen Theologen und Räten zusammenführte²², eine Praefatio zu erstellen, die dem Kurfürsten vor dem Druck zur Überprüfung und Unterschrift vorgelegt werden sollte. Dies ist der Grund, warum die Vorrede der Konkordienformel ganz gezielt auf einzelne Themen zurückkam. Auf diese Weise wurden die weiterhin bestehenden Einwände Ludwigs VI. erneut aufgenommen und einer offiziellen Lösung zugeführt. Historisch gesehen wandte sich die Vorrede also in erster Linie mit einer berechtigten Hoffnung auf Erfolg an den Pfälzer. Aber sie zielte durchaus auch auf die Allgemeinheit. Denn die hier diskutierten Fragen, einschließlich der Erklärungen zu dem hier neu entstehenden *Corpus Doctrinae*, lagen nicht nur im Interesse der Pfalz, sondern waren von übergreifender Bedeutung für das Verständnis und die Akzeptanz des Konkordienwerks. Diese Tatsache rechtfertigte es, eine solche werbende Stellungnahme als Vorrede der gesamten Öffentlichkeit zu übergeben, zumal man sich ja auch nach bereits begonnenem Druck des Einigungswerks um weitere Beitritte bemühen wollte. Die Theologen waren sich einig, dass »die Präfation wohl dermaßen formirt werden [können], dass von diesem Werk Niemand abgeschreckt, sondern vielmehr freundlich dazu invitirt werde«²³.

Die Entstehung der Vorrede

[35:] Die Vorrede galt also als eine letzte Möglichkeit, Kritik am Konkordienwerk zu entschärfen und Widersprüche zu beschwichtigen. Es war Jacob Andreae, der mit der Erstellung einer solchen Praefatio beauftragt wurde. Schon Anfang Dezember 1578 legte er dem Kurfürsten von Sachsen zwei verschiedene Entwürfe vor, von denen der eine im Namen der Kurfürsten und Stände, d. h. der Unterzeichner der *Formula Concordiae* abgefasst war, der andere dagegen im Namen der Theologen. Beide Fassungen wurden auf einer Konferenz in Jüterbog, zu der August von Sachsen die sechs Theologen der Konkordienformel und die Räte Johann von Werbisdorf und Haubold von Einsiedel eingeladen hatte, beraten. Am 28.01.1579 wurden sie im Namen

22 Von Kurpfälzer Seite waren anwesend die Räte Niklas von Schmidberg und Julius Mycillus sowie die Theologen Martin Schalling, M. Zeidler und Paul Scheckius. Die Konkordienformel wurde vertreten durch Jacob Andreae, Nikolaus Selnecker, Andreas Musculus, Christoph Körner, Martin Chemnitz, Jakob Gottfried und Heinrich Bruckmeyer. Auch von hessischer Seite waren mit Antonius von Wersabe und Dr. Hundt – freilich ungeladene – Teilnehmer dabei. Vgl. dazu ebd., S. 293f.

23 So das Gutachten der in Bebenhausen tagenden Theologenkommission (o. Anm. 4); zit. nach ebd., S. 290.

der beiden Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg an Ludwig VI. von der Pfalz zur Begutachtung und Stellungnahme versandt. Erst nach Einholung seiner Reaktion wollte man noch einmal den Versuch unternehmen, auch Hessen und Anhalt für das Konkordienwerk zu gewinnen. Zunächst dachte man daran, beide Vorlagen zum Druck zu bringen und die Deklaration der Theologen als Nachwort an die Konkordienformel anzuhängen. Aber dieser Plan erwies sich als undurchführbar. Dem Pfälzer Kurfürsten wäre es am liebsten gewesen, er hätte seine Anliegen, bei denen die Beibehaltung der Autorität Melanchthons eine Rolle spielte, noch in den regulären Text der *Formula Concordiae* einarbeiten lassen können. Er forderte nach wie vor Veränderungen in der Konkordienformel selbst, aber zu einem solchen Eingriff in einen bereits von zahlreichen Ständen approbierten Text konnte und wollte man sich von Konkordien­seite nicht mehr bereit finden. Schließlich erklärte sich Kurfürst Ludwig doch noch damit einverstanden, seine Anliegen in einer Vorrede behandelt zu sehen, allerdings unter der Voraussetzung, dass einige Änderungen vorgenommen würden. Die Deklaration der Theologen, die, ohne speziell den Pfälzer Einspruch im Blick zu haben, gezielt die wichtigsten Streitpunkte aufgriff, sollte vollkommen fallengelassen werden²⁴. Sie hatte nämlich – in insgesamt sieben Punkten – den Verzicht auf Schriften Melanchthons und auf die Nennung seines Namens ausführlich begründet (1), auf die Autorität der Schriften Luthers Bezug genommen und dabei zugleich ihre nachgeordnete Position hinter der Norm der Heiligen Schrift bekräftigt (2), die flacianische Erbsündenlehre erneut abgewehrt (3), die Rolle des freien Willens diskutiert und dessen *capacitas / aptitudo passiva* im Vorgang der Bekehrung bestritten, während der Artikel II der *Formula Concordiae* (FC) dies noch in vermittelnder, auf die Melanchthonianer zugehende Weise festgehalten hatte (4). Ebenso wurde Bezug genommen auf den Artikel V »Vom Gesetz und Evangelium« (5), wobei hier deutlich hervortrat, dass Andreae Melanchthon zwar nicht ein unbiblisches, aber doch irreführendes Verständnis des Evangeliums anlastete, das nicht klar genug zwischen der Buß- und der Gnadenpredigt unterschied. Während sich die Kritiker des Konkordienwerks und Anhänger einer eher von Melanchthon geprägten Theologie von all dem brüskiert fühlen mussten, zeigte sich eine eher vermittelnde Haltung Andreaes darin, dass die Theologenvorrede mit Blick auf den Abendmahlsartikel, und damit den Pfälzer Wünschen konform, ausdrücklich daran festhielt, dass nur die Einsetzungsworte als alleinige Grundlage des realpräsentischen Verständnisses der Anwesen- [36:] heit Christi in Brot und Wein gelten sollten. Christologische Argumentationen seien lediglich durch die Abwehr gegnerischer Meinung veranlasst und zusätzlich eingebracht worden. Dies traf ja bereits auf den Abendmahlsstreit Luthers mit

24 Vgl. ebd., S. 452f.

Zwingli zu, in dessen Verlauf Luther auf dem Hintergrund der Zweinaturenlehre mit der möglichen Allgegenwart der Menschheit Christi argumentiert hatte (6). Diese christologischen Grundlegungen wurden dann freilich ins einzelne gehend rekapituliert, zumal der Pfälzer Kurfürst in melanchthonischer Tradition eine *abstrakte* Redeweise von den Naturen Christi und ihren Eigenschaften, d. h. eine Redeweise losgelöst von deren *konkreter* Bindung an die Person des Erlösers, vermieden wissen wollte (7). Allein schon die Ausführlichkeit, mit der die letzten beiden Schwerpunkte in der Theologenvorrede diskutiert wurden, zeigt, wie umstritten diese Themen bereits im Vorfeld der Erstellung der Konkordienformel ebenso wie in ihrer Wirkungsgeschichte waren. Dies betraf nicht zuletzt auch die Frage der Verwerfungen und der Verwendung des »Damnamus«. Der Kurfürst von der Pfalz hatte auf die Vermeidung dieser Vokabel gedrängt. Andreae wandte sich allerdings hier entschieden gegen seine Wünsche, indem er die Berechtigung der Verwerfungspraxis aus der Heiligen Schrift aufwies²⁵. Insgesamt war also deutlich erkennbar, dass die Theologenvorrede nicht auf Vermittlung, sondern auf Legitimierung und Bekräftigung der Theologie der Konkordienformel angelegt war. Dies hätte sie bei einer Veröffentlichung zweifellos zu einem Quell weiterer Kontroversen gemacht, zumal Andreae dem Pfälzer Kurfürsten gegenüber nicht bereit zu sein schien, auch nur in einem der zur Debatte stehenden Punkte nachzugeben. Die Konkordienformel musste deshalb akzeptieren, dass diese Version einer Vorrede auf entschiedene Ablehnung des Pfälzers stieß. Er empfahl, auf diesen Text vollkommen zu verzichten²⁶. Man entschied sich daraufhin, eine im Namen der weltlichen Stände konzipierte Vorrede in Form einer »historica narratio« dem Konkordienwerk voranzustellen. Kurfürst August betraute seinen Rat Hartmann Pistorius mit der Abfassung. Dabei wurde freilich der Wortlaut der von Andreae in Jüterbog vorgelegten Fassung zugrundegelegt und weitgehend respektiert.

Die integrative Kraft der Vorrede

Die schließlich im Konkordienbuch abgedruckte Vorrede geht auf diese und verschiedene weitere kleinere Umarbeitungen zurück, zu denen sich Martin

25 Vgl. dazu den Abdruck der Theologenvorrede »Bericht der Theologen auf etliche fůrgewendte Bedenken, auch des Gegentheils durch öffentlichen Druck und sonst wider das Buch der Konkordien vor Publicirung desselben ausgesprengte Schriften« bei Theodor PRESSEL, Zwei Actenstücke zur Genesis der Concordienformel aus den Originalien des Dresdener K. Archivs, in: JDTh 11 (1866), S. 711–742. Zu den Beanstandungen der Pfalz, wie sie auf der Konferenz von Schmalkalden vorgebracht wurden, vgl. ders., Churfürst Ludwig, S. 294.

26 Vgl. PRESSEL, Churfürst Ludwig, S. 448–453.

Chemnitz und Andreae noch einmal am 25.02.1580 im Kloster Bergen getroffen hatten²⁷. Denn erst nach mehrmaligen zusätzlichen Änderungen hatte sie schließlich die Zustimmung des Pfälzer Kurfürsten erhalten können²⁸. Das bedeutete zwar nicht, dass [37:] er nun auch sogleich bereit gewesen wäre, die Konkordienformel zu unterzeichnen, aber der Weg dorthin war in entscheidender Weise geebnet. Außerdem hatte man in einer zweiten Phase der Werbung damit begonnen, die Praefatio an jene Stände zu versenden, die bis dahin dem Konkordienwerk noch nicht beigetreten waren, um nun auch sie mit Hilfe der Vorrede zu gewinnen²⁹. Als das Konkordienbuch schließlich am 50. Jahrestag der Confessio Augustana, dem 25.06.1580, gedruckt erschien, trug es auch die Unterschrift Ludwigs VI. Die Vorrede hatte also den Abschluss des Konkordienwerks tatsächlich entscheidend befördert.

Sie bietet zunächst eine »narratio historica« in Form einer auf ausgewählte Eckpunkte reduzierten Reformationgeschichte, an deren Ende Konkordienformel und Konkordienbuch zu stehen kommen. Die Reformation wird dabei unter dem Gesichtspunkt des Bekenkens in den Blick genommen und beginnt deshalb nicht wie andere geschichtliche Rückblicke mit der Wiederentdeckung des Evangeliums durch Martin Luther, sondern stellt gezielt die Confessio Augustana an den Anfang und in den Mittelpunkt der Entwicklung: Gott der Allmächtige habe »zu diesen letzten Zeiten [...] das Licht seines heiligen Evangelii und alleinseligmachenden Worts aus dem abergläubischen päpstischen Finsternis [...] rein, lauter und unvorfälscht erscheinen und vorleuchten lassen [...]«, woraufhin »aus göttlicher, prophetischer, apostolischer Schrift ein kurz Bekenntnis zusammengefasst, so auf dem Reichstag zu Augsburg Anno etc. 30. [...] Kaiser Carolo [...] übergeben [...] und [...] in der weiten Welt ausgebreitet worden«³⁰ sei. Dieses Augsburger Bekenntnis – so betont die Vorrede – sei Ausdruck der reinen Lehre, wie sie in der Heiligen Schrift enthalten sei und in den drei altkirchlichen Symbolen kurz zusammengefasst vorliege. Sie sei als ein der gegenwärtigen Zeit gemäÙes »Symbolum des Glaubens« von zahlreichen »Kirchen und Schulen« angenommen worden³¹. Damit wird die Confessio Augustana in eine auf der

27 So ebd., S. 544.

28 Der Text ist abgedruckt ebd., S. 304–318, wo die Änderungen kenntlich gemacht sind. Vgl. außerdem BSLK, S. 739–762. Hier sind die Abweichungen aus dem textkritischen Apparat zu erschließen.

29 Die einzelnen Abschriften der Vorrede mit den Begleitschreiben befinden sich im Sächsischen Hauptstaatsarchiv Dresden, Geheimrat (Geheimes Archiv) Loc. 10302–10309. Die um Unterschrift bittenden und die Vorrede versendenden Stände waren Kurfürst August von Sachsen, Herzog Ludwig von Württemberg, Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg, Herzog Wolfgang von Braunschweig-Lüneburg, Pfalzgraf Philipp von Pfalz-Neuburg und Markgraf Carl von Baden.

30 BSLK, S. 740,5–741,10.

31 Vgl. ebd., S. 741,11–742,4.

Heiligen Schrift gründende Bekenntniskontinuität eingeordnet und zugleich die von ihr ausgehende Konsensbildung gegen herrschende Irrlehren betont. Dieser Idealzustand freilich wurde – so fährt die Darstellung fort – schon bald nach dem Tode Martin Luthers wieder zunichte gemacht. Mit Blick auf die nicht explizit genannten innerprotestantischen Streitigkeiten, die nach der Niederlage der protestantischen Fürsten im Schmalkaldischen Krieg und dem darauf folgenden Augsburger Interim und Leipziger Landtagsentwurf von 1548 ausbrachen, macht die Vorrede das Auftreten »falscher Lehrer« und »verführerischer Lehren«³² für das Zerbrechen des einstigen Konsenses verantwortlich. Es musste also dem Protestantismus von da an in erster Linie um die Rückkehr zu der ursprünglichen Eintracht in der einmal erkannten evangelischen Wahrheit gehen. Als ausschlaggebend auf dem Weg dorthin benennt die Vorrede zwei Daten, nämlich den Frankfurter Fürstentag von 1558, und den Naumburger Konvent von 1561. Beide Zusammenkünfte stellen insofern wichtige Etappen in [38:] der Bekenntnisentwicklung dar, als man sowohl in Frankfurt als auch in Naumburg in fürstlicher Initiative versucht hatte, den inzwischen in unterschiedliche theologische Richtungen zersplitterten Protestantismus wieder unter einem gemeinsamen Bekenntnis zu einen.

So berief man sich beide Male erneut auf die *Confessio Augustana*. In dem auf Vorarbeiten Melanchthons zurückgehenden Frankfurter Rezess, einer auf einen theologischen Minimalkonsens angelegten Einigungsformel, geschah dies dadurch, dass man sich ausdrücklich auf die *Confessio Augustana* und deren Apologie als »*Summarium und Corpus Doctrinae*« bezog, denn in ihnen sah man die Aussagen der Heiligen Schrift sowie den Inhalt der drei altkirchlichen Symbole zusammengefaßt und Norm gebend niedergelegt. Insofern ordnete sich auch der Frankfurter Rezess in die protestantische Bekenntnisentwicklung ein. Was die Vorrede zur Konkordienformel jedoch hier verschweigt, ist die Tatsache, dass dieses Konsensdokument die erstrebte umfassende Einigung des Protestantismus weder kurzfristig noch langfristig erreichen konnte³³. Das lag zum einen daran, dass die gnesiolutherisch gesinnten Ernestiner einen eigenen Weg einschlugen und dem Frankfurter Rezess ihr Weimarer Konfutationsbuch entgegensetzten. Zum anderen aber spielte auf die Länge der Zeit gesehen eine nicht unwesentliche Rolle, dass Melanchthon in seiner Vorlage, die neben den Fragen der Rechtfertigungs-

32 Vgl. ebd., S. 743,31 u. 45.

33 Es handelt sich um den »Abschied der evangelischen Kurfürsten und Fürsten in Religionssachen zu Frankfurt am Main aufgerichtet, anno 1558«, abgedruckt in: CR 9, Sp. 489–507. Vgl. dazu Irene DINGEL, Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten: der Frankfurter Rezeß, in: Jörg HAUSTEIN (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen ²1997, S. 121–143, in diesem Band S. 11–28.

lehre, der Rolle der guten Werke und der Adiaphora auch die Abendmahlsproblematik behandelte³⁴, für letzteres auf die Aussagen der CA variata und nicht auf die unveränderte, 1530 auf dem Augsburger Reichstag übergebene Confessio Augustana zurückgegriffen hatte. Genau dies hatten die Gegner des Konkordienwerks im Blick, wenn sie gegen die Abendmahlslehre der Konkordienformel in ihrer streng lutherischen Fassung auf den Frankfurter Rezess verwiesen, um damit nun gerade dem Konkordienwerk ein Ausscherehen aus der Bekenntnisentwicklung anzulasten³⁵. Dies und auch Melancthons Stellung zu den guten Werken, deren Notwendigkeit im Sinne eines aus der Rechtfertigung folgenden neuen Gehorsams im Frankfurter Rezess von 1558 festgehalten worden war, hatten den Pfälzer Kurfürsten wohl dazu veranlasst, darauf zu bestehen, dass die Qualifizierung des Frankfurter Rezesses als eines »christlichen« Abschieds in der Vorrede der Konkordienformel erhalten bleibe. Dem stand allerdings der ebenso vehement vorgetragene Wunsch Herzog Julius' von Braunschweig-Wolfenbüttel entgegen, der das Adjektiv »christlich« gestrichen haben wollte³⁶. Als später diesbezüglich zwei verschiedene Fassungen der Vorrede kursierten und unterzeichnet wurden, erklärte Andreae die nicht vorgenommene Tilgung als ein Versehen von Schreiberhand. Aber wie auch immer man diesen Frankfurter Rezess letzten Endes bewertete, die Vorrede der Konkordienformel deckte über die Gegensätze den Mantel des Schweigens und versuchte, diese Etappe positiv in die Entwicklung auf die Konkordienformel hin einzuordnen.

[39:] Ausführlicher dagegen fällt die Behandlung des Naumburger Konvents als eines weiteren Schritts in der Bekenntnisgeschichte aus. Sie steht ganz im Zeichen desselben Bemühens, nämlich den Naumburger Abschied in den eindeutigen Konsens mit der Confessio Augustana invariata und somit auch der Konkordienformel einzuordnen. Dieses Fürstentreffen im Januar/Februar 1561 war von Herzog Christoph von Württemberg und Johann Friedrich von Sachsen betrieben worden, die auch Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz sowie August von Sachsen, Landgraf Philipp von Hessen und Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken dazu gewinnen konnten. Auch hier ging es um die Wiederherstellung der Einigkeit im zersplitterten Protestantismus, was im Blick auf die bevorstehende Fortsetzung des Konzils von Trient um so wichtiger war. Dem sollte eine erneute Unterzeichnung der CA von 1530 dienen, was in der Vorrede der Konkordienformel auch gebührend hervorgehoben wird. Man war – so liest man in der Vorrede – »bei der

34 Diese Fragen waren durch die nachinterimistischen Streitigkeiten bzw. seit dem Zweiten Abendmahlstreit aktuell.

35 Vgl. z. B. die Schrift des Christoph HERDESIANUS, *Historia Der Augspurgischen Confession* [...], Neustadt an der Hardt: Matthaues Harnisch, 1580, die unter dem Pseudonym Ambrosius Wolf erschien.

36 Vgl. dazu PRESSEL, Churfürst Ludwig, S. 565–575, und BSLK, S. 744, Anm. 2.

zu Augsburg Anno etc. 30 einmal erkannten und bekannten Wahrheit vor-mittelst göttlicher Vorleihung beständiglich«³⁷ geblieben und hatte damit vor Kaiser und Reich deutlich gemacht, dass man keineswegs »eine andere oder neue Lehre annehmen, verteidigen oder verbreiten«³⁸ wolle. Allerdings hatte es der damals bereits mit dem Calvinismus sympathisierende Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz unter Protest des Ernestiners durchgesetzt, dass in der Adresse an den Kaiser die CA *variata* mit ihrem durch Melanchthon nach Maßgabe der Wittenberger Konkordie umgearbeiteten Abendmahls-artikel ausdrücklich als Interpretation der CA *invariata* anerkannt wurde. Diese Komponente freilich, auf die sich die dem Calvinismus nahestehen-den Konkordiengegner häufig beriefen, wurde in der »historica narratio« eingeebnet. Worauf es der Vorrede der Konkordienformel ankam, war der Aufweis der unverbrüchlichen Treue im Bekenntnis zu der immer gleich lau-tenden Glaubenswahrheit. Dies galt es festzuhalten gegen ein Verständnis von Bekenntnisentwicklung, das die Möglichkeit von situationsangepassten Neuformulierungen zuließ und dann Abweichungen als authentische Ausle-gung des Ursprünglichen akzeptierte. Insofern tritt die Vorrede im gleichen Zusammenhang auch mit Vehemenz dem altgläubigen Vorwurf entgegen, es gebe so viele verschiedene Fassungen des Augsburger Bekenntnisses, dass die evangelischen Theologen schon selbst nicht mehr wüßten, »welches die rechte und einmal übergebene Augsburgische Confession sei«³⁹.

Die Vorrede zur Konkordienformel dagegen will die Einlinigkeit der Bekenntnisgeschichte herausstellen. Freilich wird angesichts der nicht ver-stummenden innerprotestantischen Auseinandersetzungen zugleich die Notwendigkeit gesehen, Glauben und Lehre in eindeutigeren Formulierung-en sowie in Abgrenzung von falscher Lehre Ausdruck zu geben. Diesem Erfordernis soll die Erstellung der Formula Concordiae Rechnung tragen, deren Entstehungsprozess mit Blick auf die weltlichen Förderer in groben Strichen skizziert wird. Sie versteht sich auf diesem Hintergrund als »lau-tere Erklärung der Wahrheit«⁴⁰ und ist – so präzisiert die Vorrede – von den Ständen Augsburgischer Confession als rechte und christliche Auslegung der CA durch Unterschrift öffentlich angenommen worden⁴¹. Damit soll [40:] unmissverständlich deutlich werden, dass die FC nicht etwa ein neues Bekenntnis neben den bereits bestehenden darstellt, sondern im Grunde das aufgreift, was als Zusammenfassung der Heiligen Schrift Gegenstand der alt-kirchlichen Symbole und der unveränderten Confessio Augustana gewesen

37 BSLK, S. 745,19–22.

38 Vgl. ebd., S. 745,16–19.

39 Ebd., S. 746,25–27. Vgl. für den gesamten Zusammenhang ebd., S. 746,10–27.

40 Ebd., S. 748,24.

41 Vgl. ebd., S. 749,1–20. Wenn hier vom »Concordienbuch« die Rede ist, so ist die Formula Concordiae gemeint.

ist. Und von diesen Grundaussagen des Bekenntnisses – so bringt es die Vorrede ihren Adressaten nahe – wollten ja auch der Frankfurter Rezess und der Naumburger Fürstentag nie abweichen. Die Konkordienformel beansprucht also, jene bruchlose Bekenntnisgeschichte im Sinne der von ihr aufgegriffenen Normen – Heilige Schrift, altkirchliche Bekenntnisse und CA – weiterzuführen, indem sie solche Entwicklungen, die vor allem durch die fortschreitenden Veränderungen der Confessio Augustana durch Melanchthon zu einer Pluralität der Lehre im Protestantismus geführt hatten, einfach abtrennt oder rückgängig zu machen versucht.

Dies freilich musste all diejenigen brüskieren, die sich bereits seit langem auf die Confessio Augustana variata als Bekenntnis und Lehrnorm berufen hatten. Dazu gehörte bekanntlich nicht zuletzt Friedrich der Fromme von der Pfalz, der 1576 verstorbene Vater Kurfürst Ludwigs. Dessen Konfessionswechsel und die Einführung des Heidelberger Katechismus in seinen Landen entfremdeten ihn zwar, vor allem was die realpräsentische Abendmahlslehre anging, von der ersten, unveränderten Confessio Augustana, nicht aber von der CA variata von 1540. Diese Fassung hatte Friedrich III. immer wieder für sich in Anspruch genommen, zumal sich die 1555 im Augsburger Religionsfrieden garantierte reichsrechtliche Duldung allein auf die Augsburger Konfessionsverwandten, nicht aber auf abweichende Bekenntnisse, wie den Calvinismus und Zwinglianismus, bezog. Welche Fassung der CA diesen Friedensgarantien zugrunde lag, war jedoch damals nie präzisiert worden. Solche Interpretationsspielräume wurden jetzt durch die Konkordienformel geschlossen, da sie als offizielle und von den Ständen autorisierte Auslegung einzig und allein die CA invariata als maßgebliches Bekenntnis heranzog. Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum Ludwig VI. mit Vehemenz dafür eintrat, in der Vorrede all jene Stellen zu streichen oder anders zu formulieren, an denen von der »ersten und unveränderten« im Gegensatz zur »veränderten« Confessio Augustana die Rede war. Die Vorrede nahm diesen Wunsch ernst. Dementsprechend wurde durchgehend von der »Anno etc. 30 übergebenen«, der »damals übergebene[n]« oder bestenfalls der »ersten« bzw. »anderen« Edition der CA gesprochen⁴², was zugleich wiederum die Geradlinigkeit der Bekenntnisgeschichte betonte. Dies war aber nicht der eigentliche und hauptsächliche Grund für die Korrekturen. Vielmehr lag dem Pfälzer, vor allem im Blick auf die Vergangenheit des eigenen Landes, daran, die Anhänger der CA variata nicht als Abweichler oder gar Irrlehrer auszugrenzen. Auf diesem Hintergrund musste es ihm, aber auch anderen Ständen entgegenkommen, wenn die Vorrede nun das Verhältnis von Confessio Augustana invariata und variata, nach dem bisher die veränderte

42 Vgl. z. B. ebd., S. 749,32f.; 751,7f.; 751,37; 752,16f.

Fassung stets als erklärende oder korrigierende Interpretation der ersten gegolten hatte, sozusagen herumdrehte. Die CA invariata wurde als Maßstab für das Verständnis der variata und die Anerkennung anderer reformatorischer Schriften in den Mittelpunkt gestellt. Es diente der Aus- [41:] grenzung gegenteiliger Meinungen, aber auch der Integration protestantischer Pluralität, wenn die Vorrede in diesem Sinne ausdrücklich formulierte:

inmaßen wir dann die andere Edition der ersten übergebenen Augsburgischen Confession zuwider niemals vorstanden noch aufgenommen oder andere mehr nützliche Schriften Herrn Philippi Melanthonis, wie auch Brentii, Urbani Regii, Pomerani etc. wofern sie mit der Norma, der Concordien einvorleibt, übereinstimmen, nicht verworfen oder verdampt haben wollen⁴³.

Mit diesen Ausführungen zur Bekenntnisgeschichte und zur Confessio Augustana war die »historica narratio« der Vorrede eigentlich abgeschlossen. Dass sie darüber hinausgehend weitere thematische Schwerpunkte setzte, erklärt sich aus ihrer Entstehungssituation. Die Vorrede übernahm aus der abgelehnten Theologenvorrede die Themen Abendmahl und Christologie. Freilich kamen sie in diesem Zusammenhang nur ganz knapp zur Sprache, aber doch so, dass sie den aktuellen Diskussionsstand aufgriffen. Jene Fragen waren nämlich so brisant, dass sie Konkordiengegner und -befürworter bereits vor der Publikation des Konkordienbuchs und noch lange danach in zwei Lager spalteten. Auch hier verfolgte die Vorrede das Ziel, bereits im Vorfeld möglichst integrierend zu wirken und die später in FC VII und VIII gebotenen Ausführungen in das rechte Licht zu setzen, wenn nicht gar zu mildern. In diesem Sinne betonte man, dass für die Abendmahlslehre die biblischen Einsetzungsworte die ausschließliche Grundlage seien. Und im Blick auf die umstrittenen christologischen Aussagen der Konkordienformel hob man deren Übereinstimmung mit dem zweiten Glaubensartikel hervor. Die Vorrede stellt bei weitem deutlicher als die von der Kurpfalz abgelehnte Deklaration der Theologen fest, dass die Eigenschaften der Naturen Christi nicht außerhalb der »unio personalis«, d. h. nicht »in abstracto«, sondern nur »in concreto«, definiert werden könnten⁴⁴. Damit zeigte die Praefatio nicht nur Kompromissbereitschaft gegenüber dem Pfälzer Kurfürsten, sondern versuchte – allerdings vergeblich – auch noch einmal den Anliegen des Fürsten von Anhalt und des Landgrafen von Hessen gerecht zu werden, die beide an der durch Melanchthon geprägten Christologie festhielten und die in Artikel VIII der Konkordienformel enthaltene u. a. auf Chemnitz zurück-

43 Ebd., S. 752,15–24.

44 Vgl. ebd., S. 754,20–755,11.

gehenden christologischen Aussagen über die *communicatio idiomatum* ablehnten⁴⁵.

Kompromissbereitschaft und Integrationswille bestimmen ebenso die abschließenden Erklärungen zu den Verwerfungen der Konkordienformel. Auch hier wird klarer als in der Deklaration der Theologen argumentiert, die das Thema mit ihrem Verweis auf die Legitimationsgrundlage in der Heiligen Schrift nicht weitergehend diskutierte. Dagegen erinnert die im Namen der Fürsten abgefasste Vorrede an die warnende Funktion der »*condemnationes*«, die sich keineswegs auf konkrete Personen oder Kirchen bezögen, sondern einzig und allein auf die verführerischen Lehren und deren hartnäckige Vertreter. Es geht also nicht um die Verdammung der Verführten, sondern um die Warnung vor den Verführern und ihren verderblichen Lehren. Damit wollte man nicht zuletzt ausdrücklich dem viel geäußerten [42:] Vorwurf entgegentreten, die Konkordienformel trage mit ihrer dezidiert lutherischen und somit den Calvinismus ausschließenden Abendmahlslehre und Christologie zur Verfolgung des in einigen Ländern ohnehin schon hart bedrängten Protestantismus bei.

Im Blick auf genau diesen Sachverhalt kam es der Vorrede im übrigen besonders darauf an, noch einmal darauf aufmerksam zu machen, dass man die Concordia in erster Linie unter den Augsburger Konfessionsverwandten verwirklichen wolle. Und damit kehrte die Praefatio im Grunde wieder zurück zu der eingangs gebotenen »*historica narratio*«, der Reformationsgeschichte als Bekenntnisgeschichte. Keine neue Confessio ist demnach mit der Formula Concordiae erstellt worden, sondern eine Erklärung der strittigen Artikel nach Maßgabe der Heiligen Schrift, der altkirchlichen Symbola und der 1530 dem Kaiser übergebenen Augsburger Konfession, welche als Norm und Kern des Corpus Doctrinae gelten, in das sich die Konkordienformel selbst eingliedert.

Zusammenfassende Thesen

1. Die Vorrede zur Konkordienformel war sowohl theologisch als auch politisch gesehen von großer Bedeutung für das Konkordienwerk. Sie zielte in erster Linie darauf, den noch zögernden Kurfürsten Ludwig VI. von der Pfalz als dritten weltlichen Kurfürsten, neben Kursachsen und Kurbrandenburg, für die Concordia zu gewinnen. Man griff deshalb seine Bedenken auf und

45 Das betrifft in erster Linie das von der FC vertretene, aber nicht explizit so bezeichnete »*genus maiestaticum*«, nach welchem der menschlichen Natur Christi die Eigenschaften der göttlichen Natur aufgrund des engen Beieinanders in der Person Christi bzw. aufgrund seiner Erhöhung in die Allmacht Gottes übertragen werden; vgl. dazu FC SD VIII,67–68: BSLK, S. 1039,26–1044,3.

versuchte sie zu entkräften. Tatsächlich unterschrieb Ludwig die *Formula Concordiae*. Sein Land blieb allerdings nur bis zu seinem Tod im Jahre 1583 lutherisch.

2. Zugleich begann mit der Erstellung und Versendung der Vorrede eine zweite Phase der Werbung, die sich an diejenigen wandte, deren Kritik man in der Konkordienformel nicht hatte berücksichtigen können oder wollen. In diesem Zusammenhang wurde die Vorrede zu einem Interpretament der *Formula Concordiae*. Sie sollte deren Entstehung legitimieren und Spitzenaussagen mildern oder mindestens verständlich machen, wie z. B. in den Fragen von Abendmahl und Christologie. Dies gelang nicht in jeder Hinsicht. Es blieb eine beachtliche Opposition bestehen, darunter das Fürstentum Anhalt und die Landgrafschaft Hessen, die beide Affinitäten zum Calvinismus entwickelten.

3. Unter theologischem Aspekt versucht die Vorrede eine einlinig verlaufende Bekenntnisgeschichte aufzuzeigen, an deren Ende die Konkordienformel und das Konkordienbuch als *Corpus Doctrinae* zustehen kamen. Insofern wurde die Vorrede der Konkordienformel mit Recht auch dem gesamten Konkordienbuch vorangestellt. Denn das mit der Unterschrift geleistete Bekenntnis zur Konkordienformel mit ihrer Vorrede bedeutete zugleich die Annahme des gesamten *Corpus Doctrinae*. Mit der in der Vorrede nachgezeichneten Bekenntnisgeschichte versuchten die Konkordienväter nun, eine über Melanchthon verlaufende und auf größtmögliche Integration der theologischen Pluralität des Protestantismus zielende Entwicklung wieder auf die in der *CA invariata* grundgelegten Anfänge zurückzuführen. Der theologischen und auch bekenntnismäßigen Pluralität stellte man die Einheit im Bekenntnis zur Konkordienformel als Auslegung der ursprünglichen *Confessio Augustana* entgegen.

Konfession und Frömmigkeit

Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen*

[80:] Dass Konfession und Frömmigkeit in einem engen Zusammenhang stehen, ist eine selbstverständliche Beobachtung. Ein Blick aber auf die historischen Grundlagen, die dem Entstehen der Konfessionen den Boden bereitet und bestimmte Ausdrucksformen von Frömmigkeit ermöglicht haben, lässt sogleich die Frage nach Lehrbildung und -verantwortung, Lehrbindung und -verpflichtung im evangelischen Bereich¹ aufkommen. [81:] Es soll also um das Entstehen von Lehre und Bekenntnis im Protestantismus gehen und um die Frage, in wessen Verantwortung und in welcher Weise Lehr- und Bekenntnisaussagen bindenden Wert erhielten. Das bedeutet, dass sich ein historischer Rückblick in erster Linie auf jene Zeit zu konzentrieren hat, in der sich die großen christlichen Konfessionen mit den ihnen spezifischen Lehr- und Bekenntnisformulierungen herausgebildet und konsolidiert haben: das 16. und frühe 17. Jahrhundert. Ein erster Teil dieses Beitrags wird deshalb historisch-theologische Entwicklungslinien skizzieren. Dem sollen dann in einem zweiten Teil konkrete Beispiele zur Seite treten, an denen deutlich werden kann, welche Wirkungen Lehr- und Bekenntnisbildung und die Wahrnehmung von Lehrverantwortung im alltäglichen Kontext hervorgebracht haben. Diese Umsetzung von Lehrinhalten in das konkrete Handeln der Gemeinde oder des Einzelnen kann man im weitesten Sinne unter dem Terminus »Frömmigkeit« zusammenfassen. Der »rationalen Vergewisserung über Grund und Inhalt des christlichen Glaubens« treten konkrete, von der religiösen oder konfessionellen Option beeinflusste gesellschaftliche Verhaltensweisen sowie die Gestaltung von Riten, Handlungen und Kommunikationsformen zur Seite². Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen ist auch der Titel dieses Beitrags zu verstehen: *Konfession und Frömmigkeit*. Wenn sodann im Untertitel von *Verlaufsformen der Konfessionalisierung* die Rede ist, so zielt dies auf die Fragen danach, bei welchen Instanzen die Wahrnehmung

* Zuerst erschienen in: *Luther* 75 (2004), S. 80–102.

1 Die Klärung dieser Frage nach Lehrbildung und -verantwortung, Lehrbindung und -verpflichtung hatte sich die Tagung der Luther-Gesellschaft »Was gilt in der Kirche?« im September 2001 in Mainz ausdrücklich zum Ziel gesetzt.

2 Vgl. Friedrich WINTZER, Art. Frömmigkeit III. Praktisch-theologisch, in: *TRE* 11 (1983), S. 683–688, hier S. 684.

der Verantwortung für Lehre und Bekenntnis lag und wie die Begründungen dafür lauteten, auf welche Weise eine verbindliche Durchsetzung von Lehre und Bekenntnis erfolgte und wie die Rezeption im einfachen Volk aussah.

1. Bekenntnis und Lehre in ihrem Verhältnis zueinander – eine historische Skizze

Die Frage nach der *protestantischen Lehrbildung* im 16. Jahrhundert setzt voraus, dass Lehre als der öffentliche Ausdruck dessen verstanden wird, was die Kirche als »communio sanctorum« glaubt. In diesem Sinne hatte schon die Alte Kirche Taufbekenntnisse, die die zentralen trinitätstheologischen Aussagen enthalten, entwickelt und zu einer »regula fidei« fortgebildet, die als Glaubensnorm Orientierung gegen die zahlreichen, mit dem [82:] Christentum konkurrierenden Häresien jener Zeit bieten konnte³. Zu diesen Grundlagen lebendiger, die Gesamtheit der Gläubigen umfassender Bekenntnisbildung kehrte die Reformation im 16. Jahrhundert in Überwindung der mittelalterlichen Traditionen scholastischer Lehrbildung und deren Beschränkung auf das kirchliche Lehramt des Bischofskollegiums, des Papstes oder der Konzilien zurück. Was die Kirche glaubt, so will die Reformation festhalten, ist also nicht starre und leblose »doctrina«, sondern findet Aktualisierung in dem lobpreisenden Bekenntnis zu dem sich in der Heiligen Schrift offenbarenden Gott. Glaube, Lehre und Bekenntnis verschmelzen in der »confessio« und gewinnen im 16. Jahrhundert durch die technischen Vervielfältigungsmöglichkeiten, die der durch Gutenberg revolutionierte Buchdruck bereitstellte, auch die Gestalt eines schriftlichen Dokuments, auf das man sich – gegebenenfalls – durch Eid oder Unterzeichnung verpflichtete. So formulierte die Confessio Augustana in ihrem ersten Teil, den Artikeln »des Glaubens und der Lehre«, was bei den evangelisch Gesinnten »gelehrt« wurde. Von falscher Lehre grenzte man sich durch Verwerfungen ab. Deutlicher noch finden wir diese Aufeinanderzuordnung von Glaube, Lehre und Bekenntnis in den Formulierungen der Konkordienformel festgehalten, deren einzelne Artikel jeweils mit der Wendung »Wir glauben, lehren und bekennen« eingeleitet werden und die dann ebenfalls in der Verwerfung von Irrtümern enden⁴. Selbst noch die Barmer Theologische Erklärung von 1934 folgt dieser Struktur, indem sie – wenn auch unter Verzicht auf eine solch sprachlich explizite Einleitung – Schriftworte und daraus abgeleitete

3 John Norman Davidson KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, S. 36–65.

4 Vgl. FC Ep, Von dem summarischen Begriff, in: BSLK, S. 767,14 u. ö.

Thesen bzw. Bekenntnis- und Lehrsätze voranstellt und diese auf Verwerfungen der Irrlehre ausmünden lässt⁵.

Die durch die Reformation in Gang gesetzte Neuorientierung zielte also darauf, dass man die Definition von Glauben und Lehre und damit den Anspruch auf die allein maßgebliche Auslegung der Heiligen Schrift nun nicht mehr – wie das bisher der Fall gewesen war – dem Lehramt der kirchlichen Hierarchie überließ. Martin Luther meinte sogar, im Papsttum einer Erscheinungsform des Antichrists⁶ zu begegnen. Und auch die stets als verbindlich anerkannten Entscheidungen von Konzilien stellte er in Frage. Auf der Leipziger Disputation mit Johannes Eck im Jahre 1519 hatte Luther deutlich deren Irrtumslosigkeit bestritten und ihnen sogar Irrtumsfähig- [83:] keit am Beispiel der Verurteilung und Verbrennung des Johannes Hus als Häretiker angelastet⁷. Die Autoritäten der mittelalterlichen Kirche waren ins Wanken geraten. Von ihnen ließ man sich nicht mehr ohne weiteres darüber belehren, was man zu glauben hatte. Statt dessen sollte – dem humanistischen Aufruf »Zurück zu den Quellen!« gemäß – allein das gelten, was aus der Heiligen Schrift als einzigem zuverlässigen Offenbarungsträger zu erheben war. Sie rückte deshalb als Grund und Richtschnur für Glauben, Lehre und Bekenntnis in den Mittelpunkt. Der Nürnberger Schuster und Meistersinger Hans Sachs stellte dies in seinem Reformationsdialog »Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher«⁸ von 1524 in volkstümlich-anschaulicher Weise dar. Während dort der altgläubige Kleriker das kanonische Recht schätzt und benutzt und die Bibel achtlos verstauben lässt, wird er von dem einfachen Schuster fast schon in impertinenter Weise immer wieder auf die Heilige Schrift hingewiesen und mit ihren Worten belehrt⁹. Als unmittelbares Zeugnis des Wortes Gottes nämlich – so ist man überzeugt – verfügt die Heilige Schrift über eine »claritas«, die sich der Auslegung auch durch einen Nicht-Theologen selbst erschließt¹⁰. Eine solche verstehende Lektüre sowie eine philologisch und hermeneutisch angemessene Auslegung blieben auf dem Hintergrund des von den Reformatoren vertretenen allgemeinen

5 Vgl. Alfred BURGSMÜLLER/Rudolf WETH (Hg.), *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen/Vluyn ³1984, S. 30–40.

6 Vgl. Gottfried SEEBASS, Art. Antichrist IV. Reformations- und Neuzeit, in: TRE 3 (1978), S. 28–43.

7 Vgl. *Disputatio D. Johannis Eccii et pater M. Luther in studio Lipsensi futura*. 1519, in: WA 2, S. 160f.

8 Vgl. *Disputation zwischen einem Chorherren vnd Schuchmacher darinn das wort gottes/vnd ein recht Christlich wesen verfochten würdt*. Hanns Sachs. MDXXiiij, in: Hans SACHS, *Die Wittenbergisch Nachtigall. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied Das Walt Got*, hg. v. Gerald H. Seufert, Stuttgart 1974, S. 41–71.

9 Vgl. SACHS, *Disputation*, bes. S. 58f.

10 Vgl. Friedrich BEISSER, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen 1966, S. 82–122.

Priestertums der Getauften nicht länger bestimmten Amtsträgern vorbehalten, sondern waren jedem Gläubigen zugänglich und möglich¹¹. Diese Absage an die überkommenen Autoritäten des Papsttums und der Konzilien zugunsten der ausschließlichen Autorität der Heiligen Schrift bedeutete aber zugleich, dass bei strittiger Auslegung und sich daraus ergebenden Zweifelsfragen für Glauben, Lehre und Leben der Kirche andere schiedsrichterliche Instanzen zu Rate gezogen werden mussten. In diesen Zusammenhang gehört zunächst die reiche Gutachtertätigkeit der beiden Reformatoren [84:] Luther und Melanchthon, die darüber zu neuen reformatorischen Autoritäten heranwuchsen. Aber auch die »consilia« der evangelisch gesinnten theologischen Fakultäten, insbesondere der Wittenbergs, spielten eine Rolle. Nach dem Tod Luthers und der – ungerechtfertigten – Diskreditierung Melanchthons sowie der Wittenberger Fakultät in den Kontroversen, die auf das sogenannte »Leipziger Interim« folgten, rückte immer mehr das an der Heiligen Schrift orientierte reformatorische Bekenntnis, verstanden als Quintessenz des Wortes Gottes, Orientierung gebend in den Vordergrund¹². Es wurde der Ort für die öffentliche und verbindliche Formulierung von Glauben und Lehre. Dabei blieb die Aufeinanderzuordnung von lehrhafter Aussage – »doctrina« – und lebendigem, zum Einstimmen ermunterndem Bekennen – »confessio« – durchaus erhalten. Sie durchzieht selbst noch die Erstellung von »Corpora Doctrinae« in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die als Sammlung von Bekenntnissen und Lehrschriften angesichts der theologischen Zersplitterung des Protestantismus in den nachinterimistischen Streitigkeiten normgebend für die konfessionelle Vereinheitlichung auf territorialer Ebene wirken sollten und so auch tatsächlich zur bekenntnismäßigen Homogenisierung beitrugen. Das Bekenntnis war aber spätestens seit jenen Auseinandersetzungen auch zu einer konfessionellen Identitätsaussage geworden¹³. Die bekanntesten und wirkmächtigsten Corpora Doctrinae waren das Corpus Doctrinae Philippicum, das, neben den drei altkirchlichen Symbolen, ausschließlich aus Melanchthonschriften bestand¹⁴,

11 Auf diesem Hintergrund der Selbsterschließung Gottes im Medium menschlicher Sprache, die es adäquat zu erfassen gilt, gewinnt das humanistisch-reformatorische Streben nach Einrichtung von Schulen und allgemeiner Bildung seine spezifischen Konturen.

12 Vgl. Irene DINGEL, Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses, in: Günter FRANK (Hg.), Der Theologe Melanchthon, Stuttgart 2000, S. 196–199, in diesem Band S. 76–80.

13 Vgl. Irene DINGEL, Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Johanna LOEHR (Hg.), Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 61–81, bes. S. 75–81, in diesem Band S. 93–113, bes. S. 106–112.

14 Vgl. CORPVS Doctrinae Christianae. Das ist/Gantze Summa der rechten waren Christlichen Lehre des heiligen Euangelij/nach jnnhalt Go(ettlicher/ Prophetischen vnd Apostolischen Schrifftnen/in etliche Bu(e)cher gantz richtig/Gottselig/vnd

und lutherisch ausge- [85:] richtete Konkordienbuch¹⁵, das in Form der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bis heute fortwirkt. Auch der Calvinismus versuchte mit einer durch Jean-François Salvard¹⁶ zusammengestellten und von Theodor Beza geförderten »Harmonia Confessionum« eine vergleichbare Bekenntnissammlung zu schaffen¹⁷, die aber – nicht zuletzt aus Gründen der Einbindung des Calvinismus in die unterschiedlichsten politisch-gesellschaftlichen Lebensbedingungen – nicht die Wirkung des Konkordienbuchs erreichte und nie die Funktion eines Corpus Doctrinae erhielt. Der Inhalt von Glauben und Lehre – so sahen es die Kirchen der Reformation spätestens seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts – findet sich bindend zusammengefasst im Bekenntnis bzw. in der Sammlung von Bekenntnisschriften des »Corpus Doctrinae«, das deshalb als eine »analogia fidei« schließlich in den Rang einer sekundären, auslegenden Autorität neben die Heilige Schrift trat. Mit eingeschlossen waren in diese Sammlungen häufig auch Katechismen oder katechismusartige Texte, die in pädagogisch aufbereiteter Form schon früh vermitteln wollten, was »ein ighlicher Christ zur Not wissen soll«¹⁸. Bis in unsere Gegenwart hinein haben

Christlich verfasst/Durch den Ehrnwürdigen Herren Philippum Melanthonem. Zu nutz vnd anleitung der Pfarherrn vnd Kirchendienern/vnnd aller andern Christlichen Haußwirten vnnd bekennern vnserer warhaftigen Religion. Vnd zu einem gezeugniß bestendiger vnnd eintrectiger Bekendniß der reinen vnnd waren Religion/darbey dieser Churfu(e)rstlichen/Sechssischen vnd Meißnischen Landen/Schulen vnnd Kirchen/nuhn her biß in das dreißigst Jar/in allen stucken vermo(e)ge der Augspurgischen Confession/mit Gottes gnedigem beystandt vnd hulff geblieben vnd verharret sind/wider aller Lu(e)ngengeister/vngegru(e)ndte falsche aufflag vnd beschwerung. [...] Leipzick [...] Anno M.D.LX.

- 15 Vgl. CONCORDIA Christliche Wiederholete einmu(e)tige Bekentnu(e)s nachbenanter Churfu(e)ersten/Fu(e)ersten vnd Stende Augspurgischer Confession/vnd derselben zu end des Buchs vnterschribnen Theologen Lehre vnd Glaubens: Mit angeheffter/in Gottes Wort/als der einigen Richtschnur/wolgegru(e)ndter erkl(e)rung etlicher Artickel/bey welchen nach *D. Martin Luthers* seligen absterben/*Disputation* vnd Streit vorgefallen: Aus einhelliger vergleichung vnd befehl obgedachter Churfu(e)ersten/Fu(e)ersten vnd Stenden/derselben Landen/Kirchen/Schulen vnd Nachkommen/zum vnterricht vnd warnung in Druck vorfertiget, Tübingen 1580.
- 16 Salvard war von 1571–1576 Pastor der französischen Flüchtlingsgemeinde in Frankfurt, trat dann von Genf aus gegen das Konkordienwerk an die Öffentlichkeit und wirkte von 1582 an als Prediger in Castres in Südfrankreich. Zu seiner Person und Werk vgl. Olivier LABARTHE, Jean-François Salvard, ministre de l'évangile (1530–1585). Vie, œuvre et correspondance, in: MDAS 48 (1979), S. 345–480.
- 17 Vgl. Irene DINGEL, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996, S. 132–141. Vgl. darüber hinaus: Salnar's [sic] Harmonia confessionum fidei. Das einhellige Bekenntnis der reformirten Kirche aller Länder, neu bearb. u. hg. v. August Ebrard, Barmen 1887.
- 18 Vgl. Martin LUTHER, Vorrede zum Großen Katechismus, in: BSLK, S. 553,37–554,1.

der Kleine und Große Katechismus Luthers im lutherischen Raum und der Heidelberger Katechismus im reformierten Bereich diese Bedeutung der Vermittlung von Grundzügen christlicher Lehre ausgeübt.

2. Die Funktion der christlichen Obrigkeit als Wächter über Bekenntnis und Lehre

[86:] Von Relevanz für Lehrbildung und Lehrverpflichtung im Protestantismus waren in erster Linie jene Bekenntnisse, die einen öffentlichen und vor allem offiziellen Status erlangten. Die zahlreichen, im Zeitalter der Reformation und auch noch später entstehenden und zum Teil ebenfalls gedruckten Privatbekenntnisse spielten dagegen, über eine persönliche Rechenschaft des Glaubens, eine lehrmäßige Selbstverpflichtung oder auch über ein apologetisches Zeugnis des eigenen Standpunkts hinausgehend, keine Rolle. Offiziellen Charakter erhielten Bekenntnisse und die darin formulierte Lehre durch ihre Verankerung zunächst in Kirchenordnungen, später zusätzlich in *Corpora Doctrinae*, die die jeweilige Verfassung der Kirchentümer und ihre konfessionelle Ausrichtung definierten. Diese Entwicklung von reformatorischen Gemeinden zu Konfessionskirchen vollzog sich in den Strukturen des frühmodernen Ständestaats, die für das Heilige Römische Reich deutscher Nation mit seinen zahlreichen, nach politischer Selbstherrlichkeit strebenden Territorien und Reichsstädten charakteristisch waren. Die Situation war deshalb hier eine grundlegend andere als etwa im übrigen Europa, wo – wie z. B. in Frankreich – die Entwicklung zum modernen Flächenstaat mit einem machtpolitischen Zentrum weit fortgeschritten war und sich der Protestantismus unter scharfer und fast ununterbrochener obrigkeitlicher Verfolgung lehr- und verfassungsmäßig zu konstituieren hatte¹⁹. Im deutschen Raum dagegen hatten jene Obrigkeiten, die sich der Reformation zuwandten, entscheidenden Anteil daran, dass reformatorisches Bekenntnis, d. h. die *Confessio Augustana*, und damit evangelische Lehre verbindlich eingeführt wurde. Sie waren es letzten Endes auch, die Theologen wie Johannes Bugenhagen (1485–1558), Andreas Osiander (1498–1552), Johannes Brenz (1499–1570) oder aus der zweiten Reformatorengeneration z. B. Jakob Andreae (1528–1590) in ihre Gebiete holten und damit beauftragten, in ihren Territorien kirchenordnend zu wirken. In den anschließend mit fürstlichem Privileg gedruckten und offiziell erlassenen Kirchenordnungen

19 Zu den Entwicklungen in Frankreich vgl. die umfassende Darstellung von Gottlob von POLENZ, *Geschichte des französischen Calvinismus*, Gotha 1857–1869, Neudr. Aalen 1964, 5 Bde., und Emile G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, Paris 1961–1988, t. II: *L'établissement*, S. 82–149.

wurden sowohl die Credenda als auch die Agenda verbindlich geregelt²⁰. Die Er- [87:] stellung von Kirchenordnungen setzte in der Regel einen Schlusspunkt unter den langwierigen Prozess der Einführung der Reformation. Die Erstellung und Einführung von Corpora Doctrinae dagegen zielte auf die Festschreibung eines Bekenntnisstands innerhalb eines Territoriums oder einer Stadt und ist deshalb charakteristisch für jene Phase des späten 16. Jahrhunderts, in der sich der Protestantismus in konfessionelle Richtungen zergliederte. So entstanden z. B. Corpora Doctrinae, die in ihrem Lehrbestand eher melanchthonisch oder aber eher lutherisch ausgerichtet waren. Gelegentlich wurde auch eine Kombination beider Richtungen verbindlich gemacht oder es Schriften lokaler Reformatoren integriert. Auch hier waren es die Obrigkeiten, die sie verbindlich machten und oft sogar für die Zusammenstellung der in den unterschiedlichen Corpora Doctrinae enthaltenen Bekenntnisse und Schriften verantwortlich zeichneten²¹. Diese Entwicklung, die die Lehrbindung an die Vollmacht politischer Entscheidungsträger knüpfte, hat sowohl theologische als auch historische Hintergründe. Beide greifen eng ineinander.

Die *theologische Begründung* dafür, dass die Wahrnehmung von Lehrverantwortung in die Hände der Obrigkeiten übergang, hängt mit den historischen Bedingungen der Reformation in Deutschland zusammen. Dass sich die Reformation von den in der altgläubigen Kirche herrschenden Autoritäten abgewandt hatte, bedeutete nicht nur eine bloße Infragestellung der kirchlichen Hierarchie, indem man den Unterschied zwischen Klerus und Laien im Sinne des allgemeinen Priestertums einebnete, sondern vielmehr einen Bruch mit der gesamten überkommenen Episkopalverfassung der Kirche, an deren Spitze der römische Bischof zu stehen kam²². Zunächst hatte Luther mit seinen 95 Thesen²³ bekanntlich noch an die kirchlichen Autoritäten appelliert und ihnen die Missstände angezeigt. Seine Thesen z. B. sandte er an den für den Ablassvertrieb im Reich verantwortlichen Erzbischof Albrecht von Mainz und wandte sich auch in dieser Angelegenheit an den Distriktvikar des Augustinereremitenordens, Johann Lang, seinen Ordensobe-

20 Ein Überblick über die Kirchenordnungen der Reformationszeit findet sich bei Anneliese SPRENGLER-RUPPENTHAL, Art. Kirchenordnungen II/1, in: TRE 18 (1989), S. 670–703. Die Texte in kritischer Edition bietet EKO, Bd. Iff, Leipzig 1902ff.

21 Zu den verschiedenen Corpora Doctrinae, ihrem Aufbau und ihren Geltungsbereichen vgl. DINGEL, Concordia controversa, S. 15f., Heinrich HEPPE/Gustav KAWERAU, Art. Corpus doctrinae, in: RE³ 4 (1898), S. 293–298, und Paul TSCHACKERT, Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen 1910, Neudr. 1979, S. 613–620.

22 Vgl. Irene DINGEL, Art. Kirchenverfassung II. Mittelalter und III. Reformation, in: RGG 4 (*2001), S. 1315–1327.

23 Vgl. Martin LUTHER, Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum. 31. Oktober 1517, in: WA 1, S. 233–238.

ren, sowie an den Bischof von Mag- [88:] deburg, Hieronymus Schulz²⁴. Bereits im Jahre 1520 aber richtete er, nachdem die Reformunwilligkeit der kirchlichen Instanzen deutlich war, mit seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«²⁵ einen Aufruf an die weltlichen Autoritäten. Sie kamen nun, angesichts des Versagens der eigentlich zuständigen Amtsträger, als »Notbischöfe« in den Blick. Luther konnte sie im Sinne des allgemeinen Priestertums der Gläubigen als »Mitchristen« und »Mitpriester« ansprechen und sie als »mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen«²⁶ qualifizieren. Ihre Aufgabe sei es nun, einzugreifen. Und auch Melanchthon äußerte sich ähnlich über die christliche Verantwortung der Obrigkeit. Er schrieb ihr das Wächteramt über beide Tafeln der Zehn Gebote, die »custodia utriusque tabulae« zu. Nicht nur das geordnete Zusammenleben der Menschen, wie es in den Geboten 4 bis 10 der sogenannten Zweiten Tafel angesprochen wird, sollte sie garantieren, sondern gerade auch das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, d. h. die rechte Gottesverehrung gemäß den Geboten 1–3 der Ersten Tafel gewährleisten²⁷. Diese Aufgabe kann und soll sie als das vornehmste Glied der Kirche wahrnehmen, als »praecipuum membrum ecclesiae«. Die Obrigkeit wurde damit zum Träger der »cura religionis«. Das bedeutete, dass sich die jeweiligen Obrigkeiten – Fürsten bzw. Landesherren in den verschiedenen Territorien oder Magistrate in den freien Reichsstädten – nicht nur an die Verantwortlichkeiten ihres politischen Herrscheramts im Blick auf das Gemeinwohl der Untertanen gebunden wussten, sondern sich als Glieder der »communio sanctorum« auch in ihre christlichen Pflichten hinsichtlich des geistlichen Wohlergehens der ihnen Anvertrauten hineingestellt sahen²⁸. Denn dass das politische Gemeinwesen und das »corpus christianum« als deckungsgleiche Größen galten, war eine selbstverständliche Vorstellung, die auch in den freien Reichsstädten geteilt wurde. Die [89:] »staatskirchlich« geprägte Reformation in Zürich z. B., die auf eine »civitas christiana« hinzielte, ist nur auf dem Hintergrund dieser Kongruenz von politisch organisierter Stadt und sichtbarer Kirche zu verstehen, in der der aus den Bürgern gewählte Magis-

24 Die Schreiben datieren vom 31.10.1517, 11.11.1517 und 13.02.1518. Vgl. WAB 1,110–112, 121f. und 138–140. Sie sind in deutscher Übersetzung abgedruckt bei Kurt ALAND, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, Gütersloh 1983, S. 71–73, 74f. und 76f.

25 Vgl. Martin LUTHER, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. 1520, in: WA 6, S. 404–469.

26 WA 6, S. 413,30f.

27 Vgl. Philipp Melanchthon an Martin Bucer, 15.03.1534, in: CR 2, Nr. 1175, Sp. 710–713 u. Melanchthons Briefwechsel, bearb. v. Heinz Scheible, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, Bd. 2, Regesten, Nr. 1420, S. 129. Vgl. dazu Johannes HECKEL, Cura religionis – Ius in sacra – Ius circa sacra, in: Kirchenrechtliche Abhandlungen 117/118 = Festschrift Ulrich Stutz (1938), S. 224–298, bes. S. 229.

28 Vgl. HECKEL, Cura religionis, S. 229–255.

trat zugleich die Gemeinde repräsentiert und deshalb an das Wort Gottes gebunden ist²⁹. Der reformatorische Appell der städtischen Prediger ging deshalb an den jeweiligen Rat, von dem man erwartete, dass er sich für die Verchristlichung des Gemeinwesens einsetzen würde.

Dieses unter theologischer Perspektive begründete Eintreten der christlichen Obrigkeiten für die Reformation wurde unter *reichsrechtlichem Aspekt* durch den Abschied des Speyerer Reichstags von 1526 bestärkt. Denn dieser Abschied stellte – so jedenfalls interpretierten es die evangelischen Stände – die Durchführung der Reformation in das Ermessen der jeweiligen Obrigkeiten. Hier war nämlich der Beschluss gefasst worden, dass jeder Reichsstand, d. h. Kurfürsten, Fürsten und freie Städte, mit dem Luther ächtenden und die Durchführung der Reformation unter Strafe stellenden Wormser Edikt von 1521 so verfahren sollte, »wie ein jeder solches gegen Gott und kayserl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten«³⁰. Damit begann ganz allmählich die Konsolidierung der Reformation, die in der Folgezeit durch weitere ähnliche politische Kompromisse des Kaisers mit den reformatorisch gesinnten Fürsten befördert wurde.

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn die Kirchenordnungen oft auf den Einsatz, ja sogar die Pflicht einer christlichen Obrigkeit hinweisen, für den Schutz des Predigtamts, die Aufrichtung rechter Zeremonien, die Erhaltung der Zucht u. a. m. zu sorgen³¹. Eine reichsrechtliche Grundlage für diese theologisch und historisch begründeten Entwicklungen, die die evangelischen Obrigkeiten in eine Schutzfunktion für eine bis dahin als Häresie geltende und immer wieder von Verfolgung bedrohte Lehre gestellt hatten, brachten allerdings erst der Passauer Vertrag von 1552 und vor allem der Augsburger Religionsfriede aus dem Jahre 1555. Sie [90:] stehen am Ende eines langen Ringens zwischen den im Schmalkaldischen Bund geeinten evangelischen Fürsten und dem altgläubigen Kaiser, das schließlich im Schmalkaldischen Krieg und der anschließenden Fürstenrevolte gegen Karl V. gipfelte. Der Augsburger Religionsfriede schrieb zwar gegen den immer noch wachen Wunsch nach Einheit in Glauben und wahrer Lehre einerseits die Religionsspaltung im Reich fest und ließ damit die Wahrheitsfrage unbeantwortet, führte aber andererseits zu einem dauerhaften Aus-

29 Zur Reformation in Zürich vgl. die Darstellung von Ulrich GÄBLER, Huldrych Zwingli. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1983.

30 Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede [...], T. 2, Frankfurt a. M. 1747, S. 274, zit. nach Armin KOHNLE, Art. Reichstage der Reformationszeit, in: TRE 28 (1997), S. 457–470, hier S. 461. Vgl. darüber hinaus Rainer WOHLFEIL, Der Speyerer Reichstag von 1526, in: BPfKG 43 (1976), S. 5–20.

31 Vgl. z. B. Melanchthons Vorrede zur Mecklenburger Kirchenordnung 1552, in: Melanchthons Briefwechsel, bearb. v. Heinz Scheible u. Walter Thüringer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, Bd. 6, Regesten, Nr. 6460, S. 310, oder die Kurpfälzische Kirchenordnung Ottheinrichs 1556, in: EKO, Bd. 14: Kurpfalz, Tübingen 1969, S. 116.

gleich zwischen den gegensätzlichen Religionsparteien. Dazu gehörte, dass in den reformatorischen Gebieten die von den Bischöfen ausgeübte geistliche Jurisdiktion den Obrigkeiten übertragen wurde, so dass sie sich von da an in all ihren Maßnahmen in kirchlichen Zusammenhängen nicht mehr nur auf göttliches Gebot, sondern zusätzlich auf das Reichsrecht berufen konnten. Es waren also die protestantischen Obrigkeiten, die fortan als Träger der evangelischen Kirchengewalt in ihren Territorien fungierten. Passauer Vertrag und Augsburger Religionsfriede stellten somit die rechtlichen Grundlagen für das Entstehen des landesherrlichen Kirchenregiments bereit, zu dessen Ausübung der Landesherr dann im allgemeinen Konsistorien oder Kirchenräte einsetzte. Erst das 19. Jahrhundert brachte eine allmähliche Erweichung dieser Strukturen.

3. Mittel zur Wahrnehmung von Lehrverantwortung und Lehrverpflichtung durch die christliche Obrigkeit

Dass es also die Obrigkeiten waren, denen Lehrverantwortung und die Ausübung von Lehrverpflichtung zukam, stand im 16. und 17. Jahrhundert außer Zweifel. Die Mittel, die sie einsetzten, um diese Lehrverantwortung wahrzunehmen und ihre Untertanen auf eine bestimmte, konfessionell geprägte Lehre zu verpflichten, betrafen in erster Linie die Instanzen, die als Multiplikatoren der Lehre in Frage kamen, d.h. die Beamtschaft und das im kirchlichen Leben eingesetzte Gebrauchsschrifttum. Dies lässt sich besonders gut bei Konfessionswechseln beobachten, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehäuft vorkamen und ein Land meist vom Luthertum zum Calvinismus führten. Obwohl der Augsburger Religionsfriede den Calvinismus ausschloss, übte der zum Calvinismus übergehende Landesherr das dort garantierte »ius reformationis« in derselben umfassenden Weise aus, wie die Augsburger Konfessionsverwandten, auf die sich der Religionsfriede protestantischerseits bezog. In erster Linie war ihm an der konfessionsspezifischen Verpflichtung seiner Landesbeamten gelegen. So wurden bei dem viermaligen Konfessionswechsel der Kurpfalz innerhalb von 27 Jahren³² jeweils die kurfürstlichen Räte, Hofprediger und Pfar- [91:] rer sowie Professoren

32 Im Jahre 1556 hatte Ottheinrich die Reformation in der Kurpfalz eingeführt. Friedrich III. führte als Nachfolger Ottheinrichs (seit 1559) das Land 1563 mit dem Heidelberger Katechismus dem reformierten Glauben zu und wurde so in den Augen der Zeitgenossen calvinistisch. Sein Sohn Ludwig VI. begann 1576 mit einer behutsamen Relutheranisierung. Er unterzeichnete nach langen Werbungsaktionen Jakob Andreaes schließlich die Konkordienformel. Als Ludwigs Bruder Johann Casimir die Regierung 1583 antrat, machte er die Kurpfalz wieder calvinistisch. Im Dreißigjährigen Krieg wurde die Pfalz rekatholisiert. Genaueres zur pfälzischen Geschichte bietet

und Lehrer komplett ausgetauscht³³. Und auch die Bevölkerung musste sich selbstverständlich umorientieren. Der bei der Einführung der Reformation durch Kurfürst Ottheinrich in seiner Kirchenordnung für den Unterricht vorgesehene Katechismus des Johannes Brenz³⁴ wurde 1563 durch den Heidelberger Katechismus abgelöst. Zwar waren alle zum Calvinismus tendierenden und sich deutlich zu ihm bekennenden Kurfürsten bemüht, aus politischen Gründen an der *Confessio Augustana (variata)* festzuhalten³⁵, aber zugleich wurde die von dem Zürcher Heinrich Bullinger ursprünglich als Privatbekenntnis erstellte *Confessio Helvetica posterior* 1566 auf Veranlassung Friedrichs des Frommen (III.) in Heidelberg zum Druck gebracht³⁶. Sie errang bald darauf allgemeine Geltung in den calvinistischen Kirchen Europas. Außerdem wurden [92:] Lehre und kirchliche Handlungen durch die verbindliche Einführung einer neuen Kirchenordnung geregelt. Üblich war darüber hinaus der Austausch lutherisch ausgerichteter Gesangbücher durch den Lobwasser-Psalter, eine 1573 erstellte metrische Übersetzung des Genfer Psalters ins Deutsche durch den lutherischen Juristen Ambrosius Lobwasser (1515–1585). Im Zuge der lutherischen Konfessionalisierung wiederum sorgten die Obrigkeiten vor allem für die verbindliche Einführung des Konkordienbuchs von 1580. Es wurden meist Theologenkommissionen gebildet, die durch das Land reisten und Pfarrer, Lehrer und Professoren über Entstehung und Inhalt dieses *Corpus Doctrinae* informierten. Mehrere Stunden dauerte es, bis der gesamte Text der Konkordienformel verlesen war. Anschließend galt es zu unterschreiben. Wer sich nicht dazu bereit fand, musste das Land verlassen. In diesem Zusammenhang hat die antilutherische Polemik einer

Ludwig HÄUSSER, *Geschichte der Rheinischen Pfalz nach ihren politischen, kirchlichen und literarischen Verhältnissen*, Heidelberg 1845, Neudr. 1924, ²1856, Neudr. 1978, 2 Bde.

- 33 Vgl. Volker PRESS, *Calvinismus und Territorialstaat. Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619*, Stuttgart 1970.
- 34 Vgl. Kirchenordnung, wie es mit der christlichen leere, heiligen sacramenten und ceremonien in des durchlechtigsten, hochgebornen fürsten und herren, herrn Ottheinrichs, pfaltzgraven bey Rhein, des heiligen römischen reichs ertzdruchsessen und churfürsten, hertzen in Nidern- und Obernbayrn etc. chur- und fürstenthumben gehalten wirdt [von 1556], in: EKO, Bd. 14: Kurpfalz, Tübingen 1969, S. 130–133, mit der Kirchenordnung, wie es mit der christlichen lehre, [...] in des herrn Friderichs, [...] churfürstenthumb bey Rhein gehalten wirdt [vom 15. Novem-ber 1563], in: EKO 14, S. 342–368.
- 35 Auf dem Augsburger Reichstag von 1566 hatte man nämlich versucht, die Kurpfalz aus dem Augsburger Religionsfrieden auszuschließen. Vgl. dazu insgesamt Walter HOLLWEG, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*, Neukirchen-Vluyn 1964.
- 36 Vgl. dazu Endre ZSINDELY, Art. *Confessio Helvetica Posterior*, in: TRE 8 (1981), S. 169–173, und Ernst KOCH, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen-Vluyn 1968.

Pfarrfrau die Mahnung an ihren Mann in den Mund gelegt: »Schreib Vater, schreib, daß du bei der Pfarre bleib«³⁷.

Überhaupt waren die Obrigkeiten daran interessiert, die konfessionelle Einheitlichkeit zu wahren. Dies lag zum einen begründet in der Vorstellung von ihrem Wächteramt als Notbischöfe über die rechte Lehre und von ihrer Verantwortung für das ewige Heil der ihnen von Gott anvertrauten Untertanen, das man ihnen in Analogie zu den alttestamentlichen Königen zuschrieb. Zum anderen war man überzeugt, dass Abweichung von der als wahr erkannten und propagierten Lehre stets das Risiko gesellschaftlichen Unfriedens und Aufruhrs nach sich ziehen würde. In diesen Zusammenhang gehört ein Dekret vom April 1573, das in der Stadt Danzig für die Beibehaltung rechter Lehre und die Erhaltung des konfessionellen Friedens sorgen sollte. Es appellierte an die bürgerliche Pflicht der Wirte und sah vor, dass diese auf die Religion ihrer Gäste acht hätten und sowohl Täufer als auch Calvinisten oder Zwinglianer den politischen Autoritäten meldeten³⁸. Denn solche potentiellen Unruhestifter wollte man nicht dulden.

[93:] Die obrigkeitlichen Maßnahmen zielten aber auch darauf, Leben und Frömmigkeit der Gemeinden und des Einzelnen an der von ihr verantworteten und bindend eingeführten Lehre auszurichten. Von calvinistischer Seite aus z. B. warf man nämlich der lutherischen Reformation vor, die Umsetzung von Lehre und Bekenntnis in die konkreten Lebensvollzüge der Kirche nicht konsequent genug vollzogen zu haben. Eine solche Konfessionalisierung der Frömmigkeit konnte zu einem Teil über das Gebrauchsschrifttum, wie Gesangbücher und Katechismen, verlaufen, aber nicht nur. Gestaltungsmöglichkeiten lagen vor allem bei den Riten und Gebräuchen sowie dem entsprechend verwendeten Gerät. Auch hier ist wieder der Konfessionswechsel zum Calvinismus besonders aussagekräftig. Die noch unter dem alten Glauben

37 Vgl. Werner-Ulrich DEETJEN, *Concordia Concors – Concordia Discors*. Zum Ringen um das Konkordienwerk im Süden und mittleren Westen Deutschlands, in: Martin BRECHT / Reinhard SCHWARZ (Hg.), *Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch*, Stuttgart 1980, S. 333. Deetjen verweist dafür auf Paul DREWS, *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*, Jena 1905, S. 57. Ähnlich zitiert auch bei Siegfried WOLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin ²1993, S. 43, hier nach Gustav DROYSEN, *Geschichte der Gegenreformation*, Berlin 1893, S. 123. Quellenmäßig ist das Zitat bisher nicht nachzuweisen.

38 Vgl. Christoph HARTKNOCH, *Preussische Kirchen=Historia / Darinnen Von Einführung der Christlichen Religion in diese Lande / wie auch von der Conservation, Fortpflanzung / Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird. Nebst vielen denckwürdigen Begebenheiten / so sich biß an diese Zeiten in dem Kirchen=Wesen daselbst zugetragen / Aus vielen gedruckten und geschriebenen Dokumenten, nicht allein den Inwohnern dieser Lande / sondern auch wegen der genauen Connexion deß Geschichts=Wesens / allen Teutschen zu gut / mit sonderbarem Fleiß zusammen getragen [...]*, Frankfurt a. M. / Leipzig 1686, S. 748. Hier ist von »Sakramentschwärmern« die Rede.

geweihten und vom Luthertum beibehaltenen Altäre und Taufsteine wurden bei Einführung des reformierten Bekenntnisses durch einfache Tische und Becken ersetzt. Bilder, Orgeln, Lichter und liturgische Gewänder wurden abgeschafft. Beim Abendmahl führte man in Anlehnung an das biblische Zeugnis das Brotbrechen ein. Statt der Oblate benutzte man einfaches Brot, um sowohl Transsubstantiations- als auch Realpräsenzvorstellungen entgegenzuwirken, und statt des Kelches kam ein normales Weinglas zum Einsatz. Im Vollzug des Taufsakraments verzichtete man auf den Exorzismus, der – schon in der Alten Kirche üblich – nach lutherischem Verständnis den Herrschaftswechsel im Leben des nun als neuer Mensch in Gotteskindschaft stehenden Täuflings symbolisierte, während man auf der Gegenseite darauf pochte, dass es sich um eine weder von Christus noch in der Heiligen Schrift sonst befohlene Zeremonie handele³⁹. Und auch dem Taufverständnis des Calvinismus war der Exorzismus nicht adäquat.

[94:] In der Tat waren die Einführung des Brotbrechens und die Aufgabe des Taufexorzismus in der Regel erste äußere Indikatoren für den Wechsel eines Territoriums zur calvinistischen Lehre. So ließ Fürst Johann Georg von Anhalt eigens im Jahre 1590 ein neues Taufbüchlein drucken und einführen⁴⁰. Jedem Superintendenten wurden davon so viele Exemplare zugestellt wie Kirchen in seinem Sprengel vorhanden waren. Dazu erging der fürstliche Befehl, dass sich die Pastoren bei ihren Superintendenten einzufinden hätten. Diese sollten

mit ihnen der Abschaffung [scil. des Exorzismus] halber freundlich [...] reden / einem Iedweden zwei Exemplaria des Tauff=Bu(e)chleins [...] u(e)berantworten / und [...] vermelden / daß er solches bei der Kirchen behalten / und seine Zuho(e)rer hieraus treulich unterrichten / auch nach beschehenen Unterricht den Exorcismum ga(e)ntzlich fallen lassen⁴¹.

39 Vgl. Johann Christoff BECKMANN, *Historie Des Fu(e)rstenthums Anhalt Von dessen Alten Einwohnern und einigen annoch verhandenen Alten Monumenten/Natürlicher Bütigkeit / Eintheilung / Flüssen / Stäten / Flecken und Dörfern / Fürstl. Hoheit / Geschichten der Fürstl. Personen / Religions=Handlungen / Fürstlichen Ministris, Adelichen Geschlechtern / Gelehrten / und andern Bürger=Standes Vornehmen Leuten, Zerst 1710–1716, Theil I–VII, VI. Teil, S. 128.*

40 Vgl. *Tauffbu(e)chlein / Fu(e)r die Kirchen im Fu(e)rstenthumb Anhalt / Mit erzelung etlicher Hochwichtigen vrsachen / waru(e)mb der Exorcismus abgeschafft. Daneben auch der Nothwendige Trost erklaret wird / fu(e)r die beku(e)mmerten Eltern / denen jre Kinder / ehe sie ko(e)nnen zur H. Tauffe gebracht werden / absterben / das sie darumb nicht verloren / Viel weniger die Frucht in Mutterleibe fu(e)r des Teuffels leibeigen / Sondern fu(e)r gliedmasse der Christlichen Kirchen / warhafftig zu halten. Alles mit Gottes Wort / ohn jemandes nachtheil / trewlich verwaret vnd bekrefftiget. O. O. [Zerst] 1590. Autor der Schrift war wohl der anhaltinische Theologe Wolfgang Amling.*

41 BECKMANN, *Historie*, VI. Teil, S. 128.

Die Verweigerer sollten an den Hof gesandt werden, um dort ihre Gründe vorzutragen. Wer keine überzeugenden Gegenargumente aus der Heiligen Schrift anzuführen hatte – wobei stillschweigend vorausgesetzt war, dass es nichts Stichhaltiges gebe –, musste mit Entlassung rechnen. Auf diese Weise verlor der nicht anpassungsbereite, lutherisch gesinnte Johann Arndt, damals Pfarrer in Badeborn, im Jahre 1590 sein Amt⁴². Er wechselte nach Quedlinburg.

[95:] Diese Maßnahmen dienten dazu, im Leben der Gemeinde die konsequente Aufgabe selbst noch der letzten Spuren altgläubiger Frömmigkeit herbeizuführen, die das Luthertum als *Adiaphora* zum Teil durchaus im Einklang mit seiner reformatorischen Lehre hatte dulden können. Die abgeschafften Zeremonien und eine weitere Ritenvielfalt wurden aber wieder eingeführt, wenn sich ein Landesherr dazu entschloss, zum Katholizismus zu konvertieren. Solche Konversionen wurden im Zuge erfolgreicher Gegenreformationen gegen Ende des Jahrhunderts häufig.

Die Ausübung von Lehrverantwortung durch die Obrigkeiten und die entsprechende Verpflichtung des Volkes wirkte sich im Zusammenhang mit der Aufsicht über die Frömmigkeit auch auf ethisches Verhalten, auf Sitte und Moral aus. So konnten konkrete kirchenordnende Bestimmungen mit Zuchtmaßnahmen einhergehen, die ein Landesherr freilich auch gezielt zur gesellschaftlichen Disziplinierung seines Untertanenverbandes einzusetzen vermochte. Noch im 18. Jahrhundert war bei vorsätzlicher Verachtung des Gottesdiensts mit einer obrigkeitlich verordneten Strafe zu rechnen. So drohte Herzog Carl von Braunschweig-Wolfenbüttel (I., 1713–1780, 1735 Herzog) beispielsweise denjenigen unter seinen Landeskindern ein Strafgeld von 20 Talern an, die an kirchlichen Feiertagen alltäglichen Verrichtungen nachgingen, wie etwa backen, brauen, schlachten oder einsalzen. Auch der An- und Abtransport von Bier an Sonntagen sollte geahndet werden: mit 10 Talern. Die hatte der Brauherr zu zahlen. Den Braumeister erwarteten drei Tage im Gefängnis bei Wasser und Brot⁴³.

42 Dazu hat Arndt folgende Erklärung abgegeben: »Weil mein Gewissen hierinn gefangen/ daß die Orthodoxi Patres vor Dreitzehen hundert Jahren den Exorcismum zur H. Taufe geordnet/ und dardurch eine Universalis Ceremonia totius Orthodoxae Ecclesiae worden; Welchen sie auch ex mente & vero sensu Scripturae genommen: Auch mit nichten eine Ceremonia impia ist; auch ich der Kirchen Gottes und der hertzlieben Fu(e)rstlichen Jungen Herrschaft nichts vergeben kann; Auch keine Ursache unter allen mein Gewissen befriedigen kann: So bitte ich untertha(e)nig und demu(e)thiglich/mein Gna(e)diger Fu(e)rst und Herr wolle mir in Gnaden nicht verdencken/ daß ich hierinn nicht kann willigen/ und stelle demnach meinem Gna(e)digen Fu(e)rsten und Herrn untertha(e)nig anheim/nach gna(e)digen Gefallen mit mir zu handeln. Johannes Arndt Anhaltinus manu propria 10. Septembr. 1590«. Zitiert nach BECKMANN, *Historie*, VI. Teil, S. 129.

43 Vgl. Kurt NOWAK, *Geschichte des Christentums in Deutschland*. Religion, Politik

Die Ausübung der Lehrverantwortung durch die Obrigkeiten wurde allerdings nicht allseits unwidersprochen hingenommen. Die heftigsten Gegner dieses von den politischen Autoritäten ausgeübten »ius in sacra« waren im 16. Jahrhundert die Anhänger des Matthias Flacius Illyricus, die sogenannten Flacianer. Sie plädierten vor allem im sog. adiaphoristischen Streit eindringlich für die Freiheit der Kirche von obrigkeitlichen Maßnahmen⁴⁴, die [96:] selbst, wenn sie sich lediglich auf die sogenannten freigelassenen Mittel-dinge richteten, aufgrund der von ihnen vertretenen Zusammengehörigkeit von Bekenntnis und Zeremonien, Lehre und kirchlichem Leben, die rechte Lehre stets nur pervertieren konnten.

Daneben gab es aber auch Versuche seitens der Prediger, die ihrer Meinung nach rechte Lehre jenseits obrigkeitlicher Autorisierung, also sozusagen unter der Hand einzuführen. Ein Beispiel dafür sind die Aktivitäten des Petrus Praetorius, der 1575 auf die Pfarrstelle der großen Pfarrkirche in Danzig berufen worden war. Er begann, nachdem er sich zunächst noch unauffällig verhalten hatte, den Heidelberger Katechismus und den Lobwasser-Psalter heimlich in der Stadt zu propagieren, indem er seine Gemeindeglieder bei Hausbesuchen zu beeinflussen suchte. Er sei – so wusste man zu berichten –

zu den Bu(e)rgern in die Ha(e)user gegangen / [habe] den Frauen und Jungfrauen / wie auch andern einfa(elt)igen Leuten den Heidelbergischen Catechismum und des Lobwassers Psalmen commendiret, und dieses unter dem Vorwand / weil die Lutherische Melodeyen gantz einfa(e)ltig wa(e)ren⁴⁵.

4. Reaktionen auf die obrigkeitliche Ausübung von Lehrverantwortung – Widerstand und Volksglaube

So viel wir auch über Kirchenordnungen, Mandate oder Dekrete sowie über konkrete Maßnahmen zur konfessionellen Gestaltung oder Umgestaltung eines Territoriums wissen, so wenig und so schwierig ist es zu bestimmen,

und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 21.

44 Dabei gilt es zu beachten, dass die Flacianer nicht im modernen Sinne für eine generelle Trennung von Kirche und Staat eintraten. Ihr Anliegen zielte eher darauf, dass die Obrigkeit, deren Eintreten für die wahre Lehre und die wahre Glaubensgemeinschaft bzw. Kirche man durchaus hochschätzte, sich nicht dort Leitungsfunktionen anmaßte, wo sie ihr nicht zustanden. Verschiedene Beispiele eines solchen Widerstands werden aufgezeigt von Hans Christoph von HASE, *Die Gestalt der Kirche Luthers. Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius gegen das Interim von 1548, Göttingen 1940*. Vgl. außerdem Martin KRUSE, *Speners Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte*, Witten 1971, S. 57–70.

45 HARTKNOCH, *Preussische Kirchen=Historia*, S. 721.

wie schnell und in welchem Ausmaß sich das einfache Volk auf einen Wechsel von Bekenntnis und Lehre bewusst einließ und tatsächlich mitvollzog. Predigten, Lieder, Katechismen, Unterweisung in Schule und Universität sowie volkstümliche Konfessionspolemik in Druckschriften waren jedenfalls in noch größerem Umfang als zu Beginn der Reformation die Medien, die zur Einflussnahme eingesetzt werden konnten. Tatsache ist, dass sich das Volk demgegenüber nicht gleichgültig verhielt. Es gab sowohl den Widerstand gegen Neuerungen, verbunden mit dem bewussten Eintreten für Bekenntnis und Lehre und damit für die eigene konfessionelle Option, als auch abergläubisch übersteigerte Animositäten, die durch den konfessionellen Gegensatz aufgeheizt und kaum noch lehrmäßig greifbar waren. Beides lässt sich nur schwer voneinander trennen.

Im ursprünglich lutherisch bzw. melanchthonisch orientierten Fürstentum Anhalt z. B. war es zwar in den Städten gelungen, den Calvinismus zu [97:] propagieren, aber auf dem Land und in den Dörfern des landsässigen Adels sah es ganz anders aus. Die Landbevölkerung machte gemeinsame Sache mit der Ritterschaft, um gegen die Änderungen in Lehre und Zeremonien zu opponieren. Diese hatten sich in manchen Ämtern weder durch Zwangsmaßnahmen, wie den Austausch der Pfarrer, noch durch Überzeugungsarbeit durchsetzen lassen. Im Jahre 1596 reichte die Ritterschaft eine Bittschrift an den Fürsten ein⁴⁶. Man wollte Abschaffung der Neuerungen und Beibehaltung des Lutherschen Katechismus. Ein Jahrzehnt später war die Lage nicht anders. 1609 wurde dem Fürsten von mehr als 30 Adelsfamilien eine erneute Supplik unterbreitet. Tatsächlich gestattete der daraufhin ergangene Landtagsabschied der Ritterschaft die Beibehaltung lutherischer Prediger und damit das Verharren bei dem status quo ante. Freilich war dies nur deshalb zustande gekommen, weil die Ritterschaft dem Fürsten ihre Hilfe bei der Tilgung von Schulden zugesagt hatte⁴⁷. Die Konfessionen

46 Erinnerungsschrift etlicher vom Adel vnd Stedten / An den Durchleuchtigen Hochgebornen Fu(e)rsten vnd Herrn / Herrn Johann Georgen / Fu(e)rsten zu Anhalt / Graffen zu Ascanien / HErren zu Zerbst vnd Bernburg / etc. Sampt darauff erfolgten gnediger verantwortung vnd erklerung. Zerbst 1596. Die Schrift erlebte im darauffolgenden Jahr mindestens drei Nachdrucke.

47 Die Ritterschaft hatte auch schon früher im Gegenzug zu ihrer finanziellen Unterstützung verschiedentlich Religionsfreiheit zugesichert bekommen. Vgl. dazu insgesamt Ph. E. BERTRAM, Geschichte des Hauses und Fu(e)rstenthums Anhalt, fortgesetzt von J. C. Krause, Halle 1780, Erster Theil, S. 368–378. Der Landtagsabschied enthält folgende Konzession: »insonderheit aber, weil wir auf die von der Ritterschaft u(e)berreichte Supplication und folgendes Tags ferneres Anbringen [Wir Fu(e)rsten] Uns gna(e)dig erkla(e)rt, daß ihre Pfarrhern so sonst in Lehr und Leben unstra(e)flich, wegen Gebrauchs aber des heiligen Abendmahls und Brodbrechens sich noch nicht allerdings bequemen ko(e)nnten, derowegen nicht zu removiren, vielweniger auch den Unsern nicht gestatten, die von dem Adel und ihre Unterthanen in Religions= und Gewissenssachen, so ihnen zu hoch, zu beschweren [...], sondern

mit ihren konkurrierenden Lehren und Frömmigkeitsformen mussten jetzt miteinander umzugehen lernen. Erst 1644 versuchte Johann III., das Luthertum wieder uneingeschränkt zur Geltung zu bringen, musste aber auch ein »simultaneum exercitium« in Zerbst zulassen⁴⁸.

[98:] Eine ähnliche Form von Koexistenz der Konfessionen, diesmal der katholischen und der lutherischen, hatte es sogar eine Zeitlang in den habsburgischen Erblanden, vor allem während der Regierungszeit Kaiser Maximilians II. (1564–1576), gegeben. Diese allerdings versuchte der Kaiser durch das Verbot des öffentlichen evangelischen Gottesdienstes in Wien im Jahre 1578 wieder rückgängig zu machen. Auch in Städten, Märkten und Flecken außerhalb Wiens sollte er fortan unterbleiben⁴⁹. Die evangelischen Prediger wurden vertrieben. Diese Maßnahmen trafen auf ein renitentes Verhalten der Bevölkerung. Die Bürger liefen, trotz Androhung harter Strafen wie Verlust des Bürgerrechts, Ausweisung, Gefängnis oder Geldstrafe, über die Stadtgrenzen auf das Land, um dort evangelischen Gottesdienst zu feiern. Dies belegt die Geschichte eines Krämers, die offenbar kein Einzelfall war. Vom Rat der Stadt Wien zur Verantwortung gezogen, hatte er mit den prägnanten und an I Joh 4,6f erinnernden Worten »Der aus GOTT ist, der ho(e)ret GOTTes Wort. Jhr aber seydt nit aus GOTT, darumb ho(e)ret Jhr GOTTes Wort nit«⁵⁰ die eigene Rechtgläubigkeit und die Gottlosigkeit des Rats behauptet und daraufhin hinnehmen müssen, dass man seine Bürgerurkunde zerschnitt und ihm nahelegte, er möge fortan »seine Pfenning anderstwo zehren«⁵¹.

Solche Beispiele für ein bewusstes Einstehen für die eigene lehrmäßige Überzeugung waren nicht selten. An ihnen wird aber zugleich auch die Schärfe des lehr- und bekenntnismäßigen Zwiespalts deutlich. Konfessio-

mit denselben gna(e)dig Geduld zu haben; Hingegen aber uns hinwieder versehen wollen, daß sie auch Uns in unserm fu(e)rstlichen und christlichen Amte und Gewissen kein Ziel und Maaß zu geben begehren werden«. Zugleich sollten sich die Pastoren »allen unchristlichen Schmähens und Calumnierens enthalten«. Zitiert nach BERTRAM, Geschichte, S. 377.

48 Vgl. dazu ausführlicher ebd., S. 461–465. »Simultaneum« meint die gemeinschaftlichen Rechte verschiedener Konfessionen an öffentlichen Einrichtungen.

49 Verfügt durch kaiserliches Generalmandat, 1578; vgl. Bernhard RAUPACH, *Presbyterologia Austriaca Oder Historische Nachricht von dem Leben, Schicksalen und Schriften der Evangelisch=Lutherischen Prediger, welche in dem Ertz=Herzogthum Oesterreich unter und ob der Enns, von Zeit zu Zeit, bis zu der großen Reformation A. 1624 und A. 1627 im o(effentlichen Lehr=Ammt gestanden, [...] Nebst Einer Kleinen Nachlese einiger zum Evangelischen Oesterreich annoch geho(e)rigen Urkunden und Nachrichten, [...]*, Hamburg 1741, S.17.

50 RAUPACH, *Presbyterologia Austriaca*, Nachlese S. 13. Vgl. 1. Joh 4,6f: »Wir sind von Gott, und wer Gott erkennt, der hört uns; wer nicht von Gott ist, der hört uns nicht. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Irrtums«; vgl. außerdem 1. Joh 4,2f.

51 RAUPACH, *Presbyterologia Austriaca*, Nachlese S. 13.

nelle Gegensätze wurden durchaus nicht nur im akademischen Bereich ausgetragen, sondern brachten auch volkstümliche Polemik hervor. Dies zeigt eine Begebenheit, die sich im frühen 17. Jahrhundert im Landgebiet um die Stadt Danzig abgespielt hat. Dort hatte es sich nämlich zu einer Gewohnheit entwickelt, das calvinistische Abendmahl gelegentlich heimlich in Privathäusern zu feiern. Im Dezember 1601 hatte man den Prediger Petrus Loss gebeten, eine solche Abendmahlsfeier nach calvinistischem [99:] Ritus, zu der sich weitere Gläubige von nah und fern einfanden, auf einem Hof außerhalb der Stadt zu halten. Da sich einer der angekündigten Gäste nicht rechtzeitig einstellen konnte, fand man sich bereit, die Feier, gegen die üblichen Gepflogenheiten, in die Nachmittagsstunden zu verschieben. Die bereits Anwesenden blieben zu einem gemeinsamen Mittagssmahl mit Erbsen, Speck und Braten zusammen. Dies freilich gab Anlass zu dem in Danzig kolportierten Gerücht, das auf dem Lande irregulär gehaltene Abendmahl sei nicht mit einfachem Brot und Wein, sondern – schlimmer noch – mit Erbsen, Kohl und Speck gefeiert worden. Die Polemik nahm solche Ausmaße an, dass sich der Danziger Rat genötigt sah, die Umstände zu untersuchen und die Betroffenen an Eides Statt aussagen zu lassen.

Besonders zwiespältig war das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus. Der Augsburger Religionsfrieden hatte durch das Zugeständnis des »ius reformationis« an die Territorialherren und das »reservatum ecclesiasticum« versucht, die konfessionelle Homogenität weltlicher und geistlicher Fürstentümer zu wahren. Das galt aber nicht für die Reichsstädte, in denen konfessionelle Parität, also Bikonfessionalität herrschte⁵². Auch hier also mussten die Konfessionen lernen, Koexistenz zu akzeptieren, miteinander zu leben und unterschiedliche Lehren und deren Umsetzung in verschiedenen Frömmigkeitsstrukturen gelten zu lassen⁵³, selbst wenn man das kontroverse Predigen und gegenseitige Schmähen ausdrücklich verbieten musste. Dennoch blieb das Verhältnis der Konfessionen insgesamt prekär. Von Toleranz im neuzeitlichen Sinne und Freiheit von Vorurteilen konnte keine Rede sein. So wurde die von Papst Gregor XIII. 1583 propagierte Kalenderreform in evangelischen Städten und Territorien allein schon aus konfessionellen Gründen nicht mitvollzogen. In den freien Reichsstädten entbrannte zumeist ein heftiger Streit, in dem von Seiten der Räte durchaus auch Nützlichkeitsabwägungen für den neuen Kalender ins Feld geführt

52 Vgl. die Art. 3, 6 u. 14 des Augsburger Religionsfriedens, in: Ernst WALDER (Bearb.), *Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I*, Bern ²1960, S. 47f. u. 53.

53 Vgl. dazu insgesamt Paul WARMBRUNN, *Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983.

wurden⁵⁴. Aber erst um 1700 setzte sich allmählich eine flächendeckende, auch protestantische Gebiete einschließende Vereinheitlichung des Kalenders im Sinne der Gregorianischen Reform durch.

[100:] Das bewusste Einstehen für die Wahrheit der eigenen Lehre und die unverbrüchliche Überzeugung vom Irrtum der Konfessionsgegner fand im Volksglauben gelegentlich eine nachträgliche Bestätigung in dem, was man über die Todesumstände der Gegner wusste oder vermutete. Der einflussreiche, zum Calvinismus tendierende Nürnberger Ratskonsulent und Korrespondent des in Genf wirkenden Theologen Theodor Beza, Christoph Herdesianus z. B. erlitt am 5. Dezember 1585 ausgerechnet unter der von seinem Freund und konfessionellen Gesinnungsgenossen Laurentius Dürnhöfer in St. Egidien gehaltenen Predigt einen Schlaganfall, von dem er sich nicht mehr erholte. Der Todgeweihte starb einen Tag vor Heilig Abend. Kein Wunder also, dass seine lutherischen Gegner in diesen tragischen Begleitumständen ein Strafgericht Gottes über ein fehlgerichtetes Leben in falscher Lehre erkannten⁵⁵. Denn gerade die Todesstunde und damit die Ereignisse zu diesem Zeitpunkt oder auch die letzten Worte des Sterbenden galten traditionsgemäß als besonders wahrheitsträchtig⁵⁶. Ähnliche abergläubisch-polemische Reaktionen brachte der Tod des calvinistisch gesinnten Pfarrers Petrus Praetorius in Danzig hervor. Während ihn seine Gesinnungsgenossen tief betrauernten, löste das Ereignis bei den lutherisch Gesinnten recht wenig Anteilnahme aus. »Es funden sich auch leichtsinnige Leute/«, so weiß Hartknoch in seiner preußischen Kirchenhistoria zu berichten, »so in der Stadt ausgesprenget / der Teuffel ha(e)tte den D. Praetorium leibhaftig geholet / und man wu(e)rde nichts von ihm / sondern ein Stu(e)ck Holtz begraben«⁵⁷. Diese Vermutung mochte dem Volksglauben durchaus überzeugend erscheinen. Hier aber wurden Lehrgegensätze durch krassen Aberglauben überwuchert. Um dem entgegenzuwirken ließ man den Sarg jedenfalls noch am Grabe öffnen und einige Zeit offen stehen⁵⁸.

Auf besondere Animositäten aber stieß die durch die Jesuiten vorangetriebene Gegenreformation. Die Spannungen, die sich auch in tätlichen Übergriffen ausdrückten⁵⁹, blieben selbst noch nach dem Westfälischen [101:]

54 Vgl. dazu ebd., S. 359–386.

55 Zum Leben des Christoph Herdesianus vgl. DINGEL, *Concordia controversa*, bes. S. 216f.

56 Vgl. zu diesem Phänomen Karl S. GUTHKE, *Letzte Worte. Variationen über ein Thema der Kulturgeschichte des Westens*, München 1990, S. 158–181, bes. S. 166.

57 HARTKNOCH, *Preussische Kirchen=Historia*, S. 750f.

58 Vgl. ebd., S. 750f.

59 Die Auseinandersetzungen hatten keineswegs immer mit der Lehre zu tun. Aus Wien z. B. wurde nach der Vertreibung der evangelischen Prediger gemeldet, dass einem Jesuiten, der beim Schuhkauf einen Schuster evangelischen Glaubens herausfordernd fragte hatte: »Meister, wie gefa(e)llt euch, daß man eure Predicanten

Frieden von 1648 bestehen, zumal es nach Konversionen von Landesherren zum Katholizismus weiterhin zur Ausweisung von Protestanten kam, obwohl die Bestimmungen des Friedensschlusses mit der sog. Normaljahrsregelung den Protestanten, die bereits im Stichjahr 1624 ansässig waren, Duldung auch in konfessionsverschiedenen Territorien gewährte. Zu solchen widerrechtlichen Bedrückungen kam es z. B. in der Herrschaft Landstuhl, in der die Nachfahren Franz von Sickingens Mitte des 17. Jahrhunderts wieder zum römischen Katholizismus zurückgekehrt waren. All dies schürte den Hass der Konfessionen und führte zu gegenseitigem polemischen Verunglimpfen, das dann kaum noch etwas mit Differenzen in Lehre und Bekenntnis zu tun hatte, sondern regelrecht irrationale Züge annehmen konnte. So galt es bei manchen Katholiken als ausgemachte Sache, dass die protestantischen Pfarrer kein Latein konnten und allein schon aus diesem Grunde den wahren Glauben nicht in wahrer Lehre vertreten könnten. Es wird auch von Situationen berichtet, in denen katholische Würdenträger Unterredungen auf Latein führten und dies als Test benutzten, um etwaige protestantische Spione zu enttarnen. In dieses Gebiet des Irrationalen gehört auch die Tatsache, dass im Jahre 1787 die bäuerliche Bevölkerung des Bistums Mainz entschieden gegen die Einführung des Gesangbuchs von Ernst Xaver Turin (kath. Pfarrer, 1738–1810) stritt. Suspekt wurde es dadurch, dass es die Lieder in deutscher Sprache bot, und das schien ihm einen protestantischen Anstrich zu verleihen. Die Reminiszenz an die die Volkssprache einsetzende und betonende Reformation schlug hier durch. Aber auch die Evangelischen pflegten ihre Vorurteile gegenüber den Katholiken. Sie unterstellten ihnen Teufelsglauben und Wunderfrömmigkeit. Dies wurde geschürt dadurch, dass ein Priester wohl tatsächlich versucht hatte, Wunderheilungen nach dem Vorbild Jesu im Neuen Testament vorzunehmen. Noch dazu war er sogar in Hirtenbriefen von seinen Oberen angewiesen worden, seine angeblichen Teufelsaustreibungen unverzüglich einzustellen. Abgesehen davon kursierte hartnäckig das Gerücht, die Jesuiten hätten eine antiprotestantische Verschwörung organisiert, und man vermutete, dass sich Katholiken als Protestanten tarnen, um so Konversionen in die Wege zu leiten⁶⁰. Die Spannungen zwischen den Konfessionen schwelten also weiter inmitten einer komplexen politischen und konfessionellen Lage, selbst wenn es fraglich ist, wieweit sich das Bewusstsein um die eigene Lehre und Lehrverschiedenheit, das zu Beginn der Konfessionalisierung durch die zahlreichen in der Volkssprache ausgetragenen Kontroversen geprägt worden war, auf die Länge durchgehalten hat.

hinausgeschaffet hat?«, von dessen Gesellen unversehens mit einem Messer Schnitte im Gesicht zugefügt wurden unter der ebenfalls herausfordernden Gegenfrage »Jesuiten, wie gefa(e)llt dir dann das?« Vgl. RAUPACH, *Presbyterologia Austriaca*, Nachlese S. 13.

⁶⁰ Vgl. NOWAK, *Geschichte des Christentums*, S. 26–28.

5. Zusammenfassende Thesen

[102:] 1. Wir haben gesehen, dass die Reformation die Frage nach Lehrverantwortung, Lehrbindung und Lehrverpflichtung neu gestellt hat. Sie überschneidet sich mit der Frage nach den ausschlaggebenden Autoritäten, die in der altgläubigen und in den evangelischen Kirchen unterschiedlich beantwortet wurde.

2. Gemeinsam ist allen evangelischen Konfessionskirchen, dass die Heilige Schrift selbst, Ort der »viva vox evangelii« und damit des wirksamen Wortes Gottes als Maßstab der Lehre in den Vordergrund rückt. Ihm treten die Bekenntnisse als antwortendes Lob Gottes der Gemeinden und – später – als konfessionelle Identitätsaussage zur Seite.

3. Zu Garanten rechter, bekennnismäßiger Lehre wurden auf dem Hintergrund der historischen Konstellationen die reformatorisch gesinnten Obrigkeiten, denen der Augsburger Religionsfriede unter rechtlichem Aspekt das »ius episcopale« übertrug.

4. Während sich jedoch jene Spuren, die zur Etablierung der Lehrverantwortung bei den protestantischen, durch ihre Theologen oder Konsistorien beratenen Obrigkeiten führen, relativ leicht und eindeutig verfolgen lassen, stößt die Frage nach dem Umgang der Gemeinden und des einzelnen mit Lehrbindung und Lehrverpflichtung auf eine Vielfalt von Möglichkeiten. Es ist zweifellos davon auszugehen, dass das Bewusstsein von einer eigenen Bekenntnisidentität und das Wissen um die damit verbundenen Lehrinhalte in Zeiten, in denen Schule und Universität noch ganz selbstverständlich in den Einflussbereich von Theologie und Kirche gehörten, bei weitem größer war, als in den darauffolgenden Zeiten. Insofern wurde von den Gemeinden nicht unbedingt akzeptiert, was lehrverpflichtende Instanzen gegen lange gewachsene Überzeugungen, z. B. im Zuge eines Konfessionswechsels, verbindlich machen wollten.

5. Trotz der rechtlichen Rahmenbedingungen und der von den Landesherren erstrebten lehrmäßigen Vereinheitlichung entwickelte sich also faktisch eine Koexistenz der Konfessionen. Dies verlief nicht immer spannungsfrei und konnte sich in der Polemik durchaus mit irrationalen Elementen verbinden. Sich einander anzunähern, ohne die eigene Identität aufzugeben, sich gegenseitig in aller Verschiedenheit zu tolerieren und zu achten, hat einen langen Lernprozess erfordert, der noch nicht abgeschlossen ist.

»Daß wir Gott in keiner Weise verbilden«

Die Bilderfrage zwischen Calvinismus und Luthertum*

[97:] »Was wil Gott im andern Gebott?«, so lautet die 96. Frage des Heidelberger Katechismus, und er fährt fort mit der Antwort: »Daß wir Gott in keinen Weg verbilden, noch auf jrgend eine andere weise, denn er in seinem wort befohlen hat, verehren sollen«¹. Nicht nur die Zählung des Dekalogs mit dem Bilderverbot als zweitem Gebot, sondern auch der Umgang mit den Bildern überhaupt wurden zu einem der Unterscheidungsmerkmale zwischen Calvinismus und Luthertum. Während Martin Luther das Bilderverbot unter die jüdischen Zeremonialgesetze zählte und in das erste Gebot, nämlich das Verbot, andere Götter zu haben und zu verehren, einordnete², heben die aus dem Einflussbereich des Calvinismus hervorgehenden Bekenntnisse die Nichtdarstellbarkeit Gottes »im Anschluß an die vermeintlich ursprüngliche Zählung«³ als eigenständiges Gebot hervor. Dem trug man im Leben der Gemeinden durchaus Rechnung, indem die Einführung eines calvinistischen Bekenntnisstandes auch stets die Abschaffung der Bilder aus den Kirchenräumen nach sich zog. Dies, die Einführung des Brotbrechens beim Abendmahl, die Abschaffung des Exorzismus im Taufritus und ein neuer Umgang mit Kirchenmusik und Gemeindegesang waren im allgemeinen die äußeren Kennzeichen für einen Konfessionswechsel vom Luthertum zum Calvinismus. Die Geschichte der Kurpfalz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts legt ein beredtes Zeugnis davon ab⁴. [98:] Aber nicht erst im Zuge

* Zuerst erschienen in: Andreas WAGNER/Volker HÖRNER/Günter GEISTHARDT (Hg.), *Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?*, Neukirchen-Vluyn 2005, ²2008, S. 97–111.

1 Heidelberger Katechismus (1563), in: BSRK, S. 710.

2 Vgl. die Erklärung Luthers zum ersten Gebot im Großen Katechismus, in: BSLK, bes. S. 564,19–28. Vgl. dazu auch Albrecht PETERS, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, in: Gottfried SEEBASS (Hg.), *Luthers Vorreden*, Göttingen 1990, Bd. 1: *Die Zehn Gebote*, S. 137–143.

3 Jan ROHLS, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen*, Göttingen 1987, S. 56.

4 Ottheinrich hatte im Jahre 1556 die Reformation in der Kurpfalz eingeführt. Sein Nachfolger Friedrich III. wandte sich mit dem Heidelberger Katechismus im Jahre 1563 dem reformierten Glauben zu und machte so in den Augen der Zeitgenossen sein Land calvinistisch. 1576 begann sein Sohn Ludwig VI. jedoch mit einer behutsamen »Relutheranisierung« der Kurpfalz. Er unterzeichnete nach langen Verhandlungen schließlich die Konkordienformel. Mit dem Regierungsantritt seines Bruders

konfessioneller Konsolidierungen wurde die Bilderfrage zu einem Problem. Vielmehr zieht sie sich durch alle Epochen der Kirchengeschichte hindurch. Im Zeitalter der Reformation wurde sie während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg durch die sogenannte Wittenberger Bewegung 1521/22 zu einem Problem. Denn in der kursächsischen Residenzstadt kam es zu einem Bildersturm. Hier beginnt ein Nachdenken über den Stellenwert der Bilder, das in seinen Schwerpunkten zunächst an drei verschiedenen Beispielen kurz beleuchtet werden soll: den gegensätzlichen Standpunkten Karlstadts und Luthers, sodann der Stellungnahme Zwinglis und Calvins zur Bilderfrage und schließlich den Aussagen des Heidelberger Katechismus (1). Eine daran anschließende Betrachtung der Reaktionen von lutherischer Seite (2) kann Licht auf die beginnenden konfessionellen Abgrenzungen werfen, die schließlich in den lutherisch-calvinistischen Religionsgesprächen (3), wenn auch nicht nur mit Blick auf die Bilder, deutlich hervortreten.

1. Die Bilderfrage in der frühen Reformation bis zum Heidelberger Katechismus

Nach dem Erlass des Wormser Edikts, das die Reichsacht über Martin Luther verhängte, hielt sich der Reformator bekanntlich vom 4. Mai 1521 bis zum 1. März 1522 »incognito« als Junker Jörg auf der Wartburg an der thüringischen Grenze auf. Aber der durch ihn angestoßene reformatorische Aufbruch schritt auch ohne ihn in Wittenberg weiter fort. Zu denjenigen, die meinten, die bisher allein auf die verändernde Kraft des Wortes setzende Reformation sei auf halbem Wege stecken geblieben und müsse nun durch entsprechende Taten in die Lebenswirklichkeit umgesetzt und so vollendet werden, gehörte auch der einstige Doktorvater Martin Luthers, Andreas Bodenstein aus Karlstadt⁵ (1486–1541). Er stand an der Spitze einer Bewegung, der es darum ging, die reformatorische Lehre nicht nur zu verkündigen, sondern darüber hinaus durch die Abschaffung der alten kirchlichen Ordnungen und Zeremonien sowie die Einführung neuer Gebräuche auch im täglichen Leben des einzelnen Gestalt gewinnen zu lassen. Dies betraf in erster Linie den Zölibat, sodann den Messgottesdienst, aber auch die Bilderverehrung. Die Atmo-

Johann Casimir im Jahre 1583 wurde die Kurpfalz wieder calvinistisch. Darauf folgte schließlich im Dreißigjährigen Krieg eine Rekatholisierung. Vgl. zur pfälzischen Geschichte insgesamt Ludwig HÄUSSER, *Geschichte der Rheinischen Pfalz nach ihren politischen, kirchlichen und literarischen Verhältnissen*, Heidelberg 1845, Neudr. 1924, ²1856, Neudr. 1978, 2 Bde.

- 5 Zu Karlstadt vgl. Hermann BARGE, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Leipzig 1905, 2 Bde., und Ronald J. SIDER, *Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of His Thought 1517–1529*, Leiden 1974.

sphäre wurde nicht zuletzt durch das Auftreten der »Zwickauer Propheten«⁶ angeheizt, so dass es An- [99:] fang 1522 zu regelrecht tumultuarischen Ausschreitungen in Wittenberg kam. Seitenaltäre in den Kirchen wurden abgebrochen, Bilder, Heiligenstatuen und Marienfiguren heruntergerissen, zerschlagen und verbrannt. Karlstadt hatte kurz zuvor die Entfernung der Bilder aus den Kirchen verlangt und dies mit Verweis auf Ex 20,4 begründet: »Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist«. Seine 1522 gedruckte Schrift »Von Abtuhung der Bilder« stellt sozusagen den literarischen Auftakt zu diesem Bildersturm dar und liefert die theologische Begründung⁷. Seine Argumentation orientierte er an folgendem Dreischritt: 1. Allein schon die Tatsache, Bilder in Kirchen zu haben, ist ein Handeln gegen das erste Gebot, nach welchem Gott Ehre und Verehrung allein für sich beansprucht. 2. Umso »teuflicher« ist es, wenn sich Bilder sogar auf den Altären befinden. 3. Deshalb sind sie abzuschaffen⁸. Karlstadt führte in seiner Schrift den Nachweis, dass derjenige, der vor Bildern und Statuen die Knie beugt, ja sie sogar an herausgehobener Stelle, wie auf einem Altar, platziert, tatsächlich ein Bilderverehrer sei, sich daher vom rechten Gottesdienst abgewandt und dem Götzendienst zugewandt habe. Damit richtete er sich deutlich gegen die Begründung der Bilderlehre durch Johannes Damascenus im 8. Jahrhundert, der das biblische Bilderverbot in den historischen Kontext des jüdischen Volkes eingeordnet und im Blick auf die nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade und auf dem festen Grund des Glaubens lebenden Christen relativiert hatte⁹. Karlstadts Position aber stellte dies in Frage. Zwar war auch er der Meinung, dass die jüdischen Zeremonialgesetze durch das Neue Testament aufgehoben seien, dies betraf aber seiner Ansicht nach nicht den Dekalog mit seinem Bilderverbot¹⁰. Während Damascenus festgehalten hatte, dass sich das Bilderverbot keineswegs gegen jegliche Verehrung eines Bildes, sondern lediglich gegen die *προσκύνησις τῆς λατρείας*, also gegen eine anbetende Verehrung

6 Es handelte sich bei den Zwickauer Propheten um zwei Tuchmacher namens Nikolaus Storch und Thomas Drechsel sowie den früheren Studenten Thomas Stübner. Sie nahmen am 27. Dezember 1521 Kontakt zu Melanchthon auf und gaben vor, persönliche Offenbarungen gehabt zu haben. Nikolaus Storch hatte in Zwickau heimliche Zusammenkünfte abgehalten, und diese hatten auch Verbindung zu Thomas Müntzer gehabt. Vgl. dazu George Hunston WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville, MO³1992, S. 120–136.

7 Andreas BODENSTEIN VON KARLSTADT, *Von Abtuhung der Bylder/Vnd das keyn Betdler vnther den Christen seyn sollen* (1522), hg. v. Hans LIETZMANN, Bonn 1911.

8 Vgl. KARLSTADT, *Von Abtuhung der Bylder*, S. 4.

9 Vgl. dazu Hans-Dieter DÖPDMANN, *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, Leipzig 1990, S. 49–54.

10 Vgl. zu dem gesamten Zusammenhang Walther von LOEWENICH, *Art. Bilder V/2 und VI*, in: *TRE* 6 (1980), S. 540–557.

wende und durch das biblische Gebot auch nicht sämtliche Bilder, sondern nur das Bild Gottes untersagt seien, führte [100:] Karlstadt solche Nuancierungen ad absurdum. Für ihn entlarvte allein schon das äußere Verhalten der Menschen gegenüber den Bildern deren innere Gesinnung, nach der Verehrung und Anbetung längst ineinander übergegangen waren. Dass dieser ungerechtfertigte Umgang mit den Bildern noch dazu in den Gotteshäusern selbst stattfand, verstärkte in seinen Augen die Schwere der Missachtung des Willens Gottes. Hinzu kam seine spiritualistisch beeinflusste, auf dem Gegensatz von Fleisch und Geist aufbauende Abwertung alles Fleischlich-Gegenständlichen, derzufolge die gegenständlichen Bilder auch stets nur auf Fleischlich-Gegenständliches verweisen konnten, nicht aber auf eine geistliche und seiner Ansicht nach nur über den Weg des Geistes zugängliche Wahrheit. Als Beleg dazu diente ihm Joh 6,63: »Das Fleisch ist nichts nütze«. Und so mahnte er die Obrigkeit, der – wie er ausführte – die »Pfaffen« iure divino untertan seien, in ihrer Verantwortlichkeit für das geistliche Wohlergehen der Untertanen, gegen die Bilder vorzugehen. Sein zugleich zwischen den Zeilen ausgesprochener Aufruf, ein Zögern der Obrigkeiten nicht hinzunehmen¹¹, fiel im Volk auf fruchtbaren Boden.

Luther distanzierte sich deutlich von solchem Vorgehen. Ihn störte nicht nur das Tumultuarische, das die zuständigen Instanzen außer Acht ließ, sondern auch die Tatsache, dass man äußere Reformen durchführte, ohne danach zu fragen, ob das entsprechende theologische Verständnis dahinter stehe. Solange dies nicht der Fall war, plädierte er für eine »Schonung der Schwachen«¹². Ein kompromissloses Durchfechten von Reformen aber sah er allzu leicht in Aufruhr und Empörung münden¹³. Wichtiger als die äußere Zerstörung der Bilder war für den Reformator deren innere Abschaffung aus den Herzen der Menschen, denn Bilderverehrung galt ihm lediglich als äußerer Ausdruck dafür, dass der Mensch – um mit den Worten des Großen Katechismus zu sprechen – »alles Gute und Zuflucht in allen Nöten« nicht bei Gott, sondern offenbar an anderer Stelle suchte und »Glauben und Zuversicht des Herzens« nicht auf den richtete, der sich im ersten Gebot als Geber alles Guten und Bewahrer in allen Nöten vorgestellt hatte¹⁴. Bilderverehrung war insofern falscher Gottesdienst, als die Bilderverehrer diesen Anspruch

11 Vgl. zu dem gesamten Zusammenhang KARLSTADT, Von Abtuhung der Bylder, bes. S. 20–22.

12 Vgl. Martin LUTHER, Acht Sermon D.M. Luthers von jm geprediget zu Wittemberg in der Fasten, in: WA 10/III, S. 1–64, bes. im vierten Sermon, 12.03.1522, S. 38–41.

13 Dazu äußerte sich der Reformator in seiner Schrift »Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung«, in: WA 8, S. 676–687. Die Schrift lag bereits im Januar 1522 gedruckt vor, nachdem Luther Anfang Dezember 1521 die Wartburg heimlich verlassen hatte, um nach Wittenberg zu reisen.

14 Vgl. Martin LUTHER, Großer Katechismus, in: BSLK, S. 560,12f. u. 31f. und den Zusammenhang S. 560,5–562,4.

Gottes, allein Garant und Bewahrer des Lebens zu sein, offensichtlich missachteten. Auf diesem Hintergrund ordnete [101:] Luther das Bilderverbot dem ersten Gebot zu bzw. in dessen Zusammenhang ein¹⁵. Karlstadt mit seinem biblizistischen Pochen auf den Schriftbefund dagegen lastete er Gesetzlichkeit und eine neue Werkfrömmigkeit an. In seiner 1525 erschienenen Schrift »Wider die himmlischen Propheten« führte er eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Anschauungen Karlstadts¹⁶. Für Luther waren die Bilder keineswegs per se verabscheuungswürdig. Ebenso wie für Gregor den Großen konnten sie seiner Ansicht nach eine gute pädagogische Wirkung entfalten. Warum sollten sie nicht an den Wänden der Kirchen hängen, wenn sogar die reformatorische Bibelübersetzung mit Bildern versehen wurde¹⁷? Sie konnten also durchaus für den Glauben nützlich sein, freilich nicht heilsnotwendig. Luthers Ansicht nach ist es also möglich, dem Bild einen Platz im Dienst der evangelischen Verkündigung zuzugestehen¹⁸.

Zwingli, der 1519 damit begonnen hatte, die Reformation in Zürich einzuführen und bei dem sich Karlstadt nach seiner Flucht aus Kursachsen aufhielt¹⁹, urteilte darüber ganz anders. Karlstadt ähnlich, wandte er sich gegen eine von Gott verbotene Verehrung von Bildern in Kirchen und auf Altären und war überzeugt davon, dass Bilder in den Kirchen zwangsläufig eine kultische Verehrung auf sich zögen²⁰. Schon in seiner Zürcher Einleitung von 1523 wies er auf ein kürzlich ausgegangenes Büchlein »von abtu(o)n der bilden« hin, mit dem durchaus Karlstadts Schrift gemeint sein könnte²¹, warnte aber vor voreiligem Handeln. Deutlich sprach er jedoch an, dass Gott nicht nur andere, fremde Götter, sondern auch Bilder, die die Menschen zwangsläufig von der rechten, allein auf ihn gerichteten Gottesverehrung abbringen, verboten habe. Ihre Entfernung vor allem aus den Kirchen ist also nach Zwingli eine notwendige und gottgewollte Konsequenz²². Die Berner [102:] Thesen von 1528 folgten ihm darin und brachten die Bilderfrage, so wie sie

15 Vgl. o. Anm. 2.

16 Vgl. Martin LUTHER, *Wider die himmlischen Propheten, von Bildern und Sakrament* (1525), in: WA 18, S. 62–214, zur Frage der Bilder bes. S. 67–84.

17 Vgl. ebd., S. 82,21–83,5.

18 Vgl. dazu insgesamt LOEWENICH, Art. Bilder VI. Reformatorische und nachreformatorische Zeit, in: TRE 6 (1980), S. 546–557.

19 Von 1530–1534 war Karlstadt in Zürich. Zwingli war freilich schon 1531 gefallen. Vgl. Hans-Peter HASSE, Art. Karlstadt, in: RGG 4 (42001), Sp. 820f.

20 Genaueres zu Zwingli findet sich bei LOEWENICH, Art. Bilder VI, in: TRE 6 (1980), S. 551–553.

21 E. F. Karl Müller bezieht dies zwar auf eine Schrift Ludwig Hätzers, ohne dass dies jedoch einsichtig gemacht würde. Vgl. BSRK, S. 23, Anm. 4. Hier findet sich auch die Zürcher Einleitung: BSRK, S. 7–29.

22 Vgl. den Abschnitt »Von den bilden« in der Zürcher Einleitung, in: BSRK, S. 23,30–25,14. Hier heißt es S. 26,5–10: »Aber die bilder, die gemeld, die wir in den templen habend, ist offenbar, das sy die geverd der Abgöttery geborn habend. Darumb sol

in den Schweizer Städten gehandhabt wurde, auf eine knappe Formel: »Bilder machen zu(o) vererung, ist wider Gottes wort, Nüws und Alts Testaments. Deßhalb wo sy in gefar der vererung fürgestellt, abzuthu(o)nd syend«²³.

In Calvins noch in Basel 1536 fertig gestellter erster Fassung seiner *Institutio Christianae religionis* und auch im Genfer Katechismus (1537), dessen Erstellung in die erste Wirkungsperiode des gebürtigen Franzosen in Genf fällt, finden wir schließlich das Bilderverbot als zweites Gebot in die Zählung des Dekalogs integriert²⁴. Die Begründung dafür sieht Calvin darin, dass Gott hier eine ausdrückliche Anweisung für den rechten Gottesdienst gibt. »So wie durch das vorangegangene Gebot Gott sich als einziger Gott verkündet, so sagt er nun, wer er ist und wie ihm Ehre und Dienst erwiesen werden sollen«²⁵. Das Verbot, ein »Abbild« herzustellen wird unter Bezugnahme auf Jes 40,18–26 mit der Disparatheit von Geist und Fleisch begründet. Da Gott Geist ist, kann er auch nur im Geiste angebetet werden. »Lernen wir also aus diesem Gebot, dass Dienst und Ehre Gottes geistiger Natur sind, denn so wie er selbst Geist ist, fordert er auch, dass wir ihm im Geiste und in der Wahrheit dienen«²⁶. Die in Frage- und Antwortform gestaltete Fassung des Genfer Katechismus von 1545 macht darüber hinaus deutlich, welche Gotteslästerung sich hinter dem Versuch verbirgt, das Geistliche, Ewige und Unbegreifliche im Bild und damit in der Sphäre des Leiblichen fassen zu wollen²⁷. Geistliches und Leibliches, Ewiges und Zeitliches, Unsterbliches und Sterbliches sind nicht kompatibel. Auch die späteren Auflagen der *Institutio* behalten diesen Gedanken bei. Es geht einerseits um die Abschaffung abergläubischer Gebräuche sowie, damit im Zusammenhang, des mit Sünde behafteten Versuchs, Gott »unseren Sinnen zu unterwerfen«, und andererseits um die Gewährleistung des rechten, allein Gott die Ehre gebenden Gottesdienstes²⁸. Ausführlich erörterte Calvin in der *Institutio* die Aussagen [103:] der Heiligen Schrift zu den Bildern und die Schriftwid-

man sy da nümnen lassen, noch in dinem gemach, noch an dem merckt noch jenen, da man jnen einigerley eer anthu(o)t. Voruß sind sy in den templen unlydenlich; denn alles, so wir darinn habend, ist uns groß«.

23 Die Berner Thesen von 1528, in: BSRK, S. 30f.; das Zitat, Art. VIII, S. 31,3–5.

24 Vor ihm hatte schon Leo Jud 1534 die Zählung der Gebote in dieser Weise verändert, vgl. LÖWENICH, Art. Bilder VI, in: TRE 6 (1980), S. 553.

25 Jean CALVIN, *Christliche Unterweisung. Der Genfer Katechismus von 1537*, Gütersloh 1978, S. 17.

26 Ebd.

27 Der »minister« fragt: »Cur Deum non licet visibili figura exprimere?« Der »puer« antwortet: »Quia nihil inter eum, qui spiritus est, aeternus, incomprehensibilis et corpoream, corruptibilem, mortuamque figuram simile est«. Und weiter: »M. Iniuriam ergo fieri censet eius maiestati, quum in hunc modum repraesentatur? P. Sic sentio«: BSRK, S. 130,7–12.

28 Vgl. *Institutio Christianae religionis* II,8,17, in: Petrus BARTH/Guilelmus NIESEL (Hg.), *Joannis Calvinii opera selecta*, München 1928, Bd. III, S. 359 [= OS]. Dass. in

rigkeit der bisherigen altgläubigen Praxis, die sich unter Rückgriff auf Papst Gregor den Großen, das bilderfreundliche Konzil von Nizäa 787 oder auf andere kirchliche Traditionen zu legitimieren sucht²⁹. Dagegen mahnte er zu Respekt und Treue angesichts des in den Geboten niedergelegten Willens Gottes, der gerade auch in der dem zweiten Gebot zugeordneten furchtbaren Drohung seinen ernstesten Ausdruck findet³⁰.

Der auf Arbeiten des Melanchthonschülers Zacharias Ursinus (1534–1583) zurückgehende Heidelberger Katechismus von 1563 griff diese für den reformierten Raum typische Zählung der Gebote auf und thematisierte in diesem Zusammenhang ebenfalls das Bilderverbot, und zwar in drei eigens darauf bezogenen Fragen³¹. Auch hier ging es – ähnlich wie bei Calvin – um die rechte, schriftgemäße Gottesverehrung, die ein Bild Gottes nicht dulden kann, sowie um die Gefahr der Kreaturenverehrung im Bild³². Deutlich aber wird darüber hinaus, dass der Heidelberger Katechismus die Abgrenzung gegenüber einer Befürwortung der Bilder im Anschluss an Gregor den Großen mit in die Erklärung des Gebots hineinnimmt. Bei Calvin war dies ausschließlich im Zusammenhang mit der Gotteslehre im ersten Buch seiner *Institutio* zur Sprache gekommen. Der Heidelberger Katechismus aber scheint hier den Kontrast zu einer positiven Bewertung der Bilder herausstellen zu wollen, wie sie z. B. bei Martin Luther und in der von Wittenberg beeinflussten Reformation mit ihrer Beibehaltung der Bilder in den Kirchen vorherrschte. Die entscheidende, für das Entfernen der Bilder ausschlaggebende Frage wird deshalb unmissverständlich verneint:

Mögen aber nicht die bilder als der Leyen bücher in den Kirchen geduldet werden? Antwort. Nein: Denn wir nicht sollen weiser sein denn Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sonder durch die lebendige predig seines worts wil underwiesen haben³³.

Die lebendige Predigt des Wortes Gottes rückt in krassen Gegensatz zu allem, was über die bildliche Illustration den Geist ins Fleisch zu zwingen versucht und den Gegenstand zu einem »stummen Götzen« macht. Der Heidelberger

deutscher Übersetzung: Johannes CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*. Nach der letzten Ausg. übers. u. bearb. v. Otto Weber, Neukirchen ⁵1988, S. 228f.

29 Vgl. Inst. I,11,1–16, in: OS III, S. 88–105.

30 Vgl. Inst. II,8,17–21, bes. Abschnitt 18–21, in: OS III, S. 359–363, bes. S. 360–363. Luther bezieht diese Drohaussage übrigens – im Rahmen seiner Auslegung folgerichtig – auf das erste Gebot. Vgl. die Gebotsauslegung im Großen Katechismus, in: BSLK, S. 567–572.

31 Vgl. Frage 96 bis 98 des Heidelberger Katechismus, in: BSRK, S. 710.

32 Vgl. die Fragen 96 und 97, in: Ebd., S. 710.

33 Vgl. Frage 98, in: Ebd., S. 710.

Katechismus formulierte also die eigene Lehre in deutlichem Gegensatz zu möglichen anderen Interpretationen. Er war deshalb nicht nur ein Unterrichtsbuch zur Unterweisung der Jugend, sondern erwies sich in solchen und ähnlichen Aussagen somit zugleich als konfessionelle Identitätsaussage. Tatsächlich erhielt er in der Kurpfalz sogleich bekenntnismäßigen Rang, anders als die Katechismen [104:] Luthers, die erst durch ihre Aufnahme in das Konkordienbuch von 1580 auf die Ebene von Bekenntnisschriften rückten. Die nun auf der Grundlage des Heidelberger Katechismus mit einer neuen Kirchenordnung 1563 in der Kurpfalz eingeführte reformierte Lehre gewann im Leben der Gemeinden u. a. dadurch Gestalt, dass man folgerichtig die Bilder aus den Kirchen entfernte. Reaktionen von lutherischer Seite blieben deshalb nicht aus.

2. Erste lutherische Reaktionen

Direkt nach dem Erscheinen des Heidelberger Katechismus meldete sich Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) zu Wort, der seit seinen zahlreichen Protesten gegen das zur Rekatholisierung der evangelischen Territorien und Städte eingesetzte kaiserliche Interim von 1548 als Haupt jener Gruppe von Theologen galt, die sich als Bewahrer der unverfälschten Theologie Martin Luthers verstanden³⁴. Das vor allem durch die Niederlage im Schmalkaldischen Krieg und das Interim verstärkte Bewusstsein, in den letzten Zeiten zu leben, gab dem Versuch, die Wahrheit von der Lüge abzugrenzen, einen entscheidenden Impuls³⁵. Für Flacius galt die Einführung des Heidelberger Katechismus als ein weiteres Indiz unter vielen anderen für das endzeitliche Wirken des Antichrist, der sich auf diese perfide Weise heimtückisch in den »Tempel Gottes« einschleichen wolle, zumal sich der Katechismus »also stellet/ als [ob] er Euangelisch oder der Augspurgischen Confession were«. Genau dies aber, nämlich der Lehre der Confessio Augustana konform, war er in den Augen des Flacius nicht, im Gegenteil, er stecke »voll vil grober

34 In der Forschung spricht man auch von den Gnesiolutheranern. Zu dieser Gruppe gehörten außerdem Nikolaus von Amsdorff, Tilemann Heshusius, Johannes Wigand, Matthaeus Judex, Joachim Westphal, Nikolaus Gallus, Bartholomaeus Rosinus u. a. Vgl. zu den Gnesiolutheranern den gleichnamigen Artikel von Rudolf KELLER, in: TRE 13 (1984), S. 512–519. Zu Flacius vgl. Wilhelm PREGER, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, Erlangen 1859–1861, Neudr. Hildesheim/Nieuwkoop 1964, 2 Bde., und das faktenreiche Buch von Oliver K. OLSON, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform, Wiesbaden 2002, dessen Urteile sowohl über Flacius als auch über Melancthon allerdings durchaus der Überprüfung bedürfen.

35 Vgl. dazu Irene DINGEL, »Der rechten Lehr zuwider«. Die Beurteilung des Interims in ausgewählten theologischen Reaktionen, in: Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt, Gütersloh 2005, S. 292–311.

Jrthumen«³⁶. Zu diesen Irrtümern gehörten natürlich in erster Linie die Abendmahlslehre und die damit in Verbindung stehenden christologischen Aussagen sowie auf der Ebene der prakti- [105:] schen Umsetzung das Brotbrechen. Aber auch die Bilderfrage kam zur Sprache³⁷. Vor allem die neue Zählung der Zehn Gebote brandmarkte er als irreführend³⁸ und bekräftigte mit Blick auf den biblischen Kontext im Sinne Luthers, dass es Gott beim Verbot des Bilder-Machens doch um nichts anderes gehe als im ersten Gebot, nämlich den Menschen nicht nur in seinem äußeren Verhalten, sondern auch in seiner inneren Gesinnung von Abgöttern und Abgötterei fernzuhalten. »Synechdochice« sei der Zusammenhang zu verstehen,

nemblich das wir nicht allein auswendige bilder nicht sollen den Creaturen machen / sie damit Abgo(ett)ischer weise zu ehren oder an zu betten sondern auch inwendig sollen mit vnseren gedanken jnen kein bild machen / sich darauff verlassen / vnd vnser hertz darauff stellen³⁹.

Es sind, wie hieran deutlich wird, dezidiert bibelhermeneutische Fragen, die Flacius und das Luthertum in Gegensatz zu den reformierten Ansätzen bringen. Von Calvin ausgehend hatte man nämlich den qualitativen Unterschied zwischen göttlich-geistlicher und gegenständlich-fleischlicher Sphäre in den Vordergrund gerückt, was ein »Verbilden« Gottes – dies wäre zudem ein Raub an der ihm zukommenden Ehre – unmöglich macht. Wahrer und echter Gottesdienst hat dies zu respektieren. Für Flacius dagegen, der die rhetorische Figur der Synekdoche – analog zum lutherischen Abendmahlsverständnis – auf die Bilderfrage anwendet, fallen die Gemälde, Figuren und Kreuzfixe konsequenterweise unter die sogenannten *Adiaphora*, deren Existenz und Handhabung dem Christen freigestellt ist. Die Anhänger des Heidelberger Katechismus werden deshalb von ihm rundweg als Bilderstürmer abgetan⁴⁰. Dass er sie sowohl mit Blick auf ihre Abendmahlslehre als auch

36 Widerlegung/Eines Kleinen Deutschen/Caluinischen Catechismi/so in diesem M.D.Lxiiij. Jar/sampt etlichen andern jrrigen Tractetlin ausgangen. [...] M. Flacius Jlyricus. O. O. o. J. [Regensburg 1563], S. A3a. Vgl. auch die Vorrede, S. A2a–2b.

37 Vgl. den Abschnitt »Von dem achten Jrthumb« bei FLACIUS, *Widerlegung*, S. C3a–D1a.

38 Vgl. ebd., S. D1a.

39 Ebd., S. C4b–D1a.

40 Vgl. dazu ebd., S. D1a, wo er ausführt: »Darumb so ist das auch nur ein lose Sophisterey das die bildersturmer wo(ellen) mit solchem spruch alle bilder aus der Kirchen werffen. Sie seinye [sic] ein mittelding/es stehet einem Christen Menschen frey sie zuhaben oder nicht zu haben/wie solches alles D. Luther in seinem ersten theil wider die Himlischen Propheten/vn(d) Carlstad den ersten Sacramentirer dieser zeit gnugsam bewisen vnd ausgefu(e)ret hat«.

in Bezug auf die Bilderfrage in eine Linie mit Karlstadt einordnete, wurde ihnen und ihrer Lehre nicht gerecht, zeigt aber, wie sich über die Polemik die konfessionellen Grenzen festigten.

Ähnlich wie Flacius sah auch Tilemann Heshusius (1527–1588) mit dem Aufkommen neuer Katechismen, wie des auf Petrus Canisius zurückgehenden Catechismus Romanus, des Heidelberger Katechismus oder auch der Bearbeitung des Lutherschen Katechismus durch den zum Philippismus⁴¹ neigenden Petrus Praetorius in Königsberg, den [106:] Teufel am Werk, um die Wiederentdeckung des Evangeliums durch den als endzeitlichen Propheten gewerteten Martin Luther in fehlgerichteter Unterweisung der Jugend wieder zunichte zu machen⁴². Heshusius ging umso entschiedener gegen den Heidelberger Katechismus an, als er wenige Jahre zuvor selbst wegen seines Streits mit dem Diakon Wilhelm Klebitz um das Verständnis des Abendmahls aus der Kurpfalz ausgewiesen worden war⁴³. Dass sich der durch Ottheinrich berufene ehemalige Heidelberger Professor, Pfarrer an Heilig-Geist und Superintendent der Pfalz⁴⁴ auf dem Titelblatt seiner »Treuen Warnung vor dem Heidelbergischen Calvinischen Katechismus« als »Exul Christi« bezeichnet⁴⁵, spricht für seine feste Überzeugung, für die evangelische

41 Nach dem Tod Luthers und im Zuge des Protestes gegen das Augsburgische Interim und das von den Gegnern sog. Leipziger Interim trat die vorhandene theologische Bandbreite im Protestantismus deutlich zutage. Diejenigen, die der Lehre Philipp Melancthons folgten und zum Teil auch Affinitäten zum Calvinismus zeigten, werden häufig als Philippisten bezeichnet. Zu den Gruppenbezeichnungen vgl. die kurzen Ausführungen bei Irene DINGEL, *Concordia controversa*. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996, S. 17f.

42 Vgl. die Vorrede von Treue Warnung/fu(e)r den Heidelbergischen Calvinischen Katechismus/sampt wiederlegung etlicher jrthumen desselben. D. Tilemannus Heshusius Exul Christi. [...] O. O. 1564, S. A2a–C5b.

43 Klebitz hatte aus Anlass seiner Promotion zum Baccalaureus der Theologie Thesen veröffentlicht, aus denen seine calvinische Gesinnung deutlich hervorging. Heshusius verbot daraufhin seinem Diakon, ihm bei der Abendmahlsfeier zu assistieren. Das führte zum Eklat. Heshusius bannte Klebitz und versuchte, ihn abzusetzen. Die Lage spitzte sich derartig zu, dass der inzwischen als Nachfolger von Ottheinrich zur Regierung gekommene Kurfürst Friedrich III. (1559–1576), auch genannt der »Fromme«, nachdem er ein Gutachten von Melancthon eingeholt hatte, eingriff. Der Streit endete damit, dass sowohl Heshusius als auch Klebitz Ende 1559 aus ihren Ämtern entlassen wurden. Vgl. dazu Peter F. BARTON, *Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätrenaissance*. Tilemann Heshusius (1527–1559), Witten 1972, S. 158–225; außerdem Paul TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*, Göttingen 1910, Neudr. 1979, S. 538–540.

44 Zur Biographie des Heshusius, vgl. Peter F. BARTON, Art. Heshusius, Tilemann, in: *TRE* 15 (1986), S. 256–260; außerdem ders., *Um Luthers Erbe* (s. o. Anm. 43). Zu Heshusius' eigentümlicher Christologie ist kürzlich erschienen Thilo KRÜGER, *Empfangene Allmacht. Die Christologie Tilemann Heshusens (1527–1588)*, Göttingen 2004.

45 Vgl. den Titel der Schrift o. Anm. 42.

Wahrheit ins Exil gegangen zu sein und sie im Kampf gegen die falsche Lehre auf seiner Seite zu haben. Auch bei Heshusius sind es weniger die Bilder, als vielmehr die Frage nach dem Verständnis der Sakramente sowie der Himmelfahrt Christi und die Bedeutung von Erbsünde und freiem Willen sowie das Thema der Bekehrung, die in erster Linie eine Rolle spielen. Fast gewinnt man den Eindruck, dass die Frage des Umgangs mit den Bildern nur der Vollständigkeit halber mitbehandelt wird⁴⁶. Denn auch für ihn steht außer Frage, dass weder [107:] Gott, der Vater, noch der Heilige Geist abgebildet werden können und dürfen und dass eine verantwortlich handelnde Obrigkeit alle lästerliche Verehrung von Bildern und damit heidnische Abgötterei abzuschaffen habe. Was er dem Heidelberger Katechismus jedoch vorwirft, ist Inkonsequenz in der Auslegung und im Verständnis der Heiligen Schrift. Denn seiner Ansicht nach müsste das in Frage 97 formulierte Verbot, ein Gottesbild herzustellen, bei gleichzeitiger Erlaubnis, Bilder von Kreaturen zu fertigen – freilich unter der Voraussetzung, dass sie nicht durch Verehrung zu Abgöttern erhoben würden –, dazu führen, dass zumindest der Gott-Mensch Christus in seiner Kreatürlichkeit abgebildet werden dürfte. Dies hält Heshusius auch zur historischen Erinnerung für durchaus sinnvoll. Dass man solches jedoch »auff Heidelbergische weise« untersagt, ist für Heshusius ein Indiz für mangelhaftes Schriftverständnis⁴⁷.

Sowohl die Schrift des Flacius als auch die des Heshusius geben Einblick in die öffentliche, sich abgrenzende Polemik des Luthertums gegen den Heidelberger Katechismus und die Wendung der Kurpfalz zu Glaubens- und Bekenntnisinhalten, die von der Schweizerischen Theologie her beeinflusst waren. Wie sehr dies der Fall war, zeigt die Tatsache, dass sich Kurfürst Friedrich der Fromme die von Heinrich Bullinger bereits 1561 entworfene und 1564 noch einmal überarbeitete *Confessio Helvetica posterior* zu eigen machte. Sie diene ihm nicht zuletzt dazu, seine Übereinstimmung mit der *Confessio Augustana* und zugleich mit dem auswärtigen Protestantismus nachzuweisen, um so den Bestrebungen auf dem Augsburger Reichstag von 1566, die Kurpfalz aus dem Religionsfrieden auszuschließen, entgegenzuwirken⁴⁸. Dabei war die Frage der Bilder im Grunde nicht im Blick. Dennoch

46 Vgl. dazu HESHUSIUS, *Trewe Warnung*, S. J1b–3a.

47 Vgl. dazu ebd., S. J3a: »Das man aber auff Heidelbergische weise schliesen wollte / man mu(e)ste aller ding kein bildnis noch gleichnis dem Herrn Christo nach machen / wenn gleich vberal keine abgo(e)tterey damit wu(e)rde getrieben / sondern nur zur gedechtnis vnnd erinnerung der geschicht gebraucht / mu(e)ste solcher Artikel zuuor aus Go(e)ttlicher Heiliger schrift klerlichen dargethan vnnd aus gutem grundt erwiesen werden«.

48 Mit Schreiben vom 13.07.1563 hatte Kaiser Ferdinand I. Kurfürst Friedrich III. darauf hingewiesen, dass die Durchsetzung des Heidelberger Katechismus einem Selbstausschluss aus dem Augsburger Religionsfrieden gleichkomme. Der Nachweis, nicht von reichsrechtlichen Bedingungen abgewichen zu sein, war also eine politi-

thematisiert auch die *Confessio Helvetica posterior* ganz im Sinne reformierter Lehre und wie der Heidelberger Katechismus das Problem der [108:] Bilder. Auffällig ist, dass hier die von Heshusius genannte und im Heidelberger Katechismus nur angedeutete Problemstellung des *Christusbildes* eigens verhandelt wird. Da Christus deutlich betont habe, das Gesetz und die Propheten nicht für ungültig erklären zu wollen, und da er keineswegs eine zukünftige leibliche, sondern seine geistliche Gegenwart in der Kirche verheißen habe, sei eine Abbildung seines Körpers oder eines solchen Schattens nicht nützlich⁴⁹. Die *Confessio Helvetica posterior* entwickelt eine knappe, nun ausdrücklich Gottes-, Christus- und Heiligenbilder umfassende Lehrformulierung, die auf der Autorität der Heiligen Schrift besteht und auf diesem Hintergrund der in Mk 16,15 von Christus ausgesprochenen Sendung zur Predigt des *Wortes* Reliefstellung verleiht. Eine Belehrung des Volkes durch Bilder dagegen finde am Wort Gottes keinerlei Rückhalt.

Auf lutherischer Seite drang die Bilderthematik nur dann in Bekenntnisse ein, wenn sich diese in der Entwicklung auf die sich bildenden Konfessionen hin in ab- und ausgrenzender Weise zu dieser Frage äußerten⁵⁰. Tatsächlich hatte sich Ende der 50er Jahre des 16. Jahrhunderts mit dem durch den sächsischen Herzog, Johann Friedrich den Mittleren, angeregten und unter der Federführung des Flacius entstandenen Weimarer Konfutationsbuch (1559) eine neue Bekenntnisgattung⁵¹ entwickelt, die auf die positive Formulierung von Glauben und Lehre verzichtete und stattdessen Negative ausarbeitete, d. h. solche Punkte, in denen man sich von der als falsch gebrandmarkten

sche Notwendigkeit. In dieser Angelegenheit hatte sich der Kurfürst an Bullinger gewandt. Vgl. dazu genauer Endre ZINDELY, Art. *Confessio Helvetica Posterior*, in: TRE 8 (1981), S. 169–173, und DINGEL, *Concordia controversa*, S. 101f. Zum Geschehen auf dem Reichstag vgl. Walter HOLLWEG, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*, Neukirchen-Vluyn 1964.

49 Vgl. *Confessio Helvetica posterior* (1562), Art. IV: *De idolis vel imaginibus Dei, Christi et Divorum*, in: BSRK, S. 174. Vgl. ebenfalls die von Jacobs gebotene Übersetzung: *Das zweite Helvetische Bekenntnis* (1566), Art. IV, in: Paul JACOBS (Hg.), *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*, Neukirchen o. J. [1949], S. 182f. Hier heißt es (S. 182): »Obwohl nämlich Christus menschliche Natur angenommen hat, hat er sie nicht deswegen angenommen, um Bildhauern und Malern als Modell zu dienen. Er hat gesagt, er sei nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Im Gesetz und in den Propheten werden aber Bilder verboten. Er sagt nicht von seiner zukünftigen, leiblichen Gegenwart in der Kirche; er verheißt uns, mit seinem Geiste immer gegenwärtig zu sein; wer also würde einen Schatten oder ein Bild eines Körpers für die Frommen irgendwie nützlich halten?«.

50 Dagegen weist schon die *Confessio Tetrapolitana* (1530) einen Bilderartikel auf, vgl. BSRK, S. 75–78.

51 Kolb spricht von einem »new genre of published confession«, vgl. Robert KOLB, *Christ's Descent into Hell as Christological Locus in the Era of the »Formula of Concord«*. Luther's »Torgau Sermon« Revisited, in: LuJ 69 (2002), S. 106.

Lehre abgrenzte, um zugleich vor der Irrlehre zu warnen⁵². In diese Gruppe von bekenntnisgerichteten »Konfutationen« gehört auch das 1564 erstellte und 1565 veröffentlichte Mansfelder Bekenntnis. Es nahm sechs [109:] zur damaligen Zeit diskutierte Problemfelder in den Blick, zu denen auch der Heidelberger Katechismus gehörte⁵³. Dementsprechend enthält diese Mansfelder Konfutation auch einen Artikel »De Iconomachia«⁵⁴. Selbstverständlich wird die neue Zählung der Gebote zur Sprache gebracht. Allerdings geht es dabei zunächst einmal darum, über die dem Heidelberger Katechismus zwischen den Zeilen zur Last gelegten Neuerungssucht auf eine Grundtendenz der »Sakramentierer« hinzuweisen, deren Lager der Katechismus auch nach Ansicht der Mansfelder eindeutig zuzuordnen ist:

Omnes innouant, donec nihil vetus & verum retineant. Ordinem praeceptorum in Decalogo, & petitionem in oratione Dominica, in nostris Ecclesijs hactenus obseruatum & vsitatum, quo[que] mutant & innouant, modò ne quid cum alijs commune habeant⁵⁵.

Auch hier wird wieder Karlstadt als Auslöser und Urheber all solcher vor-eiligen Veränderungen verantwortlich gemacht⁵⁶. Die Hauptargumentation zur Frage der Bilder aber zielt darauf, dass der Heidelberger Katechismus in den Augen der Verfasser des Mansfelder Bekenntnisses versäumt habe, eine grundlegende Unterscheidung vorzunehmen, nämlich diejenige zwischen den unrechterweise verehrten Götzenbildern einerseits und solchen Darstellungen, die Erinnerungs- und Lernfunktionen haben oder der Beförderung der Frömmigkeit dienen andererseits. Bilder seien nämlich nichts anderes als »umgewandelte Erzählungen und Predigten«⁵⁷. Ja, selbst unsere Überlegun-

52 Vgl. dazu Irene DINGEL, Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Johanna LOEHR (Hg.), *Dona Melanchthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 75–81, in diesem Band S. 93–113.

53 Dazu gehörten außerdem kürzlich erschienene Schriften Paul Ebers und Georg Majors und die Fragen des Synergismus und Antinomismus sowie der Himmelfahrt Christi, vgl. KOLB, *Christ's Descent into Hell*, S. 107.

54 CONFESSIO ET SENTENTIA MINISTRORVM VERBI IN COMITATV MANSFELDENSIS, ET DE DOGMATIS QVORVNDAM PROXIMO TRIENNIO PVBLICE EDITIS [...] ILEBIAE [sic] EXCVDEBAT VRBANVS GAVBISIVS. ANNO M.D.LXV, S. 87a–89b.

55 Ebd., S. 87a.

56 Vgl. ebd., S. 87b.

57 »Duplices sunt imagines: Quaedam sunt Idolatricaе, at[que] hae sunt tollendae ex Ecclesijs, quia sunt domicilia Daemoniorum: Quaedam verò $\mu\eta\mu\sigma\sigma\upsilon\alpha$, id est, signa earum rerum, quae nos de veris cultibus Dei admonent, & pias cogitationes in nobis accedunt. Tales imagines non modò sunt tollendae ex Ecclesijs: verum etiam retinendae & approbandae. [...] Quid.n. imagines aliud sunt, quàm mutae narrationes vel conciones?« So ebd., S. 88a.

gen und Gedanken sind Abbilder dessen, was wir gehört und gelesen haben: »Quid enim cogitationes nostrae aliud sunt, quam imagines earum rerum, quas vel audiuimus vel legimus«⁵⁸. Gott wolle seine Botschaft nicht nur über das Wort der Predigt, sondern auch über das Musizieren, Singen und Malen in die Herzen der Menschen regelrecht einprägen. Dafür machten die Mansfelder Luther zu ihrem Gewährsmann und zementierten den Gegensatz zur reformierten Lehre des Heidelberger Katechismus.

3. Der konfessionelle Stellenwert der Bilderfrage im Licht lutherisch-calvinistischer Religionsgespräche

[110:] All diese Auseinandersetzungen und konfessionsbildenden Abgrenzungsversuche bedeuteten allerdings noch nicht, dass die Bilderfrage definitiv in die Reihe der konfessionstrennenden Lehren zwischen Luthertum und Calvinismus eingerückt war. Die Tatsache, dass das von Herzog Christoph von Württemberg, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken und Markgraf Karl von Baden initiierte Maulbronner Religionsgespräch zwischen Württemberger und Kurpfälzer Theologen genau dieses Thema nicht behandelte, zeigt, wie viel zentraler andere Fragen waren. Nachdem auch Friedrich der Fromme seine Zustimmung zu einem Kolloquium gegeben hatte, hatte man sich im Kloster Maulbronn getroffen, wo vom 10. bis 15. April 1564 im Winterrefektorium insgesamt zehn Gesprächssitzungen stattfanden⁵⁹. Ziel war die Rückgewinnung lehrmäßiger Einheit, die man allerdings in erster Linie in der Abendmahlslehre und der Christologie zu verwirklichen suchte. Hier lagen die wirklich unüberbrückbaren Gegensätze, die auch sofort aufbrachen, zumal der Württemberger Jacob Andreae dafür sorgte, dass die christologische Problematik rund um die Frage einer durch die Erhöhung

⁵⁸ Ebd., S. 88b.

⁵⁹ Anwesend waren Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz mit seinem Hoftheologen Michael Diller und den Professoren Petrus Boquinus, Caspar Olevianus, Zacharias Ursinus und Petrus Dathenus. Zu der Kurpfälzer Delegation gehörten des weiteren der kurfürstliche Leibarzt und Kirchenrat Thomas Erastus, der Kanzler Christoph Ehem und Wilhelm Xylander als Notar. Die Württemberger Seite mit Herzog Christoph wurde durch den Stuttgarter Propst Johannes Brenz, den Hofprediger Balthasar Bidembach, den Tübinger Universitätskanzler Jacob Andreae, den Tübinger Professor Theodor Schnepf, den Abt von Maulbronn Valentin Wanner, den Kanzler Johannes Fessler und den Vizekanzler Hieronymus Gerhard vertreten. Außerdem war Lucas Osiander als Notar dabei. Vgl. zu dem Religionsgespräch insgesamt Irene DINGEL, Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, bes. S. 665f., mit den dort, S. 672f. u. 676–681, genannten Quellen und der Literatur.

zur Rechten Gottes gegebenen Omnipräsenz der Menschheit Christi in den Vordergrund rückte. Und so trennte man sich nach endlosen, unerfreulichen Diskussionen, ohne ein Ergebnis erzielt zu haben.

Anders verhielt es sich auf dem Religionsgespräch zu Mömpelgard von 1586, das ca. zwanzig Jahre später noch einmal versuchte, die konfessionellen Gegensätze zu überwinden. Anlass boten diesmal die zahlreichen calvinistischen Glaubensflüchtlinge in der damals württembergischen Grafschaft Montbéliard, zumal sich das Herzogtum der lutherischen Konkordienformel von 1577 angeschlossen hatte. Es war Graf Friedrich von Mömpelgard, der als Veranstalter des Kolloquiums vom 21. bis 26. März 1586 auf das gleichnamige Schloss einlud⁶⁰. Selbst- [111:] verständlich standen wieder Abendmahl und Christologie im Mittelpunkt. Aber diesmal spielten auch Taufe und Prädestination, Zeremonien, Orgeln und Bilder eine Rolle. In keinem der Lehrpunkte erzielte man Einigkeit, lediglich in der Bilderproblematik konnte man sich aufeinander zu bewegen. Aber getrennt blieben die Konfessionen doch in der Frage, ob den Bildern in den Kirchen nun ein pädagogischer Wert zukomme oder nicht, ob sie deshalb zu dulden seien oder nicht. Der für die Seite der Calvinisten das Wort führende Genfer Theologe Theodor Beza trat jedenfalls für eine konsequentere Abschaffung aller Bilder ein, als dies der lutherischen Seite mit Jacob Andreae und Lucas Osiander einleuchten wollte⁶¹. Eine Annäherung der Konfessionen kam also letzten Endes nicht zustande, im Gegenteil. Die Verhandlungsagenda des Religionsgesprächs von Mömpelgard zeigt vielmehr, an welchen verschiedenen Punkten sich die jeweilige bekenntnismäßige Identität inzwischen festmachte.

Ausschlaggebend für die sich bildenden und konsolidierenden bekenntnismäßigen Identitäten im Protestantismus waren und blieben also die Fragen von Abendmahl und Christologie, wobei die Prädestinationslehre seit dem Kolloquium von Mömpelgard ebenfalls in die Reihe der konfessionsspezifischen

60 Jacob Andreae und Lucas Osiander vertraten wieder die lutherische Seite, begleitet von zwei politischen Räten aus Württemberg. Für die Calvinisten nahmen Theodor Beza aus Genf, Abraham Musculus aus Bern und zwei Ratsherren aus Genf und Bern am Kolloquium teil. Vgl. DINGEL, Art. Religionsgespräche, in: TRE 28 (1997), bes. S. 666 mit 673.

61 Vgl. dazu Irene DINGEL, *Bezas Nützliche Antwort* auf die Publikation der Akten des Religionsgesprächs von Montbéliard durch die lutherische Seite, in: Bibliotheca Palatina. Ausstellung der Universität Heidelberg in Zusammenarbeit mit der Bibliotheca Apostolica Vaticana. 8. Juli–2. November 1986. Textband, Heidelberg 1986, Nr. D 4.6, S. 173f., und zu dem Gespräch insgesamt Jill RAITT, *The Colloquy of Montbéliard. Religion and Politics in the Sixteenth Century*, Oxford 1993.

schen Lehrinhalte aufrückte. Die Bilderfrage dagegen blieb auch später weit hinter diesen Brennpunkten zurück. Dagegen rückte sie sofort in den Vordergrund, wenn ein Konfessionswechsel vom Luthertum zum Calvinismus oder auch – seltener – vom Calvinismus zum Luthertum vollzogen wurde. Das Entfernen von Bildern aus den Kirchen wurde zu einem äußerlichen, weithin sichtbaren Konfessionsmerkmal, das sogar das Brotbrechen beim Abendmahl an öffentlicher Wirksamkeit übertraf und zugleich für die einfachen, theologisch ungebildeten Menschen eine unkomplizierte konfessionelle Identifikationsmöglichkeit bot. Für die Volksfrömmigkeit war der Umgang mit den Bildern prägender als alle anderen lehr- und bekenntnis-mäßigen Unterscheidungen und ist es wohl bis heute.

»daß man Gott immer in den Ohren liege«

Das rechte Beten bei Martin Luther*

[28:] »Das Gebet ist allen Religionen als Ausdruck menschlicher Zuwendung zur Gottheit eigen«, so definiert die Theologische Realenzyklopädie das Gebet¹, und sie fährt fort: »Wo das Gebet gänzlich verstummt ist, da ist es um die Religion selbst geschehen.« [...] Solange wir den Menschen in seinen Religionen beobachten können, betet er zu der ihm bekannt gewordenen Gottheit«². Das kann in den verschiedensten Arten und Weisen geschehen: in Schuldbekennnis und Bitte um Vergebung, in Bitt- und Dankgebet, in Lobpreis und meditativer Verehrung. Hier ist nun aber nicht der Ort, um auf die Vielfalt der Religionen und die in ihnen gepflegten unterschiedlichen Kulturen des Betens zu schauen. Vielmehr wollen wir danach fragen, was für das christliche Gebet seit der Reformation als charakteristisch gelten kann. Würden wir zurückblicken in die lange Geschichte des christlichen Gebets, dann könnten wir, trotz aller Kontinuitäten in Verständnis und Praxis des Betens durch die Jahrhunderte hindurch, durchaus auch Unterschiede, ja sogar Brüche erheben, die uns umso deutlicher vor Augen treten, wenn wir historisch Geprägtes mit unserer heutigen Gebetspraxis in den Kirchen oder unserer ganz individuellen Haltung zum Gebet vergleichen. Vieles, was die Gebetspraxis vergangener Zeiten ausmachte, ist uns heute in unserer rational geprägten Lebenswelt fremd geworden, und es ist berechtigt zu fragen, ob wir in unserer religiösen, christlichen Praxis überhaupt noch etwas mit dem Gebet zu tun haben³. Selbstverständlich hat das Gebet seinen festen Platz im Gottesdienst mit seinen liturgischen Vollzügen. Und wir alle kennen wohl auch das Stoßgebet in der Not, das sozusagen als »ultima ratio« die Abwendung des Unheils wie mit einem Zauberspruch vom Himmel herabzwingen will. Aber das, was sich einst mit der Reformation als prägend für evangelische »Gebetsfrömmigkeit« durchsetzte, ist inzwischen weitgehend

* Zuerst erschienen in: Peter FREYBE (Hg.), Sehnsüchtig nach Leben. Aufbrüche zu neuer Frömmigkeit, Wittenberg 2006, S. 28–49.

1 Carl Heinz RATSCHOW, Art. Gebet I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 12 (1984), S. 31–34, hier S. 31.

2 Ebd.

3 Zu der Frage der Haltung des modernen Menschen zum Gebet vgl. Eberhard JÜNGEL, Was heißt beten?, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 397–405.

in Vergessenheit geraten. Lassen sie uns deshalb heute einmal auf jene Entwicklungen zurückschauen, die im 16. Jahrhundert mit Martin Luther ein grundlegend neues Verständnis des Gebets brachten⁴. Wir wollen versuchen, das, was der Wittenberger Reformator unter dem rechten Beten verstand, in vier inhaltlich aufeinander aufbauenden Etappen zu erschließen und dabei den Reformator mit seiner eindringlichen Sprache vor allem selbst zu Wort kommen lassen. Zunächst stellen wir die Frage nach dem falschen und rechten Beten; in einem zweiten Schritt wird es um das Vaterunser als Urform des [29:] Gebets gehen; drittens versuchen wir, den Beter vor Gott und die Praxis des Gebets in den Blick zu nehmen, bevor wir viertens nach der Kraft des Gebets fragen werden.

1. Das falsche und das rechte Beten zu Gott

In vielen Schriften Martin Luthers, vor allem dort, wo eine starke seelsorgliche Komponente mitschwingt, begegnet seine ungeteilte Hochschätzung des Gebets. »Nechst dem predigampt ist oratio das gro(e)ste ampt in Christianitate. Im predigampt loquitur deus nobiscum. Econtra in precatione loquor ego cum eo«, so äußerte er sich in einer Predigt aus dem Jahre 1531⁵. Denn das Gebet ist nichts anderes als die menschliche Antwort auf die Anrede Gottes in der Predigt. Es ist insofern das Eintreten in einen Dialog. Gerade deshalb war es für den Wittenberger von unüberbietbarer Bedeutung, dass Christen beten und wie Christen beten⁶. Aus der Tatsache, dass sich Luther mehrfach und immer wieder im Laufe seines Lebens über das Gebet äußerte, ist nicht etwa zu schließen, dass man damals das Gebet generell vernachlässigt hätte und es erst wieder neu in das Bewusstsein der Gläubigen hätte gebracht werden müssen. Zwar gab es auch eine Scheu vor dem Gebet, aber das war nicht der eigentliche Anstoß für Luthers Nachdenken über das Gebet, im Gegenteil. Das gesamte Mittelalter und Spätmittel-

4 Die derzeit neueste wissenschaftliche Untersuchung zu dem Zusammenhang von reformatorischer Theologie und Gebet ist leider streng auf eine Analyse der Psalmenvorlesung Luthers von 1532–1535 fokussiert, vgl. Matthias ΜΙΚΟΤΕΙΤ, Theologie und Gebet bei Luther. Untersuchungen zur Psalmenvorlesung 1532–1535, Berlin u. a. 2004.

5 Martin LUTHER, Predigt am Sonntag Vocem Jocunditatis, nachmittags (14. Mai 1531), in: WA 34/1, S. 395,14–16.

6 Christsein und Gebet hängen eng miteinander zusammen. Vgl. dazu auch Luthers Äußerung in einer Tischrede: »Wie ein Schuster einen Schuh machet und ein Schneider einen Rock, also soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist beten«: WA Tr 6, Nr. 6751, S. 162,35f. Ein Gebetbuch mit Mustergebeten hat Luther freilich nicht verfasst, jedoch in seinen Vaterunserparaphrasen Gebetsanleitungen gegeben. Vgl. dazu die Bestandsaufnahme von Frieder SCHULZ, Die Gebete Luthers. Edition, Bibliographie und Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1976.

alter sowie die vorreformatorische Zeit waren absolut gebetsintensive Phasen. Dafür waren u. a. die stets präsente Sündenangst und die Furcht vor Dämonen oder anderen Bedrohungen des Lebens ausschlaggebend sowie das menschliche Bedürfnis nach Schutz und Hilfe in einer Welt, die ständig von Epidemien, allerlei Unheil und schließlich von einem unberechenbar eintretenden Tod bedroht wurde. Dies ließ die Bußgebete in den Vordergrund rücken, und in langen Bitt- und Bekenntnisformeln zählte man Mängel und Bedürfnisse des Menschen sowie heilende und helfende Eigenschaften Gottes auf, um sich der göttlichen Gnade zu versichern. Mönchen und Priestern kam hierbei eine herausragende Stellung zu, denn sie galten geradezu »als asketische Gebetspezialisten«⁷. Im privaten Gebet spielten die Psalmen als »verba sancta« eine bedeutende Rolle. Zugleich begann man, die bereits im Frühmittelalter geschaffenen Gebete in »precum libelli«, d. h. in Gebetbüchern, zusammenzubinden. Sie erfreuten sich außerordentlicher Beliebtheit und großer Verbreitung. Denn sie dienten nicht nur der frommen Andacht, sondern stellten – vor allem im Rahmen der Frömmigkeitspraxis des Spätmittelalters – jene Gebetsformulare bereit, derer man zur Ablösung von Sündenschuld und Nachlass von Sündenstrafe zu bedürfen meinte. Das Gebet hatte regelrecht Hochkonjunktur, so könnte man sagen. Aber das Beten verkam darüber auch immer mehr zu einem guten Werk, mit dem der [30:] Mensch vor Gott bestehen zu können hoffte. Luther griff diese Praxis auf dem Hintergrund seiner reformatorischen Theologie heftig an⁸. In seinem Betbüchlein, das im Jahre 1522 gedruckt in die Öffentlichkeit kam und bis zu seinem Tod in 47 Ausgaben erschien⁹, sparte er nicht mit Kritik. Gleich in den ersten Sätzen prangerte er die Fehlentwicklungen an:

7 So Isnard W. FRANK, Art. Gebet VI. Mittelalter, in: TRE 12 (1984), S. 65–71, hier S. 66.

8 Zu Luthers neuem Gebetsverständnis und dessen allmählicher Konsolidierung vgl. auch Traugott KOCH, Luthers reformatorisches Verständnis des Gebets, in: Friedrich-Otto SCHARBAU (Hg.), Das Gebet, Erlangen 2002, S. 47–66; Gerhard EBELING, Beten als Wahrnehmen der Wirklichkeit des Menschen, wie Luther es lehrte und lebte, in: LuJ 66 (1999), S. 151–166; des Weiteren Martin BRECHT, »und willst das Beten von uns han«. Zum Gebet und seiner Praxis bei Martin Luther, in: Bernd MOELLER (Hg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996, Gütersloh 1998, S. 268–288; außerdem Vilmos VAJTA, Luther als Beter, in: Helmar JUNGHANS (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Göttingen 1983, 2 Bde.: Bd. 1, S. 279–295, Bd. 2, S. 806–811, der ebenfalls Luthers eigene Gebetspraxis beleuchtet.

9 Vgl. dazu die Angaben in WA 10/II, S. 331–368, und EBELING, Beten als Wahrnehmen der Wirklichkeit, S. 155. Eine Analyse des Betbüchleins unter sprachlichem Gesichtspunkt hat Birgit STOLT unternommen. Vgl. dies., Zum Katechismusgebet in Luthers »Betbüchlein« (1522). Pensumaufsagen oder »Gespräch des Herzens mit Gott?«, in: SCHARBAU (Hg.), Das Gebet, S. 67–83.

Vnter andern viel schedlichen leren unnd buchlin, da mit die Christen verforet unnd betrogen unnd untzehlich mißglawben auffkommen sind, acht ich nicht fur die wenigsten Die bettbuchlin, darynnen ßo mancherley iamer von beychten und sunde tzelen, Szo unchristliche narheyt ynn den gepettlin tzu gott unnd seynen heyligen, den eynfältigen eyngetrieben ist Und dennoch mit ablaß unnd rotten tittel hoch auffgeblasen, datzu kostlich namen drauff geschrieben. Eynß heyst Hortulus anime, das ander Paradißus anime und ßo fort an, das sie woll wirdig weren eyner starcken, gutter reformacion oder gar vertilget weren, wilchs urteyll ich auch felle ubir die Passional odder legenden bucher, darynnen auch viel tzusatzs der teuffel eyngeworffen¹⁰.

Luthers Ansicht nach hatten also die im Spätmittelalter so beliebten Gebetbücher, wie der »Hortulus animae« (das Seelengärtlein) oder der »Paradisus animae« (das Seelenparadies) dazu beigetragen, dass das Gebet, verstanden als frommes Werk, nichts weiter mehr war als ein gedankenloses »Geplärre« und »Getöne«¹¹, ein – wie er sagt – »Geheule und Gemurre«¹². Immer wieder warnte er davor, das Gebet als ein Absolvieren von Pflichten zu verstehen und es als Frömmigkeitsleistung herunterzuplappern, wie dies gerade bei dem von ihm so hoch geschätzten Herrengebet unablässig geschah. Das Vaterunser ohne Andacht »plappern« und »klappern«, das ist falsches Beten. »Viel beten des jars vileicht etlich tausent Pater noster, Und wenn sie tausent jar also solten beten, so hetten sie doch nicht einen buchstaben oder tu(e)ttel davon geschmeckt noch gebettet«, so klagt Luther in seiner Gebetsanleitung für Meister Peter, den Barbier, aus dem Jahre 1535¹³. Ja, das Vaterunser ist daher in seinen Augen sogar zu dem größten Märtyrer auf Erden geworden, denn alle missbrauchen es und nur wenige schöpfen Trost aus diesem Gebet, indem sie es recht beten¹⁴. In seiner Auslegung des XVI. Kapitel S. Johannis von 1538 schließlich spricht er solchen Betern sogar das Christsein ab: »Denn die selbigen ko(e)nne nicht beten, on das sie den Psalter mo(e)gen hin schnurren und schnattern, wie die Gense jr haberstro fressen«¹⁵. Dagegen setzte er das *rechte*, Trost vermittelnde Beten. Darauf kam es seiner Ansicht nach an. In allen Äußerungen Luthers über das Gebet scheint dies immer wieder durch oder ist zumindest vorausgesetzt. Deshalb

10 Martin LUTHER, Betbüchlein (1522), in: WA 10/II, S. 375,3–13.

11 Vgl. dazu z. B. Martin Luther in seiner Auslegung des Vaterunsers im Großen Katechismus (1529): »Das ist aber je wahr: Was man bisher fur Gebete getan hat, geplärret und gedönet in der Kirchen etc., ist freilich kein Gebete gewesen«. BSLK, S. 663,33–36.

12 Martin LUTHER, Großer Katechismus (1529), in: BSLK, S. 670,13.

13 Martin LUTHER, Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund (1535), in: WA 38, S. 364,22–25.

14 Vgl. ebd.

15 Martin LUTHER, Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt (1538), in: WA 46, S. 77,32f.

musste es ihm zunächst einmal darum gehen, die Menschen im rechten Verständnis des Gebets zu unterrichten und im rechten Beten anzuleiten, z. B. darin, was das Herz »für gedanken im Vater unser fassen soll. [...] Denn ein recht gebet gedenckt gar fein aller wort und gedanken von anfang bis zu ende des gebets«¹⁶. Kein leichtfertiges Herunterbeten von Worten, die dem Beter verschlossen blei- [31:] ben, sondern ein bewusstes Sich-zu-eigen-machen der Gebetsinhalte im privaten, individuellen Gebet oder besser noch im gemeinschaftlichen Gebet – darum sollte es gehen. »Man kan und sol wol uberal, an allen orten und alle stund beten, Aber das Gebet ist nirgend so krefftig und starck, als wenn der gantze hauffe eintrechtiglich mit einander betet«¹⁷.

Während in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit das Augenmerk auf einem aus menschlicher Aktivität hervorgehenden Gebet gelegen hatte, drehte Luther nun die Blickrichtung radikal um. Er vollzog einen regelrechten Perspektivenwechsel bei seiner Bestimmung des Gebets und des rechten Betens. Das Gebet, so setzte er voraus, ist eingebunden in die beiden Pole von Gebot einerseits und Verheißung Gottes andererseits. Es ist damit jeglicher menschlichen Willkür entzogen. Das Gebet ist nicht beliebig und ebenso wenig in das Ermessen des Menschen gestellt, im Gegenteil. »Das sei das erste und nötigste Stück«, so führte Luther in seinem Großen Katechismus aus,

daß alle unser Gebete sich gründen und stehen soll auf Gottes Gehorsam, nicht angesehen unser Person, wir seien Sunder oder fromm, wirdig oder [32:] unwirdig. Und sollen wissen, daß Gott in keinen Scherz will geschlagen haben, sondern zürnen und strafen, wo wir nicht bitten, so wohl als er allen andern Ungehorsam strafet,

16 Martin LUTHER, Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund (1535), in: WA 38, S. 363,3f. u. 364,5f.

17 Martin LUTHER, Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau/Einweihung eines Newen Hauses zum Predigamt Go(e)ttlichs Worts erbawet Im Churfu(o)rstlichen Schloss zu Torgaw (05.10.1544), in: WA 49, S. 593,24–26. Die Wirkkraft des gemeinschaftlichen Gebets in der Kirche hatte Luther am eigenen Leibe und in seinem unmittelbaren Umfeld erfahren. Jedenfalls wies er darauf in jener Tischrede hin, in der er das Gebet pointiert als Handwerk des Christen qualifiziert hatte (vgl. o. Anm. 6): »Und der Kirchen Gebet thut große Miracula. Es hat zu unser Zeit ihr drei von den Todten auferweckt: Mich, der ich oft bin todtkrank gewesen; meine Hausfrau Kätha, die auch todtkrank war; und M. Philippum Melancthonem, welcher Anno 1540 zu Weimar todtkrank lag, wiewol liberatio a morbis et corporalis periculis schlechte Miracula sein, jedoch sollt mans merken propter infirmos in fide. Denn dies sind mir viel größer Mirakel, daß unser Her Gott alle Tag in der Kirchen täuft, Sakrament des Altars reicht, absolviret et liberat a peccato, a morte et damnatione aeterna. Das sind mir große Miracula.« WA Tr 6, Nr. 6751, S. 163,1–9.

darnach, daß er unser Gebete nicht will lassen ümbsonst und verloren sein. Denn wo er Dich nicht erhören wölte, würde er Dich nicht heißen beten und so streng Gepot darauf schlagen¹⁸.

Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Beters, seine persönliche Prädisposition oder seine Geschicklichkeit oder Ungeschicklichkeit im Finden der rechten Worte spielen also nicht die geringste Rolle angesichts der Tatsache, dass Gott das Beten regelrecht geboten hat. Denn schon im zweiten Gebot des Dekalogs, welches das unnütze Führen des Namens Gottes untersagt, wird nach Luthers Auslegung das Loben und Anrufen Gottes in aller Not gefordert, was nichts anderes meint als beten¹⁹. Das ist das nützliche Führen des Namens Gottes. Die Tatsache, dass das Beten demnach im Gebot Gottes seine Grundlegung hat und deshalb in Antwort auf den Willen Gottes geschieht, ist für Luther ein schlagender Beweis dafür, dass Menschen weder die Urheber des Gebets sind noch aus eigener Kraft recht beten können. Das Gebet auf eigene Erkenntnis oder eigenes Vermögen zu gründen, wäre angesichts dessen schlicht abwegig, ja sogar menschliche Hybris. Dennoch gilt das Gebot. Und so ermunterte Luther gerade diejenigen, der in Anfechtung steht und »Schwachheit« fühlt, sich vertrauensvoll im Gebet an Gott zu wenden. Der Wittenberger wurde nicht müde, dies ständig zu wiederholen. Denn Gott fordert das menschliche Gebet ein, er will angerufen werden, so wie Vater und Mutter wollen, dass ihre Kinder sich in ihrer Not vertrauensvoll an sie und nicht an jemand anderen wenden. Ja, Gott hat das Gebot sogar mit der Verheißung der Erhörung versehen. Luther fand sie in Ps 50,15 »Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten« und in dem Wort Christi in Mt 7,7f.: »Bittet, so wird euch gegeben [...] Denn ein jeglicher, der da bittet, der empfängt«²⁰. Gebot und Verheißung Gottes sind nach Luther nicht nur Ermöglichungsgrund des Gebets schlechthin, sondern auch Ermächtigung dazu. Deshalb konnte er im Großen Katechismus dem Beter folgende Worte in den Mund legen: »Hie komme ich, lieber Vater, und bitte nicht aus meinem Fürnehmen noch auf eigene Wirdigkeit, sondern auf Dein Gepot und Verheißung, so mir nicht feilen noch liegen kann«²¹. Dieses Verständnis des Gebets sah Luther zudem getragen durch die Worte Christi in Joh 14,13f.: »Und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun, damit der Vater verherrlicht werde im Sohn« sowie in Joh 16,24: »Bisher habt ihr um nichts gebeten in meinem Namen. Bittet, so werdet ihr nehmen, daß eure

18 LUTHER, Großer Katechismus, S. 666,21–34.

19 Vgl. ebd., S. 663,2–10.

20 So in Luthers Erklärung des Vaterunsers in: Ebd., S. 666,36–44.

21 Ebd., S. 667,2–6.

Freude vollkommen sei«²². Zwar hatte er diese Stellen im Katechismus noch nicht herangezogen, aber in seinen Auslegungen des Johannesevangeliums aus den Jahren 1538 hat sich Luther intensiv mit ihnen beschäftigt und sie auf das rechte Beten hin ausgedeutet. Das Bitten im Namen Christi, nicht das in eigenem Namen, zeichnet das rechte, von Gott geforderte Gebet aus. Luther [33:] stellt es einer Gebetspraxis entgegen, die die Eigeninitiative, die Berufung auf eigene Vorleistungen und die eigene Würdigkeit in den Vordergrund gerückt hatte. Gott wohlgefälliges christliches Beten aber geschieht nicht in Eigenverantwortung, sondern auf die Verantwortung eines anderen hin, d. h. in Christi Namen. Hinter dieser Gedankenführung Luthers lässt sich unschwer erkennen, was der Reformator schon im Jahre 1520 in seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« im Bild des »fröhlichen Wechsels« klar als evangelische Rechtfertigungslehre entfaltet hatte. Christus macht sich selbst die Sünde des Menschen zu eigen, so als hätte er sie getan, und lässt den Menschen zugleich teilhaben an seiner Gerechtigkeit²³. Der Sohn Gottes, auf dessen Gerechtigkeit und Würdigkeit sich der Sünder also glaubend im Gebet berufen kann, ist auch Mittler in diesem Gebetsdialog zwischen Mensch und Gott. Die von dem mit göttlicher Macht und Majestät ausgestatteten Christus ausgesprochene Einladung zu beten »in seinem Namen« wird von Luther dahingehend zugespitzt, dass die Wendung »in meinem Namen« bzw. »in Christi Namen« zu einer regelrechten Chiffre für das rechte Beten wird. Sie steht dafür, dass das Beten seine Legitimation von Jesus Christus her und in Berufung auf ihn erhält und zugleich in rückhaltlosem Sich-Verlassen des Beters auf das Eintreten des Gottessohns für all seine Anliegen vor Gott stattfindet²⁴, zumal sich ein solches Beten auf die göttliche Verheißung der Gnade beziehen kann. Für Luther bedeutet das, »das man jnn dem gebet jnn rechter hertzlicher demut von uns selbs falle und allein hange an der verheissung der gnade mit dem festen vertrauen, das er uns wolle erho(e)ren, wie er zu beten befolhen und erho(e)rung zugesagt hat«²⁵. Beten im Namen Christi ist außerdem und nicht zuletzt ein Mittel gegen alle Zweifel des Beters an seiner eigenen Würdigkeit. Denn nicht die eigene Prädisposition oder die selbst geschaffenen Bedingungen sollen im Blick sein, »Sondern das wir allein umb Christi willen als unsers einigen Mittlers und Hohen priesters fu(e)r Gott gewislich erho(e)ret werden, Und

22 Vgl. dazu Martin LUTHER, Das XIV. und XV. Capitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt (1538), in: WA 45, S. 539–542, und ders., Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 87–90.

23 Vgl. Martin LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: WA 7, bes. S. 25f.

24 Vgl. LUTHER, Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, hier zu Joh 16,24, bes. S. 88f. Hier heißt es: »Also ist nu alles, was da sol heissen recht Gebett und Gotte gedienet, das es jm gefalle, gefasst jnn das einige wort ›jnn Meinem Namen««.

25 LUTHER, Das XIV. und XV. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 541,7–9.

also das gebet gar auff jn gestellet werde«²⁶. All diese Überlegungen, die das rechte Beten aus der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden ableiten, konnte der Reformator aber auch in konkrete Gebetsformulierungen fassen, aus denen sein aufrichtiges seelsorgerliches Anliegen spricht. So formulierte er für Meister Peter, der durch einen von ihm begangenen Mord im Affekt nicht nur in juristische, sondern auch in große seelische Bedrängnis geraten war²⁷, folgende für ein Nachsprechen konzipierte Gebetesanrede:

Ah, Himlischer Vater, du lieber Gott, Jch bin ein unwirdiger armer sunder, nicht werd, das ich meine augen oder hende gegen dir auff hebe oder bete. Aber weil du uns allen geboten hast zu beten, Und dazu auch erho(e)rung verheissen und uber das selbs uns beide, wort und weise, gelert durch deinen lieben son, unsern Herrn Jhesum Christ, So kom ich auff solch dein gebot, dir gehorsam zu sein, Und verlasse mich auff deine gnedige verheissung, und im namen meins Herrn Jhesu [34:] Christi bete ich mit allen deinen heiligen Christen auff erden, wie er mich geleret hat²⁸.

Hier klingt zugleich an, in welcher großer Freiheit und Gewißheit der Mensch beten darf. Denn dadurch, dass Gott das Gebet in den Spannungsbogen von Gebot und Verheißung hineingestellt und einen Mittler gesandt hat, der letzten Endes sogar die Verantwortung dafür trägt, dass das Beten gelingt, hat er sein »Ja« zu dem Gebet des Menschen, so armselig es auch immer ausfallen mag, im Grunde schon im Vorhinein gesprochen. Insofern ist das Gebet nach reformatorischem Verständnis nicht mehr Mittel und Werk, um die Gnade Gottes zu erlangen, sondern Antwort des Glaubens auf das allen menschlichen Bemühungen zuvorkommende gnädige Handeln Gottes²⁹.

2. Das Vaterunser als Urform des Gebets

Die Einbindung des Gebets in Gebot und Verheißung sowie die Berufung auf Christus, in dessen Namen sich der Beter an Gott wenden soll, bindet das rechte Beten zugleich zurück an jenes Gebet, das nach dem Zeugnis des Neuen Testaments Christus selbst die Jünger gelehrt hatte. Dieser Gedanke

²⁶ LUTHER, Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 85,19–22.

²⁷ Genaueres zu dem Fall des Barbiers ist zu finden in der Einleitung zu Martin LUTHER, Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund (1535), in: WA 38, S. 351f. Die an Meister Peter gerichtete Schrift lässt Luthers seelsorgerliches Anliegen deutlich erkennen.

²⁸ Ebd., S. 360,4–11.

²⁹ Vgl. dazu auch Horst BEINTKER, Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet, in: LuJ 31 (1964), S. 47–68, und ders., Die Bedeutung des Gebetes für Theologie und Frömmigkeit unter Berücksichtigung von Luthers Gebetsverständnis, in: NZStH 6 (1964), S. 126–153, bes. S. 132–141.

bzw. dieser Rückbezug durchwirkt, direkt ausgesprochen oder indirekt zwischen den Zeilen, alle Ausführungen Luthers über das Beten. Der ständige Rekurs auf das Vaterunser als exemplarisches Gebet oder Urform des Gebets ist charakteristisch für den Wittenberger. Schon aus dem Jahr 1517 sind Predigten Luthers über das Vaterunser erhalten, die 1518 in einem zunächst unautorisierten³⁰ und 1519 in einem dann von Luther autorisierten Druck³¹ erschienen. Zu jener Zeit beschäftigte er sich intensiv mit dem Herrengebet und erstellte verschiedene Hinführungen und Auslegungen, die zum Teil später in sein Betbüchlein von 1522 eingingen³². Das Betbüchlein selbst mit seinen drei Teilen – den Zehn Geboten, dem Glaubensbekenntnis und dem Vaterunser – war im Grunde nichts anderes als eine katechismusartige Einordnung des für Luther als exemplarisch geltenden christlichen Gebets, nämlich des Vaterunser, in jenen Kontext von Gebot einerseits und Verheißung Gottes andererseits, die im Bekenntnis des Glaubens in Sprache gefasst ist. Auch später kam Luther immer wieder auf das Vaterunser zurück, sei es in seinen Katechismen³³ (1529), in denen es eines der traditionellen Hauptstücke darstellt, oder in der »Einfältigen Weise zu beten für einen guten Freund«³⁴ (1535), oder wann immer er in seinen neutestamentlichen Auslegungen auf das Beten zu sprechen kam. Das bedeutet nicht, dass sich Luther etwa gegen das freie, persönliche Gebet gewandt hätte, im Gegenteil. Aber seine seelsorgerliche Fürsorge um den Zweifler oder den Gebetsmüden veranlasste ihn, das Vaterunser stets ins Gedächtnis zurückzurufen. So mahnt er z. B. im Großen Katechismus:

Über das soll uns auch locken und ziehen, [35:] daß Gott neben dem Gepot und Verheißunge zuvor kömmt und selbs die Wort und Weise stellet und uns in Mund legt, wie und was wir beten sollen, auf daß wir sehen, wie herzlich er sich unser Not annimmt, und je nicht daran zweifeln, daß ihm solch Gebete gefällig sei und gewiß-

30 Vgl. Martin LUTHER, Auslegung und Deutung des heiligen Vaterunser (1518) in: WA 9, S. 122–159.

31 Vgl. Martin LUTHER, Auslegung deutsch des Vaterunser für die einfältigen Laien (1519), in: WA 2, S. 74–130.

32 Vgl. z. B. Martin LUTHER, Eine kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten (1519), in: WA 6, S. 9–19; ders., Eine kurze und gute Auslegung des Vaterunser (1519), in: WA 6, S. 20–22; ders., Eine christliche Vorbetrachtung, so man will beten das heilige Vaterunser (1519), in: WA 9, S. 220–225; ders., Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunser (1520); in: WA 7, S. 194–229. Vgl. darüber hinaus die Angaben unter Nr. 80 bei Kurt ALAND, Hilfsbuch zum Lutherstudium, Bielefeld 1996. Das Betbüchlein (1522) findet sich in: WA 10/II, S. 331–501.

33 Vgl. Martin LUTHER, Enchiridion. Der kleine Katechismus für die gemeine Pfarrherrn und Prediger, in: BSLK, S. 512–515; ders., Der Große Katechismus, in: Ebd., S. 662–690.

34 Vgl. LUTHER, Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund, S. 351–375.

lich erhöret werde. Welchs gar ein großer Vorteil ist fur allen andern Gebeten, so wir selbs erdenken möchten. Denn da würde das Gewissen immer im Zweifeln stehen und sagen: »Ich habe gebeten, aber wer weiß, wie es ihm gefället oder ob ich die rechte Maß und Weise getroffen habe?« Darümb ist auf Erden kein edler Gebete zu finden, weil es solch trefflich Zeugnis hat, daß Gott herzlich gerne höret, dafür wir nicht der Welt Gut sollten nehmen³⁵.

So einfach ist also das Beten. Gott selbst hat das Gebet schon vorformuliert und wie eine Form vormodeliert, in die der Mensch seine persönlichen Anliegen nur noch hineinzugießen braucht. Überdies ist es nach Luther geradezu kennzeichnend für das rechte Gebet, dass es – wie das Vaterunser – Anliegen vorbringt. Das Bitten um etwas ist der eigentliche Sinn des Betens, das sich an Gott als den alleinigen Nothelfer wendet. In diesem Sinne erläutert Luther in seinem Großen Katechismus:

Denn wer da bitten will, der muß etwas bringen, furtragen und nennen, des er begehret, wo nicht, so kann es kein Gebete heißen. Darümb haben wir billich der Münche und Pfaffen Gebete verworfen, die Tag und Nacht feindlich heulen und murren, aber ihr keiner denket ümb ein Haar breit zu bitten. [...] Denn ihr keiner je hat aus Gottes Gehorsam und Glauben der Verheißung furgenommen zu beten, auch keine Not angesehen [...] Wo aber ein recht Gebete sein soll, da muß ein Ernst sein, daß man seine Not fühle und solche Not, die uns drücket und treibet zu rufen und schreien³⁶.

Freilich setzt dies voraus, dass sich der Mensch seiner Not- oder Krisensituation überhaupt bewusst wird und sich darüber im Klaren ist, dass er in seiner Existenz nicht autonom ist, sondern tatsächlich der Zuwendung und Hilfe von außen, d. h. von Seiten Gottes bedarf. Auch hierfür öffnet das Vaterunser die Augen, so dass es nicht nur als von Christus selbst eingesetztes Muster und als Urform für rechtes Beten dient, sondern letzten Endes auch dazu, den Blick für die eigene und uns umgebende Not zu schärfen und zu sensibilisieren. »Die Not aber, so uns beide fur uns und idermann anliegen soll, wirst Du reichlich gnug im Vaterunser finden«, so führt Luther im Großen Katechismus aus, »darümb soll es auch dazu dienen, daß man sich der daraus erinnert, betrachte und zu Herzen nehme, auf daß wir nicht laß werden zu beten. Denn wir haben alle gnug, das uns manglet, es feilet aber daran, daß wir's nicht fühlen noch sehen«³⁷. In den sieben Bitten des Vaterunsers sind nach Luther die gewissermaßen zeitlosen Nöte, die einen jeden im Laufe seines Lebens – freilich in individuell unterschiedlichen Ausprägungen – betreffen,

35 LUTHER, Großer Katechismus, S. 667,12–30.

36 Ebd., S. 667,39–668,22.

37 Ebd., S. 668,19–34.

zusammengefasst und vor Gott gebracht. In diesem »zeitlosen« Sinne legte sie Luther denn auch aus. Vor allem die ausführlichen Erklärungen des Großen Katechismus reflektieren diese überzeitliche [36:] Bedeutung des Vaterunsers und seiner Bitten. Insofern bietet der Große Katechismus die reifste Form der Auslegung des Herrengebets durch den Reformator und hat bis in die Gegenwart nichts von seiner Aktualität eingebüßt, selbst wenn die Sprache des 16. Jahrhunderts heute fremd klingen mag.

In Luthers »Einfältiger Weise zu beten« für Meister Peter von 1535 dagegen finden wir eine ganz individuelle, praktische Anwendung und zeitgebundene Aktualisierung dieser Vaterunserauslegung³⁸. Sie gewinnt darin Gestalt, dass Luther auf jede einzelne Bitte des Herrengebets ein daran anknüpfendes, frei formuliertes Gebet folgen lässt, zu dessen Nachsprechen er Meister Peter, den Adressaten der Schrift, mit den stereotyp wiederholten Worten »und sprich« auffordert³⁹. Aus den einzelnen Bitten des Vaterunsers geht auf diese Weise ein inhaltlich jeweils neu ausgerichtetes und mit einem »Amen« abschließendes, auf die persönlichen Anliegen und Nöte zugeschnittenes Gebet hervor. An keiner anderen Stelle wird so deutlich wie in dieser Schrift, dass Luther das Vaterunser keineswegs nur als ein Gebet unter vielen ansah oder lediglich als Gemeindegebet einstufte, dessen Inhalte die individuellen Nöte dementsprechend in übergreifend allgemeingültiger Weise ansprach, sondern vielmehr als Quelle für höchst persönlich vorgebrachte Anliegen. Die in die geprägte Sprache des Vaterunsers gefassten Bitten waren seiner Ansicht nach nichts anderes als eine Einladung an den Beter, sie immer wieder neu mit den eigenen Anliegen zu füllen oder aber als Impulse für individuelles Beten in Anspruch zu nehmen. Umgekehrt konnte derjenige, der sich zu solchem persönlich formulierten Beten nicht im Stande sah, durchaus im Vaterunser eine adäquate vorgeprägte Gebetsform auch für seine ganz eigenen, sozusagen hineingedachten Anliegen finden. Aber Luther sah auch die Gefahr, dass sich dann beim Beten des Vaterunsers, das er ja so stark gemacht hatte, mit der Zeit wieder Gedankenlosigkeit und Routine einstellen könnten und man womöglich sogar aufs Neue beginnen werde zu plappern wie die »Paffen und Mönche«. Deshalb erinnerte er in der an Meister Peter gerichteten Gebetsanleitung daran, dass es im Grunde gar nicht wichtig sei, ob man nun

38 Nicht nur für Meister Peter hat Luther eine Gebetsanleitung bzw. einen Gebetsvorschlag verfasst, sondern auch – freilich in anderen Kontexten – für Johann Friedrich von Sachsen, vgl. Christoph BURGER, Luthers Gebetsvorschlag für Herzog Johann Friedrich von Sachsen. Zur Bedeutung des Gebets in christlicher Theologie und zu Luthers Wertschätzung des Gebets, in: Emidio CAMPI u. a. (Hg.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*, Göttingen 1999, S. 185–196.

39 Vgl. LUTHER, *Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund*, S. 360,14 u. 29, S. 361,7, 21 u. 37, S. 362,11f.

alle Worte oder Bitten des Vaterunsers spreche. Ja, der Wittenberger gewährt uns an dieser Stelle im Zuge seiner Ausführungen sogar Einblick in seine eigene Gebetspraxis. Woran ihm lag, war nämlich, dass er

das hertz [...] gereitzt und unterricht habe[n], was es fur gedancken im Vater unser fassen sol, solche gedancken aber kan das hertz [...] wol mit viel andern worten, auch wol mit wenigern oder mehr worten aussprechen. Denn ich auch selber mich an solche wort und sillaben nicht binde, sondern heute so, morgen sonst die wort spreche, darnach ich warm und lu(e)stig bin, Bleibe doch, so nahe ich jmer kan, gleich wol bey den selben gedancken und sinn. Kompt wol offft, das ich jnn einem stu(e)cke oder bitte jnn so reiche gedancken spacieren kome, das ich die andern Sechse lasse alle anstehen, Und wenn auch [37:] solche reiche gute gedancken komen, so sol man die andern gebete faren lassen und solchen gedanken raum geben und mit stille zuho(e)ren und bey leibe nicht hindern, Denn da predigt der Heilige geist selber, Und seiner predigt ein wort ist besser denn unser gebet tausent, Und ich hab auch also offft mehr gelernet jnn einem gebet, weder ich aus viel lesen und tichten [= nachsinnen] hette kriegen ko(e)nnen⁴⁰.

3. Der Beter vor Gott – die Praxis des Gebets

Unser Nachdenken über Luthers Verständnis des Gebets auf den Spuren seiner Äußerungen zum rechten Beten hat uns bereits vor Augen geführt, einen welch hohen Stellenwert der Reformator dem Gebet einräumte. Während uns im Wort der Predigt und im Vollzug der Sakramente Taufe und Abendmahl Gott als der sich Mitteilende und Handelnde begegnet, ist es im Gebet der Mensch, der sich antwortend in diesen Dialog hineinstellt. Gerade auch deshalb ist das Beten nicht zu verachten. In seiner Auslegung von Joh 16 sprach Luther dies deutlich aus: »Denn dis ist auch nach der predigt des Euangelij (dadurch Gott mit uns redet und alle seine gnade und gu(e)ter uns an beut zu geben) das ho(e)hest und fu(e)rnemest werck, das wir durchs gebete widerumb mit jm reden und von jm empfahen«⁴¹. Das Gebet ist demnach die aus dem Glauben hervorgehende Antwort des Menschen an Gott. »Christen müssen beten«, kann Luther sagen, »Denn dis ist das rechte, eigene und allein der Christen werck«⁴². Das Beten also unterhält die Verbindung mit Gott, der, gemäß des rechten Verständnisses des ersten Gebots: »Du sollst keine anderen Götter haben neben mir«, nicht nur als Schöpfer anerkannt, sondern auch als Erhalter seiner Schöpfung und alleiniger Nothelfer angerufen sein will. Insofern kann Luther das Gebet nicht nur als punktuelles Zwiege-

40 Ebd., S. 363,3–16.

41 LUTHER, Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 81,16–19.

42 LUTHER, Das XIV. und XV. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 540,29f.

spräch, sondern darüber hinaus als einen den gesamten Tagesablauf umgreifenden Vollzug empfehlen, ja sogar als Gegenmittel gegen den sich nur allzu oft einstellenden Drang, sich aus der Gemeinschaft mit Gott zu entfernen. In seiner »Einfältigen Weise zu beten« brachte Luther dies klar zum Ausdruck:

ERstlich, wenn ich fu(e)le, das ich durch frembde geschefft oder gedancken bin kalt und unlu(e)stig zu beten worden, wie denn das fleisch und der teuffel allwege das gebet wehren und hindern, Neme ich mein Pselterlein, lauffe jnn die kamer oder, so es tag und zeit ist, jnn die kirchen zum hauffen und hebe an, die Zehen Gebot, den Glauben und, darnach ich zeit habe, ettliche spru(e)che Christi, Pauli oder Psalmen mu(e)ndlich bey mir selbs zu sprechen, aller ding, wie die kinder thun. Darumb ists gut, das man frue morgens lasse das gebet das erste und des abends das letzte werck sein⁴³.

Dies bedeutet freilich nicht, dass der Mensch nach Ansicht des Reformators unablässig Gebete sprechen soll. Er war sich sehr wohl dessen [38:] bewusst, dass die täglichen Aufgaben und Verrichtungen des Lebens den Menschen immer wieder einholen. Wichtig aber war ihm die rechte und angemessene Abwägung der Prioritäten. Nicht die Geschäfte sollen den Menschen »halten und umbfangen«⁴⁴, sondern eher umgekehrt: Die Geschäfte und alltäglichen Verrichtungen sollen eingebettet sein in den Dialog des Menschen mit Gott. Deshalb kann Luther das ganze Leben des Christen in einem weiten Sinne als Gebet verstehen. Diese Sicht speiste sich durchaus aus dem Realitätssinn des Reformators, denn er wusste sehr wohl, dass es im Leben eines jeden Christen Pflichten, Verantwortlichkeiten oder Aktivitäten gab, die ebenso wichtig oder wichtiger als das Beten sein konnten. Aber hier gewinnt zugleich seine theologische Gesamtsicht auf die Existenz des Menschen vor Gott und in Verantwortlichkeit für den Nächsten Gestalt. Auf Ziel und Qualität menschlichen Handelns nämlich, d. h. auf die Einbindung der Pflichten und Aktivitäten in die gottgewollte Ausrichtung menschlichen Zusammenlebens kommt es an. Wenn dies gewährleistet ist, dann fallen die Verrichtungen des Lebens und das Beten, Arbeit und Gebet zusammen. Darin wusste sich Luther mit dem Kirchenvater Hieronymus einig, und er griff auch den Volksmund auf und deutete ihn in diesem Sinne:

Und wie wol ettliche werck fur fallen ko(e)nnen, die so gut oder besser denn das Gebet sind, sonderlich wenn sie die not foddert, Also gehet ein spruch unter Sanct Hieronymi namen: Alle werck der gleubigen ist gebet, Und ein sprichwort: Wer trewlich erbeitet, der bettet zwifeltig, Welchs mus aus diesem grunde geredt sein, Das ein gleubiger mensch jnn seiner erbeit Gott furchtet und ehret und an sein Gebot denckt, damit er

43 LUTHER, Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund, S. 358,5–359,5.

44 Ebd., S. 359,8.

niemand unrecht thun noch stelen oder ubernemen oder veruntrewen wo(e)lle, Und solche gedancken und glauben machen on zweivel aus seinem werck ein gebet und lobopffer dazu⁴⁵.

In diesem Sinne konnte der Reformator dazu mahnen, ohne Unterlass zu beten, d. h. mit Blick auf den Willen Gottes und in Verantwortlichkeit für die uns Anvertrauten und uns übertragenen Aufgaben in Gottesfurcht zu leben⁴⁶.

Der Dialog mit einem Gott, den Luther in seinen Schriften durchgehend als ganz persönlichen Ansprechpartner vorstellt, kann sich aber auch in einem regelrechten Ringen konkretisieren. Denn Gott kommt in den Ausführungen des Reformators nicht nur als der um seine Geschöpfe Werbende und ihnen in Verheißung und Gnade Nachgehende in den Blick, sondern auch als der in seinen Geboten strenge und gerechte Herr aller Dinge, der dem Menschen vor Augen führt, wie wenig er dem göttlichen Willen zu entsprechen vermag. Und so kann Luther den Gebetsdialog mit Gott auch als ein bittendes Insistieren des Beters darstellen, der sich nicht abweisen lässt und die Worte des Vaterunsers gegen Gottes strenge Vorwürfe an den Sünder unablässig ins Feld führt. Luther hat eine solche Gebetsszene entworfen und an das Ende seiner »Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien« (1519)⁴⁷ [39:] gestellt. Hier stehen sich Gott und die menschliche Seele wie in einem Disput regelrecht als Kontrahenten gegenüber, wobei Gott der Seele stets aufs neue ihre Unzulänglichkeit aufweist und die Unmöglichkeit vor Augen führt, seinen Forderungen wirklich zu entsprechen. »Wye kan mein ere und namen bey euch geheyliget werden«, so lässt Luther Gott z. B. in einer dieser Szenen fragen, »so all ewer hertz und gedancken tzum boszen geneygt und yn sunden gefangen ligt, so doch mein lob nyemant singen kan yn frembden landen?«⁴⁸. Die Seele dagegen lässt sich weder abweisen noch irre machen, im Gegenteil. Sie gesteht zwar ihre Schwäche ein, entwickelt sich aber zugleich zu einer hartnäckigen Bittstellerin, die in unerschütterlicher Beharrlichkeit Gott selbst um sein helfendes Eingreifen ersucht:

O vatter, das ist war, wir empfinden, das unnsere glidmasz tzu sunden geneygt und dye welt, fleysch und teuffel yn unns regiren will, unnd also deyn ere und namen ausz

45 Ebd., S. 359,10–17.

46 Vgl. ebd., S. 359,25–29. Hier führt er aus: »Von diesem stettigem gebet sagt freilich Christus Luce am eilfften: Man sol on unterlas beten, denn man sol on unterlas sich vor sunden und unrecht hu(e)ten, welchs nicht kan geschehen, wo man Gott nicht fu(e)rchtet und sein Gebot vor augen hat, wie Psalm 1 sagt: ›Wol dem, der tag und nacht denckt an Gottes Gebot‹ etc.«.

47 Vgl. WA 2, S. 128–130.

48 LUTHER, Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien, S. 128,18–20.

treyben. Drumb bitten wyr, hilf unns aus dem elendt, las deyn reich kummen, das dye sund vortrieben und wyr frum, dir behiglich gemacht, du alleyn yn uns regist und wyr dein reich werden mugen ym gehorsam aller unnszer crefftten, ynwendig und auswendig⁴⁹.

Die Dynamik des Gebetsdialogs entwickelt sich aus diesem Argumentationsmuster von Rede und Gegenrede, wobei Luther der Seele die am Vaterunser orientierten Einwände und Bitten sozusagen in den Mund legt und jeweils auf die Aufforderung an Gott zulaufen lässt: »gib deyne gnade [...], hilf unns aus dem elendt [...], gib gnade und hilf [...], greiff uns an, volnbring deynen willen«⁵⁰ usw. Ähnlich wie Jakob im Alten Testament um den Segen Gottes ringt⁵¹, so ringt die Seele in diesem Gebetsdialog in fast schon impertinenter Weise mit Gott und macht ihn haftbar bei seiner Verheißung, indem sie ihn eindringlich daran erinnert: »Sich an dein vorheyssen [...] das du warhafftig bist und gnediglich vorgebung vorsprochen allen, dye yren nehesten vorgeben. Auff dein vorsprechen wir uns vorlassen«⁵². In diesem von Luther »inszenierten« Vaterunsergespräch stehen sich also der gerechte Richter und der überführte Sünder gegenüber, welcher in ausdauernder Hartnäckigkeit seine Bitten vorbringt. Er nagelt Gott regelrecht auf seiner Verheißung fest, und zwar in der Gewissheit, dass Gott ein Gebet, das er die Menschen selbst zu beten gelehrt hat, auch wird erhören müssen. Bei all dem tritt das seelsorgerliche Anliegen Martin Luthers, das den Zweifler und unsicheren Zauderer im Blick hat und ihm eine Gebetsanleitung geben will, klar hervor. Er wird ermuntert, sich gegen alle aufkommenden Zweifel zu wehren und sein Gebet regelrecht »in Gottes Wort und Verheißung, in Gottes Gebot und Befehl hineinzuwerfen« und zu sagen:

Lieber HErr, du weist, das ich ja nicht von mir selbs und aus eignem vermessen noch auff meine wirdigkeit fu(e)r dich kome, [...] Sondern darauff kome ich, das du selbs geboten hast und ernstlich forderst, das wir dich sollen anruffen, Und auch verheissung zugesagt hast, Dazu deinen eigen Son gesand, der uns geleret, was wir beten sollen und die wort fu(e)r gesprochen [40:] hat, Darumb weis ich, das dir solch gebete gefellet⁵³.

Zugleich aber wird auch deutlich, dass Luthers Verständnis des Gebets eingebunden ist in sein spezifisch reformatorisches Verständnis von Rechtferti-

49 Ebd., S. 128,22–28.

50 Vgl. ebd., S. 128,12f., 24f., 34; S. 129,12.

51 Vgl. Gen 32,23–31, bes. V. 27.

52 So in der fünften Bitte bei LUTHER, Auslegung deutsch des Vaterunser für die einfältigen Laien, S. 129,29–33.

53 So LUTHER, Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 80,27–34.

gung und Erlösung. Der an den Forderungen des Gesetzes überführte Sünder kann nicht aus eigener Kraft das Wohlgefallen und die Liebe Gottes erringen, sondern bedarf seiner erlösenden Hilfe und seines heilenden Handelns, um die er im Gebet getrost und beharrlich bitten darf. Denn kein Mensch, auch nicht der Gläubige, kann die Gebote Gottes halten, zumal sich, um mit den Worten Luthers zu sprechen »Teufel, Welt und die eigenen Neigungen« mit Gewalt dagegen sperren. Vor diesem Hintergrund beginnt Luther seine Auslegung des Vaterunsers im Großen Katechismus mit der Feststellung, dass es hoch vonnöten sei, »daß man Gott immerdar in Ohren liege, rufe und bitte, daß er den Glauben und Erfüllung der zehen Gepot uns gebe, erhalte und mehre und alles, was uns im Wege liegt und daran hindert, hinwegräume«⁵⁴.

4. Die Kraft des Gebets

In allen Äußerungen Luthers über das Beten tritt sein unerschütterliches Vertrauen in die Kraft des Gebets hervor. Für ihn war das Gebet keine fromme Meditationsübung, sondern ein konkreter, auf ein Ziel hin ausgerichteter Dialog. Wir haben gesehen, wie intensiv Luther regelrecht dafür wirbt, dass sich der Beter mit seinem Anliegen in den Einflussbereich Gottes hineinstellen möge, dass er Gott als Nothelfer ernst nehmen und anrufen soll, ja sogar mit ihm um gnädige Zuwendung ringen darf. Bei dem von Christus selbst gelehrt Vaterunser als Urform des Gebets, aus dem sich – nach Luther – im Grunde alle anderen Gebetsanreden herleiten, kommen Gebot und Gnadenverheißung zusammen. Diejenigen, die im Gebet auf Gottes Gnade und Verheißung vertrauen, jene Christen also, die im Grunde schon »alles haben, dessen sie bedürfen«, sind deshalb ermächtigt, auch für andere fürbittend vor Gott zu treten. Luther kann dies in sehr eindrücklichen Worten schildern. So schreibt er in seiner Johannesauslegung:

Wenn sie das haben [d. h. die Versöhnung mit Gott], sollen sie darnach auch Go(e)tter werden und der welt Heilande durch das gebet, Und also durch den Geist der gnaden selbs Gottes kinder werden, Darnach als gottes kinder zwisschen jm und dem nehesten handeln und andern dienen und helffen, das sie auch dazu komen mo(e)gen⁵⁵.

Der Beter verschafft dem anderen durch seine Fürbitte Zugang zu Gott und tritt selbst als Wegbereiter und Brückenbauer auf, ja er wird dem anderen – um zu Luthers Worten zurückzukehren – regelrecht zum »Heiland«. Luther kann sogar davon sprechen, dass das Herz desjenigen, der »anfehet

54 LUTHER, Großer Katechismus, S. 662,26–31.

55 LUTHER, Das XIV. und XV. Kapitel S. Johannis ausgelegt und gepredigt, S. 540,9–12.

Christum zu kennen als seinen Herrn und Heiland, durch welchen er ist erlo(e)set aus dem tode und jnn seine herschafft und erbe gebracht« [41:] derart »durchgottet« wird⁵⁶, dass er sich mit Eifer darum bemüht, Gottes gnadenhaftes Handeln, sein Lob und seine Ehre, weiter unter die Leute zu bringen. Gemeint ist damit keineswegs eine »Vergottung« des Menschen, wie dies manche Spiritualisten zur Zeit Luthers durchaus gelehrt haben. Vielmehr zielt Luther auf die existenzverändernde Wirkung der Gnade Gottes im Menschen, die – zugespitzt auf unsere Frage nach dem Gebet – dazu führt, dass nicht mehr der Beter selbst und seine eigenen Anliegen die Ausrichtung seines Gebets bestimmen und seine Inhalte binden, sondern dass er als bereits vor Gott Gerechtfertigter frei und dazu ermächtigt ist, sich der Sorgen und Nöte seines Nächsten anzunehmen. Dazu gehört auch und in erster Linie das fürbittende Gebet und das Hin- und Anleiten des Anderen zum rechten Gebet. Der Gebetsdialog ist für Luther also kein hermetisch abgeschlossenes Zwiegespräch, in dem es nur um das jeweils eigene, individuelle Gottesverhältnis und die eigenen, spezifischen Sorgen und Nöte geht, im Gegenteil. Das Beten schafft einen offenen Raum für ein verantwortungsbewusstes Eintreten für die Bedürfnisse der uns umgebenden Welt. »Also lerne hie«, so redet Luther die Leser und Hörer seiner Johannesauslegung an, »das wir durch den Herrn Christum allein haben zwey stu(e)ck: Gnade und Erho(e)nung des gebets, das wir erstlich kinder Gottes werden, damit wir jn ko(e)nnen anruffen, und darnach auch fur uns und andere erlangen, was wir bedu(e)rffe«⁵⁷.

Luther war von der Wirkmächtigkeit des Gebets und seinen sogar wirklichkeitsverändernden Impulsen fest überzeugt. Freilich sieht er das Beten gerade auch deshalb den Gegenaktivitäten des Satans ausgesetzt, die darauf zielen, die Lust am Beten zu untergraben, es stets durch die verschiedensten Hindernisse zu unterbinden und es dem permanenten Zweifel preiszugeben. Denn der Widersacher sei sich dessen bewusst, dass es keine wirksamere Waffe gegen seine Macht gebe; er wisse um die Kraft und Nachhaltigkeit des Gebets⁵⁸. Dem aber gilt es beherzt entgegenzutreten und das Vaterunser als Abwehr gegen alle Anfechtung und als Bollwerk gegen den Teufel einzusetzen, den Luther als reale, widergöttliche und zerstörerische Macht zu allen Zeiten am Werke sieht⁵⁹. Diesem Ziel, nämlich der Eindämmung aller widergöttlichen, die Gottesbeziehung in Frage stellenden Mächte, dient letzten Endes auch die Vaterunser-Erklärung, die der Wittenberger den Menschen als Anleitung zum Beten in seinen Katechismen nahezubringen versuchte.

56 Ebd., S. 540,13–15.

57 Ebd., S. 541,24–27.

58 Vgl. LUTHER, Großer Katechismus, S. 669,4–12; außerdem ders., Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 77.

59 Vgl. z. B. LUTHER, Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 79f.

Das Beten ist für Luther demnach Waffe und Ort der Zuflucht zugleich. Es ist ein hervorragendes Mittel gegen Anfechtung, Sorge und Traurigkeit. Genau für diese Zwecke habe Christus das Gebet bzw. das Vaterunser eingesetzt. In seiner Johannesauslegung sprach Luther diesen Gedanken vom Gebet als Zufluchtsort deutlich an:

Da ist kein ander rat (spricht Christus), Denn flugs augen und hertz auffgehaben gen Himel und angefangen zu be- [42:] ten zu meinem himlischen Vater [...], das jr hie hu(e)lffe suchet und fu(e)r spannet [= Vorspann holet] und alle einander helffet mit schreien und ruffen, den Wagen heben und schieben, Denn solches wil Gott haben, das jr nicht allein die Lere, und was jr bereit habt, erkennet als von jm gegeben, Sondern auch, was jr noch bedu(e)rffet und euch mangelt, bey jm suchen mu(e)ssset und also erfaret, das nichts jnn ewerm vermo(e)gen stehet, Sondern alles beide, anfahren und volenden, wo(e)llen und thun, bey jm gesucht und von jm mus gegeben werden⁶⁰.

In gleicher Weise ist Luther fest davon überzeugt, dass Christen, zu deren Stand der Gebetsdialog mit Gott, wie wir gesehen haben, in herausragender Weise gehört, sich mit dem Gebet gegen alles Böse wappnen und mit Hilfe des Gebets alles ausrichten können, was sie wollen⁶¹. Allein im Gebet nämlich haben Christen ihren Schutz und Schirm gegen den Satan, dem und dessen Helfershelfern sie sonst schutzlos ausgeliefert wären. Das Gebet also wird von Luther als die wirksame Waffe schlechthin gegen das Böse und seine Repräsentanten eingestuft. Die Tatsache, dass sich die Reformation im 16. Jahrhundert gegen alle Versuche, die von Wittenberg ausgehende neue Bewegung einzudämmen und auszurotten, bereits so erfolgreich durchsetzen konnte und so viele Anhänger ge- [43:] wonnen hatte, sieht der Reformator als schlagenden Beweis für die Kraft des Gebets. »Denn was meinst Du«, so fragte Luther in seiner Erklärung des Vaterunsers im Großen Katechismus,

daß bisher so groß Ding ausgerichtet habe, unserer Feinde Ratschlagen, Furnehmen, Mord und Aufruhr gewehret oder gedämpfet, dadurch uns der Teufel sampt dem Evangelio gedacht hat untermzudrücken, wo nicht etlicher frommer Leute Gebete als ein eiserne Mauer auf unser Seiten darzwischen kommen wäre? [...] Itzt aber mügen sie [d. h. die Feinde] es [d. h. das Evangelium] getrost verlachen und ihren Spott haben, wir wollen aber dennoch beide ihnen und dem Teufel allein durch das Gebete Manns

⁶⁰ Ebd., S. 77,14–23.

⁶¹ Vgl. LUTHER, Das XIV. und XV. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 541,39–542,2. Hier führt der Reformator aus: »Hie ist gnug, das man sehe, wie hoch und herrlich der Christen stand gepreiset wird, Das sie allein die sind, die da ko(e)nnen beten und damit alles ausrichten, was sie wollen«. Vgl. außerdem ders., Großer Katechismus, S. 669.

gnug sein, wo wir nur fleißig anhalten und nicht laß werden. Denn wo irgendein frommer Christ bittet: »Lieber Vater, laß doch Deinen Willen geschehen«, so spricht er droben: »Ja, liebes Kind, es soll ja sein und geschehen, dem Teufel und aller Welt zu Trotz«⁶².

Hier klingt Luthers Mahnung an, dass Christen einerseits daran denken mögen, dass sie keinen Zugriff auf andere Waffen als das Gebet haben, dass sie aber andererseits auf die Kraft und Wirkmächtigkeit des Gebets, welches Gott selbst zum Eintreten für seine Sache aufruft, bauen können und dies in Anspruch nehmen sollen. Luthers Überzeugung von der unablässigen Gegenwart des Bösen, dessen Handlanger das neu ans Licht gebrachte Evangelium immer wieder bedrohen, war so stark, dass er in seiner eigenen Gebetspraxis regelrecht gegen sie anbetete und dies auch seinen Gesinnungsgenossen empfahl. So schrieb Luther im Jahre 1542 einmal an Justus Jonas, dass, wenn es keine andere Hilfe gebe, Albrecht von Mainz mit Gebeten getötet werden müsse⁶³. Ein andermal äußerte er in einer Tischrede: »Diß jar müssen wir hertzog Moritzen todt beten, müssen in todt schlagen mit vnserm gebett, denn es wirt ein boser mensch werden«⁶⁴. Aus all dem spricht die an den alttestamentlichen Psalmen geschulte und in eigenem Erleben gewonnene Überzeugung, dass Gott denjenigen, der die gerechte Sache vertritt, nicht im Stich lassen wird und sich als Nothelfer gewinnen lässt. Luthers Überzeugung nach hat das Gebet schon einmal verändernd in die Realitäten eingegriffen, indem es geholfen hat, die Reformation siegreich heraufzuführen; es wird – so war er überzeugt – auch weiterhin den Christen als Waffe zu Gebote stehen, um gegen das Unrecht zu kämpfen.

Luthers unerschütterliches Vertrauen in die Kraft und Wirksamkeit des Gebets nötigt uns Bewunderung ab. Das sich auf Gebot und Verheißung des allmächtigen Gottes gründende Gebet kann in seinen Augen schlechterdings nicht unwirksam sein, denn dann würde sich das Handeln Gottes ja im Grunde selbst ad absurdum führen. Dennoch kannte auch der Reformator Erhörungs Zweifel und war sich des nur allzu oft aufbrechenden Gegensatzes zwischen Verheißung einerseits und der Erfahrung ausbleibender Erhöhung andererseits bewusst. »Hie sprichstu«, so ließ er den Zweifel des Beters in sei- [44:] ner Johannesauslegung zu Wort kommen, »Wie ist diese verheissung allzeit war, so er [d. h. Gott] doch offtmals nicht gibet, das wir gebeten haben, Lies er doch David umb sonst bitten fu(e)r seines sons leben 2. Reg.

62 LUTHER, Großer Katechismus, S. 669,26–47.

63 Vgl. Martin Luther an Justus Jonas, 05.09.1542, in: WA Br 10, Nr. 3791, S. 146,13.

64 WA Tr 5, Nr. 5428a, S. 144,17–19. Vgl. dazu auch EBELING, Beten als Wahrnehmen der Wirklichkeit, S. 158f.

am 12. capitel?«⁶⁵. In solchen Fällen verwies Luther auf die Freiheit Gottes, die sich – wohlgermerkt – grundlegend von jeglicher Willkür unterscheidet. Der Wittenberger Reformator sieht die Freiheit Gottes vielmehr eingebunden in sein liebendes, seiner Schöpfung insgesamt zugewandtes Handeln. Sie richtet sich daran aus, was in Gottes Augen den Menschen und ihrer Zukunft zugute kommt. Deshalb wird Luther auch nicht müde, um das menschliche Vertrauen in die Fürsorge eben jenes Gottes zu werben, der in den alle Lebensbereiche umfassenden Bitten des Vaterunsers schon vorformuliert, wessen die Menschen bedürfen und worum sie bitten sollen. Denn nicht um das eigennützige, fordernde Habenwollen kann es im Gebet gehen, sondern um die Einbettung der eigenen Sorgen und Nöte in Gottes vorausschauendes Handeln. Und so antwortete Luther auf die Frage des Zweiflers:

Jch habe oft gesagt, wie man das gebet ordnen und stellen sol also, das man jm nicht setze jnn dem, so wir bitten, mass, ziel, weise, stett oder person, Sondern solches lasse jm befohlen sein, wie er weis, das er geben sol und uns nu(e)tze ist, Darumb hat er auch selbs die ordnung gestellt und drey ziel gesetzt im Vater unser, welche mu(e)ssen alzeit vorgehen, nemlich seines Namens heiligung, sein Reich und sein Wille, Darnach unser teglich brot, erlo(e)sung von anfechtung und allen no(e)ten etc. Das beste stu(e)ck mus heissen: Dein Name, Dein Reich etc. Wenn das vorher gehet, so wird denn gewislich auch folgen das Unser⁶⁶.

Die Freiheit Gottes lässt sich also nicht Zeit, Person, Weise und Maß setzen und entzieht sich auch jeder menschlichen Deutung. Für Luther ist dies aber keineswegs ein Grund zum Zweifeln oder für eine generelle Abwendung vom Gebet, im Gegenteil. Gerade weil der Mensch Gott diese Freiheit zugestehen muss, soll er unentwegt, wann immer es nötig ist, um Errettung aus Not und Gefahr und um Hilfe und Erlösung bitten, d. h. im Vertrauen auf Gottes väterliche Fürsorge ihm immer in den Ohren liegen, mit ihm ringen und ihn auf sein Gebot und Verheißung festnageln. »Weil es nu uber und ausser unserm erkenntnis ist«, so führt Luther aus,

wenn oder wie er uns helfen und die bitt geben sol, so sollen wir jm solches heimstellen und gleich wol beten, Und darumb nicht auffho(e)ren odder zweiveln, ob wir erho(e)rt seien, Denn es geschieht doch alles uns zum besten, Ob er schon verzeucht oder nicht eben das gibt, so wir jm genennet haben, so gefellet jm doch das gebet wol,

65 LUTHER, Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 83,4–6; vgl. 2 Sam 12,16 – 18.

66 LUTHER, Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt, S. 83,6–14.

das er uns dafu(e)r viel bessers wil geben, denn wir verstehen, Auff das wir also lernen seinen willen erkennen und jm gehorsam sein, zunemen im glauben, gesterckt und überwinden jnn gedult etc.⁶⁷.

5. Zusammenfassung und Schluss

[45:] Mit diesem Verständnis des Gebets war Luther schon zu seiner Zeit singulär. Das Gebet war für ihn nicht mehr in erster Linie intensive Frömmigkeitsäußerung oder notwendige Frömmigkeitsübung, sondern vielmehr konkreter, individueller Dialog mit Gott als dem Beter zugewandten, erreichbaren Ansprechpartner. In allen seinen Schriften, in denen das Beten zum Thema wird, ermuntert der Reformator deshalb zu unablässigem Gebet. Voraussetzung für diese Haltung war Luthers feste Überzeugung von der unmittelbaren, das Weltgeschehen nie aus dem Blick verlierenden Realität Gottes, der seine Schöpfung, in aller göttlichen Freiheit, nicht im Stich lässt. Dieser Gott – so der Wittenberger – will geradezu unablässig an seine Verantwortlichkeiten durch das Gebet des Menschen erinnert sein. Nur dann wird er für den Menschen zum Gott und Nothelfer, wenn der Mensch ihn und nicht sich selbst oder die anderen »Götter« dieser Welt als Garanten des eigenen Lebens anruft oder zu pseudogöttlichen, richtungweisenden Autoritäten macht. In dieser Weise hatte Luther das erste Gebot: »Du sollst keine anderen Götter haben«, erläutert. Das auf Gott vertrauende Gebet ist die Antwort des Menschen darauf. Wenn wir nach dem Beten und dem Verständnis des Gebets bei Luther fragen, könnten wir deshalb zusammenfassend auch sagen: Beten meint rückhaltloses Vertrauen in Gott; es bedeutet, Gott als Zufluchtsort und Ansprechpartner ernst zu nehmen und sich auch auf ein Ringen mit ihm einzulassen. Beten meint Leben und Handeln in verantwortungsbewusstem Einsatz für andere. Und schließlich: Der Beter rechnet mit Gott gegen alle Rationalitäten und Wahrscheinlichkeiten dieser Welt.

⁶⁷ Ebd., S. 84,8–15.

Augsburger Religionsfriede und »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« – konfessionelle Lesarten*

[157:] Der Augsburger Religionsfrieden setzte bekanntlich einen nicht enden wollenden Auslegungsstreit in Gang, der sich an seinen verschiedenen, die Koexistenz der beiden »Religionen« betreffenden Bestimmungen festmachte. Aber auch die Frage, was denn eigentlich unter der »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« zu verstehen sei bzw. wer sich mit Recht als der Augsburger Konfession verwandt verstehen durfte, blieb noch Jahrzehnte nach 1555 in der Diskussion, freilich nicht in der Weise, dass man dies zum Thema offener Auseinandersetzungen gemacht hätte, die in entsprechenden Streitschriftenkontroversen zu greifen wären. Dem stand innerhalb der Reichsgrenzen allein schon die Sorge entgegen, sich in einem solchen Zusammenhang unversehens der Abweichung von der *Confessio Augustana* und damit auch reichspolitisch verdächtig zu machen. Dass der Religionsfrieden aber im Blick auf die Bezeichnung der beiden Religionsparteien auffällig unbestimmt formulierte, lag offen zu Tage. Erstmals erhielt ein vom alten Glauben abweichendes Bekenntnis reichsrechtliche Relevanz, wobei die »alte Religion« übrigens weitaus weniger als die Augsburger Konfessionsverwandtschaft inhaltlich umrissen war. Freilich sah man dafür vorerst auch keine Notwendigkeit. Erst nach dem Konzil von Trient lag 1563 mit der *Professio Fidei Tridentina* ein identitätsstiftendes römisch-katholisches Bekenntnis vor¹. Der Augsburger Religionsfrieden sprach von den »stenden, der alten religion verwandt« bzw. »anhengig«². Den Gesinnungsgegner aber kannte man seit den diversen Friedständen der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts als die »Stände der Augsburger Konfession« oder die »der Augsburger Konfession verwandte Fürsten und Stände«³. Denn durch

* Zuerst erschienen in: Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKY (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Gütersloh 2007, S. 157–176.

1 Vgl. DS 1862–1870.

2 *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, in: Ernst WALDER (Bearb.), *Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I*, Bern ²1960, hier z. B. S. 50, § 9 u. S. 51, § 11.

3 *Der Augsburger Religionsfrieden spricht von den »stende[n]», so der Augspürgischen confession verwandt*«, vgl. *Der Augsburger Religionsfrieden*, S. 48, § 4. *Der Frankfurter Anstand vom 19.04.1539* ist das erste rechtlich relevante Dokument, in dem die Formel der Augsburger Konfessionsverwandtschaft bzw. deren Varianten auftauchen. Vgl. Klaus GANZER/Karl-Heinz ZUR MÜHLEN (Hg.), *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*, Göttingen 2000, Bd. I/2, Nr. 390. Hier

die Unterzeichnung der Confessio Augustana [158:] hatten sich die Fürsten dieses von Melancthon erstellte Bekenntnis zu eigen gemacht und es somit in den Rang eines öffentlich und politisch relevanten Dokuments gehoben, zumal es zu einer konstitutiven Grundlage des 1531 gegründeten Schmalkaldischen Bundes geworden war und immer mehr Unterzeichner gewann. Sie alle als »lutherisch« oder »Lutheraner« zu bezeichnen und zu konstatieren, dass der Augsburger Religionsfrieden den »Lutheranern« reichsrechtliche Duldung gewährt hätte⁴, geht im Grunde an der unter der Confessio Augustana noch lange bestehenden, »vorkonfessionellen« theologischen Vielfalt vorbei und projiziert eine sich im Zuge der lutherischen Konfessionsbildung des späten 16. Jahrhunderts festigende Sichtweise zurück in eine konfessionell durchaus noch offene Situation. Der hier angelegte Klärungsbedarf führte zu Diskussionen über die Lesarten der »Augsburger Konfessionsverwandtschaft«, die auch im europäischen Kontext wahrgenommen wurden. Auf die Auslöser und Mechanismen der Argumentation sowie die Strukturen der Meinungsbildung wollen die folgenden Überlegungen Licht werfen. So soll zunächst die Problematik der offenen Augsburger Konfessionsverwandtschaft generell in den Blick genommen werden und damit die Faktoren, die diese überhaupt zu einem Diskussionsgegenstand werden ließen. In einem zweiten Schritt wird es darum gehen, die europäische Dimension dieser Fragestellung abzustecken, bevor ein dritter und abschließender Teil unser Augenmerk auf die konfessionellen Lösungsversuche lenken soll, die mit dem geschichtlichen Rückblick auf die Bekenntnisentwicklung arbeiteten. Dabei wird sich zeigen, dass es trotz aller konfessionellen Verdichtung im Grunde nicht gelungen ist, die Augsburger Konfessionsverwandtschaft tatsächlich eindeutig festzulegen.

I. Die Problematik der Augsburger Konfessionsverwandtschaft

Mit Recht hatten sich die Evangelischen beim Abschluss des Religionsfriedens gegen die von altgläubiger Seite favorisierte Festlegung der Augsburger Konfessionsverwandtschaft auf die erste Fassung der Confessio Augustana,

ist die Rede von »der Augspurgischen Confession und derselben Religion itztverwante Stende« (S. 1074,22f.), wobei das hinzugefügte »itzt« zum Ausdruck bringt, dass sich die Konfessionsverwandtschaft nicht allein auf die Übergabe [158:] der CA auf dem Augsburger Reichstag von 1530 gründet, sondern alle bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt hinzugekommenen Bekenner der Confessio Augustana mit einschließt. Vorbereitet wurde diese Formulierung bereits in den Verhandlungen zum Nürnberger Religionsfrieden. Vgl. u. Anm. 45.

4 So noch letztthin Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, S. 123, der zwar glaubt, dass »sich keine Verständnisprobleme auftun«, aber mit seiner Etikettierung alte Klischees fortschreibt. Vgl. ebd., Anm. 396.

nämlich auf die sogenannte CA invariata von 1530, gewandt⁵. Denn im Zuge der Konsensgespräche mit den Oberdeutschen, die im Jahre 1536 in der Wittenberger Konkordie ihren Höhepunkt erreichten und gleichzeitig ihren Abschluss fanden, [159:] hatte Melanchthon das von ihm erstellte Bekenntnis sukzessive an den Stand der Beratungen angepasst. Dies hatte sich vor allem auf den Abendmahlsartikel, CA X, ausgewirkt, der seit 1540 nunmehr so knapp und offen formuliert war, dass auch Vertreter einer von Genf her beeinflussten und die Luthersche Realpräsenzlehre ablehnenden Theologie sich mit seinem Wortlaut und Gehalt identifizieren konnten. Darüber hinaus hatte Melanchthon weitere Artikel einer Überarbeitung unterzogen, welche die evangelische Position im Blick auf die Rechtfertigungslehre schärften, damit die Confessio Augustana als Bekenntnis- und Gesprächsgrundlage aller Evangelischen auf dem Religionsgespräch von Worms und Regensburg 1540/41 dienen konnte⁶. Seinerzeit hatte auch Calvin, der in Worms und Regensburg anwesend war, diese Confessio Augustana unterzeichnet⁷. Auch später noch hat Melanchthon kontinuierlich an dem Text des Bekenntnisses weitergearbeitet, so dass bis 1542 vier unterschiedliche Fassungen vorlagen: außer der invariata von 1530/31, drei weitere grundlegend überarbeitete von 1533, 1540 und 1542. Am verbreitetsten war wohl die »secunda variata« von 1540 mit ihrem an die Wittenberger Konkordie angepassten Abendmahlsartikel. Hier hatte der Praeceptor bewusst auf die später konfessionell identitätsstiftenden Charakteristika der Lehre Martin Luthers im Verständnis des Abendmahls verzichtet und so eine Zeitlang den innerprotestantischen Konsens ermöglicht⁸. Die calvinisch Gesinnten konnten sich deshalb ebenfalls auf die Augsburger Konfession berufen, obwohl man tatsächlich in Differenz zur ersten Fassung der Confessio Augustana und den Anhängern Martin Luthers stand. Die CA variata galt auch noch zum Zeitpunkt des Augsburger Religionsfriedens in Kirchen und Schulen als maßgeblich. Aber das Problem, auf welcher Fassung der Confessio Augustana der Religionsfrieden denn nun

5 Vgl. GOTTHARD, Der Augsburger Religionsfrieden, S. 123.

6 Betroffen waren außerdem die Artikel IV, V und VI, »Von der Rechtfertigung«, »Vom Predigtamt« und »Vom neuen Gehorsam«, sowie Artikel XX, »Von guten Werken«. Die CA wurde am 30.11.1540 »als offizielles Dokument der Protestanten übergeben«, vgl. Bernhard LOHSE, Art. Augsburger Bekenntnis I, in: TRE 4 (1979), S. 616–628, hier S. 626, und Irene DINGEL, Art. Religionsgespräche IV, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 659.

7 Vgl. Willem NIJENHUIS, Art. Johannes Calvin, in: TRE 7 (1981), S. 569–591, hier S. 572. 1539 hatte er im Zuge seines Wirkens in Straßburg auch die Confessio Augustana invariata unterzeichnet.

8 Sie als lutherisch zu qualifizieren, würde bedeuten, in konfessionalistischer Lesart lutherische Lehrformeln dort einzutragen, wo sie mit Wohlbedacht ausgespart worden waren.

beruhe, stellte sich unter den Theologen unverzüglich. Hier sollen zur Illustration dessen einige Stationen in den Debatten um die Lesart der Augsburger Konfessionsverwandtschaft angesprochen werden.

Solche Debatten ergaben sich z. B. zwangsläufig in Städten, die calvinistische Konfessionsmigranten beherbergten wie z. B. Frankfurt am Main. Hier war 1554 Valérand Poullain mit einer Gruppe französischsprachiger Wallonen – über Wesel und Köln kommend – eingetroffen, bevor im Mai 1555 Johannes a Lasco aus [160:] Emden dann zu jener von ihm geführten flämischen Migrantengruppe stieß, deren Bitte um Aufnahme und Asyl vor dem Hintergrund des heftigen Streits zwischen Johannes Calvin und dem Hamburger Theologen Joachim Westphal um die Abendmahlslehre in verschiedenen norddeutschen Hafenstädten abgewiesen worden war. In der Handelsstadt am Main aber hatten sie Unterschlupf gefunden⁹. A Lasco ließ sich – übrigens gegen den Rat Calvins – auf ein Kolloquium mit Johannes Brenz in Stuttgart ein, das am 22. Mai 1556 stattfand und dazu dienen sollte, die Übereinstimmung seiner Lehre mit der *Confessio Augustana* unter Beweis zu stellen¹⁰. Und auch seine 1556 ursprünglich auf Latein erschienene Schrift »Purgation Das ist/ Ein Notwendig/ Christlich Verantwortung/ der frembden Kirchendiener zu Franckfurt am Mayn«¹¹ diente dem für die Existenz in einem konfessionsverschiedenen Umfeld seit 1555 auch reichsrechtlich wichtigen Anliegen, die Übereinstimmung der eigenen Abendmahlslehre

- 9 Vgl. Friedrich Clemens EBRARD, *Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt am Main 1554–1904*, Frankfurt a. M. 1906, S. 70–77. Weder in Dänemark noch in Rostock, Wismar, Lübeck und Hamburg war man bereit, die calvinistisch gesinnten Gruppen, die vor dem Regime Maria Tudors flüchteten, aufzunehmen. Anders in Frankfurt. Allerdings verließ Johannes a Lasco Frankfurt bereits im Oktober 1556 wieder. Er ging zu Landgraf Philipp von Hessen nach Kassel und schließlich über Wittenberg nach Polen zurück. Vgl. Henning P. JÜRGENS, *Johannes a Lasco 1499–1560. Ein Europäer des Reformationszeitalters*, Wuppertal 1999, bes. S. 38–40.
- 10 Vgl. Georg Eduard STEITZ, *Der lutherische Prädicant Hartmann Beyer. Ein Zeitbild aus Frankfurts Kirchengeschichte im Jahrhundert der Reformation*, Frankfurt a. M. 1852, S. 129; Karl BAUER, *Die Beziehungen Calvins zu Frankfurt a. M.*, Leipzig 1920, S. 42f., Anm. 2; JÜRGENS, *Johannes a Lasco*, S. 40.
- 11 Die deutsche Fassung erschien 1598 in Heidelberg, und zwar in einem von Dathenus herausgegebenen, geschichtlichen Abriss unter dem Titel: Kurtze Vnd Warhafftige erzehlung / welcher massen den Frantzo(e)sischen vnd Niderla(e)ndischen [...] Christen in der Statt Franckfurt [...] die öffentliche predig [...] in ihrer sprach verstatet / vnd auß was vrsachen ihnen nachmals solches verboten worden ist. Neben gru(e)ndlicher [...] ableinung eines Bu(e)chleins so [...] von ermelter Statt Predicanten [...] in truck ist außgangen. Item Etliche [...] tractetlein so auß dem Latein vertheuscht vnd [...] in den truck gegeben. (Purgation Das ist/ Ein Notwendig/ Christlich Verantwortung/ der frembden Kirchendiener zu Franckfurt am Mayn. [...] Von Johanne V. Lasko [...]) (Antidotus Valerandi Pollani.) (Kirchenordnung vnd Ceremonien der Frembden zu Franckfurt [...]) Gedruckt in der Churfu(e)rstlichen Statt Heydelberg / Durch Christoff Lo(e)w/ vnd Johan Lancelot. Jm Jar M.D.XCVIII. (VD 16 D 265). Ursprünglich: [Johannes a Lasco], *Purgatio ministrorum in ecclesiis peregrin. Francofurti, aduersus eorum calumnias, qui ipsorum doctrinam, de*

und der drei Flüchtlingsgemeinden in Frankfurt – Wallonen, Flamen und Engländer – mit der Confessio Augustana nachzuweisen, wobei einzig und allein [161:] die Confessio Augustana variata im Blick sein konnte¹². Denn die calvinisch gesinnten Konfessionsmigranten blieben nachweislich bei ihrer Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis¹³. Auf dem Frankfurter Fürstentag von 1557 reichten die Fremden­gemeinden die von ihnen unterzeichnete *Repetitio Confessionis Augustanae* (1551), auch *Confessio Saxonica* genannt, als ihr Bekenntnis ein, welche Melanchthon eigentlich zur Vorlage durch die Evangelischen auf dem Konzil von Trient konzipiert hatte. Er hatte sie in ausdrücklicher Parallele zur *Confessio Augustana invariata* abgefasst, aber die Abendmahlslehre so formuliert, dass sich auch die Calvinisten auf sie berufen konnten¹⁴. Sie verzichtete nämlich darauf – ähnlich wie die lateinische Fassung der *Confessio Augustana* von 1531 –, die Präsenz von Leib und Blut Christi und deren Austeilung *unter den Elementen Brot und Wein* auszusagen und sprach lediglich von einer Anwesenheit Christi »vere et substantialiter« *im rechten Gebrauch des Sakraments*. Zugleich bekannte sie die Austeilung der Gabe von Leib und Blut an die Abendmahlsteilnehmer zur Gemeinschaft mit Christus und zur Vergebung der Sünden¹⁵. Auch auf diese Weise

Christi, Domini in Coena sua praesentia, dissensionis accusant ab Augustana Confessione. Autore D. Ioanne à Lasco, Barone Polono. Basileae, per Ioannem Oporinum. (Anno salutis humanae M.D.LVI. Mense Decembri.). (VD 16 L 601).

- 12 Die Purgatio wurde von den Predigern der drei etwa gleichzeitig aus England in Frankfurt eingetroffenen Gemeinden unterzeichnet. Es handelte sich um Valérand Poullain, Guillaume Houbracque, Robert Horn und Petrus Dathenus. Vgl. dazu EBRARD, Die französisch-reformierte Gemeinde, S. 85f., und Abraham MANGON, Kurze doch wahrhaftige Beschreibung der Geschichte der Reformierten in Frankfurt. 1554–1712, hg. v. Irene DINGEL, Leipzig 2004, S. 60f.
- 13 So erkundigte sich Valérand Poullain, der die wallonische Flüchtlingsgemeinde aus England nach Frankfurt gebracht hatte, ausgerechnet bei dem eher lutherisch gesinnten Predigerministerium der Stadt danach, wo er ungesäuertes Brot und Steinbecher für die Feier des Abendmahls erhalten könne. Man bat ihn daraufhin, die *Confessio Augustana* zu unterzeichnen, was er aber nur mit Einschränkungen tat. Vgl. MANGON, Kurze doch wahrhaftige Beschreibung, S. 48.
- 14 Vgl. dazu BAUER, Beziehungen Calvins, S. 52. Die *Confessio Saxonica* ist abgedruckt in: CR 28, Sp. 327–468 (lat.), Sp. 469–568 (dt.). Vgl. auch Philipp MELANCHTHON, Werke, hg. v. Robert STUPPERICH, Bd. 6, Gütersloh 1955 (Kurz­titel: StA VI), S. 80–167. Vgl. zur Funktion dieses Bekenntnisses genauer Irene DINGEL, Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Johanna LOEHR (Hg.), *Dona Melanchthoniana*. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, ²2005, S. 77f., diese Ausgabe S. 93–113, außerdem Irene DINGEL, Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses, in: Günter FRANK (Hg.), *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, bes. S. 207–209, diese Ausgabe S. 75–92.
- 15 Vgl. *Confessio Saxonica*, Art. »De coena Domini«, in: StA VI, S. 130. Hier heißt es: »[...] sed in usu instituto in hac comunione vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi sumentibus corpus et sanguinem Christi, Christum testari, quod sit in eis, et faciat eos sibi membra, et quod abluerit eos sanguine suo«.

konnte man eine Augsburger Konfessionsverwandtschaft plausibel machen. Auf dem Naumburger Fürstentag von 1561 schließlich gelang es dem bereits mit dem Calvinismus sympathisierenden Kurfürsten von der Pfalz, die [162:] *Confessio Augustana variata* als Interpretation der *invariata* von fast allen Ständen, ausgenommen den ernestinischen Sachsen und Ulrich von Mecklenburg, akzeptieren zu lassen¹⁶. All dies blieb im Grunde noch ohne größere Rückwirkungen, auch wenn Ausweisungen und weitere Wanderungsbewegungen von Konfessionsflüchtlingen deutlich machen, dass man ihre Berufung auf die *Confessio Augustana* nur für halbherzig und offenbar nicht stichhaltig genug hielt, um ihnen eine »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« zuzuerkennen¹⁷. Zu einem tatsächlich reichsrechtliche Konsequenzen heraufbeschwörenden Problem aber wurde diese Frage mit dem Konfessionswechsel Friedrichs des Frommen von der Pfalz im Jahre 1563 und dem – freilich gescheiterten – Versuch, die Kurpfalz auf dem Reichstag von 1566 aus dem Religionsfrieden auszuschließen¹⁸. Denn damit wurde ein Klärungsprozess angestoßen, in dessen Mittelpunkt die Frage stand, wer und auf welcher Grundlage denn nun im Einzelnen die Augsburger Konfessionsverwandtschaft für sich in Anspruch nehmen könne und wer nicht. Diese Frage nach dem innerprotestantischen konfessionellen Geltungsbereich des Augsburger Religionsfriedens warf im Zusammenspiel mit der etwa gleichzeitig einsetzenden lutherischen und der bereits fortgeschrittenen calvinistischen Konfessionsbildung sozusagen automatisch die Frage nach der Geschichte der *Confessio Augustana* und nach der Entwicklung ihrer Bekenntnisaussagen auf. Bezog sich der Augsburger Religionsfrieden auf die ursprüngliche *Confessio Augustana* von 1530 oder aber auf ein Bekenntnis, dessen Aussagen in historische Konstellationen eingebunden war, auf neue Herausforde-

16 Vgl. dazu insgesamt Robert CALINICH, *Der Naumburger Fürstentag 1561. Ein Beitrag zur Geschichte des Luthertums und des Melancthonismus aus den Quellen des Königlichen Hauptstaatsarchivs zu Dresden*, Gotha 1870.

17 Vgl. z. B. die Wanderung der Wallonen aus Frankfurt nach Frankenthal in der Pfalz. Vgl. dazu den Bericht MANGON, *Kurze doch wahrhaftige Beschreibung*, S. 84–86.

18 Betrieben wurde diese Aktion von den lutherischen Nachbarn Friedrichs des Frommen, Christoph von Württemberg und Wolfgang von Zweibrücken, die dafür auch die Unterstützung des Kaisers erhielten. Der Ausschluss konnte nur dadurch verhindert werden, dass August von Sachsen, durch die Grumbachschen Händel unter Druck geraten, Friedrich III. schließlich unterstützte. August wollte zum einen nicht die Kurwürde der Albertiner gefährden und zum anderen nicht die bestehende Verteilung der konfessionellen Gewichte in Frage stellen. Vgl. dazu insgesamt Walter HOLLWEG, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*, Neukirchen-Vluyn 1964, und im Einzelnen Wilhelm HOLTMANN, *Die pfälzische Irenik im Zeitalter der Gegenreformation*, Diss. theol. Göttingen 1960, S. 60–67, sowie Irene DINGEL, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996, S. 101f. mit Anm. 5.

rungen zu reagieren hatte und deshalb einer Entwicklung unterlag, auf deren letzten Stand der Religionsfrieden Bezug nahm?

[163:] Diese Frage musste sich vor allem zu jenem Zeitpunkt mit besonderer Dringlichkeit stellen, als 13 Jahre nach dem Beschluss des Religionsfriedens die Konkordienbemühungen des Württemberger Theologen und Lutheranhängers Jacob Andreae, unterstützt durch Württemberg, Hessen, Braunschweig-Wolfenbüttel und später Kursachsen, erste Erfolge hervorbrachten. Denn sie zielten darauf, die im Protestantismus unter den Schülern Luthers und Melanchthons aufgebrochene und kontrovers diskutierte lehrmäßige Vielfalt auf der Grundlage der Lutherschen Theologie zu bekenntnismäßiger Eindeutigkeit und Einhelligkeit zurückzuführen. Das im Jahre 1577 in der lutherischen Konkordienformel vorliegende Ergebnis beanspruchte, Ausdruck der rechten Lehre auf der Grundlage der *Confessio Augustana* zu sein. Nichts anderes also sollte die *Formula Concordiae* bieten, als die maßgebliche Auslegung der *Confessio Augustana*, freilich im Sinne der *invariata*, um so strittig gewordene Lehraussagen, vor allem in Abendmahlslehre und Christologie, auf typisch lutherische, lehrmäßige Charakteristika festzulegen. Dies hatte erhebliche Konsequenzen für die Frage des theologischen Geltungsbereichs des Augsburger Religionsfriedens, denn nun zeichnete sich ab, dass mit der Unterzeichnung und ‚Verbindlichmachung‘ der Konkordienformel durch die Stände des Reichs die bewusst offene Bezeichnung der Evangelischen als Augsburger Konfessionsverwandte auf die Gruppe der Anhänger der *Confessio Augustana invariata* und damit auf die »Lutheraner« eingegrenzt bzw. zurückgenommen werden sollte. Eine solch enge Auslegung der Augsburger Bekenntnisverwandtschaft hätte folglich den Ausschluss nicht weniger Reichsstände bedeuten können, nämlich all derer, die sich definitiv von der lutherischen Konfessionsbildung distanzieren, selbst wenn sie deshalb nicht gleich zum Calvinismus übergehen wollten, es de facto jedoch später meist taten¹⁹.

Anfang der siebziger Jahre des 16. Jahrhunderts entstand deshalb die erste Aktensammlung, die belegen sollte, dass sich der Augsburger Religionsfrieden keineswegs auf die *Confessio Augustana* von 1530/31 beziehen konnte und wollte, sondern – wie der Verfasser bzw. Bearbeiter und seine Gesinnungsgenossen meinten – ganz selbstverständlich die sich daran anschließende Bekenntnisentwicklung mit einschloss und berücksichtigte.

19 Dies lässt sich z. B. in den Stellungnahmen des Fürstentums Anhalt und der Stadt Bremen zur lutherischen Konfessionsbildung deutlich beobachten. Beide lehnten eine Unterschrift unter die Konkordienformel von 1577 ab, ohne jedoch sogleich zum Calvinismus überzugehen. Freilich wurde dieser Schritt im Sinne einer konfessionellen Konsolidierung dann später doch vollzogen. Vgl. dazu DINGEL, *Concordia controversa*, S. 280–351.352–412.

II. Die westeuropäische Dimension der Problematik

Auch wenn der Augsburger Religionsfrieden rechtlich gesehen eine auf die Grenzen des Reichs beschränkte Regelung darstellte, wurde diese, einen weiten [164:] Interpretationsspielraum zulassende Bezugnahme auf die sogenannten Augsburger Konfessionsverwandten durchaus auch im europäischen Kontext wahrgenommen. Dazu hatte vor allem der schon erwähnte Konfessionswechsel des Kurfürsten Friedrich des Frommen beigetragen, dessen 1563 für die Kurpfalz erlassene neue Kirchenordnung sich u. a. an Kirchenverfassungsentwürfen anderer westeuropäischer Kirchen orientierte, nämlich an den für Genf verfassten »Ordonnances ecclésiastiques« Calvins, an der Kirchenordnung Zürichs und an der Ordnung der unter der Führung des Petrus Dathenus²⁰ von Frankfurt nach Frankenthal in die Pfalz weitergewanderten wallonischen Flüchtlingsgemeinde²¹. Außerdem machte sie den Heidelberger Katechismus statt der bisher geltenden Katechismen des Johannes Brenz und Martin Luthers verbindlich. Dass diese Entwicklung dem Kurfürsten auf dem Reichstag von 1566 beinahe einen Ausschluss aus dem Religionsfrieden eingetragen hätte²², nachdem Kaiser Ferdinand I. ihn bereits mit einem Schreiben vom 13.07.1563 in aller Deutlichkeit darauf hingewiesen hatte, dass die Annahme des Heidelberger Katechismus praktisch einem Selbstausschluss gleichkomme, ließ die Klärungsbedürftigkeit der »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« deutlich zutage treten. Nun war die Frage nach dem theologischen Geltungsbereich der Augsburger Konfessionsverwandtschaft sozusagen offiziell gestellt. Auf Seiten des Kurpfälzers fand sie darin eine Antwort, dass er seine Berufung auf die recht verstandene Confessio Augustana und deren Apologie durch den Hinweis auf die Übereinstimmung mit dem ausländischen Protestantismus ergänzte und so zu bekräftigen glaubte. Diesem Zweck diente die durch Heinrich Bullinger erstellte Confessio Helvetica posterior²³. Die 1566 in Zürich gedruckte deutsche Fassung des Bekenntnisses stellte nämlich dementsprechend klar

20 Zu Dathenus vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Petrus Dathenus, in: BBKL 1 (1990), Sp. 1230f.

21 Vgl. Gottfried SEEBASS, D 2.4 Die Kirchenordnung Friedrichs III.: Übergang der Kurpfalz zur reformierten Konfession, in: Elmar MITTLER (Hg.), Bibliotheca Palatina. Ausstellung der Universität Heidelberg in Zusammenarbeit mit der Bibliotheca Apostolica Vaticana. 8. Juli–2. November 1986. Textband, Heidelberg 1986, S. 153f.

22 Vgl. o. Anm. 16. Die Gefahr des Ausschlusses stellte sich später aufs Neue. Vgl. Gottfried SEEBASS, D 3 Zwiespalt und Einigung (1) Die Kurpfalz im Spannungsfeld theologischer Kontroversen und kirchlicher Bestrebungen, in: MITTLER (Hg.), Bibliotheca Palatina, S. 159f., und Irene DINGEL, D 3.5 Die Heidelberger Gegenbeziehung von 1594 – ein Versuch den drohenden Ausschluss der Pfalz vom Religionsfrieden zu verhindern, in: MITTLER (Hg.), Bibliotheca Palatina, S. 164f.

23 An ihn hatte sich der Kurfürst in dieser Angelegenheit gewandt und »bereits 1563 eine Apologie des Heidelberger Katechismus von Bullinger erbeten und erhalten«

heraus, dass man sich »von den heiligen [165:] Christliche(n) kyrchen/der Teutsche(n) Nation/Franckrych/Engelland/vn(d) anderer Nationen/nit absunderend«²⁴ und betonte die vermeintliche lehrmäßige Einhelligkeit. Man wolle Frieden, Eintracht und brüderliche Liebe herstellen und erhalten. All dies zeigt, wie selbstverständlich der Kurfürst von noch vorhandenen Deutungsspielräumen der Konfessionsverwandtschaft ausging. Und eine Zeitlang schien auf diese Weise sogar eine Ausdehnung des Religionsfriedens auf die Calvinisten erreichbar. Jedenfalls versuchten pfälzische Gesandte an den wichtigsten protestantischen Fürstenhöfen den Weg dafür zu bahnen, indem sie unermüdlich darauf hinwiesen, dass doch eine Übereinstimmung in den Hauptpunkten der Lehre mit den Lutheranhängern bestehe und die Aktivitäten des römischen Katholizismus ein gemeinsames Handeln aller Evangelischen, auch jenseits der Reichsgrenzen, erfordere²⁵.

Nicht nur die Entwicklungen in der Kurpfalz, sondern auch die Bewertung der religionspolitischen Lage in Europa als unsicher und für die Evangelischen insgesamt bedrohlich setzten Impulse frei, die darauf zielten, den Interpretationsspielraum der Augsburger Konfessionsverwandtschaft möglichst offen zu halten und den Bestrebungen der lutherisch gesinnten Fürsten auf Klärung der Augsburger Konfessionsverwandtschaft entgegenzuwirken. Ausschlaggebend dafür war die Sorge um ein Erstarken der habsburgisch-katholischen Seite. Seit dem Treffen des französischen Hofes mit der Königin von Spanien, einer Tochter Katharinas von Medici, und Herzog Alba in Bayonne im Jahre 1565 kursierte nämlich unter den Evangelischen das Gerücht von einem spanisch-päpstlichen Bündnis, das auf die Vernichtung des Protestantismus in den Niederlanden, in Frankreich und schließlich auch im Reich ziele²⁶. Die in Frankreich seit dem Auftakt der Religionskriege mit dem Blutbad von Vassy von 1562 um sich greifenden blutigen Auseinandersetzungen mit den Hugenotten schienen dies ebenso zu bestätigen wie die Ereignisse in den Niederlanden, die mit der Schreckensherrschaft Albas (1567–72) ihren Höhepunkt erreichten. Selbst wenn man auf altgläubiger Seite ganz analog über ein antikatholisches Bündnis protestantischer Fürsten

ebenso wie 1565 eine umfangreiche Verteidigungsschrift, der sein Bekenntnis beigegeben war. So Endre ZSINDELY, Art. Confessio Helvetica Posterior, in: TRE 8 (1981), S. 169–173, bes. S. 170. Vgl. auch DINGEL, *Concordia controversa*, S. 101f.

24 [Heinrich BULLINGER D. Ä.] *Bekan[n]dtnuß Deß waren Gloubens/vnnd einfalte erlüterung der ra[e]chten allgemeinen Leer vnd houptarticklen der reinen Christlichen Religion/[...] yederman zu[o] bezügen/daß sy in der einigkeit der waaren/vralten/Christlichen kyrchen bestond/vnd kein nüwe jrrige leeren/ouch gar kein gemeinsame mit einichen Secten oder Ka[e]tzeryen habend [...] Getruckt zu[o] Zürych/by Christoffel Froschower. M.D.LXVI. (VD 16 B 9594), S. *3a.*

25 Vgl. DINGEL, *Concordia controversa*, S. 101f.

26 Vgl. Gottlob von POLENZ, *Geschichte des französischen Calvinismus bis zum Gnadenedikt von Nîmes im Jahre 1629*, Neudr. der Ausg. Gotha 1859, Aalen 1964, Bd. 2, S. 332–336, und DINGEL, *Concordia controversa*, S. 102 mit Anm. 4.

spekulierte, so schienen sich doch spätestens seit dem Massaker an den Hugenotten in der Bartholomäusnacht vom 24. August 1572 eher die Befürchtungen der Evangelischen zu bewahrheiten. Die sogenannte Pariser Bluthochzeit und der sich daran anschließende Religionskrieg führten ganz Europa mit einem Mal [166:] die Rechtlosigkeit der calvinistischen Glaubensgenossen vor Augen und verstärkten unter ihnen das Bemühen, in den durch den Religionsfrieden geschützten Ständen Augsburgischer Konfession Bündnispartner zu finden. Dieses Streben nach einem Schulterchluss zwischen Augsburgischer Konfessionsverwandten und dem europäischen Calvinismus gewann Jahre später in der hauptsächlich durch Jean François Salvard zusammengestellten »*Harmonia Confessionum*«²⁷ Gestalt, die 1581 mit einem Vorwort der niederländischen und französischen Kirchen in Genf gedruckt wurde. Sie führte die *Confessio Augustana invariata* von 1531, die *variata* von 1540, die *Confessio Tetrapolitana* sowie die mit der *Confessio Augustana* in Einklang stehenden deutschen Bekenntnisse mit den übrigen westeuropäischen *Confessiones* und der *Confessio Bohemica* zusammen, um durch eine nach Loci gegliederte Gesamtschau der Glaubensartikel den übergreifenden Konsens und die Geringfügigkeit des eventuell trennenden Dissenses aufzuweisen. Autoritative Stellung erhielt dabei die *Confessio Helvetica posterior*, der inzwischen die meisten west- und osteuropäischen Kirchen der Reformation beigetreten waren. Diese »*Harmonia Confessionum*« war das Resultat der gegen die lutherischen Konkordienbemühungen gewandten Aktivitäten des Pfalzgrafen Johann Casimir, der, angeregt durch die Bestrebungen der englischen Königin Elisabeth I. nach einem gesamtprotestantischen antikatholischen Bündnis, im September 1577 einen Konvent der europäischen calvinistischen Kirchen in Frankfurt am Main veranstaltet hatte²⁸. Die aus diesem Zusammenhang hervorgegangene »*Harmonia Confessionum*« diente also im Grunde auch der Interpretation der Augsburgischer Konfessionsverwandtschaft. Denn dem calvinistischen Pfälzer, der auf Seiten der Hugenotten an den französischen Religionskriegen teilnahm²⁹, lag daran, angesichts dessen und im Hinblick auf seine Ablehnung der lutherischen Konfessionsbildung, dennoch seine Konfessionsverwandtschaft nachweisen zu können. Zugleich aber sollte sie – und dies war Elisabeths Ziel – die reformierten Kirchen in Europa mit den Augsburgischer Konfessionsverwandten im Reich bündnisfähig halten und nach außen hin verdeutlichen, dass in Europa Evangelische

27 Vgl. dazu DINGEL, *Concordia controversa*, bes. S. 123–127.136–141. Salvard wurde unterstützt von Lambertus Danaeus und Theodor Beza.

28 Geplant war, die Kirchen der Schweiz, Frankreichs, Polens, Böhmens und Flanderns sowie englische Abgesandte zusammenzubringen. Vgl. DINGEL, *Concordia controversa*, S. 120–122.

29 Vgl. zu dem riskanten und vielfältigen außenpolitischen Engagement Johann Casimirs ebd., S. 104–109.

verfolgt wurden, die unter den katholischen Habsburgern im Reich ganz offensichtlich Duldung genossen. Dies aber war in dem Moment in Frage gestellt, in dem das Konkordienwerk eine Engführung des Religionsfriedens auf die Anhänger der *Confessio Augustana invariata* nahe legte und damit eine theologische sowie zwangsläufig auch politische Diskreditierung der Calvi- [167:] nisten im Reich und in Europa nach sich ziehen würde³⁰. Die europäisch ausgerichtete »*Harmonia Confessionum*« stellte deshalb einen Gegenentwurf zum lutherischen Konkordienwerk dar und passt in das Tauziehen um die Auslegung der Augsburger Konfessionsverwandtschaft.

Das lutherische Streben nach konfessioneller Eindeutigkeit unter den Augsburger Konfessionsverwandten und nach Einhelligkeit in Bekenntnis und Lehre hatte einen nicht unbeträchtlichen Erfolg, auch wenn es die Frage der verschiedenen Lesarten der »Konfessionsverwandtschaft« nicht definitiv löste. Es waren übrigens gerade die Ereignisse der Bartholomäusnacht, die mit dazu beitrugen, dass der sächsische Kurfürst, aus Sorge um vergleichbare Entwicklungen im deutschen Raum, zu einem entschiedenen Förderer des Konkordienluthertums wurde und er seinen philippistischen, zum Calvinismus tendierenden Theologen im Jahre 1574 definitiv das Vertrauen entzog³¹.

30 Elisabeth hatte verschiedene Gesandte – zunächst Philipp Sidney, ab Juni 1577 Daniel Rogers und Robert Beale – mit einer Werbung für ein gesamtprotestantisches Bündnis an die deutschen Fürstenhöfe entsandt. Damit wollte sie der für Magdeburg geplanten Synode der Konkordientheologen und der Sanktionierung der im Konkordienwerk ausgesprochenen Verdammungen zuvorkommen, von denen sich die reformierten Kirchen Europas betroffen sahen. Ihr Bündnisprogramm setzte voraus, dass folgende Punkte zuvor zu verhandeln seien: 1. Klärung der dogmatischen Streitigkeiten auf einer Generalsynode und bis dahin ein Verbot der Kontroversen; 2. u. 3. ein Bundesschluss, der die Gewährleistung notwendiger Finanzen für die Ausstattung von Truppen vorsieht; 4. u. 5. Verpflichtung der Bundesmitglieder, sich im Kriegsfall Beistand zu leisten. Vgl. dazu die »*Capita Propositionis Legati Anglici ad Principes Evangelicos Germaniae pro pace & foedere inter ipsos pangendo. 1577*«, in: Christian Friedrich SÄTTLER, *Geschichte des Herzogthums Württemberg unter der Regierung der Herzogen, Ulm 1772, Theil 5, Beil. Nr. 9, S. 19–25, bes. S. 19f., und DINGEL, Concordia controversa, S. 117–121.*

31 Zu den Informationen, die über den in kursächsischen Diensten stehenden diplomatischen Agenten Hubert Languet an den Kurfürsten gekommen sind, vgl. Béatrice NICOLLIER-DE WECK, Hubert Languet (1518–1581). Un réseau politique international de Melancthon à Guillaume d'Orange, Genf 1995, S. 296–310. Vgl. des Weiteren dazu Irene DINGEL, Die Torgauer Artikel (1574) als Vermittlungsversuch zwischen der Theologie Luthers und der Melancthons, in: Hans-Jörg NIEDEN / Marcel NIEDEN (Hg.), *Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1999, S. 119–134, diese Ausgabe S. 57–74. Mit dem Sturz des sog. »Kryptocalvinismus« hat sich letztlich Johannes Hund ausführlich unter theologiegeschichtlichem Aspekt beschäftigt, wobei seine Bezeichnung dieser Richtung als »konsequenter Philippismus« freilich dem nicht mit der vom Autor gewählten Terminologie Vertrauen – unzutreffenderweise – suggeriert, die nicht zu dieser Gruppe gehörenden Anhänger und Schüler Melancthons seien theologisch inkonsequent gewesen. Vgl. Johannes HUND, Das

Gleichzeitig, schon in den sechziger [168:] Jahren und vor allem nach 1577, bemühte man sich von lutherischer Seite darum, die ausländischen Kirchen in das lutherische Einigungswerk einzubeziehen und sie darüber zu Augsburg Konfessionsverwandten zu machen. Bereits direkt nach dem Erscheinen des Heidelberger Katechismus hatten z. B. die Mansfelder Theologen eine Schrift an die Hugenotten in Frankreich gerichtet³², die sie einlud, sich von der irrigen calvinistischen Abendmahlslehre zu distanzieren und sich der durch Martin Luther vertretenen, im Konsens mit der wahren Kirche stehenden Lehre anzuschließen. Auch wenn hier kein expliziter Bezug auf den Augsburger Religionsfrieden zum Ausdruck kam, so wurde doch deutlich, dass man die französischen Calvinisten offensichtlich für das im Sinne der Theologie Luthers ausgelegte Augsburger Bekenntnis gewinnen wollte. Auch Lucas Osiander d. Ä. warb mit einer lateinischen und dann sowohl ins Deutsche als auch ins Niederländische und Französische übersetzten Schrift eindringlich für das Konkordienluthertum³³. Die Umworbenen freilich blieben bei ihrer Zurückhaltung, zumal sie sich durch die Verdammungen der Konkordienformel, die diese in den Artikeln zu Abendmahl und Christologie aussprach, direkt betroffen sahen und sich brüskiert abwandten. Der Eindruck, dass man im Reich auf einen definitiven Ausschluss der Calvinisten aus dem Religionsfrieden zusteuerte, indem man durch das Konkordienwerk die Augsburger Konfessionsverwandtschaft auf die *Confessio Augustana*

Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574, Göttingen 2006, S. 615–668, bes. S. 619f.

- 32 Summa der reinen Lehre / von dem hochwirdigen Sacrament / des Leibes / vnd Blutes Jhesu Christi / mit kurtzer verantwortunge / der gegenlere. An die Christen in Franckreich / zum vntrricht vnd warnunge / geschicket. Durch die Prediger / der alten vn(d) lo(e)blichen Graffschaft Mansfelt. Zusammen gezogen / vnd gegru(e)ndet / in Gottes Wort / der Augspurgischen Confession / Apologia / D. Martini Lutheri / vnd anderer Christlicher Lerer bu(e)chern. ANNO M.D.LXIII. (VD 16 S 10168).
- 33 [Lukas OSIANDER D. Ä.], PIA ET FIDELIS ADMONITIO. SCRIPTA AD ECCLESIAS Gallicas & Belgicas. AVTHORE Luca Osiandro D. TVBINGAE 1580 (VD 16 O 1224). = [Lukas OSIANDER D. Ä.] Christliche vnnnd trewhertzige Erinnerung An die Euangelischen Gemeinen / in Franckreich vnd Niderlanden / Erstlich in Lateinischer Sprach geschriben / durch Lucam Osiandrum / D. vnd hernach auß dem Latein durch jne selbst verteutschet. O. O. o. Dr. 1580 (VD 16 O 1225). = [Lukas OSIANDER D. Ä.] ADMONITION CHRESTIENNE ET FIDELE. ESCRIPTE AVX EGLISES qui sont en France, & es pays Bas. Par Lucas Osiander Doctreur. NOVELLEMENT TRADVICTe de Latin en François. [Tübingen: Georg Gruppenbach] 1580 (VD 16 O 1226) = [Lukas OSIANDER D. Ä.] Christelijcke ende ghetrouwe Vermaninghe, aende Euangelische Ghemeynten in Vranckrijck ende inde Nederlanden. Eerstmael inden Latijne gheschreuen, door Lucam Osiandrum D. ende nv niewelijck ouergeset inde Nederduytsche Sprake. Ghedruckt int Jaer 1581. Vgl. zu diesem Vorstoß Osianders und der Reaktion darauf: DINGEL, *Concordia controversa*, S. 172–176.

invariata zurücknahm, verfestigte sich immer mehr und [169:] wurde später in den Protesten gegen Konkordienformel und Konkordienbuch deutlich ausgesprochen³⁴.

III. Die Debatte um das Verständnis der Augsburger Konfessionsverwandtschaft

All dies führte dazu, dass man die Frage danach stellte, wie weit sich eine Rückkehr zur *Confessio Augustana invariata* mit den entsprechenden reichspolitischen Implikationen überhaupt historisch rechtfertigen ließ. Und so setzte die Debatte um die Auslegung der Augsburger Konfessionsverwandtschaft seit Anfang der siebziger Jahre des 16. Jahrhunderts eine bekenntniszentrierte, durch Abdruck zahlreicher Aktenstücke angereicherte Geschichtsschreibung in Gang, die sich übrigens – später losgelöst von den ursprünglichen Intentionen – bis ins 18. Jahrhundert hinein fortsetzte³⁵. Der erste, der dies in Angriff nahm bzw. den Anstoß dazu gab, war der Nürnberger Ratskonsulent und Calvinismussympathisant Christoph Herdesianus³⁶.

34 So äußerte z. B. Zacharias Ursinus noch darüber hinaus gehend, dass die Verfechter der *Concordia* nicht nur die calvinisch gesinnten Kirchen aus dem Religionsfrieden hinausdrängten, sondern im Grunde auch sich selbst aus dem Frieden ausschließen. Denn sie seien ja letzten Endes selbst nicht bei den Erklärungen der CA auf den Religionsgesprächen und Fürstentagen geblieben, sondern verträten im Blick auf das Abendmahl eutychanische und schwenckfeldische Erfindungen von der Omnipräsenz der Menschheit Christi. M. a. W. sie seien selbst ins Lager der Häretiker gewechselt. Vgl. [Zacharias UR SINUS,] *Christliche Erinnerung Vom CONCORDIBVCH So newlich durch etliche Theologen gestelt/Vnd im Namen etlicher Augspurgischer Confession verwandten Sta(e)nde publicirt/ Der Theologen vnd Kirchendiener in der Fu(er)stlichen Pfaltz bey Rhein [...]. Gedruckt zu Newstatt an der Hardt/in der Fu(e)rstlichen Pfaltz/durch Mattheum Harnisch. M.D.LXXXI. (VD 16 U 336) (= Übersetzung der »Admonitio Christiana, 1581 [VD 16 U 334]), S. 747f., und DINGEL, *Concordia controversa*, S. 146f. mit Anm. 222.*

35 Vgl. z. B. noch Christian August SALIG, *Vollsta(e)ndige Historie Der Augspurgischen Confession und derselben Apologie/Aus bewa(e)hrten Scribenten, und gedruckten zum Theil auch ungedruckten Documenten genommen, [...]*, Halle 1730–1735, 3 Bde.

36 Christoph Herdesianus (oder Hardsesheim) wurde im Jahre 1523 in Halberstadt geboren. Schon in seiner Jugend war er Kanoniker geworden, gab dieses Amt aber mit seiner Hinwendung zur Reformation wieder auf. Sein Studium der Jurisprudenz führte ihn im Jahre 1540 nach Wittenberg, wo er auch Vorlesungen von Luther und Melanchthon hörte. Zum Doktor der Rechte promoviert wurde er in Bourges. Durch verschiedene Reisen lernte er den unter Verfolgung stehenden westeuropäischen Protestantismus kennen. Im Jahre 1564 kam er nach Nürnberg, wo er auf Empfehlung Hieronymus Baumgartners das Amt des Ratskonsulenten übernahm. [170:] Über einen interessanten Briefwechsel unterhielt er Kontakte mit Theodor Beza in Genf. Am 23.12.1585 starb Herdesianus in Nürnberg. Genaueres zu seinem Wirken findet sich bei DINGEL, *Concordia controversa*, S. 207–279, bes. S. 213–225.

mit seinen anonym publizierten und auch [170:] später noch aufgelegten »Acta Concordiae«³⁷ von 1572. Diese Sammlung von Dokumenten, die noch zu Lebzeiten Friedrichs des Frommen erschien und die Wittenberger Konkordie als Verständnismaßstab für die *Confessio Augustana* sowie als Interpretationsprämisse für die Augsburger Konfessionsverwandtschaft in Anschlag brachte, bildete den Grundstock für seine 1580 pseudonym in Neustadt an der Hardt veröffentlichte »Historia der Augsburgischen Confession«³⁸. Die »Acta Concordiae« waren also noch vor den geschichtlichen Darstellungen bzw. Aktensammlungen des David Chytraeus und Georg Coelestins aus den Jahren 1576 und 1577 in Umlauf gekommen³⁹, welche ebenfalls – allerdings von [171:] lutherischer Seite – auf die Lesart der Augsburger Konfessions-

37 [Christoph HERDESIANUS,] ACTA CONCORDIAE. Das ist: Was sich in dem Tractat vnd handel der Concordien oder vereinigung zwischen dem Herrn Luthero vnd den Euangelischen Stetten in Schweitz/vber dem stritt deß heiligen Nachtmals Christi/vom sechs vnd dreissigsten biß in das acht vnd dreissigst Jar/in schrifftten vnd widerschriefften auch sonst verlossen/vnd warauff die Concordi endlich bestanden sey/etc. [...] Getruckt in der Churfu(erstelichen Statt Heidelberg/in verlegung Matthei Harnisch. M.D.LXXII. (VD 16 H 2250). Dass. Heidelberg 1575 (VD 16 H 2251) und Amberg: Michael Forster 1594 (VD 16 H 2254).

38 [Christoph HERDESIANUS,] HISTORIA Der Augspurgischen Confession/Wie/vnnd inn welchem verstandt sie vorla(e)ngst von dero genossen vnd verwandten im Artickel des Heiligen Abendmals/nach der Wittenbergischen Concordiformul/Anno 36. ist angenommen/Auch wie sie seidhero sonst etlich mal in offentlichen Religionshandlungen ist gemehrt vnd erkla(e)rt worden. Jtem ACTA CONCORDIAE Zwischen Herren Luthero vnd den Euangelischen Sta(e)ttten in Schweitz im Jahr 38. vber der Wittenbergischen Concordiformul auffgerichtet. Wider die PATRES BERGENSES vnnd anderer Vbiquitisten verfu(er)rischen betrug. Durch M. Ambrosium Vvolffium [...] Gedruckt zu Newstatt an der Hardt/in der Fu(erstlichen Pfaltz/durch Matthaem Harnisch 1580 (VD 16 H 2265). Die Historia erschien noch vor der Publizierung des Konkordienbuchs. Vgl. DINGEL, *Concordia controversa*, S. 250 mit Anm. 208. Zur Argumentation des Herdesianus mit dieser Schrift vgl. ebd., S. 248–259 und 619f. Im Jahre 1581 erschien die Historia als Antwort auf eine Gegenschrieff des Stuttgarter Propsts, Johannes Mager, in erweiterter Form und mit leicht verändertem Titel aufs Neue: [Christoph HERDESIANUS,] HISTORIA Von der Augspurgischen Confession [...], Gedruckt zu Newstatt an der Hardt [...] durch Matthaem Harnisch. 1581. (VD 16 H 2266).

39 [David CHYTRAEUS,] HISTORIA Der Augspurgischen Confession: Wie sie erstlich berathschlagt/verfasst/vnd Keiser Carolo V. vbergeben ist/sampt andern Religions handlungen/so sich dabey auff dem Reichstag zu Augspurg/Anno M.D.XXX. zugezogen: Durch D. DAVIDEM CHYTRAEVM erstlich zusammen geordnet/vnd newlich vermehret. Rostock Zum andern mal gedruckt/durch Jacobum Lucium/Anno M.D.LXXVI. (VD 16 C 2604). – [Georg COELESTIN,] HISTORIA COMITIORVM ANNO M.D.XXX. AVGVSTAE CELEBRATORVM, REPVRGA-[171:]TAE DOCTRINAE OCCAsionem, praecipuas de religione deliberationes, Consilia, Postulata, Responsa, pacis ac concordiae media, Pompas, Epistolas, & tam Pontificiorum quam Euangelicorum scripta pleraque complectens. PER ANNOS MULTOS, MAGNIS SVMPTIBVS ET PERICVlosis peregrinationibus collecta, et quatuor Tomos distributa, Per Georgium Coelestinum, S. Theol. Doct. & Ecclesiae Coloniensis in Marchia Praepositum. Cum Gratia & Priuilegio Imp: Francofordiae cis Viadrum, imprimebat IOHANNES EICHORN, M.D.LXXVII (VD 16 ZV 7979).

verwandtschaft im Religionsfrieden zielten⁴⁰. Zwar sprach Chytraeus dies nicht offen an, aber er ließ seine »Historia der Augsbургischen Konfession« immerhin mit einem Abdruck des Augsburger Religionsfriedens enden⁴¹. Allerdings verzichtete er darauf, die Entwicklungen zwischen der Präsentation der Confessio Augustana auf dem Augsburger Reichstag von 1530 und dem Abschluss des Religionsfriedens 1555 in Augenschein zu nehmen und darzustellen. Vielmehr konzentrierte er sich im Wesentlichen auf den kommentierenden Abdruck von Dokumenten rund um den Reichstag von 1530⁴². Darunter war selbstverständlich der Text der als maßgeblich veranschlagten ersten Fassung des Augsburger Bekenntnisses⁴³. Für ihn, wie für alle seine lutherischen Gesinnungsgenossen, stand außer Frage, dass sich der Religionsfriede auf jenes 1530 übergebene Dokument, d. h. auf die Confessio Augustana invariata, zurückbezog, deren Original freilich schon damals verloren war. Umso wichtiger war ihm, in einem Nachwort auf die Zuverlässigkeit seines Quellenabdrucks hinzuweisen:

Nach dem sich aber alle diese Kirchen allezeit auff das Bekenntnis / so Keiser Carol / auff dem Reichstag zu Augspurg anno 1530. vberantwortet: eintrechtig referiret vnd beruffen: Hab ich dasselbig erste Exemplar / wie es von wort zu wort Keis. Maiestet dazumal vbergeben / vnd aus dem Original / so in des Ertzbischoffs zu Meintz Reichs Cantzley verwaret / auff Marggraffen Jochims Churfu(e)rsten zu Brandenburg befehl / durch Doctor Andreas Zochen trewlich abgeschrieben vnd auscultiret: vnd von dem jtzigigen Churfu(e)rsten zu Brandenburg Marggraff Johans Georgen etc. in J. C. F. G. Kirchenordnung / vor etlichen jaren offentlich durch den druck menniglich mitgeteilet: in diesem Buch setzen vnd behalten wollen vnd sollen⁴⁴.

Die Augsburger Konfessionsverwandtschaft definierte sich also in seinen Augen und [172:] im Verständnis der ihm darin folgenden Lutheraner eindeutig über die Quellentreue, nämlich zur Urfassung der CA.

Demgegenüber vertrat der Nürnberger Jurist Christoph Herdesianus, der sich mit seinen durchgehend anonym oder pseudonym erschienenen Schriften regelrecht zum Anwalt der calvinistischen Pfalz und des westeuropäischen Calvinismus machte, einen vollkommen anderen Zugang. Ihm kam es

40 Die »Historia Comitiorum« des Berliner Propsts war längst nicht so verbreitet wie die immer wieder überarbeitete und neu gedruckte Historia des Chytraeus. Sie wird deshalb an dieser Stelle nicht weiter behandelt.

41 CHYTRAEUS, Historia, 1576, S. 384a–392a.

42 Spätestens seit dem Naumburger Fürstentag, der auf Bestreben der Kurpfalz mehrheitlich die CA variata als Interpretation der CA invariata akzeptiert hatte, war für Chytraeus und seinen Landesherrn Ulrich von Mecklenburg klar, dass sie diese Position nicht würden mittragen können.

43 Vgl. CHYTRAEUS, Historia, 1576, S. 57a–92b.

44 Ebd., S. [393a–b].

darauf an, nachzuweisen, dass Melanchthon die sukzessiven Veränderungen in der CA, namentlich im umstrittenen Abendmahlsartikel, keineswegs aus privatem Interesse vorgenommen habe, sondern dass sie Resultate offizieller Konkordien- und Ausgleichsverhandlungen mit den Oberdeutschen gewesen seien, die den Friedständen und späteren Fürstentagen, wie dem Frankfurter von 1558 und dem Naumburger von 1561, auf denen man sich erneut zur CA bekannt hatte, selbstverständlich zugrunde lagen. Für ihn stand außer Zweifel, dass der auf die jeweils zeitlich begrenzten Anstände aufbauende Religionsfriede sich zweifellos auf all diejenigen erstreckte, die schon zu jenen Zeiten als Konfessionsverwandte oder zumindest als »Mitverwandte« gegolten hätten⁴⁵. Als Beleg dafür zog er die Verhandlungen zum Nürnberger Anstand von 1532 heran, in dessen Abschied – so führte er aus – die Oberdeutschen ausdrücklich als »Mitverwandte« eingeschlossen gewesen seien, obwohl sie keineswegs ihr eigenes Bekenntnis, nämlich die Confessio Tetrapolitana, aufgegeben hätten⁴⁶. Der Nürnberger Anstand [173:] hatte in seinen Augen sogar als »Fundament, Ursprung und Grundfeste« des Augsburger Religionsfriedens zu gelten, der sich demzufolge auch auf jene zu erstrecken habe, welche die streng lutherische Auslegung der Confessio Augustana nicht mittrugen, aber immerhin schon seinerzeit als »Mitver-

45 Herdesianus geht von dem Nürnberger Anstand 1532 aus und erkennt ebenfalls in den darauf folgenden Friedständen, wie dem Frankfurter Anstand von 1539, dessen Erneuerung auf dem Regensburger Reichstag von 1541 und in Speyer 1544, Etappen für die allmähliche Öffnung der Augsburger Konfessionsverwandtschaft. Vgl. DINGEL, *Concordia controversa*, S. 266–268.

46 Dazu führte Herdesianus Folgendes aus: »Dann damit dißfals kein mißverstandt einfallen mo[e]chte/haben die Augspurgische Co[n]fessions Sta[e]nde/in jrer zu Schweinfurt an die Herren Keyserliche Commissarien/etlicher puncten halber begerter erklä[e]rung/das wort (Mitverwandte) von denen verstanden/vnd erklä[e]rt haben wollen/die zu Augspurg sich in Confession vnd appellatione eingelassen hetten/vnter welche man dan[n] die vier/vnd andere mehr Oberla[e]ndische ReichsSta[e]tt namhaftig begrieffen/vnd eingeschlossen hat/vnd haben sie danoch in jhrem bedencken/vber den Artickeln des anerbottenen friedtstands/nicht haben wollen/daß es die Widersacher/die Papisten/dafu[e]r achten solten/als ob sie jhrer besonderen Confession abgetreten weren.« So in [HERDESIANUS,] *Historia von der Augsburgischen Confession*, 1581, S. 610. Der Text dieser Eingabe findet sich in DRTA.JR 10,3, Nr. 334 als Regest und abgedruckt in W² 16, Nr. 1197/II, Sp. 1802–1805. Die kaiserlichen Unterhändler erklärten sich mit der hier genannten Liste von »Mitverwandten« einverstanden. Die folgenden Entwürfe für den Nürnberger Religionsfrieden und auch der endgültige Text übernahmen diese Liste, ja erweiterten sie noch um mehrere Städte. Der zunächst in den Entwürfen noch enthaltene Hinweis darauf, dass sich die aufgezählten Mitverwandten auf das zu Augsburg übergebene Bekenntnis und seine Apologie verpflichtet hätten, ist dann im endgültigen Text dahingehend abgeschwächt, dass nur noch von den [173:] Fürsten und ihren Verwandten ohne Hinweis auf Augsburg 1530 die Rede war. Vgl. DRTA.JR 10,3, Nr. 395 und Nr. 398 mit Nr. 549. Diese Auskünfte verdanke ich Herrn Prof. Dr. Armin Kohnle, Heidelberg. Vgl. auch o. Anm. 2.

wandte« bezeichnet worden waren⁴⁷. Die Augsburger Konfessionsverwandtschaft auf den Stand der *Confessio Augustana* zur Zeit ihrer Präsentation auf dem Reichstag 1530 eingrenzen zu wollen, widersprach seiner Ansicht nach der Aktenlage. Selbst Martin Luther zog er zur Unterstützung seiner Sicht der Dinge heran, indem er dessen frühe, einem calvinischen Verständnis nicht allzu ferne Abendmahlslehre⁴⁸ und spätere Verständigungsbereitschaft mit den Oberdeutschen betonte⁴⁹. Wenn Luther davon schließlich wieder zurückgetreten sei, so habe doch Melanchthon als aufrichtiger Interpret des Wittenberger Reformators dessen eigentliche Anliegen bewahrt und weitergetragen⁵⁰. Mit dieser Form der Stilisierung Luthers passte zusammen, dass in der Kurpfalz seit den 1560er Jahren das von den lutherischen Gegnern als »Landlüge der Heidelbergschen Theologen« abgestempelte Gerücht kursierte, Luther sei letzten Endes noch auf dem Sterbebett, also in einer Situation, die traditionell als besonders wahrheitsträchtig galt, von seiner strikt realpräsentischen Abendmahlslehre zurückgetreten⁵¹. Luther selbst wurde damit zum Kronzeugen gegen die autoritative Überhöhung der *Confessio Augustana invariata* und zum Gewährsmann für eine offene, auf den westeuropäischen Pro- [174:] testantismus zugehende Auslegung der Augsburger Konfessionsverwandtschaft in Dienst genommen.

Die vor allem von der Kurpfalz aus zu Propagandazwecken eingesetzte »*Historia der Augsburgischen Konfession*« des Christoph Herdesianus erzielte durch ihre überzeugende, auf einer geschickt zusammengestellten Quellenbasis verlaufende Argumentation große Wirkung. Auch wenn es sogleich Gegenreaktionen gab, erschien eine regelrechte Gegendarstellung, wieder unter Aufarbeitung zahlreicher, auch neu hinzugezogener Archi-

47 Vgl. [HERDESIANUS,] *Historia von der Augsburgischen Konfession*, 1581, S. 613. Hier führte er aus: »Also ist nu der oben erzehlt massen gemachter erster Religionsfried vnd anstandt/ein fundament/vrsprung/vnd grundvest/aller hernach gefolgtten erneuerten vn[d] prorogirtten friedsta[e]nden/auch des letztlich zu Passaw/Anno 52. vnnd zu Augspurg Anno 55. auff gemeinem Reichstag/bewilligten vnd auffgerichten/endtlichen vnnd ewigen vnwiderrufflichen Religionsfrieden«.

48 Vgl. z. B. Martin LUTHER, Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament der heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften, in: WA 2, S. (738)742–758. Hier hatte Luther den Zeichen- und Gemeinschaftscharakter des Abendmahls in den Vordergrund gestellt. Nicht nur diese, sondern auch weitere Schriften Luthers wusste Herdesianus für seine Argumentation ins Feld zu führen, vgl. dazu genauer DINGEL, *Concordia controversa*, S. 607 mit Anm. 15.

49 Hier hat Herdesianus selbstverständlich den Weg zur Wittenberger Konkordie im Blick.

50 So Herdesianus schon in der ersten Fassung seiner [HERDESIANUS,] *Historia der Augsburgischen Konfession*, 1580, S. 72f.

51 Vgl. [Joachim MÖRLIN,] *Wider die Landtlügen/der Heidelbergschen Theologen. Joachimus Mörlin D. Psalm. 140. Errette mich HERR von den bösen Menschen/Behüte mich für den freueln leuten/etc. Amen. Gedruckt zu Eysslben/Durch Andream Petri. M. D. LXV. (VD 16 M 5895).*

valien, erst 1584 als vierter und letzter Bestandteil der Apologie des Konkordienbuchs⁵². Bearbeiter war Nikolaus Selnecker. Daneben wurde auch Chytraeus' »Historia« verschiedentlich neu aufgelegt und sogar – wohl im Blick auf die lutherische Gemeinde in Antwerpen – ins Französische übersetzt⁵³. Allein dies weist darauf hin, dass die Frage der Augsburger Konfessionsverwandtschaft weder historisch noch theologisch gelöst war. Richtungsweisend und geschichtsmächtig aber wurde – wie der Westfälische Friede ca. ein Jahrhundert später bestätigte – der von Herdesianus beschrittene, auf Öffnung zielende Weg.

Zusammenfassung

[175:] 1. Der kurze Blick auf die nach dem Beschluss des Augsburger Religionsfriedens geführten Diskussionen um die Lesarten der Augsburger Konfessionsverwandtschaft hat gezeigt, dass diese Frage nicht nur innerhalb des Reichs von Bedeutung war. Denn je weiter der Interpretationsspielraum gehalten wurde, desto größer war die Chance verfolgter auswärtiger Kirchen, in den durch den Religionsfrieden geschützten Ständen Augsburger Konfession Gesinnungsgenossen und potentielle Bündnispartner zu finden. Eine theologische Klärung dieser dissimulierenden und für eine lehrmäßige Plu-

52 Der erste Teil antwortete unter dem Titel »Apologia« auf die »Admonitio Christiana« des Zacharias Ursinus (VD 16 U 334), den von Pfälzer Seite kommenden Einwand gegen das Konkordienwerk, der zweite auf den Protest der Bremer und der dritte auf die ablehnende Stellungnahme der auf der Erbsündenlehre des Flacius beharrenden Theologen unter Führung des Christoph Irenaeus. All diese Schriften hatten weit über ihren Ursprungsbereich hinausgewirkt. Der vierte Teil wandte sich gegen die publizistischen Aktivitäten des Nürnberger Christoph Herdesianus: [Nikolaus SELNECKER,] Gründliche Warhafftige HISTORIA: Von der Augspurgischen Confession/ wie die Anno 1530. geschrieben/ Keyser Carolo vbergeben/ vnd von dero verwandten Stenden vnd zugethanen/ im Artickel vom H. Abendmal/ je vnd allwege verstanden/ vnd inn öffentlichen Religionshandlungen/ erkleret vnd verteidiget worden: Auch was das Gegenteil je vnd allwege dawider fu(e)rgenom(m)en vnd attentiret. Jtem/ Von der Concordia/ so Anno 1536. zu Wittenberg/ von gedachtem Artickel auffgerichtet/ Jetzund deducirt bis zum ende deß 1561. Jhars: Wider deß gedachten/ vnaufrichtigen Ambrosij Wolffij [d.i. Christoph Herdesianus] gefelschete Historiam/ so er dauon in die gantze Christenheit ausszusprengen/ sich vermessenlich vnterstanden. Gestellet durch etliche hiezuo verordnete Theologen. Gedruckt zu Leipzig/ Durch Georg Defner/ Jm Jahr/ M.D.LXXXIII. (VD 16 ZV 8953) Vgl. dazu im Einzelnen DINGEL, *Concordia controversa*, S. 270–278.

53 [David CHYTRAEUS,] *Histoire de la Confession d'Auxpourg Contenant Les principaux Traitez & Ordonnances, faites pour la Religion, quand l'Electeur Iehan, Duc de Saxe avec les Citez & autres Princes Protestants présentèrent leur Confession de Foy (icy inserée) à l'Empereur Charles V. es Estats général; & tenuë à Auxpourg, 1530 Recuevillie Par le D. Daudid Chytreaus, Professeur des S. lettres, en l'Vniversite de Rostoch, & nouvellement mise en Francois, par Luc le Cop, Anvers: Coninx, 1582.*

ralität grundsätzlich offenen Begrifflichkeit wurde deshalb nicht unbedingt als wünschenswert angesehen. Dem stand allerdings eine gegenläufige Strömung entgegen, die – streng bekenntnisbewusst – eine Klärung der Konfessionsverwandtschaft im Sinne der *Confessio Augustana invariata* erstrebte.

2. Ausgelöst wurden solche und ähnliche auf Klärung zielende Überlegungen vornehmlich durch folgende Faktoren: zum einen durch den 1563 vollzogenen Konfessionswechsel der Kurpfalz und dessen reichspolitische Rückwirkungen; zum anderen durch die von zahlreichen Reichsfürsten und Städten mitgetragene lutherische Konfessionsbildung im Konkordienwerk von 1577/80. Denn sowohl der Konfessionswechsel und das eingeleitete Ausschlussverfahren auf dem Reichstag von 1566 als auch die lutherischen Konkordienbemühungen warfen die Frage nach dem eindeutigen Verständnis der Augsburger Konfessionsverwandtschaft auf. Dem von der Kurpfalz unternommenen und von den europäischen Kirchen mitgetragenen Versuch, die Augsburger Konfessionsverwandtschaft auf eine Bekenntnisvielfalt hin zu öffnen, stand das Streben nach Eindeutigkeit und Bekenntnistreue gegenüber. Diese in ihrer Stoßrichtung einander entgegengesetzten Anliegen zielten dennoch im Grunde auf ein und dasselbe, nämlich die definitive Klärung der im Religionsfrieden angesprochenen Augsburger Konfessionsverwandtschaft.

3. Die Lösungsversuche konzentrierten sich auf die Aufarbeitung der Geschichte der *Confessio Augustana*, eines Bekenntnisses, das nicht mehr nur theologische Autorität genoss, sondern durch den Religionsfrieden auch zu einem rechtsrechtlichen Maßstab geworden war. Der unausgeglichene Konflikt zwischen bekenntnistreuer Ausrichtung an der ursprünglichen Fassung und der Aufarbeitung kontextgebundener Bekenntnisentwicklung leuchtet nicht nur den weiten Interpretationsspielraum der »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« aus, sondern wirft auch Licht auf die Schwierigkeit, bekenntnismäßige Gruppenidentitäten und politischen Integrationswillen miteinander in Ausgleich bzw. Einklang zu bringen.

[176:] Die Frage der Rezeption des Augsburger Religionsfriedens verschmilzt so, zumindest auf evangelischer Seite, mit der Rezeptionsgeschichte der *Confessio Augustana*.

Wie orthodox ist die Heterodoxie? Religiöse Wertung und Toleranz

Eine Spurensuche in Enzyklopädien der Aufklärung*

[227:] Der apologetisch-abgrenzende, manchmal argwöhnische, zuweilen auch sensationslustig-neugierige Blick auf heterodoxe Strömungen und Gruppierungen im Christentum ist in Chroniken, historiographisch ausgerichteten Darstellungen und Nachschlagewerken nahezu aller Epochen anzutreffen. Dabei spielte nicht immer, aber je nach historischem Zusammenhang auch die religiöse Identitätsfindung des jeweiligen Betrachters, die eigene theologische Legitimierung bzw. die einer Gruppe und die möglicherweise bereits eingesetzte, breitflächige konfessionelle Konsolidierung eine Rolle. Je mehr die historische Perspektive auf Außenseiter, theologische »Dissenters« und heterodoxe Gruppen argumentativ für die eigene, u. U. ebenfalls von der geltenden Norm abweichende Position, für Forderungen zu ihren Gunsten oder aber für in die Wege zu leitende präventive oder sanktionierende Maßnahmen gegen Häretiker in Anschlag gebracht werden konnte, um so intensiver erklang der Ruf entweder nach Toleranz oder – im Gegenteil – nach Ausmerzung von Glaubensrichtungen, die man als gefährlich für das geistliche und gesellschaftliche Leben der eigenen Zeit einstufte. So erstellte z. B. der zu den mystischen Spiritualisten zu rechnende, theologische Einzelgänger Sebastian Franck im Jahre 1531 als Teil seiner *Chronica, Zeytbuch und geschycht bibel*¹ eine Ketzerchronik, in der er all jene auflistete und als wahre Christen pries, die die Kirche in der Vergangenheit als Häretiker verdammt hatte. Dahinter stand nicht nur das Anliegen, den Nachweis darüber zu führen, wie verblendet und ungerechtfertigt eine in sakramentalen Strukturen und rechtlichen Institutionen erstarrte Kirche Andersdenkenden gegenüber gehandelt hatte und noch handelte, sondern auch der Wunsch, Spielraum für das eigene Anderssein bzw. für die Abwei-

* Zuerst erschienen in: Kerstin ARMBORST-WEIHS/Judith BECKER, Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung, Göttingen 2010, S. 227–251.

1 *Chronica, Zeytbuch und geschycht bibel von anbegyn biß inn diß gegenwertig M.D.xxxj. jar: Darin[n] beide Gottes vnd der welt/hendel/art/wort/werck [...] ersehen vn[d] begriffen wirt; Mit vil wunderbarlichen gedechtniß würdige[n] Worten vnd thatte[n] [...]; in iij. Chronick od[er] hauptbücher / verfaßt. Durch Sebastianum Fra[n]cken von Wörd, Straßburg 1531.*

chung von der herrschenden [228:] theologischen Norm zu schaffen². Zwar galt schon im Mittelalter, dass eine »haeresis in corde«, also ein »delictum mentale«, nicht als konkrete Rechtsverletzung zu werten sei und deshalb auch keine Strafverfolgung nach sich ziehe. Wandelte sich aber der heimliche Häretiker zu einem offenbaren Ketzer und Unruhestifter, konnten sehr wohl Ahndung und Verfolgung einsetzen³. Wie weit im Einzelfall rechtliche und faktische Wirklichkeit auseinanderklafften, braucht an dieser Stelle nicht erörtert zu werden. Erwähnt sei lediglich, dass dieses Rechtsprinzip auch durch die Reformation nicht außer Kraft gesetzt wurde, die – wie wir am Beispiel Sebastian Francks bereits gesehen haben – sich sehr bald ihrerseits mit dissentierenden Gruppen und einer aus den eigenen Reihen hervorgehenden Forderung nach Toleranz konfrontiert sah. Ein aussagekräftiges Beispiel für die Kontinuität mittelalterlicher Rechtsprinzipien und eines entsprechenden jurisdiktionellen Denkens bis in die Reformation hinein findet sich in dem auf Melanchthon zurückgehenden »Bedencken der theologen zu Wittenberg, ob man die wiederteuffer mit dem schwerdt straffen möge«⁴ aus dem Jahre 1531. Hier mahnte der Praeceptor an, zunächst differenziert zu ermitteln, welche Gründe im Einzelfall die Anhängerschaft an das Täuferum veranlasst hätten, eine entsprechende Befragung und intensive Unter richtung darauf folgen zu lassen und erst dann eine Strafverfolgung gegen jene einzuleiten, die sich hartnäckig gegen weltliche Gesetze wandten und deren Lehren Aufruhr und gesellschaftliche Zersetzung befürchten ließen. Die Betroffenen selbst, ob Täufer, Spiritualisten, Antitrinitarier⁵ oder weitere, von der Forschung oft als »radikal« eingestufte Denker⁶ vertraten freilich eine grundlegend andere, vielmehr auf vorbehaltlose religiöse bzw. konfessionelle Duldung zielende Position, die sich oft mit der Vorstellung eines seit der Zeit der ersten [229:] Christen eingesetzten historischen Ver-

2 Vgl. dazu Johannes KÜHN, »Toleranz ist Ertragen und – positiver ausgedrückt – Geltenlassen des Anderen«, ders., Das Geschichtsproblem der Toleranz, in: *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion. Recueil publié sous la direction de B. Becker*, Haarlem 1953, S. 3. Vgl. grundsätzlich zur historischen Entwicklung des Toleranz-Begriffs Gerhard BESIER / Klaus SCHREINER, Art. »Toleranz«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6 (1990), S. 445–605.

3 Vgl. ebd., S. 528.

4 Vgl. Melanchthon und andere: *Gutachten für Kurfürst Johann von Sachsen*, in: Heinz SCHEIBLE (Hg.), *Melanchthons Briefwechsel [= MBW]*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, Bd. T 5, Nr. 1119, S. 39–43.

5 Die von Heinold Fast durchgeführte Unterscheidung in Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier hat lange den Eindruck vermittelt, als handelte es sich um deutlich voneinander abgrenzbare Gruppen. Dies ist aber nicht der Fall. Eine scharfe, an Kriterien messbare Abgrenzung lässt sich nicht vornehmen, da die Übergänge fließend sind. Vgl. Heinold FAST (Hg.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1962.

6 Vgl. George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Kirksville MO ³1992.

falls der Kirche paarte⁷. Der zum radikalen Pietismus zählende Gottfried Arnold verhalf dieser Verfalls-idee durch seine »Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie« zu weitreichender Wirkung. Indem er für sich selbst einen über den Konfessionsparteien angesiedelten Standpunkt in Anspruch nahm und die Verfalls-idee auf die Darstellung der gesamten Kirchengeschichte anwandte, stellte er auch die Frage nach der Heterodoxie und ihren in allen Jahrhunderten unterschiedlichen Erscheinungsformen neu. Ähnlich wie die Aufklärer versuchte er, überkommene Vorstellungen abzustreifen und den Anliegen der Heterodoxen auf der Grundlage einer kritischen Quellenlektüre gerecht zu werden: eine für die damalige Zeit beachtliche historische Leistung. Aber anders als etwa in dem *Dictionnaire* des französischen Frühaufklärers Pierre Bayle fehlte bei Arnold der voyeuristische Zug und die u. U. bis ins Skandalöse hineinreichende Erzählfreude. Anders als in der Enzyklopädie von Diderot und d’Alembert fehlte die aus einer grundsätzlichen Kirchenfeindlichkeit hervorgehende Absicht, jeden verdammten Häretiker zu rehabilitieren und die Dogmen der Kirche als haltlos zu erweisen⁸. Arius z. B., der Hauptketzer der Alten Kirche⁹, kam bei Gottfried Arnold immer noch einigermaßen schlecht weg, wenn auch weniger wegen seiner Lehre, sondern vielmehr wegen seiner Streitsucht¹⁰.

Schon dieser kurze Überblick zeigt, dass die Frage religiöser Toleranz ein stets wiederkehrendes Thema war und so lange ein »Dauerbrenner« blieb, wie unterschiedliche religiöse bzw. theologische Wahrheitsansprüche miteinander in Konkurrenz traten und sich daher die Frage nach Orthodoxie und Heterodoxie stets aufs neue stellte. Weder Religionsgespräche, noch ein Generalkonzil, noch eine reiche Streitkultur konnten die Gegensätze ausgleichen, zumal jede Seite darauf abzielte, den Gegner von dem eigenen Standpunkt zu überzeugen und nicht etwa darauf, ihn letzten Endes in seiner eigenen Meinung gelten zu lassen. Der in der Frühen Neuzeit mit den ver- [230:] schiedenen europäischen Religionsfrieden eingeschlagene politi-

7 Vgl. zur Entstehung und Entfaltung der Verfalls-idee im Mittelalter und in der beginnenden Frühen Neuzeit Wolf Friedrich SCHÄUFELE, *Defecit Ecclesia. Studien zur Verfalls-idee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters*, Mainz 2006.

8 Die Untersuchung von Waldemar CISŁO, *Die Religionskritik der französischen Enzyklopädisten*, Frankfurt a. M. 2001, vermittelt leider keine vertieften Einsichten, da er die Enzyklopädie selbst nicht als Quellenbasis heranzieht.

9 Wegen seiner Leugnung der Gottessohnschaft Christi. Vgl. zu Arius und seiner Lehre Adolf Martin RITTER, *Dogma und Lehre der Alten Kirche*, in: Carl ANDRESEN (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1982, Bd. 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, S. 99–283, bes. S. 144–170. Alle späteren antitrinitarischen Strömungen wurden von Seiten der Kirche mit dem Arianismus parallelisiert.

10 Vgl. Gottfried ARNOLDS, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie. Vom anfang des neuen Testaments Biß auf das Jahr Christi 1688*, Fanckfurt am Mayn 1729, Nachdr. Hildesheim 1967, Theil I, Buch IV, Cap. VII, Absatz 6–21, S. 185–191.

sche Weg¹¹, der auf eine Lösung der auch militärisch ausgetragenen Religionskonflikte durch Ausgrenzung der Wahrheitsfrage aus der Rechtsordnung der europäischen Gemeinwesen zielte und auf eine »politisch-juristisch unterfütterte konfessionelle Koexistenz«¹² hinauslief, änderte nichts an der Tatsache, dass ein Bewusstsein für Toleranz oder ein Toleranzkonzept, etwa im Sinne eines Gelten-Lassens des Andersdenkenden, ohne auf den eigenen individuellen Wahrheitsanspruch zu verzichten¹³, erst noch zu erarbeiten war. Dies gilt um so mehr, als die »Dissenters« ja ohnehin nicht von der politischen Lösung des Religionsfriedens profitierten. Die Enzyklopädien der französischen Aufklärung haben zur Schärfung des Bewusstseins für die Notwendigkeit einer umfassenden Toleranz, vor allem durch ihre immense Breitenwirkung, entscheidend beigetragen. Dieser Fährte will dieser Beitrag nachgehen. In einem ersten Schritt werden kurz der *Dictionnaire historique et critique* des französischen Frühaufklärers Pierre Bayle und die bereits auf dem Höhepunkt der Aufklärung stehende, von Denis Diderot und Jean le Rond d'Alembert getragene *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* als Untersuchungsbasis für unsere Spurensuche charakterisiert. Ein zweiter Abschnitt fragt nach der Bewertung der Heterodoxie bzw. heterodoxer Gruppen durch Bayle und durch die Enzyklopädie, bevor abschließend die sich daraus ergebende Stellungnahme für Toleranz und die inhaltliche Füllung dieses Konzepts in beiden Werken beleuchtet werden soll.

I. Dictionnaire historique et critique und Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers

Weder der von Pierre Bayle erstellte und in erster Auflage in den Jahren 1696/97 gedruckte *Dictionnaire historique et critique*¹⁴ noch die ca. 55 Jah-[231:]re nach der Erstaufgabe des *Dictionnaire* erschienene Enzyklopädie beschränkten sich auf die reinen Funktionen eines Wissensspeichers und Informatio-

11 Vgl. dazu auch Armin KOHNLE, Konfliktbereinigung und Gewaltprävention. Die europäischen Religionsfrieden in der frühen Neuzeit, in: Irene DINGEL/Christiane TIETZ (Hg.), Das Friedenspotential von Religion, Göttingen 2009, S. 1–19.

12 BESIER/SCHREINER, Art. »Toleranz«, S. 530.

13 Vgl. ebd.

14 DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE: Par Monsieur BAYLE. TOME PREMIER, PREMIERE PARTIE. A-B. TOME PREMIER, SECONDE PARTIE. C-G. A ROTTERDAM, Chez REINIER LEERS, MDCXCVII [= 1697] AVEC PRIVILEGE. // TOME SECOND, PREMIERE PARTIE. H-O., TOME SECOND, SECONDE PARTIE. P-Z. A ROTTERDAM, Chez Reinier Leers, MDCXCVII [= 1697] AVEC PRIVILEGE [= 2 Bde. in 4 Teilen]. Die »Préface« datiert vom 23.10.1696. Wichtig sind außerdem folgende Ausgaben: DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE, PAR MR PIERRE BAYLE. CINQUIEME EDITION, REVUE, CORRIGÉE, ET

nen bereitstellenden Thesaurus. Beide Werke gingen über diesen selbstverständlich auch von ihnen berücksichtigten Zweck von Nachschlagewerken hinaus und waren so angelegt, dass sie nicht nur punktuelle Auskünfte liefern konnten, sondern durchaus auch Lesevergnügen zu bereiten vermochten. Dies sicherte ihnen in den gebildeten Kreisen Europas Popularität und weite Verbreitung. Verschiedene Studien haben die nahezu flächendeckende Rezeption von Bayles vierbändigem Wörterbuch nachgewiesen¹⁵, das bereits 1702 in zweiter Auflage herauskam, welcher bis 1740 noch zwei weitere folgten¹⁶. Die Enzyklopädie stand dem in keiner Weise nach, vielmehr überflügelte sie noch die Beliebtheit des Bayleschen *Dictionnaire*¹⁷. Diese Rezeption mit ihren Wirkungen auf Religion, Philosophie und Gesellschaft im europä- [232:] ischen Kontext vergleichend aufzuarbeiten, ist nach wie vor ein Desiderat der Forschung¹⁸.

AUGMENTÉE. AVEC LA VIE DE L'AUTEUR, Par Mr. DES MAIZEAUX. TOME PREMIER. A-B. A AMSTERDAM, Chez P. Brunel, P. Humbert, J. Wetstein & G. Smith, F. l'Honoré & Fils, Z. Chatelain, Convens & Mortier, Pierre Mortier, F. Changuion, J. Catuffe, & H. Uytwerf. A LEIDE, Chez Samuel Luchtmans. A LA HAYE, Chez P. Gosse, J. Neaulme, A. Moetjens, G. Block, & A. van Dole. A UTRECHT, Chez Etienne Neaulme. MDCCXL. [= 1740] AVEC PRIVILEGE [T. II: C-I, 1740; T. III: K-P, 1740; T. IV: Q-Z, 1740]. – Herrn Peter Baylens, weyland Professors der Philosophie und Historie zu Rotterdam, Historisches und Critisches Woerterbuch, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche uebersetzt; auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen sonderlich bey anstoßigen Stellen versehen, von Johann Christoph Gottscheden, Professorn der Philosophie zu Leipzig, des großen Fuersten=Collegii itz. Z. Praeposito und der Koenigl. Preuß. Societaet der Wissenschaften Mitglieed. Erster Theil. A. und B. Nebst dem Leben des Herrn Bayle vom Herrn Desmaizeaux. Mit Roem. Kaiserl. auch Koenigl. und Chursechsis. allergnaedigster Freyheit. Leipzig 1741. Verlegt's Bernhard Christoph Breitkopf, Buchdr. [Bd. II: C-J, 1742; Bd. III: K-P, 1743; Bd. IV: Q-Z, 1744], Nachdr. Hildesheim u. a. 1978. Einen Nachdruck der französischen Ausgabe von 1740 in Auswahl hat Elisabeth Labrousse besorgt: Pierre BAYLE, Choix des articles tirés du Dictionnaire Historique et Critique, 2 Bde. (= Pierre BAYLE, Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires I,1-2), Hildesheim u. a. 1982 [im Folgenden: Nachdr. Bd. I,1 und Bd. I,2]. Die französische Ausgabe von 1740, die auch dem von Labrousse veranstalteten Nachdruck zugrunde liegt [im Folgenden: BAYLE, Dictionnaire], und die auf Gottsched zurückgehende deutsche Übersetzung [im Folgenden: BAYLE/GOTTSCHEDE, Historisch-Kritisches Wörterbuch] werden hier herangezogen.

15 Vgl. z. B. Gerhard SAUDER, Bayle-Rezeption in der deutschen Aufklärung. Mit einem Anhang: in Deutschland verlegte französische Bayle-Ausgaben und deutsche Übersetzungen Baylescher Werke, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Sonderheft 49 (1975), S. 83*–104*, hier S. 102*–104*.

16 Zu den verschiedenen Ausgaben des Wörterbuchs vgl. Elisabeth LABROUSSE, Pierre Bayle, La Haye 1963/1964, 2 Bde. (= Archives internationales d'Histoire des Idées – International Archives of the History of Ideas 1, 6), hier Bd. 1, S. 235–271.

17 Hier sei nur exemplarisch auf die Studie von Robert DARTON hingewiesen: Ders., Glänzende Geschäfte. Die Verbreitung von Diderots *Encyclopédie*. Oder: Wie verkauft man Wissen mit Gewinn?, Berlin 1993.

18 Zur Rezeption des Bayleschen *Dictionnaire* in Deutschland vgl. Irene DINGEL, Die Rezeption Pierre Bayles in Deutschland am Beispiel des »Dictionnaire historique

Die allesamt von Bayle selbst abgefassten Artikel des *Dictionnaire* waren überwiegend biographisch ausgerichtet, widmeten sich aber gelegentlich auch Gruppenbildungen, die religiös oder philosophisch-weltanschaulich meinungsbildend gewirkt hatten¹⁹. Sie waren so angelegt, dass den knappen Informationen im Haupttext ausführliche Anmerkungen beigegeben waren, die sowohl den Stand der historischen Auseinandersetzung mit einer Person oder Personengruppe reflektierten und kritisch diskutierten als auch kursierende Meinungen und Gerüchte rekapitulierten und – gleichsam spielerisch – auf die Probe stellten. Bayles eigene Stellungnahme ist dabei nur schwer zu ermitteln, denn zwischen den Zeilen konnte der Leser sowohl auf ernste Glaubensaussagen des bekanntlich in einem calvinistischen Elternhaus erzogenen französischen Glaubensflüchtlings²⁰ treffen, als auch beißende Kritik und skeptizistische Anfragen finden, ausgelöst durch eine Betrachtungsweise, die die Vernunft als Urteilkriterium in den Vordergrund stellte. Dass Bayle dadurch in seinem niederländischen Exil mit den örtlichen weltlichen und kirchlichen Behörden in Konflikt geriet, liegt klar auf der Hand. Sprengkraft hatte insbesondere sein Artikel über den alttestamentlichen König David geboten²¹. Dies änderte aber nichts am Erfolg des

et critique«, in: Heinz DUCHHARDT/Claus SCHARF (Hg.), *Interdisziplinarität und Internationalität. Wege und Formen der Rezeption der französischen und der britischen Aufklärung in Deutschland und Russland im 18. Jahrhundert*, Mainz 2004, S. 51–63 und die dort auf S. 54–62 genannten Ausgaben.

19 Bayle wollte ursprünglich ein älteres biographisches Wörterbuch von Abbé Louis Moréri aktualisieren. Vgl. dazu Bayles Ausführungen im Vorwort des 1. Bandes seines *Dictionnaire*, 1740, S. I–II.

20 Pierre Bayle wurde am 18.11.1647 in Le Carla, Südfrankreich, als Sohn eines calvinistischen Pastors geboren. Seine Konversion zum Katholizismus und seine kurz darauf erfolgte Rückkehr zum Protestantismus ließen ihn – als sog. »Relaps« – die Repressalien gegen die hugenottische Bevölkerung Frankreichs, denen auch seine Familie ausgesetzt war, am eigenen Leibe erfahren. Bayle floh deshalb – 23-jährig – nach Genf, wo er mit den Gedanken Descartes' bekannt wurde. Nach einer vorübergehenden Tätigkeit als Hauslehrer an verschiedenen Orten in der Schweiz und in Frankreich wurde er im Jahre 1675 Professor der Philosophie an der calvinistischen Akademie in Sedan. Nach deren Schließung 1681 – noch vor der Aufhebung des Edikts von Nantes – ging er über Paris nach Rotterdam, wo er an der neu gegründeten »école illustre« Lehrer für Philosophie und Geschichte wurde. Vgl. zu Bayles Leben und Werk insgesamt LABROUSSE, Pierre Bayle, außerdem: Dies., Pierre Bayle, in: Jean-Pierre SCHOBINGER (Hg.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Basel 1993, Bd. 2/2: Frankreich und Niederlande, S. 1025–1050. Einen knappen Überblick über seine Biographie bietet: Frederik Reinier Jacob KNETSCH, Pierre Bayle, in: Martin GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Stuttgart 1983, Bd. 8: Die Aufklärung, S. 157–170. Vgl. darüber hinaus Hubert BOST, *Pierre Bayle et la religion*, Paris 1994.

21 In Bayles Anmerkungen zu seinem David-Artikel fanden die Leser zahlreiche Informationen über die Laster und kriminellen Handlungen dieses alttestamentlichen Königs. Dies schien das allgemein akzeptierte Bild von der vorbildhaften Frömmigkeit und Tugend Davids radikal zu hinterfragen, zumal er in der christlichen wie der jüdischen Tradition stets als auserwähltes Werkzeug Gottes dargestellt wurde.

[233:] Wörterbuchs, im Gegenteil. Es war geeignet für eine Lektüre auf den unterschiedlichsten Ebenen und wurde den verschiedensten Leserinteressen gerecht. Durch zum Teil kommentierende und Spitzenaussagen entschärfende Übersetzungen wurde das Wörterbuch jeweils unterschiedlich rezipiert und angeeignet²².

Etwas anders verhält es sich mit der *Encyclopédie*. Das Werk erschien in den Jahren 1750–1780 in insgesamt 35 Bänden: 17 Textbände in folio, 11 Bände mit Kupferstichen, 5 Supplementbände und 2 Registerbände. Die Leitung des Unternehmens lag bei Diderot, der seinen Freund d’Alembert für den mathematischen Part der Enzyklopädie gewann²³. Weitere Mitarbeiter betreuten weitere Sachgebiete. Später waren es weit über 100 Autoren, unter ihnen auch Montesquieu, Voltaire, d’Holbach und Rousseau, die Artikel beisteuerten²⁴. Schon der Titel des Nachschlagewerks kündigt die am menschlichen Erkenntnisvermögen ausgerichtete, materialistische Orientierung an: Enzyklopädie oder auf Vernunftkenntnis gegründetes Lexikon der Wissenschaften, der Künste und des Handwerks (herausgegeben von einer Gesellschaft von Gelehrten). So etwas hatte es bisher in Europa noch [234:] nicht gegeben. Denn hier ging es um eine Welterfassung, für die nicht mehr

Dies brachte Bayle in eine sowohl auf dogmatischer als auch auf politischer Ebene anzueselnde heftige Kontroverse mit seinem Kollegen Pierre Jurieu, einem der herausragendsten Vertreter der calvinistischen Orthodoxie. Vgl. dazu Irene DINGEL, Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Pierre Bayles Historisch-Kritisches Wörterbuch im Umbruch der Epochen, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110 (1999), S. 229–246.

- 22 Für das deutsche Publikum hatte Johann Christoph Gottsched eine Übersetzung des Bayleschen Dictionnaire publiziert. In dieser deutschen Fassung (vgl. o. Anm. 14) hatte er durch das Einfügen eigener Anmerkungen und unter Berufung auf Leibniz all jene Stellen zu entschärfen versucht, die auf den deutschen, durch die christlichen Konfessionen geprägten Leser anstößig wirken konnten. Vgl. dazu DINGEL, Die Rezeption Pierre Bayles in Deutschland. Eine genauere Untersuchung wert ist die Rezeption Bayles durch den Grafen Zinzendorf. Beyreuther hat seinerzeit darauf hingewiesen, dass Zinzendorf in seinem eigenen Werk einige Passagen aus Bayle entlehnt und sich durch den französischen Frühaufklärer dogmatisch auf Martin Luther zurückverwiesen gesehen habe. Andere wiederum eigneten sich den – vermeintlichen – Skeptizismus Bayles an. Vgl. Erich BEYREUTHER, Die Paradoxie des Glaubens. Zinzendorfs Verhältnis zu Pierre Bayle und der Aufklärung, in: Ders., Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze, Neukirchen 1962, S. 173–201.
- 23 *ENCYCLOPÉDIE, OU DICTIONNAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES, DES ARTS ET DES MÉTIERS, PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES*. Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l’Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D’ALEMBERT, de l’Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres. [...] TOME PREMIER [sqq]. A PARIS, Chez BRIASSON [...] DAVID [...] LE BRETON [...] DURAND M.DCC.LI [sqq] AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY. [= im Folgenden: Encyclopédie].
- 24 Einen biographischen Führer durch die Enzyklopädie hat Frank A. KAFKER erstellt. Vgl. ders./Serena L. KAFKER, The Encyclopedists as Individuals. A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie, Oxford 1988.

die Heilige Schrift als impliziter Maßstab in Frage kam, sondern die sich an den Naturwissenschaften, der Kunst und an den menschlichen Fähigkeiten orientierte. Diderot umschrieb dies in dem 1750 erschienenen *Prospectus*, einer Vorankündigung der Enzyklopädie, folgendermaßen:

Bei der lexikalischen Zusammenfassung alles dessen, was in die Bereiche der Wissenschaften, der Kunst und des Handwerks gehört, muss es darum gehen, deren gegenseitige Verflechtungen sichtbar zu machen, und mit Hilfe dieser Querverbindungen die ihnen zugrundeliegenden Prinzipien genauer zu erfassen und die Konsequenzen klarer herauszustellen; es geht darum, die entfernteren und näheren Beziehungen der Dinge aufzuzeigen, aus denen die Natur besteht und die die Menschen beschäftigt haben, [...] ein allgemeines Bild der Anstrengungen des menschlichen Geistes auf allen Gebieten und in allen Jahrhunderten zu entwerfen²⁵.

Dem entsprach auch die Konzeption des Nachschlagewerks. Es sollte »die Leistungen des menschlichen Geistes in allen Disziplinen und in allen Jahrhunderten« nicht nur dokumentieren, sondern auch systematisieren²⁶. Die Artikelauswahl orientierte sich deshalb an den von den Enzyklopädisten in Anschlag gebrachten drei Hauptfähigkeiten des menschlichen Verstandes: Gedächtnis, Vernunft, Einbildungskraft. Ihnen wurden – wie der Organisationsstammbaum bzw. das »Système figuré des connaissances humaines« ausweist – Geschichte, Philosophie und Dichtung, bzw. Musik und Künste, als Wissensfelder zugeordnet, um darunter die einzelnen Artikel zu platzieren. Ausschlaggebend für die Wissensorganisation war also nicht mehr ein Denken, das von Gott als Urheber oder von einer auf göttliche Schöpfung zurückgehenden Weltordnung ausging. Vielmehr galt der Mensch mit seinen Fähigkeiten als maßgebende Prämisse. Daher stand für die Enzyklopädisten das über eigenständige Reflexion vermittelte Wissen der Vernunft im Zentrum, während das Gedächtnis, das – so die Sicht der Enzyklopädisten – sein Wissen aus Sinneswahrnehmungen erwirbt, auf der untersten Stufe der menschlichen Fähigkeiten zu stehen kam. In dieser Konzeption erhielt die Geschichte in der Enzyklopädie nur einen geringen Stellenwert, zumal sie auch »die Historiographie auf ein rein empirisches Faktensammeln« reduzierte. Damit wurde zugleich auch die Heilsgeschichte abgewertet. »Diderot und d’Alembert entzaubern die Welt, indem sie die Wunder der Natur nicht mehr göttlichem Eingreifen und Wirken zuschrei- [235:] ben,

25 Vgl. den *Prospectus* von 1750, zitiert nach Irene SCHWENDEMANN (Hg.), Hauptwerke der französischen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen, München 41983, S. 191.

26 Vgl. dazu und zu dem Folgenden Günter BERGER, Einleitung, in: Jean le Rond D’ALEMBERT/Denis DIDEROT u. a., Enzyklopädie. Eine Auswahl, hg. u. eingel. v. Günter BERGER, Frankfurt a. M. 1989, S. 18–24.

sondern Göttliches und Weltliches streng voneinander trennen«²⁷, ja, man kann sogar sagen, dass sie bisher als göttlich Angesehenes durch weltlich-reflexive Zugänge erschlossen. Während man zuvor nicht nur Theologie und Philosophie voneinander geschieden, sondern auch die Erkenntnisfähigkeit der Philosophie derjenigen der Theologie untergeordnet hatte, wurde die Theologie nun von den Enzyklopädisten der menschlichen Vernunft und damit der Philosophie untergeordnet. Der philosophisch-kritische Aspekt, den die Enzyklopädisten mit einer dokumentarischen Perspektive kombinierten, durchzog denn auch die Darstellung des jeweiligen Stoffes in den einzelnen Artikeln. Dabei verzichteten sie auf ausführliche Anmerkungen und brachten ihre aufklärerische Kritik über ein dichtes Netz inhaltlicher Verweise zum Tragen²⁸. Dieser konzeptionelle Zugang hatte erhebliche Auswirkungen auf die in den Artikeln der Enzyklopädie vermittelten Informationen und Wertungen, und so nimmt es nicht Wunder, dass sogleich nach dem Erscheinen der ersten beiden Bände im Juli 1751 und im Januar 1752 die Schwierigkeiten begannen. Auf königlichen Befehl wurden Druck und Auslieferung verboten, und zwar wegen

[...] mehrerer Maximen, die dazu geeignet sind, die königliche Autorität zu zerstören, Unabhängigkeit und Gedanken an Aufruhr zu fördern und, verborgen unter dunklen und zweideutigen Begriffen, den Grundstein für Irrtum, Sittenverfall und Unglauben zu legen²⁹.

Auch die katholische Kirche wandte sich gegen die Enzyklopädie. Die sonst verfeindeten Jesuiten und Jansenisten waren sich in ihrem Protest gegen das Nachschlagewerk einig, und Papst Clemens XIII. ließ es im Jahre 1759 auf den Index setzen. All dies vermochte allerdings nicht, den Fortgang, die Verbreitung und die Rezeption der Enzyklopädie zu beeinträchtigen oder gar zu stoppen. Sie erschien in 43 Auflagen in 25 Ländern.

Bei aller konzeptionellen Verschiedenheit gibt es aber zwischen beiden Wörterbüchern auch viel Gemeinsames, was erlaubt, sie als Quellen für eine Spurensuche nach vorgenommenen religiösen Wertungen und daraus gezogenen Schlussfolgerungen für zu gewährende oder auch nicht zu gewährende Toleranz im Zeitalter der Aufklärung nebeneinander zu stellen [236:] bzw.

27 Ebd., S. 19.

28 So musste z. B. die Kritik an der Lehre von der Auferstehung, die der Leser in dem Enzyklopädie-Artikel über die »Unitarier« aufgenommen hatte, als Lektüre- und Verständnishintergrund bestehen bleiben, wenn er dort auf den Artikel »Auferstehung« verwiesen wurde und diesen anschließend zur Kenntnis nahm.

29 Zitiert nach BERGER, Einleitung, S. 10. Eine kommentierte Edition einer interessanten Auswahl von Polemiken gegen die Enzyklopädie hat Jean-Louis VISSIÈRE veranstaltet. Vgl. ders. (Hg.), *La secte des empoisonneurs. Polémiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, Aix-en-Provence 1993.

miteinander zu vergleichen. Diese Gemeinsamkeiten liegen nicht nur darin, dass beide Nachschlagewerke die vernunftgemäße Kritik zur unhintergehbaren Prämisse der Urteilsfindung erhoben, sondern ergeben sich vor allem auch aus der Tatsache, dass die Enzyklopädisten sich nicht selten explizit auf Pierre Bayle zurückbezogen und – je nach Artikelstichwort – seine Ausführungen zugrunde legten, selbst wenn sie dies im Einzelnen nicht kenntlich machten.

II. Die Bewertung der Heterodoxie im Historisch-Kritisches Wörterbuch und in der Enzyklopädie

Diese Frage bietet Stoff für eine größere wissenschaftliche Untersuchung als sie dieser kurze Beitrag bieten kann. Die nachfolgenden Beobachtungen stehen deshalb unter dem Vorbehalt, dass beide umfangreichen Nachschlagewerke nur in exemplarischer Weise und stichprobenhaft herangezogen werden konnten. Dennoch lassen sich allgemeingültige Beobachtungen machen und repräsentative Aussagen formulieren.

Zunächst ist auffällig, dass von den zahlreichen Sekten, religiösen Individualisten und heterodoxen Gruppen innerhalb des Christentums eine Richtung besonders bei den Aufklärern und Enzyklopädisten Interesse gefunden hat, nämlich die Antitrinitarier, bzw. Unitarier oder Sozinianer. In Bayles *Dictionnaire historique et critique* stoßen wir z. B. auf Personenartikel zu den allesamt aus Italien stammenden Glaubensmigranten Johann Paul Alciati (bei Bayle: Jean Paul Alciat), Giorgio Biandrata (George Blandrata)³⁰, Giovanni Valentino Gentile (Jean Valentin Gentilis)³¹ und Fausto Sozzini (Fauste Socin)³², die sich zunächst dem Protestantismus zugewandt hatten, deshalb ihre Heimat verlassen mussten und schließlich – nach Verwicklungen in Streitigkeiten um die Trinitätslehre – eine antitrinitarische Richtung einschlugen. Bayle sah das durchaus mit kritischen Augen. Seine rückblickend historische Wertung klingt zwischen den Zeilen an:

Alciati, ein Edelmann aus Milano, war einer dieser Italiener, die im 16. Jahrhundert ihre Heimat verließen, um sich der protestantischen Kirche anzuschließen, und die anschließend ihre Zeit damit vertrieben, an dem Mysterium der Trinität so lange

30 Vgl. zu ihm Antonio ROTONDÒ, Art. »Biandrata, Giovanni Giorgio«, in: TRE 5 (1980), S. 777–781.

31 Vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. »Gentilis (Gentile), Giovanni Valentino«, in: BBKL 2 (1990), Sp. 207f.

32 Vgl. Waclaw URBAN, Art. »Sozzini/Sozinianer«, in: TRE 31 (2000), S. 598–604.

[237:] heruzukritteln, bis sie eine neue Partei bildeten, die den Protestanten nicht weniger verhasst war als den Katholiken³³.

Und seinen Artikel zu Fausto Sozzini leitete er mit der folgenden Qualifizierung ein: »Socin (Faustus) [...] der vornehmste Stifter einer *sehr bo[el]sen* [Hervorhebung: I. D.] Secte, sie seinen Namen fu[el]hret, und ungeachtet der Verfolgungen, ziemlich lange in Polen geblu[el]het hat [...]«³⁴.

Dennoch, oder gerade weil er dieser a priori als verderblich eingestuften Heterodoxie eine so große historische Bedeutung zumaß, widmete er Sozzini einen der längsten Artikel in seinem Wörterbuch³⁵. Freilich ergab sich die Länge durch die geradezu ausufernden Anmerkungen, nicht etwa auf Grund ausführlicher biographischer Informationen, denn diese waren eher knapp gehalten. Auch die Enzyklopädie schenkte den Gegnern der Trinitätslehre hohe Aufmerksamkeit. Der Artikel *Unitarier* bzw. *Unitaires*, verfasst von Jacques-André Naigeon³⁶, einem Vertreter des radikalen Atheismus aus dem Kreis um den Baron Paul Henri Thiry d'Holbach, umfasste allein dreizehneinhalb Seiten. Während man bei Bayle noch zweifeln konnte, ob er den Einfluss der Antitrinitarier auf die Religion nicht tatsächlich als verhängnisvoll einstufte oder ob ihre Qualifizierung als besonders üble Sekte letzten Endes vorgeschoben war, um sie später gegebenenfalls [238:] an der ein oder anderen Stelle risikolos in Schutz nehmen zu können, erklärte die Enzyklopädie

33 »ALCIAT (Jean Paul) Gentilhomme Milanois, fut un de ces Italiens, qui abandonnèrent [sic] leur patrie dans le XVI siècle, afin de s'unir à l'Eglise Protestante; & qui ensuite s'amuserent à tant raffiner sur le mystere de la Trinité, qu'ils formèrent un nouveau parti, non moins odieux aux Protestants qu'aux Catholiques«: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 1, S. 140 = Nachdr. Bd. I,1, S. 30. (Übersetzung: I. D.) Bei Gottsched (BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 1, S. 142) findet man folgende Übersetzung: »Alciat (Jean Paul) ein mayla[el]ndischer Edelmann, war einer von denjenigen Italienern, welche im 16. Jahrhunderte ihr Vaterland verließen, um sich mit der protestantischen Kirche zu vereinigen; und die sich nachmals so sehr auf die Ausgru[el]belung des Geheimnisses der heil. Dreyeinigkeit legten, daß sie eine neue Partey machten, welche den Protestanten so verhaßt, als den Catholiken war.« Bayle ordnet Alciati fälschlich als Milanesen ein. Er selbst soll sich nach eigenen Aussagen als Piemontesen bezeichnet haben. Vgl. Johann Wilhelm BAUM, Theodor Beza, nach handschriftlichen und anderen gleichzeitigen Quellen dargestellt, Leipzig 1851, 2. Theil, S. 5, Anm. 3.

34 »Socin (Fauste) [...] le principal Fondateur d'une très-mauvaise Secte qui porte son nom, & qui, nonobstant les persécutions, a fleuri assez long-tems dans la Pologne [...]«: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 228 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1056. Die zitierte Übersetzung findet sich in BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 236.

35 Er umfasst insgesamt ca. zehn engbedruckte Seiten (S. 228–237), die zu drei Vierteln oder fast ganz von Anmerkungen gefüllt sind.

36 Zu Naigeon vgl. KAFKER/KAFKER, The Encyclopedists as Individuals, S. 278–283; außerdem Ferdinand HOEFER, Nouvelle biographie générale, Paris 1863, t. 37, S. 133–138, und Jean Philibert DAMIRON, Mémoire sur Naigeon et accessoirement sur Sylvain Maréchal et Delalande, Paris 1857.

unumwunden: »Unitarier [...] *sehr berühmte* [Hervorhebung: I. D.] Sekte, deren Gründer Fausto Sozzini war, und die lange in Polen und Transsilvanien geblüht hat«³⁷. Ohne dass sich die Enzyklopädisten auf die lehrmäßigen Differenzen zwischen Sozinianern, Tritheisten und Unitariern einließen oder sie auch nur zur Kenntnis nahmen³⁸, avancierten die Antitrinitarier – unter der global auf alle lehrmäßigen Richtungen ausgedehnten Bezeichnung »Unitarier« – zu ihrer Lieblingssekte. Denn im Unterschied zu anderen heterodoxen Gruppen schrieb man ihnen zu, aufgrund vernunftgemäßer Prinzipien zu ihrer Ablehnung der Trinitätslehre gekommen zu sein³⁹. Dass dies historisch gesehen nicht unbedingt zutreffend war, da sich der Antitrinitarismus zum einen aus der radikalen Anwendung des reformatorischen »sola-scriptura-Prinzips« auf die Exegese der Heiligen Schrift und zum anderen aus der ebenfalls von den Reformatoren übernommenen und radikal durchgeführten Ablehnung der Autorität kirchlicher Traditionen und konziliarer Lehrbildungen entwickelt hatte⁴⁰, lag nicht in der Perspektive der Aufklärer. Bei Bayle klingt die Aneignung des Antitrinitarismus als Aufklärung »avant la lettre« und als Legitimationsfigur eines sich vernunftorientiert und zugleich kirchenfeindlich entwickelnden »siècle des Lumières« bereits an, wobei er den Hiatus zwischen gegenwartsorientierter Aneignung und den historischen

37 »UNITAIRES, (Théol. Métaph.) secte très-fameuse qui eut pour fondateur Fauste Socin, & qui fleurit long-tems dans la Pologne & dans la Transilvanie«: Encyclopédie, Bd. 17, S. 387 (Übersetzung: I. D.).

38 Eine knappe Zusammenfassung der lehrmäßigen Unterschiede existiert m. W. nicht. Vgl. aber WILLIAMS, *Reformation*, S. 1099–1176. Außerdem: Siegfried WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. 1550–1650*, Berlin 21993, S. 346–366. Seine Ausführungen bedürfen aber einer gründlichen, quellenorientierten Überprüfung. Darüber hinausgehend: Martin MULSOW / Jan ROHLS (Hg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden/Boston 2005. Lediglich Bayle lässt anklingen, dass er zwischen den Richtungen zu differenzieren weiß, vgl. seine Kritik an dem katholischen Historiker Louis Maimbourg, der Blandrata unzutreffenderweise Arianismus vorgeworfen habe. Seine Anmerkung macht deutlich, dass er sehr wohl zwischen den Richtungen eines Blandrata, Franz David und Gentilis unterscheiden konnte. Vgl. Art. »Blandrata«, Anm. K, in: BAYLE, *Dictionnaire*, Bd. 1, S. 571f. = Nachdr. Bd. I,1, S. 194f.

39 So Naigeon in seinem Artikel »Unitaires« in der *Encyclopédie*, Bd. 17, S. 388. Hier heißt es: »En effet, les *Unitaires* ne reçoivent des Ecritures, que ce qu'ils trouvoient conforme aux lumieres naturelles de la raison, & ce qui pouvoit servir à étayer, & à confirmer les systèmes qu'ils avoient embrassés« [Kursive im Original]. So und ähnlich äußerte er sich immer wieder in seinem Artikel.

40 Anders als die Reformatoren dehnten die Antitrinitarier die Ablehnung der Autorität kirchlicher Lehrbildungen auf die ersten vier bzw. fünf Jahrhunderte aus, sodass die trinitätstheologischen Entscheidungen der großen ökumenischen Konzilien, die man als konfessionsübergreifenden Konsens hochhielt, für sie keine Geltung beanspruchen konnten.

Bedingungen für die Entwicklung des [239:] Antitrinitarismus zum Vorläufer der Aufklärung noch zu sehen schien. Der allgemeinste Vorwurf, den man den Sozinianern mache – so Bayle – sei der, dass sie, indem sie sich weigerten etwas zu glauben, was gegen die philosophische Vernunft sei, und indem sie sich weigerten, ihren Glauben den unbegreiflichen Mysterien der christlichen Religion unterzuordnen, den Weg hin zum Skeptizismus, Deismus und Atheismus ebneten. Man könnte ihnen aber vielleicht tatsächlich vorwerfen, so wiederum der Autor des *Dictionnaire*, dass sie genau diese Tür indirekt über ihre spezifische Auslegung jener Schriftstellen öffneten, die die Konsubstantialität des Logos betreffen⁴¹. Sie hätten nämlich den Aposteln ein überzogenes Eintreten für die Ehre Jesu unterstellt und angenommen, dass diese, als sie Jesus eine göttliche Natur zuschrieben, ebenso vorgegangen seien wie die Marienverehrer, die Maria zu Unrecht vergöttlicht hätten. Wenn man also die Aussagen über die Göttlichkeit des Logos und deren Übertragung auf den historischen Jesus einer exaltierten Frömmigkeit und nicht den Eingebungen des Heiligen Geistes zuschreibe, dann komme der Heiligen Schrift letzten Endes nicht mehr Ansehen zu als »die Lobreden der Heiligen«, also irgendeinem anderen historischen Dokument⁴². Deshalb konnte Bayle folgern: »Or en ruinant la divinité de l'Écriture, on renverse toute la Révélation, ensuite de quoi tout n'est que Dispute de Philosophes«⁴³. Dies war also Bayles Ansicht nach der berechtigte Vorwurf an die Antitrinitarier, nämlich die durch ihre Exegese eintretende Profanisierung der Heiligen Schrift, weniger die Anwendung der Vernunft. Die Enzyklopädisten gingen weit über diese sich unparteilich gebende, logische Konsequenzen ziehende Darstellungsweise Bayles hinaus. Für sie waren die Antitrinitarier, bzw. in ihrer Terminologie die Unitarier und mit ihnen gleichgesetzten Sozinianer, eine im Verborgenen blühende, geschickt getarnte deistische Abspaltung vom Christentum⁴⁴,

41 D. h. die Partizipation des Logos an der Gottheit Gottes. Hier ist die von Gottsched herausgebrachte Übersetzung ins Deutsche fehlerhaft und sinnentstellend, da sie das französische »verbe« mit »Werk« übersetzt, vgl. Art. »Socin«, in: BAYLE/GOTTSCHEDE, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 236.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. BAYLE, *Dictionnaire*, Art. »Socin«, S. 236f., das Zitat S. 237 = Art. »Socin«, in: BAYLE/GOTTSCHEDE, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 236: »Wenn man nun die Go[et]tlichkeit der h. Schrift zu Grunde richtet, so verwirft man auch alle Offenbarungen, und folglich ist alles ein bloßer philosophischer Streit«.

44 Vgl. *Encyclopédie*, Bd. 17, S. 388: »Les sociniens étoient donc une secte de déistes cachés, comme il y en a dans tous les pays chrétiens, qui, pour philosopher tranquillement & librement sans avoir à craindre la poursuite des lois & le glaive des magistrats, emploient toute leur sagacité, leur dialectique & leur subtilité à concilier avec plus ou moins de science, d'habileté & de vraisemblance, les hypothèses théologiques & métaphysique exposées dans les Ecritures avec celles qu'ils avoient choisies«.

ein »pur déisme assez artificieusement déguisé«⁴⁵. Dass sie von [240:] Naigeon hin und wieder »nos sectaires« oder »cette secte hétérodoxe«⁴⁶ genannt wurden, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Antitrinitarier für die Enzyklopädisten bereits zu »orthodoxen« Aufklärern avanciert waren. Naigeon, der Autor des Artikels, rekapitulierte übrigens seitenlang die antitrinitarischen Lehren⁴⁷, die er zugleich als Beispiele eines vernunftorientierten Zugangs zur Heiligen Schrift und den Dogmen der Kirche herausstellte⁴⁸. Damit wurde das gesamte dogmatische Lehrgebäude des Christentums eingerissen, wobei die französischen Aufklärer stets primär die katholische Kirche im Blick hatten. Dass aber auch evangelische Lehr- und Bekenntnissätze, sofern sie mit den katholischen übereinstimmten, mitbetroffen waren, versteht sich von selbst. Diese Dokumentation der antitrinitarischen Lehren bezog sich auf die Kirche und ihre päpstliche Spitze (1), auf die Erbsünde, die Gnadenlehre und die Prädestination (2), auf den Menschen und die Sakramente (3), auf die ewigen Strafen und die Auferstehung (4), auf die Trinitätslehre (5), die Inkarnation und die Christologie (6) und schließlich auf die Kirchenzucht, die Politik und die Sittlichkeit (7), welche allesamt am Maßstab der Vernunft neuen Wertungen unterzogen wurden. Die durch die Brille der Aufklärer mit den Argumenten der Antitrinitarier bekannt gemachten Leser, welche zudem über das interne Verweissystem dazu aufgefordert wurden, sich weitere Informationen zu den jeweiligen dogmatischen Loci aus entsprechenden Artikeln der Enzyklopädie zu holen, konnten diese dann nur noch aus der subversiven, antitrinitarisch-aufklärerischen Perspektive wahrnehmen. Man kann sagen: Die Enzyklopädisten instrumentalisieren die Antitrinitarier zur Propagierung ihrer Maximen und machten deren Heterodoxie auf diese Weise »hoffähig«.

45 Encyclopédie, Bd. 17, S. 389.

46 Vgl. z. B. Encyclopédie, Bd. 17, S. 390f.

47 Es steht zu vermuten, dass er den Hinweisen Bayles folgte und als Quelle hierfür das Wörterbuch Moréris heranzog sowie Johannis Micraelii [...] *historia ecclesiastica qua ab Adamo Judaica, & à Salvatore nostro Christianae ecclesiae, ritus, persecuciones, concilia, doctores, haereses & schismata proponuntur*, edita cura Danielis Hartnacci, Leipzig / Frankfurt 1699. Denn Bayle hatte mit Rückbezug auf Moréri und Hartnaccius auf eine Auflistung der Lehren Sozzinis verzichtet. Vgl. Art. »Socin«, Anm. I, in: BAYLE, *Dictionnaire*, Bd. 4, S. 236 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1064.

48 Aufschlussreich ist hierzu die Bemerkung Naigeons im Abschnitt über die Stellungnahme der Unitarier zur Erbsündenlehre: »Que d'ailleurs quand on pourroit trouver dans la bible quelques passages obscurs qui favorisassent ce système [scil. das der Erbsünde], ce qui, selon eux, est certainement impossible, quelque violence que l'on fasse au texte sacré, il faudroit nécessairement croire que ces passages ont été corrompus, interpolés, ou mal traduits: ›car, disent-ils, il ne peut rien y avoir dans les Ecritures que ce qui s'accorde avec la raison: toute interprétation, tout dogme qui ne lui est pas conforme, ne sauroit dès-lors avoir place dans la théologie, puisqu'on n'est pas obligé de croire ce que la raison assure être faux‹: Encyclopédie, Bd. 17, S. 390.

Diesen Schritt hatte Bayle in seinem Wörterbuch noch nicht vollzogen, selbst wenn er die Sozinianer vor dem Vorwurf in Schutz nahm, perfide Be- [241:] trüger zu sein: eine Anschuldigung, der traditionsgemäß alle Häresien ausgesetzt waren. Denn der Häretiker galt, da er ja – anders als der sogenannte »Heide« – getaufter Christ war, als jemand, der die rechte Glaubensgemeinschaft wider besseres Wissen verlassen hatte, um sie nun mit seinen Lehren betrügerisch zu unterwandern und willentlich zahlreiche Seelen ins Verderben zu stürzen. Er wurde deshalb als Abtrünniger angesehen, als Verräter und damit zugleich als Rebell gegen die Sozialordnung, die bekanntlich ihre Garantie darin hatte, dass das *corpus Christianum* und die *politia*, bzw. das politische Gemeinwesen, als deckungsgleiche Größen gewertet wurden. Man sah also in der Häresie insofern einen großen Gefahrenherd – und dies hatten schon die Erfahrungen mit den Donatisten zur Zeit der Alten Kirche gelehrt –, als sie sich offensichtlich zum Ziel gesetzt hatte, das Reich Christi von innen her zu schwächen und dafür auch vor äußeren Maßnahmen nicht zurückschreckte. Weitere historische Erfahrungen führten dazu, dass man Häresie mit einer ansteckenden Epidemie verglich und auch als solche bewertete. Die Furcht, dass sie sich auf die Masse der Christen übertragen, wie ein Flächenbrand ausbreiten und außer Kontrolle geraten könnte, erforderte demzufolge strenge Gegenmaßnahmen, nicht zuletzt aus Nächstenliebe und Verantwortungsbewusstsein den Gläubigen gegenüber⁴⁹. Führt man sich dies vor Augen, so gewinnt der Versuch Bayles, die Sozinianer von dem Vorwurf der Betrügerei zu befreien besonderes Gewicht. Er kleidete seinen Vorstoß in den Bericht über eine Beobachtung, die ihm, wie er angab, vom Hörensagen bekannt geworden sei. Man habe diesen Italienern nämlich vorgeworfen, dass sie sich nur deshalb vom Calvinismus zum Antitrinitarismus begeben hätten, um die Wittenberger und Genfer Reformation an Anhängerzahl zu überflügeln und eine noch größere Religionspartei zu bilden als sie die deutschen und die Genfer Reformatoren zustande gebracht hatten. Ohne selbst die Mysterien des Christentums je angezweifelt zu haben, hätten sie einfach vorgegeben, sie in Frage zu ziehen, um auf diese Weise viel Volk auf ihre Seite zu bringen. Denn an die drei Personen der Gottheit und zusätzlich an die Einheit der Person des Gottmenschen glauben zu müssen, sei für die Vernunft ein schweres Joch. Es sei demzufolge absolut natürlich, die Gefolgschaft derer zu gewinnen, die man von einer solch großen Last befreie. Deshalb hätten die Sozinianer die Lehren von der Trinität, der *unio hypostatica* der Naturen in Christus, der Erbsünde, der Prädestination usw., d. h. all jene Dogmen, die Naigeon später in der Enzyklopädie aus der anti-

49 Vgl. Roger AUBERT, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Heinrich LUTZ (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, S. 422–454, bes. S. 425–428.

trinitarisch-aufklärerischen Perspektive ausführlich re- [242:] kapitulierte, abgelehnt. Bayle selbst aber grenzte sich von dieser Vermutung ab. Seiner Ansicht nach wären die Sozinianer schön dumm gewesen, wenn sie so spekuliert hätten, zumal das Volk durch die Mysterien der Religion ja keineswegs abzuschrecken sei, im Gegenteil. Mag sein, so führte er aus, dass mancher Theologieprofessor, der diese Glaubenssätze gegen Häretiker zu verteidigen habe, daran ermüde, dass sie sich einem vernünftigen Zugang gegenüber so sperrig verhielten. Es sei aber nichtsdestoweniger ein Trugschluss zu meinen, man befreie die Menschen von einer schweren Last, wenn man ihnen den Glauben an die göttliche Trinität oder die christologische unio hypostatica erlasse. Ja, die Religion ziele geradezu darauf, über ihre vernunftgemäß nicht zu erschließenden Inhalte und Gegenstände Bewunderung, Respekt, Furcht und Vertrauen zu begründen:

Toutes les fins de la Religion se trouvent mieux dans les objets qu'on ne comprend point: ils inspirent plus d'admiration, plus de respect, plus de crainte, plus de confiance. Si les fausses Religions ont eu des mystères, c'est qu'elles ont été forgées par le singe de la véritable⁵⁰.

Als logische Schlussfolgerung lag daher für Bayle klar auf der Hand, dass ein Religionsstifter, wenn er wirklich reüssieren wollte, sich möglichst hüten sollte, schwierige Dogmen durch leichter zu begreifende Aussagen zu ersetzen. Damit hatte er auf subtile Weise den Beweis geführt, dass die Sozinianer keineswegs als schurkische Betrüger einzustufen seien – denn dann hätten sie ja anders gehandelt –, und zwischen den Zeilen hatte er anklingen lassen, dass die Klassifizierung als Häresie die Sozinianer offensichtlich nicht treffen konnte. Sie waren also nur darin heterodox, dass sie zu sehr über das Licht der Vernunft nachgesonnen, es zum Prinzip erhoben und so nur dasjenige aus dem Christentum bewahrt hatten, was mit der ratio in Einklang zu bringen war. Deshalb, so argumentierte Bayle, seien bestenfalls die hermeneutischen Zugangsweisen zu verwerfen, nicht aber die Sozinianer als Personen und Individuen. Für diese Position konnte sich der Frühaufklärer sogar auf die Heilige Schrift berufen und legte seinen Lesern nahe, zwar das sozinianische Denkprinzip abzulehnen, nicht aber – gemäß Ps 7,10; 26,2; Jer 11,20; 17,10; 20,12; Apk 2,23 – ein definitives Urteil über ihre persönliche Beschaffenheit zu fällen: »Condamnons donc leur principe, comme une voie d'égarement, & n'usurpons point la place de celui qui sonde les reins et les

50 Art. »Socin«, Anm. H, in: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 231 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1059. Vgl. auch Art. »Socin«, Anm. H, in: BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 239.

coeurs«⁵¹. Damit war nicht nur eine Neubewertung der antitrinitarischen Heterodoxie in die Wege geleitet, sondern [243:] auch generell die Frage der Toleranz Andersdenkenden gegenüber angesprochen.

III. Toleranz im Dictionnaire Historique et Critique und in der Enzyklopädie

Will man Pierre Bayles Toleranzforderung in ihrer historischen Verankerung und argumentativen Tragweite analysieren, so wird man sich in erster Linie seinem erstmals 1686 veröffentlichten *Commentaire philosophique [...] ou Traité de la Tolérance*⁵² zuwenden müssen. In seinem *Dictionnaire*, um den es hier geht, ist – bedingt durch die Konzeption als Personenwörterbuch – naturgemäß kein Artikel über Toleranz zu finden. Dennoch ist sein Eintreten für eine Ziviltoleranz unüberhörbar und implizit oder explizit aus verschiedenen Artikeln zu erschließen. Seine Entwicklung eines Toleranzkonzepts erfolgte vor dem Hintergrund selbst erlebter Glaubensverfolgung. Bayle war als zweimaliger Konvertit – 1669 vom Protestantismus zum Katholizismus und 1670, 17 Monate später, wieder zum Protestantismus – im Jahre 1670 zunächst nach Genf geflohen und lehrte dann später als Professor der Philosophie an der calvinistischen Universität Sedan. Als diese im Jahre 1681, vier Jahre vor der Widerrufung des Edikts von Nantes, aufgehoben wurde, ging er, nach kurzem Zwischenaufenthalt in Paris, nach Rotterdam. Einer seiner Brüder starb unter der Glaubensverfolgung durch Ludwig XIV. im Gefängnis⁵³. Stellt man dies in Rechnung, dann wird verständlich, dass Bayle, der sich den Widerstands- und Umsturzüberlegungen seines ebenfalls im Exil lebenden calvinistisch-orthodoxen Kollegen Pierre Jurieu nicht anschloss⁵⁴, die Toleranzforderung von der konfessionellen bzw. religiösen Wahrheitsfrage ablöste. Das zeigt sich in seinem Artikel über Sozzini und die Sozzinianer sehr deutlich. Unter Anspielung auf die in der Bibel häufig anzutreffende Aussage (die Bayles Zeitgenossen noch geläufig und für sie auf Anhieb wiedererkennbar gewesen sein dürfte), dass es nur

51 Art. »Socin«, Anm. H, in: BAYLE, *Dictionnaire*, Bd. 4, S. 232 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1060.

52 Eingesehen wurde die Ausgabe von 1713. Vgl. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrain[!]les d'entrer; ou Traité de la Tolérance Universelle*, Rotterdam 1713, nouvelle édition, t. I–II; englische Übersetzung von Amie G. TANNENBAUM, New York 1987; französische Neuausgabe von Jean-Michel GROS, Paris 1992.

53 Vgl. zu Bayles Biographie LABROUSSE, Pierre Bayle, Bd. 1 und den knappen Abriss bei DINGEL, *Orthodoxie*, S. 242, Anm. 42. Vgl. außerdem o. Anm. 20.

54 Vgl. dazu DINGEL, *Orthodoxie*, bes. S. 240f. Zu Jurieu vgl. Frederik Reinier Jacob KNETSCH, Pierre Jurieu. Theoloog en Politikus der Refuge, Kampen 1967.

Gott zukomme, Herz und Nieren der Menschen zu prüfen, d.h. über ihre innerste Einstellung und Glaubensbeschaffenheit ein maßgebliches Urteil [244:] zu fällen, war er für das Recht eingetreten, zwar eine legitime Distanz zu einer anderen Meinung einzunehmen, ja sie sogar zu verwerfen, das Urteil über deren Wahrheitsanspruch und die dahinter stehenden Personen jedoch zu sistieren. In der zum Teil fehlerhaften Übersetzung in der von Gottsched verantworteten deutschen Ausgabe des *Dictionnaire* lesen wir: »Wir wollen also ihren Grund [scil. das Denkprinzip] als einen Weg der Verblendung verwerfen, und uns nicht die Stelle desjenigen anmaßen, der Herz und Nieren [scil. der Menschen] pru[e]fet«⁵⁵.

Hier ging es um ein Gelten-Lassen des anderen, ohne den eigenen individuellen Wahrheitsanspruch zum Maßstab zu erheben und durchzusetzen. Hinzu kommt, dass Bayle die Sozinianer als ausgesprochen friedliebende Zeitgenossen darstellte, denen er eine uneingeschränkte Loyalität gegenüber der Obrigkeit bescheinigte. Anders als die protestantischen Theologen, die eine Lehre vom Widerstandsrecht entwickelt hatten, habe es Sozzini strikt verurteilt, die Waffen gegen die politische Obrigkeit zu erheben. Aufruhr und Empörung, *der* juristische Grund für ein gewaltsames Einschreiten gegen Ketzerei schlechthin, war den Sozinianern nach Bayle also in keiner Weise vorzuwerfen⁵⁶.

Je ne croi point qu'on ait soutenu encore parmi les Sociniens, qu'il est bon & juste de prendre les armes contre son Prince. C'est qu'il n'ont pas eu besoin de justifier leur Secte sur ce point-là. Elle a encore la virginité à cet égard, [...]»⁵⁷.

55 Art. »Socin«, Anm. H, in: BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 239.

56 Bayle argumentierte, dass eine Schrift, die Sozzini gegen den Antitrinitarier Jacobus Palaeologus gerichtet habe, als Vorwand herangezogen worden sei, um gegen ihn einzuschreiten. Dabei drücke sich in dieser Schrift in keiner Weise Aufruhr und Empörung aus, im Gegenteil. Vgl. Art. »Socin«, Anm. C, in: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 230 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1058: »Il y condamne si fortement la prise d'armes des sujets contre leur Prince, & les Théologiens Protestans qui ont dit qu'il étoit permis de s'opposer aux oppresseurs de la liberté de conscience, que jamais peut-être les partisans les plus outrez de la puissance arbitraire & despotique des Souverains n'ont parlé plus nettement. Il parle plutôt comme un Moine qui auroit vendu sa plume pour faire haïr la Réformation Protestante, que comme un fugitif d'Italie. Voici ses paroles: [...]« Die von Gottsched herausgegebene deutsche Übersetzung verfälscht die französische Vorlage, indem sie die Aussage in das Gegenteil verkehrt. Der Übersetzer hat entweder Bayle missverstanden oder die Aussage bewusst verdreht, wenn er schreibt, dass die protestantischen Gottesgelehrten die Unterdrückung der Gewissensfreiheit gerechtfertigt hätten. Vgl. Art. »Socin«, Anm. C, in: BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 238. Zur Stellung des Palaeologus innerhalb des Sozinianismus vgl. WOLLGAST, Philosophie in Deutschland, S. 362f.

57 Art. »Socin«, Anm. C, in: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 230 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1058.

Die sittliche, loyale und zuverlässige Haltung als Staatsbürger führte er auch in anderen Zusammenhängen, etwa mit Blick auf die Täufer, als Argu- [245:] ment für deren Duldung an⁵⁸. Was die Sozinianer angeht, so ging er aber insofern noch einen Schritt weiter, als er ihre Friedensethik mit den Handlungsweisen einer moralitätsvergessenen Obrigkeit kontrastierte. Anlass dafür war die von ihm in seinem Artikel formulierte Prognose, dass der Sozinianismus, trotz seiner Ausweisung aus Polen im Jahre 1658 und seinem zahlenmäßigen Rückgang dennoch einen großen Zugewinn an Einfluss auf das Geistesleben verbuchen könnte und ganz Europa bald sozinianisch sein würde, wenn sich nur einflussreiche Fürsten öffentlich dieser Religion zuwendeten oder man ihre Benachteiligung abschaffte⁵⁹. Freilich würde dies, so Bayle, ohnehin am Streben der Obrigkeiten nach Geld und Macht scheitern. Es gebe nämlich nur wenige, die auf ihre Ambitionen und ihre Waffen verzichten könnten. Denn das Ausheben von Truppen diene den Fürsten nicht etwa zu Verteidigungszwecken, sondern dazu, sich zu bereichern. Indem sie ihre Truppen gegen Geld anderen Machthabern zur Verfügung stellten, hätten sie im Grunde einen florierenden Handel mit den ihnen anbefohlenen Untertanen in Gang gesetzt. Bayle zielte darauf, eine solche, von ihm herausgearbeitete utilitaristisch-zynische Haltung der politischen Obrigkeiten, die immerhin »Rechtgläubigkeit« für sich in Anspruch nahmen, mit der pazifistisch-loyalen Haltung der sozinianischen »Sekte« zu kontrastieren. Auf diese Weise führte er obrigkeitliche Verfolgung anders denkender, aber loyaler Staatsbürger als unmoralisch und deren Duldung als sittlich geboten vor Augen, ohne dies eigens über theoretische Konzepte zu entfalten. Der Leser des *Dictionnaire* wurde Schritt für Schritt zu diesem Fazit hingeführt.

Anders als Bayles *Dictionnaire* bot die Enzyklopädie einen eigenen ausführlichen Artikel über Toleranz. Der Autor war Jean-Edme Romilly, ein in Genf geborener evangelischer Theologe, der später, aber nur für kurze Zeit u. a. ein Pastorenamt in der wallonischen Gemeinde in London ausgeübt hatte (1766–1769), bevor er wieder in das Umfeld von Genf zurückkehrte. Befreundet mit Diderot und d'Alembert, aber auch mit Voltaire und [246:]

58 Vgl. Art. »Anabaptistes«, Anm. I, in: BAYLE, *Dictionnaire*, Bd. 1, S. 202f. = Nachdr. Bd. I,1, S. 60f.

59 »Sa Secte, bien loin de mourir avec lui [scil. Fausto Sozzini], se multiplia dans la suite considérablement: mais depuis qu'elle fut chassée de Pologne l'an 1658, elle est fort déchue, elle est fort diminuée quant à son état visible; car d'ailleurs il n'y a guere de gens qui ne soient persuadéz qu'elle s'est multipliée invisiblement, & qu'elle devient plus nombreuse de jour en jour: & l'on croit qu'en l'état où sont les choses, l'Europe s'étonneroit de se trouver Socinienne dans peu de tems, si de puissans Princes embrassoient publiquement cette Hérésie, ou si seulement ils donnoient ordre que la profession en fût déchargée de tous les désavantages temporels qui l'accompagnent.« Art. »Socin«, in: BAYLE, *Dictionnaire*, Bd. 4, S. 231 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1059.

Rousseau, arbeitete er, wie schon sein Vater, an der Enzyklopädie mit⁶⁰. Ähnlich wie bei Pierre Bayle spielte auch für die Stellungnahme der Enzyklopädisten zur Frage der Toleranz die unmittelbare historische Erfahrung im damaligen Frankreich eine Rolle. Das Erscheinen des Toleranz-Artikels im Band 16 der Enzyklopädie im Jahre 1765 steht in auffälliger zeitlicher Nähe zu der bekannten *Affaire Calas*, die schon Voltaire zwei Jahre zuvor zu seiner Abhandlung über die Toleranz veranlasst hatte⁶¹. Zwar wurde weder auf den seinerzeitigen Justizmord noch auf Voltaires Schrift Bezug genommen⁶², aber die damalige Aktualität der Toleranzdiskussion liegt auf der Hand und hinterließ auch Spuren in dem entsprechenden Artikel der Enzyklopädie. Im Hintergrund steht ein hugenottisches Einzelschicksal, an dem die obrigkeitliche Willkür in der Unterdrückung Andersgläubiger besonders krass zu Tage trat.

Der Kaufmann Jean Calas aus Toulouse wurde zu Unrecht beschuldigt, seinen ältesten Sohn getötet zu haben, um ihn an der Konversion zum Katholizismus zu hindern⁶³. Das Parlament von Toulouse verurteilte ihn daraufhin im Jahre 1762 zum Tode. Calas wurde auf dem Rad gefoltert, war aber nicht geständig, und wurde schließlich verbrannt⁶⁴. So nimmt es nicht [247:] Wunder, dass die Enzyklopädie ihren Artikel *Persécuter, Persécuté, Persécution*

60 Vgl. zu Romilly KAFKER/KAFKER, *The Encyclopedists as Individuals*, S. 336–338. Den Artikel »Toleranz« hatte Romilly schon im Jahre 1764 abgeschlossen, vgl. ebd., S. 336. Vgl. zu Romilly außerdem Eugène HAAG/Émile HAAG, *La France protestante*, Paris 1858, Bd. 8, S. 513.

61 Vgl. François Marie Arouet de VOLTAIRE, *TRAITÉ SUR LA TOLÉRANCE*, o. O. M.D.LXIII [1763]. Berger weist zudem auf weitere zeitgleiche religiös motivierte Justizmorde ähnlicher Art hin: jenen an Jean-Paul Sirven, protestantischer Notar, aus Castres, dem man 1764 zu Unrecht die Ermordung seiner Tochter zur Last legte, und jenen an Jean-François Lefèbvre Chevalier de La Barre, der der Schändung eines Kruzifixes und anderer kleinerer Delikte beschuldigt wurde. Vgl. D'ALEMBERT/DIDEROT, *Enzyklopädie*. Eine Auswahl, S. 282.

62 Dagegen erfolgt am Ende des Artikels ein Verweis auf Pierre Bayles *Commentaire philosophique*. Vgl. ROMILLY, Art. »Tolérance«, in: *Encyclopédie*, Bd. 16, S. 395: »Nous prêchons la tolérance pratique & non point la spéculative; & l'on sent assez la différence qu'il y a entre tolérer une religion & l'approuver. Nous renvoyons les lecteurs curieux d'approfondir ce sujet au commentaire philosophique de Bayle, dans lequel selon nous, ce beau génie s'est surpassé« [Kursive im Original]. Dass dieser Verweis durch Diderot hinzugefügt worden sein soll, um die durch Romilly formulierte Ausgrenzung der Atheisten aus der Toleranz zu konterkarieren (vgl. den Kommentar von Berger zu dem Artikel Toleranz, in: D'ALEMBERT/DIDEROT, *Enzyklopädie*. Eine Auswahl, S. 282f.), wäre in diesem Zusammenhang aufs Neue zu überprüfen und im Einzelnen zu explizieren. Zu Bayle als Schwellenfigur zwischen Orthodoxie und Aufklärung vgl. DINGEL, *Orthodoxie*.

63 Tatsächlich handelte es sich um einen Selbstmord. Marc-Antoine hatte sich im elterlichen Geschäft erhängt.

64 Voltaire verurteilte in seinem *Traité sur la tolérance* diesen Justizmord aufs schärfste. Das Urteil wurde infolge der publizistischen Kampagne Voltaires nachträglich aufgehoben. Er erreichte die Rehabilitierung des Jean Calas und auch die seiner

(Verfolgen, Verfolger, Verfolgung) mit der Definition begann: »*Verfolgung* ist jene Tyrannei, die der Herrscher gegen jene seiner Untertanen ausübt, die in Dingen der Religion anderen Anschauungen folgen als er, oder die er in seinem Namen gegen sie ausüben lässt⁶⁵«.

Toleranz dagegen wurde definiert als

die Tugend jedes schwachen Wesens, das dazu bestimmt ist, mit Wesen zusammen zu leben, die ihm gleichen. Dem Menschen, der durch seine Intelligenz so erhaben ist, sind zugleich durch seine Irrtümer und seine Leidenschaften so enge Grenzen gesetzt, dass man ihm den anderen gegenüber nicht genug von jener Toleranz und jener Hilfe einflößen kann, deren er selbst so sehr bedarf und ohne die man auf der Erde nur Unruhen und Streitigkeiten sehen würde⁶⁶.

Letzteres, nämlich das Einflößen von Toleranz, hatten sich die Enzyklopädisten mit ihrem ausführlichen und engagiert argumentierenden Artikel zum Ziel gesetzt. Es ging ihnen darum, die Berechtigung und Unabdingbarkeit von Toleranz evident zu machen und die sich daraus ableitenden Handlungsmaximen des politischen Souveräns zu explizieren. Wie schon Pierre Bayle wies Romilly in seinem Enzyklopädie-Artikel auf die Standortgebundenheit und Relativität der Wahrheitserkenntnis hin, und ähnlich wie dieser in seinem Artikel Sozzini stellte er die menschliche Urteilsunfähigkeit in dieser Frage heraus:

[...] mille chemins conduisent à l'erreur, un seul mene à la vérité: heureux qui sait le reconnoître! [...] Eh, qui êtes-vous pour prononcer à cet égard, & pour condamner vos frères? Pénétrez-vous dans le fond de leur ame? ses replis sont-ils ouvert à vos yeux? partagez vous avec l'éternel l'attribut incommunicable de scrutateur des cœurs?⁶⁷.

Gewalt konnte deshalb zur Durchsetzung einer vermeintlichen Wahrheit nicht in Frage kommen, ganz abgesehen davon, dass sie ohnehin als Mittel zur Überzeugung Andersdenkender für inadäquat angesehen wurde. Wenn Romilly an dieser Stelle die fiktive Rede eines aus Glaubensgründen Verfolgten einfügte, um die Rechte des Gewissens sowie das Recht der individuellen Entscheidungsfreiheit zu betonen und in der gegenwärtigen Verfolgungspraxis die Umkehrung der Werte anzuprangern, so musste dies für die Zeitge-

Familie. Vgl. dazu VOLTAIRE, *L'affaire Calas et autres affaires*. Édition présentée, établie et annotée par Jacques van den Heuvel, Paris 1998; José CUBERO, *L'affaire Calas. Voltaire contre Toulouse*, Paris 1993.

65 D'ALEMBERT/DIDEROT, Enzyklopädie. Eine Auswahl, S. 229.

66 Art. »Tolérance« – Toleranz, in: D'ALEMBERT/DIDEROT, Enzyklopädie. Eine Auswahl, S. 278.

67 Encyclopédie, Bd. 16, S. 390f.

nossen vor dem Hintergrund der Affaire Calas besonderes Gewicht erhalten. »Welche eigenartige Verblendung bringt euch dazu, allein für [248:] meine Person alle göttlichen und menschlichen Gesetze umzustoßen?«, so ließ er den Glaubensmartyrer und Gefolterten sprechen,

ihr unterwerft andere Schuldige der Folter, um ihnen die Wahrheit zu entlocken, ihr foltert mich, um mir Lügen zu entreißen; ihr wollt, dass ich euch sage, was ich nicht bin, und ihr wollt nicht, dass ich euch sage, was ich bin. Wenn mich der Schmerz dazu brächte, meine Geisteshaltung, zu der ich mich bekenne, zu verleugnen, würdet ihr meinen Widerruf gutheißen, so suspekt er euch erscheinen müsste; ihr bestraft meine Aufrichtigkeit, ihr belohnt meine Apostasie, ihr haltet mich eurer für unwürdig, weil ich aufrichtig bin, verhält es sich also so, dass ich mir Gnade verdienen kann, wenn ich nicht mehr aufrichtig bin? [...] Glaubt ihr, Gott zu gefallen, wenn ihr euch seine Rechte anmaßt, indem ihr seiner Gerechtigkeit zuvorkommt? Und glaubt ihr, einen Gott des Friedens und der Barmherzigkeit zu ehren, indem ihr ihm eure Brüder als Brandopfer darbringt und die Überreste ihrer Kadaver zu ihm emporhebt?⁶⁸

Die Enzyklopädisten riefen deshalb zu einer »tolérance universelle« auf, der Romilly mit dem leidenschaftlichen Plädoyer des Verfolgten und mit seinen daran anknüpfenden Ausführungen das zu verwerfende und faktisch existente System der Intoleranz als Kontrastfolie entgegenstellte. Hier äußert sich denn auch die dezidierte Kirchenfeindschaft der französischen Aufklärer, die angesichts der Einbettung des Artikels in die unmittelbaren historischen Zusammenhänge allerdings in erster Linie die katholische Kirche und ihre Repräsentanten traf. Man warf ihr vor, die abscheulichsten Verbrechen im Namen der Religion zu rechtfertigen, sofern sie der Ausdehnung ihres Einflussbereichs zugute kämen. Die Kirche war es, die für die verhängnisvolle Verkehrung der Werte verantwortlich gemacht wurde, sorgte sie doch dafür, dass Religion ihre eigentlich menschheitsverbindende Funktion verfehlte und zu einem Schauplatz größter Schurkereien pervertierte⁶⁹. In

68 »[...] vous punissez ma sincérité, vous récompenseriez mon apostasie; vous me jugez indigne de vous, parce que je suis de bonne foi; n'est donc qu'en cessant de l'être que je puis mériter ma grace? [...] & pensez-vous honorer un Dieu de paix & de charité, en lui offrant vos freres en holocauste, & en lui élevant des trophées de leurs cadavres«; Encyclopédie, Bd. 16, S. 391 (Übersetzung: I. D.).

69 Vgl. Art. »Tolérance«, in: Encyclopédie, Bd. 16, S. 393: »Les crimes les plus atroces, les parjures, les calomnies, les trahisons, les parricides; tout est justifié par la cause, tout est sanctifié par le motif, l'intérêt de l'Eglise, la nécessité d'étendre son regne, & de proscrire à tout prix ceux qui lui résistent, autorise & consacre tout: étrange renversement d'idées, abus incompréhensible de tout ce qu'il y a de plus auguste & de plus saint! la religion donnée aux hommes pour les unir & les rendre meilleurs, devient le prétexte même de leurs égaremens les plus affreux; tous les attentats commis sous ce voile sont désormais légitimes, le comble de la scélératesse devient le comble de la vertu [...]«.

einem solchen System der Intoleranz – so Romilly in seinem Enzyklopädie-Artikel – stünden dem aber auch die anderen christlichen Konfessionen, das Judentum und die griechische Orthodoxie nicht nach:

[249:] Calvinistes, romains, luthériens, juifs & grecs, tous se dévoreront comme des bêtes féroces; les lieux où regne l'Évangile seront marqués par le carnage & la désolation; des inquisiteurs seront nos maîtres; la croix de Jesus deviendra l'étendard du crime, & ses disciples s'enivreront du sang de leurs freres [...] ⁷⁰.

Dabei zeigte sich der Autor des Artikels keineswegs grundsätzlich christentumsfeindlich, im Gegenteil. In der Gegenüberstellung von Jesus und Mohammed, war es ersterer, dessen Maximen sich für das aufklärerische Toleranzprogramm als geeigneter erwiesen. Und so wandte sich Romilly folgendermaßen an die Verfolger:

Jesus, euer Vorbild, hat stets nur Sanftmut und Überzeugungskraft walten lassen, Mahomet hat die einen verführt und die anderen gezwungen zu schweigen; Jesus hat auf seine Werke verwiesen, Mahomet auf sein Schwert; Jesus sagte: seht und glaubt; Mahomet glaub' oder stirb ⁷¹.

Unter dem Fokus der Toleranzforderung waren die Religionen – das Christentum mit seinen Konfessionen, das Judentum und der Islam – also nicht um ihrer Inhalte willen interessant, sondern nur insofern sie als gesellschaftstragende Zivilreligion in Frage kommen konnten. Dies zeigte sich auch in den konkreten Prinzipien, die der Artikel als Bedingung für die Organisation einer toleranten Gesellschaft entwickelte. Dazu gehörte die Absage an das alte Gesellschaftsmodell, das der Obrigkeit nicht nur weltliche Aufgaben, sondern auch die »cura religionis« übertrug, und an die Trennung der politischen und kirchlichen Einflussbereiche. Mit Rousseau (*Contrat social*) aber wertete Romilly die Religion als Band der Gesellschaft und unterstrich ihre gemeinnützige Funktion ⁷². In diesem System konnte ein Atheismus, der solche Werte unterwanderte, im Grunde keinen Platz finden ⁷³. Aber es mussten auch all jene Glaubensgemeinschaften unter das Verdikt fallen, die dazu

⁷⁰ Encyclopédie, Bd. 16, S. 393.

⁷¹ »Jesus, votre modele, n'a jamais employé que la douceur & la persuasion; Mahomet a séduit les uns & forcé les autres au silence; Jesus en a appelé à ses œuvres, Mahomet à son épée; Jesus dit: voyez & croyez; Mahomet, meurs ou crois«: Encyclopédie, Bd. 16, S. 392.

⁷² »Or il importe bien à l'état que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'intéressent l'état, ni ses membres, qu'autant qu'ils se rapportent à la société«: Encyclopédie, Bd. 16, S. 394.

⁷³ Kafker vermutet, dass Diderot, dem man nachgesagt habe, er habe den von Romilly verfassten Artikel »Toleranz« sehr geschätzt, in diesem Punkt über Romilly

tendierten, Partikular- bzw. Parallelgesellschaften (*société[s] particulière[s]*) zu konstruieren und neue, mit dem Staat inkompatible Autoritäts- und Loyalitätsstrukturen aufzubauen. Der Souverän – so das Rezept der Enzyklopädisten – darf keine Dogmen dulden, die gegen die [250:] Zivilgesellschaft gerichtet sind. Das Recht des Gewissens hat am Wohl der »*société générale*« und dem zu schützenden Bestand des gesellschaftlichen Zusammenlebens seine Grenze⁷⁴. Kurz: »*que le prêtre soit avant tout citoyen*«⁷⁵.

IV. Conclusio

Auf den ersten Blick scheinen konfessionelle Identitätsfindung und religiöse Toleranz einander auszuschließen. Die – oft auch gewaltsame Formen annehmenden – Auseinandersetzungen mit religiösen Wahrheitsansprüchen und all dem, was man als heterodox qualifizierte, charakterisieren sowohl das Mittelalter als auch die frühe Neuzeit. Das bedeutet aber keineswegs, dass man auf Versuche verzichtet hätte, über Verhandlungen und Religionsgespräche zu dem als unbedingt erstrebenswert angesehenen Konsens zu gelangen, im Gegenteil. Gerade das 16. und 17. Jahrhundert ist die Epoche der großen und zahlreichen religiösen Ausgleichs- und Unionsversuche. Und auch unter rechtlichem Aspekt zielte das Vorgehen gegen Heterodoxie keineswegs auf die Ahndung eines »*delictum mentale*« oder einer »*haeresis in corde*«, sondern auf die gesellschaftsgefährdenden Auswirkungen dessen, welches die Einheit des wahren Glaubens in der mit dem »*corpus Christianum*« identischen »*politia*« in Frage stellten. Die Entwicklung eines Toleranzkonzepts, das ein Gelten-Lassen Andersdenkender ohne den Verzicht auf den eigenen individuellen Wahrheitsanspruch beinhaltete, deutete sich erst an. Es war das Ergebnis eines langen, auch geistesgeschichtlich bedeutsamen Wegs.

Eine große Rolle haben in dieser Entwicklung die Enzyklopädien der Aufklärung in Westeuropa, insbesondere in der französischen Aufklärung, gespielt. Denn sie erzielten eine bis dahin nie gekannte, grenzüberschreitende Breitenwirkung. Das Historisch-Kritische Wörterbuch von Pierre Bayle und die von Diderot und d'Alembert verantwortete Enzyklopädie können als

hinausgehe und auch den Atheismus in die Toleranzforderung einschließe. Vgl. KAFKER/KAFKER, *The Encyclopedists as Individuals*, S. 336f.

⁷⁴ Vgl. *Encyclopédie*, Bd. 16, S. 393–395.

⁷⁵ »*En un mot, que l'état soit un, que le prêtre soit avant tout citoyen; qu'il soit soumis, comme tout autre, à la puissance du souverain; aux lois de la patrie; que son autorité purement spirituelle se borne à instruire, à exhorter, à prêcher la vertu; qu'il apprenne de son divin maître que son regne n'est pas de ce monde; car tout est perdu, si vous laissez un instant dans la même main le glaive & l'encensoir*«. *Encyclopédie*, Bd. 16, S. 394.

exemplarische Beispiele dafür dienen. Ihre Behandlung von heterodoxen Strömungen innerhalb des Christentums ist ein Gradmesser für die allmähliche Emanzipation von religiösen Denkvoraussetzungen und Interpretationsmustern (Gott als Urheber einer auf die Schöpfung zurückge- [251:] henden Weltordnung), was sowohl für die intellektuelle Welterfassung als auch für geschichtliche Einordnungsversuche maßgeblich wurde. Während Bayle mit seinem *Dictionnaire historique et critique* als Schwellenfigur für diese Entwicklung charakterisiert werden kann, haben die Autoren der Enzyklopädie diesen Schritt hin zu neuen Urteilsmaßstäben bereits getan: menschliches Erkenntnisvermögen und menschliche Fähigkeiten galten nunmehr als maßgebliche Prämissen. Nicht nur Religion, sondern auch Geschichte bzw. Historiographie – letztere verstanden als rein empirisches Faktensammeln – traten in den Hintergrund.

Symptomatisch für diesen neuen Zugang ist, dass der Antitrinitarismus bzw. die Sozinianer und Unitarier zur »Lieblingssekte« der Aufklärer aufstiegen, verkörperten sie doch in ihren Augen die konsequente Anwendung der Vernunft auf historisch überlieferte Glaubenssätze (darunter die Trinitätslehre als grundlegendes Dogma des Christentums). Sie wurden so zu Protagonisten einer »modernen« Religion – Heterodoxie, zumindest diese Spielart von Heterodoxie, wurde zur Orthodoxie der Aufklärer. Mit dieser Deutung verfehlten die Aufklärer die historischen Sachverhalte im Grunde, denn auch die Antitrinitarier bewegten sich in ihrer Schriftexegese auf der Ebene der damals üblichen hermeneutischen Zugänge und vollzogen keineswegs einen radikalen Paradigmenwechsel im Sinne einer Proto-Aufklärung. Einen solchen Paradigmenwechsel aber führten die aufklärerisch gesinnten Enzyklopädisten radikal durch und beeinflussten durch ihren, die ratio in den Vordergrund stellenden Neuzugang nachhaltig das Geschichtsbewusstsein und mehr noch die Geschichtsdeutung sowie die Sensibilität für eine umfassend notwendige Ziviltoleranz, die in der Lage war, gleichzeitig das Recht des einzelnen auf individuelle Glaubenswahrheit zu garantieren.

Pruning the Vines, Plowing Up the Vineyard

The Sixteenth-Century Culture of Controversy
between Disputation and Polemic*

Translated by Robert Kolb

[397:] Recultivation of a vineyard requires more than planting and watering; weeds must be eliminated, and diseases, threatening insects, and other invaders must be prevented from destroying the vines and the grapes. As Scott Hendrix reminds readers in *Recultivating the Vineyard*, Luther and his followers regarded their work as more than the positive presentation of the gospel. They viewed their times as the Last Times, and they viewed their task as the pursuit of the eschatological battle of God and his truth against Satan and his lies: »the true church had to be defended against all its enemies«¹. This perception of the world and his task in it was not only, in Hendrix's judgment, the product of Luther's goal of reforming church and society but also grew out of his »suspicion that the theology and practice on which the new Christendom was built would be undercut«, and that suspicion grew out of his own personal experiences² and his conviction that his opponents, some of whom wanted to burn him at the stake, were »agents of the devil who, in the last days of the world, had unleashed a final assault upon Christendom«³.

The recultivation of the vineyard, as Luther, Philip Melancthon, and their students and followers viewed it, took form, however, not only within their eschatological convictions and perceptions of the world. They grew up academically in what scholars across the historical disciplines today are labeling a »culture of controversy« or of »conflict«. To understand the role of polemic [398:] within the entire process of reformation of church and society in the sixteenth century, a broad look at this culture of controversy is necessary.

* This is a slightly modified English version of a lecture given in German at the Institute of European History, Mainz. First published in: Anna Marie JOHNSON/John A. MAXFIELD (eds.), *The Reformation as Christianization. Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis*, Tübingen 2012, pp. 397–408.

1 Scott H. HENDRIX, *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*, Louisville et al. 2004, p. 173.

2 *Ibid.*, p. 38; cf. Mark U. EDWARDS, Jr., *Luther and the False Brethren*, Stanford 1975.

3 HENDRIX, *Recultivating the Vineyard*, p. 54.

I. Presuppositions from a Theological Perspective

For many years the study of the phenomenon of controversy and conflict earned nothing but scorn from those in the humanities, and not the least from those in church history and the history of theology. For the phenomenon of conflict – at least in European culture – generally evokes negative connotations. Striving for consensus and convergence, the negotiation of compromises and agreements, the search for freedom wins accolades. Only in recent years have scholars focused on the various forms in which controversial exchanges took place. They began to lay aside their dismissal of the importance of such disputes, to pose questions concerning the diverse processes and structures that governed their development, to explain their concentration on specific topics as the result of mechanisms for discussion that they employed, and to take seriously their far-reaching impact upon the cultures in which they occurred. Nonetheless, when one speaks of a »culture of controversy« in this context, there is certainly the risk of being misunderstood. For the concept of culture used here does not refer to the achievements of an individual or society which may be evaluated as positive – in the sense that those who participate in the culture of controversy progress beyond coarse polemic to a moral, ethical form of discussion. Just the opposite. Here culture is defined as the totality of human activity, the normal practices of people, the essential parts of their environment, for controversy and conflict clearly belong to daily life in society quite apart from the manner and fashion in which they are conducted, apart from the forms in which people pursue them. In the words of the editors of a recent collection of essays on the culture of controversy, this phenomenon has been rediscovered as »a characteristic and indispensable condition for modern, pluralistic societies of the West«⁴.

From the perspective of the history of the church and of theology, and from the vantage point of the history of the development of the confessional positions of the churches, some refinement of this hypothesis is necessary. Four theses guide our consideration.

First, the development of a *theological* culture of »controversy« is a critical characteristic of the early modern period. In reference to the Wittenberg Reformation, placed in the context of the religious and political constellations of that time, it came to »full bloom« in the second half of the sixteenth century. It [399:]would be worthwhile to ascertain whether in that period in other geographical settings similar clusters of these characteristics can be identified or whether dependence on contingent factors in their environment gave different »cultures of controversy« their unique cast.

4 Uwe BAUMANN et al., Vorwort, in: Id. (eds.), *Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst*, Göttingen 2008, p. 1.

Second, all forms of controversy are concerned with, in the broadest sense, a search or a struggle for the »truth« and the validity of the claim that this truth is true. I use the term »truth« in a rather open fashion at this point and define the concept in a broad sense as that which human beings, whether a majority or a minority in society, presume as setting the standard for all, as a fundamental axiom. The concept of truth presumes the agreement of the conceptualization with reality. This means, in terms of theological positions, that the culture of controversy functions as a decisive medium for the search for doctrinal »truth«. This is the same also for secular contexts, in my opinion. Even conflict for money, influence, or power presumes that those who participate in the controversy ascribe at least a »truth valid for an individual« to that which they wish to maintain against an opponent. People engage in controversy over that which, whether correctly or allegedly, they regard as right, which they wish to establish as valid in general, in the eyes of all⁵.

Third, disputes, that is, the culture of controversy, give the content which is under discussion a character that bestows specific definition as well as its identifying features upon the subject. Finally, fourth, it is important to note that the solution of problems and the search for truth through oral presentation and counter-presentation cannot be viewed as a new invention of the early modern period. It has a long tradition. The early church recognized the need to condemn false teaching to make its pronouncements of true biblical teaching clear⁶, and by the twelfth century, with Abelard and Peter Lombard, the »*sic et non*« method of searching for the truth had established itself as a primary route to the truth⁷. The culture of controversy in the early modern period can be understood as a transformation of medieval rhetorical forms, of the practices of the medieval university, and of the legal structures of the time on the level of popular justice. Structures of communication that developed their rules in the realm of the university moved into the sphere of daily life and were thereby altered and extended, adapted to individual occasions, situations, and opponents. This focus guides the considerations that follow, and through it provide explanations for and examples of the first three theses from the context of the Reformations of the sixteenth century and their recultivation of the vineyard of Western European society, especially its ecclesiastical life and thought.

- 5 The essays in the volume Philippe BÜTTGEN et al. (eds.), *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'Idée de Doctrine d'Augustin à Descartes*, Wiesbaden 2009, demonstrate that this is true for the disciplines of the early modern university. They treat the concept of true or pure teaching in the humanities, theology, jurisprudence, and medicine.
- 6 Hans-Werner GENSICHEN, *Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1955, pp. 11–18.
- 7 Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i.Br. 1911, repr. Berlin 1988, p. 2, esp. p. 220.

II. From the Medieval Disputation to Confessional Polemic

Controversies over the proper formulation of faith and public teaching, whether in the academic forum or even on the public stage, are not exceptional occurrences or crises in the history of Christianity, and particularly in the history of the Reformation. The solution of problems and the search for the truth found the path of conversation, the confrontation of oral presentation and counter-presentation, an oft-used means for reaching understanding. Crucial roots for this lay in the practice of the academic disputation in the medieval university, which followed firmly established rules and employed specific rhetorical patterns and techniques. Since the disputation was universally practiced in medieval universities, it should be seen as characteristic for the academic life of medieval Europe. The procedures of the disputation frequently served society outside the life of the university since it functioned very well in both oral and written exchanges. Theses provided the basis for the oral disputation, and from the time that print shops began to serve the university, most of them were printed. The most famous example of such theses are the Ninety-five Theses of Martin Luther, composed against the practice of indulgences, which he made public on 31 October 1517, of which copies appeared in print immediately⁸. With these theses Luther had chosen a form for the exchange of ideas that was borrowed from the procedures of the academic disputation and aimed at a public exchange of opinions among scholars. He explicitly called for that in these theses. That the disputation he intended to elicit never actually took place does not change the fact that the way he had chosen to make the issue a matter of academic discussion was in no way unusual. It was completely within the framework of those possibilities which the university professor of that day had at his disposal for clarifying disputed questions and for influencing the process of shaping opinions. His later foe, the Ingolstadt professor Johannes Eck, proceeded in similar fashion when he composed his four-hundred-four theses against the Wittenberg theology in 1530⁹. Eck's theses did differ from Luther's in that [401:] they were aimed precisely at the ways in which Wittenberg theologians were constructing their public confession of the faith, but the title of his theses indicates that he at least

⁸ WA 1, pp. 233–38; LW 31, pp. 25–33.

⁹ [...] Articulos 404. partim ad disputationes Lipsicam, Baden. & Bernen. attinentes, partim vero ex scriptis pacem ecclesiae perturbantium extractos, Coram diuo Caesare Carolo V. Ro. Imp. semper Augu. ec. ac proceribus Imperii, Ioan. Eckius minimus ecclesiae minister, offert se disputaturum, vt in scheda latius explicatur Augustae Vindelicorum. Die & hora consensu Caesaris posterius publicandis, Ingolstadt 1530; D. Johann Ecks Vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530, ed. Wilhelm Gussmann, Kassel 1930. English translation in: Robert KOLB/James A. NESTINGEN (eds.), Sources and Contexts of the Book of Concord, Minneapolis 2001, pp. 33–82.

wanted to convey to the public his intention to conduct once again a public disputation of the sort he had with the Wittenberg representatives at Leipzig in 1519. This provides a further example of the fact that the academics of this time were accustomed, out of their background in late medieval educational (university) culture to search for solutions to academic questions by contrasting theses and counter-theses; they used confrontation as a means of searching for, and when possible attaining, these solutions.

What was new, however, in the sixteenth century, as a part of the Reformation, was that ever more frequently the disputation over true teaching went beyond the academic framework. Disputation made its impact in the non-academic, public sphere and began to make use of the vernacular along with the Latin. That did not at all mean the end of the academic culture of the disputation at the universities and in scholarly circles¹⁰. But to its side came, more or less as a corollary activity, a form of exchange and discussion which aimed at involving the public beyond academic circles, the religious colloquy or dialogue. What from our perspective can be identified as a process of development, and the different forms of communication that we can distinguish, did not appear to be a different phenomenon from the standpoint of the people of that time. How little they were able to differentiate the distinctive forms of communication and interchange that were being adapted to the needs of the time may be seen in the fact that the very same kind of event could bear the same designations in Latin and in the vernacular: »disputatio«, »colloquium«, or »religious conversation«¹¹. Along with this, a further crucial alteration in the theological culture of controversy at this time occurred: the modification of the rules governing the standard methods for the course of a disputation. At least in the initial stages of the Reformation, the Protestant reformers decisively rejected the formal academic procedure for proving a case according to the scholastic prescriptions for verification of the truth of the theological problem under consideration, the syllogism. Not the syllogistic arrangement of positions with major premise and minor premise – *propositiones maiores et minores* – was to serve [402:] as a means of theological truth but rather the hermeneutic drawn from Holy Scripture. The reformers viewed Scripture as the highest norm for truth, as the source of truth. This historically grounded, written source became the authority, the

10 E. g., at the University of Wittenberg, disputations were abolished for about a decade, renewed in the last fifteen years of Luther's life, largely fell again into disuse and then revived to become a permanent part of the plan for instruction after 1580. See Kenneth G. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Tübingen 2004, pp. 15–54; and id., *Academic Life and Teaching in Post-Reformation Lutheranism*, in: Robert KOLB (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture. 1550–1675*, Leiden 2008, pp. 83–85.

11 Irene DINGEL, *Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch*, in: *TRE* 28 (1997), pp. 654–681.

proper understanding of which was raised to the standard by which decisions in regard to the truth were made. Truth and falsehood had to be proven on the basis of the statements of *Scripture*. This change of paradigm emerged clearly as early as the Leipzig Disputation between Luther and Eck in 1519, a discussion between scholars. Another event which was not confined to the scholarly sphere, the first disputation in Zurich on 29 January 1523, can serve as an example. It was a public colloquium, or argument, which was designed to put the viability of the Reformation which Zwingli was proposing to the test. The disputation was arranged by the mayor and the Large Council of the city of Zurich, and the Council defined the criterion which was to serve as the basis for the decision whether evangelical teaching, and with it Zwingli's preaching, was to be permitted. This criterion was to be – as it was called in the sources of that time – the »true, divine Scripture«. The Council itself served as judge in the proceedings and exercised the chair as the discussion took place. As practical as this arrangement might appear at first glance – the Council did introduce the Reformation as a result of the disputation – it was still very difficult to establish the authority of Holy Scripture as the final judge since it remained a disputed principle among the parties. The authority of the Scripture was not given the same weight nor was it interpreted in the same way by the two parties. That was one of the most decisive reasons why the religious dialogues, which took as their model the medieval disputation, failed even though they really intended to do nothing else than establish the truth on the basis of an exchange that followed the old rules¹². This is true – even though the opposite seems likely – in the final analysis also for the religious colloquies within Protestantism, which Lutheran and Calvinistic theologians conducted with each other, as they were organized by political authorities. Indeed, the participants in this case agreed with the other side regarding the »rules« for determining public teaching, namely the acceptance of Holy Scripture as the highest norm and authority, but different hermeneutical approaches blocked the path toward the solution of the disagreements, and indeed to establishing the truth. Neither the Maulbronn Colloquy of 1564 nor the Colloquy of Montbéliard in 1586, the best examples, reached this goal. Paradoxically the attempts to resolve the controversies pro- [403:] vided the tinder for new disagreement. It is worth noting that the religious dialogues that served the purposes of the

12 Cf. DINGEL, Art. Religionsgespräche, pp. 655–656. The dialogues constructed for popular consumption, for the most part a fictional dialogue or trialogue, usually end by persuading the participants in the dialogue who cannot decide between the medieval way of expressing the biblical message and the evangelical faith of the truth of the latter. See Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher darin[n] das wort gottes / vnd ein recht Christlich wesen verfochten würdt. Hanns Sachs. M D XXiiij, in: HANS SACHS, Die Wittenbergisch Nachtigall. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied Das Walt Got, ed. Gerald H. SEUFERT, Stuttgart 1974, pp. 41–71.

Counter-Reformation and that both in the German lands and in France aimed at great accomplishments, and that proceeded not in the smallest way through the revitalization of syllogistic argumentation, simply ignored the question of authority as well as the hermeneutical differences.

This short sketch demonstrates the great extent to which in the sixteenth century forms of communication derived from the medieval disputation were used as means of explanation and reaching understanding. The countless colloquies and an extensive series of publications and counter-publications, which multiplied, particularly in the second half of the sixteenth century, demonstrate this as ever more published treatises carried on controversies, not only between Evangelical theologians and adherents of the Roman church, but also within Protestantism. Often authors presented their arguments in the discussion under the title *Disputatio* even when no public disputation took place or was planned¹³.

Therefore, such debates and controversies were in no way simply self-serving or some pointless and tangential activity of these theologians. It rather aimed at demonstrating that opponents were wrong with good arguments, at rebutting them, and even in the final analysis at convincing them and drawing them over to the proper position if it was possible to succeed in convincing them of the inadequacy of their position on the basis of a generally accepted presumption of the Holy Scripture as the ultimate authority. That could coincide with ever sharper polemic when the goal was to warn the public of an adversary who had been identified as an incorrigible perverter of the truth and thus one who had to be categorized as theologically dangerous. Exposing the silliness of the opponent's position and demonstrating the absurdity of his seductive teaching served to neutralize his credibility and the danger his teaching posed for society, for the common people. To classify as purposeless such a culture of controversy emerging out of very different contexts, as often happened in the older secondary literature, or to accuse those who took part in these controversies of »intellectual pigheadedness and unresponsiveness«¹⁴, which we read in the newer literature, fails to recognize that the opposing sides never were trying to negotiate a compromise but rather to establish their absolute claim to the interpretation of the truth. This, they were convinced, would sooner or later rebut the opponent, win over the common people, and

13 The data bank of the project »Controversia et Confessio«, which offers a bibliography of the controversial literature within German Protestant circles, chiefly those leading to the Formula of Concord (URL: <<http://www.controversia-et-confessio.de/cc-digital/suche.html>>, 02.09.2020), lists over ninety printed works with »Disputatio« in their titles.

14 Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten: Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005, p. 5.

convince them of the legitimacy of their own [404:] standpoint and its conformity to Holy Scripture, if they were only skilled enough to fashion their ideas properly and present them with sufficient creativity.

III. The Culture of Controversy in the Context of Lucas Cranach the Younger:

The Controversies flowing from the Augsburg Interim as a Process of Clarification and the Establishment of Confessional Identity

What were the characteristics of the culture of controversy which arose within and around those in the Wittenberg circle at the time of Paul Eber and Lucas Cranach the Younger? These controversies resulted from the introduction of the imperial policy labeled »the Augsburg Interim«, fashioned in 1548¹⁵. The answer to the question must be unfolded on several levels.

From the vantage point of the history of printing and communication in general it is interesting that this theological culture of controversy that developed in the second half of the sixteenth century made use of a host of literary genre: academic disputations and the formulation of theses for such disputations, sermons, confessions of faith, polemical writings, satirical graphics and songs, which either served the purpose of propaganda against opponents and confrontation with their arguments or the purpose of consolation and reinforcement, even for the common people. The literary genre also enable us to follow the course of academic culture from written statements through public addresses and polemic into the level of popular culture. In addition, it is possible to follow the actual sequence of argumentative exchanges and to chart groups that conducted the controversies by reading the publications and counter-publications that used the full range of these genre. No one literary form dominated any longer. The content of these circles of controversy focused on specific theological questions, which were raised by the imperial Augsburg Interim or – more frequently – by the alternative draft of a religious policy for electoral Saxony dubbed the »Leipzig Interim« by its foes. The controversies among the scholars, in Latin, moved quickly into discussions in the vernacular, which implicitly drew the so-called »common man« into the discussion. Most striking, without doubt, is that this culture of controversy in the period after the Interim integrated the confession of faith formulated by the individual, a confession developed for apologetic purposes, into the

15 For an overview of the several controversies that divided members of the Wittenberg circle at this time, see Irene DINGEL, *The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548–1580)*, in: KOLB (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture*, pp. 15–64.

continuum of controversial literature. This indicates to what a great extent those theological disputes – and this point can certainly be generalized for other cultures of controversy – set in motion the process of creating a personal profile on the basis of one's teaching that contributed to the formation of the larger confessional identity. This process over the long term led to the establishment of the several churches that emerged with such identities in the second half of the sixteenth century.

The culture of controversy within the churches of the late sixteenth century was determined to a large extent by theological issues. The controversies grew out of a situation in which theological formulations of many shades and stripes existed side by side, with varying degrees of tension or tranquility. They were not only determined by factors of religious policies of secular government, as was the case with the Augsburg Interim, but also involved the theological development that arose out of the efforts of those in the Wittenberg circle to sort out and apply anew the insights they had learned from Luther and Melancthon. In this essay it is impossible to analyze in detail the various positions that their students held in the middle of the sixteenth century. The confrontations that arose in this situation tended to channel the plurality of views into the greatest degree of unanimity possible for the preservation of the Wittenberg theological legacy. That in no way should be taken to mean that this development led to »Lutheran Orthodoxy«, set in cement, as can be read in even more recent historical studies. Such a perspective is quite short-sighted and misfocused. The controversies of the period after the Interim only partially reduced the doctrinal pluralism of the time. Indeed, it is important to note, against an oversimplified picture of an orthodoxy which was the worthy goal and a heterodoxy which had to be excluded, that already in the early sixteenth century debates, controversies, and doctrinal discussions which repeatedly broke out, as well as the formal disputations and religious colloquies of several types, initiated a process of clarification that, as mentioned above, flowed into the establishment of theological identities (e.g., the distinction of the Wittenberg from the Zurich or Genevan Reformation and their respective theologies, the distinction between Luther's theology and Melancthon's, etc.) and later into the culture, both theological and social-political, organized along confessional lines. These processes of clarification and the formation of confessional identity took their course with appeals to secondary theological authorities, which found their place alongside the primary authority of Holy Scripture and were designed to guarantee the hermeneutic derived from the norm set by Scripture. Appeals were made to the great figures of the beginnings of the Reformation, especially to Luther or to Melancthon, and the two were differentiated from each other. Also those who wished to view the positions of the two Wittenberg reformers as in agreement even where their doctrinal formulations went in different directions – and this was a strong

tendency – won a hearing for their argument as they strove to keep the Wittenberg Reformation from fragmenting. Confessions and *Corpora doctrinae* became ever more prominent and thus prepared the way for the establishment of the great confessional churches of Western Christendom. The culture [406:] of controversy in the period after the Augsburg Interim promoted the sharpening of the profiles of the positions of each group and also the drawing of boundaries between the confessional positions in general.

The significance of the controversies following the Interim must also be discussed from the perspective of the history of culture, which obviously cannot be separated from the first two perspectives discussed here. That it was not simply a matter of orthodoxy or heterodoxy is clear¹⁶.

The arena of conflict involved much more, and that becomes apparent when we assess what provided the impetus for the developments within this particular culture of controversy. Attention must focus on several aspects. First, the controversies reflect a strident conflict between generations, between the first and second generations of the reformers (though the second generation was not of one mind, either). Without addressing the way the problems were posed in the individual controversies at this point¹⁷, even apart from a specific analysis of the several differing positions on different topics that were of relevance for the history of theology and were widely held at the time, it is not difficult to establish that the international throng of Melancthon's students were divided among themselves and a part of them turned decisively against their praeceptor. The dividing line between the groups followed absolutely no geographical or national borders. This is evident from the fact that the spokesperson of that new generation – »the young wild ones«, it might be said – came from what was then known as Illyria (today Croatia), had studied in Venice, and then came to Wittenberg: Matthias Flacius.

Flacius combined his unswerving dedication to a theological profile that adhered to the thought of Martin Luther with a theology of history, which he shared with both of his teachers, Luther and Melancthon, which he used, however, in his involvement with the religious-political issues raised by the so-called »Leipzig Interim«, which he presented negatively as part of the struggle of the Last Times between God and the devil, Christ and Belial, the Christian and the Antichrist. He viewed the »Leipzig Interim« as a retreat from the

16 For example, the conflicts that led to clarifying and formulating confessional identity took place alongside the disputes with the Antitrinitarians, who were surfacing at the same time and extended over a longer chronological period and a wider geographical area. In contrast to the controversies that divided the Wittenberg circle at this time, the culture of controversy on the Antitrinitarian side played itself out largely in the underground. The controversies of this period, therefore, concern more than simply the dispute between »orthodoxy« and »heterodoxy« within the Wittenberg Reformation even if that is only a part of the larger picture.

17 See DINGEL, Culture of Conflict.

clear confession of the truth that was especially necessary in a time of crisis, when the gospel was under threat. This raises a second point: The *eschatological emphasis* of the situation defined by the crisis, the threat of Roman Catholic elimination of the Lutheran confession of the faith, was decisive in driving the controversies of [407:] the period after the Augsburg Interim. Contrasting perceptions of reality and approaches to dealing with reality existed between Melanchthon and some of his students, perhaps even a difference in the way their historical consciousness analyzed the situation. The disappointment of many in the second generation of the Wittenberg circle over the way in which the options for action were handled after Luther's death by his surviving colleagues, such as Melanchthon, Johannes Bugenhagen, and Georg Major, in view of the challenges of the religious and political situation which they faced and which seemed to threaten the Reformation itself, made its impact over a longer period and the sharp tone of the polemic exchanged between the parties. Lists of witnesses to the truth and of martyrs appeared, a theological elite, including political officials – e. g., Elector Johann Friedrich of Saxony, who was taken into captivity by the emperor¹⁸ – as well as clergy who went into exile, as »exules Christi«, often several times¹⁹.

This leads to a third decisive factor in these controversies, a significant characteristic in this culture of controversy. It is the *question of authority* and, connected closely with that question, *the struggle to define the theological legacy* of the Wittenberg Reformation. The controversies posed anew the question of who or what exercised authority that gave direction for life and doctrine in society. The fronts and groups which were forming around different positions each made the claim, often in vehement attacks on each other, that they truly were the successors of the original Wittenberg reformers and were faithfully preserving their legacy, even when that meant opposing the teachers, the first authorities in Wittenberg whom they had revered. Arguments were made with Luther against Melanchthon and vice versa, or some attempted to harmonize the theological views of the two of them in order to prevent a rupture within the ranks of the Wittenberg theologians. The claims of the differing groups, which were continually realigning, that they were able to secure the unadulterated theological legacy of the Wittenberg Reformation in a manner that would last, be authoritative, and establish confessional identity, was the soil that fostered new controversies, which in turn propelled the refinement of theological profiles and the consolidation of confessional positions.

18 Robert KOLB, The Legal Case for Martyrdom. Basilius Monner on Johann Friedrich the Elder and the Smalcald War, in: Irene DINGEL et al. (eds.), Reformation und Recht. Festgabe für Gottfried Seebaß zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2002, pp. 145–160.

19 Irene DINGEL, Die Kultivierung des Exulantentums im Luthertum am Beispiel des Nikolaus von Amsdorf, in: Id. (ed.), Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik, Leipzig 2008, pp. 153–175.

Conclusions

This study has led us to observe three significant aspects of the sixteenth century turmoil that emerged from the several calls for reform of that period. First, in the late sixteenth century a culture of controversy developed in the wake of the Augsburg Interim, which took form in relatively closed circles of conflict. This culture of conflict used traditional elements of the academic disputation, which were then adapted in altered conditions to the construction of new forms of dispute in the search for truth and confessional identity.

Second, it is striking that those who participated in this culture of controversy employed a large variety of literary genre. A tendency toward individual theological expression, served by the literary form of the personal confession of faith, combined with a broad popularization of the issues through intentional use of forms of communication that reached the common people, such as songs and sermons. Their publication and their claim for a general recognition of their truthfulness directed the controversies back into the private sphere.

Third, the culture of controversy in the period after the Augsburg Interim cannot be understood without consideration of the theological content and the directions that the theological debates took (even though this essay has not analyzed them). Against this background, it is possible to demonstrate more clearly that an oversimplified contrast of »orthodoxy« and »heterodoxy« does not do justice to the situation. It is also possible to see the explosive impact of the eschatological focus in the crisis situation of the Wittenberg circle at this time and to assess how great an impact the struggle for standard-setting reformational authorities and for the definition of their theological legacy became. In this sense the cultivation of controversy was naturally and inevitably a part of the recultivation of the vineyard.

Integration und Abgrenzung

Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung*

[11:] Die Entstehung der drei großen christlichen Konfessionen – Katholizismus, Luthertum und Calvinismus – ist unter historischem Gesichtspunkt eine der interessantesten Phasen der Frühen Neuzeit. Denn alle Lebensbereiche: Kirche und Gesellschaft, Politik und Recht, Theologie und Ethik, Kunst und Literatur waren und sind bis heute von der konfessionellen Ausdifferenzierung betroffen, stehen in Wechselwirkung mit ihr und spiegeln letzten Endes die jeweilige, konfessionelle Identität. Man hat deshalb zu Recht das Zeitalter der Konfessionen vom Zeitalter der Reformation abgegrenzt und – je nach Perspektive – das Datum des Augsburger Interims von 1548 oder jenes des Augsburger Religionsfriedens von 1555 als Einschnitt gewählt. Der Fokus auf dem Augsburger Interim betont die *theologischen* Entwicklungen, die nach dem politisch motivierten Erlass dieses kaiserlichen Religionsedikts in zahlreichen Kontroversen angestoßen wurden¹. Der Blick auf den Augsburger Religionsfrieden als Epochenschwelle setzt dagegen den Akzent auf die juristischen und gesellschaftlichen Neuerungen, die sich durch den politischen Friedensschluss ergaben². Beides hat seine Berechtigung, ebenso wie der Versuch, die Konfessionsbildung unter dem Aspekt *fortlaufender* theologischer und struktureller Differenzierung zum

* Zuerst erschienen in: Irene DINGEL/Armin KOHNLE (Hg.), Gute Ordnung. Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit, Leipzig 2014.

1 Dies ist der Ansatzpunkt für das bei der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz angesiedelte Forschungs- und Editionsprojekt »Controversia et Confessio«. Seit 2008 sind vier Bände erschienen, die die Kontroversen dokumentieren.

2 Der Religionsfrieden schuf die rechtliche Grundlage dafür, dass die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, sofern sie sich zur Confessio Augustana bekannten, im Rahmen des »ius reformandi« des Landesherrn geduldet wurden. Neben der römischen Kirche standen fortan die »Augsburger Konfessionsverwandten«. Damit war rechtlich eine Bikonfessionalität etabliert, die sich aber mit der faktischen Existenz zahlreicher weiterer »Confessiones« nicht deckte. Vgl. dazu Martin HECKEL, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983, S. 159. Zur tatsächlich gegebenen »Multikonfessionalität« vgl. Heinz SCHILLING, Die »Zweite Reformation« als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: Ders. (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«, Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, Gütersloh 1985, S. 390.

Reformationszeitalter hinzuzurechnen und so von einer »Spätreformation«³ zu [12:] sprechen und ein »langes« 16. Jahrhundert zu postulieren⁴. Letzteres legt sich nahe, wenn wir die im frühen 16. Jahrhundert einsetzende Reformation und deren weitere Entwicklung als Reaktion auf alte, als irreführend empfundene Ordnungsstrukturen sowie als Suche nach und Etablierung von neuen Ordnungsmodellen zu beschreiben versuchen. Reformation vollzog sich – so lautet also die hier zugrunde gelegte Ausgangshypothese – im Streben nach *Guter Ordnung*. Ordnung wurde dann als *gute* Ordnung verstanden, wenn sie die aus der Heiligen Schrift erhobene Schöpfungsordnung mit den Ordnungen weltlichen Lebens in Übereinstimmung zu bringen vermochte. Vor diesem Verständnishintergrund schuf man in der Frühen Neuzeit eine Fülle von Ordnungen, die das Leben in »politica«, »oikonomia« und »ekklesia« strukturieren und Orientierung gebend wirken sollten. Der Aktionsbereich von weltlicher Herrschaft, die »politica«, jener von Hausvater und Hausmutter in dem damals noch sehr weit verstandenen Bereich von Haus und Familie, die »oikonomia«, sowie der Handlungsraum von Kirche und Gemeinde, die »ekklesia«, wurden ihrerseits, in Anlehnung an mittelalterliche Vorgaben, als gottgewollte und gottgegebene Ordnungsstrukturen für menschliches Leben verstanden und vorausgesetzt. Die Reformatoren, insbesondere Martin Luther, gestalteten dieses Ordnungsmodell neu aus, indem sie religiös motivierte Hierarchien einebneten (wie die Vorstellung, der geistliche Stand sei höherwertig als der weltliche) und den Menschen konsequent als Angehörigen aller drei Ordnungen oder Stände in seiner jeweiligen Verantwortung in den Blick nahmen⁵. Die Spannbreite der in der Frühen Neuzeit entstehenden Ordnungen für all diese Bereiche des Lebens ist ungeheuer breit. Sie reicht – um nur einiges zu nennen – von Policyordnungen bis zu Landesordnungen, von Hofordnungen bis zu Kleiderordnungen, von Kirchenordnungen bis zu Eheordnungen⁶. In diesem Spektrum kommt auf den ersten Blick das Bekenntnis nicht vor. Dabei kam auch dem Bekenntnis ein wichtiger, sozusagen ordnungspolitischer Stellenwert zu, und zwar nicht nur insofern die Mehrzahl der genannten Ordnungen von theologischen Orientierungen her beeinflusst, also in gewissem Sinne »bekenntnisgebun-

3 Vgl. Peter F. BARTON, Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätreformation. Tilemann Heshusius (1527–1559), Witten 1972, S. 7–18.

4 So die allerdings aus anderen Zusammenhängen, nämlich einem faktenorientierten Überblick, hervorgehende Terminologie von Heinz SCHILLING. Vgl. ders., Das lange 16. Jahrhundert. Der Augsburger Religionsfrieden zwischen Reformation und Konfessionalisierung, in: Carl. A. HOFFMANN u. a. (Hg.), Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden. Begleitbd. zur Ausstellung im Maximilianmuseum Augsburg, Regensburg 2005, S. 19–34.

5 Vgl. Bernhard LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, S. 262f.

6 Vgl. dazu die Beiträge in dem Band DINGEL/KOHNLE (Hg.), Gute Ordnung.

den« war. Vielmehr trug das Formulieren von Bekenntnissen, sowohl privater als auch vor allem solcher, die in eine öffentliche Funktion einrückten, in herausragender Weise dazu bei, dem spirituellen wie dem gesellschaftlichen und politischen Leben feste Konturen zu verleihen. Bekenntnisse waren die Fundamente und Schrittmacher der Konfessionsbildung im Sinne des Entstehens von römisch-katholischen, re- [13:] formierten und lutherischen »Kirchentümern«⁷. Für viele Generationen galten sie als Identitätsaussage schlechthin. Sie wirkten sowohl integrierend als auch abgrenzend⁸. Sie ordneten kirchliches und gesellschaftliches Leben im politischen Kontext, aber sie brachten auch den Inhalt von Glauben und Lehre selbst in eine theologische Ordnung.

Diese Funktionen sollen anhand einiger ausgewählter Beispiele zur Sprache kommen. Am Anfang muss aber zunächst eine kurze Klärung dessen stehen, was unter »bekennen« und »Bekenntnis« im Allgemeinen und im theologischen Kontext zu verstehen ist. Davon ausgehend wird das Bekenntnis als ein Ordnungselement in den Blick kommen, das die drei Stände – *politia*, *oikonomia* und *ekklēsia* – sozusagen überspannte.

I. »Bekennen« und »Bekenntnis« – Bedeutung und Funktion

»Bekennen« und »Bekenntnis« sind heute im allgemeinen Sprachgebrauch schillernde Begriffe. Unter »bekennen« versteht man: etwas, z. B. eine Vorliebe, eine Schwäche oder eine Parteinahme, offen zu bekunden, oder aber etwas zuzugeben: man bekennt sich schuldig, etwas getan zu haben; man bekennt seine Schuld. Das Bekenntnis kann aber auch als eine verbindliche, einen Sachverhalt aneignende Aussage verstanden werden. In diesem Sinne kann man sich z. B. zu den Regeln guter wissenschaftlicher Praxis bekennen, m.a.W. sich auf sie verpflichten⁹. Davon abgeleitet kommt der Terminus »Bekenntnis« oft als Bezeichnung für eine bestimmte Religion und deren Glaubens- und Lehrinhalte vor. In diesen sprachlichen Entwicklungs-

7 Zeeden formulierte seinerzeit eine Definition, die von einem »halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform« sprach. Vgl. Ernst Walter ZEEDEEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München u. a. 1965, S. 9f.

8 Vgl. dazu den die Entwicklung aufzeigenden Überblick von Irene DINGEL, *Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert*, in: Johanna LOEHR (Hg.), *Dona Melancthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, ²2005, S. 61–81, in diesem Band S. 93–113; engl.: *The Function and Historical Development of Reformation Confessions*, in: *Lutheran Quarterly* 26 (2012), S. 295–321.

9 Vgl. die Vielfalt der Bedeutungskomponenten unter den Lemmata »bekennen« und »Bekenntnis« z. B. in: Gerhard WAHRIG, *Deutsches Wörterbuch*, München 2012.

strang gehört die theologische Semantik, die gegenüber dem landläufigen Gebrauch präziser und sachbezogener ist. Ausgangspunkt für das theologische Verständnis sind die lateinischen Bezeichnungen für das »Bekennen«. Das »fateri«, »confiteri« oder »profiteri« bezieht sich zunächst in erster Linie auf das lobpreisende Bekenntnis des Menschen zu Gott, sodann aber auch auf das Sündenbekenntnis [14:] vor Gott und den Menschen¹⁰. Welch hoher Stellenwert dem zukam zeigt sich darin, dass die Confessio im Mittelalter sogar zu einem integralen Bestandteil des Bußsakraments geworden war. Die »confessio oris« folgte auf die »contritio cordis« und mündete in die »satisfactio operis«. Sie diente im Sakramentsvollzug dazu, das Gottesverhältnis des Menschen wieder in Ordnung zu bringen, damit eine heilsame »communicatio« in der Eucharistiefeier stattfinden konnte. Diese Funktion, nämlich die Wiederherstellung einer zerbrochenen Beziehung, d. h. ihre Rückführung in *Gute Ordnung*, kommt dem Bekenntnis bis heute zu; zu denken ist etwa an die im Oktober 1945 öffentlich verlesene Erklärung der evangelischen Christen in Deutschland über ihre Mitschuld an den Verbrechen des Nationalsozialismus: die Stuttgarter Schulderklärung oder auch Stuttgarter Schuldbekenntnis genannt¹¹; oder an die in der Politik auch heute noch gesprochenen Schuldbekenntnisse zur Aufarbeitung einer mit Schuld belasteten nationalen Vergangenheit oder auch eigenen Fehlverhaltens.

Demgegenüber scheint dasjenige zunehmend in den Hintergrund zu treten, was im Zeitalter der Reformation und in der gesamten Frühen Neuzeit charakteristisch für die »Confessio« geworden war: nämlich das Rechenschaft-Ablegen über Inhalte von Glauben und Lehre, auf die man sich – gegebenenfalls sogar durch Unterschrift – verpflichtete. Auch dies diente der Etablierung von *Guter Ordnung*, insofern das Bekenntnis auf all diejenigen, die sich ihm anschlossen, integrierend und identitätsstiftend wirkte und – im 16. Jahrhundert – sogar als Voraussetzung bzw. Grundlage für politische Ordnungen, wie militärische Bündnisse und Friedensschlüsse, wirken konnte¹². Diese Entwicklungslinien führen zugleich vor Augen, dass das Bekenntnis in der Frühen Neuzeit zu einem politisch und gesellschaftlich relevanten Dokument avancieren konnte und – anders als in sakramentalen Kontexten – mehr war als bloßer Ausdruck individueller Selbstbesinnung.

10 Zur theologischen Semantik und der Vielfalt des »Bekennens« vgl. Johannes WIRSCHING, Bekenntnisschriften, in: TRE 5 (1980), S. 487–511, sowie Günter LANCZKOWSKI/Erhard S. GERSTENBERGER u. a., Glaubensbekenntnis(se), in: TRE 13 (1984), S. 384–446.

11 Vgl. Gerhard BESIER/Gerhard SAUTER, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985.

12 Vgl. dazu Gerhard MÜLLER, Bündnis und Bekenntnis. Zum Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts, in: Martin BRECHT/Reinhard SCHWARZ (Hg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, S. 23–43.

Ihm kam sowohl integrative Kraft als auch abgrenzende Wirkung zu. Es war von gesamtgesellschaftlicher Relevanz und teilte Europa langfristig in verschiedene Lager auf, in Freunde und Feinde.

II. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der »politia«

[15:] Dass dem Bekenntnis eine so hohe ordnungspolitische Relevanz zukam, ist eine typische Entwicklung der Reformation. Dies wurde zuerst deutlich im Zusammenhang der Ereignisse rund um den Augsburger Reichstag von 1530, den Kaiser Karl V. u. a. einberufen hatte, um »ains yeglichen gutbeduncken: opinion und maynung [...] zuhoren [...] die zu ainer ainigen Christlichen warhait zubringen und zuuergleichen, alles so zu baide[n] tailen nit recht ist ausgelegt oder gehandelt abzuthun«¹³. Letzteres, nämlich die religiöse Einheit wiederherzustellen und Differenzen beizulegen, m.a.W. die Wiederherstellung *Guter Ordnung*, gelang nicht, obwohl die altgläubige Seite alles daran setzte, überzeugende Widerlegungen der drei, auf das Ausschreiben hin präsentierten Bekenntnisse – der Fidei Ratio Zwinglis¹⁴, der Confessio Tetrapolitana¹⁵ der oberdeutschen Städte und der von sieben Fürsten und zunächst zwei Reichsstädten unterzeichneten Confessio Augustana¹⁶ – zu erstellen. Vielmehr gab dies den Auftakt dafür, dass das Augsburger Bekenntnis, immer mehr in die Funktion eines politischen und rechtlich ausschlaggebenden Dokuments einrückte. Während sein ursprüngliches und eigentliches Ziel darin bestand, Rechenschaft über Glauben und Lehre der reformatorisch gesinnten Stände abzulegen, ohne den Weg zu einem noch erhofften Konsens mit den Altgläubigen zu blockieren, wurde es im Anschluss an den Reichstag zum Eingangstor in das 1531 geschlossene Schmalkaldische Verteidigungsbündnis der Evangelischen. Am Bekenntnis zur Confessio Augustana entschied sich politische Freundschaft und Feind-

13 Karl Eduard FÖRSTEMANN (Hg.), *Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530*, Halle 1833, S. 8.

14 Ad Carolvm Romanorvm Imperatorem Germaniae comitia Augustae celebrantem, Fidei Huldrychi Zuinglij ratio, Zürich 1530, in: CR 93.II [= Z VI.2], S. 753–817; in neuer deutscher Übersetzung in: Thomas BRUNNSCHWEILER/Samuel LUTZ (Hg.), *Huldrych Zwingli. Schriften IV*, Zürich 1995, S. 93–131.

15 Ediert in: Robert STUPPERICH (Hg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften*, Gütersloh 1969, Bd. 3: Confessio Tetrapolitana und die Schriften des Jahres 1531, S. 13–185.

16 Abgedruckt in BSLK, S. 31–137. Unterzeichner waren Kurfürst Johann von Sachsen, Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach, Herzog Ernst von Lüneburg, Landgraf Philipp von Hessen, Herzog Johann Friedrich von Sachsen, Herzog Franz von Braunschweig-Lüneburg, Fürst Wolfgang von Anhalt-Köthen, die Reichsstadt Nürnberg und die Reichsstadt Reutlingen (vgl. ebd., S. 137). Noch während des Reichstags traten die freien Reichsstädte Weißenburg, Heilbronn, Kempten und Windsheim der CA bei.

schaft. Dies belegen auch die Konsensverhandlungen, die Melanchthon in den dreißiger Jahren mit den oberdeutschen Theologen und Städten, außerdem mit den Gesandten König Franz' I. von Frankreich und König Heinrichs VIII. von England führte. Sie hatten neben dem theologischen Ziel stets auch ein politisches: nämlich die Integration in den Schmalkaldischen Bund über das Bekenntnis zur CA. Dies gelang im Blick auf die Oberdeutschen mit der Wittenberger Konkordie von 1536, [16:] deren Formulierung der Abendmahlslehre sich dann in der von Melanchthon zur »Variata« überarbeiteten CA spiegelte¹⁷; nicht aber gelang dies mit dem »Consilium ad Gallos« und den Wittenberger Artikeln, die Melanchthon als Etappen zu einem möglichen, an der CA orientierten gemeinsamen Bekenntnis für das Gespräch mit den französischen bzw. den englischen Unterhändler erstellt hatte. Die eine Zeitlang möglich erscheinende Ausweitung des Schmalkaldischen Bundes auf Westeuropa scheiterte am Bekenntnis, genauer gesagt: an der fehlenden Zustimmung zur CA¹⁸. Welch großer ordnungspolitischer und integrierender Stellenwert der »Confessio« generell zukam, erweist sich zusätzlich an jenen Fällen, in denen sich politische Obrigkeiten über die als Ideal gewertete Einheit im Bekenntnis hinwegsetzten: der evangelische Moritz von Sachsen z. B. paktierte mit dem altgläubigen Kaiser, zog an dessen Seite in den Schmalkaldischen Krieg gegen die eigenen Gesinnungsgenossen und galt den Evangelischen fortan als »Judas von Meißen«¹⁹. Der Versuch Franz' I., aus antihabsburgischen Interessen heraus sogar mit den Türken ein Bündnis einzugehen, d. h. mit einem als Antichrist und Feind des Christentums schlechthin geltenden Partner, galt als Skandal, auch wenn das Bündnis de facto nie zustande kam²⁰.

17 Die Wittenberger Konkordie ist kritisch ediert in: Robert STUPPERICH u. a. (Hg.), Martin Bucers Deutsche Schriften, Gütersloh 1988, Bd. 6,1: Wittenberger Konkordie (1536). Schriften zur Wittenberger Konkordie (1534–1537), S. 120–134. Vgl. zu Melanchthons Überarbeitungen der Confessio Augustana Gottfried SEEBASS, Der Abendmahlsartikel der Confessio Augustana variata von 1540, in: LOEHR (Hg.), *Dona Melanchthoniana*, S. 411–424.

18 Vgl. dazu Irene DINGEL, Melanchthon und Westeuropa, in: Günther WARTENBERG / Matthias ZENTNER (Hg.), Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien. Tagungsband der Wissenschaftlichen Tagung aus Anlaß des 500. Geburtstages Philipp Melanchthons, Wittenberg 1998, S. 105–122; engl.: Melanchthon's Paraphrases of the Augsburg Confession, 1534 and 1536, in the Service of the Smalcald League, in: Irene DINGEL u. a. (Hg.), *Philip Melanchthon. Theologian in Classroom, Confession, and Controversy*, Göttingen 2012, S. 104–122.

19 Zur historischen Verortung der Person vgl. Johannes HERRMANN, Moritz von Sachsen, evangelischer Christ und Judas zugleich, in: ARG 92 (2001), S. 87–118.

20 Vgl. Klaus-Peter MATSCHKE, Das Kreuz und der Halbmond. Die Geschichte der Türkenkriege, Düsseldorf/Zürich 2004, S. 269–272; außerdem Alfred KOHLER, Franz I. 1515–1547, in: Peter C. HARTMANN (Hg.), *Französische Könige und Kaiser der Neuzeit. Von Ludwig XII. bis Napoleon III. 1498–1870*, München 1994, S. 60.

Nicht nur militärische Allianzen gründeten auf dem Bekenntnis. Auch der Frieden, vor allem der Religionsfrieden, konnte das Bekenntnis als »Ordnungselement« heranziehen. Dies jedenfalls war der Weg, den der Augsburger Religionsfrieden²¹ von 1555 mit nachhaltigem Erfolg einschlug. Er band [17:] die reichsrechtliche Duldung der von dem alten Glauben Abweichenden an die »Augsburger Konfessionsverwandtschaft«, ohne zu definieren, welche von den bereits existierenden verschiedenen Fassungen der CA dafür als Grundlage dienen sollte²². Der Frieden war ein juristisches Meisterstück, denn er garantierte den Evangelischen religiöse Duldung, wenn auch in eingeschränkter Weise, ohne dem Bekenntnis, auf das er sich bezog, Wahrheit zu bescheinigen. Hier diente das Bekenntnis lediglich der Definition der reichsrechtlich zu duldenden Gruppe und ihrer Abgrenzung von anderen reformatorischen Strömungen, wie zum Beispiel den Täufern oder den sich auf andere Bekenntnisse beziehenden und daher nicht in den Religionsfrieden eingeschlossene Reformierten. Nicht alle Obrigkeiten akzeptierten, dass der Religionsfrieden die CA als Ordnungskriterium wertete. Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz zum Beispiel versuchte – vom Ausschluss aus dem Religionsfrieden bedroht – in Berufung auf die von Heinrich Bullinger erstellte und 1566 in Heidelberg gedruckte *Confessio Helvetica posterior* seine Konformität mit der Augustana nachzuweisen. Dies war zwar schon für die Zeitgenossen nicht recht überzeugend, und so hatte die Abwendung seines Ausschlusses auch eher politische als theologische Gründe²³. Aber hier wird einerseits deutlich, wie wenig die innerprotestantisch-konfessionellen Grenzen bereits ausgeprägt waren, und vor allem andererseits, dass man die Geltung des Bekenntnisses als religionspolitisches Ordnungselement offensichtlich nicht in Frage stellte, sondern allgemein akzeptierte.

21 Der Text findet sich abgedruckt bei Ernst WALDER (Bearb.), *Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts I*, Bern ²1960, S. 41–71. Vgl. jetzt Irene DINGEL (Hg.), *Religiöse Friedenswahrung und Friedensstiftung in Europa (1500–1800)*. Digitale Quellenedition frühneuzeitlicher Religionsfrieden. Darmstadt 2013. URL: <http://tuitions.ulb.tu-darmstadt.de/e000001/quellentexte/target/zweiter_kappeler_landfrieden.html> (09.09.2020).

22 Zu den Auslegungsspielräumen der »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« vgl. Irene DINGEL, *Augsburger Religionsfrieden und »Augsburger Konfessionsverwandtschaft«*. Konfessionelle Lesarten, in: Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKY (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Gütersloh 2007, S. 157–176.

23 Herzog Christoph von Württemberg und Herzog Wolfgang von Zweibrücken hatten auf dem Reichstag zu Augsburg von 1566 mit Unterstützung des Kaisers versucht, die Pfalz aus dem Religionsfrieden auszuschließen. Dies konnte aber schließlich durch einen Schulterschluss der sich zu den Augsburger Konfessionsverwandten zählenden Fürsten gegen den Kaiser verhindert werden. Vgl. dazu Walter HOLLWEG, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses*, Neukirchen 1964, bes. S. 241–411.

Vor diesem Hintergrund entwickelte sich das Bekenntnis, in Kombination mit dem im Augsburger Religionsfrieden ebenfalls festgelegten *ius reformandi* der Landesherren und der reformatorischen Überzeugung, dass dem Landesherrn als *praecipuum membrum ecclesiae* auch die *cura religionis* zukomme²⁴, zu einem Faktor, der das politische, gesellschaftliche und kulturelle Leben bestimmte, ja regelrecht durchdrang. Die Forschung hat nicht zu Unrecht von »Konfessionalisierung« gesprochen, um jenen Prozess zu bezeichnen, der die Personalpolitik der Landesherren sowie die das Leben gestaltenden religiösen Formen bis hinein in Kunst und Musik an die jeweilige konfessionelle Option [18:] band²⁵. So wurden bei Konfessionswechseln von Fürsten oder konfessionellen Neuorientierungen im Zuge dynastischer Veränderungen ganz selbstverständlich die alten politische Räte und Universitätsprofessoren entlassen und durch neue, bekenntniskonforme ersetzt; Kirchenräume wurden umgestaltet, Bilder und Orgeln wurden entfernt bzw. wieder angebracht und in Betrieb genommen, die Oblate beim Abendmahl wurde durch gebrochenes Brot ersetzt und der Exorzismus bei der Taufe ausgelassen²⁶. Die Obrigkeiten sorgten auf allen Ebenen für die verbindliche Einführung des von ihnen präferierten Bekenntnisses. Das waren bei den Reformierten zunächst die an territoriale oder »nationale« Geltungsbereiche gebundenen Partikularbekenntnisse wie die *Confessio Gallica* (1559), die *Confessio Belgica* (1561) oder die *Confessio Scotica* (1560)²⁷, ab 1566 war es außerdem die für eine reformierte Mehrheit konsensfähige *Confessio Helvetica posterior*²⁸; für die Altgläubigen die seit 1563 verbreitete *Professio Fidei Tridentina*²⁹ und für die Lutherischen die *Confessio Augustana* bzw.

24 Vgl. dazu Eike WOLGAST, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*, Gütersloh 1977, S. 64–75.

25 Vgl. dazu die Studien des Symposiums des Vereins für Reformationsgeschichte, erschienen unter dem Titel: SCHILLING (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung*. Auch wenn dieses Paradigma vor dem Hintergrund durchaus unterschiedlicher Entwicklungen in Europa in die Diskussion geraten ist und Anfragen an seine Generalisierbarkeit berechtigt sind, ist es zur Beschreibung dieses gesellschaftlichen Prozesses durchaus tauglich.

26 So z. B. die Maßnahmen, die in der Kurpfalz durch Friedrich III. ergriffen wurden, nachdem er 1563 eine neue Kirchenordnung mit dem Heidelberger Katechismus verbindlich gemacht hatte. Vgl. zu den Konstellationen in der Kurpfalz Volker PRESS, *Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619*, Stuttgart 1970, bes. S. 221–266.

27 Die Bekenntnisse liegen vor in BSRK, S. 221–232, 233–249 und 249–263.

28 Abgedruckt in BSRK, S. 170–221. Zur Verständigung auf die *Confessio Helvetica posterior*, vor allem im Rahmen einer »*Harmonia Confessionum*« als Reaktion auf die lutherischen Einigungsbemühungen, vgl. Irene DINGEL, *Concordia controversa*. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996, S. 132–141, bes. S. 136–140.

29 Abgedruckt in: DH 1862–1870.

die als Interpretation der CA konzipierte Konkordienformel³⁰ mit dem 1580 fertiggestellten Konkordienbuch³¹. Für den Bereich des Luthertums ist überliefert, dass Theologenkommisionen gebildet wurden, die durch das Land reisten, Pfarrer, Lehrer und Professoren über Entstehung und Inhalt dieses [19:] *Corpus Doctrinae*, nämlich das Konkordienbuch, informierten, den Text der Konkordienformel verlasen und Unterschriften einholten. Wer sich weigerte zu unterzeichnen, musste das Land verlassen. Bis heute kolportiert die antilutherische Polemik, wie eine ängstliche Pfarrfrau ihren Mann drängte: »Schreib Vater, schreib, dass du bei der Pfarre bleib«³². So unhistorisch dieses Zitat auch sein mag, so deutlich führt es doch vor Augen, welche ordnungspolitische Wirkung von dem Bekenntnis bis in die individuellen Lebensbedingungen hinein ausging. Dies freilich muss nicht für alle reformatorischen Länder Europas in gleicher Intensität gelten. Ein Vergleich, der allerdings an dieser Stelle nicht geleistet werden kann, wäre sicherlich aufschlussreich.

III. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der »ekklesia«

Die ordnende Wirkung des Bekenntnisses im politischen und gesellschaftlichen Bereich setzt eigentlich diejenige im kirchlichen voraus, zumal sich im reformatorischen Verständnis die Verantwortlichkeiten innerhalb der drei Stände überschneiden³³. Ordnende Funktion erhielt das Bekenntnis in der

30 Vgl. BSLK, S. 830,40–831,11; der gesamte Text der *Formula Concordiae* [= FC] ebd., S. 735–1100.

31 *Concordia*. Christliche, Widerholte, einmütige Bekentnu(e)s nachbenanter Churfu(e)rsten, Fu(e)rsten und Stende Augspurgischer Confession und derselben zu ende des Buchs unterschriebener Theologen Lere und glaubens. Mit angeheffter in Gottes wort als der einigen Richtschnur wolgegru(e)ndter erklerung etlicher Artickel, bey welchen nach D. Martin Luthers seligen absterben disputation vnd streit vorgefallen. Aus einhelliger vergleichung vnd beuehl obgedachter Churfu(e)rsten, Fu(e)rsten vn[d] Stende derselben Landen, Kirchen, Schulen vnd Nachkommen zum vnderricht vnd warnung in Druck vorfertiget. [...] Dreßden M.D.LXXX. VD16 K 1990.

32 Vgl. Werner-Ulrich DEETJEN, *Concordia Concors – Concordia Discors*. Zum Ringen um das Konkordienwerk im Süden und mittleren Westen Deutschlands, in: BRECHT/SCHWARZ, *Bekenntnis und Einheit der Kirche*, S. 333. Deetjen verweist dafür auf Paul DREWS, *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*, Jena 1905, S. 57. Ähnlich zitiert auch bei Siegfried WOLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin ²1993, S. 43, hier nach Gustav DROYSEN, *Geschichte der Gegenreformation*, Berlin 1893, S. 123. Das Zitat ist quellenmäßig nicht zu belegen. Vgl. auch Irene DINGEL, *Konfession und Frömmigkeit. Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen*, in: *Luther 75* (2004), S. 92, Anm. 37.

33 Die weltliche Obrigkeit, die in Verantwortung vor Gott für zeitliches und ewiges Heil der ihr anvertrauten Untertanen zu sorgen hat, ist zugleich als vornehmstes Glied der Kirche mit verantwortlich für die hier zu erhaltende reine Lehre. Hausvater

Kirche zuallererst und in besonderer Weise als Norm für die Auslegung der Heiligen Schrift. Denn die bereits in den frühen zwanziger Jahren innerhalb des reformatorischen Lagers einsetzenden Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis des Abendmahls (zwischen Karlstadt und Luther sowie Zwingli und Luther³⁴) hat [20:] ten gezeigt, dass eine sich an dem schriftlichen Befund orientierende Textermeneutik und der vom späteren Luthertum formulierte Grundsatz »scriptura sui ipsius interpres« nicht ausreichte, um zu einer einhelligen und allseits akzeptierten Auslegung zu gelangen. Das Bekenntnis rückte deshalb als Maßstab für Theologie und Lehre, d. h. als sekundäre Autorität neben die primäre Autorität der Heiligen Schrift³⁵. Dadurch dass es sich in den allgemeinen Konsens mit der biblischen Überlieferung und deren Rezeption in den altkirchlichen ökumenischen Konzilien hineinstellte, gewährleistete es, dass sich auch aktuelle, an Schrift und Bekenntnis orientierte Auslegungen in der Kontinuität mit dem frühen, noch unverdorbenen Christentum sehen konnten. Die reformierten Bekenntnisse beginnen deshalb oft mit einer Aufzählung der biblischen Bücher und einer Referenz auf die altkirchlichen Bekenntnisse³⁶. *Confessio Augustana* und *Konkordienformel* dagegen stellen diese Bezüge innerhalb ihrer Artikel her³⁷. Darüber hinaus geben sie in der oft trinitarisch gestalteten Abfolge der Bekenntnisartikel evangelischer Lehre eine Ordnung.

Aber auch kirchliches Leben wurde von Schrift und Bekenntnis bestimmt, obwohl die ordnende Funktion auf institutioneller Ebene eigentlich primär von den Kirchenordnungen ausging, die sich allerdings selbst wiederum auf Schrift und Bekenntnis zurückbezogen. In der von Erhard Schnepf im Zuge

und Hausmutter verwalten als Glieder der Kirche das durch sie geleitete Gemeinwesen – Haus und Familie – nach den Prinzipien des rechten Bekenntnisses, sorgen für Gottesdienstbesuch und Katechismusunterricht. Vgl. Ivar ASHEIM, *Glaube und Erziehung bei Luther*. Ein Beitrag zur Geschichte von Theologie und Pädagogik, Heidelberg 1961, S. 43–66, 245–254.

34 Vgl. dazu Amy NELSON BURNETT, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy. A Study in the Circulation of Ideas*, New York 2011; Walther KÖHLER, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, Leipzig 1924, Bd. 1: Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529.

35 Vgl. zu diesem Entwicklungsprozess Irene DINGEL, *Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses*, in: Günter FRANK, *Der Theologe Melanchthon*, Stuttgart 2000, S. 195–211, in diesem Band S. 75–92; engl.: *Melanchthon and the Establishment of Confessional Norms*, in: DINGEL / KOLB u. a. (Hg.), *Philip Melanchthon*, S. 161–179.

36 Vgl. z. B. die *Confession de Foi (Confessio Gallica)* der französischen Protestanten, Art. III–V, in BSRK, S. 222; *Confessio Belgica*, Art. IV–VII, in: BSRK, S. 233–235; *Confessio Helvetica posterior*, Art. I, in: BSRK, S. 170f.

37 Vgl. z. B. CA I, in: BSLK, S. 50f., und die *Affirmativa* von FC Epitome VII, in: BSLK, S. 797–800.

der Einführung der Reformation in Württemberg erstellten und von Herzog Ulrich im Jahre 1536 erlassenen Kirchenordnung hieß es z. B. in der Vorrede:

[...] dieweil der heylig Apostel Paulus nit vergebens so fleissig bevolhen hat, das es ordenlich und zierlich in der kirchen zu(o) soll geen, haben wir dis nachvolgende kirchenordnung nach der regel go(e)tlicher geschriff gestelt unnd angericht, welche wir auch, ergernus der schwachen unnd allerley leichtvertige nachrede der missgu(e)nstigen zu(o) verhu(e)tten, von allen unsern predigern, Pfarrern und Diacon also unverpru(e)chlich gehalten haben wo(e)llen³⁸.

Noch trat ein Referenzbekenntnis, wie z. B. die *Confessio Augustana*, nicht als Ordnungsle- [21:] ment für Predigt und Lehre im Fürstentum in Erscheinung, denn die Vorrede fuhr wenig später fort:

Es were auch villeicht vonno(e)ten, das wir nit allein der Ceremonien, sonder vil mer der leer und predig, an welcher weit mer gelegen will sein, ein form fu(e)r schreiben unnd den einfaltigen pfarrern anleyttung hierinn geben. Dieweil aber nun etliche jar die go(e)tlich Biblisch geschriff durch gnedige Gottes schickung so klar und lautter an tag kummen, lassen wirs dabey bleiben³⁹.

Anders verhielt es sich, als Herzog Christoph mit deutlichem Verweis auf den Ordnungswillen Gottes und seine eigene Verantwortung für die Wohlfahrt der Kirche in seinem Fürstentum im Jahre 1553 die Kirchenordnung Herzog Ulrichs durch eine neue, auf Johannes Brenz als Verfasser zurückgehende ersetzte:

Haben wir dieselb widerumb ferner zu(o) declarieren und zu(o)erkla(e)ren fu(e)r die hand genommen, damit allerlei ungleichheit und ergerliche handlung bevorab zu(o) diser gefährlichen zeit in den kirchen unsers Fu(e)rstenthumbs verhu(e)ttet und der recht, warhafftig, nottwendig Gots dienst gefu(e)rdert wurde. Dann wir seind der ungezweifelten zu(o)versicht, nach dem Gott nicht ist ein Gott der unordnung, sonder des fridens, unnd will, das es alles ehrlich und ordenlich zu(o)gehe, es seie seiner ewigen Gottlichen Maiestet ein sonderlicher wolgefa(e)lliger dienst, das in den kirchen ein gebu(e)rlich und nutzlich ordnung vermo(e)g seines Go(e)ttlichen worts fu(e)r genommen und gehalten werde, [...] ⁴⁰.

38 Gemein kirchenordnung, wie die diser zeit allenthalb im Fürstenthumb Wirtemberg gehalten soll werden. Anno M.D.XXXVI., in: EKO, Bd. XVI: Baden-Württemberg 2, S. 103.

39 EKO XVI/2, S. 104.

40 Kirchenordnung, Wie es mit der Leere und Ceremonien in unserm Fürstenthumb Wirtemberg angericht und gehalten werden soll. Getruckt zu(o) Tübingen durch Ulrich Morhart, Anno M.D.LIII., in: EKO XVI/2, S. 224.

Nun rückten, angesichts der zurückliegenden Erfahrungen mit zahlreichen innerprotestantischen Kontroversen, auch die Bekenntnisse als Lehrnormen in den Blick, wobei man in Württemberg – wie auch in anderen Territorien – gern die *Confessio Augustana* als übergreifendes Konsensbekenntnis mit einem die territoriale Identität repräsentierenden Text kombinierte. Das Bekenntnis hatte sich als sekundäre Autorität für das rechte Verständnis der Heiligen Schrift und als Ordnungselement für Lehre und Predigt im Leben der Kirche etabliert. In der Württembergischen Kirchenordnung von 1553 heißt es dazu:

Nach dem auch sich bißanher allerlei mißverstand und irrthumb in mancherlei Artickel unnd Capiteln, die leer unserer rechten, warhafftigen, Christlichen religion betreffend, in der kirchen zu(o)getragen, und aber dieselben irrthumb in der Augspurgischen, auch in unser Confession, so wir zu(o) Triendt u(e)berantworten haben lassen, kurtzlich vermeldet unnd mit grundtlicher zeugnuß der heiligen, Prophetischen und Apostolischen schriftt, auch mit kundtschafft der rechten, Catolischen Kirchen verworfen und widerlegt unnd darneben die recht, heilsam, Christlich leer angezeigt, so wo(e)llen und erfordern wir, das unsere Pfarherr, Prediger unnd andere unsere kirchendiener ire lerr und kirchenhandlung in den zwispaltigen, auch andern puncten, nach inhalt, anweisung und erkla(e)rung der bemelten zweien Confession verrichten und volnziehen⁴¹.

Auf [22:] diese beiden Bekenntnisse, die CA und die *Confessio Wirtembergica*, wurden die Pfarrer und Prediger in Württemberg denn auch verpflichtet⁴². Später, im Jahre 1577, kam die Konkordienformel noch hinzu⁴³. Im Raum des Luthertums gewannen das Bekenntnis und die Bekenntnisverpflichtung vor allem nach der Phase der nachinterimistischen Streitigkeiten immer größeres Ordnungspotential. Denn nur so ließen sich dauerhaft die Einheit der Lehre und religiöser Friede gewährleisten. Dies schlug sich nieder bis hinein in die Promotionseide. Die aus Kursachsen überlieferte Formel aus dem Jahre 1580 z. B. enthält die Verpflichtung auf das gesamte Konkordienbuch als normgebendes »*corpus doctrinae*«⁴⁴:

41 EKO XVI/2, S. 231.

42 Vgl. Iuramentum und Promissio der Kirchendiener Unsers Fürstenthumbs (nach 1559) in: EKO XVI/2, S. 424f.

43 Vgl. Ausschreiben an die Kirchendiener dises Fu(e)rstenthumbs, die Subsumptionem formulae Concordiae betreffend, 19.07.1577, in: EKO XVI/2, S. 444f.

44 Vgl. dazu Marcel NIEDEN, Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Tübingen 2006, S. 131f.

Ich gelobe Gott dem allmechtigen/Vater vnsers HERRN Jhesu Christi/dem Schöpffer des menschlichen geschlechts/vnd seiner Kirchen/mit seinem Sohn/vnserm HERREN Jhesu Christo/vnd dem heiligen Geist/das ich der Kirchen mit Gottes hu(e)lffe/in der lehr des heiligen Euangelii/ohne einige corruptelen/throwlich dienen/vnd die Symbola/das Apostolische/Nicenisch vnd Athanasij, bestendiglich verfechten/auch bey dem Consens der lehr/so in der erstenvuerenderten [sic!] Augspurg. Confession/welche dem Keyser Carolo V. im jhar 1530. vbergeben/deßgleichen in derselben Apologia, Schmalkaldischen Artickeln/Catechismus Lutheri, vnd in der zu Torgaw/Anno, &c. 1576. gestalter/vnd Anno, &c. 1580. hernach publicierter Declaration/begriffen/durch Gottes gnade bestendig verharren vnd bleiben [...] wolle/Als mir Gott helffe⁴⁵.

Dieses Beispiel zeigt, wie weit das Bekenntnis und normgebende Sammlungen von Bekenntnissen und Bekenntnisschriften, sogenannte Corpora Doctrinae, das öffentliche Leben in den sich überlappenden Sphären von Kirche und Gesellschaft durchdrangen. Diese Entwicklung hatte bereits vor dem Hintergrund der nach dem Augsburger Interim von 1548 aufgebrochenen innerprotestantischen Streitigkeiten eingesetzt, deren Schlichtung sich als ausgesprochen schwierig erwies⁴⁶. Abstrahiert man einmal von den einzelnen theologischen Themen, die man in langen Sequenzen kontrovers verhandelte, so kann man sagen, dass sich jene Streitigkeiten um zwei Hauptprobleme drehten; und diese Hintergründe sind wichtig, um den Stellenwert des Bekenntnisses recht einordnen zu können. Das erste Problem betraf die Frage, wie man sich angesichts des politischen Eingriffs in religiöse Angelegenheiten zu verhalten habe. Denn Kaiser Karl V. hatte versucht, durch den nur für die Evangelischen verbindlich gemachten Erlass des Augsburger Interims reformatorische Lehre und Praxis, mit [23:] Ausnahme des Laienkelchs und der Priesterehe, wieder rückgängig zu machen, was bei einigen Theologen und ihren Anhängern kompromisslosen Widerstand hervorrief, in verschiedenen Territorien aber auch Beratungen für Gegenvorschläge in Gang setzte. Das zweite war die Frage nach dem Erbe der Wittenberger Reformation. Wer hatte dieses Legat nach dem Tode Luthers und dem verlorenen Schmalkaldischen Krieg rechtmäßig angetreten und zu verwalten? Waren es die Ernestiner, die nach dem Verlust von Kurwürde und Kurkreis Wittenberg mit der Universität Jena ein neues theologisches und kulturelles Zentrum aufgebaut hatten, in dem man versuchte, das theologische Erbe Martin Luthers treu zu bewahren? Oder waren es die Albertiner, an deren Seite Melanchthon sowie die Wittenberger und Leipziger Theologen versuchten, für den Erhalt der Reformation zu wirken? Diese Problematiken

45 Zit. nach NIEDEN, Die Erfindung des Theologen, S. 131f., Anm. 123.

46 Vgl. dazu DINGEL, Concordia controversa, S. 15–20.

lagen allen theologischen Diskussionen unterschwellig zugrunde. Die bisher gepflegte theologische Einheit von Luther und Melanchthon zerbrach, und Positionen, die man früher als nicht gegensätzlich empfunden hatte, gerieten in den Streitigkeiten immer mehr in Kontrast⁴⁷. In beiden Problemfeldern erhielt das Bekenntnis eine entscheidende, auf Wiederherstellung der Ordnung zielende Funktion. Bestes Beispiel für die Rolle des Bekenntnisses in der Konfrontation mit politischen, auch militärisch eingeforderten Ansprüchen auf religiösem Gebiet ist das in diesen Zusammenhängen entstandene Magdeburger Bekenntnis von 1550, das den theologischen Standort der Theologen Nikolaus von Amsdorf, Nikolaus Gallus und Matthias Flacius sowie von deren gnesiolutherisch eingestimmten Gesinnungsgenossen und der damaligen Magdeburger Pfarrerschaft widerspiegelt⁴⁸. In seinem Inhalt verstand sich das Bekenntnis als Wiederholung der *Confessio Augustana* und Ausweis dessen, dass man in der belagerten Stadt Magdeburg insofern der *Guten Ordnung* treu geblieben sei, als man von der wahren christlichen Religion, wie sie die Reformation durch Martin Luther wieder ans Tageslicht gebracht hatte, und entsprechendem Gottesdienst nicht abgewichen sei⁴⁹. Die Bekenner verstanden sich als »vberbleiblinge von der Augspurgischen Confession«. Sie sahen es als ihre Pflicht an, angesichts drohender religiöser und militärischer Bedrückung, das Bekenntnis zur reformatorischen Wahrheit in Abgrenzung [24:] zu allen gleichzeitig eingetretenen lehrmäßigen Pervertierungen öffentlichkeitswirksam zu artikulieren⁵⁰. Dies kombinierten sie mit einer Entfaltung des Rechts auf Notwehr und Widerstand, so dass mit diesem Bekenntnis nicht nur eine dezidierte Abgrenzung von falscher Lehre vorlag, sondern auch ein Appell an die unteren Obrigkeiten, durch legitimen Widerstand die Wiederherstellung *Guter Ordnung* in die Wege zu leiten⁵¹.

47 Vgl. bes. die Historische Einleitung, in: Irene DINGEL (Hg.), *Controversia et Confessio*, Göttingen 2010, Bd. 1: Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549), S. 3–34.

48 Das Magdeburger Bekenntnis – Bekenntnis, Vnterricht vnd vermanung/der Pfarrhern vnd Prediger/der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk. Anno 1550. Den 13. Aprilis. – liegt deutsch und lateinisch kritisch ediert von Hans-Otto SCHNEIDER vor in: Irene DINGEL (Hg.), *Controversia et Confessio*, Göttingen 2012, Bd. 2: Der Adiaphoristische Streit (1548–1560), S. 442–629.

49 So in dem dem Magdeburger Bekenntnis vorangestellten »Kurtzen begriff«. Hier heißt es: »Erstlich: das vnserere Kirchen allhie mit warer Christlichen Religion vnd Gottesdienst versehen sein. Des thun wir allhie vnserere bekenntnis fu(e)r vns und vnserere gantze Christliche Gemeine, welche sich zeucht auff die Artickel der Augspurgischen Confession im ersten teil dieses Buchs«, *Controversa et Confessio*, Bd. 2, S. 459,15–19.

50 Vgl. dazu Magdeburger Bekenntnis, in: *Controversia et Confessio*, Bd. 2, S. 469, das Zitat S. 469,15. Vgl. auch DINGEL, *Bekenntnis und Geschichte*, bes. S. 75–78.

51 Vgl. den zweiten Teil des Magdeburger Bekenntnisses »von der Nothwere«, in: *Controversia et Confessio*, Bd. 2, S. 532–585.

Auch in der Frage danach, durch wen und in welcher theologischen Prägung das Erbe der Wittenberger Reformation in die nachfolgenden Generationen übermittelt werden sollte – unser zweites Problemfeld –, spielte das Bekenntnis eine entscheidende Rolle. Voraussetzung dafür war die Schlichtung der theologischen Kontroversen, in denen oft – allerdings nicht immer – eine melanchthonische Position mit einer lutherischen rang. Und so zielte das große, seit 1574 vor allem von August von Sachsen zusammen mit Christoph von Württemberg und Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel getragene Konkordienprojekt darauf, die gemäßigten, d.h. nicht zum Calvinismus tendierenden Melanchthonanhänger und die dezidierten Lutherschüler unter einer übergreifenden Lehraussage zu einen. Dass dies mit der *Confessio Augustana* allein nicht gelingen konnte, hatten die fortdauernden Kontroversen erwiesen, die präzisere Lehrformulierungen und schärfere Abgrenzungen erforderten als das Augsburger Bekenntnis sie bot. Der auf Initiative der Fürsten von Jacob Andreae, Martin Chemnitz und anderen beteiligten Theologen eingeschlagene Weg, über die Vorlage, beständige Korrektur und Weiterentwicklung von Konsensformulierungen zu einer Einigung zu gelangen⁵², kam schließlich in der Konkordienformel von 1577 zu einem Abschluss. Sie stellte kein neues Bekenntnis dar, sondern wollte nichts anderes sein als eine präzisierende Auslegung der CA⁵³. In der Abfolge ihrer Artikel und deren innerer Struktur ordnete sie lutherische Theologie, zugeschnitten auf die jeweilige diskutierte Fragestellung und bezogen auf eine theologisch kohärente Vernetzung von Loci. Sowohl für ihre Affirmativa als auch für ihre Negativa zog sie vorwiegend die Lehre Luthers als Beleg heran und stellte sich zugleich in die Tradition der von den altkirchlichen Konzilien ausgehenden Lehrentwicklung⁵⁴. Neben dieser theologischen Wirkung stand das ordnungspolitisch vereinheitlichende Ziel [25:] auf territorialer Ebene, von dem bereits im Blick auf die ordnende Kraft des Bekenntnisses in der »politica« die Rede war.

52 Die nur handschriftlich überlieferten Vorstufen der Konkordienformel stehen erstmals gedruckt zur Verfügung in einem Band, der die Neuausgabe der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK) begleitet: Irene DINGEL (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien*, Bd. 2: *Die Konkordienformel*, Göttingen 2014.

53 Vgl. o. Anm. 30.

54 Dies wird in der Anlage der einzelnen Artikel sichtbar, wie sie *Epitome und Solida Declaratio* bieten. Vgl. BSLK, S. 767–1100.

IV. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der »oikonomia«

Auch für das Leben in den Zusammenhängen von Haus und Familie, was bezogen auf die Frühe Neuzeit im weitesten Sinne zu verstehen ist, nahm das Bekenntnis als Ordnungselement eine gewichtige Stellung ein. Dies lässt sich in besonderer Weise an Privatbekenntnissen einzelner aufweisen, die uns allerdings eher aus solchen Schichten überliefert sind, die des Lesens und Schreibens kundig waren. Am leichtesten greifbar sind Bekenntnisse aus dem Adel. Allerdings verschränken sich dann hier auch oft »politica« und »oikonomia«, denn das Fürsten- oder Fürstinnenbekenntnis, das dazu dienen sollte, am Ende des Lebens oder in Krisensituationen rechtzeitig das eigene Haus zu bestellen, wirkte meist auch in den Bereich des politischen Handelns hinein. Ein gutes Beispiel dafür ist die »Confessio Fidei« des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz⁵⁵. Nicht zu Unrecht hatte Friedrich den Beinamen »der Fromme« erhalten. 1563 hatte er zusammen mit einer neuen Kirchenordnung den Heidelberger Katechismus in seinen Landen eingeführt und damit zugleich den bisher offiziell in Geltung stehenden Katechismus des Johannes Brenz abgeschafft⁵⁶. Im Jahre 1566 hatte man Friedrich auf dem Reichstag zu Augsburg wegen seiner Neigung zum Calvinismus mit dem Ausschluss aus dem Augsburger Religionsfrieden bedroht⁵⁷. Dies wurde zwar abgewendet, aber der Kurfürst stand weiterhin fest zu seiner konfessionellen Option. Angesichts der Tatsache, dass sein ältester Sohn und designierter Nachfolger, Ludwig VI., einem gemäßigten Luthertum⁵⁸ zuneigte, legte Friedrich III. am Ende seines Lebens testamentarisch nieder, was für ihn und damit für sein Haus theologisch galt und weiterhin gelten sollte. Er fügte in sein Testament eine »Confessio« ein, die die Heilige [26:] Schrift, die altkirchlichen Symbole, die Confessio Augustana sowie die Apologie als

55 Christliche Confession [...] des Fu(e)rsten vnd Herren [...] Friderichen des Dritten [...] Auß sonderem befelch des [...] Fu(e)rsten vnd Herren [...] Johans Casimiren / Pfaltzgrauen bey Rhein verordneten Statthalters / Den 25. Februarj Anno 1577. In Druck verfertigt. [...], o. O. o. Dr. o. J. [Heidelberg: Jakob Müller 1577].

56 Die Kirchenordnung Friedrichs III. löste diejenige seines Vorgängers Ottheinrich ab, in der der Brenzsche Katechismus verankert war. Vgl. EKO XIV Kurpfalz, S. 113–220, bes. S. 130–132; S. 333–408, bes. S. 342–368.

57 S. o. bei Anm. 23.

58 Anders als stets in der Forschung behauptet, war Ludwig keineswegs ein dezidiert Lutheraner. So zögerte er lange, bevor er die lutherische Konkordienformel unterschrieb, und bestand auf zahlreichen Änderungen, denen man schließlich in der Vorrede zu Konkordienformel und Konkordienbuch Rechnung trug. Vgl. dazu Irene DINGEL, Eine Etappe Kurpfälzer Konfessionsgeschichte. Die Vorrede zu Konkordienformel/Konkordienbuch und Kurfürst Ludwig VI., in: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 69 (2002), S. 27–48, in diesem Band S. 115–132.

Glaubensreferenzen anführte, aber in der Paraphrase des apostolischen Glaubensbekenntnisses zugleich typisch calvinische Akzente setzte, erkennbar an den charakteristischen Unterschieden in Christologie und Abendmahllehre, die Luthertum und Reformiertentum voneinander trennten. Dies war zwar eine Rechenschaft des Glaubens, trug aber zugleich auch appellativen Charakter, von dem sich Ludwig VI. allerdings nicht beeinflussen ließ. Anders Johann Casimir, sein jüngerer Bruder. Er versah das Bekenntnis des Vaters mit einer eigenen Vorrede und beförderte es zum Druck. Die *Confessio* erschien in vier Sprachen, nämlich in Deutsch, Latein, Englisch und Französisch⁵⁹. Sie wurde damit zu einer regelrechten Programmschrift für Johann Casimirs kirchenpolitisches, aber auch außenpolitisches Handeln zugunsten der verfolgten Calvinisten in Westeuropa, vor allem im Nachbarland Frankreich. Mit der Veröffentlichung des Bekenntnisses stilisierte er sich selbst als eigentlicher Nachfolger und Wahrer des rechten, väterlichen Glaubens in Dynastie und Territorium.

Ein etwas anders gelagertes, lutherisches Beispiel bietet das Bekenntnis der Herzogin Dorothea Susanna von Sachsen-Weimar, Tochter Friedrichs III. von der Pfalz. Sie hatte im Jahre 1560 den 14 Jahre älteren Johann Wilhelm von Sachsen-Weimar⁶⁰, den zweiten Sohn des Ernestiners Johann Friedrich des Großmütigen, geheiratet, welcher nach dem Schmalkaldischen Krieg in kaiserliche Gefangenschaft geraten und seine Kurwürde an den Albertiner Moritz verloren hatte. Die Söhne Johann Friedrichs des Großmütigen, Johann Friedrich der Mittlere und Johann Wilhelm, führten die Konfrontationspolitik des Vaters fort, verbunden mit einem kompromisslosen Eintreten für die dezidiert lutherisch geprägte Reformation. Als Johann Wilhelm im März 1573 starb, setzte Dorothea Susanna alles daran, ihre Söhne nicht dem theologischen Einfluss des sich als Vormund Geltung verschaffenden August von Sachsen zu überlassen, der damals noch die kryptophilippistischen Strömungen im Lande unterstützte. Das Bekenntnis Dorothea Susannas, das nur handschriftlich überliefert ist, diente dazu, die Erziehung ihrer Kinder im lutherischen Geist zu gewährleisten. Eines der drei maßgeblichen, bis heute erhaltenen handschriftlichen Exemplare belegt dies. Es stammt aus dem Besitz des ältesten Sohns Friedrich Wilhelm von Sachsen-Altenburg, der folgende aufschlussreiche Notiz eigenhändig eingetragen hatte:

59 Vgl. o. Anm. 55. *CONFESSIO FIDEI ILLVSTRISSIMI PRINCIPIS AC DOMINI, D. FRIDERICI III. [...]* O. O. o. Dr. M.D.LXXVII. Zu den weiteren Übersetzungen vgl. DINGEL, *Concordia controversa*, S. 107, Anm. 26; außerdem dies., *Bekenntnis und Geschichte*, S. 65f.

60 Geboren am 11. März 1530 in Torgau, vgl. Art. Ioannes Wilhelmus, in: ZEDLER, *GVUL* 14 (1739), S. 1018.

Dieses buch hatt mir meine geliebte frau Mutter denn 5 Martij Anno 78 gegeben. Welches buch dieweil Jch befinde dz es mitt Allen Artickeln Gottes wortts vnd mitt den Schriefften des mans gottes Lutherj Selieger gedechtnis gleichmesig sey, so bekenne Jch mich Auch vonn hertzenn darzu [27:] vnd bitte Gott denn Allmechtigen dz er mich sampt meiner herzgeliebt[en] Frau Mutter vnd Herr[n] Bruder vnd Schwesterlein biss ann vnser Selieges ende wolte erhalt[en] Amenn. Fridericus Wilhelm[us] Dux Saxoniae etc. V. Martij Anno LXXVIII Vinariae, manu propria scripsi⁶¹.

Zusammen mit ihrem Hofprediger, Bartholomäus Gernhard, versuchte die Herzogin-Witwe die lutherische Erziehung ihrer Kinder sozusagen zu »ordnen« und anzuordnen. Das Bekenntnis war dazu ein geeignetes Mittel. Es wurde sogar handschriftlich dem herzoglichen Exemplar des *Corpus Thuringicum* beigegeben.

Die ordnende Funktion des Bekenntnisses in der »oikonomia« zeigt sich deutlicher noch mit Blick auf die Katechismen. Denn Katechismen sollten nichts anderes sein als eine Transposition von Bekenntnisinhalten auf die volkstümliche Ebene. Sie dienten der Unterweisung in Schule und Familie und waren von den Reformatoren eigens für diesen Zweck konzipiert⁶². Die Kirchen- und Theologiegeschichte ist meist davon ausgegangen, dass sie diese Funktion mit Erfolg erfüllten. Denn im Endeffekt sind nur wenige Berichte über deren praktischen Einsatz und die daraus hervorgehenden Langzeitwirkungen vorhanden. Wir wissen aber z. B. aus dem Sterbebericht des kursächsischen Leibarztes Matthäus Ratzeberger⁶³, dass er samstags

61 Vnnsere von gottes gnade[n], || Dorothee[n] Susannen, Geborner Pfaltzgrauin || bei Rein etc. Hertzogin zu Sachsen Lanndt= || grauin in Düringen, vnnd Marg= || grauin zu Meissen, Witben. || Glaubens Bekentnus || Mit angehenckter Erklerung ettlicher Jnn= || wertigen Religions Irrungen halben. || An den || Hochgebornen Fürsten Herrn Augustenn || Hertzogen zu Sachsen, des Heiligen Römi= || schen Reichs Ertzmarschalchen vnd Chur= || fursten, Lanndgrauen in Düringe[n], Marg= || grauen zu Meissen vnnd Burggra= || uen zu Magdeburg Vnnsern || freundtlichen liebenn Vet= || tern vnd Schwagern. || Außgängen im Monat Julio || Anno 1575. HS Forschungsbibliothek Gotha, Chart. B 290, fol. VI, VII, 1r–87v, 88r–89v. Das Bekenntnis wird demnächst im Rahmen einer Untersuchung von Irene Dingel zu Dorothea Susanna von Sachsen-Weimar erstmals gedruckt erscheinen.

62 Luther nannte in seinen Katechismuspredigten (1528) den Katechismus eine »Laienbibel«, vgl. WA 30/1, S. 27,26. Er führte weiter mit Bezug auf diese Bibel der Laien aus (S. 27,27–33): »Qui ergo ista nescierit, ut recensere et intelligere possit, non est habendus pro Christiano. Ideo etiam dicitur Catechismus i.e. ein unterweisung oder Christlicher unterricht, das yhn alle Christen zum allerwenigsten wissen sollen, post hoc sollen sie weiter ynn die schriff gefurt werden. Ideo omnes pueri richten sich dar nach, ut discant. Und yhr Eltern seid schuldig, ut liberi vestri ista discant. Similiter vos, heri, date operam, ut familia etc. qui ignorat ista, indignus est, ut edat panem.« Vgl. auch Tischrede Nr. 6288, in: WA.TR 5, S. 581,30–32.

63 Ratzeberger (1501–1559) hatte Medizin in Wittenberg studiert und dort Luther und Melanchthon kennengelernt. Er wurde ein dezidiertes Anhänger der Reformation

abends seinen Kindern und [28:] seiner Dienerschaft aus Luthers Großem Katechismus vorlas. Den Kleinen Katechismus ließ er auswendig lernen und aufsagen. Aber auch andere Schriften Luthers standen in seinem Haushalt auf der Agenda. Alle Tage der Woche und alle Tageszeiten waren durch diese Lektüre geprägt und durchstrukturiert. So las er nachmittags und abends bei Tisch seiner Frau und seinen Kindern aus der Lutherschen Bibelübersetzung und Predigten aus den Postillen des Reformators vor. Dies alles sollte der Lehre und Ermahnung, aber auch dem Trost dienen, deren man in jenen Zeiten besonders bedurfte. Selbst wenn dieses auf das Leben Ratzebergers zurückblickende Zeugnis Komponenten enthält, die darauf zielen, den Verstorbenen zu stilisieren, so tritt doch deutlich hervor, was man sich damals unter einem »geordneten« Familienleben – idealiter – vorstellte und in welcher Weise hier die Vermittlung von Lehr- und Bekenntnisinhalten eine Rolle spielen sollte. Die von Ratzeberger benutzte Jenaer Ausgabe der Werke Luthers trägt übrigens in handschriftlichen Marginalien, Ankreuzungen und Unterstreichungen tatsächlich Spuren von Ratzebergers intensiver Lektüre⁶⁴.

Ebenso interessant sind jene zeitgenössischen Zeugnisse, aus denen man entnehmen kann, dass dieses Ordnungsmodell für die »oikonomia« nicht immer erfolgreich war. Denn solche Negativbefunde und damit verbundene Klagen von Theologen belegen zugleich, dass der Katechismusunterricht tatsächlich dazu beitragen sollte, das Leben in Haus und Familie und damit in der Gesamtgesellschaft in eine *Gute Ordnung* zu bringen, auch wenn dies de facto nicht immer gelang. Einen interessanten Einblick in die Realität des Alltags bietet eine Bemerkung des kurpfälzischen Hofpredigers Bartholomäus Wolffhart, die er fast beiläufig in seiner Leichenpredigt auf Kurfürst Ottheinrich machte. Er beklagte nämlich, welche geringe Wirkungen die Predigt des durch Luther neu entdeckten Evangeliums hervorgebracht habe.

Jtem/man sehe wie es auff dem Landt vnnd Do(e)rffern zu gehet/da kan vor dem verfluchten Tantzten kein Pfarrherr den Catechismus handeln vnd lehren/ Der Tantz hat mehr recht vnd platz/ als Gottes wort/vn(d) wirdt das junge volck mehr dahin gehalten vnd gezogen/ als zur Kirchen/ vnd dem/ was zu jrem zeytlich vnnd ewigen heyl vnd Seligkeyt geh(e)rt vnd von no(e)ten ist. [...] Jn Stedten vnnd Merckten/ ist

und stand später den als Gnesiolutheraner bezeichneten strengen Anhängern Luthers und Verfechtern von dessen Theologie nahe. Ratzeberger war zunächst Leibarzt der Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg, dann Leibarzt des Grafen Albrecht VII. von Mansfeld in Eisleben und schließlich des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich des Großmütigen. Vgl. Adolf BRECHER, Matthäus Ratzenberger, in: ADB 27 (1888), S. 372–374; Susanne SIEBERT, Matthäus Ratzenberger, in: BBKL 7 (1994), Sp. 1394f.

⁶⁴ Vgl. dazu Robert KOLB, *Ars moriendi lutherana*. Andreas Poachs Schrift »Vom Christlichen Abschied aus diesem sterblichen Leben ... Matthei Ratzebergers« (1559), in: Gerhard GRAF u. a., *Vestigia Pietatis*. Studien zur Geschichte der Frömmigkeit in Thüringen und Sachsen. Ernst Koch gewidmet, Leipzig 2000, S. 101f.

nichts besser / denn da ist die verachtung Gottes Worts so groß / das sie gro(e)sser nit sein ko(e)nde / vnd das bedarff auch gar keines beweysens / wer es nit glauben wil / der gehe yetzundt hin fu(e)rhin auff den Marckt / vnd sehe ob er nicht mehr / oder ja so vil leute daran finde / als hie in der Kirchen / Deßgleychen nach mittag da mann den lieben Catechismum Predigen vnd handeln sol / da kumbt weder alt noch jung herein / da findet man sie beim Marckt / oder inn Wirtsheusern beym wein / da treybt man ein solches affterreden / liegen / triegen Gottslestern / mit fluchen / schweren / deßgleychen vnzucht / mit wor- [29:] ten / gesengen / jauchzen / schreyen / spielen / vnd deßgleychen / das es nit zu sagen⁶⁵.

Wenn der Prediger dem tadelnd entgegentrete, so fuhr Wolffhart fort, dann mache er sich sofort überall Feinde⁶⁶. Solche Befunde waren wohl nicht singulär. Daher wies Nikolaus von Amsdorf, Freund und Kollege Martin Luthers, gerade den Eltern eine Schlüsselrolle in christlicher Unterweisung und Erziehung zu. In Anlehnung an das, was Luther in der Vorrede zu seinem Großen Katechismus ausgeführt hatte⁶⁷, mahnte er die Hausväter, die Predigt mit allen Angehörigen seines Haushalts nach dem Gottesdienst erneut durchzugehen. Amsdorf trug ihnen auf, Kinder und Gesinde zu befragen, was sie gelernt hätten, um Erinnerung und Verständnis des Inhalts zu gewährleisten, ja der Hausvater sollte sogar die Hauptaussagen wiederholen und auffrischen, nicht ohne zugleich deutlich zu machen, dass Gott jegliche Sünde verabscheue und bestrafe. Aber er sollte zugleich auch das Evangelium von der vergebenden Gnade Gottes nahebringen⁶⁸. Amsdorf sah es als das Amt eines jeden Hausvaters an, selbst als Katechet zu wirken und so für *Gute Ordnung* zu sorgen. In diesem Sinne spielte die in Luthers Kleinen Katechismus inkorporierte Haustafel⁶⁹ eine nicht geringe Rolle. Denn sie sollte von allen Angehörigen des Hauses auswendig gelernt und ihr Inhalt respektiert werden. Sie fasste in kondensierter Form zusammen, wie sich

65 Zwo Predigt. Eine von dem Christlichen Abschyedt [!] / des Churfursten bey Reyn / Hertzogen Otthaynrich Pfaltzgraffen etc. Die ander von Anstellung der Regiment / das Gott seinen Segen darzu gebe / geschehen zu Newburgk an der Thonaw / am 5. vnd 8. tag Martij / Anno 1559. Durch M. Bartholomeum Wolffhart Pfarrherrn vnd Superintendenten zu Newburgk. M.D.LIX. Gedruckt zu Nu(e)rumberg / durch Valentin Newber [1559], S. B4b–C1a. VD16 W 4294.

66 Vgl. ebd., S. C1b.

67 Vgl. Luthers Vorrede in: BSLK, S. 553f. In seiner neuen Vorrede zu der bei Rhau 1530 gedruckten Quartausgabe äußerte Luther dann harsche Kritik an der Vernachlässigung des Katechismus und betonte die Notwendigkeit eines Katechismusunterrichts überhaupt, vgl. BSLK, S. 545–553.

68 Vgl. Robert Kolb, Parents Should Explain the Sermon. Nikolaus von Amsdorf on the Role of the Christian Parent, in: Lutheran Quarterly, Old Series 25 (1973), S. 231–240, bes. S. 236f.

69 Vgl. BSLK, S. 523–527.

Gute Ordnung in den drei Ständen oder »heiligen Orden«⁷⁰ wie Luther sagte, konkret im menschlichen Miteinander verwirklichen sollte und formulierte Regeln für die in »ekkllesia«, »politia« und »oikonomia« jeweils Verantwortlichen gegenüber den ihnen Anvertrauten und umgekehrt. Während der Katechismus den Inhalt von Glauben und Lehre in den Alltag brachte, setzte die Haustafel dies in Handlungsanweisungen und Lebensregeln um und versuchte auf diese Weise, das Bekenntnis ganzheitlich präsent zu halten.

V. Conclusio – Zusammenfassende Thesen

[30:] Unser Blick auf die Funktion und Wirkung des Bekenntnisses hat gezeigt, dass das Bekenntnis in der frühen Neuzeit und vor allem in der Epoche der Reformation weit mehr war als Lobpreis Gottes, Eingeständnis von Schuld oder verbindliche Aussage über Glaubensinhalte. Es gewann darüber hinaus ordnende Funktion. Die auf Integration zielende Glaubensaussage erhielt immer deutlicher auch abgrenzender Wirkung. Das Bekenntnis teilte die damalige Welt und den Erfahrungsraum der Menschen in »Konfessionen« auf: in katholisch, lutherisch und calvinistisch. Und mehr noch: Das Bekenntnis erhielt Funktionen als Ordnungsentwurf oder Ordnungsmodell, auch wenn man es ursprünglich gar nicht für solche Zwecke konzipiert hatte. Als Ordnungsmodell wirkte es in alle drei Stände hinein, in die *politia*, die *ekkllesia* und die *oikonomia*. Krieg und Frieden, Verteidigungsbündnisse und Friedensschlüsse, konnten sich am Bekenntnis bzw. der Bekenntniszugehörigkeit entscheiden. Sogar Gesellschaftsstrukturen und kulturelles Leben richteten sich am jeweiligen Bekenntnis, der »Konfession«, aus. In der *ekkllesia* rückte das Bekenntnis als sekundäre Autorität neben die Heilige Schrift. Es brachte die theologische Lehre in eine *Gute Ordnung*, indem sie sie in die Kontinuität mit den ersten Glaubensbekenntnissen hineinstellte. Und auch Haus und Familie waren vom Bekenntnis geprägt, das über die Katechismen und den Unterricht in Erziehung und Lebensgestaltung hineinwirkte oder zumindest hineinwirken sollte. Die Wirkung der *Confessio* als politisches, kirchliches und gesellschaftliches Ordnungsmodell ist in seiner Nachhaltigkeit bis heute von großer Bedeutung.

70 Vgl. BSLK, S. 523,31.

Religion in the Religious Peace Agreements of the Early Modern Period: Comparative Case Studies*

Translated by Robert Kolb

I. Religion and Politics

[389:] The interaction of religion and politics informs every historical epoch. Religion often shapes political activities and societal structures, and at the same time influences from political activities become integral to religious life. Examples abound. Emperor Constantine called the first ecumenical council to Nicaea in 325 and played a role in the wide-reaching dogmatic decisions of the council¹. The edict »*Cunctos Populos*« (380), issued by the three Roman emperors, Theodosius I, Gratian, and Valentinian II anchored Christianity as the state religion of the Roman Empire. Justinian's collecting the laws of the empire into the *Codex Iustinianus*, which later became part of the *Corpus Iuris Civilis*, had a great impact on the establishment of a unitary belief system throughout the entire empire². With its ban on Anti-Trinitarian beliefs and certain religious practices, such as the repetition of the sacrament of baptism, the *Codex Iustinianus* left a deep imprint on the development of Christianity as well as on the (religious) policy of the ancient Roman Empire and the form of public life well into the early modern period. This mutual interaction of religion and politics continued in the Middle Ages as conflict between *imperium* and *sacerdotium* often took centre stage in western Europe. Illustrations are found in the Investiture Controversy³ and the »two-sword theory«⁴ that papal supporters from Pope Gelasius in the fourth century through Boniface VIII in

* Originally published in: Konrad EISENBICHLER (ed.), *Collaboration, Conflict, and Continuity in the Reformation. Essays in Honour of James M. Estes on His Eightieth Birthday*, Toronto 2014, pp. 389–409.

1 Cf. Martin WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg i. Br. 2013.

2 Cf. Hartmut LEPPIN, *Justinian. Das christliche Experiment*, Stuttgart 2011; Paul JöRS, *Codex Iustinianus*, in: PRE IV.1, cols. 167–170.

3 Cf. Uta-Renate BLUMENTHAL, *Der Investiturstreit*, Stuttgart 1982; id., *The Investiture Controversy. Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, Philadelphia 1988.

4 Cf. Wilhelm LEVISON, *Die mittelalterliche Lehre von den beiden Schwertern*, in: DA 9 (1952), pp. 14–42.

the fourteenth developed in the attempt to bind the power of temporal rulers to the authority of the Church by assigning the power to bestow the temporal sword upon the secular ruler to the bishop of Rome.

[390:] The basis for secular power along with theological attitudes toward and understandings of the relationship of Church and civil authority changed in the early modern period with the Reformation, as James Estes' own research has shown in detail⁵. The reformers departed from medieval conceptions by arguing that the office of secular authority was derived in no way from ecclesiastical institutions such as the papacy, but came directly from God. The *politia*, along with the *ecclesia* and the *oikonimia*, was seen as a part of the structure of life that God had created, with specific tasks for shaping human life in God's earthly realm. Martin Luther developed this concept in, among others, his treatise *On Temporal Authority* (1523)⁶. There he reminded readers of the responsibility of secular authorities for the temporal and spiritual welfare of the people.

With the Reformation, the question of responsibility for spiritual welfare of the population also became the occasion of conflict. For the ideal of harmony between the political and the religious / spiritual community threatened to fall apart completely with the rise of important reform-oriented groups and then through the formation of different confessional Churches of the Reformation with their own institutions and different organization. Not only eastern Europe, as one repeatedly reads, even in recent scholarship, was marked by and had a longer experience with a large spectrum of differing religious camps⁷; in all of Europe Anabaptists and Spiritualists, Anti-Trinitarians and nonconformists of all kinds existed alongside one another and conducted ecclesiastical life, at times in clandestine fashion, in some instances partially in the public eye, or even in the public square, depending on the political or geographical situation. Because religious unity and, along with it, religious peace stood as guarantees for the stability of a political community, deviant religious groups were seen as a political risk. Experiences that confirmed this perception were held in the public consciousness by the model presented in the lives of the Old Testament kings, as delivered through sermons and didactic literature, including the »mirrors of princes«⁸. From the [391:] viewpoint

5 James M. ESTES, *Peace, Order and the Glory of God. Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melancthon 1518–1559*, Leiden 2005.

6 WA 11, pp. 245–281; LW 45, pp. 81–129.

7 Cf. Christian PREUSSE, *Die Warschauer Konföderation von 1573 und die Ausdifferenzierung von Politik und Religion im frühneuzeitlichen Europa*, in: Themenportal Europäische Geschichte (2011), URL: <<https://www.europa.clio-online.de/essay/id/fdae-1547>> (09.09.2020).

8 Bruno SINGER, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Bibliographische Grundlagen und ausgewählte Interpretationen*: Jakob Wimpfeling, Wolfgang Seidel, Johann Sturm, Urban Rieger, Munich 1981;

of philosophy and theology it was beyond question that religious truth was exclusive and that there could be only one truth⁹. The sixteenth century, the Reformation, is therefore marked by continual striving to re-establish religious unity. Not only theologians worked to reach this goal, but also jurists and politicians. Already since the late Middle Ages the call for a general council was continuously »on the front burner«. The continuing postponement of a general council led people to set their hopes on the organization of religious colloquies¹⁰, which were called into being primarily by secular authorities and were therefore limited to specific political communities. Most fulfilled their goals only in part at best. At any rate, these colloquies did not restore durable and lasting religious unity.

Against this background the numerous wars of religion and a significant number of religious peace agreements claim our attention. German research has correctly viewed both as the instruments of the restoration of unity through other means¹¹. French literature on the subject emphasizes political thinking and *raison d'état* as the most important impulses toward religious peace¹². The evidence demonstrates how closely religion and politics in Europe were entangled with each other. Precisely because of this, religious wars and religious peace agreements can be seen as a characteristic of the early modern period. They are also indications that the use of force was often religiously motivated – though it dare not be overlooked that frequently politically motivated use of force was outfitted with a religious justification. Precisely this problematic has increasingly become a topic of recent discussion

Barbara MAIGLER-LOESER, *Historie und Exemplum im Fürstenspiegel. Zur didaktischen Instrumentalisierung der Historie in ausgewählten deutschen Fürstenspiegeln der Frühmoderne*, Neuried 2004; Wilhelm BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, MGH 2, Stuttgart 1938, repr. 1992; Theo STAMMEN, *Fürstenspiegel als literarische Gattung politischer Theorie im zeitgenössischen Kontext. Ein Versuch*, in: Hans-Otto MÜHLEISEN/Theo STAMMEN (eds.), *Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Studien zum Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1990, pp. 254–285.

- 9 Striving for religious unity was not driven simply by the Christian doctrine of the Trinity and the defence against Anti-Trinitarianism, as Preusse argues, cf. n. 7.
- 10 Cf. Irene DINGEL, *Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch*, in: TRE 28 (1997), pp. 654–681.
- 11 Cf. on this Eike WOLGAST, *Religionsfrieden als politisches Problem der frühen Neuzeit*, in: HZ 282 (2006), pp. 59–96 and Armin KOHNLE, *Konfliktbereinigung und Gewaltprävention. Die europäischen Religionsfrieden in der frühen Neuzeit*, in: Irene DINGEL/Christiane TIETZ (eds.), *Das Friedenspotenzial von Religion*, Göttingen 2009, pp. 1–19, both of whom point to the fact that the collapse of attempts to restore unity through councils or religious colloquies or through military intervention made the religious peace agreement into a new instrument of reaching understanding.
- 12 Cf. Olivier CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIIe siècle*, Paris 1997. The theory and practice of establishing religious peace in the Holy Roman Empire, in the Swiss Confederation, and in France, he argues, were motivated by political reasoning and *raison d'état*.

and research. Here we wish to open another perspective, posing questions regarding the process of establishing a peace that made the coexistence of differing religious claims to truth possible and, over a longer period, pointed the way to religious tolerance as a new relationship among politics, religion, [392:] and law¹³. Against this background the question arises, to what extent religion, that is, positions determined by religious beliefs and foundational points set forth in their confessions of faith, found a place in the religious peace agreements of the time. As the concluding points of religious wars, are they really a restoration or guarantee of peace through other means when all other attempts had collapsed, or are they part of the process of establishing peace in interaction with other, expressly religious efforts at negotiation, such as the religious colloquies? In search of answers, a short comparative case study, based on four different religious peace agreements, may serve to offer some initial conclusions (which, to be sure, invite further testing). This study examines different geographical and political entities in Europe in the early phase of the three-century long chronology of religious peace agreements¹⁴ that shed light on this new medium that arose in the early modern period.

II. The Phenomenon »Religious Peace Agreement«

Up to now, research in this area has focused only incidentally upon the practice of establishing religious peace agreements. Generally, only prominent religious peace agreements in unique situations have taken centre stage in individual studies, such as the Religious Peace of Augsburg (1555), the Edict of Nantes (1598), or the Peace of Westphalia (1648), and most of the research on them has been stimulated by their great historical anniversaries. This is also reflected in the attention paid to the phenomenon of religious peace agreements in the prominent encyclopedias. While survey articles on »wars of religion« can be found, corresponding entries on religious peace agreements are missing. This may be due to the fact that the many and contrasting early modern religious peace agreements are difficult to categorize and systematize. No typology of these agreements has been developed, and so it is impossible to categorize them. Even the formulation of a definition that would be able to give some structure to the bewildering varieties of such agreements in various European lands and distinguish them from purely political treaties of state is not an easy task. Nonetheless, the following can be stated as a definition:

13 Cf. Martin HECKEL, who refers specifically to the Religious Peace of Augsburg in this connection. Martin HECKEL, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1985, pp. 178–206.

14 The French Revolution introduced a new phase that unfolded in the nineteenth century, in which new foundations for issuing laws concerning religion took hold.

Religious peace agreements are a specific characteristic of the early [393:] modern settlements within Christianity (in the tension between the poles of religion and secular society), with which a qualitatively new legal status between two or more religious parties was established. These settlements, concretized in various legal forms, experienced their ›highpoint‹ in the sixteenth century, generally oriented toward the restoration of the unity of the faith. They contained specific prescriptions for freedom of faith and worship for the religious parties, which accorded specific rights to their adherents; furthermore, they regulated the possession of church properties. They aimed at a (lasting) peaceful life together¹⁵

and created and secured a legal basis for a situation in which two or more differing streams of religious thinking could live alongside and with each other. This definition makes it possible to include in the discussion peace treaties through which armed conflict was brought to a conclusion, and also to assess settlements aimed at preventing conflict between the adherents of various religious camps. This definition excludes the possibility of considering as part of this category of religious peace agreements documents that revoked or suspended earlier legal settlements and the circumstances created by one side of the agreement or the other¹⁶. At the same time, this definition allows the consideration of a variety of legal settlements, which made possible the coexistence of religious parties locked in confrontation, even if this coexistence was viewed as temporary. What the definition does not provide is a typological classification of such agreements. Establishing some sort of single overarching definition has proven to be in fact extremely difficult. That is due in part to the fact that the ways in which the religions or confessional groups that were developing vary a great deal, and in part also to the specific and often unique circumstances of »Reformation« in each European society or culture.

To provide at least a tentative approach to this varied group of documents, this article reviews four such agreements that established religious peace. These four can be seen to offer characteristic examples for the early phase of the practice of establishing religious peace, at least because they are well known and shed light on the contexts of different political communities [394:] of Europe in regard to religious groups, in the German Empire, in France, and in Poland. For the German Empire the Frankfurt Armistice of 1539 and the

15 This definition was developed by a working group at the Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz and states the basis of the project of the Institute funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft entitled »Staatliche und gesellschaftliche Konfliktlösungsstrategien: Digitale Quellenedition frühneuzeitlicher Religionsfrieden.« Cf. URL: <<http://www.religionsfrieden.de/>> and <<http://tueditions.ulb.tu-darmstadt.de/e000001/>> (09.09.2020).

16 The Augsburg Interim (1548) or the Edict of Fontainebleau (1685) are therefore not regarded as documents establishing religious peace.

Religious Peace of Augsburg of 1555 offer examples. In France the January Edict of Saint-Germain-en-Laye of 1562 commands attention. In Poland the Warsaw Confederation of 1573 deserves consideration.

III. The European Practice of Establishing Religious Peace: a Comparison

1. The Frankfurt Armistice and the Religious Peace of Augsburg

One important reason for the conclusion of the Frankfurt Armistice of 1539 and the concessions to the Smalcald League that the imperial government made to the League in it was the necessity of defending the empire against the Ottoman Turks who stood at its borders and who were counted as enemies of Christendom, pure and simple, because of their rejection of the doctrine that Christ was the Son of God and with that of the dogma of the Trinity¹⁷. This should have compelled the Evangelical princes, who had formed their defensive confederacy, to stand alongside Emperor Charles V. However, they took advantage of their own strength and influence in order to secure their religious and political interests against their Roman Catholic ruler through their withholding of financial and military support. The council called by the pope and scheduled to meet in Mantua in 1537, upon which the emperor had insisted, and which was intended to reach a resolution of the religious differences, had not taken place. In view of the threat of war with Turkish forces there was no time for further negotiations to establish a union that would return the Protestant estates to the unity of the medieval Church. Therefore, such negotiations were postponed to the next imperial diet, and the Frankfurt Armistice was agreed upon in April 1539, establishing a truce. This treaty expanded the guarantees of the Nuremberg Armistice of 1532 to all the adherents of the Augsburg Confession in the Evangelical camp that had accepted the Confession since 1532. It guaranteed the estates that adhered to the Augsburg Confession protection from imperial attack and citations to the [395:] imperial high court for fifteen months. It also suspended the cases that were before the court at that time. The adherents of the Augsburg Confession were obligated, on their part, to accept no new members of their defensive alliance, the Smalcald League, and finally to deliver aid against the Turks. In addition,

17 In Dalmatia the Hapsburg army had experienced a terrible defeat in October 1537. In February 1538 the emperor succeeded in forming an alliance with the pope and the Republic of Venice against the Turk, but that did not eliminate the danger. The emperor was dependent on the support of all the princes of the empire, including the Protestants among them.

it was agreed that a religious colloquy would take place¹⁸. The religious peace agreement and religious colloquy coincide at this point as two sides of one process of seeking peace, which provided for the laying down of weapons and the cessation of legal conflict on the secular side and negotiations and theological conciliation on the religious side. The overcoming of division in religion, a united front against the Turks as the enemies of Christendom, and preparation for religious colloquy were the express goals of the Frankfurt Armistice. Negotiations were carried on in Frankfurt

in order to transform the very damaging division of our holy religion into Christian unity and agreement, to set aside the troublesome distrust among the estates of the Holy [Roman] Empire, to cultivate love, peace, calm, and unity in the Empire, to offer the Turks, the vicious enemy of Christendom, persistent, bold and serious resistance, and [...] in order to approach a Christian, friendly exchange regarding religion in all the more proper fashion¹⁹.

The Frankfurt Armistice is the first to officially use the term »Augsburger Konfessionsverwandte« to refer to »those who adhere to the Augsburg Confession and that religion«²⁰, that is, to those who had subscribed to the *Confessio Augustana* that would later become the basis for the Religious Peace of Augsburg (1555). In addition, as no other religious peace agreement in Europe, this truce defined the religious conditions that it would establish by setting forth clearly drawn confessional alignments:

18 Originally, the meeting was to take place in Nuremberg, but did not. The reason for this was in part that the curia displayed a profound lack of trust toward the imperial initiative to initiate attempts at restoring unity. When Charles V finally attained the participation of a papal legate, the religious colloquies could begin.

19 See the opening of the Armistice agreement in Klaus GANZER/Karl-Heinz ZUR MÜHLEN (eds.), *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*, Göttingen 2000, vol. 1, 2, no. 390, p. 1072,21–29.

20 Cf. The Frankfurt Armistice of 19 April 1539 in: *Ibid.*, p. 1073,7–8. The Frankfurt Armistice was the first legally relevant document to use the formula »adherents of the Augsburg Confession« (or one of its variants); see Irene DINGEL, *Augsburger Religionsfrieden und »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« – konfessionelle Lesarten*, in: Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKY (eds.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Gütersloh 2007, pp. 157–176, at pp. 157–158, n. 3, in this volume, see pp. 193–211. For a discussion of the difference in terminology between the term »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« used by the Frankfurt Armistice and the term »Mitverwandte« used by the Nürnberg Armistice see *ibid.*, p. 172–174.

from this truce are excluded all Anabaptists and [396:] other unchristian sects and factions, which do not teach in accord with the Augsburg Confession and its religion or do not include themselves under the Church of Rome. It is not the intention [of this truce] to tolerate these groups²¹.

In 1555 the situation had been fundamentally transformed. To be sure, the threat from the Ottoman Turks remained; military activities had begun again in 1551, this time especially in Hungary and in the Mediterranean Sea, but the situation of the Protestant princes was different. They were no longer dependent on a temporary, limited truce, because the so-called revolt of the princes of 1552 had won victory over the emperor after he had defeated them in the Smalcald War (1546–1547) and subjected them to the imperial religious law of the Augsburg Interim of 1548. The Treaty of Passau not only set aside the despised Interim, among other things, but also set in motion the efforts for a lasting religious peace agreement.

Its provisions, which cannot be discussed here in detail, can be regarded as epoch-making since the Religious Peace of Augsburg defined, in contrast to other such peace agreements, not only the rights of princes and territorial rulers, including free choice of confessional allegiance and the *ius reformationis* [right to introduce reform]²², but also the rights of subjects, who were able to adhere to their own beliefs by refusing to accept the decisions of their secular rulers regarding religion and by going into exile. This *ius emigrandi* [right to emigrate]²³, as restrictive as this condition may seem from the perspective of the twenty-first century, meant nothing other than a suspension of the Inquisition's enforcement of its own criminal law, as it had been able to enforce it in Catholic territories against adherents of the Reformation. Particularly important was this provision's de facto abolition of capital punishment, which had up to that time been imposed in cases of heresy. These subjects thus received the right to reject the confessional option of their own ruler and to practice their faith publicly and in accordance with the law in other places. In imperial cities in which Evangelical teaching had taken root alongside Roman doctrine, both religious groups were permitted [397:] to exist with equal rights alongside each other²⁴ – though that did provoke more than a few conflicts within those cities.

21 The Frankfurt Armistice of 19 April 1539, in: GANZER / ZUR MÜHLEN, Reichsreligionsgespräche vol. 1, 2, p. 1076,8–11.

22 Cf. Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Art. 3, in: Ernst WALDER (ed.), Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts, 2 vols.: vol. 1, Bern ²1960; vol. 2, Bern 1946, here vol. 1, pp. 47–48. Cf. now URL: <http://tueditions.ulb.tu-darmstadt.de/e000001/quellentexte/target/augsburger_religionsfrieden.html#> (09.09.2020).

23 Cf. Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Art. 11, in: Ibid., pp. 51–52.

24 Cf. Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Art. 14, in: Ibid., p. 53.

Thus, the Religious Peace of Augsburg contained concrete legal regulations for religious practice. Like the Frankfurt Armistice, it defined clearly those to whom it applied: the adherents of the Augsburg Confession. Allegiance to a specific confession, the *Confessio Augustana*, formed the basis of legal toleration under imperial law²⁵. That provision was both precise and imprecise at the same time since Philip Melanchthon, the author of the confession which had been submitted to the emperor in 1530 at that diet in Augsburg, had revised the confession in accordance with the wishes of the Evangelical princes as they prepared to participate in the religious colloquies that took place in 1540 and 1541 in Hagenau, Worms, and Regensburg. His revisions included in the tenth article of the Confession (on the presence of Christ in the Lord's Supper) changes that reflected the theological discussions with the southern German cities that had resulted, for example, in the Wittenberg Concord of 1536. Thus, it was not clear within Protestant circles which version of the *Confessio Augustana* had validity under the Religious Peace of 1555. Those who had deviated from the typical Lutheran understanding of the Lord's Supper and therefore preferred the more open formulations of the *Confessio Augustana Variata* of 1540 could, at least for a time, claim protection under the Religious Peace of Augsburg.

The conclusion in most secondary literature that the Religious Peace bestowed imperial legal status upon »Lutheranism«²⁶ ignores the pre-confessional reality of the situation in the 1550s and 1560s. The Religious Peace ignored or glossed over the beginnings of the differentiation of the developing Lutheran and Reformed confessions of the faith²⁷. It also did not define the ideal religious situation, which the signers of the agreement felt compelled to do without, given the situation in which they were living, as they bestowed legal recognition in the Empire to the confessional document that had been subscribed by many estates of the empire, namely, the Augsburg Confession. [398:] The Religious Peace of Augsburg spoke of »the estates of the Augsburg Confession« or the princes and estates that adhere to the Augsburg Confession« on the one hand, and on the other of the »estates adhering to the old religion« or »those who are adherents of the old religion«²⁸ without providing

25 Cf. *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Art. 3, in: *Ibid.*, pp. 47–48.

26 Cf. Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, p. 123, n. 396.

27 Cf. DINGEL, *Augsburger Religionsfrieden*.

28 Cf. *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Art. 4, in: WALDER, *Religionsvergleiche*, vol. 1, p. 48. The Frankfurt Armistice of 19 April 1539 is the first legally relevant document in which the formulation »the adherents of the Augsburg Confession« or variations of this phrase are to be found. Cf. GANZERT/ZUR MÜHLEN, *Reichsreligionsgespräche*, vol. 1, 2, no. 390, where the phrase appears as »the current estates of the Augsburg Confession and its religion«, p. 1074,22–23. The added »current« expresses the idea that the adherents of the Confession are not only those who presented the

a more specific definition of »the old religion« since at this point there was no Roman Catholic confessional document that defined the identity of »the old faith«²⁹.

Despite this rather loosely formulated phrasing, the Peace provided very concrete prescriptions. For example, the estates adhering to the Augsburg Confession were assured that they no longer needed to live in fear of acts of violence and military attack because of their confession »and its teaching, religion, and faith«. No one was to use force against their

consciences and decisions [proceeding from] the religion of the Augsburg Confession, [in favour of] the faith, practices, regulations and ceremonies that they have established or will later establish in their principalities, lands, and jurisdictions.

Indeed, they were to have the right »to remain with the religion, faith, practices, regulations, and ceremonies«, of this confession and retain their »possessions, movable and immovable; lands; populations; jurisdictions; governmental responsibilities; princely privileges and obligations in peace and quiet«³⁰. These provisions also applied to the Catholic estates; they, too, were to »likewise remain in their religion, faith, practices, regulations, and ceremonies«, of their confession and retain their »possessions, movable and immovable; lands; populations; jurisdictions; governmental responsibilities; princely privileges and obligations« and various sources of income »without being disturbed [...] and [399:] use them in peace and quiet«³¹. The Religious Peace did not, however, abandon the idea that all dissidents would return to »the old faith«. It presumed that this treaty was only a step on the way to a final agreement on religious unity still to be attained, and in this regard it strove for an expansion of the political and legal process of reaching peace through efforts at theological understanding in religious colloquy, which, if they turned out to be successful, would then make the religious peace agreement superfluous: »and the religious disputes should be brought to a clear, Christian understanding and agreement in no other way than through Christian, friendly,

Confessio Augustana at the diet of Augsburg in 1530, but also those who had accepted it and confessed its faith at that point in time. The deliberations that led to the Nuremberg Armistice of 1532 had already prepared the way for this expansion of the concept.

²⁹ The first such confession was issued by the Council of Trent, the »Professio Fidei Tridentina,« 1563, cf. Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 37th ed., Freiburg i. Br. 1991, pp. 587–589 (nos. 1862–1870).

³⁰ Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Art. 3, in: WALDER, *Religionsvergleiche*, vol. 1, p. 48.

³¹ Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Art. 4, in: *Ibid.*, p. 48.

peaceful means and ways«³². This attempt was, in fact, undertaken in the last great religious colloquy of the sixteenth century in Worms in 1557, but it did not attain its goal³³.

2. The January Edict of Saint-Germain-en-Laye

Other European peace agreements exhibit this same close connection between efforts to conclude such agreements and religious colloquies. Occasionally these agreements can also emerge as a political alternative to religious colloquies, serving the *raison d'état*, especially when such a meeting had failed to produce results. This was the case with the French Edict of Toleration of January 1562. It presents a peace agreement aimed at prevention of use of armed force and war that not only was intended to deal with religious division and the theological conciliation of the French Protestants, but was also a reaction to the »politicization of French Protestantism«³⁴. Furthermore, the exercise of power by various forces in the kingdom was in flux. In May 1559 representatives of eleven evangelical churches³⁵ had met secretly in a house in Paris for the first national synod of French Protestantism. There they produced a confession, the *Confession de Foi*, and a Church constitution and code, the *Discipline ecclésiastique*, which exhibited in its theological orientation most [400:] clearly the influence of Calvin's teaching. Through this synod and through the religious conversion of members of the upper nobility in France to the Evangelical faith, French Protestantism became a powerful factor in the country that could no longer be checked by legal restrictions and persecution and thus also could not simply be ignored. In addition, the traditional relationships of political forces were in crisis: King Henri II died in July 1559, and his son and successor, Francis II, died at the beginning of December 1560, so that the regency for the minor King Charles IX fell to his mother, Catherine de' Medici. At her side stood the humanistically inclined chancellor Michel de l'Hôpital. In 1560/61 the French Estates General also met, for the first time in decades, assembling in Orléans for deliberations. This demonstrated that the local territorial forces had grown stronger and that not a few of them inclined

32 Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Art. 3, in: *Ibid.*, p. 48.

33 Cf. Björn SLENCZKA, *Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs*, Tübingen 2011, and Benno VON BUNDSCHUH, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster 1988.

34 Richard NÜRNBERGER, *Die Politisierung des französischen Protestantismus. Calvin und die Anfänge des protestantischen Radikalismus*, Tübingen 1948.

35 Representatives came from Paris, Saint-Lô in Normandy, Dieppe, Angers, Orléans, Tours, Poitiers, Saintes, Marennes, Châtellerault, and St. Jean d'Angely.

toward Protestantism, thus forming a considerable opposition to the court. In the context of this difficult and confusing mix the colloquy of Poissy took place at Catherine's initiative (beginning on 9 September 1561), with theologians of authority invited from outside France³⁶. The measure of the significance placed upon this meeting can be seen in the opening address by Chancellor Michel de l'Hôpital, who characterized the colloquy as a national council. But the religious unity for which the colloquists strove was not attained. The clergy showed no desire for reform and the theological debates highlighted not only the differences between the French Protestant churches and medieval Catholic positions but also divergences among the Protestants, especially between these French adherents of Calvin's teachings and German adherents of Luther's. Religious unity therefore retreated into the distance, so that issuing an edict of toleration appeared to be unavoidable if the court wanted to avert a civil war and secure peace for the country in view of the struggles between the two parties that both had strong military support³⁷.

The Edict of Saint-Germain-en-Laye guaranteed free conduct of Reformed worship services outside of the towns and permitted the organization of consistories and synods, though only under the condition that a royal officer could participate in them, more or less as an observer³⁸. With [401:] this edict the organization of the Reformed Church, which had previously existed underground, became public and official. However, anything that could arouse the appearance of dissidence and revolt was strictly prohibited, such as, for example, assemblies with weaponry and all initiatives that could have led to political autonomy for the Protestants, for example, their own administration or their own military organization and independent financial system³⁹. Indeed the life and teaching of the congregation became subject to regulations. The January Edict, for example, decreed that Catholic festivals were to be celebrated by the Evangelicals and that the traditional prohibition of marriage to those within specific familial relationships also applied to them, to be sure under the premise that they were at the same time »political laws« of France⁴⁰.

36 Peter Martyr Vermigli came from Zurich and Theodor Beza from Geneva. The delegation from Württemberg, led by Jakob Andreae, arrived too late to take part in the deliberations. Cf. Donald NUGENT, *Ecumenism in the Age of the Reformation. The Colloquy of Poissy*, Cambridge 1974.

37 The Edict repeatedly mentions that it seeks to avoid or pacify »tumults et seditions«, cf. Das Januaredikt von 1562, in: WALDER, *Religionsvergleiche*, vol. 2, p. 6; cf. now URL: <http://tueditions.ulb.tu-darmstadt.de/e000001/quellentexte/target/edikt_von_saint_germain_en_laye_januaredikt.html> (09.09.2020).

38 Cf. Januaredikt [Art. VII], in: *Ibid.*, vol. 2, p. 8.

39 Cf. Januaredikt [Art. VII and VIII], in: *Ibid.*, vol. 2, p. 8.

40 Cf. Article IX of the Edict: »Seront ceux de ladite nouvelle religion tenus garder nos lois politiques, mêmes celles qui sont reçues en notre église catholique en fait de fêtes et jours chômables et de mariages, pour les degrés de consanguinité et affinité.« *Ibid.*, vol. 2, pp. 8–9.

Preachers were also to be obligated under oath »not to preach any doctrine that contravenes the pure word of God, as it is contained in the Creed of the Council of Nicaea and the canonical books of the Old and New Testaments so that our subjects are not filled with new heresies«⁴¹. By naming Holy Scripture and the Nicene Creed the Edict had established a frame of reference and a base line for public teaching that was fundamentally identical with the doctrinal foundations which the *Confession de Foi* of 1559 had named its articles III–V⁴². Actually, it was less than the *Confession* had prescribed. Therefore, with the exception of the Anti-Trinitarians every reformational group could have claimed toleration under this Edict in so far as it adhered to political laws and avoided polemical attacks. The spread of theological polemic against false teaching was subject to harsh punishment⁴³ because it was seen as an incitement to revolt and rebellion⁴⁴.

[402:] The January Edict thus sought to prescribe the minimum of regulations for peaceful life together in the area of organization and the life and doctrine of the Evangelical congregations in France. A precise naming of those affected, for instance, through the identification of their confessional position, is surprisingly absent although the *Confession de Foi* had been printed from the beginning with a preface addressing the king of France, at that time Francis II. The Protestants were labeled »those of the new religion« or »those of the aforementioned new religion«⁴⁵. Apparently, the court did not want to recognize a group that had already consolidated around its own doctrinal and confessional as well as political positions. So there hovered between the lines of this religious peace agreement the hope that the »diversity of points which reigns in religion«⁴⁶ could, some day, be brought into agreement. The peace agreement presented itself as a temporary solution for an interim »in anticipation of when God gives us grace to enable us to reunite and to return to the

41 Januaredikt [Art. X], in: *Ibid.*, vol. 2, p. 9: »[...] de ne prêcher doctrine qui contrevienne à la pure parole de Dieu, selon qu'elle est contenue au symbole du concile de Nicène, et ès livres canonique du vieil et nouveau testament, afin de ne remplir nos sujets de nouvelles hérésies«.

42 Cf. the *Confessio gallicana* of 1559, in E. F. Karl MÜLLER (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, repr. Zürich 1987, p. 222. Cf. the new edition: Emidio CAMPI (ed.), *Confessio Gallicana, 1559/1571. Mit dem Bekenntnis der Waldenser, 1560*, in: Andreas MÜHLING / Peter OPITZ (eds.), *Reformierte Bekenntnisschriften, Neukirchen-Vluyn 2009*, vol. 2/1: 1559–1563, pp. 17–18.

43 Printers and booksellers or traveling sales representatives were to be punished with the whip and, if they continued with their distribution, with death, for peddling pamphlets with contents that led to defamation, cf. Januaredikt [Art. XIII], in: WALDER, *Religionsvergleiche*, vol. 2, p. 9.

44 Cf. Januaredikt [Art. IX and XIII], in: *Ibid.*, vol. 2, pp. 8–9.

45 Cf. Januaredikt [Art. I and IX], in: *Ibid.*, vol. 2, p. 6 and 8.

46 Januaredikt, in: *Ibid.*, vol. 2, p. 5.

same sheepfold which we all desire, as is our principal intention«⁴⁷. This hope was not fulfilled since only a few days after the Parliament of Paris had finally registered the Edict on 6 March 1562, thus giving it legal force⁴⁸, the blood bath of Vassy occurred, the prelude for the bloody wars of religion in France.

3. The Warsaw Confederation

The so-called »Warsaw Confederation« also stood in close temporal proximity to a religious colloquy, the Colloquy of Sandomir of 1570⁴⁹. In the secondary literature the »Warsaw Confederation« is generally understood to be a religious peace agreement that embraced all theological factions and is repeatedly praised as a particularly liberal one⁵⁰. In fact, it did not deal with the juridical or ecclesiastical-political rights of new religious groups in Poland-Lithuania. Its foremost concern was the consolidation of the power of the estates in relationship to the king of Poland, who was about to be elected. [403:] Sigismund II August, Grand Prince of Lithuania (since 1529) and king of Poland (since 1530; ruling alone since the death of his father in 1548, and since 1569 in Poland-Lithuania), died on 7 July 1572 without children as heirs. The dynasty of the Jagiellonian family thus came to an end and an elective monarchy was introduced. After a bitter struggle the election fell to Henri de Valois, brother of the French king, Charles IX. This brought Poland-Lithuania into a precarious situation since reformational streams of thought and practice had found fertile ground there and various groups who disagreed among themselves had set down roots. The events of Saint Bartholomew's Eve in August 1572 aroused concerns since many Protestants, among them high nobles, such as Admiral Coligny, the onetime intimate counselor of the king, paid for their faith with their lives. At the meeting of the Sejm in Warsaw that was to elect Henri king of Poland, the estates, under the strong influence of the Protestant members, fashioned a »general confederation« that guaranteed the right of the nobility to the free practice of the faith. Only one of the Catholic bishops signed the agreement, Franz I. Krasieński, bishop of Cracow and vice-chancellor of the realm.

47 Januaredikt [Art III], in: *Ibid.*, vol. 2, p. 7.

48 On the implementation of religious peace in France, see Jérémie FOA, *Making Peace*, in: *French History* 18 (2004), pp. 256–274.

49 Cf. the edition of the document with historical introduction by Henning P. JÜRGENS / Kęstutis DAUGIRDAS, *Konsens von Sandomierz – Consensus Sendomirensis 1570*, in: MÜHLING/OPITZ (eds.), *Reformierte Bekenntnisschriften, Neukirchen-Vluyn* 2012, vol. 3/1: 1570–1599, pp. 1–20, no. 65 (with bibliography).

50 On this historical situation, see PREUSSE, *Die Warschauer Konföderation*.

The articles and formulations of the »Confederation« sound in part like an electoral capitulation. In fact, the nobility was pressing for the securing of its rights and had Henri swear to uphold the *Articuli Henriciani* and the *Pacta conventa* to attain this goal⁵¹. That the »Warsaw Confederation« did really »secure the same rights and free exercise to all Christian confessions in Poland«, as can be read in some historical treatments, is dubious⁵². With the events in France fully in view, it was designed to gain the assurance of the new king »that he intends to maintain the common peace and quiet among those who think differently in religious matters at all times in this kingdom«⁵³. The estates wanted to avoid all risk that circumstances could arise in which military actions could result from their religious differences, as was known from »other, foreign kingdoms«⁵⁴. Therefore, they accepted the mutual obligation

for time and eternity, on the basis of the [404:] oath we swear, by our good faith, honour, and conscience, although we differ in spiritual matters of conscience, to endeavour to cultivate precious peace among us and not let human blood flow at any time because of the practice of this or that religion [*dissidentes de religione*] or alteration in liturgical practice⁵⁵.

The estates pledged to teach others that they would tolerate neither confiscation of property nor imprisonment, neither exile nor the shedding of blood because of differing religious views⁵⁶. This was not to release them or their subjects from obedience to God-ordained authorities. A right of resistance was not formulated, but the right to take measures against those who caused unrest under the pretext of religion was expressly conceded to spiritual and temporal authorities⁵⁷.

The »Warsaw Confederation« became known as the »Warsaw Religious Peace Agreement«, but in fact it contains very little that determines things religious. It does not name the confessional groups to which it was to apply, nor does it formulate a right for the different factions or religious communities in regard to their faith, life, or organization. Although the »Consensus of

51 Cf. Manfred ALEXANDER, *Kleine Geschichte Polens*, Bonn 2005, pp. 107–111; Gotthold ROHDE, *Kleine Geschichte Polens*, Darmstadt 1965, pp. 246–255.

52 Cf. Hermann DALTON, *Polen*, in: RE 15 (³1904), pp. 514–525, at p. 520.

53 [Art. III.2] Cf. now the original text of the Warsaw Confederation at URL: <http://tueditions.ulb.tu-darmstadt.de/e000001/quellentexte/target/warschauer_konfoederation_pl.html> (09.09.2020). A contemporary German translation of the Warsaw Confederation is to be found at: *Die Warschauer Konföderation 1573*, URL: <http://tueditions.ulb.tu-darmstadt.de/e000001/quellentexte/target/warschauer_konfoederation_zdt.html> (09.09.2020).

54 *Ibid.* [Art. V].

55 *Ibid.* [Art. V.1].

56 *Ibid.* [Art. V.2–4].

57 *Ibid.* [Art. V.5].

Sandomir« of 1570 had brought three confessional communities together, the adherents of the *Confessio Augustana*⁵⁸, the Reformed, and the Bohemian Brethren, which all were identifiable on the basis of the confessions they had adopted, the »Warsaw Confederation« spoke, in obfuscating fashion, of »those who disagree concerning religion«⁵⁹. That provided the estates the largest possible leeway in adopting individual religious options and tendencies, but did not say anything about their conduct toward those who thought otherwise. Absent was the idea expressed normally in other religious peace agreements, which looked toward the reunification at some future point of religious parties that had separated from one another and the conciliation of differences among them. Instead, this »Confederation« aimed at »settling [405:] tensions between spiritual and temporal estates in political and temporal matters« at the latest by the next election of a monarch⁶⁰.

Despite the need for regulations of religious public life the »Warsaw Confederation« did no more than create a new legal status, a kind of guarantee for the existence of the Churches, groups, and movements that had arisen out of the Reformation in Poland-Lithuania, in so far as they possessed the protection of a political lord. To this extent the text of the treaty can properly be considered among the religious peace agreements. Differing religions were not to be any longer the cause for war. However, fundamentally, nothing more was said.

IV. Conclusion

As different as these four religious peace agreements may be in terms of the factors that created them – the ways in which they were composed, their content, and structure – they do exhibit characteristics that mark the practice of establishing religious settlements at this point in time. First, it is clear that they created normative texts, which gave no precise details regarding the direct realization of their goals for everyday life. What they convey is the juridical framework, the political intention, and religious-theological way in which people in the early modern period understood themselves and their situation and that made an impact over the longer term. These religious peace agreements aimed at: (1) a lasting restoration of religious unity. The Warsaw Confederation, as a document more interested in establishing an electoral concession

58 Reference was made to the *Confessio Saxonica* of Philip Melancthon (CR 28,369–468), so that here it cannot be said that »Lutheranism« in the form which it had already begun to take at this time as it moved toward theological consolidation in the Formula of Concord (1577) had been incorporated into this consensus.

59 See above at n. 55.

60 Die Warschauer Konföderation 1573 [Art. VI].

than a genuine religious peace agreement, may here be an exception. Still, they defined themselves as a temporary political solution, which was to issue into permanent religious unity or new discussions. Therefore, these religious peace agreements stand (2) in close chronological proximity to initiatives to reach settlements through a council or religious colloquies. Either they define a council or religious colloquy as a future goal, or they attempt, after the failure of a religious colloquy, to guarantee a politically and juridically instigated interim solution⁶¹. Therefore, religious peace agree- [406:] ments and religious colloquies dare not be too quickly played off against each other in the early modern period. At least in the early phase of the practice of establishing religious peace they are closely associated with one another. However, the religious peace agreements under study here demonstrate significant differences in other ways, (3) in their definition and treatment of the religious situation, largely at this point reflecting the situation in which the Reformation had made its impact but before the formal development of confessional differences. Specific political contexts contributed to the use of both dissimulation, on the one hand, and, clear definition on the other hand, as the status quo that predominated at each time shaped the ways in which societal needs for peace and order were to be addressed. Critical for this sometimes ambiguous picture, which the different religious peace agreements convey with their own specific elements, are (4) the political and societal contexts of each. These contexts clarified which of the various solutions could be established in Europe over a longer period of time.

Even if the political leaders and jurists who stood behind these agreements regarded their solutions at first as only a temporary stage on the way to lasting religious unity established by the theologians that would form the basis of genuine peace, it rather quickly became clear that the provisional arrangements would have to become the standard for society. These European religious peace agreements became the pioneering model for the development of a modern concept of toleration, which today allows for the setting aside of responsibility for questions of truth and for the toleration of other religious affiliations for the sake of peace. In that way the religious peace agreements became a model for the development of modern relationships among politics, religion, and civil law.

61 Also in this regard the situation in which the Warsaw Confederation was composed differs from the other agreements discussed here since it speaks simply of »dissidentes de religione« and ignores the groups that participated in the »Consensus Sandomirensis«.

Biblische Typenbildung und »gute Ordnung« in Leichenpredigten*

[33:] Die im Luthertum neu aufgekommene Literaturgattung der Leichenpredigt, die auch im Katholizismus Fuß fasste¹, zielte zwar vorrangig auf die Seelsorge an den Hinterbliebenen², diente aber auch dazu, wichtige Lebensstationen und herausragendes Wirken des Verstorbenen erzählend und deutend zu rekapitulieren. In der rückblickenden Perspektive des Predigers wurde die Erinnerung, z. B. an einen politischen Amtsträger und dessen Amtsführung, eingepasst in biblische Typologien oder gemessen an vorbildlichen historischen Gestalten. Auf diese Weise wurde Erinnerung mit Hilfe bekannter Topoi konstruiert und das Handeln der verstorbenen Person in einen übergreifenden Sinnzusammenhang eingeordnet. Dies konnte auch appellativen, ja regelrecht normativen Charakter erhalten³ und insofern auf politische und religiöse Zukunftsgestaltung zielen. Um diese verschiedenen Funktionen der Leichenpredigt und auch der Grabrede, der *Oratio funebris*, soll es anhand ausgewählter Beispiele aus dem 16. und 17. Jahrhundert gehen, wobei sowohl der deutsche als auch der französische Bereich und damit konfessionell unterschiedliche Räume in den Blick rücken werden. Drei Perspektiven sollen im den Mittelpunkt stehen: Zunächst die Frage nach Typenbildungen und die Einordnung der verstorbenen Person in solche Typologien. Sodann soll der appellative Charakter und die Frage nach der Verwirklichung [34:] »guter Ordnung«, wie er sich in offenen und unter-

* Es handelt sich um eine überarbeitete und gekürzte Fassung eines im Dezember 2012 im Deutschen Historischen Institut Paris gehaltenen französischen Vortrags unter dem Titel »Religion et politique dans les éloges funèbres des souverains des XVIIe et XVIIIe siècles«. Die deutsche Fassung ist erstmals gedruckt in: Irene DINGEL/Ute LOTZ-HEUMANN (Hg.), Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext. Dissemination and Contemporary Impact of the Reformation in a European Context, Gütersloh 2015, S. 33–48.

1 Vgl. dazu Birgit BOGE/Ralf Georg BOGNER (Hg.), *Oratio funebris*. Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit. Zwölf Studien, Amsterdam/Atlanta 1999.

2 Vgl. Irene DINGEL, »Recht glauben, christlich leben und seliglich streben«. Leichenpredigt als evangelische Verkündigung im 16. Jahrhundert, in: Rudolf LENZ (Hg.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Stuttgart 2004, Bd. 4, S. 9–36.

3 Vgl. dazu Christoph KAMPMANN, Herrschermemoria und politische Norm. Geschichtliche Persönlichkeiten als Leitbilder vom Mittelalter bis zur Moderne, in: HJ 129 (2009), S. 3–17. Außerdem ders., Der Tod des Herrschers als Grenze und Übergang. Die normative Funktion der Herrschermemoria in der Frühen Neuzeit, in: Christine ROLL u. a. (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. Bilanz und Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Köln u. a. 2010, S. 263–270.

schwelligem Mahnungen des Predigers ausdrückt, herausgearbeitet werden. Und schließlich kommen die manchmal pointiert, manchmal eher zurückhaltend thematisierten konfessionellen Positionierungen in den Blick. Dass die Grenzen zwischen diesen drei Schwerpunkten fließend sind, versteht sich von selbst.

I. Typenbildung in der Leichenpredigt

Es ist nicht verwunderlich, dass die im Protestantismus verortete Leichenpredigt eine Einzeichnung der verstorbenen Person in biblische Kontexte bevorzugte. Nahezu allgegenwärtig ist der Rekurs auf den alttestamentlichen König David. Dass er als Psalmdichter in den Blick kam⁴, ist selbstverständlich. Vor allem aber war David als auserwähltes Werkzeug Gottes in seiner exemplarischen Frömmigkeit und Tugend ein beliebter Typus. In Leichenpredigten auf Herrscherpersönlichkeiten erscheint der Verstorbene oft rückblickend in seiner Gott wohlgefälligen Amtsführung, Weisheit und Gottesfurcht als Erbe Davids und jener alttestamentlichen Könige, die sich einst in besonderer Weise für die rechte Gottesverehrung des Volkes Israel einsetzten: Salomo, Josaphat, Hiskia und Josia. Sie wurden zu Typen für vorbildliches Regierungshandeln. Dies konnte im konfessionellen Kräftespiel auch eine antikatholische Spitze beinhalten. Dennoch waren solche Typenbildungen nicht unbedingt konfessionell festgelegt. Vor allem der David-Typus wurde im Wettstreit der Konfessionen auch von katholischer Seite angeeignet. Der Düsseldorfer Jesuit Jacob Gippenbusch z. B. rekurrierte in seiner Grabrede von 1653 auf den zum Katholizismus konvertierten Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg auf David als herausragenden Inhaber von zeitlosen Herrschertugenden, die der Verstorbene in analoger Weise verwirklicht habe.

So ist mir doch zu meinem vorhaben dienlicher die außlegung deren so jhres verstands augen auff die beru(e)hmte abtheilung aller Tugend gelencket / sagen es habe Ko(e)nig Daud im Auffrechten Geist die Sittliche / im Heiligen die Go(e)ttliche / im Fu(e)rnehmsten die Politische / Heroische vnd Fu(e)rstlichem Standt gemesse tugend von Gott seinem Herren begert vnd erbetten / Diesem nun also gesetzt / behaupte ich vnwidersprechlich die von Hertzog Wolffgang Wilhelm [...] auß Go(e)ttlicher

4 Als Predigttext bevorzugt wird Ps 103,15 (Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras [...]). Vgl. dazu Robert KOLB, »[...] da jr nicht trawrig seid wie die anderen, die keine hoffnung haben«. Der Gebrauch der heiligen Schrift in Leichenpredigten der Wittenberger Reformation (1560–1600), in: Eva Maria DICKHAUT (Hg.), Leichenpredigten als Medien der Erinnerungskultur im europäischen Kontext. Neue Ergebnisse und Perspektiven, Stuttgart 2014, S. 1–26. Vgl. auch die Predigt Andreas Osianders d. J. auf Herzog Ludwig von Württemberg (wie Fußnote 26).

gnaden angetretene vnd forthin durch eigene mitwirkung gehandhabte ru(o)hige posses- [35:] sion erstlich des Auffrechten Geists/das ist/allerhand moral vnd Sittlicher tugent⁵.

In humanistischer Manier behandelte der Prediger sodann die christlichen Haupttugenden *prudentia*, *iustitia* und *fortitudo*. Ähnliches, nämlich die Indienstnahme des David-Typos für humanistische Qualitäten, lässt sich auch in der von Jules Mascaron, Évêque et Comte d'Agen, im Jahre 1675 gehaltenen *Oraison funèbre* auf den ebenfalls zum Katholizismus konvertierten Turenne beobachten. Wie David habe Henri de la Tour d'Auvergne Güte, Milde und Mäßigung, also die Qualitäten eines *honnête homme* besessen; wie David sei er vom Glauben durchdrungen gewesen, von Religion, Demut und all jenen Gaben des Heiligen Geistes, die für Christen und Heilige charakteristisch seien⁶.

Demgegenüber hat man in protestantischen Leichenpredigten solche typologischen Parallelisierungen von den zeitlosen Tugenden abgelöst und gezielt historisch konkretisiert, oft in legitimatorischer Absicht. So lobte der kurbrandenburgische Hofprediger Simon Gedicke seinen verstorbenen Landesherrn Joachim Friedrich, dass er wie einst Josaphat und Hiskia gehandelt habe, als er 1567 das Erzstift Magdeburg der Wittenberger Reformation zugeführt, 1570/71 die Reformation der Klöster im Erzstift angeordnet und 1583 eine Generalvisitation durchgeführt habe⁷. Der Tübinger Propst Johannes Mager setzte das Regie- [36:] rungshandeln Herzog Ludwigs von

5 SPIRITVS RECTVS, SANCTVS, PRINCIPALIS, Das ist / Auffrecht= Heilig= Fu(e)rnehmster Geist Weilandt deß Durchleuchtigsten Fu(e)rsten vnd Herrens/ H. VVOLFGANGI VVILHELMI, [...] Von P. IACOBO GIPPENBVSCHE der Societate IESV Priester zu Du(e)sseldorff/[...] Gedruckt zu Co(e)lln/Bey HENRICO Krafft [...] ANNO M. DC. LIII, S. 12. (VD17 12:127933N).

6 »Sondez et examinez ce cœur, vous qui n'êtes sensibles qu'aux vertus douces de la morale et de la société civile, et vous trouverez que, comme celui de David, il a eu la bonté, la modération, et toutes les qualités qui forment l'honnête homme et le sage. Sondez et examinez ce cœur, vous qui, plus éclairés que les autres, ne donnez votre approbation qu'aux vertus chrétiennes, et vous serez convaincus que, comme celui de David, il a été pénétré de foi, de religion, d'humilité, et de tous ces dons du Saint-Esprit qui font les chrétiens et les saints: [...]«: ORAISON FUNEBRE DE TRÈS HAUT ET TRÈS PUISSANT PRINCE HENRI DE LA TOUR-D'Auvergne, VICOMTE DE TURENNE, maréchal general des camps et armées du roi, etc.; prononcée en 1675, aux Carmélites du grand couvent de Paris, où son Coeur fut déposé, in: ORAISONS FUNEBRES DE FLÉCHIER, SUIVIES DE CELLES DE TURENNE, PAR MASCARON; DU PRINCE DE CONDÉ, PAR BOURDALOUE; ET DE LOUIS XIV, PAR MASSILON. T. II, PARIS: Pierre Didot l'ainé et Firmin Didot, 1803, S. 105. Den möglichen strategischen Gründen dieser Konversion geht Leonhard HOROWSKI nach, vgl. ders., Konversion und dynastische Strategie. Turenne und das Ende des französischen Hochadelscalvinismus, in: Ute LOTZ-HEUMANN u. a. (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007, S. 171–211.

7 Vgl. MEDITATIO MORTIS Oder Churfu(e)rstliche/Brandenburgische Leich-

Württemberg als »Landesvater« in Parallele zu der Fürsorge des Mose für das Volk Israel, dem es in erster Linie um das zeitliche und ewige Heil des Volkes gegangen sei, der dessen Anliegen vor Gott vertrat und göttlichen Zorn abzuwenden wusste. Gottesfurcht und weltliches Verantwortungs- bewusstsein werden auf diese Weise besonders akzentuiert. Ebenso wie Mose sei auch Ludwig von Württemberg viel zu früh aus seinem Amt gerissen worden. Wie Mose in dem unerschrockenen Josua einen würdigen Nachfolger gefunden habe, so Ludwig in Herzog Friedrich⁸, der zum Zeitpunkt dieser Leichenpredigt die Regierung bereits angetreten hatte. Auch in dieser Konstellation erblickt der Prediger das Ineinandergreifen göttlichen Handelns und weltlicher Realität:

Dann die Hand des HERrn ist nicht zu kurtz/ daß er nicht helfen ko(e)nne: sonder wann er ein Daudid hinnimt/ so erweckt er hingegen einen Salomon: vnd an statt seines trewen Dieners Mosis/ gibt er den Helden Josuam. Also hat er auch vns [...] an statt vnser [...] Landtsfu(e)rsten/ Hertzog Ludwigen/ [...] widerumb gegeben vnd besche- ret ein Gottseligen/ Fridenreichen Regenten/ na(e)mlich/ jetzigen vnsern gna(e)digen Herrn vnd Landtsfu(e)rsten/Herrn Friderichen [...] /gleich wie Josua in dem Hauß Mosis/ zu wahrer erkanntnus vnd forcht Gottes/ vnnd allen Fu(e)rstlichen Christ- lichen Tugenden/ von jugent auff erzogen/ vnd auffgewachsen⁹.

In diesem Fall diente die typologische Parallelisierung zugleich als Appell an Friedrich, als neuer »Landesvater und Friedefürst«¹⁰ in die Fußstapfen seines Vorgängers Ludwig des Frommen zu treten.

predigt/ [...] H. JOACHIM FRIDERICH [...] Gehalten durch Simonem Gediccum, [Leipzig 1609], S. 48f. (VD17 23:249059Q).

⁸ Friedrich I. stammte aus der Linie Württemberg-Mömpelgard und war ein Vetter zweiten Grades von Ludwig, hatte seine Jugend am Stuttgarter Hof verbracht und seine Ausbildung in Tübingen genossen. Vgl. Paul Friedrich von STÄLIN, Friedrich I., Herzog von Württemberg, in: ADB 8 (1878), S. 45–48.

⁹ Die ander Leichpredigt/ gehalten zu Stutgarten/ in der Stifftskirchen. Als die Fu(e)rstliche Leich des Durchleuchtigen/ Hochgebornen Fu(e)rsten vnnd Herrn/ Herrn Ludwigen/ Hertzogen zu Wu(e)rtenberg vnnd Teck/ Grauen zu Mu(e)mpelgart/ etc. hochlo(e)blicher seliger Geda(e)chtnus/ den 23. Augusti/ anno/ etc. 93 von dannen nach Tu(e)bingen zur Begra(e)bnus gefu(e)hrt/ vnd durch ein Christliche Gemeind zu Stutgarten fu(e)r das Thor/ mit vndertha(e)nigem/ hertzlichem Trawren/ ist beleitet [!] worden. Durch M. Johannem Magirum/ Probst den daselbsten, in: Vier Christliche Predigten/ Vber der Leich/ weilund [!] des Durchleuchtigen/ Hochgebornen Fu(e)rsten vnd Herrn/ Herrn LVDWJGEN/ Hertzogen zu Wu(e)rtenberg vnd Teck/ Grauen zu Mu(e)mpelgart/ etc. Hochlo(e)blicher vnd Christseliger gedae)cht- nus/ wie sie nacheinander gehalten. [...] Getruckt zu Tu(e)wingen/ bey Georgen Gruppenbach/ Jm Jar M.D.XCIII, S. 43f. (VD16 V 1017).

¹⁰ Vgl. ebd., S. 44.

Nicht nur auf biblische Gestalten griff man zurück. Auch der Verweis auf herausragende Kaiser der christlichen Antike hatte eine solche appellative Funktion. Simon Gedicke z. B. integrierte in seine Leichenpredigt auf den brandenburgi- [37:] schen Kurfürsten Joachim Friedrich folgende eindringlichen Wünsche an dessen Nachfolger Johann Sigismund:

Wir wu(e)ndschen mit herzlichem seufftzen vnd Gebet vnserm Christlichen Churfu(e)rsten fu(e)rnehmlich dreyerley: 1. Constantini pietatem, Die Gottesfurcht vnd rechte Gottseligkeit Constantini. 2. Theodosij comitatem, Die freundlichkeit vnd leutseligkeit Theodosij. 3. Martiniani tranquillitatem, Daß wir ein stilles vnd geruhiges leben vnter S. Churf. Gn. fu(e)hren mo(e)gen/wie die Vnterthanen vnterm Keyser Martiniano¹¹.

Von einem Herrscher, den man als neuen Konstantin sehen und dessen Regierungshandeln man in die Nachfolge von Theodosius und Martinianus einordnen wollte, erwartete man den Einsatz für rechte Lehre und Gottesdienst gegen alle Ketzerei, die Beachtung theologischer Kritik und Ratschläge von Seiten der geistlichen Amtsinhaber sowie die Beförderung des weltlichen und geistlichen Friedens.

Bei weiblichen Verstorbenen fielen solche Typologisierungen naturgemäß anders aus. Witwen, die sich als Regentinnen und »Landesmütter«¹² um ihr Land verdient gemacht hatten, fanden ihr Äquivalent in der alttestamentlichen Gestalt der Judith¹³, deren Figur schon in den 1530er Jahren zu einer Allegorie für die für die Reformation eintretenden Fürstenhäuser geworden war¹⁴. Verantwortungsbewusstsein in weltlichen und geistlichen Dingen, Demut, Zucht und Ehrbarkeit – das waren die Tugenden, die man der verstorbenen Regentin in der Figur der Judith zusprach. Der thüringische Superintendent Gregor Strigenitz brachte dies in seiner Leichenpredigt auf Dorothea Susanna von Sachsen-Weimar ebenso zum Ausdruck¹⁵ wie der

11 GEDICKE, *Meditatio mortis*, S. 42f.

12 Vgl. z. B. ROSCHER, *Geda(e)chtnis= und Bega(e)ngnis=Sermon*, f. (a)2a., weitere Nachweise bei Dorothea Susanna (wie Fußnote 16).

13 Vgl. das zu den alttestamentlichen Apokryphen gezählte Buch Judith, bes. Kap. 8(–16).

14 Lucas Cranach hatte mit seinen künstlerischen Darstellungen dazu beigetragen, dass die Figur der Judith als Bild für die kämpferische, aktiv für das Recht der Untertanen eintretende Fürstin aus dem Vorstellungshorizont der Zeit nicht mehr wegzudenken war. Zum Topos der Judith in der Kunst vgl. Matthias MÜLLER, *Die mythische Heldin als Fürstin – die Fürstin als mythische Heldin. Spuren eines Rollenbildes protestantischer Fürstinnen in der Malerei Lucas Cranachs*, in: Vera von der OSTENSACKEN/Daniel GEHRT (Hg.), *Fürstinnen und Konfession. Beiträge hochadliger Frauen zu Religionspolitik und Bekenntnisbildung*, Mainz 2015, S. 63–105.

15 Vgl. *Gedechtnis vnd Leichpredigt/Aus dem Sechzehenden Capitel des Bu(e)chleins IVDITH*. Nach dem To(e)dlichen Abgang vnd Begra(e)bnis/Weyland der Durchlauchtigen/Hochgebornen Fu(e)rstin vnnd Frawen/Frawen DOROTHEA

Theologe Johannes Roscher in seinem »Ge- [38:] dächtnis- und Begängnis-Sermon von der Gottseligen Judith« auf die 1659 verstorbene Anna Eleonore von Braunschweig-Lüneburg¹⁶. Judith, Debora und Esther, die in Leichenpredigten auf Frauen immer wieder auftauchen, können als weibliche Gegenstücke zu David, Salomo, Josaphat, Hiskia und Josia angesehen werden. Der kurbrandenburgische Hofprediger Bartholomäus Stosch brachte die über die Typologie vermittelte Aussage folgendermaßen auf den Punkt:

Wann/Debora die Regentin und Richter in Jsrael sich eine Mutter in Jsrael nennet/und wann Gott beym Jesaia der Kirchen des Neuen Testaments verheisset: Daß nicht allein Ko(e)nige und Fu(e)rsten/sondern auch Fu(e)rstinnen ihre Pflegerin und Sa(e)ugammen seyn sollen. Wan(n) auch Mardochai zu Ko(e)nigin(n) Esther sagte/daß sie daru(m) zum Ko(e)nigreich kommen sey/daß sie umb die Kirche Gottes beku(e)mmert sey. So lehret Gott [...] was solcher Hohen Personen und fu(e)rstlichen Matronen fu(e)rnehmstes Ampt sey/nemlich/daß Sie umb Erhaltung/Wohlfahrt und Auffwachs des Volcks und der Kirchen Gottes sollen beku(e)mmert seyn: Wie eine Mutter fu(e)r ihr Kind sorget¹⁷.

SVSANNA. Geborner Pfaltzgra(e)fin bey Rein/etc. Hertzogin zu Sachsen/Landgra(e)fin in Thu(e)ringen/vnd Marggra(e)fin zu Meissen/etc. Widwen/Christmilder vnnnd Lo(e)blicher Gedechtnis. Zu Orlamu(e)nda den 16. Aprilis/am Sontage Iubilate, Anno 1592. gethan vnd gehalten Durch M. Gregorium Strigenicum Pfarren vnd Superintendenten daselbsten. Gedruckt zu Leipzig/durch Frantz Schnellboltz. TYPIS HAEREDVM BEYERI. Im Jahr: 1600 (VD16 S 9657), passim, und bes. f. Dir. Zu Dorothea Susanna von Sachsen-Weimar vgl. Irene DINGEL, Dorothea Susanna von Sachsen-Weimar (1544–1592) im Spannungsfeld von Konfession und Politik. Ernestinisches und albertinisches Sachsen im Ringen von Glaube und Macht, in: Enno BÜNZ u. a. (Hg.), Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation, Leipzig 2005, S. 175–192.

¹⁶ Geda(e)chtnis= und Bega(e)ngnis=Sermon Von der Gottseligen Judith/aus dem Buch Judith am 16. Cap. am 3. Sontag nach Trinitatis den 19. Junij des 1659. Jahrs/umb 9. Uhr in der Fu(e)rstl. Hoff.Capel zum Hertzberg gehalten/als folgenden Montag der Fu(e)rstl. Leichnam der weyland Durchla(e)uchtigen/Hochgebornen Fu(e)rstin und Frawen/Frawen ANNEN ELEONOREN, Hertzogin zu Braunschweig und Lu(e)naeburg [...] begleitet werden sollen. Durch JOHANNEM ROSCHERUM Seniore, Hofpredigern daselbsten. Gedruckt zu Nordhausen/bey Johan=Erasmus Hynitzsch [1659] (VD17 39:103815L).

¹⁷ Wahres Christenthumb/Der weiland Durchleuchtigsten Fu(e)rstinn und Frauen/Frauen Elisabeth Charlotte/Marggra(e)ffinn und Churfu(e)rstinn zu Brandenburg [...] Bey dero Fu(e)rstl. Leichbega(e)ngniß Da der Churfu(e)rstl. Co(e)rper am 4. Septemb. Anno 1660. in der Thumbkirchen zu Co(e)lln an der Spree in das Churfu(e)rstl. Erbbegra(e)bniß mit gewo(e)nlichen solennitäten beygesetzt worden. [...] Bartholomaeum Stoschium, Churf. Brandenb. Consistorial-Rath und Hoffprediger. Berlin/Gedruckt bey Christoff Runge [1660], S. 1f. (VD17 1:037960L).

Vorbildliches weibliches Gottvertrauen fand in den alttestamentlichen Stammmüttern Israels, Sara und Rebecca, eine typologische Entsprechung¹⁸. Treue zur [39:] wahren Religion, d. h. zur lutherischen Reformation, konnte einer verstorbenen Fürstin darüber hinaus den Ehrentitel einer wahren Priscilla eintragen¹⁹, in Anspielung an die im Neuen Testament erwähnten, in Kleinasien und Korinth wirkenden beiden urchristlichen Missionare Priscilla und Aquila²⁰.

Solche genderspezifischen Typologisierungen waren in Leichenpredigten und Grabreden die Regel. Aber es gab auch Ausnahmen, dann nämlich, wenn dies durch biographische Brüche konterkariert wurde. Ein solcher Fall zeigt sich in der Leichenpredigt für Fürstin Anna Sophia von Braunschweig-Lüneburg. Sie war die älteste Tochter des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg und hatte während ihrer – kinderlos gebliebenen – Ehe mit Friedrich Ulrich von Braunschweig-Lüneburg ein Liebesverhältnis mit einem anderen Adligen unterhalten. In die von ihrem Mann geforderte Scheidung willigte sie aber nicht ein. Eine Zitation vor das Wolfenbütteler Konsistorium lehnte sie ab²¹. Dies alles wird in der Leichenpredigt jedoch nur für denjenigen deutlich, der diese Lebensgeschichte bereits kennt. So gibt es z. B. nirgends einen Bezug auf Judith oder andere vorbildhafte Frauen der Bibel. Der Leichenprediger, der Kurbrandenburger Hofprediger Stosch, rekurrierte eher auf die zahlreichen Anfechtungen Davids, der aber letzten Endes doch an seinem Glauben festgehalten habe²². Offen sprach er aus: [40:]

18 Vgl. Leichpredigt Bei der Sepultur vnnd Begrebnus/ Der Durchlauchtigsten vnd Hochgebornen / Fu(e)rstin vnd Frawen / Sabinen / Geborne vnnd Vermehlte Marggrefin vn Churfu(e)rstin zu Brandenburg etc. Item / Von Jhrer Churfu(e)rstlichen Gn. Ankunfft Leben / Kranckheit vnd Abschiedt. Georgius Celestinus D. [...] Gedruckt zu Berlin im Grawen Closter ANNO M.D.LXXV, f. C1a–b (VD16 H 3715).

19 Vgl. *Vicissitudo laetitiae & tristitiae*. Frewd vnd Leid Dess Churfu(e)rsten zu Brandenburg / Marggraff Joachim Friederichs / in Preussen etc. Hertzogen etc. vnsers gnedigsten Herrn: Dessen Churf. Gn. geliebte Ehegemahlin die weiland Durchlauchtigste / Hochgeborne Fu(e)rstin vnd Fraw / Fr. ELEONORA, [...] den 22. Martii dieses 1607. Jahrs / fu(e)r Mittage vmb 10. Vhr / eines Fu(e)rstlichen Frewleins genesen / vnd eine fro(e)liche Kinder Mutter worden / aber (leider) bald drauff den 31. desselben Monats vmb 2. vhr nach Mittage / todes verblichen / vnd folgendts den 16. Aprilis im Thumb zu Co(e)ln an der Spree zu jhrer seligen ruh beygesetzt worden / Christliche Begengnis Predigt / [...] Durch Simonem Gediccum der heiligen Schrifft Doctorem vnd Churfu(e)rstlichen Brandenburgischen Hoffprediger / auch Consistorii Assessorum, vnd Thumbprobst daselbst. Gedruckt zu Leipzig bey Michael Lantzenberger [1607] (VD17 12:123752Q).

20 Vgl. Act 18,2.

21 Zu Anna Sophia von Braunschweig-Lüneburg vgl. Jill BEPLER, Tugend- und Lasterbilder einer Fürstin. Die Witwe von Schöningen, in: *L'Homme*. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 8 (1997), S. 218–231.

22 Vgl. Kampf und Sieg der Kinder Gottes / Bey dem Leich-Bega(e)ngniß Der weiland Durchleuchtigsten Frauen / Frauen Anna Sophia / Geborner aus Churfu(e)rstlichem Stamme der Marggraffen zu Brandenburg / Hertzoginn zu Braunschweig und

Ob endlich schon bey der Blo(e)digkeit ihres Gemu(e)thes etliche Schwachheiten und irregularita(e)ten im Leben nicht aussenblieben; jedoch mu(e)ssen wir bedencke(n)/ daß nicht allein Sie oft mit der Kirchen Gottes geba(e)tet hat [...] Sondern/ daß auch der HERR Christus selbst am Stamme des Creutzes fu(e)r sie und solche/ die Vergebung der Su(e)nde erba(e)ten/wann er gesprochen: Vater/vergib ihnen/ denn sie wissen nicht/ was sie thun²³.

All dies hinderte den Prediger freilich nicht, unter den Personalia die »landesmütterlichen« Verdienste der Verstorbenen in Politik, Bildung und Erziehung zu loben²⁴, die sie auch tatsächlich hatte, und sie unter die vernünftigtsten und klügsten Prinzessinnen ihrer Zeit einzuordnen²⁵.

II. Ermahnung zu »guter Ordnung« in Leichenpredigten

Die Parallelisierung eines verstorbenen Herrschers oder einer Fürstin mit ausgewählten Gestalten der Heiligen Schrift setzte eine enorme Kenntnis der jeweiligen biblischen Kontexte und einen unausgesprochenen Konsens in deren gegenwartsbezogener Interpretation voraus. Denn stets ging es dabei im weitesten Sinne auch um den Versuch der Darstellung einer politischen, gesellschaftlichen und religiösen Ordnung, in der weltliche Existenz und deren geistliche Ausrichtung in Einklang miteinander standen oder stehen sollten. Der Appell an die Mächtigen, für die Verwirklichung einer solchen »guten Ordnung« zu sorgen, war deshalb auch stets Thema von Leichenreden

Lu(e)neburg Witwen [...] Als Dieselbige im Jahr 1659. den 19. Decembr. in Christo seliglich entschlaffen/Und hernachmals in der Thumbkirchen zu Co(e)lln an der Spree am 6. Septembr. dieses 1660. Jahres Jhr verblichene Co(e)rper in das Churfu(e)rstliche Erb=Begra(e)bniß mit gewo(e)hnlichen solennita(e)ten beygesetzt worden. Erkla(e)ret aus dem 119. Psalm v. 92. Durch Bartholomaeum Stoschium, Churf. Brandenb. Hoffprediger und Consistorial-Raht. Berlin/ Gedruckt bey Christoff Runge [1660], S. 48 (VD17 1:037975E).

23 Ebd., S. 49f.

24 So werden z. B. ihre Bemühungen um die Einrichtung einer Schule in Schöningen erwähnt. Zwar ist von »vielfa(e)ltigen Leibesbeschwerden« (S. 63) die Rede, aber auf die beschädigte moralische Integrität wird mit keinem Wort angespielt; im Gegenteil: Sie habe stets »Landesmu(e)tterliche Vorsorge« gegenüber ihren Untertanen walten lassen. Darüber hinaus sei es ihr gelungen, im Dreißigjährigen Krieg die ihr gehörenden Ortschaften und Untertanen aus den Kriegswirren herauszuhalten: »Als da Jhre Durchl. es dahin gebracht/ daß dero Untertanen und angeho(e)rige Oerter/ ob sie schon so gelegen gewest/ daß jedermanns Willen und Gewalt Sie sich exponieret befunden/ doch fast alleine von allen denen im Reich gelegenen/ gleichsam als ein Brand aus dem allgemeinen Feuer des Reichs herausgeru(e)cket und conserviret worden/ ungeachtet Jhre Durchl. darunter grosse und solche Feinde und oppositionen fu(e)r sich gefunden [...]«. So ebd., S. 63.

25 Vgl. ebd., S. 64.

und -predigten. Dies rückte umso mehr in den Mittelpunkt, als die Reformation überkommene Ordnungen nicht nur in der Kirche, sondern auch in Politik und Gesellschaft in Frage gestellt hatte. Andreas Osiander d.J. lobte deshalb Herzog Ludwig von Württemberg rückblickend für die Gewährleistung einer gesellschaftlichen Ordnung, in der

ein jeder sein Weinberg vnd Garten mit friden besessen/oder (wie die Schrifft von Salomonis Regierung redet) vnder seinem Weinstock vnd Feigenbaum sicher woh-[41:] nen ko(e)nnen/vnnd so wol mit Geistlicher/als leiblicher notturfft versehen gewesen [...] Dann was ein trewhertziger vnnd fleissiger Haußvatter ist in einer kleinen Haußhaltung bey einer handuoll Kinder/das ist ein Christliche/versta(e)ndige/ehrliebende Obrigkeit in einer grossen Haußhaltung bey vil tausent Vnderthonen²⁶.

Er appellierte damit an die Pflichten jedes Herrschers in der *politia*, die denen eines Hausvaters im kleineren Bereich der *oikonomia* gleichkam, aber im Ausmaß der Verantwortung überragte. Die Hinweise der Prediger auf die doppelte Verpflichtung des weltlichen Herrschers, einerseits gegenüber Gott in Wahrung der rechten Gottesverehrung, andererseits gegenüber den Untertanen für deren zeitliche und ewige Wohlfahrt, sind – zumindest im protestantischen Bereich – Allgemeingut²⁷. Der Tübinger Propst Johannes Mager nannte sogar ganz konkrete Beispiele für das herzogliche Bemühen um gute Ordnung. Dazu gehörte sein Einsatz für reine Lehre und rechtes Sakramentsverständnis, das er in Widerlegung der Jesuiten, Calvinisten, Schwenckfelder und Täufer zu wahren gesucht habe. »Zu welchem end«, so fuhr Mager fort, »Jhre F.G. ein grosse anzahl junger Leut [...] in dero Klo(e)stern vnnd dem Stipendio zu Tu(e)wingen/mit grossem Kosten zur Theologj erziehen lassen«. Deren Kompetenz habe er auch benachbarten Herrschaften zur Verfügung gestellt²⁸. In seinem weltlichen Regierungshandeln habe Ludwig Gerechtigkeit und Billigkeit sowie eine gute christliche Disziplin (Zucht) gefördert. Er habe seine Räte, Diener und Amtsleute gezielt in die Aufrichtung und Beachtung der kirchlichen, sozialen und politischen Ordnung einbezogen, welcher die Kirchen-, Landes-, Kasten-, und

26 Die Erste Predigt/Vber der Leich/weilund des Durchleuchtigen/Hochgebornen Fu(er)sten vnd Herrn/Herrn Ludwigen/Hertzen zu Wu(e)rtemberg vnnd Teck/Grauen zu Mu(e)mpelgart/etc. Gehalten zu Stutgarten in der Fu(er)stlichen Hoffcappell/auff den 10. Sonntag nach Trinitatis, Anno &c. 93. Durch Andream Osiandrum D. Wu(e)rtembergischen Hoffprediger, in: Vier Christliche Predigten, S. 2.

27 Osiander d.J. fügte seiner Leichenpredigt insofern eine individuelle Note hinzu, als er Ludwig regelrecht zu einem Propagator des rechten Glaubens stilisierte. Er habe – auch zum Nutzen anderer – ketzerische Schriften durch seine Theologen widerlegen lassen, diese auch an andere Orte und in andere Länder gesandt, um der rechten Lehre Vorschub zu leisten. Vgl. OSIANDER, Die Erste Predigt, S. 14f.

28 Vgl. MAGER, Die ander Leichpredigt, S. 31, hier auch das Zitat.

Visitationsordnungen dienten und zugrunde lagen²⁹. Die Berufung guter Ge- [42:] lehrter, vor allem auch guter Theologen, der Aufbau von Schulen und Universität – all dies wurde mit der unterschwelligem Ermahnung, so fortzufahren, zustimmend und rühmend hervorgehoben.

In vielen Leichenpredigten über Fürsten der ersten und zweiten reformatorischen Generation spiegeln sich diese Ordnungsvorstellungen, dargestellt an dem Verstorbenen als christlichem Regenten, der irriige und verführerische Lehren ausrottet, durch eine geschickte Berufungspolitik kluge Lehrer an die Landesuniversität holt und die Gewährleistung von Frieden und Eintracht sowohl im weltlichen als auch im geistlichen Bereich erfolgreich betreibt³⁰. Manche Prediger nutzten sogar die Gelegenheit der Leichenpredigt zu einer regelrechten Unterweisung des Nachfolgers, so dass sie den Charakter eines Fürstenspiegels erhielt³¹. Der Pfalz-Neuburger Prediger Bartholomäus Wolffhart z. B. ließ in seiner Leichenpredigt für Kurfürst Ottheinrich aus dem Jahre 1559 auf seinen Predigttext aus II Reg 11 und 12, der das gottwohlgefällige Handeln des Priesters Jojada und die Ausrichtung des Regierungshandelns des Königs Joas an dessen Ratschlägen schilderte, eine regelrechte Unterweisung in der Geschichte Israels folgen. Dies gipfelte in der Feststellung:

Auß welcher gantzen handlung der Ko(e)nig lernen hat sollen/das dz Regiment jme von Gott bescheret/vnnd gegeben sey/vn(d) das er sich allenthalben darinne nach Gottes wort halten solle/wu(e)rde er sich also halten/so wu(e)rde jn der Herr

29 Vgl. ebd., S. 31f. »Nicht weniger hat Jhre F.G. in dero weltlichen Regiment/dahin gesehen/daß bey den Vnderthonen die Gerechtigkeit vnnd Billigkeit/in allen Sachen/sampt Christlicher guter Zucht/allenthalben gefu(e)rderet/hergegen aber die Vngerechtigkeit/Freuel/Mutwill/vppiges Wesen/allerey Su(e)nd vnnd Laster (denen Jhre F.G. von jugend auff von hertzen feind gewesen) verhu(e)tet vnnd abgeschafft wu(e)rden. Vnd damit solches desto fruchtbarlicher geschehen mo(e)chte/haben Jhre F.G. sich selbs der Regierung mit allem ernst vnnd eifer angenommen/die wichtigste Sachen Jhr selb durch die Ha(e)nd gehen/vnd sich hierunder keiner mu(e)he noch Arbeit bedauern/auch nichts dauon abhalten lassen. Darneben aber auch (weil ja Jhre F.G. nicht selbs in der Person vberal zusehen ko(e)nnen) dero Ra(e)hten/Dienern vnnd Amptleuten mit ernst eingebunden/ob den Kirchen/Lands/Kasten/Visitation/vnnd andern heilsamen gestelten Ordnungen steiff vnnd vest zuhalten/damit desto Gottseliger/mit mehrer erbawung Christlicher zucht/vnnd befu(e)rderung/der Vnderthonen Nutzen gehauset wu(e)rde«.

30 Vgl. Zwo Predigt. Eine von dem Christlichen Abschyedt [!]/des Churfursten bey Reyn/Hertzogen Otthaynrich Pfaltzgraffen etc. Die ander von Anstellung der Regiment/das Gott seinen Segen darzu gebe/geschehen zu Newburgk an der Thonaw/am 5. vnd 8. tag Martij/Anno 1559. Durch M. Bartholomeum Wolffhart Pfarrherrn vnd Superintendenten zu Newburgk. M.D.LIX. Gedruckt zu Nu(e)rmberg/durch Valentin Newber [1559], bes. f. B2b–B3a (VD16 W 4294).

31 Vgl. den Schluss der zweiten Predigt: »Also haben ewre liebe/inn dieser Predigt ku(e)rtzlich gehoe)ret/wie Regiment anzufahren/wie sie zu fu(e)hren/vnd wo fu(e)r sich die Regenten wo fu(e)r sehen vnd hu(e)ten sollen«, ebd., f. H1b.

segnen/wo nit/wu(e)rde es jhm gehen/wie andern fu(e)r jhme/vnd wie es seinem Vatter vnd Großvatter gangen war. Das ist gar ein scho(e)ner zutrid/vnd anfang zu einem glu(e)ckseligen guten Regiment³².

Solche Ermahnungen weitete er ausdrücklich auf den christlichen Regenten schlechthin aus, der die Ratschläge seiner geistlichen Amtsträger berücksichtigen und seinen Bund mit Gott erfüllen möge. Aber auch die Untertanen mahnte der Prediger zu Gottesfurcht und Frömmigkeit³³, indem er den Tod des guten und [43:] gerechten Landesherrn als Bußruf an das Volk interpretierte³⁴. Er erinnerte daran, dass das Licht des Evangeliums durch die gute Regierung des frommen Fürsten einst im Lande überhaupt erst zum Leuchten gekommen sei³⁵ und beklagte in drastischen Worten, welche geringe Rückwirkungen dies hervorgebracht hatte: der Katechismusunterricht habe sich im Grunde nicht gegen Tanzvergünstigungen und Wirtshausbesuch durchsetzen können³⁶. Die Leichenpredigt auf Ottheinrich bietet daher auch interessante alltagsgeschichtliche Perspektiven. Sie setzte schlechte und gute Ordnung in Kontrast und zielte darauf, die neue Herrschaft auf ihre verantwortungsvolle Aufgabe festzulegen.

Obwohl solche auf gute Ordnung zielenden und an die Verantwortlichkeiten in der *politia* appellierenden Argumentationen vor allem in evangelischen Leichenpredigten anzutreffen sind, darf dies nicht vorschnell als konfessionelles Charakteristikum gewertet werden. Auch im Katholizismus verzichtete man nicht auf mahnende Worte an die Adresse der Obrigkeiten. Der Jesuit Gippenbusch z. B. nutzte die Gelegenheit des ihm aufgetragenen Fürstenlobs aus Anlass des Todes Pfalzgraf Wolfgang Wilhelms, um zu bemerken, dass es ihm angemessen erscheine, die versammelten »Regenten und Ha(e)upter der gantzen Christenheit« gemäß Ps. 2 [10f] eindringlich zur Gottesfurcht zu ermahnen³⁷.

Tatsächlich bot aber das im Katholizismus bevorzugte Genre der Grabrede oder *Oratio funebris* weniger Gelegenheit zu didaktischer Entfaltung dessen, was der Prediger unter guter Regierung und guter Ordnung verstand.

32 Ebd., f. E2a.

33 Ebd., f. E3a–b, G3a.

34 Ebd., f. C1b–2a.

35 Ebd., s. bes. f. B4a.

36 Ebd., f. C1a.

37 »Et nunc, Reges, intellegite: erudimini, qui iudicatis terram. Das ist /Vnd nun /jhr Ko(e)nige/verstehets wohl/Lasset euch vnderweissen/die jhr seit Richter auff erden. Dienet dem Herrn in forcht/(mit aufrechtem Geist) vnd frolocket jhm mit zittern (im Heiligen Geist) So nehmet imgleichen an die zu(e)chtigung (durch den fu(e)rnehmsten Geist) nach art vnd manier/wie euch mit seinem trefflichen Exempel der alhie dem leib nach in GTTT [sic] seeliglich ruhender Herr Pfaltzgraff gelehret hat«, GIPPENBUSCH, *Spiritus rectus*, S. 6.

Umso bemerkenswerter ist es, wenn dennoch Elemente von Kritik an firstlichem Verhalten durchschimmern. Dies ist der Fall in der *Oraison Funèbre*, die der Jesuit Charles Delarue im Jahre 1695 in Paris auf François Henri de Montmorency hielt³⁸. Montmorency galt als einer der berühmtesten Feldherren seiner Zeit, bekannt [44:] für seine kriegerischen Erfolge, aber auch für seine Grausamkeit. Manche sagten ihm nach, er stünde mit dem Teufel im Bunde, denn trotz zeitweiser Einkerkung in der Bastille hatte er wieder gesellschaftliches Ansehen erlangt³⁹. Für den Redner freilich standen die Verdienste des Verstorbenen im Vordergrund⁴⁰ und schließlich die Tugenden. Sie hätten dem Helden letzten Endes doch noch den Weg zu wahrhafter Reue am Ende seiner Tage geebnet. Delarue konnte sogar in Erinnerung an das ehrwürdige Geschlecht der Montmorency ausrufen: »La foi de Jesus-Christ est montée avec Clovis sur le trône: mais elle est entrée dans la Cour sur les pas d'un Montmorancy«⁴¹. Staat und Kirche seien dem Verstorbenen für seinen Einsatz regelrecht schuldig, über seinem Grab zu beten. Seine »Qualitez du Guerrier parfait« erinnerten, so der Jesuitenpater, an den alttestamentlichen Salomo, die militärischen Verdienste Montmorencys an die Worte des Paulus »[...] Non sine causâ gladium portat«⁴². Dennoch konnte und wollte der Redner offenbar nicht ganz verhehlen, dass der verstorbene Montmorency aus dem ausgeschert war, was zumindest für die Kirche als gute Ordnung galt, nämlich der Ausrichtung des menschlichen Lebens an geistlichen, weniger an weltlichen Zielen. Eingekleidet in die Kritik des Propheten Elisa an dem israelitischen König Joas (II Reg 13), der sich dem biblischen Bericht zufolge nicht entschieden genug gegen heidnische Bedrohung gewandt hatte, warf er Montmorency vor, sich weniger an Gott als vielmehr an seinem Prinzen orientiert zu haben, mehr an vergänglichen, weltlichen Lorbeeren, als an der Krone des ewigen Lebens⁴³.

38 ORAISON FUNEBRE DE TRES-HAUT ET TRES-PUISSANT SEIGNEUR FRANÇOIS HENRY DE MONTMORANCY, DUC DE LUXEMBOURG ET DE PINEY, PAIR ET MARESCHAL DE FRANCE, Gouverneur de Normandie, Chevalier & Commandeur des ordres du Roi, Capitaine des gardes du corps et sa Majesté, & Général de ses ramées. Prononcée à Paris dans l'Eglise de la maison professe de la Compagnie de JESUS, le 21. d'Avril 1695. Par le P. DELARUE de la même Compagnie. A PARIS, Chez la Veuve de SIMON BENARD, ruë S. Jacques, vis à vis le College de LOUIS LE GRAND. M.DC.XCV. AVEC PRIVILEGE DE SA MAJESTÉ.

39 Zu Montmorency vgl. Bertrand FONCK, François-Henri de Montmorency-Bouteville, maréchal de Luxembourg (1628–1695). Commander les armées pour Louis XIV, thèse de l'École des Chartes, Paris 2003.

40 »de qui l'Etat & la Religion on reçu de si heureux services«, DELARUE, *Oraison funèbre*, S. 7.

41 Ebd., S. 8.

42 Ebd., S. 9f. Vgl. Röm 13,4.

43 »Ce Guerrier: qui combatant en meme-temps pour son Prince & pour son Dieu; s'étudioit moins à plaire à Dieu, qu'il ne s'appliquoit à plaire au Prince; & songeoit plus à des lauriers fragiles, qu'aux couronnes de l'éternité. [...] Mais quelle obligation

IV. Konfessionelle Positionierungen

Dass der biographische Rückblick in Leichenpredigten und -reden nicht nur die Frömmigkeit des Verstorbenen thematisierte, sondern auch konfessionelle Positionierungen vornahm, wird nicht verwundern. Wenn dies allerdings so geschah, dass die Personalien dem Exkurs in die Reformationsgeschichte dienten, ist das durchaus singulär. Eine solche bemerkenswerte Leichenpredigt stammt von dem Berliner Dompropst Georg Cölestin. Er nutzte seine Leichenpredigt auf Kurfürstin Sabine von Brandenburg, um an die entscheidenden Daten oder Fakten ihres Lebens reformationsgeschichtliche Exkurse anzuheften⁴⁴. Dass dies mit Wohlbedacht geschah, zeigt seine Reflexion darüber in der Leichenpredigt selbst: »habe ich diese Historien/dieweil sie Gottes gu(e)te preysset/vnd werdt ist/das sie inn Ewigkeit gedacht wirdt/hierzu auch setzen wollen [...]«⁴⁵. Wenn Cölestin also die Personalien der Kurfürstin in eine kleine Reformationsgeschichte verwandelte und die Beförderung der wahren Religion durch die Regentin lobte, dann diente dies der eindeutigen Positionierung des gesamten Kurfürstentums in einem auch innerprotestantisch inhomogenen, konfessionellen Spannungsfeld.

Konfessionelle Positionierungen lassen sich ebenso, freilich nicht in gleicher methodischer Durchführung und inhaltlicher Ausformung in katholischen Leichenreden finden. Der Jesuit und begnadete Prediger Louis Bourdaloue z. B. lobte die vorbildliche Religiosität Heinrichs (II.) von Bourbon, der als *Prince de Condé* zwar aus einer hugenottischen Familie stammte, aber von seiner – vorübergehend – zum Protestantismus konvertierten Mutter, Charlotte de la Trémoille⁴⁶, katholisch erzogen worden war. Heinrich II. sei regelrecht dazu bestimmt gewesen, die wahre Religion wieder zum Aufblühen zu bringen. Dieser familiengeschichtliche Konfessionenmix in einer eigentlich protestantisch verwurzelten Adelsdynastie veranlasste den Prediger, Standhaftigkeit und Aufrichtigkeit Heinrichs im wahren, nämlich katholischen Glauben besonders zu akzentuieren. Die von ihm geübte »sainte liberté dans l'exercice de son culte« habe ihn dennoch nicht zum Heuchler

pour nous, de redoubler auprès de Dieu la ferveur de nos prieres, pour un Chrétien, qui peut-être n'est criminel, que pour avoir eü plus d'ardeur pour nos avantages temporels, que pour les intérêt de son ame: à qui peut-être les louanges, que nous donnions à sa valeur, ont fait oublier les devoirs de la dependance Chrétienne: [...].
DELARUE, Oraison funèbre, S. 25f.

44 Er brachte übrigens zwei Jahre später, im Jahre 1577, eine umfangreiche Geschichte der *Confessio Augustana* heraus, und man ist geneigt anzunehmen, dass sich sein Bemühen um eine historische Legitimierung der nach langem Ringen fertiggestellten *Formula Concordiae* (1577) bereits hier in der Leichenpredigt andeutet.

45 CÖLESTIN, Leichpredigt Bei der Sepultur, f. A4a.

46 Sie war wegen ihrer Heirat mit Henri I. de Bourbon protestantisch geworden, 1597 aber wieder zum Katholizismus zurückgekehrt.

gemacht, zumal er sich in kompromissloser Anhängerschaft all den Lehren und Zeremonien zugewandt habe, gegen die sich der Einspruch der Reformation aufs Heftigste gewandt hatte⁴⁷. Die konfessionelle [46:] Positionierung diente hier dem Ausweis der Rechtgläubigkeit des Verstorbenen⁴⁸.

In der Tat fallen in Leichenreden auf katholische Mitglieder hugenottischer Traditionsfamilien oder auf Konvertiten zum Katholizismus die konfessionellen Positionierungen besonders auf. Ging es doch darum, die Konversion als Beleg für die religiöse Wahrheit stark zu machen. Dies versetzte den Redner immer dann in einen Zwiespalt, wenn z. B. die zu lobenden Tugenden auch in der vorherigen, »häretischen« Lebensphase unübersehbar waren. In dieser Schwierigkeit sah sich Abbé Fléchier in seiner *Oraison funèbre* auf Henri de la Tour d’Auvergne, *Vicomte de Turenne*⁴⁹, der auf Wunsch Ludwigs XIV. im Jahre 1668, als 57-Jähriger, sieben Jahre vor seinem Tod (1675), schließlich zum Katholizismus übergetreten war. Fléchier pries Turennes ausgezeichnete Herkunft, beklagte aber den damit sozusagen in die Wiege gelegten häretischen Infekt: »*Quelque glorieuse que fût la source dont il sortoit, l’hérésie des derniers temps l’avoit infectée*«⁵⁰. Und so erwarb sich Turenne in den Augen des Predigers eine Art »militärische Moral«, die ihn – wenn schon nicht im Dienste der wahren Religion – so doch immer-

47 Getreu dem Motto – so der Redner –, das schon Chlodwig bei seiner Taufe mitgegeben worden sei: »*Adora quod incendisti, Adorez ce que vous avez brûlé*«. Vgl. ELOGE FUNEBRE De Tres-haut, Tres-puissant & Tres-Excellent Prince HENRI DE BOURBON, PRINCE DE CONDÉ. ET PREMIER PRINCE DU SANG. Prononcé à Paris le 10. jour de Décembre 1683 en l’Eglise de la Maison Professe des Peres de la Compagnie de JESUS. Par le Père BOURDALOUE; de la même Compagnie. A LA HAYE, Chez ARNOUT LEERS, M.DC.LXXXIV, S. 22.

48 Vgl. dazu folgende Passage ebd., S. 22f.: »*Vous m’en demandez une marque? Concevez celle-ci, & imitez-la. Il se crût obligé, comme Catholique, à avoir & à témoigner une veneration particuliere pour tout ce qui avoit servi de [23:] sujet de contradiction à l’Hérésie; & s’appliquant l’instruction faite au grand Clovis dans la cérémonie de son Batême, Adora quod incendisti, Adorez ce que vous avez brûlé, il prit pour maxime de signaler sa Religion, particulièrement dans les choses où l’Hérésie l’avoit combatuë*«.

49 ORAISON FUNEBRE DE TRÈS HAUT ET TRÈS PUISSANT PRINCE HENRI DE LA TOUR-D’AUVERGNE, VICOMTE DE TURENNE, maréchal general des camps et armées du roi, colonel general de la cavalerie légère, gouverneur du haut et bas Limousin; prononcée à Paris, dans l’église de Saint-Eustache, le 10 janvier 1676, in: ORAISONS FUNEBRES DE FLÉCHIER, SUIVIES DE CELLES DE TURENNE, PAR MASCARON; DU PRINCE DE CONDÉ, PAR BOURDALOUE; ET DE LOUIS XIV, PAR MASSILON. TOME PREMIER. [...] A PARIS, DE L’IMPRIMERIE ET DE LA FONDERIE STÉRÉOTYPES DE PIERRE DIDOT LAÎNÉ, ET DE FIRMIN DIDOT. AN XI, (1803), S. 68–105. Der Text stimmt überein mit einem Druck aus dem Jahre 1682, aus dessen Überschrift hervorgeht, dass der Prediger Abbé Fléchier, Mitglied der Académie Française, war.

50 Ebd., S. 72f.

hin für König, Frieden und öffentliche Wohlfahrt kämpfen ließ⁵¹. Allerdings seien all seine heroischen Tugenden, deren sich Gott in seiner *Providentia* bedient habe, nur deshalb nicht vergebens gewesen, weil die Macht der Gnade Gottes schließlich das Blatt gewendet und den Helden letzten Endes zur wahren Kirche zurückgeführt habe⁵². Der eigentlich protestantische Held wird auf diese Weise als Zeuge für die wahre Religion vereinnahmt.

[47:] In der katholischen Leichenpredigt des Jesuiten Gippenbusch auf den fürstlichen Konvertiten Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg dagegen wurde die konfessionelle Positionierung über einen ausführlichen Konversionsbericht vollzogen. Zu Recht wies er auf das Regensburger Religionsgespräch von 1601 hin, das insofern als eine Art Wendemarke angesehen werden kann, als sich die Fürstenkonversionen zum Katholizismus von nun an häuften. Gippenbusch betonte die schon zu jenem Zeitpunkt vorhandene Prädisposition Wolfgang Wilhelms zum Katholizismus, obwohl er seinerzeit noch der *Confessio Augustana* treu war. Seine 1613 erfolgte Heirat mit Magdalene von Bayern aber führte zunächst zu einer heimlichen Konversion, die er im Mai 1614 in der Kirche St. Lambertus in Düsseldorf feierlich vollzog. Gippenbusch nutzte seine Leichenpredigt, um den von dem Jesuiten Jacobus Gualterius verfassten lateinischen Konversionsbericht in eigener deutscher Übersetzung an geeigneter Stelle einzufügen, unter ausdrücklicher Betonung der Teilnahme beider Ehegatten an der Fronleichnamsprozession⁵³. An der Aufrichtigkeit der fürstlichen Entscheidung konnte also kein Zweifel bestehen. Aber auch für die religiöse Richtigkeit der Entscheidung fügte Gippenbusch einen Beleg hinzu: »Also vnd nicht weniger hat offtgemelter vnser Hertzog forthin auch wu(e)rcklich erfahren/daß alle/die Gottseeliglich leben wollen in Christo Jesu/verfolgung leiden mu(e)ssen«⁵⁴. Die Verfolgung um des Bekenntnisses willen war seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts besonders durch das strenge Luthertum als Ausweis für die Wahrheit der eigenen Lehre kultiviert worden⁵⁵. Diesen Gedanken wertete der Leichenprediger nun zugunsten der fürstlichen Konversionsentscheidung aus, zumal

51 Vgl. ebd., S. 82: »Enfin, il s'étoit fait une espece de morale militaire qui lui étoit propre. Il n'avoit pour toute passion que l'affection pour la gloire du roi, le desir de la paix, et le zele du bien public. Il n'avoit pour ennemis que l'orgueil, l'injustice, et l'usurpation. Il s'étoit accoutumé à combattre sans colere, à vaincre sans ambition, à triompher sans vanité, et à ne suivre pour regle de ses actions que la vertu et la sagesse«.

52 Vgl. ebd., S. 91: »Mais à quoi auroient abouti tant de qualités héroïques, si Dieu n'eût fait éclater sur lui la puissance de sa grace, et si celui dont sa providence s'étoit si noblement servie, eût été l'objet éternel de sa justice?«.

53 Vgl. GIPPENBUSCH, *Spiritus rectus*, S. 8f.

54 Ebd., S. 9.

55 Vgl. dazu Irene DINGEL, *Die Kultivierung des Exulantentums im Luthertum am Beispiel des Nikolaus von Amsdorf*, in: Dies. (Hg.), *Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik*, Leipzig 2008, S. 153–175.

diese in Pfalz-Neuburg nicht wenige Proteste und konfessionelle Reaktionen ausgelöst hatte⁵⁶. Die Beschwerden, die er erfuhr, waren demnach nichts anderes als eine historische Bestätigung seiner für die einzig wahre Religion getroffene Entscheidung, die sich in Gehorsam und Demut gegenüber dem Heiligen Stuhl und seiner Hofgeistlichkeit auswirkte⁵⁷. Die konfessionelle Positionierung diente hier zum einen dazu, Kritik zum Schweigen zu bringen und zum anderen, beispielhaft und ermutigend auf andere zu wirken.

V. Conclusio

[48:] 1. Der hier vorgenommene Blick auf Leichenpredigten als Kommunikationsmittel der Reformationszeit und auch des 17. Jahrhunderts versucht, eine transkonfessionelle Perspektive mit einer ausgewählt europäischen zu kombinieren. Dem lagen evangelische und katholische Leichenpredigten bzw. Leichenreden auf Fürsten und Fürstinnen aus dem deutschen und französischen Raum zugrunde.

2. Da es darum ging, Typenbildungen und deren Verwendung für Ordnungsmodelle der Frühen Neuzeit möglichst konfessionsvergleichend herauszuarbeiten, mussten solche Leichenpredigten am aussagekräftigsten erscheinen, die herausragende Fürstengestalten der reformatorischen Generation oder auch Konvertitenschicksale zum Gegenstand machten.

3. Dabei ist selbstverständlich die genrebedingte, stilisierende Vereinheitlichung in Rechnung zu stellen. Dennoch lässt sich zeigen, dass biblische Typologien konfessionell und räumlich grenzüberschreitend funktionierten, um »gute Ordnung« im evangelischen Sinne oder katholisch angeeignete Tugenden zu propagieren. Zeugnisse, die die in der stilisierten *Memoria* oft verblässende Individualität des Verstorbenen wachhalten, sind relativ selten, mehren sich aber gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Sie thematisieren nicht nur exemplarische, sondern auch mangelhafte Frömmigkeit. Ähnlich wie alltagsgeschichtliche Beobachtungen führen sie vor Augen, dass gute Ordnung im rechten Zusammengehen weltlicher und geistlicher Kriterien im Grunde stets neu etabliert und konstruiert werden musste.

56 Vgl. Eric-Oliver MADER, Die Konversion Wolfgang Wilhelms von Pfalz-Neuburg. Zur Rolle von politischem und religiös-theologischem Denken für seinen Übertritt zum Katholizismus, in: LOTZ-HEUMANN u. a. (Hg.), Konversion und Konfession, S. 134–136.

57 Vgl. GIPPENBUSCH, Spiritus rectus, S. 14.

Register¹

I. Ortsregister

- Anhalt, Fürstentum 20, 75, 120, 120, 123, 130, 132, 148, 199
- Augsburg 7, 15, 19–21, 25, 34, 57, 65, 69, 74, 77–79, 96f., 97, 99, 99, 100, 103, 107f., 111, 125–131, 141f., 143, 150, 153, 164f., 165, 193, 193, 194, 194, 195f., 198, 198, 199–208, 208, 209–211, 246–251, 251, 255, 257, 257, 258, 263, 265f., 276, 277, 278f., 279, 280f., 281, 282, 282
- Basel 160
- Bayern 84
- Bergen 117, 119, 225
- Berlin 31f., 32–34, 35f., 207
- Bern 33, 159, 169
- Brandenburg, Kurfürstentum 19, 30–35, 35, 38, 111, 123, 131, 297
- Braunschweig-Wolfenbüttel, Herzogtum 199
- Bremen 15, 22f., 58, 82, 199
- Castres 137, 232
- Dänemark 75, 120, 196
- Danzig 144, 147, 150f.
- Deutschland 6, 8, 75, 139, 245, 254, 277
- Dordrecht 38, 41, 53, 53, 54
- Dresden 61f., 62, 64, 66f., 67, 68f., 73f., 115
- Düsseldorf 292, 305
- Eisleben 269
- Emden 196
- England 8, 33, 104f., 197, 197, 256
- Europa 9, 29, 93, 97, 103, 138, 143, 201–203, 203, 217, 219, 231, 231, 240, 242, 255, 258, 259, 273–277, 279, 289
- Fontainebleau 277
- Frankenthal 198, 200
- Frankfurt 7, 12, 14, 19–21, 21, 23, 23, 24f., 25, 26f., 27, 28, 79, 81, 86, 109, 126f., 129, 137, 193, 196, 196, 197, 197f., 200, 202, 208, 208, 277–279, 279, 281, 281
- Frankreich 8, 33, 35, 35, 38, 100, 104, 138, 218, 232, 245, 267, 275, 277f., 283–287
- Genf 33, 34, 64, 101, 103, 137, 143, 151, 160, 169, 169, 195, 200, 202, 205, 218, 227, 229, 231, 247, 284
- Hagenau 281
- Hamburg 22, 26, 37, 64, 81, 89, 196, 196
- Heidelberg 7, 10, 64, 69f., 97, 97, 119, 129, 138, 142, 143, 147, 155, 155, 156, 161–165, 165, 166–168, 196, 200, 200, 204, 209, 257, 258, 266
- Heilbronn 255
- Hessen, Landgrafschaft 17, 19, 75, 120, 120, 123, 130, 132, 199
- Illyrien (Kroatien) 248
- Italien 222
- Jena 59, 64, 86, 263, 269
- Kassel 30f., 70, 196
- Kempten 255
- Kleinasien 297
- Kleve 37
- Köln 196
- Königsberg 13, 164
- Korinth 297
- Krakau 286
- Le Carla, Südfrankreich 218
- Leipzig 13, 36, 65–67, 67, 77f., 106, 126, 135f., 164, 243f., 246, 248, 263

1 *Kursiv* gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen.

- Litauen 286, 288
 London 231
 Lothringen 101
 Lübeck 64, 81, 196
 Lüneburg 20, 64, 81

 Magdeburg 20, 107f., 203, 264, 264, 293
 Mailand 222
 Mainz 8, 99, 133, 152, 251, 277
 Mansfeld 64, 87f., 167f., 204
 Mantua 278
 Marburg 8, 30
 Maulbronn 168, 168, 244
 Mömpelgard 169
 Montbéliard 169, 244

 Nantes 32f., 33, 102, 102, 218, 229, 276
 Naumburg 12, 26, 126f., 129, 198, 207, 208
 Neustadt a. d. H. 206
 Nicaea 273, 285
 Niederlande 34f., 201
 Nürnberg 13, 75, 111, 120, 135, 151, 194, 205,
 205, 207f., 208, 255, 278, 279, 282

 Paris 58, 100, 102, 102, 202, 218, 229, 283,
 283, 286, 291, 302
 Passau 141f., 280
 Pfalz, Kurfürstentum 19, 97, 119, 122–124,
 124, 130, 142, 142f., 155, 155f., 162, 164f.,
 198, 198, 200f., 207, 207, 209, 210, 211, 257f.
 Pfalz-Lautern 98
 Poissy 101, 284
 Polen 8, 95, 196, 202, 223f., 231, 277f.,
 286–288
 Pommern 20, 75, 75, 80, 120, 121
 Potsdam 32

 Regensburg 14, 14, 22, 22, 105, 195, 208,
 281, 305
 Reutlingen 255
 Rinteln 30
 Rostock 196
 Rotterdam 35, 218, 229

 Sachsen, Kurfürstentum 19, 21, 28, 58, 58,
 60, 62f., 66, 68f., 74f., 78f., 86, 109, 116, 116,
 119, 120, 121, 122f., 131, 159, 198f., 246, 262

 Saint-Germain-en-Laye 278, 284
 Schlesien 58, 75, 120
 Schleswig-Holstein 75, 120
 Schmalkalden 121, 122
 Schöningen 298
 Schweiz 35, 160, 202, 218, 275
 Sedan 218, 229
 Sendomir 289
 Spanien 58
 Speyer 94, 99, 141, 208
 Straßburg 20, 88, 195
 Stuttgart 196, 254, 294

 Torgau 57, 57, 60, 60, 61, 61, 62–67, 67,
 68–74, 267
 Toulouse 232
 Transsilvanien 224
 Trient 12, 76, 87, 87, 108f., 127, 193, 197
 Tübingen 294

 Ungarn 280
 Utrecht 35

 Vassy 201, 286
 Venedig 248, 278

 Warschau 278, 286–288, 289
 Weimar 17–19, 28, 79, 86, 109, 109, 126,
 166, 175
 Weißenburg 255
 Wesel 196
 Wien 58, 149, 151
 Windsheim 255
 Wittenberg 3–6, 10f., 12, 13, 16, 30, 35, 58f.,
 64, 65, 65, 66f., 69, 70–73, 77–80, 81, 82,
 82, 104f., 128, 136, 156f., 158, 161, 188, 195,
 196, 205, 206, 209, 214, 227, 240, 242f.,
 243, 246–248, 248, 249f., 256, 263, 265,
 268, 281, 293
 Wolfenbüttel 1, 297
 Worms 14, 16–20, 94, 99, 99, 101, 105, 141,
 156, 195, 281, 283
 Württemberg, Herzogtum 59, 62, 64, 70,
 73, 89, 168, 168f., 199, 261f., 284

 Zürich 33, 39, 94, 96, 140, 159, 159, 200,
 244, 247, 284

2. Personenregister²

- Agnes Hedwig von Anhalt 67
 Albrecht, Erzbischof 139, 189
 Albrecht VII., Graf von Mansfeld 269
 Alciati, Johann Paul 222, 223
 Amling, Wolfgang 110, 145
 Amsdorf(f), Nikolaus / Nicolaus von 22, 25, 162, 264, 270
 Amyraut, Moyses 33, 46
 Andreae, Jacob / Jakob 59, 73f., 117, 117, 118, 120, 121, 121, 122, 122, 123–125, 127, 138, 142, 168, 168, 169, 169, 199, 265, 284
 Anna von Dänemark 59
 Anna Eleonore, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg 296
 Anna Sophia, Fürstin von Braunschweig-Lüneburg 297
 Arius 215
 Arnold, Gottfried 215
 August, Kurfürst von Sachsen 16, 18, 20, 20, 57, 57, 58, 58, 59f., 64f., 67, 67, 74, 116, 118–120, 122, 124, 125, 127, 198, 265, 267, 268
 Bayle, Pierre 8, 215–218, 218, 219, 219, 222f., 223, 224, 224, 225, 226, 227–230, 230, 231f., 232, 233, 236f.
 Beale, Robert 203
 Berthold von Henneberg, Erzbischof 99
 Beza, Theodor 64, 101, 101f., 137, 151, 169, 169, 202, 205, 284
 Biandrata, Giorgio 222
 Bodenstein, Andreas (gen. Karlstadt) 156–158, 159, 164, 167, 260
 Böttker, Johann 16
 Bonifaz VIII., Papst 273
 Bourdaloue, Louis, SJ 303
 Breithaupt, Joachim Justus 41
 Brenz, Johannes 17–19, 24, 73, 90, 117, 138, 143, 168, 196, 200, 261, 266, 266
 Bucer, Martin 15, 70, 105
 Bugenhagen, Johannes 82, 82, 138, 249
 Bullinger, Heinrich 7, 39, 39f., 97, 97, 143, 165f., 200, 200, 257
 Calas, Jean 232, 232, 234
 Calas, Marc-Antoine 232, 234
 Calinich, Robert 63, 66
 Calixt, Georg 30, 40, 41, 41, 43, 43, 46, 48, 52
 Calov, Abraham 39
 Calvin, Johannes 57, 89, 102, 156, 160f., 163, 195f., 200, 283f.
 Camerarius, Anna 84
 Cameron, John 46
 Canisius, Petrus, SJ 16f., 164
 Carl I., Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel 146
 Chemnitz, Martin 59, 62, 116, 122, 125, 130, 265
 Chlodwig I., König der Franken 304
 Christian III., König von Dänemark 15, 15, 16, 58
 Christoph, Herzog von Württemberg 14, 17, 19f., 20, 127, 168, 168, 198, 257, 261, 265
 Chytraeus, David 65, 111, 206f., 207, 210
 Clemens XIII., Papst 221
 Coccejus, Johannes 40, 41, 41, 42, 42, 43f., 44, 46f., 47, 48, 51
 Coelestin, Georg 111, 206
 Coelius, Michael 88
 Coligny, Gaspar II. de 286
 Cornicelius, Johann 67
 Cracow, Georg 59, 64, 67
 Cranach, Lukas d. J. 246, 295
 Curaeus, Joachim 58
 d'Alembert, Jean le Rond 213, 216, 219f., 231, 236
 d'Holbach, Paul Henri Thiry 219, 223
 Dathenus, Petrus 168, 196f., 200
 David, Franz 224
 Delarue, Charles, SJ 302
 Descartes, René 218
 Diderot, Denis 215f., 219f., 231, 232, 235, 236
 Dorothea Susanna von Sachsen-Weimar 267, 268, 295

2 Da die Namen Martin Luther und Philipp Melanchthon im gesamten Band häufig vorkommen, wurde auf die Aufnahme in das Personenverzeichnis verzichtet.

- Duräus, Johannes 31
- Eber, Paul 167, 246
- Eberhart, Caspar 67
- Eck, Johannes 22, 22, 97, 97, 135, 242, 242, 244
- Edward VI., König von England 105
- Elisabeth I., Königin von England 105, 202, 203
- Elisabeth, Kurfürstin von Brandenburg 269
- Elisabeth von Valois 201
- Ernst, Herzog von Lüneburg 255
- Estes, James 7, 274
- Ferdinand I., Kaiser des HRR 15, 19, 97, 165, 200
- Flacius Illyricus, Matthias 14, 14, 17–19, 22, 27, 39f., 40, 44, 44, 78f., 81, 86, 107, 109, 147, 162–166, 210, 248, 264
- Fléchier, Abbé Valentin Esprit 304, 304
- Franck, Sebastian 213f.
- Francke, August Hermann 41
- Franz, Herzog von Braunschweig-Lüneburg 255
- Franz I., König von Frankreich 256
- Franz II., König von Frankreich 101, 283, 285
- Friedrich, Graf von Mömpelgard 169
- Friedrich I., Herzog von Württemberg 294, 294
- Friedrich I., König von Preußen 32f.
- Friedrich III., Kurfürst der Pfalz 32, 97, 97, 98, 119, 127–129, 142, 143, 155, 164, 165, 165, 168, 168, 198, 198, 200, 206, 257f., 266, 266, 267
- Friedrich Ulrich, Herzog von Braunschweig-Lüneburg 297
- Friedrich Wilhelm, Herzog von Sachsen-Altenburg 267f.
- Friedrich Wilhelm, Kurfürst von Brandenburg 31, 31, 32, 32, 33, 33, 34, 34, 35, 37, 52
- Funck, Johannes 22
- Gallus, Nikolaus 14, 14, 22, 86, 162, 264
- Gedicke, Simon 293, 295
- Gelasius, Papst 273
- Gentile, Giovanni Valentino 222, 224
- Georg, Graf von Württemberg-Mömpelgard 20
- Georg, Markgraf von Brandenburg-Ansbach 20, 125, 207, 255
- Gerhardt, Paul 31
- Gernhard, Bartholomäus 268
- Gottsched, Johann Christoph 8, 217, 219, 223, 225, 230, 230
- Gippenbusch, Jacob, SJ 292, 301, 305
- Glaser, Petrus 67, 67
- Granvella, Antoine Perrenot de 22
- Gratian, römischer Kaiser 273
- Gregor XIII., Papst 150
- Greusser, Daniel 67
- Gualterius, Jacobus, SJ 305
- Guise, Charles de, Kardinal 101
- Gutenberg, Johannes 94, 134
- Hardenberg, Albert 15f., 16, 22f., 58, 81
- Harder, Wolfgang 67
- Heinrich II., König von Frankreich 102, 283, 303
- Heinrich VIII., König von England 104, 104, 105, 256
- Hendrix, Scott 239
- Heppe, Heinrich 62, 62, 63
- Herdesianus, Christoph 111, III, 151, 205, 205, 207, 208, 209, 209, 210, 210
- Heshusius, Tilemann 89, 162, 164, 164, 165f.
- Heyderich, Caspar 67
- l'Hôpital, Michel de 283f.
- Horn, Robert 197
- Hospinian, Rudolf 61
- Houbracque, Guillaume 197
- Irenaeus, Christoph 210
- Jacob II., König von England 33
- Jagenteufel, Nikolaus 67
- Jauchius, Samuel 67
- Jenitz, Johannes 59, 65f., 66
- Joachim Ernst, Fürst von Anhalt 67, 120
- Joachim Friedrich, Kurfürst von Brandenburg 293, 295
- Joachim II., Kurfürst von Brandenburg 20, 20
- Johann, Markgraf von Brandenburg-Küstrin 20
- Johann Casimir von der Pfalz 64, 98, 142, 156, 202, 267

- Johann Friedrich I., Kurfürst / Herzog von Sachsen 181, 249, 255, 267, 269
- Johann Friedrich der Mittlere, Herzog von Sachsen 20, 59, 86, 127, 166, 267
- Johann Georg, Fürst von Anhalt 145
- Johann Georg, Kurfürst von Brandenburg 116, 118, 207
- Johann, Kurfürst von Sachsen 255
- Johann Sigismund, Kurfürst von Brandenburg 31, 295, 297
- Johann Wilhelm von Sachsen-Weimar 58, 58, 59, 59, 267
- Johann III., Fürst von Anhalt 149
- Johannes Damascenus 157
- Julius, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel 116, 116f., 125, 127, 265
- Jurieu, Pierre 34, 34, 35, 37, 41, 41, 46, 52, 52, 53, 53, 54, 219, 229
- Karl V., Kaiser des HRR 12, 99, 104, 107, 141, 255, 263, 278, 279
- Karl IX., König von Frankreich 283, 286
- Karl XI., König von Schweden 32
- Karlstadt, Andreas → Bodenstein, Andreas
- Katharina von Medici 201, 283
- Kiesewetter, Hieronymus 59
- Koch, Ernst 64
- Konstantin, römischer Kaiser 295
- Krasiński, Franz I. 286
- Krell, Paul 67, 67
- Landerer, Albert 62
- Lang, Johann, OESA 139
- Langevoit, Georg 67
- Languet, Hubert 58, 60, 203
- Lasco, Johannes a 196, 196
- Lefèbvre, Jean-François 232
- Lindemann, Laurentius 59
- Listenius, Georg 59, 67, 67
- Löscher, Valentin Ernst 62
- Loss, Petrus 150
- Ludwig, Herzog von Württemberg 116, 125, 293f., 294, 299, 299
- Ludwig VI., Kurfürst der Pfalz 98, 118f., 119, 120, 120f., 122f., 125, 129, 131f., 142, 163, 266, 266, 267
- Ludwig XIV. König von Frankreich 32f., 229, 304
- Magdalene von Bayern 305
- Mager, Johannes 117, 206, 293, 299
- Maimbourg, Louis 224
- Major, Georg 15–18, 23, 25, 110, 167, 249
- Majus, Johann Heinrich 41
- Maria (I.) Tudor, Königin von England 196
- Martinianus, römischer Kaiser 295
- Mascaron, Jules Évêque et Comte d'Agen 293
- Maximilian II., Kaiser des HRR 58, 149
- Mirus, Martin 67, 67
- Mörlin, Joachim 81
- Monner, Basilius 17
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de 219
- Montmorency, Francois Henry de 302
- Moréri, Abbé Louis 218, 226
- Moritz, Kurfürst / Herzog von Sachsen 13, 78, 87, 108, 189, 256, 267
- Müller, Philipp 35, 35
- Naigeon, Jacques-André 223, 224, 226, 226, 227
- Nicollier, Béatrice 58
- Osiander, Andreas d. Ä. 13, 17f., 22, 24, 79, 90, 90, 110, 138
- Osiander, Andreas d. J. 292, 299, 299
- Osiander, Lucas / Lukas d. Ä. 7, 117, 168, 169, 169, 204
- Otho, Anton 22
- Ottheinrich, Kurfürst der Pfalz 17, 20, 119, 119, 142, 143, 155, 164, 164, 266, 269, 300f.
- Palaeologus, Jacobus 230
- Peucer, Caspar 59, 64, 64, 67, 86
- Pezel, Christoph 64
- Pfeiffer, David 59
- Philipp, Landgraf von Hessen 20, 127, 196, 255
- Poullain, Valérand 196, 197
- Praetorius, Petrus 147, 151, 164
- Pufendorf, Samuel von 9, 29, 29, 30, 30, 31f., 32, 33, 33, 36, 36, 37, 37, 38, 38, 39, 39, 40, 40, 41, 41, 42f., 43, 44, 44, 45f., 46, 47f., 48, 49, 49, 50f., 51, 52, 52, 53, 53, 54, 54, 55, 55
- Quenstedt, Johann Andreas 39
- Ratzeberger, Matthäus 268, 268, 269, 269

- Rechenberg, Adam 36, 36, 37, 39, 41
 Rogers, Daniel 203
 Romilly, Jean-Edme 231, 232, 233–235, 235
 Roscher, Johannes 296
 Rother, Adam 67
 Rousseau, Jean Jacques 219, 232, 235
- Sabine, Kurfürstin von Brandenburg 303
 Sachs, Hans 135
 Salmuth, Heinrich 67, 67
 Salvard, Jean François 137, 137, 202, 202
 Scherzer, Johann Adam 39
 Schnepf, Erhard 17, 260
 Schütz, Christoph 64f.
 Schulz, Hieronymus, Bischof 140
 Schwenckfeld, Caspar von 18, 24, 90, 90, 110
 Scultetus, Daniel Severin 37, 41
 Selnecker, Nikolaus 59, 112, 117, 122, 210
 Servet, Michael 18, 85f., 90–92, 110
 Sidney, Philipp 203
 Sirven, Jean-Paul 232
 Sozzini, Fausto 222–224, 226, 229f., 230, 233
 Spener, Philipp Jacob 36, 36, 37
 Stancaro, Francesco 85f., 86, 87, 90, 90, 91f.
 Stössel, Johann 17, 64
 Stosch, Bartholomäus 296f.
 Strauß, Franz 67
 Strigel, Victorin 17, 86
 Strigenitz, Gregor 295
- Teissier, Antoine 33, 33f.
 Thamer, Theobald 18
 Theodosius I., römischer Kaiser 273, 295
 Thomasius, Christian 32, 37, 41
 Timann, Johannes 89
- Trémoille, Charlotte de la 303
 Tschackert, Paul 61, 61
 Turennes, Henri de la Tour d'Auvergne 293, 304
 Turin, Ernst Xaver 152
- Ulrich, Herzog von Mecklenburg 198, 207
 Ulrich, Herzog von Württemberg 261
 Ursinus, Zacharias 64, 161, 168, 205, 210
- Valentinian II., römischer Kaiser 273
 Valois, Henry de 286
 Vermigli, Peter Martyr 284
 Vögelin, Ernst 64, 80, 82, 85, 100, 100, 116
 Vogel, Paul 59
 Voltaire (Arouet, François-Marie) 219, 231f., 232
- Westphal, Joachim 22, 26, 81, 89, 91, 162, 196
 Wigand, Johannes 7, 22, 88, 162
 Wilhelm III. / II. von Oranien, König von England und Schottland 33f.
 Wilhelm IV., Landgraf von Hessen-Kassel 120, 120
 Wilhelm VI., Landgraf von Hessen-Kassel 30
 Wolffhart, Bartholomäus 269f., 300
 Wolfgang, Fürst von Anhalt-Köthen 255
 Wolfgang, Pfalzgraf und Herzog von Zweibrücken 20, 127, 168, 198, 257
 Wolfgang Wilhelm, Graf von Pfalz-Neuburg 292, 301, 305
- Zechau, Jonas von 59
 Zwingli, Ulrich 22, 94–97, 97, 110, 124, 156, 159, 159, 244, 255, 260

3. Biblische Gestalten

Aquila	297	Josua	294
David	189, 218, 218, 292f., 293, 294, 296f.	Judith	295, 295, 296f.
Debora	296	Mose	47, 294
Esther	296	Paulus	26, 44, 44, 65, 69–80, 183, 261, 302
Hiskia	292f., 296	Priscilla	297
Joas	300, 302	Rebecca	297
Jojada	300	Salomo	292, 294, 296, 299, 302
Josaphat	292f., 296	Sara	297
Josia	292, 296		