

Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter

Herausgegeben von
Henning P. Jürgens und Thomas Weller

Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Abteilung für Universalgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel und Johannes Paulmann

Beiheft 95

Vandenhoeck & Ruprecht

Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter

Herausgegeben von
Henning P. Jürgens und Thomas Weller

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN (Print) 978-3-525-10120-9

ISBN (OA) 978-3-666-10120-5

<https://doi.org/10.13109/9783666101205>

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Satz: Vanessa Brabsche

Gesamtherstellung: © Hubert & Co, Göttingen

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Einleitung | 7 |
| I. THEMEN | |
| Irene Dingel Zwischen Disputation und Polemik. »Streitkultur« in den nachinterimistischen Kontroversen | 17 |
| Silvia Serena Tschopp Politik in theologischem Gewand. Eine jesuitisch-lutherische Kontroverse im Kontext des Dreißigjährigen Krieges | 31 |
| Kolja Lichy Das Böse ist immer und überall. Antijesuitismus in Polen-Litauen um 1600 | 57 |
| Thomas Weller »Très chrétien« oder »católico«? Der spanisch-französische Präzedenzstreit und die europäische Öffentlichkeit | 85 |
| Mariano Delgado Die Kontroverse <i>De Indis</i> als Paradigma für den Wandel von Streitkultur und Öffentlichkeit im Spanien des 16. Jahrhunderts | 129 |
| II. FOREN | |
| Kenneth G. Appold Disput und Wahrheitsfindung im Konfessionellen Zeitalter | 149 |
| Marian Füssel Zweikämpfe des Geistes. Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter Streitkultur im konfessionellen Zeitalter | 159 |
| Barbara Mahlmann-Bauer »Gender« – eine Kategorie bei der Analyse theologischer Streitschriften von Frauen, oder: Sind die vereinzelt Autorinnen der Reformationszeit »subalterne«? | 179 |

| | |
|---|---------|
| Gerd Schwerhoff Das frühneuzeitliche Duell in der öffentlichen Streitkultur. Zum paradoxen Verhältnis von Gewaltpraxen und normativen Diskursen | 215 |
| III. MEDIEN | |
| Henning P. Jürgens Das »Urteil der Kirche« im Osiandrischen Streit. Theologische Öffentlichkeit als Schiedsinstanz | 229 |
| Marcus Sandl »Von dem Anfang der Zerrüttung«. Streit und Erzählung in den innerprotestantischen Kontroversen der 1550er und 1560er Jahre | 253 |
| Laura Manzano Baena Diplomaten und Pamphletisten. Die Debatten um eine mögliche Vermählung der Infantin Maria Theresia mit Ludwig XIV. in Archiv- und Druckquellen (1644–1648) | 277 |
| Ursula Paintner Streiten über das, was Streit verhindern soll. Die öffentliche Debatte um den <i>Index librorum prohibitorum</i> im konfessionellen Zeitalter | 297 |
| Autorenverzeichnis | 323 |
| Register | 325 |

Einleitung

»Streitkultur« ist als Schlagwort in aller Munde: Sie wird in Ansprachen des Bundespräsidenten als essentieller Bestandteil der Demokratie beschworen¹, von Debattierklubs als Aushängeschild verwendet und von Unternehmensberatern mittels Checklisten trainiert². Sogar in die Sportberichterstattung hat der Terminus Einzug gehalten³. Seit 2007 weist der Begriff auch einen Eintrag in der deutschen Version der Online-Enzyklopädie Wikipedia auf; in die anderssprachigen Fassungen hat er dagegen keine Aufnahme gefunden⁴.

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge einer Tagung, die am 18.–20. November 2010 am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz stattgefunden hat. Der Titel »Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter« bedient sich dabei nur scheinbar des angesprochenen Modeworts. Er nimmt vielmehr Bezug auf das Forschungsprogramm des IEG. Unter dem Leitbegriff der »Streitkultur« sind mehrere am Institut angesiedelte Projekte zusammengefasst, darunter zwei große theologiegeschichtliche Editionsunternehmen: die Neuedition der »Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche«, die in Mainz koordiniert und vorbereitet wird, und das Projekt »Controversia et Confessio«, in dem die theologischen Streitschriften in den innerprotestantischen nachinterimistischen Kontroversen zwischen 1548 und 1577 ediert werden⁵. Seit den ersten Entwürfen zu diesem Langfristprojekt vor zehn Jahren verwendet die Herausgeberin Irene Dingel den Begriff »Streitkultur« als wissenschaftlich-heuristischen Terminus⁶.

-
- 1 Vgl. Roman Herzog 1995 bei der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik, URL: <http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Roman-Herzog/Reden/1995/03/19950313_Rede.html> oder Horst Köhler in einem Focus-Interview 2004, URL: <http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Horst-Koehler/Interviews/2004/20040913_Rede.html>, zuletzt besucht: 28.11.2012.
 - 2 Vgl. die Debattierklubs »Streitkultur e.V.« in Tübingen und »Streitkultur Berlin e.V.« oder das Angebot von »Die Umsetzungsberatung«: URL: <<http://www.umsetzungsberatung.de/unternehmenskultur/streitkultur.php>>, zuletzt besucht: 28.11.2012.
 - 3 Vgl. Moritz KIELBASSA, Bayerisch-holländische Streitkultur. Nach dem Sieg in Bremen, mit Männerfehde zwischen Robben und Müller, sprechen die Bayern von einem förderlichen Reizklima, in: SZ vom 31.01.2011.
 - 4 URL: <<http://de.wikipedia.org/wiki/Streitkultur>>, zuletzt besucht: 28.11.2012.
 - 5 Irene DINGEL (Hg.), Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80. Kritische Auswahledition, hg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Göttingen 2008ff.
 - 6 Vgl. dazu auch den Beitrag von Irene DINGEL, Zwischen Disputation und Polemik. »Streitkultur« in den nachinterimistischen Kontroversen, S. 17–29, in diesem Band.

Ausgehend von dieser Verwendungsweise des Begriffs dokumentiert der Band die Ergebnisse eines interdisziplinären Dialogs zwischen Theologen, Historikern und Vertretern anderer historisch arbeitender Disziplinen, wie er am IEG seit vielen Jahren Tradition hat. Die enge Zusammenarbeit zwischen den Mitarbeitern der beiden Abteilungen für »Abendländische Religionsgeschichte« und »Universalgeschichte« macht das Überschreiten und Hinterfragen von disziplinären Grenzen und Gewissheiten zu einem integralen Bestandteil der Forschungsarbeit des Instituts. Die folgenden Überlegungen verstehen sich auch in diesem Sinne als Denkanstöße und Anregungen.

Ungeachtet der eingangs angesprochenen Konjunktur des Begriffs der »Streitkultur« wird das Phänomen des Streits in unserer Gegenwart durchaus ambivalent wahrgenommen. So mangelt es einerseits nicht an Klagen über die lähmenden Streitigkeiten etwa unter Politikern. Die Kritik an vermeintlich unnützen und oft ergebnislosen parlamentarischen Debatten ist wohl so alt wie der Parlamentarismus selbst. Andererseits wird auf die produktiven Kräfte und den gesellschaftlichen Nutzen des Streits hingewiesen⁷, eine entwickelte Streitkultur gilt gemeinhin als Voraussetzung für das Funktionieren einer Demokratie⁸. Seit der Entstehung der so genannten »bürgerlichen Öffentlichkeit«⁹ gehören öffentlich ausgetragene Debatten zu den Grundmerkmalen westlicher Gesellschaften. Der Streit dient der Verständigung über gesellschaftspolitische Grundsatzentscheidungen, wobei idealiter der »zwanglose Zwang des besseren Arguments«¹⁰ obsiegt. Wie enge Grenzen einem solchen »herrschaftsfreien Diskurs« im Habermas'schen Sinne in unserer Gegenwart jedoch gesetzt sind, zeigen nicht nur die jüngsten Auseinandersetzungen um Fragen der Religion.

Die historische Forschung hat Jürgen Habermas' These vom »Strukturwandel der Öffentlichkeit« in den letzten Jahrzehnten ihrerseits hinterfragt und insbesondere die Dichotomie von »repräsentativer« und »bürgerlicher Öffentlichkeit« relativiert¹¹. So lassen sich viele der Merkmale, die Habermas für die bürgerliche Öffentlichkeit reservieren möchte, bereits

7 Vgl. dazu bereits den klassischen Ansatz bei Georg SIMMEL, Der Streit, in: Ders., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a.M. 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe 11), S. 284–382.

8 Ulrich SARCINELLI, Demokratische Streitkultur. Theoretische Grundpositionen und Handlungsalternativen in Politikfeldern, Opladen 1990.

9 Jürgen HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage, Frankfurt a.M. 1990 [Erstausgabe Neuwied 1962].

10 Jürgen HABERMAS, Wahrheitstheorien, in: Ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984, S. 127–183, hier S. 161.

11 Vgl. dazu auch die Überlegungen von Susanne RAU/Gerd SCHWERHOFF, Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriffen und Themen eines Forschungsfeldes, in: Dies. (Hg.), Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Köln 2004 (Norm und Struktur 21), S. 11–52, hier S. 13–20.

in den Jahrhunderten vor der Sattelzeit nachweisen. In diesem Zusammenhang ist zum einen auf die Ausformung einer spezifischen »reformatorischen Öffentlichkeit«¹² hingewiesen worden. Zum anderen hat man das Verhältnis von »Absolutismus und Öffentlichkeit« neu vermessen und auf Vor- und Frühformen der bürgerlichen Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert hingewiesen¹³. Das so genannte »konfessionelle Zeitalter«¹⁴, also die Zeit zwischen dem Augsburger Religionsfrieden (1555) und dem Westfälischen Frieden (1648), hat in diesem Zusammenhang bislang jedoch kaum Beachtung gefunden.

Dies mag damit zusammenhängen, dass man den fraglichen Zeitraum lange Zeit vornehmlich unter Paradigmen wie Konfessions- und Staatsbildung behandelt hat und damit den Fokus eher auf die obrigkeitliche Einhegung und Pazifizierung als auf den öffentlichen Austrag von konfessionellem und politischem Streit gelegt hat. Schon ein oberflächlicher Blick auf den Gegenstand zeigt jedoch, dass dem konfessionellen Zeitalter diese Phänomene alles andere als fremd waren.

Zwar stand die offene Austragung von Streit dem weiterhin vertretenen Einheits- und Konsensideal in Kirche und Gesellschaft entgegen. »Ärgerlicher Zanck«¹⁵ und unnützer Streit galten als Bedrohung für Friede und Eintracht des Gemeinwesens; vielen Obrigkeiten erschien es notwendig, die »Einfältigen« vor der »rabies theologorum«¹⁶ zu schützen. Gleichwohl bildeten sich allmählich Institutionen und Verfahren aus, die solchen Streit ermöglichten. So nahmen die Religionsstreitigkeiten – sowohl zwischen Altgläubigen und Protestanten als auch innerhalb des jeweiligen konfessionellen Lagers – nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555) und dem Ende des Trienter Konzils (1563) eher zu als ab. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen

12 Rainer WOHLFEIL, Reformatorische Öffentlichkeit, in: Ludger GRENZMANN/Karl STACKMANN (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 5), S. 41–54.

13 Andreas GESTRICH, Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1994 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 103); Lucian HÖLSCHER, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1979 (Sprache und Geschichte 4).

14 Zum Konzept und der mittlerweile daran geäußerten Kritik vgl. zusammenfassend Stefan EHRENPREIS/Ute LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2002.

15 Vgl. die zahlreichen Verwendungsnachweise bei DWb 31, Sp. 228–231 s.v. »Zanck«, namentlich unter 4) »gegensatz der meinungen, überzeugungen, wünsche; die schrift oder andere mittel ersetzen das wort«.

16 Vgl. die Formulierung Philipp Melanchthons auf einem Zettel mit Gründen, warum er/man sich nicht vor dem Tod fürchten soll, verfasst wenige Tage vor seinem Ableben. Auf der linken Seite wird aufgeführt: »Discedis a peccatis. Liberaberis ab aerumnis, et a rabie Theologorum«. CR 9, Nr. 6977, Sp. 1098.

entstand ein reiches Kontroversschrifttum, das im Druck verbreitet wurde¹⁷; auch öffentliche Religionsgespräche¹⁸ und Disputationen¹⁹ blieben weiterhin beliebte Formen des Streitaustrags. Im Kontext des Niederländischen Aufstands (1568–1648) und des Dreißigjährigen Krieges bekämpften sich die streitenden Parteien nicht zuletzt mit den Mitteln der Propaganda²⁰, wobei die in diesem Zusammenhang entstandenen Druckerzeugnisse ähnlich wie die reformatorischen Flugschriften vielfach aufeinander Bezug nahmen und dem dialogischen Prinzip von Rede und Gegenrede folgten²¹. Schon vor dem Einsetzen der periodisch erscheinenden Zeitungen, denen eine entscheidende Rolle für die Konstituierung von Öffentlichkeit zugeschrieben wurde, hatten sich mithin vielfältige Formen von Tagesschrifttum entwickelt²².

Gestritten wurde im konfessionellen Zeitalter aber keineswegs nur über Fragen der Religion: Ehr- und Rangstreitigkeiten etwa, bei denen sich die streitenden Parteien oft nicht weniger unversöhnlich gegenüberstanden, können auf ihre Weise als zeittypisch gelten²³. Auch der Streit zwischen Uni-

-
- 17 Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005 (Frühe Neuzeit 104).
- 18 Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln u.a. 1995 (Norm und Struktur 4); Wibke JANSSEN, »Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren«. Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41, Göttingen 2009 (FKDG 98).
- 19 Ursula PAINTNER, *Aus der Universität auf den Markt. Die »disputatio« als formprägende Gattung konfessioneller Polemik im 16. Jahrhundert am Beispiel antijesuitischer Publizistik*, in: Marion GINDHART/Ursula KUNDERT (Hg.), *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin 2010, S. 129–154.
- 20 Statt vieler: Johannes ARNDT, *Das Heilige Römische Reich und die Niederlande 1566 bis 1648. Politisch-konfessionelle Verflechtung und Publizistik im Achtzigjährigen Krieg*, Köln 1998 (Münstersche Historische Forschungen 18); Peer SCHMIDT, *Spanische Universalmonarchie oder »teutsche Libertet«. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart 2001 (Studien zur modernen Geschichte 54).
- 21 Vgl. dazu exemplarisch den Beitrag von Silvia Serena TSCHOPP, *Politik in theologischem Gewand. Eine jesuitisch-lutherische Kontroverse im Kontext des Dreißigjährigen Krieges*, S. 31–55, in diesem Band.
- 22 Beispielhaft: Eva-Maria SCHNURR, *Religionskonflikt und Öffentlichkeit. Eine Mediengeschichte des Kölner Kriegs (1582 bis 1590)*, Köln u.a. 2009 (Rheinisches Archiv 154). Zuletzt: Daniel BELLINGRADT, *Flugpublizistik und Öffentlichkeit um 1700. Dynamiken, Akteure und Strukturen im urbanen Raum des Alten Reiches*, Stuttgart 2011 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 26).
- 23 Klaus SCHREINER/Gerd SCHWERHOFF (Hg.), *»Verletzte Ehre«. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln 1996; Ralf-Peter FUCHS, *Um die Ehre. Westfälische Beleidigungsprozesse vor dem Reichskammergericht (1525–1805)*, Paderborn 1998; Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Rang vor Gericht. Zur Verrechtlichung sozialer Rangkonflikte in der frühen Neuzeit*, in: ZHF 28 (2001), S. 385–418; Marian FÜSSEL/Thomas WELER (Hg.), *Ordnung und Distinktion. Praktiken sozialer Repräsentation in der ständischen Gesellschaft*, Münster 2005 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 8); vgl. auch die Beiträge von Gerd SCHWERHOFF, *Das frühneuzeitliche Duell in der öffentlichen Streitkul-*

versitätsangehörigen, Künstlern und Literaten war ein weit verbreitetes Phänomen²⁴. Was hatten diese unterschiedlichen Formen des öffentlich ausgetragenen Streits gemeinsam? Inwieweit prägten und strukturierten sie die jeweilige(n) historische(n) Öffentlichkeit(en)? Wie wurde das Phänomen des Streits von den Zeitgenossen jeweils wahrgenommen und bewertet? Lassen sich diesbezüglich signifikante Unterschiede zur Zeit der frühen Reformation oder der Frühaufklärung konstatieren? Gab es so etwas wie eine spezifische Streitkultur des konfessionellen Zeitalters? Zur Beantwortung dieser Fragen möchte der vorliegende Band beitragen.

Wenn in diesem Zusammenhang nicht nur allgemein von Streit, sondern von *Streitkultur* die Rede ist, dann impliziert dies zweierlei: Geht man von einem weit gefassten Kulturbegriff aus, dann gerät der Streit zunächst einmal ganz allgemein als Medium der Sinnproduktion in den Blick. Im Streit vergewissern sich die Akteure ihrer jeweiligen (konträren) Weltdeutungen bzw. stellen sie wechselseitig in Frage. Dies betrifft freilich nicht nur die Streitinhalte, sondern auch die kommunikative Praxis des Streitaustrags selbst. Neben rein verbalen ist dabei auch an gewaltförmige Auseinandersetzungen zu denken²⁵. In diesem Zusammenhang spielt jedoch noch ein zweiter Begriff von Kultur eine Rolle, der letztere eher in die Nähe von »Zivilisation« im Sinne von Norbert Elias rückt²⁶. Streitkultur meint dann die Kultivierung des Streits, in dem Sinne, dass ein institutioneller Rahmen geschaffen wird, der den Streitaustrag erst ermöglicht, indem er kommunikative Regeln etabliert und so das dem Streit stets inhärente Risiko des Kommunikationsabbruchs und die mithin hohen sozialen Folgekosten minimiert²⁷.

tur. Zum paradoxen Verhältnis von Gewaltpraxen und normativen Diskursen, S. 215–226, und Thomas WELLER, »Très chrétien« oder »católico«? Der spanisch-französische Präzedenzstreit und die europäische Öffentlichkeit, S. 85–127, in diesem Band.

24 Vgl. mit zahlreichen Beispielen Marc LAUREYS/Roswitha SIMONS (Hg.), *Die Kunst des Streits. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive*, Göttingen 2010.

25 Vgl. Magnus ERIKSSON/Barbara KRUG-RICHTER (Hg.), *Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.–19. Jh.)*, Köln 2003; Julia HAACK, *Der vergällte Alltag. Zur Streitkultur im 18. Jahrhundert*, Köln 2009.

26 Norbert ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bd., Frankfurt a.M. 1997 [Erstausgabe Basel 1939].

27 In diesem enger gefassten und stärker auf den verbalen Schlagabtausch fokussierenden Sinn verwenden den Begriff Uwe BAUMANN u.a. (Hg.), *Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst*, Göttingen 2008. Vgl. zu den beiden Bedeutungsebenen auch die Überlegungen von Gunter GEBHARD/Oliver GEISLER/Steffen SCHRÖTER, *Streitkulturen – eine Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart*, Bielefeld 2008, S. 11–33, besonders S. 26f.; sowie SCHWERHOFF, *Das frühneuzeitliche Duell in der öffentlichen Streitkultur* (wie Anm. 23), S. 215–226.

Ausgehend von diesen Überlegungen nähert sich der Band dem Gegenstand unter drei Gesichtspunkten²⁸. Zum einen sollte nach den *Themen* gefragt werden, an denen sich Streit entzündete. Nicht alle Streitthemen besaßen offensichtlich das gleiche Potential, die Entwicklung einer Streitkultur im gerade umrissenen Sinne zu befördern. Es hat vielmehr den Anschein, dass dies dann besonders wahrscheinlich war, wenn beispielsweise Glaubensfragen tangiert waren, wie es für den weiten Bereich der konfessionellen Auseinandersetzungen gilt. Aber auch ethische oder völkerrechtliche Grundsatzzfragen, wie der Umgang mit der indigenen Bevölkerung Amerikas, konnten einen Streit ähnlichen Ausmaßes entfachen²⁹. Bei solchen Themen kam offenbar die dem Streit stets inhärente Kraft zur Polarisierung besonders zum Tragen, die sich nicht nur destabilisierend, sondern – im Sinne der Erzeugung von Erwartungssicherheit durch Schaffung einer »Zwei-Parteien-Struktur« – auch stabilisierend auf soziale Systeme auswirken konnte³⁰.

Eine besondere Rolle spielten in diesem Zusammenhang auch die in der ständischen Gesellschaft geradezu ubiquitären Auseinandersetzungen um Rang und Ehre. Hier tritt zugleich ein fundamentaler Unterschied zur Moderne zu Tage: Ein Streit in der Sache, ohne Ansehen der Person, war in stratifizierten »Anwesenheitsgesellschaften«³¹ alles andere als selbstverständlich. Es gab kaum eine Kommunikationssituation, in der nicht zumindest implizit auch das soziale Ansehen und die hierarchische Position der Interaktionspartner innerhalb der ständischen Gesellschaft auf dem Spiel gestanden hätten. So barg tendenziell jede Auseinandersetzung im öffentlichen Raum immer auch das Risiko, als Ehr- oder Rangkonflikt thematisiert zu werden³². Es hat allerdings den Anschein, dass gerade Auseinandersetzungen um Glaubensfragen das Potential besaßen, die soziale Logik solcher Konflikte zu durchbrechen, indem sie neue Gegensätze und Parteien erzeugten, die vielfach quer zu ständisch-sozialen Unterschieden oder politischen Konfliktlinien verliefen, letztere aber auch überlagern oder verstärken konnten.

28 Die Unterteilung des Bandes in drei größere Abschnitte (Themen – Foren – Medien) versteht sich jedoch nicht im Sinne einer strengen Systematik. Auch wenn die einzelnen Beiträge jeweils einem der drei genannten Aspekte zugeordnet sind, kommen in den meisten Beiträgen in jeweils unterschiedlicher Gewichtung alle drei Gesichtspunkte zur Sprache.

29 Vgl. den Beitrag von Mariano DELGADO, Die Kontroverse »De Indis«. Streitkultur und Öffentlichkeit im Spanien des 16. Jahrhunderts, S. 129–145, in diesem Band.

30 Niklas LUHMANN, Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt a.M. 1999, S. 101.

31 Vgl. Rudolf SCHLÖGL, Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit, in: GG 34 (2008), S. 155–224.

32 Vgl. WELLER, »Très chrétien« oder »católico«? (wie Anm. 23), S. 85–127.

In diesem Zusammenhang soll der Etablierung von bestimmten *Foren* besondere Aufmerksamkeit gelten, die einen Rahmen gewährleisteten, in dem Streit, unter weitgehendem Verzicht auf Gewalt³³, nach formalisierten Regeln ausgetragen werden konnte. Diese Regeln konnten je nach Forum variieren, gemeinsam war fast allen solcher Foren aber, dass die dort stattfindende Kommunikation durch eine symbolische Rahmung aus der Alltagskommunikation herausgehoben wurde, wobei den Akteuren zumeist neue kommunikative Rollen zugewiesen wurden, die sich mit ihren anderen sozialen Rollen nicht unbedingt decken mussten. Zu denken wäre in diesem Zusammenhang etwa an die Universität und das akademische Disputationswesen³⁴, aber auch an Ständeversammlungen und andere politische Beratungsgremien³⁵. Auf antike Vorbilder und deren humanistische Wiederaufnahme rekurrierende Techniken der Rhetorik und Oratorik beeinflussten die Austragung von Kontroversen und standardisierten die Kommunikation hier ebenso wie bei den vielfältigen Formen von Religionsgesprächen³⁶.

Ein ganz wesentliches Charakteristikum der Streitkultur im konfessionellen Zeitalter ist schließlich in der sich wandelnden Rolle der *Medien* zu sehen, mit denen der Streit ausgetragen wurde. In vielen Bereichen blieb die *Face-to-face*-Kommunikation die primäre Form des Konfliktaustrags. Öffentliche Rede, Predigt, Gesang, aber auch spontane oder organisierte Formen symbolischer Kommunikation bis hin zu Tumult stellten weiterhin wirksame Formen von Öffentlichkeit her. Doch erst die zunehmend leistungsfähigen Distanzmedien wie Flugblatt und Flugschrift trugen dazu bei, die Streitinhalte über größere Distanzen zu transportieren und damit auch die Formen des Streits zu transformieren³⁷. Eine wesentliche Leistung der Schrift als Distanzmedium bestand dabei offenbar darin, die Äußerungen aus ihrem jeweiligen Entstehungskontext zu lösen, bis hin zu der besonders bei polemischen Flugschriften verbreiteten Verschleierung von Autorschaft und Druckort³⁸.

33 Zur Frage der Reglementierung von Gewalt vgl. SCHWERHOFF, Das frühneuzeitliche Duell in der öffentlichen Streitkultur (wie Anm. 23), S. 215–226.

34 Vgl. die Beiträge von Kenneth APPOLD, Disput und Wahrheitsfindung im Konfessionellen Zeitalter, S. 149–157, und Marian FÜSSEL, Zweikämpfe des Geistes. Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter Streitkultur im konfessionellen Zeitalter, S. 159–178, in diesem Band.

35 Vgl. den Beitrag von Kolja LICHY, Das Böse ist immer und überall. Antijesuitismus in Polen-Litauen um 1600, S. 57–84, in diesem Band.

36 Jörg FEUCHTER/Johannes HELMRATH (Hg.), Politische Redekultur in der Vormoderne. Die Oratorik europäischer Parlamente in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a.M. 2008.

37 Vgl. dazu die Beiträge von Marcus SANDL, »Von dem Anfang der Zerrüttung«. Streit und Erzählung in den innerprotestantischen Kontroversen der 1550er und 1560er Jahre, S. 253–275, und Henning JÜRGENS, Das »Urteil der Kirche« im Osiandrischen Streit. Theologische Öffentlichkeit als Schiedsinstanz, S. 229–252, in diesem Band.

38 Vgl. dazu auch den Beitrag von Laura MANZANO, Diplomaten und Pamphletisten. Die Debatten um eine mögliche Vermählung der Infantin Maria Theresia mit Ludwig XIV. in Archiv- und Druckquellen (1644–1648), S. 277–295, in diesem Band.

Dies war der Austragung von Streit auch deshalb förderlich, weil sie die Kommunikation von dem hohen Konformitätsdruck entlastete, wie er für die Kommunikation unter Anwesenden typisch war. Auf diese Weise entstand zugleich ein öffentlicher Raum, der mithin auch Frauen Möglichkeiten bot, sich an den zeitgenössischen Debatten zu beteiligen³⁹.

In dem Zusammenwirken von reformatorischen Ideen und den Fernmedien Flugblatt und Flugschrift in den Jahren nach dem Auftreten Luthers ist die Entstehung einer reformatorischen Öffentlichkeit gesehen worden. Die mittel- und langfristigen Folgen dieser laut Rainer Wohlfeil temporären Erscheinung auf das Zusammenspiel von Medien und Öffentlichkeit scheinen jedoch kaum hinreichend geklärt. So wäre etwa zu fragen, wie das Aufkommen obrigkeitlicher Bemühungen um Kontrolle der Druckereien, gipfelnd im kaiserlichen Zensuredikt und dem päpstlichen *Index*⁴⁰, das Verhältnis von Streitkultur und Öffentlichkeit veränderte. In eben diesem Widerstreit zwischen einer sich ausdifferenzierenden Streitkultur und wachsenden obrigkeitlichen Zensurbemühungen könnte ein Proprium des konfessionellen Zeitalters zu finden sein. Formen einer klandestinen Öffentlichkeit, wie sie für das 17. und 18. Jahrhundert typisch waren⁴¹, hatten hier möglicherweise ihre Vorläufer.

Die Herausgeber danken allen Teilnehmern an der Tagung für ihre Referate und Diskussionsbeiträge. Unser besonderer Dank gilt jenen Referenten, die es auf sich genommen haben, ihre Vorträge für den Druck zu überarbeiten⁴². Für den reibungslosen Ablauf der Tagung sorgte in bewährter Weise das Service-Team des IEG, stellvertretend gedankt sei dafür Stefanie Wiehl. Bei der Korrektur der Manuskripte und der Erstellung des Registers waren uns Mariam Hammami und Sara Mehlmer behilflich. Auch bei ihnen möchten wir uns bedanken.

Mainz, im November 2012

Henning P. Jürgens

Thomas Weller

39 Vgl. den Beitrag von Barbara MAHLMANN-BAUER, »Gender« – eine Kategorie bei der Analyse theologischer Streitschriften von Frauen, oder: Sind die vereinzelt Autorinnen der Reformationszeit »subalterne«?, S. 179–214, in diesem Band.

40 Vgl. den Beitrag von Ursula PAINTNER, Streiten über das, was Streit verhindern soll. Die öffentliche Debatte um den »Index librorum prohibitorum« im konfessionellen Zeitalter, S. 297–321, in diesem Band.

41 Vgl. GESTRICH, Absolutismus (wie Anm. 12), S. 34–74; HÖLSCHER, Öffentlichkeit (wie Anm. 12), S. 130–135, zum Begriff auch Stefan NOWOTNY, Klandestine Öffentlichkeit, in: Gerald RAUNIG/ Ulf WUGGENIG (Hg.), *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*, Wien 2005 (republicart 5), S. 66–77.

42 Nicht im Band enthalten sind die Referate von Barbara Krug-Richter (»Rotzsapperment«. Blasphemie in der studentischen Konfliktkultur der Frühen Neuzeit«), Luise Schorn-Schütte (»Hofprediger und Öffentlichkeit. Überlegungen zum 16. und frühen 17. Jahrhundert«) und Arne Karsten (»Die Karikatur als Medium sozialer Konflikte«).

THEMEN

Irene Dingel

Zwischen Disputation und Polemik

»Streitkultur« in den nachinterimistischen Kontroversen¹

I. Vorüberlegungen aus theologischer Perspektive

Die Beschäftigung mit dem Phänomen von Streit und Kontroverse war in den Geisteswissenschaften und nicht zuletzt auch in der Kirchen- und Theologiegeschichte lange Zeit verpönt. Denn das Phänomen des Streitens ist – zumindest im europäischen Kulturraum – im Allgemeinen negativ belegt, anders als das Streben nach Konsens und Konvergenz, das Aushandeln von Kompromissen und Übereinkünften, die Suche nach Frieden. Erst in den letzten Jahren hat die Forschung die verschiedenen Erscheinungsformen von streitbarer Auseinandersetzung als Thema für sich entdeckt. Man hat damit begonnen, unvoreingenommen nach den Gründen für öffentlich ausgetragene Kontroversen zu fragen, die diversen Abläufe in ihrer Struktur und Prozessualität zu erheben, ihre thematischen Zuspitzungen als Resultat der hier angelegten Mechanismen zu erklären und ihre weitreichenden kulturellen Auswirkungen zur Kenntnis zu nehmen. Wer in diesem Zusammenhang von »Streitkultur« spricht, riskiert allerdings, landläufig missverstanden zu werden. Denn der hier angewandte Kulturbegriff bezeichnet nicht eine in wertender Perspektive als positiv zu bezeichnende Errungenschaft des Menschen bzw. einer Gesellschaft, und zwar in dem Sinne, dass die beteiligten Kontrahenten eine Kultur des Streitens entwickelt hätten, die sie über grobe Polemik hinausgehoben und in eine moralisch geläuterte, ethisch aufbereitete Form der Auseinandersetzung geführt hätte. Im Gegenteil. Versteht man unter Kultur die Gesamtheit des vom Menschen Geschaffenen oder wiederkehrend Praktizierten und damit wesentliche Teile seiner Lebenswelt, dann gehören Streit und Kontroverse unabhängig von den Arten und Weisen, in denen sie ausgetragen werden und für jedermann wahrnehmbar Konturen gewinnen, zweifellos hinzu.

1 Eine leicht überarbeitete Fassung dieses Beitrags ist in englischer Sprache in der Festschrift für Scott Hendrix erschienen. Vgl. Irene DINGEL, *Pruning the Vines, Plowing Up the Vineyard. The Sixteenth-Century Culture of Controversy between Disputation and Polemic*, in: Anna Marie JOHNSON/John A. MAXFIELD (Hg.), *The Reformation as Christianization. Essays on Scott Hendrix's Christianization Thesis*, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 66), S. 397–408.

Diese Streitkultur wurde – so die Herausgeber eines Sammelbandes aus dem Jahre 2008 zur Streitkultur – wiederentdeckt als »ein Charakteristikum und eine notwendige Bedingung für moderne, pluralistische Gesellschaften okzidentaler Prägung«². Von der Perspektive der Kirchen- und Theologiegeschichte sowie von einer konfessionsgeschichtlichen Betrachtungsweise her legen sich hier einige Präzisierungen nahe. Dazu seien folgende Thesen vorangestellt.

Erstens: Die Entwicklung einer *theologischen* »Streitkultur« ist ein entscheidendes Charakteristikum der Frühen Neuzeit, das – bezogen auf den Raum der Wittenberger Reformation und angestoßen durch damalige religionspolitische Konstellationen – vor allem in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu großer »Blüte« gelangte. Es wäre zu prüfen, ob sich generell in jenem Zeitraum ähnliche, auch geographisch zu situierende Clusterbildungen identifizieren lassen oder ob die Abhängigkeit von kontingenten äußeren Faktoren den unterschiedlichen »Streitkulturen« eine jeweils singuläre Prägung verleiht.

Zweitens: In allen Formen von Kontroverse geht es im weitesten Sinne um eine Suche nach oder ein Ringen um (die) »Wahrheit« und um Geltungsansprüche dieser »Wahrheit«. Im Wissen um die Schwierigkeit dieses Begriffs, ist er in diesem Zusammenhang doch zur Schärfung der Konturen dessen, was unter einer theologischen Streitkultur zu verstehen ist, unerlässlich. »Wahrheit« lässt sich in diesem Zusammenhang in einem weiten Sinne als das definieren, was Menschen – seien es Mehrheiten oder Minderheiten – für sich und für andere als allgemein gültig und unhintergebar voraussetzen und wofür sie eine Übereinstimmung mit der sie umgebenden (politischen, gesellschaftlichen etc.) Wirklichkeit beanspruchen. Dies ist abzusetzen von einem Kampf um »Interessen«, die man individuell oder auch gruppenbezogen verfolgen kann, und die man gegen Widerstände durchzufechten bereit ist. Denn diese Unterscheidung spiegelt sich in der Qualität des Streits, d.h. in der Verbissenheit und Ausdauer, mit denen sich die streitenden Parteien begegnen. Sie hat Auswirkungen darauf, ob letzten Endes Kompromissbereitschaft zwischen den Parteien vorhanden ist oder nicht. Bezogen auf den Raum der Christentumsgeschichte und die Entwicklung der Theologie bedeutet dies, dass Streit als ein entscheidendes Medium für die Suche nach religiöser, lehrmäßiger »Wahrheit« zu gelten hat, und dass Auseinandersetzungen insofern und selbst dann an ein Ziel kamen, wenn sie in bekenntnismäßiger Festlegung und Abgrenzung endeten und ein Konsens dadurch

2 Uwe BAUMANN/Arnold BECKER/Astrid STEINER-WEBER, Vorwort, in: Dies. (Hg.), Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst, Göttingen 2008 (Super alta perennis: Studien zur Wirkung der Klassischen Antike 2), S. I.

oft in weite Ferne rückte. Die Elemente und Mechanismen der Streitkultur sind als ein entscheidendes Medium für die Suche nach religiöser, lehrmäßiger »Wahrheit« zu werten. Um Suche oder Durchsetzung von »Wahrheit« im weitesten Sinne geht es aber auch in säkularer Streitkultur. Selbst juristisch ausgefochtene Kontroversen, selbst Streit um Geld, Einfluss und Macht, setzen voraus, dass die Streitparteien dem, was sie gegen einen Gegner durchsetzen wollen, zumindest eine »subjektive Wahrheit« zumessen. Man erstreitet, was einem – entweder rechtens oder vermeintlich – zusteht und was man für die Allgemeinheit bzw. vor aller Augen als gültig durchsetzen will³.

Drittens: Über Kontroversen, d.h. über die Streitkultur, gewinnen die diskutierten Inhalte abgrenzenden und zugleich identitätsstiftenden Charakter. Und schließlich ist viertens festzuhalten, dass Problemlösung und Wahrheitsuche über den Weg von Rede und Gegenrede nicht als Neuerfindung gewertet werden dürfen, da sie eine lange Tradition haben. Schon in der Alten Kirche beschriftet man den Weg der die falsche Lehre – in Opposition zur rechten Lehre – ausgrenzenden Verwerfung⁴, und die Etablierung der »sic-et-non-Methode« durch Abaelard und Petrus Lombardus im 12. Jahrhundert ist eine weitere markante Entwicklungsstufe auf diesem Weg⁵. In der Streitkultur der frühen Neuzeit nun kann man deutlich eine Transformation mittelalterlicher rhetorischer Formen, universitärer Gepflogenheiten und rechtlicher Strukturen auf die Ebene volkstümlicher Öffentlichkeit⁶ erkennen. Geregelte, dem universitären Raum entstammende Kommunikationsstrukturen werden in den Bereich des Alltäglichen verschoben, dabei verändert, inhaltlich angereichert und durch Formen der Polemik dem jeweiligen Anlass, Gegenstand und Gegner angepasst. An diesem zuletzt genannten Punkt möchte ich mit meinen Ausführungen ansetzen, wobei Erläuterungen und Beispiele zu den

3 Vgl. dazu die Beiträge in Philippe BÜTTGEN u.a. (Hg.), *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'Idée de Doctrine d'Augustin à Descartes*, Wiesbaden 2009 (Wolfenbütteler Forschungen 123), die sich mit dem Konzept von wahrer oder reiner Lehre in den frühneuzeitlichen Geisteswissenschaften sowie der Theologie, Jurisprudenz und Medizin auseinandersetzen.

4 Vgl. Hans-Werner GENSICHEN, *Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1955 (AGTL 1), S. 11–18.

5 Vgl. Martin GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i.Br. 1911, Repr. Berlin 1988, Bd. 2, bes. S. 220.

6 Hier nicht verstanden als öffentliche Meinung, sondern als Gesamtheit der an einem Geschehen potentiell teilnehmenden und einer Vielfalt unterschiedlicher medialer Vermittlungsprozesse – seien sie schriftlich, bildlich oder mündlich – ausgesetzter Personen. Vgl. zur Rede von einer reformatorischen Öffentlichkeit vor allem Rainer WOHLFEIL, *Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation*, München 1982, S. 123–133, sowie ders., *Reformatorische Öffentlichkeit*, in: Ludger GRENZMANN/Karl STACKMANN (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien – Berichtsbände 5), S. 41–52.

anderen drei Thesen zugleich mit einfließen werden. Dabei werde ich im Folgenden auf Beispiele aus kirchen- und theologiegeschichtlichen Kontexten zurückgreifen.

II. Von der Disputation zur Polemik

Kontroversen um die rechte Formulierung von Glauben und Lehre, sei es vor einem akademischen Forum oder auch vor der breiten Öffentlichkeit, stellen in der Geschichte des Christentums, und in der Geschichte der Reformation zumal, keineswegs Ausnahme- oder Krisenfälle dar, im Gegenteil. Problemlösung und Wahrheitsuche über den Weg des Gesprächs, d.h. über die Konfrontation von Rede und Gegenrede war ein gängiges Mittel der Verständigung⁷. Entscheidende Wurzeln dafür liegen im akademischen Disputationswesen der mittelalterlichen Universitäten, das festen Regeln folgte und bestimmte rhetorische Muster und Techniken anwandte. In seiner allgemeinen Verbreitung kann es geradezu als charakteristisch für das wissenschaftliche Leben des Mittelalters angesehen werden. Auf das Verfahren der Disputation aber griff man auch jenseits des universitären Betriebs gern und häufig zurück, zumal es sowohl auf mündlicher Ebene als auch auf jener der Verschriftlichung bestens funktionierte. Die dem mündlichen Verfahren zugrunde liegenden Thesen wurden – seit Druckeroffizinen dafür zur Verfügung standen – meist publiziert. Bestes Beispiel dafür sind die 95 Thesen Martin Luthers gegen den Ablass, die er am 31.10.1517 herausbrachte und denen unverzüglich Druckexemplare folgten⁸. Mit diesen Thesen hatte Luther eine Form des Austauschs gewählt, die dem akademischen Disputationswesen entlehnt war und auf einen öffentlichen Meinungsaustausch unter Gelehrten zielte. Denn dazu rief er explizit auf. Dass die beabsichtigte Disputation nicht zustande kam, ändert nichts an der Tatsache, dass der hier eingeschlagene Weg keineswegs ungewöhnlich war, sondern im Rahmen jener Möglichkeiten lag, die einem damaligen Universitätsprofessor zur Klärung strittiger Fragen und zur Beeinflussung eines Meinungsbildungsprozesses zu Gebote standen.

Sein späterer Gegenspieler, der Ingolstädter Professor Johannes Eck verfuhr mit seinen 404, gegen die Wittenberger Theologie gerichteten Thesen

7 Vgl. hierzu und zu dem Folgenden Irene DINGEL, Historische Einleitung, in: Dies. (Hg.), Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549), Göttingen 2010 (Controversia et Confessio 1), S. 3–15, bes. S. 4f. Außerdem dies., The Culture of Conflict in the Controversies leading to the Formula of Concord (1548–1580), in: Robert KOLB (Hg.), Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675, Leiden / Boston 2008, bes. S. 16–18.

8 Vgl. WA 1 (1883), S. 233–238.

von 1530 ähnlich⁹. Anders war jedoch, dass diese nun nicht mehr auf die Veranstaltung einer Disputation ausgerichtet, sondern präzise auf die Auseinandersetzung mit der evangelischen Bekenntnisbildung von 1530 zugeschnitten waren. Man war also – das sollen diese eher zufällig ausgewählten Beispiele zeigen – vor dem Hintergrund spätmittelalterlicher Bildung und Universitätskultur daran gewöhnt, Lösungen in Gegenüberstellung von These und Gegenthese, d.h. auf dem Weg der Kontroverse zu suchen und – wenn möglich – zu erzielen. Neu war jedoch, dass im 16. Jahrhundert im Zuge der Reformation die Disputation um rechte Lehre immer mehr aus dem akademischen Rahmen herauszutreten begann. Sie wirkte in das nicht-akademische, öffentliche Leben hinein und begann sich der Volkssprache zu bedienen. Das bedeutete keineswegs das Ende der akademischen Disputationskultur der Universitäten und der Gelehrtenzirkel¹⁰. Aber ihr zur Seite trat, sozusagen als Ableger, eine Form von Austausch und Auseinandersetzung, die darauf zielte, die nicht-akademische Öffentlichkeit einzubeziehen: so etwa das Religionsgespräch.

Was wir jedoch rückblickend als Weiterentwicklung zu identifizieren und voneinander abzugrenzen versuchen, war den Zeitgenossen keineswegs bewusst. Wie wenig man in der Lage war, die sich hier verändernden Kommunikationsformen voneinander zu unterscheiden zeigt sich daran, dass man ein und dieselbe Art der Veranstaltung, in Vermischung lateinischer und volkssprachlicher Bezeichnungen, sowohl als »Disputatio«, als auch als »Kolloquium« oder aber als »Religionsgespräch« bezeichnen konnte¹¹. Hinzu kam als zusätzliche entscheidende Veränderung in der theologischen Streitkultur, dass sich im Zuge der Reformation das für den Ablauf der Disputation maßgebliche methodische Regelwerk änderte. Die Reformatoren lehnten nämlich das nach scholastischen Vorgaben angewandte, formal-wissenschaftliche Beweisverfahren, an dem sich Wahrheit und Unwahrheit der zu verhandelnden theologischen Problematik bisher zu entscheiden hatte, den Syllogismus, dezidiert ab. Nicht das syllogistische In-Beziehung-Setzen von Positionen – Ober- und Untersätzen, *propositiones maiores et*

9 Vgl. Wilhelm GUSSMANN (Hg.), D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530. Nach der für Kaiser Karl V. bestimmten Handschrift, Kassel 1930.

10 An der Universität Wittenberg z.B. ruhten die Disputationen zunächst ca. 10 Jahre lang, wurden aber noch zu Lebzeiten Luthers, und zwar in den letzten 15 Jahren vor seinem Tod, wieder aufgenommen. Nach einer erneuten Zwischenphase ohne Disputationspraxis erfolgte nach 1580 deren definitive Verankerung in der universitären Ausbildung. Vgl. Kenneth G. APPOLD, Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710, Tübingen 2004, S. 15–54; und ders., Academic Life and Teaching in Post-Reformation Lutheranism, in: KOLB, Lutheran Ecclesiastical Culture (wie Anm. 6), S. 83–85 sowie ders., Disput und Wahrheitsfindung im Konfessionellen Zeitalter, S. 149–157, in diesem Band.

11 Vgl. dazu Irene DINGEL, Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681.

minores – sollte der theologischen Wahrheitsfindung dienen, sondern eine auf die Heilige Schrift bezogene Hermeneutik. Denn sie galt den reformatorisch Gesinnten als oberste Norm und Ursprung der Wahrheit. Nun rückte also die Autorität einer in einen historischen Kontext eingebundenen, schriftlichen Quelle in den Vordergrund, deren rechtes Verständnis zum Maßstab in der Entscheidungsfindung erhoben wurde. An *ihren* Aussagen hatten sich Wahrheit und Unwahrheit zu erweisen.

Dieser Paradigmenwechsel zeigte sich bereits deutlich in der Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahre 1519, einer Auseinandersetzung zwischen Gelehrten. Und auch eine nicht auf den gelehrten Raum beschränkte Veranstaltung, nämlich die Erste Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523, kann als Beispiel dafür herangezogen werden. Hier handelte es sich um ein öffentliches (Streit-)Gespräch, das die Tragfähigkeit reformatorischer Lehre auf den Prüfstand stellen sollte. Die Disputation war von Bürgermeister und Großem Rat der Stadt Zürich anberaumt worden, der auch das Kriterium festlegte, an dem sich entscheiden sollte, ob die evangelische Lehre und damit Zwinglis Predigt rechtens seien. Dies sollte – wie es in den zeitgenössischen Quellen heißt – die »wahrhafte göttliche Schrift« sein. Schiedsrichter in dem Verfahren war der Rat selbst, der auch den Vorsitz bei den Diskussionen innehatte. So praktikabel dieses Verfahren auch vordergründig sein mochte – denn der Rat führte im Anschluss daran bekanntlich die Reformation in der Stadt ein –, so schwierig war es doch, ein im Grunde zwischen den Parteien strittiges Prinzip, nämlich die Autorität der Heiligen Schrift, zur Entscheidungsinstanz zu erheben. Ihre Autorität wurde von den streitenden Parteien weder gleich gewichtet noch wurde der Text gleich ausgelegt. Hierin liegt denn auch einer der ausschlaggebenden Gründe dafür, dass die großen Reichsreligionsgespräche, die sich am Muster akademischer Disputationen orientierten und im Grunde nichts anderes beabsichtigten, als eine Wahrheitsfindung auf der Grundlage geregelter Kontroverse zu gewährleisten, allesamt scheiterten¹².

Dies gilt – auch wenn man das Gegenteil vermuten könnte – letzten Endes auch für *innerprotestantische* Religionsgespräche, die zwischen lutherisch und calvinistisch gesinnten Theologen ausgetragen wurden und ebenfalls auf Veranlassung politischer Obrigkeiten veranstaltet wurden. Zwar war man sich hier in der Beachtung der »Spielregeln«, d.h. in der Akzeptanz der Hei-

12 Vgl. ebd. (wie Anm. 10), S. 655f. Lediglich die für das Volk konzipierten, oft ein imaginäres Zweier- oder Dreiergespräch konstruierenden Reformationsdialoge enden meist in der Überzeugung des zwischen altem und evangelischem Glauben unentschiedenen Gesprächspartners. Vgl. Disputation zwischen einem Chorherren und Schuchmacher darin[n] das wort gottes/vnd ein recht Christlich wesen verfochten würdt. Hanns Sachs. M D XXiiij, in: Gerald H. SEUFERT (Hg.), Hans Sachs, Die Wittenbergisch Nachtigall. Spruchgedicht, vier Reformationsdialoge und das Meisterlied Das Walt Got, Stuttgart 1974, S. 41–71.

ligen Schrift als oberster Norm und Autorität einig, aber unterschiedliche hermeneutische Zugänge verstellten den Weg zur Lösung bzw. zur »Wahrheitsfindung«. Weder das Maulbronner Religionsgespräch von 1564 noch jenes von Montbéliard 1586, die man als Beispiele nennen könnte, kamen zum Ziel. Paradoxerweise lieferten die Streitschlichtungsversuche Zündstoff für neuen Streit. Anders verhielt es sich jedoch – und dies ist bemerkenswert – bei den Religionsgesprächen im Dienste der Gegenreformation, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht nur im deutschen, sondern auch im französischen Raum große Erfolge erzielten. Dies war nicht zuletzt der Revitalisierung der syllogistischen Argumentationspraxis geschuldet, die sowohl die Autoritätenfrage als auch die hermeneutisch-exegetischen Gegensätze einfach ausblendete.

Diese knappe Skizze zeigt, wie sehr man im 16. Jahrhundert an den von der »Disputatio« abgeleiteten Formen der Kommunikation als Mittel für Klärung und Verständigung in strittigen Fragen festhielt. Die zahlreichen Kolloquien und eine reiche Abfolge von Schriften und Gegenschriften, die sich insbesondere in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu umfangreichen Streitschriftenkontroversen, nicht nur zwischen Evangelischen und Anhängern der römischen Kirche, sondern auch innerhalb des Protestantismus verdichteten, belegen dies. Häufig brachte man seine Auseinandersetzung mit den Argumenten des Gegners unter dem Titel »Disputatio« als Druckschrift in die Öffentlichkeit, ohne dass in jedem Fall eine Disputation stattgefunden hätte oder beabsichtigt war. Die Datenbank des Projekts »Controversia et Confessio« weist über 90 Titel dieser Art aus¹³.

Bei all dem gilt es festzuhalten, dass solche Debatten und Kontroversen kein Selbstzweck oder gar überflüssiger Begleitumstand theologischer Selbstbesinnung waren. Vielmehr zielten sie darauf, den Gegner mit Argumenten ins Unrecht zu setzen, ihn zu überwinden, ja letzten Endes auf diese Weise sogar zu überzeugen und auf die eigene Seite zu ziehen. Es musste unbedingt gelingen, den Widerpart – angesichts einer als allgemein akzeptiert vorausgesetzten Autorität, der Heiligen Schrift – von der Inadäquatheit seiner Position zu überzeugen. Dies konnte sich vor allem dann mit einer eskalierenden Polemik paaren, wenn es darum ging, die Öffentlichkeit nachhaltig vor einem Kontrahenten zu warnen, den man als unbelehrbaren Verdreher der Wahrheit identifiziert hatte und deshalb als theologisch gefährlich einstufte. Den Gegner der Lächerlichkeit preiszugeben und seine verführerischen Lehren der Absurdität zu überführen diente dazu, seine Überzeu-

13 Die Datenbank des seit 2003 DFG-geförderten, seit 2007 in der Union der deutschen Akademien angesiedelten Langzeitprojekts »Controversia et Confessio« bietet eine bibliographische Erhebung und inhaltliche Erschließung der sich zwischen Augsburger Interim 1548 und Konkordienbuch 1580 entfaltenden theologischen Kontroversen. Vgl. URL: <<http://www.controversia-et-confessio.adwmainz.de/>>.

gungskraft und die befürchtete, von ihm ausgehende Gefahr für Land und Leute zu neutralisieren. Eine solche in vielfältigen Zusammenhängen entstandene Streitkultur rückblickend als nutzlos zu klassifizieren, wie dies in der älteren Literatur oft geschehen ist, oder den Beteiligten »geistige Sturheit und Unbeweglichkeit«¹⁴ zu bescheinigen, wie man dies, mit einem moralisierenden Unterton versehen, in neuerer Literatur liest, verkennt, dass es den gegnerischen Seiten zu keiner Zeit und Gelegenheit um das Aushandeln von Kompromissen ging, sondern um die Inanspruchnahme der uneingeschränkten Deutungshoheit religiöser Wahrheit. Diese – so war man überzeugt – würde den Gegner früher oder später des Irrtums überführen, die Öffentlichkeit gewinnen und sie von der Legitimität und Schriftgemäßheit des eigenen Standpunkts überzeugen, wenn man sie nur geschickt genug in Worte fassen und originell genug präsentieren würde.

III. Streitkultur im Kontext der nachinterimistischen Kontroversen – Klärungsprozess und Identitätsstiftung

Was ist nun das Charakteristische an jener Streitkultur, für die die Kontroversen, die nach dem Augsburger Interim von 1548 im Protestantismus Wittenberger Prägung aufbrachen, hier exemplarisch stehen sollen? Die Beantwortung dieser Frage muss auf mehreren Ebenen erfolgen.

Unter buch- und kommunikationsgeschichtlichem Aspekt ist zunächst interessant, dass sich die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwickelnde theologische Streitkultur die verschiedensten literarischen Genera zu Nutze machte: akademische Disputationen und die Aufstellung von Disputationsthesen, Predigten, Bekenntnisse, polemische Schriften, satirische Illustrationen und Lieder, die entweder propagandistisch-agitatorisch oder aber Trost spendend bis in das einfache Volk hineinwirken konnten und sollten. Auch an den Textgattungen kann man das Gefälle von der akademischen Kultur der schriftlichen Stellungnahmen über die öffentliche Rede und Polemik in die Volkskultur hinein verfolgen. Darüber hinaus konnten sich regelrechte Streitserien oder Streitkreise ergeben, bestehend aus Schriften und Gegenschriften und wiederum Antwortschriften, die die Vielfalt dieser Formen nutzten. Die Einheitlichkeit der literarischen Gattung spielte sehr bald keine Rolle mehr. Deren Vielfalt rückte in Kontrast zur inhaltlichen Geschlossenheit der Streitkreise. Thematisch waren sie nämlich ausgerichtet an bestimmten theologischen Fragestellungen, die durch das kaiserliche

¹⁴ So Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005 (Frühe Neuzeit 104), S. 5.

Interim¹⁵ oder – häufiger noch – durch das sogenannte, von evangelischer Seite als Alternativentwurf erstellte Leipziger Interim¹⁶ aufgeworfen worden waren, und jeweils für sich durchdiskutiert wurden¹⁷. Auf Lateinisch geführte Gelehrtenkontroversen schlugen dabei schnell in volkssprachliche Auseinandersetzungen um, die stets den sog. »gemeinen Mann« unterschwellig oder auch ganz explizit als Adressaten mit einbezogen. Die lateinischen Versionen dagegen wirkten über das geographische Zentrum des Streits hinaus und nach Europa hinein. Am Auffallendsten aber ist zweifellos, dass die nachinterimistische Streitkultur die individuell formulierte Confessio, d.h. das apologetisch ausgerichtete Bekenntnis, in das Kontroverskontinuum integrierte. Dies wiederum ist ein Indiz dafür, wie sehr jene theologischen Streitigkeiten eine inhaltliche Profilierung im Sinne einer theologischen Identitätsbildung¹⁸ in Gang setzten, die langfristig gesehen in das Entstehen der großen Konfessionen einmündete.

Damit ist zugleich die theologische Ebene der Streitkultur des späten 16. Jahrhunderts angesprochen. Die Kontroversen entstanden in einer vielfältigen theologischen Gemengelage, die nicht nur religionspolitisch bedingt war (nämlich durch das Interim), sondern auch in langfristigen theologiegeschichtlichen Entwicklungen innerhalb der Wittenberger Reformation wurzelte. Hier ist nicht der Ort, die bis dahin noch weitgehend hingegenommene lehrmäßige Pluralität im einzelnen nachzuzichnen. Die in dieser Situation ausgefochtenen Konfrontationen tendierten jedenfalls dazu, die vorhandene Pluralität zu kanalisieren und einer möglichst einhelligen Bewahrung des Wittenberger theologischen Erbes zuzuführen. Das bedeutet übrigens keineswegs, dass es nur und überhaupt um die Zementierung einer »lutherischen Orthodoxie« gegangen sei, wie man in alten und bisweilen auch in neueren historischen Darstellungen lesen kann¹⁹.

15 Vgl. Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), Das Augsburger Interim von 1548. Nach den Reichstagsakten deutsch und lateinisch, Neukirchen-Vluyn ²1996 (TGET 3).

16 Günther Wartenberg spricht – zu Recht – von der Leipziger Landtagsvorlage. Sie ist abgedruckt in: Historische Kommission der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (Hg.), Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, bearb. v. Johannes HERRMANN/Günther WARTENBERG, Bd. 4, Berlin 1992, Nr. 212, S. 254–260.

17 Ein Überblick über die Kontroversen, der die Anhänger der Wittenberger Reformation in sich stets wandelnden Gruppenbildungen zusammenführte und trennte, findet sich bei DINGEL, Culture of Conflict (wie Anm. 6), S. 15–64 (mit gegenüber der älteren Forschung neuen Kategorisierungen).

18 Unter theologischer oder konfessioneller Identität ist die sowohl objektiv gegebene (z.B. durch Verpflichtung auf ein Bekenntnis) als auch subjektiv empfundene Zugehörigkeit eines Individuums oder einer Gruppe zu einem bestimmten religiös-kulturellen »Milieu« oder »Kollektiv« zu verstehen, die sich durch eine spezifische Confessio oder aber durch eine spezifische theologische Lehrausprägung und damit zusammenhängende Riten von anderen unterscheiden.

19 So etwa bei Markus Friedrich, der in dem Streit um die sogenannten Adiaphora – d.h. um altgläubige Riten und Zeremonien, die man als »freigelassene Mitteldinge« qualifizierte und deren Verbindlichmachung zumindest einen Teil kaiserlicher Forderungen einlösen sollte –

Die nachinterimistischen Kontroversen jedenfalls lassen sich nicht auf eine Auseinandersetzung um »Orthodoxie« und »Heterodoxie« reduzieren, auch wenn dies einen wichtigen Teilaspekt darstellt, vorausgesetzt dass man jene, stets perspektivisch wertenden Bezeichnungen in diesem Kontext überhaupt beibehalten kann. Eine Fokussierung auf den Orthodoxie-Heterodoxie-Aspekt jedenfalls würde bei weitem zu kurz greifen. Auch konnten die Kontroversen nur teilweise die existierende lehrmäßige Pluralität tatsächlich beseitigen. Wichtig ist vielmehr die Beobachtung – und dies ist gegen eine plakative Gegenüberstellung von zu erstrebender Orthodoxie und auszuschließender Heterodoxie in diesen Kontroversen stark zu machen –, dass die bereits im frühen 16. Jahrhundert immer wieder aufbrechenden Debatten, Kontroversen und Lehrauseinandersetzungen sowie die anberaumten Disputationen und Religionsgespräche – im weitesten Sinne – Klärungsprozesse in Gang setzten, die wie bereits angesprochen in eine theologische Identitätsbildung im Sinne konfessioneller Konsolidierungen und Abgrenzungen und später dann in eine konfessionell ausgerichtete theologische und gesellschafts-politische Kultur einmündeten.

Diese Klärungs- und Identitätsbildungsprozesse verliefen – zumindest im evangelischen Raum – über den Rückbezug auf sekundäre theologische Autoritäten, die neben die primäre Autorität der Heiligen Schrift rückten und deren *maßgebliche* Hermeneutik, angesichts verschiedener, einander ausschließender exegetischer Zugänge, garantieren sollten. Man bezog sich z.B. auf die großen Reformatoren der ersten Stunde, vornehmlich auf Luther oder auf Philipp Melanchthon, und grenzte sie jetzt gegeneinander ab. Auch jene damals noch starke Richtung, die die beiden lehrmäßig differierenden Reformatoren zusammenhalten wollten, um das drohende Auseinanderbrechen der Wittenberger Reformation zu verhindern, verschaffte sich Gehör. Als sekundäre Autoritäten rückten Bekenntnisse und Corpora Doctrinae in den Vordergrund, was dem Entstehen der großen christlichen Konfessionen den Weg bereitete. Die nachinterimistische Streitkultur begünstigte also nicht nur die Profilierung der jeweils eigenen Position einer Gruppe oder des Individuums, sondern die konfessionelle Abgrenzung generell.

Als weitere Analyseebene der nachinterimistischen Kontroversen muss die kulturgeschichtliche angesprochen werden, von der sich – zugegebenermaßen – die beiden ersten, bereits ausgeführten Perspektiven eigentlich kaum abtrennen lassen. Dass es nicht nur um Orthodoxie oder Heterodoxie

in erster Linie ein Ringen um »lutherische Orthodoxie« sieht, vgl. Markus FRIEDRICH, *Orthodoxy and Variation. The Role of Adiaphorism in Early Modern Protestantism*, in: Randolph C. HEAD/Daniel CHRISTENSEN (Hg.), *Orthodoxies and Heterodoxies in Early Modern German Culture. Order and Creativity 1500–1750*, Leiden/Boston 2007, S. 45–68.

ging, wurde bereits ausgeführt²⁰. Das Spannungsfeld war nämlich bei weitem größer, was sich vor allem dann zeigt, wenn wir nach den Motoren jener streitkulturellen Bezüge fragen. Hier ist folgendes in Anschlag zu bringen.

Erstens: Die Kontroversen spiegeln einen heftigen *Generationenkonflikt* zwischen der ersten und der zweiten Reformatorengeneration. Man braucht die unterschiedlichen Problemstellungen der einzelnen Kontroversen nicht im einzelnen nachzuzeichnen, um, auch losgelöst von den jeweiligen theologiegeschichtlich relevanten und zweifellos breit rezipierten Fragestellungen, feststellen zu können, dass sich die internationale Schar der Melanchthonschüler – sie bestimmte unter dem Aspekt von theologischer Lehre, Kirchenorganisation und Schule den Gang der Dinge damals – aufspaltete und sich ein Teil nun dezidiert gegen ihren Praeceptor wandte. Die Bruchlinien verliefen keineswegs an räumlichen oder nationalen Grenzen. Dies erweist sich allein schon darin, dass der Wortführer jener neuen Generation – der »jungen Wilden«, könnte man fast sagen – aus dem damaligen Illyrien stammte, in Venedig zur Schule gegangen und in Basel und Tübingen studiert hatte, bevor er nach Wittenberg gekommen war: die Rede ist von Matthias Flacius²¹. Er kombinierte sein dezidiertes Eintreten für ein theologisches Profil im Sinne Martin Luthers mit einer Geschichtstheologie, die er zwar mit seinen beiden Lehrern Luther und Melanchthon teilte, in deren Konkretisierung er aber Melanchthon anlastete, mit seiner Beteiligung an dem religionspolitischen Schachzug des sog. »Leipziger Interims« dem endzeitlichen Ringen zwischen Gott und Teufel, Christus und Belial, Christ und Antichrist negativ vorgearbeitet und sich dem in Krisenzeiten notwendigen, klaren Bekenntnis zur Wahrheit entzogen zu haben²².

Damit ist bereits der *zweite Punkt* benannt, der zu einem entscheidenden Motor für die nachinterimistischen Streitigkeiten wurde: nämlich die *endzeitliche Überhöhung* der Krisensituation. Es existierte also zwischen den Generationen eine unterschiedliche Wirklichkeitswahrnehmung und -bewältigung, vielleicht sogar ein im Einzelnen unterschiedlich »durchkonjugiertes«

20 Für den in Kontroversen aufgearbeiteten Orthodoxie-Heterodoxie-Konflikt wären die chronologisch und geographisch weit ausgreifenden Auseinandersetzungen mit den ebenfalls im gleichen Zeitraum allmählich auftretenden Antitrinitariern das Beispiel par excellence. Anders als bei den nachinterimistischen Streitigkeiten handelte es sich hier übrigens um eine Streitkultur, die sich auf antitrinitarischer Seite oft im Untergrund abspielte. Vgl. dazu den von Kęstutis DAUGIRDAS bearbeiteten und für 2013 geplanten Sonderband der Edition »Controversia et Confessio«.

21 Die umfassendste – freilich neu zu schreibende – Studie zu Flacius hat Wilhelm Preger vorgelegt: Wilhelm PREGER, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, 2 Bd., Erlangen 1859–1861, Repr. Hildesheim und Nieuwkoop 1964. Außerdem: Oliver K. OLSON, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform, Wiesbaden 2002 (WARF 20).

22 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 (SVRG 203), S. 292–311.

Geschichtsbewusstsein. Dies²³ wirkte sich auf die Dauer und die polemische Schärfe der Streitigkeiten aus. Ja, man kreierte sogar eigene Wahrheitszeugen und Märtyrer, zu denen sowohl politische Amtsträger – z.B. der in kaiserliche Gefangenschaft geratene Johann Friedrich von Sachsen²⁴ – als auch jene theologische Elite gehörte, die sich als »exules Christi« bezeichnete und oft mehrfach ins Exil ging²⁵.

Dies leitet über zu einem *dritten* entscheidenden Movens für die Kontroversen und zugleich Charakteristikum für jene Streitkultur. Es liegt einerseits in der *Autoritätenfrage* und andererseits – eng damit verbunden – im *Ringem um das theologische Erbe* der Wittenberger Reformation. Die Kontroversen stellten und beantworteten die Frage nach den für Leben und Lehre in der Gesellschaft richtungweisenden Autoritäten neu. Die sich in oft vehementen gegenseitigen Attacken jeweils ad hoc unterschiedlich formierenden Fronten und Gruppen nahmen alle für sich in Anspruch, in der rechten Nachfolge der ursprünglichen Wittenberger Reformation zu stehen und deren Erbe, gegebenenfalls sogar gegen die einst verehrten Lehrer und Wittenberger Autoritäten treu zu bewahren. Man argumentierte mit Luther gegen Melancthon und umgekehrt; oder man versuchte die theologischen Standpunkte beider zu harmonisieren, um das drohende Auseinanderbrechen der Wittenberger Theologie zu verhindern. Der Anspruch verschiedener, sich stets neu formierender Gruppierungen darauf, das unverfälschte theologische Erbe der Wittenberger Reformation dauerhaft, autoritativ und identitätsstiftend sichern zu können, war der Nährboden für sich perpetuierende Kontroversen, die aber die theologische Profilierung und bekenntnismäßige Konsolidierung vorantrieben.

23 Dazu gehört auch die Enttäuschung der zweiten Generation über die Handlungsoptionen der nach dem Tod Luthers noch lebenden ersten Wittenberger Reformatorengeneration, angesichts einer religionspolitischen Herausforderung, die die Reformation in Frage zu stellen schien.

24 Vgl. Robert KOLB, *The Legal Case for Martyrdom*. Basilius Monner on Johann Friedrich the Elder and the Smalcald War, in: Irene DINGEL u.a. (Hg.), *Reformation und Recht*. Festgabe für Gottfried Seebaß zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2002, S. 145–160.

25 Vgl. 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 (LStRLO 9), S. 153–175, sowie das am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte angesiedelte Forschungsprojekt »Erzwungenes und selbstgewähltes Exil im Luthertum«.

IV. Conclusio

Auf die eingangs bereits genannten Thesen zurückkommend, ist folgendes noch einmal in Erinnerung zu rufen bzw. zur Diskussion zu stellen:

1. Im späten 16. Jahrhundert entwickelte sich mit den nachinterimistischen Kontroversen eine Streitkultur, die sich in relativ geschlossenen Streitkreisen entfaltete, und zwar unter Rückgriff auf traditionelle Elemente und Strukturen, die überwiegend der akademischen Disputation entstammten und sodann den veränderten Bedingungen durch Herausbildung neuer Formen angepasst wurden.
2. Auffallend dabei ist die Vielfalt der genutzten Textgattungen, wobei der breiten Popularisierung, z.B. über den gezielten Einsatz volksnaher Kommunikationsformen (Lied, Predigt usw.), eine Individualisierungstendenz zur Seite steht, die sich der Form des persönlichen Bekenntnisses bedient. Dessen gezielte Veröffentlichung und der damit einhergehende Anspruch auf allgemeine Anerkennung steuerten aber dem Rückzug der Kontroverse ins Private gegen.
3. Die Streitkultur der nachinterimistischen Phase ist nicht zu verstehen ohne den Blick auf die theologischen Inhalte und Stoßrichtungen, die in unserem Zusammenhang allerdings nicht angemessen angesprochen werden konnten²⁶. Vor ihrem Hintergrund könnte noch einmal deutlicher herausgearbeitet werden, dass eine einfache Gegenüberstellung von Streben nach Orthodoxie und Eliminierung von Heterodoxie zu kurz greift, außerdem welche Brisanz die endzeitliche Überhöhung der Krisensituation gewann und schließlich wie wirkmächtig das Ringen um die maßgeblichen reformatorischen Autoritäten und deren theologisches Erbe wurde.

²⁶ Vgl. dazu die durch die Editionsreihe »Controversia et Confessio« bereitgestellten Quellen. Bisher sind mit Bd. 1, 2010, und Bd. 8, 2008, zwei Bände erschienen.

Silvia Serena Tschopp

Politik in theologischem Gewand

Eine jesuitisch-lutherische Kontroverse im
Kontext des Dreißigjährigen Krieges

Als »Liechtshewender Lästere«, als »Mamaluck«, »Tockmeuser«, »Bapstliche[r] Blättling«, als »Röttelklicker«, »Blutthundt«, »Ehrloses Lästermalk« und »Lotterbub« habe ihn der sächsische Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoenegg in unbilliger Weise geschmäht¹. Die – übrigens keinesfalls vollständige – Aufzählung von Epitheta, mit denen einer der prominentesten lutherischen Theologen des frühen 17. Jahrhunderts den Mainzer Jesuiten Johann Reinhard Ziegler, von dem die eben zitierte Klage stammt, gleich in mehreren Flugschriften traktiert hatte, macht deutlich, mit welchem rhetorischen Furor religiöse Antagonismen in der Vormoderne ausgetragen werden konnten. Die Beschimpfung Andersgläubiger galt dabei nicht etwa als ebenso bedauerliche wie singuläre Entgleisung, sie bildete vielmehr einen konstitutiven Bestandteil konfessionellen Disputes und begegnet auch und gerade in jenen kontroverstheologischen Auseinandersetzungen, die im Zentrum meines Beitrags stehen sollen.

Weshalb die Veranstalter der Tagung, deren Ergebnisse der vorliegende Band dokumentiert, ausgerechnet frühneuzeitliche Kontroversliteratur als geeignetes Thema für einen Vortrag, der sich an ein breiteres interessiertes Publikum richtet, erachtet haben, wissen nur sie selbst². Ohne Zweifel haben sie Mut bewiesen, gibt es doch nur wenige historische Gegenstände, die, zumindest aus moderner Sicht, auf den ersten Blick derart politisch unkorrekt und zugleich derart spröde und unergiebig anmuten wie die in Kompendien und vor allem in zahlreichen Broschüren überlieferten kontroverstheo-

1 Receptisse, Daß D. Matthiæ Hoe Churfürstlichen Sachsischen HoffPredigers zu Dreßden Leipzigsche Schlußpredig/vnnd derselben angeheffte Verantwortung seiner auch zu Leipzig gehaltenen Conventspredig/Wider Mein Provisional Vidimvs, Mir Joanni Oedikhovio Nemeto, Theolog. Doct. Zu recht vberliffert/von mir mit Fleiß durchsehen/vnd wegen vieler darinnen begangenen Fähler/Wechselstreichen/schmählichen Anzügen/vnd ohnverantwortlichen Bößlein/jhme Authori zur Revision wieder heymgeschickt. Getruckt zu Meyntz Durch Hermann Meres/im Jahr Christi 1631 (Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek; 4° Gs Flugschr. 1402), S. 156f.

2 Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um einen öffentlichen Abendvortrag, der im Rahmen der Tagung gehalten und mit Blick auf die Drucklegung nur geringfügig ergänzt und mit Fußnoten versehen wurde.

logischen Debatten protestantischer und katholischer Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts. Zwar vermag deren kompromisslose Diktion den Leser bisweilen durchaus zu delectieren, charakteristisch für Kontroversschrifttum ist jedoch vor allem der im Wortsinn erschöpfende Schlagabtausch konträrer Deutungen christlicher Dogmatik. Wenn nun allerdings Kontroversliteratur primär als Forum theologischen Streits in Erscheinung tritt, stellt sich die Frage nach deren geschichtswissenschaftlicher Relevanz. Dass zumindest die deutschsprachigen Kontroversflugschriften ein interessantes Quellenkorpus nicht nur für Theologen, sondern auch für Historiker darstellen, möchte ich in meinem Vortrag zeigen. Kontroversliteratur bietet nämlich nicht nur reiches Anschauungsmaterial für die Erforschung jener Formen des Streits, welche in der Frühen Neuzeit die oft konfliktreiche Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Katholizismus prägten, sie ermöglicht darüber hinaus einen profunden Einblick in vormoderne Konfessionskulturen³. Sowohl für die lutherische und calvinistische als auch für die katholische Konfessionskultur gilt, dass sie den Bereich des Religiösen nicht als einen transzendentalen Raum jenseits politischer Erfahrung definieren, sondern dass sie politische und religiöse Handlungsnormen konvergieren lassen. Auch und gerade im Kontext des Dreißigjährigen Krieges, auf den ich mein Augenmerk richten möchte, bildet Religion demzufolge den Begründungsrahmen für politische Entscheidungen, so wie umgekehrt Politik einen bestimmenden Einfluss auf die religiösen Verhältnisse ausübt. Die hier ange deutete Symbiose von Religion und Politik soll im Fokus meiner Ausführungen stehen. Inwiefern, so lautet die Frage, partizipierte die Kontroversliteratur an jenen Auseinandersetzungen, welche im Dreißigjährigen Krieg ihren militärischen Ausdruck fanden oder, anders gewendet, in welcher Weise versuchte sie, im Sinne der die Politik des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation bestimmenden Akteure und Bünde auf die zeitgenössische Öffentlichkeit einzuwirken?

Bevor ich den skizzierten Problemkomplex erörtere, gilt es zunächst, einen genaueren Blick auf frühneuzeitliche Kontroversliteratur zu werfen. Im ersten Teil meiner Darlegungen werde ich deshalb in der gebotenen Kürze zu klären versuchen, was wir unter Kontroversliteratur zu verstehen haben, welchen institutionellen Trägern Kontroversliteratur ihre bemerkenswerte Dynamik verdankte bzw. wer ihre Urheber und Adressaten waren, in welcher Form sie sich manifestierte und welche Intentionen sie verfolgte. Im zweiten Teil meiner Ausführungen steht, wie angekündigt, die Frage im Zen-

3 Unter »Konfessionskultur« verstehe ich in Anlehnung an den Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann jene konfessionsspezifische Konfiguration, welche aus den eine religiöse Gruppe charakterisierenden institutionellen Gegebenheiten, Praktiken und mentalen Dispositionen erwächst, vgl. Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006 (SuR.NR 29), S. 8–16.

trum, welche politische Bedeutung kontroverstheologischen Auseinandersetzungen im Heiligen Römischen Reich vor dem Hintergrund der durch religiösen Dissens und militärische Konflikte geprägten Verhältnisse in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zukam. Als Beispiel soll dabei eine Flugschriftenkontroverse dienen, die sich 1631 im Kontext des Leipziger Konvents entspann und die auf die eben aufgeworfenen Fragen erhellende Antworten erlaubt⁴.

I.

Als Kontroversliteratur wird das Korpus jener Schriften definiert, in denen kontroverstheologische Probleme behandelt werden⁵. Kontroverstheologie steht dabei für einen innerchristlichen Lehrstreit, in dem es vorrangig um die Differenzen zwischen verschiedenen konfessionellen Ausprägungen geht. Dieser Lehrstreit konnte zwar auch innerprotestantische Antagonismen zum Inhalt haben, er wurde jedoch in erster Linie zwischen lutherischen und katholischen Theologen ausgefochten. Zu den seit dem 16. Jahrhundert intensiv verhandelten strittigen Punkten gehört Martin Luthers Postulat, nicht die katholische, sondern die evangelische Kirche dürfe den Anspruch erheben, wahre Kirche Christi zu sein; zudem Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre, die katholische Heiligen- und Marienverehrung, die Auffassung der Sakramente sowie das lutherische Schriftprinzip und in diesem Zusammenhang die Frage, welcher Status den Kirchenvätern und ihrer Exegese der Heiligen Schrift für die theologische Beglaubigung christlicher Dogmen zukommt⁶. Bezeichnet »controversia« den Gegenstand, mit dem sich Kontroverstheologie befasst, so verweist der vor allem im protestantischen Kontext verwendete Begriff der »theologia polemica« auf deren Methode⁷.

Kennzeichnend für die Kontroversliteratur, in der die Dispute zwischen Katholiken und Protestanten ihren Niederschlag gefunden haben, ist denn auch eine durchgängig polemische Argumentation, die weniger auf die

4 Erste Hinweise zur Kontroverse, die sich im Kontext des Leipziger Konvents zwischen dem sächsischen Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoeneß und dem Mainzer Jesuiten Johann Reinhard Ziegler entspann, finden sich in Silvia Serena TSCHOPP, Heilsgeschichtliche Deutungsmuster in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges. Pro- und antischwedische Propaganda in Deutschland 1628 bis 1635, Frankfurt a.M. 1991 (Mikrokosmos 29), S. 31–36.

5 Eine ausführlichere Beschreibung der »Physiognomie« der im 16. Jahrhundert veröffentlichten kontroverstheologischen Streitschriften bietet Kai BREMER, Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert, Tübingen 2005 (Frühe Neuzeit 104), S. 27–45.

6 Vgl. Hildegard TRAITLER, Konfession und Politik. Interkonfessionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich (1564–1612), Frankfurt a.M. 1989 (EHS.G 400), S. 80–85.

7 Zur Verwendung der für frühneuzeitliche Kontroversliteratur zentralen Begriffe »controversia« und »theologia polemica« vgl. BREMER, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 6–8.

Bekehrung des Gegners als vielmehr auf die religiöse Selbstbehauptung zielt, der gerade in einem gemischtkonfessionellen Raum, wie ihn das Heilige Römische Reich darstellte, besondere Signifikanz zukam. Es ist so gesehen kein Zufall, dass die Kontroverstheologie im Zuge der katholischen Reform eine stärkere Institutionalisierung erfuhr und als eigenständige Disziplin an theologischen Fakultäten eingeführt wurde. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts erfolgte am Collegium Romanum, der Jesuitenuniversität in Rom, die Gründung des ersten kontroverstheologischen Lehrstuhls, als dessen bedeutendster Inhaber Robert Bellarmin gilt, der Verfasser des Hauptwerks katholischer Kontroverstheologie, der *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (1586–1593)*⁸. Seit dem 17. Jahrhundert war die Kontroverstheologie auch an evangelisch-theologischen Fakultäten fest verankert und zählte zu den genuinen Aufgaben theologischer Hochschullehrer. Jene evangelischen Theologen, die im Zusammenhang mit religiösen Kontroversen als Autoren hervorgetreten sind, repräsentierten allerdings nicht nur die intellektuelle Elite der lutherischen Orthodoxie; sie waren meist auch Mitglieder kirchlicher Behörden und zeichneten sich außerdem nicht selten durch eine besondere Nähe zu den Machtzentren protestantischer Politik aus, etwa indem sie das Amt eines Hofpredigers und fürstlichen Seelsorgers innehatten⁹. So bekleidete etwa Lucas Osiander (1534–1604), der zu den produktivsten lutherischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts zählt, das Amt eines Superintendenten, bevor er 1569 als Hofprediger und Konsistorialrat in den Dienst des württembergischen Herzogs trat.

Auf katholischer Seite waren es vor allem Jesuiten, die sich als Kontroverstheologen betätigten. Dies hängt mit dem besonderen Status der Societas Jesu zusammen: Die von Papst Paul III. 1540 in der Bulle *Regimini militantis ecclesiae* bestätigten Jesuiten bildeten einen neuartigen Ordenstyp, der nicht den in einigen älteren Kongregationen geltenden Klosterregeln wie Klausur oder Stundengebet unterstellt war, sondern, aktiv auf politische und gesellschaftliche Belange Einfluss nehmend, vorrangig die Interessen des Heiligen Stuhls vertrat, dem jesuitische Geistliche durch ein Gehorsamsgelübde in spezifischer Weise verpflichtet waren¹⁰. Zu den zentralen Aufgaben des Ordens gehörte neben einer ausgedehnten, sämtliche damals bekannten Kon-

8 Ulrich KÖPF, Art. Kontroverstheologie, in: Gert UEDING (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, Tübingen 1998, Sp. 1302–1311, hier Sp. 1304.

9 Zu Lucas Osiander als Kontroverstheologe vgl. Thomas GLONING, *The Pragmatic Form of Religious Controversies around 1600. A Case Study in the Osiander vs. Scherer & Rosenbusch Controversy*, in: Andreas H. JUCKER u.a. (Hg.), *Historical Dialogue Analysis*, Amsterdam/Philadelphia 1999 (*Pragmatics & Beyond* N.S. 66), S. 81–110, sowie BREMER, *Religionsstreitigkeiten* (wie Anm. 5), S. 134–173.

10 Peter Claus HARTMANN, *Die Jesuiten*, München 2008, S. 19–21.

tinente umfassenden Missionstätigkeit vor allem die Modernisierung des katholischen höheren Bildungswesens. Darüber hinaus waren Jesuiten in der Seelsorge tätig und dies vorwiegend in städtischen Milieus oder an europäischen Höfen, wo sie als Beichtväter geistlicher und weltlicher Potentaten wirkten. Aufgrund ihrer hohen Mobilität, ihrer profunden akademischen Bildung und der vielfältigen Möglichkeiten der Einflussnahme, die ihnen zu Gebote standen, waren die Mitglieder der *Societas Jesu* prädestiniert, als Speerspitze der katholischen Reform zu agieren. So galten sie denn auch bereits kurze Zeit nach der Ordensgründung als wirksamste Waffe Roms im Kampf gegen die lutherische und calvinistische Häresie. Es ist daher wenig überraschend, dass Jesuiten in weit höherem Maße als Angehörige anderer Orden als Kontroverstheologen in Erscheinung traten, galt die Kontroverstheologie doch als einer der wichtigsten Schauplätze konfessioneller Auseinandersetzung.

In Anbetracht der sowohl für evangelische als auch katholische Kontroverstheologen charakteristischen engen Anbindung an die maßgeblichen wissenschaftlichen, kirchlichen und politischen Institutionen, d.h. Universitäten, evangelische Konsistorien bzw. die römische Kurie sowie weltliche und geistliche Höfe, kann mit Blick auf die Autoren kontroverstheologischer Schriften von einer religiösen Funktionselite gesprochen werden, deren literarische Invektiven in erster Linie auf die Positionierung der jeweils eigenen Konfessionsgruppe im religiösen Streit zielte. Zwar konnten Kontroverschriften durchaus auch katechetische, erbauliche oder tröstliche Wirkung entfalten und sie dürften in Einzelfällen auch den unmittelbaren Anlass für eine Konversion gebildet haben. Ihre primäre Funktion bestand jedoch darin, den Status der evangelischen bzw. der katholischen Religion als wahrer Kirche Christi zu legitimieren.

Damit ist zugleich die Frage der Adressaten kontroverstheologischer Schriften angesprochen. Auch bei nur oberflächlicher Betrachtung der als »theologia polemica« einzuordnenden Überlieferung wird deutlich, dass wir uns deren Rezipienten als theologisch gebildet und mit den Konventionen des religiösen Disputs hinreichend vertraut vorzustellen haben. Wie etwa Pfarrbibliotheken des 17. Jahrhunderts belegen, waren es in der Tat vor allem Geistliche, die sich mit kontroverstheologischen Schriften auseinandersetzten¹¹. In Anbetracht der auch politischen Relevanz kontroverstheologischer Auseinandersetzungen ist allerdings davon auszugehen, dass dort, wo juristische und politische Fragen berührt wurden, auch theologische Laien zu den Lesern gezählt haben dürften. In besonderem Maße gilt dies für die meist in Form einer Flugschrift veröffentlichten volkssprachlichen Publikationen,

11 Vgl. BREMER, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 190 sowie 290–294 (Hinweis auf katholische Pfarrbibliotheken).

deren bisweilen hohe Auflage bestätigt, dass Kontroversliteratur, zumindest im protestantischen Kontext, auch von einer breiteren Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen werden konnte.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Kontroverse, die uns als Exempel dienen soll: Nicht ohne Stolz hat Hoë von Hoenegg mit Blick auf seine den Leipziger Konvent eröffnende Predigt über den 83. Psalm, die auf katholischer Seite erhebliche Irritationen verursachte und den Auftakt zu einer sich über mehrere Monate hinziehenden Kontroverse bildete, betont, diese sei »reissend aufgekauft/ vnd viel tausent Exemplaria in wenig Tagen hin vnd wieder ausgebreitet worden«¹². Plausibilisiert wird diese Behauptung durch den Hinweis seines jesuitischen Kontrahenten auf mehrere Nachdrucke der Leipziger Eröffnungspredigt¹³ sowie durch die große Zahl in deutschen Bibliotheken befindlicher Exemplare der Flugschrift. Eine Auflage von mehreren tausend Exemplaren stellt allerdings nicht den Regelfall dar. Sie dürfte sich vor allem dem Umstand verdanken, dass zum Zeitpunkt der Veröffentlichung ein großer interessierter und finanzkräftiger Abnehmerkreis in Leipzig weilte und sich damit ungewöhnlich günstige Absatzmöglichkeiten boten. Aus der Annahme, dass ein Gutteil der Originaldrucke der Leipziger Eröffnungspredigt von den in der sächsischen Metropole tagenden Teilnehmern des Konvents gekauft wurde, ergibt sich nicht nur das soziale Profil der Adressaten, die sich in diesem Fall aus der Geistlichkeit und vor allem aus der meist juristisch gebildeten Beamtenschaft höfischer Kanzleien und städtischer Magistrate sowie aus dem regierenden Adel rekrutierten, sondern außerdem deren Konfessionszugehörigkeit. Generell gilt, dass Kontrovers-

12 Leipzigische Schluß-Predigt [...] Mit angeheffter Verantwortung der Predigt/so aus dem 83. Psalm im Eingang des hochansehligen Convents gehalten/vnd von einem Liechtschewenden Päpstischen Lästerer angezannet worden. Verfertigt durch Matthiam Hoe von Hoenegg/der heiligen Schrifft Doctorn/vnd der Zeit Churf. Durchl. zu Sachsen verordneten Oberhofepredigern zu Dresden. Proverb. 25. cap. v. 14. Wer viel geredt/vnd helt nicht/der ist wie Wolcken vnd Wind ohne Regen. Mit Churfürstlicher Sächsischer Freyheit. Leipzig/Jn Verlegung Zachariaë Schürers S. Erben/vnd Matthiæ Götzten. Gedruckt bey Gregorio Ritzschen (Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt; Pon Vc 4092 [1]; urn:nbn:de:gbv:3:1-18722), Eiiiiv.

13 Johann Reinhard ZIEGLER erwähnt in seiner Antwort auf Hoës Predigt, ihm seien »auch ein Exemplar oder sechse zu handen kommen/vnd weil deren nur eins auß Leiptziger Original Druck gewesen/so habe [er] die vbrige [s]einen Freunden zugeschickt/das Leiptziger Exemplar aber vor [s]ich behalten (Auß Leipzig/vom 13. Februarij. Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem von Churf. Durchleucht. zu Sachsen/etc. etc. etc. außgeschriebenem/der Evangelischen vnd Protestirenden Churfürsten vnd Ständen hocherwünschtem Convent vernemen lassen. Auß einem Schreiben Bros. Lobw. an seine gnädige Herrschafft/Sambt Beygefügetem Prouisional Vidimus vber die bey dieser Occasion durch Matthiam Hoe von Hoeneg/der Schrifft Doctorn/Churfürstl. Durchleucht. zu Sachsen verordneten Ober Hoffprediger zu Dreßden/in der Kirchen zu S. Thomas zu Leipzig gehaltener stattlicher Anmahnungs=Predigt/wie dieselbe erstlich Gedruckt zu Leipzig/Bey Gregorio Rützschen/Anno 1631« [Augsburg, Universitätsbibliothek; 02/IV.13.4.179angeb.02], S. 21f.).

schriften sich primär an Angehörige der eigenen Religionsgruppe richteten. Wenn Johann Reinhard Ziegler Hoë von Hoenegg ironisch dazu auffordert, ihm zu sagen, »ob er durch sein Predig einen Proselytum gemacht/der sich von Catholischer Religion dardurch zu seinem Humor transferirt«, und im selben Kontext behauptet,

Meins theils wil ich mit ansehnlichen Leuten bezeugen/daß noch gestern den 19. Septembr. ein Fürnemme/Wolgeborenen StandtsPerson auß Occasion meiner Rubricen [gemeint ist die Flugschrift, mit der Ziegler auf Hoës Predigt reagiert hat, A.d.V.] (Gottlob) das Luthertumb verlassen/vnnd sich zur Catholischen Religion begeben¹⁴,

zielt er an der Intention kontroverstheologischen Disputts vorbei: Nicht die Konversion Andersgläubiger, sondern die Festigung religiöser Identität innerhalb der eigenen Konfessionsgruppe bilden den eigentlichen Fluchtpunkt der im 16. und 17. Jahrhundert ausgetragenen theologischen Federkriege¹⁵. Die zahlreichen Original- und Nachdrucke der Leipziger Eröffnungspredigt dürften angesichts der politischen Brisanz ihres Inhalts zwar durchaus auch katholische Leser gefunden haben, dass die Kanzelrede des sächsischen Oberhofpredigers auf derart breite Resonanz stieß, erklärt sich jedoch vor allem aus deren intensiver Rezeption in protestantischen Milieus.

Wie aus meinen Ausführungen deutlich geworden sein dürfte, hatte das Medium, dessen sich Kontroverstheologen bedienten, erheblichen Anteil an der Breitenwirkung ihrer Schriften. Waren die in lateinischer Sprache formulierten und in Buchform veröffentlichten kontroverstheologischen Kompendien so gut wie ausschließlich für einen zahlenmäßig eng begrenzten Kreis gelehrter Theologen gedacht, so konnten die in deutscher Sprache verfassten und als Einzeldruck in Umlauf gebrachten Broschüren durchaus ein größeres Lesepublikum ansprechen. Die meisten Kontroversen wurden denn auch im Medium der Flugschrift ausgetragen, die – dies war den Autoren durchaus bewusst – erhebliche Vorteile bot: Eine Kontroversflugschrift mochte zwar, wie die immer wieder verwendete, pejorativ gefärbte Bezeichnung »Scharteke« vermuten lässt, nicht über die Aura eines Buches verfügen, sie ließ sich dafür schnell, in hoher Auflage sowie relativ kostengünstig in fast jeder Druckerwerkstatt herstellen. Damit gewährleisteten Flugschrif-

¹⁴ Recepisse (wie Anm. 2), S. 89.

¹⁵ In Anlehnung an Georg Simmel hat beispielsweise Kai Bremer die kollektivierende Wirkung der Kontroverse herausgestellt. Der konfessionelle Streit diene primär einer »emotionale[n] Anbindung an die eigene Gruppe«, bzw. der Herausbildung eines Gruppenbewusstseins. In diesem Sinne sei der polemische Charakter religiöser Kontroversliteratur nicht als destruktives, sondern vielmehr als konstruktives Element zu sehen, trage er doch dazu bei, »die im Entstehen begriffene Religionspartei [...] durch Abgrenzung und Betonung der spezifisch einheitlichen Elemente der eigenen Gruppe zu befördern«, BREMER, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 217.

ten eine breitere Rezeption konfessioneller Streitigkeiten und beflügelten zugleich die Dynamik kontroverstheologischer Schlagabtauschs, wie die durch die Leipziger Eröffnungspredigt ausgelöste Kontroverse eindrücklich belegt: Am 10. Februar alten Stils hatte Hoë von Hoenegg seine Predigt über den 83. Psalm gehalten. Bereits drei Tage später ist der *Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen* fertiggestellt, in dem der katholische Autor festhält, dass Hoë »die Predig in Druck zu geben/im Werck« sei¹⁶. Dieser wiederum erwähnt in seiner Verantwortung der *Predigt/so aus dem 83. Psalm im Eingang des hochansehligen Convents gehalten*, er habe den *Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen* und das diesem beigefügte *Provisional Vidimus* kurz vor der Drucklegung seiner *Leipzigsche[n] Schluß=Predigt*, also etwa Mitte April, in die Hände bekommen¹⁷. Die Niederschrift von *Verantwortung der Predigt* muss noch vor der Eroberung Magdeburgs durch das kaiserliche Ligaheer, also zwischen Ende April und Mitte Mai, erfolgt sein¹⁸; Zieglers bereits zitierter Hinweis auf die angebliche Konversion eines lutherischen Adligen schließlich verrät, dass dessen noch im Herbst 1631 gedrucktes *Recepisse* im September desselben Jahres verfasst worden ist.

Wenig mehr als ein halbes Jahr dauerte es demnach, bis ein Großteil der Kontroverse in gedruckter Form vorlag, was angesichts des teilweise beachtlichen Umfangs der Flugschriften bemerkenswert erscheint¹⁹. Dass eine Kontroversflugschrift selten weniger als hundert Seiten zählte, hängt wesentlich mit der Form zusammen, derer sich die Autoren für ihre religiöse Polemik bedienten. Wie der Germanist Georg Braungart herausgestellt hat, bildet die Polemik als Typus der Rede keine eigenständige Gattung im System der klassischen Rhetorik²⁰. Dennoch stand den rhetorisch gebildeten Autoren von Kontroversflugschriften ein reiches Instrumentarium an Strategien zur Verfügung, um die eigene Argumentation zu stärken und diejenige des Gegners zu schwächen.

Dies belegt auch und gerade die durch die Eröffnungspredigt zum Leipziger Konvent ausgelöste Kontroverse: So bedienen sich sowohl Hoë als auch

16 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 4.

17 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Eiiijv.

18 Dies ergibt sich aus der Tatsache, dass der sächsische Oberhofprediger in seiner Schrift das bedrängte Magdeburg, das sich, wie er hervorhebt, dem kaiserlichen Ligaheer noch nicht ergeben hätte, dem Schutz Gottes anheimstellt, Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Hijv.

19 »Zählte Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen« mitsamt dem »Prouisional Vidimus« noch 47 Seiten, so umfassen »Leipzigsche Schluß=Predigt« und die beigefügte »Verantwortung der Predigt« zusammen 156 Seiten und »Recepisse« insgesamt 157 Seiten.

20 Georg BRAUNGART, Zur Rhetorik der Polemik in der Frühen Neuzeit, in: Franz BOSBACH (Hg.), Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit, Köln 1992 (Bayreuther Historische Kolloquien 6), S. 1–21, hier S. 6f.

Ziegler einer *argumentatio ad hominem*, die darauf zielt, die Glaubwürdigkeit des jeweiligen Gegners durch Angriffe auf dessen Person zu beschädigen. Schmäht der sächsische Oberhofprediger seinen sich hinter einem Pseudonym versteckenden Kontrahenten mit den eingangs erwähnten Epitheta als pedantischen »Rötelklicker«²¹ oder als »Jesuitischen Feuerleger«²², so beschränkt sich sein Gegenspieler nicht nur auf Beschimpfungen – etwa wenn er die protestantischen Prädikanten als Schlangen bezeichnet, die mit ihren »giftigen Natterzungen« gegen die katholische Kirche wüteten²³, – sondern greift außerdem zu Wortspielen, indem er, auf den Namen des sächsischen Oberhofpredigers anspielend, mit ironischer Bescheidenheit einräumt, dieser sei »Hoe« er aber »gering«²⁴. Noch offensiver erscheint Ziegler dort, wo er seinem Antipoden unlautere Motive unterstellt. Hoës Kritik am kaiserlichen Restitutionsedikt von 1629 führt er darauf zurück, dass der sächsische Oberhofpredigervielleicht »auch etwan ein Probstey erdappet/vnnd förcht/er müsse sie herauß geben«²⁵, und in *Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen* stellt er Mutmaßungen an über »ein stattliches Präesent«, das Hoë für seine Predigt erhalten haben soll²⁶. Dass Ziegler damit einen wunden Punkt traf, zeigt die Reaktion Hoës, dem auch seine Biographen eine ausgeprägte Begabung, sich gesellschaftliche und ökonomische Vorteile zu sichern, zuschreiben²⁷. Mit den Worten, er wüsste nicht, »was es andere angienge«, ob er für seine Predigt honoriert worden sei, weist er Ziegler in die Schranken und ergänzt:

Meines theils bin ich begnügt/daß die Chur=Fürsten vnd Stände mit der Predigt [...] wol zu frieden gewesen/auch die meisten derselben particulariter vnd freywillig/milde gratialia mir verehret haben²⁸.

Auch die den Disput dominierende *argumentatio ad rem*, also die sich nicht auf die beteiligten Personen, sondern den zu verhandelnden Gegenstand rich-

21 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Lijv.

22 Ebd., Kv.

23 Recepisse (wie Anm. 2), S. 2.

24 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 22.

25 Ebd., S. 37.

26 Ebd., S. 4.

27 So bestätigt Ernst Otto, der sächsische Oberhofprediger sei »Geschenken von fürstlicher Seite [...] sehr zugänglich gewesen«, Ernst OTTO, Die Schriften des ersten kursächsischen Oberhofpredigers Höe von Höenegg [sic!], kritisch gesammelt und geordnet, in: Julius Adolf BERNHARD (Hg.), 27. Jahresbericht des Vitzthumschen Gymnasiums, Dresden 1898, S. 13. Und auch Hans Knapp betont Hoës Empfänglichkeit für Gratifikationen und dessen Skrupellosigkeit, wenn es darum ging, sich Vorteile zu sichern, Hans KNAPP, Matthias Hoe von Hoenegg und sein Eingreifen in die Politik und Publizistik des Dreißigjährigen Krieges, Halle 1902, S. 11.

28 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Fijv.

tende Argumentation, macht deutlich, in welchem Maße beide Autoren die Wirkung ihrer Aussagen im Blick haben. So bemühen sich sowohl Hoë als auch Ziegler um Anschaulichkeit, bedienen sich einer gleichermaßen bildhaften und einprägsamen Sprache. Letzterer übersetzt etwa Hoës angeblichen Mangel an logischer Stringenz in das Bild eines hinkenden Pferdes²⁹, dieser wiederum wertet Zieglers Invektiven gegen die Evangelischen an einer Stelle als »zimblich starcke[n] Brocken/darvon beyde Backen bausen/vnd wol gar bersten hetten mögen«³⁰ und hebt gegen Ende seiner Verantwortung der Predigt hervor, der Papst habe »ein geschick zu beten/wie eine Spinne web zum Flederwisch/oder wie ein Esel zum Harffenschlagen«³¹.

Der bisweilen derb anmutende Ton kontroverstheologischer Auseinandersetzung sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die religiöse Kontroversliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts durchgängig im Rahmen gelehrter Konvention bewegt. Der sie kennzeichnende souveräne Gebrauch rhetorischer Mittel ist dafür ebenso ein Indiz wie ihr Aufbau, der sich bewusst in die Tradition der akademischen Disputation stellt. Konstitutives Merkmal dieser Streitform bildet das Alternieren von These und Gegenthese. Neben einer zeittypisch ausführlichen Titelei, einer kurzen, an den Leser adressierten Vorrede und einem noch knapperen Schlusswort bietet der weit überwiegende Teil der als Flugschrift überlieferten kontroverstheologischen Traktate denn auch vor allem eine Aneinanderreihung von Zitaten aus der jeweils gegnerischen Publikation mitsamt deren mehr oder weniger ausführlichen Widerlegung.

Der bemerkenswerte Umfang der überlieferten Kontroversflugschriften erklärt sich vor allem aus dem hier skizzierten Verfahren. Das für religiöse Kontroversliteratur charakteristische Prinzip der Punkt-für-Punkt-Erwidern hatte allerdings nicht nur Auswirkungen auf den Umfang einer Schrift, es konfrontierte deren Autor zugleich mit nicht geringen Herausforderungen, zwang es ihn doch, sich im Rahmen einer Kommunikationssituation, die nach einem pointierten und dynamischen Wechsel gegenläufiger Argumente verlangte, umfassend mit den Aussagen des jeweiligen Antagonisten auseinanderzusetzen³². So wertet Hoë von Hoenegg in seiner Verantwortung der Predigt die »Scarteck« seines jesuitischen Gegners als »zwar von nicht so gar grosser Wichtigkeit« und behauptet, diese »recapituliren, vnd auffskürtzest erläutern [zu] wollen«³³, um sie dann doch einer äußerst gründlichen

29 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 39.

30 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Gijv.

31 Ebd., Sijv.

32 Zu den konfligierenden Anforderungen an kontroverstheologische Kommunikation vgl. GLO-NING, *Religious Controversies* (wie Anm. 9), S. 102.

33 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Fv.

Kritik zu unterziehen. Dies schien insofern geboten, als die Überlegenheit der eigenen Position sich wesentlich darin erwies, dass man auf keines der gegnerischen Argumente die Antwort schuldig blieb. Der die Kontroversflugschriften kennzeichnende verbale Aufwand ist jedoch zugleich ein Indiz für die Bedeutung, die kontroverstheologischen Stellungnahmen sowohl von Protestanten als auch von Katholiken beigemessen wurde.

Die besondere Signifikanz der Kontroverstheologie ergibt sich nun in erster Linie aus den Intentionen, die sie verfolgte³⁴. Wenn, wie ich bereits angedeutet habe, die primären Adressaten einer Kontroversflugschrift derselben Konfessionsgruppe angehörten wie der Autor, wenn es demnach für diesen vor allem darum ging, die religiöse Identität seiner Glaubensgenossen zu festigen, und nicht darum, Andersgläubige zur Konversion zu bewegen, rechtfertigte dies eine ausführliche Darlegung der jeweils vertretenen Position, sollten die Leser doch mit sämtlichen Argumenten, welche den Primat der eigenen Kirche begründeten, vertraut gemacht werden³⁵. Im Rekurs auf Autoritäten wie die Kirchenväter oder die Reformatoren, allen voran Martin Luther, im stereotyp anmutenden Rückgriff auf jene religiösen Deutungsmuster, die seit dem frühen 16. Jahrhundert die konfessionellen Konflikte bestimmten, in der wiederholten Beschwörung des theologischen Fundaments, auf das sich ihre Überzeugung stützte, bekräftigten die Autoren den Anspruch, die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben. Zentral ging es in den Kontroversen zwischen evangelischen und katholischen Theologen demnach um die Behauptung der eigenen Religionsgemeinschaft in den durch die Reformation entstandenen theologischen Spannungsfeldern, um deren kirchen- und heilsgeschichtlich begründete Dignität, öffentliche Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit angesichts der politischen Antagonismen, welche die Konfessionsbildung erzeugte.

34 Einige der mit Kontroversen einhergehenden Intentionen benennt GLONING, *Religious Controversies* (wie Anm. 9), S. 94–96.

35 Irene Dingel hat – allerdings am Beispiel innerprotestantischer Kontroversen – kürzlich ebenso nachdrücklich wie überzeugend den identitätsstiftenden Charakter von Kontroversliteratur hervorgehoben (Irene DINGEL, *Streitkultur und Kontroversschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung*, in: Irene DINGEL/Wolf-Friedrich SCHÄUFELE [Hg.], *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, Mainz 2007 [VIEG Beiheft 74], S. 95–111). Auch Ursula Paintner betont mit Blick auf antijesuitische »Kontroverskatechismen«, dass die gegen die *Societas Jesu* gerichtete lutherische Publizistik vor allem der in katechetischer Absicht erfolgte »Vermittlung protestantischer Glaubensinhalte in Abgrenzung von der als antichristlich gebrandmarkten, jesuitischen bzw. katholischen Position« diene und damit einen wichtigen Beitrag zur Durchsetzung konfessioneller Identität leistete; Ursula PAINTNER, *Katechismus und Polemik – Antijesuitische »Kontroverskatechismen« in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Rolf DECOT (Hg.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz 2007 (VIEG Beiheft 77), S. 139–164, hier S. 141.

II.

Die vielleicht größte Herausforderung, mit der sich die Stände des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation seit dem frühen 16. Jahrhundert konfrontiert sahen, bestand in der Wahrung der politischen Ordnung angesichts des durch die Reformation bewirkten kirchlichen Schismas, das die politischen Verhältnisse zu destabilisieren drohte. Zwar gelang es durch die verfassungsrechtliche Anerkennung der lutherischen Reichsstände im Rahmen der »Pax Augustana« den religiösen Konflikt zu entschärfen; der Interessenausgleich zwischen den unterschiedlichen Konfessionsgruppen erwies sich allerdings auch nach 1555 als nur schwer zu lösendes Problem. Belegt wird dies nicht zuletzt durch die Kontroversliteratur, die seit den 1580er Jahren eine spürbare Politisierung erfuhr³⁶. Standen im Zentrum der frühen kontroverstheologischen Stellungnahmen vor allem strittige Fragen christlicher Dogmatik und Ekklesiologie, so ist für die in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts veröffentlichten Schriften eine deutliche politische Akzentuierung charakteristisch, die wesentlich mit den sich im Gefolge des Augsburger Religionsfriedens entspannenden Debatten um dessen richtige Interpretation zusammenhängt. Indem er die Koexistenz der Konfessionsparteien juristisch regelte, hatte der Augsburger Religionsfriede zwar zunächst zur Pazifizierung des Reichs beigetragen; da dessen Bestimmungen das Ergebnis eines Kompromisses darstellten und deshalb in vielen Punkten unklar und lückenhaft erschienen, wurde das Vertragswerk allerdings bald Gegenstand eines erbitterten Deutungsstreits³⁷.

36 Vgl. Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur* (wie Anm. 3), S. 285–297 sowie ders., *Protestantischer Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten*, in: Heinz SCHILLING (Hg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 70), S. 101–114, hier S. 102.

37 Zu den durch den Augsburger Religionsfrieden eröffneten Konfliktfeldern vgl. die ausführliche Darstellung in Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004 (RGST 148), S. 240–499. Die konfessionsbedingt unterschiedlichen Deutungsmuster des Augsburger Religionsfriedens in juristischen und theologischen Schriften werden erläutert in Christoph STROM, *Konfessionsspezifische Zugänge zum Augsburger Religionsfrieden bei lutherischen, reformierten und katholischen Juristen*, in: Heinz SCHILLING/Heribert SMOLINSKY (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses*, Augsburg, 21. bis 25. September 2005, Münster 2007 (SVRG 206/RGST 150), S. 127–156; Winfried SCHULZE, *Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600: Zwischen discordia und compositio. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager*, in: SCHILLING, *Konfessioneller Fundamentalismus* (wie Anm. 36), S. 135–148, sowie in: Michael FRISCH, *Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1993 (JusEcc 44), S. 23–49. Eine knappe Zusammenstellung der in jesuitischen Flugschriften begegnenden Vorbehalte gegen den Augsburger Religionsfrieden findet sich außerdem in Richard KREBS, *Die politische Publizistik der Jesuiten*

Besonders umstritten war auf protestantischer Seite der sogenannte »geistliche Vorbehalt«, der geistliche Fürsten im Falle einer Konversion zum Verzicht auf ihre Herrschaftsrechte zwang; katholische Autoren wiederum betonten die Unzulässigkeit aller nach 1552 erfolgten Reformationen und der damit verbundenen Säkularisierungen von Kirchengütern, wenn sie nicht gar grundsätzlich an der Legitimität des Reichsabschieds vom 25. September 1555 zweifelten, da dieser, wie sie argumentierten, nicht mit kanonischem Recht in Einklang zu bringen sei. Der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges verschärfte die Spannungen zwischen den konfessionellen Parteien, und nachdem Kaiser Ferdinand II., dessen Macht sich nach den militärischen Erfolgen kaiserlicher Heere auf einem Höhepunkt befand, am 6. März 1629 ohne Rücksprache mit den Reichsständen ein Restitutionsedikt erlassen hatte, das die Rückgabe aller nach 1552 reformierten oder säkularisierten Kirchengüter vorsah und damit die katholische Lesart des Augsburger Religionsfriedens durchsetzte³⁸, wuchs auch die Widerstandsbereitschaft jener protestantischen Fürsten, die sich zunächst um eine loyale Haltung dem Kaiser gegenüber bemüht hatten. Zusätzlich kompliziert wurde die Lage durch den Kriegseintritt Schwedens im Frühsommer 1630. Für die protestantischen Stände galt es in dieser Situation, sich zwischen dem schwedischen König, der sich als Verteidiger der evangelischen Sache präsentierend, offensiv um Verbündete im Reich warb, und dem Kaiser, dessen Politik die protestantischen Stände in die Defensive getrieben hatte, zu positionieren. Der vom sächsischen Kurfürsten Johann Georg I. einberufene und zwischen dem 20. Februar und dem 12. April 1631 tagende Leipziger Konvent kann als – letztlich gescheiterter – Versuch der protestantischen Stände gesehen werden, einen dritten Machtblock als Puffer zwischen dem Wiener Hof und der schwedischen Armeeführung zu konstituieren, der in der Lage sein sollte, sowohl den Zumutungen kaiserlicher Politik als auch den Expansionsgelüsten des schwedischen Monarchen entgegenzutreten. Um dieses Ziel zu erreichen, war Johann Georg I. ungeachtet der traditionell anticalvinistischen Politik Kursachsens bereit, auch die reformierten Reichsstände einzubinden, und so fanden sich neben den Gesandten lutherischer Territorien, der Reichskreise und Reichsstädte sowie der evangelischen Fürstbistümer auch hochrangige Repräsentanten reformierter Stände, allen voran der Kurfürst von Brandenburg, in Leipzig ein³⁹.

und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, Halle 1890 (Hallesche Abhandlungen zur Neueren Geschichte 25), S. 20f.

38 Zum Restitutionsedikt vgl. Helmut URBAN, Das Restitutionsedikt. Versuch einer Interpretation, Diss. FU Berlin, München 1968, sowie FRISCH, Restitutionsedikt (wie Anm. 37).

39 Die Repräsentanten der in Leipzig vertretenen Reichsstände finden sich gelistet in der Flugschrift »Vorzeichnüs/Der Churfürsten/Fürsten/Graffen/Herrn vnd Städte/so auff den

Eröffnet wurde der Konvent mit einem festlichen Gottesdienst in der Thomaskirche, in dessen Verlauf der sächsische Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoeneß jene Predigt über den 83. Psalm hielt, die am Anfang der Kontroverse steht, deren gleichermaßen religiöse und politische Implikationen uns im Folgenden beschäftigen sollen. Hoës Predigt erregte nicht nur unter den in Leipzig versammelten protestantischen Zuhörern Aufsehen, sie wurde auch von katholischer Seite beachtet und mit einer anonym erschienenen Flugschrift beantwortet, die aus zwei Teilen besteht: aus dem Bericht eines Gesandten aus Leipzig einerseits – die der Titelei zu entnehmenden Angaben zum angeblich evangelischen Verfasser und zum Druckort lassen sich mit Leichtigkeit als Fiktion entlarven – sowie aus dem beigefügten anonymen *Provisional Vidimus* andererseits, das in insgesamt neun Abschnitten zentrale Aussagen von Hoës Predigt zurückweist. Damit war eine Kontroverse entbrannt, die erst Anfang 1632 ihr Ende fand. Auf den 1. Mai 1631 datiert ist Hoës Verantwortung der Predigt; von jesuitischer Seite folgte im Herbst desselben Jahres die Flugschrift *Recepisse*, die Hoë mit einer *Nochmalige[n] summarische[n] Verantwortung vnd Vertheidigung* parierte. Wer eine Antwort auf die naheliegende Frage sucht, weshalb Hoës Predigt auf katholischer Seite eine derart vehemente Reaktion hervorrief und weshalb der sächsische Oberhofprediger seinen jesuitischen Kontrahenten wiederholter und ausführlicher Antworten würdigte, sollte nicht nur die Kontroverse selbst, sondern auch die Beteiligten und den Kontext bedenken, in dem sie ihren Anfang nahm.

Von Belang sind hier zunächst die in die Kontroverse involvierten Personen: Matthias Hoë von Hoeneß (1580–1645), als Sohn eines kaiserlichen Geheimen Rats in eine österreichische Adelsfamilie lutherischen Glaubens hineingeboren, war nach einem Studium der Rechte und der Theologie an der Universität Wittenberg 1602 von Kurfürst Christian II. als dritter Hofprediger nach Dresden berufen worden. In der Folge übernahm Hoë die Superintendentur in Plauen und stand der Prager deutsch-lutherischen Gemeinde als Pastor vor, bevor er 1613 auf Wunsch von Johann Georg I. an den sächsischen Hof zurückkehrte, diesmal in der für ihn neu geschaffenen Funktion eines Oberhofpredigers. Der ebenso begabte wie ehrgeizige junge Geistliche, hatte nicht nur das Amt eines Hofpredigers und Seelsorgers der kurfürstlichen Familie inne, sondern gewann am sächsischen Hof bald auch Einfluss auf die politische Entscheidungsfindung. So trat er seit 1618 als Wortführer einer scharf anticalvinistischen Haltung hervor und rechtfertigte in der Folge die Politik Sachsens, das sich im Konflikt zwischen den Böhmisches Ständen und Ferdinand II. auf die Seite des Kaisers gestellt hatte. Angesichts des

ausgeschriebenen Convent der Evangelischen Stände in Leipzig/Anno 1631. einkommen. Gedruckt im Jahr/1631« (Sammlung Gustav Freytag, Nr. 5485).

Vertrauensverhältnisses, das zwischen dem sächsischen Kurfürsten und dessen Oberhofprediger bestand, angesichts auch der Tatsache, dass dieser wiederholt als Sprachrohr offizieller sächsischer Politik hervorgetreten war, kam der Leipziger Eröffnungspredigt schon deshalb erhebliche Bedeutung zu, und so dürfte es in noch höherem Maße als die theologische die politische Brisanz gewesen sein, die den Verfasser des *Provisional Vidimus* bewog, seine Gegenschrift zu publizieren.

Über Letzteren, den Jesuiten Johann Reinhard Ziegler (1569–1636), ist weit weniger bekannt als über Matthias Hoë von Hoenegg, obwohl auch Ziegler dem Profil eines Kontroverstheologen in geradezu prototypischer Weise entspricht⁴⁰. Wie Hoë von Hoenegg bewegte sich auch Ziegler, Universitätsprofessor und kurfürstlicher Beichtvater in Mainz, im Dunstkreis eines Hofes und verfügte qua Amt über nicht geringe Einflussmöglichkeiten⁴¹. Vor dem Hintergrund der sich seit der Mitte der 1620er Jahre für die kaiserlich-katholische Partei günstig entwickelnden politischen Lage hatte er 1625 in einem an Maximilian von Bayern gerichteten Memorandum mit Blick auf die aus seiner Sicht anzustrebende Restitution der Kirchengüter betont,

40 Veröffentlichte Ziegler seine Antwort auf Hoës Predigt über den 83. Psalm noch anonym – ein Umstand, den sein lutherischer Kontrahent scharf kritisiert – so bedient er sich in seiner zweiten Kontroversflugschrift des Pseudonyms »Johann Oedikhovius Nemetus«. Die wahre Identität des Autors hat bereits Hoë von Hoenegg zu entlarven versucht. In seiner »Nochmalige[n] summarische[n] Verantwortung vnd Vertheidigung« befasst er sich ausführlich mit der Frage der Verfasserschaft. Aufgrund eines in Mainz gedruckten Pamphlets, das Ziegler als Autor des »Prouisional Vidimus« bestätigt, kommt er zu dem Schluss, »es habe zum wenigsten die erste vnd andere Schrifft/als das Provisional Vidimus, vnd das Receptisse der Mayntzische bekante Jesuit D. Johannes Reinhardus Ziegler gemacht«, D. Matthiae Hoe von Hoenegg/der Zeit Churfürstl. Durchläuchtigkeit zu Sachsen verordneten Ober Hofe=Predigers zu Dreßden. Nochmalige summarische Verantwortung vnd Vertheidigung/seiner bey dem Leipzigschen Convent der Evangelischen vnd Protestirenden Chur=Fürsten vnd Stände/aus dem drey vnd achtzigsten Psalm gehaltener Predigt. Wider etlicher Pöpstischer Nacht=Raben vnd Ertzlügner außgesprengte Paßquill vnd Lesterschriefften/sonderlich das genante Receptisse vnd Anatomiam in Druck gegeben. Leipzig/Jn Verlegung Zachariæ Schürers S. Erben/vnd Matthiæ Götzens. Gedruckt bey Gregorio Ritzschen. Im Jahr Christi 1632 (Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt; Pon Vc 4092 [3]; urn:nbn:de:gbv:3:1-16820), S. 150. Weshalb Johann Reinhard Ziegler es vorzog, sein »Provisional Vidimus« anonym zu publizieren, kann nur vermutet werden. Eine entscheidende Rolle dürfte hier die Tatsache gespielt haben, dass sämtliche Schriften jesuitischer Autoren vor der Drucklegung einem vorgesetzten Ordensmitglied zur Lizenzierung vorgelegt werden mussten, vgl. BREMER, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 32f. Anonymität oder die Wahl eines Pseudonyms boten die Möglichkeit, die jesuitische Zensur zu umgehen und damit ohne Zeitverlust und ohne dass die *Societas Jesu* offiziell die Verantwortung für eine Schrift übernahm, publizistisch aktiv zu werden.

41 Zur Rolle der jesuitischen Hofbeichtväter auf die Politik vgl. Robert BIRELEY, Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert, in: Michael SIEVERNICH/Günter SWITEK (Hg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, S. 386–403.

dass es fast das ahnsehen habe ob wollte der gütige Gott allgemach uns hierfur bequeme zeit ybd umstende, dasselbig [d.h. die Restitution der kirchlichen Güter] desto füglicher zu suechen und leichter zu erlangen, vor sich selbst an handt geben, welche billich nicht zu versaumen, sonder wohl undt vleissig in acht zu nemmen⁴².

In seiner Funktion als geistlicher Beistand von Anselm Casimir Wambolt von Umstadt, seit 1629 Kurfürst und Erzbischof von Mainz, nahm Ziegler 1630 überdies am Regensburger Kurfürstentag teil und verteidigte dort gemeinsam mit anderen hochrangigen Jesuiten, u.a. dem Beichtvater Ferdinand II., Wilhelm Lamormaini, die intransigente Haltung des Kaisers gegenüber den Protestanten⁴³.

Sowohl Hoë von Hoenegg als auch Ziegler standen demnach in engster Beziehung zu jenen politischen Protagonisten, denen im Hinblick auf die durch das Restitutionsedikt ausgelösten Spannungen eine zentrale Rolle zukam. Die Frage, wie das kaiserliche Dekret zu werten und wie damit umzugehen sei, musste beide intensiv beschäftigen, und so handelt es sich in der von ihnen angezettelten Kontroverse denn auch nicht in erster Linie um den Disput zwischen zwei gelehrten Theologen, sondern um einen Streit, der durch seine politische Dimension überhaupt erst jene Bedeutung gewinnt, die ihm von den Zeitgenossen beigemessen wurde. Zentral ging es um die Frage, ob Sachsen auch nach dem Restitutionsedikt seine traditionell loyale Politik dem Kaiser gegenüber beibehalten oder aber sich im Verbund mit anderen protestantischen Reichsständen mit diplomatischen und militärischen Mitteln zur Wehr setzen sollte. Vor diesem Hintergrund kam Hoës Eröffnungspredigt hohe Signifikanz zu, offenbarte sie doch die politische Stimmung in Dresden und ließ Rückschlüsse zu auf die Intentionen des sächsischen Kurfürsten, dem innerhalb des protestantischen Lagers eine Führungsrolle zugestanden wurde.

Es ist bemerkenswert, dass Hoës Predigt über den 83. Psalm auf den ersten Blick nichts anderes zu leisten scheint, als eine den Regeln lutherischer Homiletik verpflichtete Auslegung eines alttestamentlichen Psalms, in dem Jahwe beschworen wird, gegen jene Feinde Israels vorzugehen, die sich gegen sein Volk verbündet hätten⁴⁴. Bei näherer Betrachtung allerdings erweist sie sich als ein Musterbeispiel politisch aktualisierter Biblexegese. In der im Psalm beklagten Not des von einer feindlichen Übermacht in seiner physi-

42 Zit. nach Robert BIRELEY, Jesuiten und der Heilige Krieg 1615–1635, in: SCHILLING, *Konfessioneller Fundamentalismus* (wie Anm. 36), S. 87–100, hier S. 92.

43 Vgl. Robert BIRELEY, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge 2003, S. 111f.

44 Zu Hoës Leipziger Eröffnungspredigt vgl. Wolfgang SOMMER, *Die lutherischen Hofprediger in Dresden. Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen*, Stuttgart 2006, S. 160–163.

schen und religiösen Existenz bedrohten Volkes Israel, erkennt Hoë ein Analogon für die Situation der durch das Restitutionsedikt bedrängten Protestanten im Reich. Wie die Feinde der Israeliten, »[d]ie da sagen: Wir wollen die Häuser Gottes einnehmen«⁴⁵, meinten auch die Katholiken

Wir wollen die Häuser Gottes einnehmen: Wo bißhero Gottes Wort rein vnd lauter geprediget worden/da sol es hinfüro nicht mehr geschehen: Die GOTTeshäuser/die Tempel/die Kirchen/die Schulen/die Stifft/die Clöster/die vorhin das Volck Gottes jnnen gehabt/besessen/vnnd zu GOTTes Ehre angewendet/die wollen wir jnen wegnehmen/entziehen/sie außjagen/vnd alles zu vns ziehen⁴⁶.

Die Gleichsetzung antijüdischer Eroberungskriege mit der Restitution der geistlichen Güter wird ergänzt durch Charakteristika der Feinde Gottes, in denen Hoë die Römische Kirche zu erkennen glaubt:

Halten wir nun dise Generalbeschreibung vnd eigenschafft der Feinde Gottes/gegen die Feinde/so jetziger Zeit/zumal im Papsthumb sich regen/so ist doch nicht ein einiges/auch nicht das allergeringste Pünclein/das sich an vnd bey jhnen nicht allerdings befinden thet⁴⁷.

Das Provokationspotential der Zitate ergibt sich zunächst daraus, dass Hoë hier auf ein zentrales Deutungsmodell lutherischer Apologetik zurückgreift, nämlich der Wahrnehmung der Evangelischen als Gottes auserwähltes Volk, als kleines Häuflein der Rechtgläubigen, dessen Leiderfahrungen im Rahmen einer auf biblische Apokalyptik gestützten heilsgeschichtlichen Argumentation den vorübergehenden Triumph des Antichristen abbilden und zugleich prophetisch auf das zukünftig zu erwartende Heil vorausweisen⁴⁸. In Anknüpfung an die antirömischen Invektiven Luthers behauptet der sächsische Oberhofprediger den Primat der evangelischen Konfession als jener Religionsgemeinschaft, die nach der Glaubensspaltung für sich in Anspruch

45 Der drey vnd achtzigste Psalm/Bey dem von Churfürstlicher Durchleuchtigkeit zu Sachsen/ etc. etc. außgeschrieben Convent, der Evangelischen vnd Protestirenden Chur=Fürsten vnd Stände/In der Kirchen zu S. Thomas/in Leipzig/Den 10. Februarii, Anno 1631. Bey hochansehlicher/vnd volkreicher Versammlung erklärt/Vnd Auff instendiges Anhalten vnd Begehren in Druck gegeben/Durch Matthiam Hoe von Hoenegg/der heiligen Schrifft Doctorn/der Zeit Churfürstlicher Durchleuchtigkeit zu Sachsen verordneten Ober Hofpredigern zu Dreßden/etc. Erstlich gedruckt zu Leipzig/bey Gregorio Ritschen. 1631 (Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt; Pon Vc 4092 a QK; urn:nbn:de:gbv:3:1-16174), S. 4. Die Stelle zitiert Ps 83,13.

46 Ebd., S. 15.

47 Ebd., S. 22.

48 Zur Signifikanz dieses Deutungsmusters in der protestantischen Publizistik des Dreißigjährigen Krieges vgl. TSCHOPP, Heilsgeschichtliche Deutungsmuster (wie Anm. 4), S. 142–163.

nehmen darf, wahre *ecclesia Christi* zu sein, und stellt die katholische Kirche als Usurpatorin dar, die ihr widergöttliches Treiben hinter einer christlichen Maske verbirgt.

Zündstoff birgt die Leipziger Eröffnungspredigt allerdings nicht nur, weil sie den religiösen Antagonismus zwischen Protestanten und Katholiken im Rückgriff auf zentrale Positionen lutherischer Ekklesiologie fortschreibt, sondern auch und vor allem aufgrund der sich aus dieser Auffassung ergebenden politischen Implikationen. Zwar sind es die der römischen »Clerisey«⁴⁹ zuzurechnenden katholischen Geistlichen, allen voran die Jesuiten als die »rechten Feuerbläser vnd Mordbrenner [...] welche als die vnreinen Geister außgehen in alle Welt/ die Könige vnd Fürsten zuversambeln vnd zuverhetzen zum streit«⁵⁰, die im Fokus von Hoës Polemik stehen; den Zuhörern seiner Predigt dürfte jedoch klar gewesen sein, dass die Analogiebildung zwischen dem Wüten der Feinde Israels und den Wirkungen des Restitutionsedikts als Angriff auf den Kaiser verstanden werden konnte. Die Predigt des sächsischen Oberhofpredigers beinhaltet demnach eine ungewohnt deutliche Stellungnahme in der Auseinandersetzung der evangelischen Reichsstände mit dem Wiener Hof; sie antizipiert und legitimiert den Widerstand der in Leipzig versammelten Vertreter protestantischer Territorien, die in einem auf den 28. März datierten Schreiben an den Kaiser in seltener Einigkeit und Schärfe gegen das Restitutionsedikt protestierten⁵¹. Hinzu kommt, dass der Appell an die anwesende protestantische Elite, die innerkonfessionellen Differenzen zu überwinden und jene »Einigkeit der Gemüther«⁵² anzustreben, die allein einen Ausweg aus der Bedrängnis verheißt, als Bereitschaft der Lutheraner, sich gemeinsam mit den Reformierten der Politik des Reichsoberhauptes zu widersetzen, gedeutet werden konnte.

Hoës Ausführungen über den 83. Psalm rechtfertigten es in den Augen des politischen Katholizismus, die Leipziger Eröffnungspredigt, an deren offiziellem Charakter angesichts des Anlasses und der herausgehobenen Position des Kanzelredners kein Zweifel bestand, als Ausdruck einer zunehmend militanten Haltung im protestantischen Lager zu interpretieren. Es fällt denn auch auf, dass es in der durch die Leipziger Eröffnungspredigt ausgelösten Kontroverse weniger um theologischen Dissens als vielmehr um die Einschätzung kaiserlicher Politik geht. Zwar werden in *Provisional Vidimus* und *Recepisse* genauso wie in den Schriften Hoë von Hoeneggs wiederholt und ausführlich jene von mir bereits erwähnten dogmatischen Streitpunkte erörtert, welche seit dem 16. Jahrhundert den hauptsächlichen Gegenstand

49 Der drey vnd achtzigste Psalm (wie Anm. 45), S. 22.

50 Ebd., S. 23.

51 FRISCH, Restitutionsedikt (wie Anm. 37), S. 160–164.

52 Der drey vnd achtzigste Psalm (wie Anm. 45), S. 20.

kontroverstheologischer Auseinandersetzung darstellten – also die lutherische Ekklesiologie, Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre sowie dessen Schriftprinzip, die katholische Heiligen- und Marienverehrung, die Auffassung der Sakramente –, vorrangig jedoch geht es um die Frage, ob das kaiserliche Restitutionsedikt als legitimer, in Einklang mit den Reichsgesetzen stehender Akt oder aber als den Widerstand der betroffenen Reichsstände legitimierender Bruch mit dem Reichsrecht zu werten sei:

Die in der Leipziger Eröffnungspredigt geäußerte Kritik am Restitutionsedikt beantwortet der Autor des *Berichts/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen*, indem er die nach 1552 erfolgte Säkularisierung von Kirchengütern als in Widerspruch zum Augsburger Religionsfrieden stehende Enteignung katholischen Eigentums beurteilt und daraus das Recht des Kaisers, die Wiederherstellung der ursprünglichen Besitzverhältnisse anzuordnen, ableitet. Gott habe, um protestantischen Hochmut zu bestrafen, dafür gesorgt,

daß die Römische Käyserliche May. jhr Autoritet vnd Reputation in acht genommen/nach fleissigem Erwegen/reiffem Rath/Einholung hochansehlicher Stände-Gutachten/cum plena cognitione ausæ pro tribunali sententijrt, durch Käyserliches Edict/alle wieder den ReligionsFrieden eingenommene geistliche Gütter wieder zu geben [...] befohlen⁵³.

Wenn nun der sächsische Oberhofprediger das Handeln des Kaisers in Analogie setze zum Wüten der Feinde Israels, deren Vernichtung er in Aussicht stellt, sei dies ein weiterer Versuch von protestantischer Seite, »die Kayserliche Majest. Jhrer hochheit zu entsetzen«⁵⁴, mithin ein Akt politischer Rebellion, vergleichbar mit dem Böhmischem Aufstand, der militärische Maßnahmen von Seiten des Reichsoberhauptes überhaupt erst notwendig gemacht habe⁵⁵.

Dass Hoë und mit ihm der sächsische Hof, der sich 1618 vehement gegen eine Unterstützung der böhmischen Stände und des von diesen zu ihrem König gewählten pfälzischen Kurfürsten ausgesprochen hatte⁵⁶, einen derartigen Vergleich als Provokation auffassen musste, liegt auf der Hand, und so weist Hoë in Verantwortung der Predigt den Vorwurf, er hätte zum Widerstand gegen den Kaiser aufgerufen, scharf zurück. Sein Kontrahent habe in böswilliger Weise offenkundig gegen den Papst gerichtete Angriffe

53 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 11.

54 Ebd., S. 32.

55 Vgl. ebd., S. 33.

56 Zu Hoës diesbezüglichen publizistischen Stellungnahmen vgl. SOMMER, Die lutherischen Hofprediger in Dresden (wie Anm. 44), S. 146–156.

als Rebellion gegen den Kaiser umgedeutet, und die in Leipzig beratenden Gesandten protestantischer Stände fälschlich der Illoyalität dem Kaiser gegenüber bezichtigt. In keinem Moment hätten »die Evangelischen Chur=Fürsten vnd Stände weder bey dem Convent zu Leipzig/nach sonst/[...] jhre Consilia zu dergleichen Zweck« genutzt, sei es doch auch aus protestantischer Sicht niemandem erlaubt, »an seinem Keyser trewloß zu werden/vnd seiner geleisteten Pflicht/in denen Sachen/dahin solche Pflicht sich erstreckt/zuvergessen«⁵⁷. Allerdings erinnert Hoë in seiner Flugschrift auch an die den Vorfahren des sächsischen Kurfürsten in der Goldenen Bulle gewährten Privilegien⁵⁸ und an die Fürsorgepflicht des Kaisers den protestantischen Reichsständen gegenüber, wenn er am Ende seiner Ausführungen noch einmal dazu aufruft, »in gebührlicher schuldiger Devotion zuverharren«, jedoch zugleich mit Blick auf die Evangelischen im Reich betet: »Also gebe Gott/daß auch sie hinwieder/vnter der Röm: Keys: Maj. protection, vnd Keyserlichem Schutz/bey jhrer Gewissensfreyheit/vnd Politischer Libertet vnbedrängt [...] verbleiben mögen«⁵⁹.

Es ist bemerkenswert, dass Hoë die von protestantischer Seite geschuldete kaisertreue Haltung konsequent als Bestandteil eines auf Gegenseitigkeit beruhenden Vertrags interpretiert und damit die Möglichkeit, sich dem Kaiser zu widersetzen, für den Fall offen hält, dass dieser seiner rechtlich sanktionierten Verantwortung als Reichsoberhaupt nicht nachkommt. Nicht zufällig äußert sich Hoë in *Nochmalige summarische Verantwortung vnd Vertheidigung* ausführlich zu der Frage, »Obs wahr sey/daß die der Keyserlichen Majestät/vnd dem heiligen Reich geleistete Pflicht/keine Exception leide?«⁶⁰, und betont in diesem Zusammenhang, dass die Reichsstände keinesfalls als »purlautere Slaven« des Kaisers gelten dürften, sondern im Gegenteil befugt seien, die ihnen in der Reichsverfassung zugesicherten Freiheitsrechte wahrzunehmen⁶¹. Die sich im Restitutionsedikt manifestierende Pflichtvergessenheit des Reichsoberhauptes, die Hoë auf jesuitische Einflüsterung zurückführt – Jesuiten seien es gewesen, die in ihrer Funktion als Beichtiger und Berater des Kaisers die »angeborene Gütigkeit«⁶² Ferdinand II. missbraucht und das Edikt »erpracticirt«⁶³ hätten –, erlaube es den Protestanten nicht nur, im Rahmen der Reichsgesetze Maßnahmen zu ihrem eigenen Schutz zu ergreifen, sie zwingt sie geradezu zum Widerstand, denn,

57 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Fiiijv.

58 Vgl. ebd., Jijv, wo die »Güldene bulla« explizit genannt wird.

59 Ebd., Tiiijv.

60 Nochmalige summarische Verantwortung vnd Vertheidigung (wie Anm. 40), S. 9.

61 Ebd., S. 10.

62 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Tv.

63 Ebd., Hv.

wie Hoë in Leipzigische Schluß=Predigt betont, dürften »Christliche Potentaten [...] Gewissenszwang [...] in jhren Landen vnd Gebieten nit einreissen lassen«⁶⁴. Letztere stünden außerdem in der Verantwortung, neben

der Gewissensfreyheit [...] auch die Leibliche vnn Weltliche libertet die da bestehet in der hochlöblichsten Chur=Fürsten vnd Stände/wolhergebrachten Rechten/Immuniteten, Privilegien, Vorzügen/Herrlichkeiten vnd Gerechtigkeiten/welche jnen/vermög der Fundamentalgesetz deß H. Römischen Reichs/als Teutschen Fürsten vnd Ständen/in Religion vnd Prophansachen [zu verteidigen]⁶⁵.

Allen Loyalitätsbekundungen zum Trotz indiziert Hoës Argumentation ein Abrücken Kursachsens von seiner bislang geübten prokaiserlichen Politik⁶⁶ und eröffnet zugleich die Möglichkeit eines Schulterchlusses zwischen lutherischen und reformierten Reichsständen. In der Tat fällt auf, dass der sächsische Oberhofprediger, dessen anticalvinistische Invektiven nicht wenigen der in Leipzig Versammelten noch in frischer Erinnerung gewesen sein dürften, an keiner Stelle auf die wiederholten Provokationen seines Kontrahenten eingeht, der den innerprotestantischen Konflikt gezielt zu instrumentalisieren sucht. So kontert er Zieglers Unterstellung, mit den in seiner Predigt über den 83. Psalm angesprochenen Gotteshassern habe Hoë bestimmt die Calvinisten gemeint, stünde doch im »Calvinischen Catechismo [...] daß die Caluinsten von Natur geneigt seind Gott vnd jhren Nechsten zu hassen«⁶⁷, mit der kühlen Bemerkung: »wo im Calvinischen Catechismo stehe/daß die Calvinisten eben von Natur geneigt seyen/GOTT vnd jhren Nechsten zu hassen/weis ich nicht«⁶⁸. Hoës Zurückhaltung steht in Einklang mit der Strategie des kursächsischen Hofes, die reformierten Fürsten in die sich gegen das Restitutionsedikt formierende Front einzubinden. Diesem Zweck diene nicht zuletzt ein Religionsgespräch, das die im Gefolge des brandenburgischen Kurfürsten und des hessischen Landgrafen nach Leip-

64 Leipzigische Schluß=Predigt/Von der Fürsten guten Fürstlichen Gedancken/Als der von ChurFürstlicher Durchleuchtigkeit zu Sachsen/Herrn Herrn Johann Georgen/etc. angestellte hochansehliche Convent der Hochlöblichsten/vnd Löblichen Evangelischen vnd Protestirenden Chur-Fürsten vnd Stände glücklich geschlossen vnd geendet worden. In derer vnd vieler tausend Menschen Gegenwart in der Kirchen zu Sanct Thomas in Leipzig gehalten/am Sonntag Palmarum Anno 1631. vnd auff inständiges Begehren in Druck gegeben/Durch Matthiam Hoe von Hoeneegg/der heiligen Schrifft Doctorn/vnd der zeit ChurF. Durchl. zu Sachsen verordneten Oberhofepredigern zu Dresden. Erstlich getruckt zu Leipzig/bey Gregorio Ritzschen (Augsburg, Universitätsbibliothek; 02/IV.13.4.179angeb.03), S. 18.

65 Ebd.

66 Vgl. dazu etwa Axel GOTTHARD, »Politice seint wir bapstisch«. Kursachsen und der deutsche Protestantismus im frühen 17. Jahrhundert, in: ZHF 20 (1993), S. 275–319.

67 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 32.

68 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Mijv.

zig gereisten reformierten Theologen Johann Bergius, Theophilus Neuberger und Johann Crocius angeregt hatten und für das Johann Georg I. denn auch umgehend die Genehmigung erteilte. Zwischen dem 3. und 23. März kam es zu mehreren Unterredungen zwischen den Genannten und sächsischen Theologen, darunter auch Hoë von Hoeneegg, deren Gegenstand die verschiedenen Fassungen der Confessio Augustana bildeten. Zwar gelang es den Beteiligten nicht, in Fragen theologischer Lehre eine Einigung zu erzielen; ungeachtet aller offenkundigen dogmatischen Differenzen betonten die Teilnehmer des Religionsgesprächs jedoch das den beiden Konfessionen Gemeinsame und bekräftigten ihre Bereitschaft, einander »Christliche Lieb ins künftigt zu erzeigen« und »wie ein Mann wider das Bapstthumb zu stehen«⁶⁹.

Matthias Hoë von Hoeneeggs Leipziger Eröffnungspredigt – dies hat Johann Reinhard Ziegler durchaus richtig erkannt – läutete eine Wende in der traditionell reichstreuen kursächsischen Politik ein⁷⁰. Sie lieferte nicht nur den theologischen Rahmen, innerhalb dessen die politische Entscheidungsfindung während und unmittelbar nach dem Konvent in Leipzig vorangetrieben wurde, sondern rechtfertigte zugleich die Bestrebungen des sächsischen Kurfürsten, dem habsburgischen Kaiser und dem schwedischen König ein Defensivbündnis entgegenzusetzen, das in der Lage wäre, die Interessen der protestantischen Reichsstände durchzusetzen. Hoës kontroverstheologische Bemühungen zielten deshalb weniger auf eine katholische Leserschaft, die es zu überzeugen galt, als vielmehr darauf, die protestantischen Funktionsebenen als Verbündete im Kampf gegen das zunehmend als bedrohlich empfundene Vorgehen des Kaisers zu mobilisieren. In ähnlicher Weise sekundierten Johann Reinhard Zieglers Flugschriften die Bemühungen des Wiener Hofes, das auch im katholischen Lager umstrittene Restitutionsedikt als nicht verhandelbare Grundlage kaiserlicher Politik zu verteidigen und allfälligen Widerstand von Seiten der protestantischen Reichsstände von vorneherein als illegitime Rebellion gegen die kaiserliche Zentralgewalt zu brandmarken. Sowohl mit Blick auf Hoës als auch mit Blick auf Zieglers Interventionen kann demnach festgehalten werden, dass die theologische Rechtferti-

69 Vgl. Hans-Dieter HERTRAMPF, Höe von Höeneegg [sic!] – sächsischer Oberhofprediger 1613–1645, in: HerChr 7 (1970), S. 129–148, hier S. 142.

70 Dass der Leipziger Konvent eine Wende innerhalb der sächsischen Politik markiert, betonen auch Ernst KOCH, Das konfessionelle Zeitalter. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675), Leipzig 2000 (KGE 2.8), S. 327, sowie Thomas KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998 (BHTh 104), S. 34–54. Kaufmann erinnert in diesem Zusammenhang an die anticalvinistischen Publikationen des sächsischen Oberhofpredigers, um deutlich werden zu lassen, in welchem Maße dessen Bemühungen um eine Nivellierung der innerprotestantischen Konfessionsdifferenzen einen Bruch mit der bisherigen kursächsischen Politik darstellen.

gung vorrangig einem politischen Ziel diene, was uns zur Frage nach dem Verhältnis von Politik und Religion in frühneuzeitlicher Kontroversliteratur führt, die uns abschließend beschäftigen soll.

III.

Die Tatsache, dass die Verfasser kontroverstheologischer Stellungnahmen in der Regel einer kirchlichen Funktionselite zuzurechnen sind, für die die große Nähe zum regierenden Adel charakteristisch erscheint, ist für die hier zu klärende Frage von Belang. Das sich daraus ergebende tendenziell enge Verhältnis von religiöser und politischer Sphäre hängt zumindest im lutherischen Bereich entscheidend mit dem landesherrlichen Kirchenregiment zusammen, das dem jeweiligen Inhaber der Territorialgewalt zugleich das Regiment über das Kirchenwesen übertrug. Der Landesherr war nicht nur weltlicher Fürst, sondern auch oberste Ordnungsinstanz in geistlichen Angelegenheiten. Die sich aus diesem Umstand ergebende enge Verflechtung von Kirche und Staat spiegelt sich auch im ambivalenten Status der lutherischen Würdenträger. Als Mitglieder von Konsistorien, als Superintendenten – in beiden Funktionen ist der sächsische Oberhofprediger tätig gewesen – waren sie gleichzeitig Teil der ordinierten Geistlichkeit und Amtsträger im Dienste des jeweiligen Landesfürsten. Zwar konnten Angehörige der lutherischen Funktionselite qua geistlicher Autorität im Einzelfall durchaus auch eine eigenständige, von fürstlichen Interessen abweichende Haltung vertreten; gerade im Fall Hoë von Hoeneggs und des kursächsischen Hofes ist allerdings von einer ausgeprägten Interessenkongruenz auszugehen, muss sich Hoë in Verantwortung der Predigt doch gegen die Unterstellung wehren, Sprachrohr des kursächsischen Hofes zu sein⁷¹. Dabei ist durchaus fraglich, ob die Rolle des sächsischen Oberhofpredigers, wie in der jüngeren Forschung bisweilen behauptet, sich darin erschöpfte, durch Gutachten, Predigten und Streitschriften theologisch zu rechtfertigen, was ohne sein Zutun von den politischen Entscheidungsträgern in Dresden bestimmt worden war⁷². Die Historikerin Luise Schorn-Schütte hat überzeugend dargelegt, dass die im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an evange-

71 Hoë betont in diesem Zusammenhang, seine Kanzelrede über den 83. Psalm sei keinesfalls »der Churfürstlichen Durchleuchtigkeit humor nach eingerichtet« worden, sondern er habe sie ohne vorherige Abstimmung mit dem Kurfürsten und dem kursächsischen Geheimen Rat »Amptswegen« und so, wie ihm »der Geist Gottes hat gegeben außzusprechen«, gehalten, Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Fijjrf.

72 So hat Frank Müller mit Blick auf die Haltung Kursachsens zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges die Auffassung vertreten, Hoës politische Rolle hätte wesentlich darin bestanden, Entscheidungen des kursächsischen Geheimen Rats nachträglich theologisch zu rechtfertigen und publizistisch zu kommunizieren, vgl. Frank MÜLLER, Kursachsen und der Böhmisches Auf-

lischen Höfen tätigen Geistlichen ihr Amt aus guten Gründen als politisches Amt verstanden und, in enger Abstimmung mit Juristen, die Grundlinien einer protestantischen politischen Ethik reflektierten und realisierten⁷³. In der Tat spricht auch im Fall Hoë von Hoeneggs vieles dafür, dass er die kursächsische Politik mitgeprägt und nicht nur öffentlich vermittelt hat. Als Seelsorger Johann Georgs I., der jederzeit direkten Zugang zu seinem streng lutherischen und tiefgläubigen Herrn hatte, als Verfasser einer großen Zahl vom sächsischen Kurfürsten in Auftrag gegebener Gutachten zu politischen Fragen verfügte er über weitgehende Möglichkeiten der Einflussnahme, die es rechtfertigen, in ihm eine der bestimmenden Kräfte kursächsischer Politik während des Dreißigjährigen Krieges zu erkennen⁷⁴.

Als Beichtvater und Berater mehrerer geistlicher Fürsten verfügte auch Johann Reinhard Ziegler über nicht geringen politischen Handlungsspielraum. Die starke Stellung der Jesuiten an weltlichen und geistlichen Höfen war zwar nicht unumstritten, die Instruktion *De Confessariis Principum* (1602) des Ordensgenerals Claudio Acquaviva macht jedoch deutlich, in welchem Maße man auf jesuitischer Seite bestrebt war, die Vorteile, die sich aus der Position der Hofbeichtväter für die *Societas Jesu* und die katholische Kirche generell ergaben, zu sichern⁷⁵. Wenn also der sächsische Oberhofprediger in seiner »Verantwortung der Predigt« die Jesuiten beschuldigt, die »Römische Keyserliche Majestät [zu] verhetz[t]en«⁷⁶, wiederholt er einen Topos antijesuitischer Polemik, dem realhistorischer Gehalt nicht gänzlich abgesprochen werden kann. Es dürfte daher nicht überraschen, dass Ziegler als gleichermaßen militantem und umtriebigen Befürworter einer har-

stand 1618–1622, Münster 1997 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte E. V. 23), S. 120–127.

73 Luise SCHORN-SCHÜTTE, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel, in: Heinz SCHILLING/Herman DIEDERIKS (Hg.), *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland. Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit*, Köln/Wien 1985 (Städteforschung A 23), S. 275–336. Vgl. auch die diesbezüglichen Überlegungen von Wolfgang SOMMER, *Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozess frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft*, in: ZKG 106 (1995), S. 313–328. Zur Kooperation von protestantischen Theologen und Juristen an deutschen Höfen vgl. Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhundert)*, in: Robert von FRIEDBURG/Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), *Politik und Religion. Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert*, München 2007 (HZ.B NF 45), S. 13–31.

74 Bereits Ernst Otto hat mit plausiblen Argumenten den Einfluss Matthias Hoës von Hoenegg auf die Politik des kursächsischen Hofes betont und in diesem Zusammenhang unter anderem auf die politischen Gutachten, die der Theologe im Auftrag des sächsischen Kurfürsten anfertigte, hingewiesen, OTTO, *Die Schriften des ersten kursächsischen Oberhofpredigers Höe von Höenegg* (wie Anm. 27), S. 3–53, hier insbesondere S. 8–12 und 16–18.

75 BIRELEY, *Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert* (wie Anm. 41), S. 388.

76 *Verantwortung der Predigt* (wie Anm. 12), Tjz.

ten Haltung den protestantischen Reichsständen gegenüber in der Forschung eine nicht unbedeutende Rolle beim Zustandekommen des kaiserlichen Restitutionsedikts zugestanden wird⁷⁷.

Der kurze Blick auf den Status und das Aufgabenfeld der Hofgeistlichen muss genügen, um deutlich zu machen, wie eng sich das Verhältnis von »Thron und Altar«⁷⁸ gestalten konnte – und dies keinesfalls nur im protestantischen Kontext. Das modernisierungstheoretische Argument eines Dissoziierungsprozesses von Politik und Religion mag für das 20. Jahrhundert zutreffen; in der Vormoderne gilt, dass sich der Bereich des Politischen nicht ausschließlich durch die Imperative staatlicher Macht definierte, sondern an die religiöse Sphäre als Raum autoritativer Normbildung gebunden blieb. In diesem Sinne erscheint Kontroversliteratur nicht als theologische »Marginalie« im Prozess der Etablierung neuer Kirchen und der Ausdifferenzierung distinkter Konfessionskulturen; sie stellt vielmehr ein zentrales Feld religionspolitischer Auseinandersetzung dar und ist immer in ihrem naturgemäß engen Zusammenhang mit den jeweiligen politischen Entwicklungen zu sehen. Es liegt so gesehen in der Logik der Dinge, wenn die hier interessierende Kontroverse ausgerechnet im Herbst 1631 ihre Dynamik einbüßte. Nach dem Sieg der vereinten schwedischen und sächsischen Armeen über das Heer der kaiserlichen Liga am 17. September 1631 und dem sich daran anschließenden Eroberungszug der schwedischen Truppen hatte die Frage, um die es in der durch den Leipziger Konvent ausgelösten theologischen Kontroverse eigentlich ging – die Frage nämlich, wie die protestantischen Reichsstände auf das Restitutionsedikt reagieren sollten – zumindest vorläufig eine militärische Antwort gefunden.

77 BIRELEY, Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert (wie Anm. 41), S. 398.

78 SCHORN-SCHÜTTE, Prediger an protestantischen Höfen (wie Anm. 73), S. 290.

Kolja Lichy

Das Böse ist immer und überall

Antijesuitismus in Polen-Litauen um 1600

Die jesuitischen Verbrecher hätten Aufruhr und Blutvergießen in die Krone Polen gebracht; Feinde von innen seien sie, gefährlicher als die Tataren, die von außen angreifen: »Jene erheben die Feindeswaffe gegen uns; diese schärfen unsere eigenen gegen uns selbst«¹. Das konstatiert eine Schrift, die im Jahr 1607 eine Vertreibung der Jesuiten aus dem polnisch-litauischen Doppelreich propagierte. Bei der inneren Krise, als dessen Ursache hier die Jesuiten identifiziert werden, handelte es sich um einen in den Jahren 1606 bis 1609 offen ausgetragenen Konflikt zwischen König Sigismund III. Wasa und Teilen des Adels².

Die erste Dekade des 17. Jahrhunderts brachte in Polen-Litauen eine bis dahin ungekannte Massierung antijesuitischer Polemiken hervor³. Allgemein wird in der Forschung den antijesuitischen Schriften an der Wende zum 17. Jahrhundert ein deutlich »politischerer« Charakter gegenüber kontrovers-theologisch geprägten Antijesuitika der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zugeschrieben; eine Einschätzung, die mit der These von der zeitgleichen Ausbildung einer Schwarzen Legende über die Jesuiten einhergeht⁴. Solch eine »Politisierung« der antijesuitischen Schriften hat man etwa für Frankreich und das Heilige Römische Reich konstatiert⁵. Auch für Polen-Litauen

-
- 1 Trąba na pospolite ruszenie, in: Jan CZUBEK (Hg.), *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego (1606–1608)*, Bd. 3: Proza, Kraków 1918, S. 258–260, hier direktes Zitat S. 260.
 - 2 Die bislang einzige Monographie hierzu deckt chronologisch nur einen Teil des Konfliktverlaufs ab. Der angekündigte zweite Teil ist nie erschienen: Jarema MACISZEWSKI, *Wojna domowa w Polsce (1606–1609). Studium z dziejów walki przeciw kontreformacji*, Bd. 1: Od Stężycy do Janowca, Wrocław 1960.
 - 3 Wiesław STEC, *Literacki kształt polskich polemik antyjezuickich z lat 1578–1625*, Białystok 1968, S. 147, 151f.; Janusz TAZBIR, *Wstęp*, in: Ders. (Hg.), *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625*, Warszawa 1963, S. 5–33, hier S. 26.
 - 4 Vgl. Sabina PAVONE, *Ribelli, seduttori, machinatori, impostori. Il complotto gesuita e la sua origine secentesca*, in: *Roma moderna e contemporanea* 11 (2003), S. 195–227; Peter BURKE, *The Black Legend of the Jesuits. An Essay in the History of Social Stereotypes*, in: Simon DITCHFIELD (Hg.), *Christianity and Community in the West. Essays for John Bossy*, Aldershot 2001, S. 165–182.
 - 5 Vgl. etwa für Frankreich Eric NELSON, *The Jesuits and the Monarchy. Catholic Reform and Political Authority in France (1590–1615)*, Aldershot 2005; Michel DE WAELE, *Pour la sauvegarde du roi et du royaume. L'Expulsion des Jésuites de France à la fin des guerres de religion*, in: *CJH* 29 (1994), S. 267–280; für das Reich Ursula PAINTNER, »Des Papstes neue Creatur«. Anti-

wird sie mehr oder weniger explizit angenommen, wobei die Jahre des offenen Konfliktes zwischen König Sigismund III. und der adligen Opposition als prägende Zäsur einer politisch orientierten Ausrichtung gegenüber den zuvor dominierenden kontroverstheologischen Schriften gelten dürfen⁶.

Zugleich ist der Ständekonflikt im Polen-Litauen des beginnenden 17. Jahrhunderts in Anschluss an eine traditionsreiche Forschungsdiskussion auch neuerdings wieder als eine Verschärfung konfessioneller Auseinandersetzungen bis hin zu einem konfessionellen katholischen »Fundamentalismus« interpretiert worden⁷. Andererseits steht die Anwendbarkeit des Konfessionalisierungsparadigmas auf Polen-Litauen überhaupt in Frage⁸. Akzeptiert man dabei eine modifizierte Übertragung des Modells, wird teils eine zeitliche Verschiebung konfessionalisierender Tendenzen in die Mitte des 17. Jahrhunderts vorgenommen⁹; alternativ wird jedoch ganz auf ein solches Interpretament zugunsten einer nicht näher systematisierten »Katholisierung« verzichtet¹⁰.

jesuitische Publizistik im deutschsprachigen Raum (1555–1618), Amsterdam/New York 2011 (Chloe 44), S. 30f., 212. Paintner nimmt eine differenzierende Einordnung der zahlenmäßigen Bedeutung und chronologischen Einschätzung der in erster Linie politisch ausgerichteten antijesuitischen Polemiken gegenüber Thomas Kaufmann vor: Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006 (SuR NR 29), hier S. 206.

- 6 Die antijesuitische Publizistik der Jahre 1606–1609 wird jedenfalls umstandslos und ohne weitere Reflexion in die politische Publizistik eingeordnet, vgl. beispielsweise Wiesław STEC, *Retoryka antyjezuickiej literatury rokoszu Zebrzydowskiego*, in: Barbara OTWINOWSKA/Janusz PELC (Hg.), *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, Wrocław u.a. 1984, S. 311–327, hier S. 311. Zu den kontroverstheologischen Auseinandersetzungen der 1570er bis 1590er Jahre vgl. STEC, *Literacki kształt* (wie Anm. 3), S. 63–105; Kęstutis DAUGIRDAS, *Andreas Volanus und die Reformation im Großfürstentum Litauen*, Mainz 2008 (VIEG Band 221), S. 98–134.
- 7 Vgl. beispielsweise Hans-Jürgen BÖMELBURG, *Konfessionpolitische Deutungsmuster und konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive in Polen-Litauen um 1600. Durchsetzung und Grenzen in einer multikonfessionellen Gesellschaft*, in: Heinz SCHILLING (Hg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 70), S. 285–310; etwas zurückhaltender in der Argumentation, doch in der Tendenz ähnlich: Wojciech KRIEGEISEN, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem (Rzesza Niemiecka – Niderlandy Północne – Rzeczpospolita polsko-litewska)*, Warszawa 2010, S. 576–617.
- 8 Eine umfassende Diskussion bietet der Sammelband: Joachim BAHLCKE/Arno STROHMEYER (Hg.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Stuttgart 1999 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7); vgl. hierin speziell zu Polen-Litauen die Beiträge von Michael G. Müller, Robert Frost, Antoni Mączak und Karin Friedrich.
- 9 Vgl. allerdings mit einem diskutablen Konfessionalisierungsbegriff arbeitend KRIEGEISEN, *Stosunki wyznaniowe* (wie Anm. 7), S. 618–660; Anders Michael G. Müller, *der konfessionalisierende Tendenzen zumindest für die preußischen Städte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einsetzen lässt*, vgl. Michael G. MÜLLER, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557–1660)*, Berlin 1997, S. 33.
- 10 Vgl. Damien TRICOIRE, *Die Erfindung der Gottesmutter Königin von Polen. Zur diskursiven Konstruktion eines katholischen Staates*, in: Yvonne KLEINMANN (Hg.), *Kommunikation durch*

Zumindest scheint man von einer Verschärfung der konfessionellen Gegensätze um 1600 ausgehen zu können, die katholischerseits die bis dato gültigen rechtlichen Toleranzregelungen zunehmend in Frage stellte.

Im folgenden Beitrag soll anhand antijesuitischer Polemiken in Polen-Litauen nach der Charakteristik eines »politischen« Streiten gefragt werden. Man kann vor dem Hintergrund der skizzierten Forschungsdiskussion den Eindruck gewinnen, dass die Debatte um »Politik« beziehungsweise das »Politische«¹¹ in der Frühen Neuzeit durch eine nicht immer deutliche Klärung des Verhältnisses zwischen einem systematischen und einem an der zeitgenössischen Terminologie orientierten Verständnis erschwert wird¹². Daneben scheint ein gewisser Konsens darüber zu herrschen, dass die Konfession des Autors keinen zwingenden Einfluss darauf hatte, wie einzelne Theorien über die Herrschaftsformen und -organisation des Gemeinwesens ausgeformt wurden¹³. Allerdings hält die Forschungsdiskussion über Religion als einer vorgängigen Kategorie des gesellschaftlichen Denkens und Handelns beziehungsweise deren Zurücktreten an, während das Entstehen einer stärker autonomen Politiksphäre zugleich als eines der Charakteristika der Epoche gewertet wird¹⁴. Thomas Kaufmann und Ursula Paintner haben in ihren Untersuchungen zu antijesuitischen Schriften im Reich jeweils die Abnahme theologischer und frömmigkeitskultureller Aspekte zugunsten von

symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen, Stuttgart 2010 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 35), S. 230–247, hier S. 245.

- 11 Zum Problem der begrifflichen Unterscheidung vgl. Willibald STEINMETZ, Neue Wege einer historischen Semantik des Politischen, in: Ders. (Hg.), »Politik«. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit, Frankfurt a.M./New York 2007 (Historische Politikforschung 14), S. 9–40, hier S. 9–15.
- 12 Vgl. etwa Robert VON FRIEDEBURG/Luise SCHORN-SCHÜTTE, Einleitung. Politik und Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?, in: Dies. (Hg.), Politik und Religion. Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert, München 2007 (HZ.B NF 45), S. 1–12. Die Autoren kritisieren zwar die mangelnde Definition des Politischen, warten aber zugleich selbst mit keinem eigenen kohärenten Definitionsangebot auf (vgl. etwa S. 4).
- 13 Vgl. Wolfgang REINHARD, Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2002, S. 109; Arno STROHMEYER, Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650), Mainz 2006 (VIEG Band 201), S. 450–452; Karin FRIEDRICH, Konfessionalisierung und politische Ideen in Polen-Litauen, in: BAHLCKE/STROHMEYER, Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa (wie Anm. 8), S. 249–265, hier S. 254.
- 14 Vgl. etwa Matthias POHLIG u.a. (Hg.), Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien, Berlin 2008 (ZHF.B 41), bes. S. 9–20; programmatisch ders., Luhmanns Mond. Ist Säkularisierung ein historischer Prozess?, in: Vorgänge 173 (2006), S. 30–39; für eine klassische Forschungsperspektive vgl. beispielsweise Michael STOLLEIS, »Konfessionalisierung« oder »Säkularisierung« bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in: Ius Commune 20 (1993), S. 1–23.

Argumentationen in Gemeinwohlperspektive konstatiert und dies als »Politisierung« gekennzeichnet¹⁵.

Dabei kommen beide Untersuchungen zu recht unterschiedlichen Schlüssen. Während die antijesuitischen Schriften für Kaufmann der Stabilisierung einer lutherischen Konfessionskultur dienen¹⁶, konstatiert Paintner neben einer polemischen Bedeutung des Antijesuitismus für den »Protestantismus«¹⁷ eben einen bekenntnisübergreifenden Charakter des antijesuitischen Arguments, indem sie dessen »die Konfessionalisierung konterkarierenden Tendenzen« andeutet¹⁸. Hier tritt die definitorische Offenheit des Politikbegriffs hervor, scheint sich Kaufmann doch auf ein systematisches, Paintner eher auf ein zeitgenössisches bzw. begriffsgeschichtliches Verständnis zu beziehen. Beiden Argumentationen ist hingegen die Einsicht gemein, dass der polemische Angriff gegen die Jesuiten in erster Linie als eine gruppenbildende Formierung gegen einen – in der Folge als außen stehend definierten – Gegner funktioniert¹⁹. Mithin schließen sich diese Erkenntnisse zumindest implizit an die Theorie Georg Simmels von einer vergemeinschaftenden Wirkung des Streits an²⁰. Hieran knüpfen auch neue Definitionsversuche für Streit an, wie der bewusst ahistorisch formulierte Vorschlag, Streit als Auseinandersetzung im Sinne einer nicht gewalttätigen, medial vermittelten Kommunikation mit dem Fokus auf Sprache zu verstehen, die auf eine Personalisierung hinausläuft und als reversible Interaktion grundsätzlich über ein offenes Ende verfügt²¹. Die Frage nach der Gewalttätigkeit von Sprache und die Hierarchisierung eines Streites sind dabei mindestens für die Frühe Neuzeit zu differenzieren²². Nichtsdestoweniger soll im Folgenden von dieser Definition des Streitens ausgegangen werden.

15 Vgl. KAUFMANN, *Konfession und Kultur* (wie Anm. 4), S. 285–291; PAINTNER, *Antijesuitische Publizistik* (wie Anm. 5), S. 218f.

16 Vgl. KAUFMANN, *Konfession und Kultur* (wie Anm. 4), zusammenfassend S. 234–236.

17 Vgl. PAINTNER, *Antijesuitische Publizistik* (wie Anm. 5), S. 460.

18 Ebd., S. 220, vgl. auch die demgegenüber relativierenden Formulierungen S. 462.

19 Vgl. ebd., S. 456f.; KAUFMANN, *Konfession und Kultur* (wie Anm. 4), S. 208f.

20 Georg SIMMEL, *Der Streit*, in: Ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1908, S. 247–336, bes. S. 250–252.

21 Gunther GEBHARD/Oliver GEISLER/Steffen SCHRÖTER, *Streitkulturen. Eine Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Streitkulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart*, Bielefeld 2008, S. 11–34, hier S. 20f.

22 Vgl. etwa die intensive Diskussion zu sprachlicher Gewalt in Jutta EMING/Claudia JARZEBOWSKI (Hg.), *Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 2008 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 4); allgemein systematisch differenzierend: Sybille KRÄMER, »Humane Dimensionen« sprachlicher Gewalt oder: Warum symbolische und körperliche Gewalt wohl zu unterscheiden sind, in: Dies. (Hg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*, Paderborn 2010, S. 21–42.

Wenn es bei Polemik nicht vorrangig um die Sache geht, sondern um den Aufbau von Antagonisten und die Inszenierung eines Konfliktes in Hinsicht auf ein Publikum, wie Ursula Paintner festgestellt hat²³, soll nun in einem ersten Abschnitt für den polnisch-litauischen Fall gefragt werden, wie Streit mit Hilfe antijesuitischer Polemik geführt wurde und welche Rolle der Antijesuitismus für den Konfliktaustrag spielte. In einem zweiten Schritt soll dann die Funktionalität des antijesuitischen Arguments noch einmal schärfer konturiert werden, indem exemplarisch eine Schrift in deren konkreter Verwendungssituation und über verschiedene Kontextwechsel hinweg verfolgt wird.

I. Die *res publica* und der Streit

»Concordia res parvae crescunt, discordia maximae dilabuntur«²⁴. Mit dieser Kritik Sallusts am Niedergang der römischen Republik versuchte eine promonarchische Schrift im Jahr 1606 die adlige Opposition gegen den polnisch-litauischen Herrscher Sigismund III. Wasa zu delegitimieren. Die Antwortschrift aus dem oppositionellen Lager schlug daraufhin postwendend mit einer Sentenz von Quintus Curtius Rufus zum Despotismus Alexanders des Großen zurück: »Inter dominum et servum nulla est amicitia, sed inter pares firmissima est«²⁵.

Bereits die Anfänge der Regierungszeit Sigismund III. waren immer wieder von erheblichen Spannungen zwischen Monarch und Adel gekennzeichnet gewesen. Diese Entwicklung verschärfte sich um die Jahrhundertwende zusehends, bis das Verhältnis von Herrscher und Ständen 1606 eine krisenhafte Zuspitzung erfuhr²⁶. Als Auslöser diente dabei der Vorwurf gegen Sigismund, ein *dominium absolutum* errichten zu wollen. Der oppositionelle Teil des Adels fand sich zu eigenmächtigen Versammlungen außerhalb des parlamentarischen Forums des Sejms zusammen, der in den Augen der Opposition seine Funktion als ständische Repräsentation verloren hatte und zu einem willfährigen Werkzeug des Herrschers geworden war. Die oppositio-

23 PAINTNER, Antijesuitische Publizistik (wie Anm. 5), S. 44.

24 Otóż tobie rokosz, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 35–40, hier S. 38; Sall. Bell. Iug. 10,6; zur Position Sallusts vgl. auch Gerard PERL, Sallust und die Krise der römischen Republik, in: Philologus 113 (1969), S. 201–216.

25 Na pismo potwarzające ludzie cnotliwe pod tytułem »Otóż tobie rokosz«, wydane na ohydę rycerstwa na rokoszu będącego, prawdziwa i krótka odpowiedź, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 40–51, hier S. 45; Curt. 7, 8.; vgl. zum moralischen Niedergang Alexanders in der Darstellung von Curtius: Elizabeth BAYNHAM, Alexander the Great. The Unique History of Quintus Curtius, Ann Arbor/MI 1998, S. 165.

26 Zu den vorangehenden Konflikten vgl. Kazimierz LEPSZY, Rzeczpospolita Polska w dobie sejmu inkwizycyjnego (1589–1592), Kraków 1939; Barbara JANISZEWSKA-MINCER, Rzeczpospolita Polska w latach 1600–1603. Narastanie konfliktu między Zygmuntem III Wazą a stanami, Bydgoszcz 1984.

nellen Versammlungen ihrerseits wurden vom Monarchen und den ihn unterstützenden Adligen als illegitim erachtet. Als Reaktion berief auch König Sigismund Zusammenkünfte des ihm loyalen Adels ein. Dabei waren nicht nur die Versammlungsteilnehmer beider Lager bewaffnet, man führte auch jeweils größere Truppenkontingente mit. Hatte sich die oppositionelle Bewegung im April 1606 formiert, so begleiteten schließlich ab September des Jahres kleinere Scharmützel die Bewegung der gegnerischen Versammlungen durch das Land. Erst im Sommer des Folgejahres sollte aber eine für den Monarchen siegreich endende Feldschlacht die Gewalt in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen rücken²⁷. Die physische Gewaltausübung begleitete jedoch nicht nur der Austausch von Gesandtschaften zwischen oppositionellem und königstreuem Lager, sondern auch ein reger publizistischer Schlagabtausch²⁸. Schienen die gegnerischen Positionen auch unversöhnlich, so ließ man sich doch auf eine verbale Kommunikation ein, die durch eine Vielzahl zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit changierender, aufeinander reagierender Versammlungsreden und Schriften geprägt war. Die Grenze von verbaler Auseinandersetzung und physischer Gewaltausübung scheint dabei fließend gewesen zu sein, handelte es sich doch häufig genug um dieselben Protagonisten²⁹. Die Gegner konzedierten sich anscheinend trotz allem einen Minimalkonsens des Streitens, die implizite »Übereinkunft einer Möglichkeit der Partizipation, ohne dass beide Parteien sich wechselseitig die Berechtigung zur Formulierung einer Position zugestehen«³⁰.

Allein schon der Austragungsrahmen der Auseinandersetzungen war umstritten. Die Uneinigkeit wurde an der Frage offenbar, ob es der Sejm oder die eigenmächtige bündisch-konföderative Adelsversammlung war, die einen kommunikativen Rahmen für die Klärung des Dissenses bieten sollte. In diesem Sinne dürfen die oben zitierten Argumente als exemplarisch für die Auseinandersetzungen gelten, war doch diese Thematisierung des möglichen Streitrahmens selbst ein ganz wesentlicher Konfliktpunkt. Die Opposition beharrte hierbei auf dem Standpunkt, dass die Unterdrückung der adligen Freiheiten im herkömmlichen institutionellen Rahmen die Flucht zu »extraordinaria remedia« verlange³¹. Demgegenüber wurde jeglicher Versuch einer

27 Vgl. zusammenfassend zu den militärischen Aspekten Radomir F. GRABOWSKI, *Guzów 5 VII 1607*, Zabrze 2005.

28 Vgl. die dreibändige – unvollständige – Edition im Umfang von rund 1.400 Druckseiten: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1).

29 Das gilt beispielsweise für prominente Anführer der Adelsopposition wie Mikołaj Zebrzydowski und Janusz Radziwiłł, Szczęśny Herburt, Prokop Pękosławski oder Stanisław Stadnicki.

30 GEBHARD/GEISLER/SCHRÖTER, *Streitkulturen* (wie Anm. 21), S. 21.

31 Vgl. etwa, *Cenzura konstytycyj sejmowych przez posła jednego*, in: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 3, S. 307–319, hier S. 319; *Skrypt o słusznosci zjazdu Stężyckiego*, in: Ebd., Bd. 2, S. 257–264, hier S. 260, 262f.

Institutionalisierung der Diskussion über das Gemeinwesen und die Installation von parallelen Entscheidungsorganen außerhalb des Sejms oder ohne königliche Initiative von den Gegnern der Opposition wesentlich mit dem Vorwurf der »seditio« und des »bellum civile« bekämpft³². Diese Qualifizierung der Oppositionellen stellte sie außerhalb der »concordia« des Gemeinwesens³³, schloss sie mithin aus der Gemeinschaft der *res publica* aus und erklärte in der radikalsten Verbalisierung jeden Dialog für unmöglich beziehungsweise überflüssig: »Morbus quidam Reipublicae [...] non curatur alio remedio quam furca et gladio«³⁴.

I.1 Jesuiten als Antagonisten und Streitkatalysatoren

Gelten die Krisenjahre 1606 bis 1609 der Forschung als entscheidender Einschnitt in der Produktion von Antijesuitika, muss dennoch, was Umfang und Konjunkturen antijesuitischer Polemiken betrifft, differenziert werden. Legt man die Edition der Publizistik dieser Jahre durch Jan Czubek zugrunde, zeigt sich, dass von den rund einhundert aufgenommenen oppositionellen Schriften lediglich sechs ausschließlich Angriffen auf die Jesuiten gewidmet sind³⁵. Dagegen finden sich in 26 Texten mehr oder weniger ausführliche antijesuitische Textabschnitte; insgesamt weist also in etwa ein Drittel aller Oppositionsäußerungen antijesuitische Polemik auf. Eine Schlüsselrolle spielen solche Passagen überwiegend in Texten, die sich als Hauptthema nicht dem Orden an sich, sondern Problemen der Organisation von Herrschaft und Gemeinwesen widmen. Mithin zeichnet sich im polnisch-litauischen Kontext

32 In der Edition Czubeks zum Vorwurf der *seditio* insgesamt 47 Fundstellen, zum *civile bellum* 16 Fundstellen.

33 Die *concordia* wird als Argument ausschließlich in Schriften der Oppositionsgegner verwendet, vgl. *Imago votorum totius senatus regni poloniae cum rege Sigismundo Tertio, libertates regni opprimente, 1606*, in: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 8–19, hier S. 11; *Otóż tobie rokosz*, in: Ebd., S. 38; *Przyczyny, dla których konwokacya złożona być nie może*, in: Ebd., Bd. 3, S. 393–395, hier S. 395.

34 *Examen nonnullorum articulorum in pseudo-conventu ad Sandomiriam congregate tumultuoliter promulgatorum*, in: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 3, S. 73–81, hier S. 81.

35 *Hymnus as Patres Iesuitas*, in: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 91–93; *Ad Patres Iesuitas*, in: Ebd., Bd. 1, S. 93–99; *Votum katolika jednego o Jezuitach*, in: Ebd., Bd. 2, S. 452–459; *Consilium de recuperanda et in posterum stabilienda pace in regni Poloniae*, in: Ebd., Bd. 3, S. 1–61; *Jezuitom i inszem duchownem respons*, in: Ebd., Bd. 3, S. 81–93; *Trąba na pospolite ruszenie przeciw Jezuitom*, in: Ebd., Bd. 3, S. 258–260; *Krótkie uważenie nowotniej konstytucyj o Jezuitach*, in: Ebd., Bd. 3, S. 300–306. Insgesamt umfasst die Edition 167 Texte. Unklar ist, wie die Autorin der bislang einzigen eingehenderen historischen Begriffsanalyse der Publizistik in ihrer Zählung auf insgesamt 102 Texte kommt, vgl. Urszula AUGUSTYNIAK, *Polska i łacińska terminologia ustrojowa w publistyce politycznej epoki Wazów*, in: Jerzy AXER (Hg.), *Łacina jako język elit*, Warszawa 2004, S. 34–71, hier S. 58.

der topische Charakter des Antijesuitismus ab³⁶. Die analytische Anknüpfung an die rhetorische Kategorie des Topos liegt dabei im Sinne der zeitgenössischen Dominanz der Rhetorik als epistemischen wie textorganisierenden Systems nahe³⁷. Darüber hinaus bieten auch gegenwärtige Forschungsansätze zur Topik, anknüpfend an die klassische Rhetorik, weiterführende Interpretationsansätze. So soll hier der Antijesuitismus im Sinne von Martin Wengeler als rhetorischer »Argumentationstopos« verstanden werden, der auf rhetorischen Syllogismen beruht, die »nicht formallogisch strenge, auf Wahrheit zielende Schlüsse sind, sondern quasi logische Schlussverfahren, die auf Wahrscheinlichkeiten, auf Plausibilitäten zielen«³⁸.

Obwohl sich die Datierung der handschriftlich zirkulierenden Texte als schwierig erweist, darf man davon ausgehen, dass die größte Zahl an antijesuitisch durchsetzten Schriften vermutlich im August und September 1606 erschien³⁹. Dieses Phänomen fiel so in die Periode unmittelbar nach der Bildung einer formalen Konföderation des oppositionellen Adels sowie dem Beginn erster gewalttätiger Zusammenstöße. Der Topos des Antijesuitismus begleitete als polemisches »Vorratsmagazin«⁴⁰ eine Verschärfung der Auseinandersetzungen. Das konflikteskalierende Potential des antijesuitischen Topos liegt dabei in erster Linie darin, dass er eine Ausgangsbasis für verschwörungstheoretische Argumentationen bildet. Eben dies ist das strukturierende Prinzip, aus dem die Plausibilitäten der antijesuitischen Argumentation abgeleitet werden. In diesem Sinne vermag es der aus dem Antijesuitismus entwickelte Manichäismus, das unversöhnlich Trennende zum Gegner herauszustellen und die Front zwischen Gut und Böse scharf zu konturieren⁴¹. Dem Orden wird dabei zumeist allge-

36 Die Ausformung einer mit dem Antijesuitismus verbundenen topischen Struktur konstatiert für das Reich auch PAINTNER, *Antijesuitische Publizistik* (wie Anm. 5), S. 350. Darüber hinausgehend wird im vorliegenden Text der Antijesuitismus an sich als Topos begriffen.

37 Vgl. etwa Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève 2002, bes. S. 30–32; Winfried BARNER, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 2002, etwa S. 89–93; Jakub Z. LICHANSKI, *Retoryka a epoki kulturalne i prądy literackie*, in: Barbara OTWINOWSKA/Janusz PELC (Hg.), *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, Wrocław 1984, S. 295–310.

38 Martin WENGELER, *Topos und Diskurs. Möglichkeiten und Grenzen der topologischen Analyse gesellschaftlicher Debatten*, in: Ingo H. WARNKE (Hg.), *Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände*, Berlin/New York 2007, S. 165–186, hier S. 167. Zur Schwierigkeit einer allgemeinen Definition von Topos vgl. Klaus OSTHEEREN, *Topos*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. v. Gert UEDING, Bd. 9, Tübingen 2009, Sp. 630–697, hier Sp. 630–632.

39 Vgl. hierzu die zahlreichen Datierungsversuche Czubeks, beispielsweise die editorischen Bemerkungen in: Ders., *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 91.

40 Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Tübingen/Basel 1993, S. 89.

41 Vgl. Dieter GROH, *La tentation des théories de conspiration*, in: *Storia della storiografia* 14 (1988), S. 96–118, bes. S. 99f.

mein gesellschaftszerstörendes Handeln unterstellt, stellenweise werden die Jesuiten aber auch konkret als Gegner der Adelsopposition ausgemacht⁴². Die Aktivitäten der *Societas Jesu* erscheinen dabei als geheim und buchstäblich als gesellschaftunterhöhrend. Schließlich errichteten die Patres, so eine Schrift,

Festungen, Basteien an den Mauern der wichtigsten Städte, richten unter ihnen Keller auf mehreren Ebenen ein, in die sie Pforten für die Flucht während irgendwelcher Auseinandersetzungen schlagen und in denen sie mehrere tausend Menschen verstecken können⁴³.

Obleich die zahlreichen Kollegien als Beweis für die krakenartige Verbreitung des Ordens angeführt werden⁴⁴, bleiben die Jesuiten also eine versteckte, stets im Plural benannte, anonyme, kollektive Macht, mit der eine direkte Auseinandersetzung unmöglich scheint. Die einzige Ausnahme bildet der oft genannte Name des prominenten Hofpredigers Piotr Skarga, der sich nicht nur im Vorfeld der Debatte durch zahlreiche konfessionelle wie herrschaftstheoretische Schriften exponiert hatte, sondern auch als einer der aktivsten Pamphletisten des promonarchischen Lagers agierte⁴⁵. In der Regel richten sich die Angriffe jedoch weniger gegen den konkreten Antagonisten Skarga, vielmehr steht letzterer metonymisch für den unsichtbaren Gesamtorden⁴⁶.

Die Qualifizierung der Jesuiten als unsichtbare böse Macht eröffnet wiederum das semantische Feld der Krankheit. In Aufnahme der Körpermetapher wird der Orden als *morbus* der Gesellschaft bezeichnet, eine rhetorische Wendung, die ansonsten vom promonarchischen Lager auf die Opposition appliziert wird⁴⁷. Gleiches gilt für den oppositionellen Vorwurf gegen die

42 List II, w którym jest dyskurs o tej kontrybucyjej pp. duchownych, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 3, S. 200–205, hier S. 202.

43 Na pismo pod tytułem »Otóż tobie rokosz«, in: Ebd., Bd. 2, S. 47 (Übersetzung aller polnischsprachigen Zitate von mir – K.L.)

44 Vgl. De regno Sigismundi III regis Poloniae, in: Ebd., S. 2–5, hier S. 5; Krótkie uważanie kontrybucyjej nowotniej o Jezuitach, in: Ebd., Bd. 3, S. 300–306, bes. S. 301f.

45 Vgl. zu Skarga: Janusz TAZBIR, Piotr Skarga. Siermierz kontrreformacji, Warszawa 1978; zum herrschaftstheoretischen Hauptwerk Skargas vgl. ders., Wstęp, in: Ders., (Hg.) Kazania sejmowe, Wrocław 2003, S. V–CIII, bes. S. LIII–LXXXIV; zu Skargas Rolle als Hofprediger auch: Stanisław OBIREK, Jezuiti na dworach Batorego i Wazów 1580–1668, Kraków 1995, S. 31–35.

46 Vgl. beispielsweise die oppositionellen Schriften in Dialogform, in denen Skarga als Person stellvertretend für den Orden auftritt: Colloquium rokoszowe, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 75–81, hier S. 80; Przemowa do panów senatorów, in: Ebd., Bd. 1, S. 106–114, hier S. 107.

47 Jesuiten als »morbus« bzw. poln. »choroba« etwa in: Consilium de recuperanda, in: Ebd., Bd. 3, S. 6; Rozmowa synów, in: Ebd., Bd. 2, S. 140; Skrypt o słuszności, in: Ebd., Bd. 2, S. 258.

Jesuiten, eine nicht näher erläuterte *seditio* zu organisieren⁴⁸. In beiden Fällen erscheint der Antijesuitismus als Topos, der es erlaubt, die üblichen Angriffe gegen den oppositionellen Adel in gleicher Formulierung zu kontern⁴⁹.

Weiterhin lassen sich die Vorwürfe gegen den Orden, die aus der verschwörungstheoretischen Grundargumentation entwickelt werden, im Wesentlichen in zwei Bereiche aufgliedern: Zum einen geht es um den Einfluss der *Societas Jesu* auf die Herrschaftsorganisation in Polen-Litauen. In den meisten Fällen wird hier – typisch genug – den Patres unterstellt, als »fünfte Kolonne« der Habsburger der Errichtung einer absoluten Königsherrschaft Vorschub zu leisten⁵⁰. Dabei findet die Vorstellung von den Jesuiten als schlechten Beratern des Monarchen breite Resonanz: Sie seien die heimlichen *directores* der königlichen Angelegenheiten und hielten *extraordinaria consilia* mit ihm ab⁵¹. Sehr ähnliche Formulierungen richten sich bemerkenswerterweise gegen die Senatoren, königliche Amtsträger mit lebenslangem Sitz im Oberhaus des Sejms. Letzlich stellen die Angriffe gegen diese Senatoren eine der entscheidenden Stoßrichtungen der Adelsopposition dar, indem man ihnen unterstellte, den König nicht im Sinne des Gemeinwohls zu kontrollieren, sondern Privatinteressen zu verfolgen⁵². Der Kern dieser Argumentation wird nun ebenfalls auf die Jesuiten angewandt.

Zum anderen wird die geistliche Tätigkeit der *Societas Jesu* kritisiert. In diesem Zusammenhang erscheinen die Ordensmitglieder weniger als »Protestantenfresser«, vielmehr bilden sie die Speerspitze eines fanatischen »neuen« Katholizismus, der in der nachtridentinischen Kirche sein Unwesen treibt⁵³. In diesem Sinne werden jedoch nur in wenigen Schriften die Jesuiten und die römisch-katholischen Bischöfe, die qua Amt dem Senat angehörten, gemeinsam zum Ziel oppositioneller Polemik⁵⁴. Auch hier changiert der oppositionelle Antijesuitismus zwischen Apologie und argumenta-

48 Vgl. Apologia abo sprawota szlacheica polskiego, in: Ebd., Bd. 3, S. 210–258, hier S. 226; Rozmowa synów, in: Ebd., Bd. 2, S. 145.

49 Vgl. etwa zusammenfassend Aleksander REMBOWSKI, Rokosz Zebrzydowski. Materiały historyczne poprzedzone przedmową i rozprawą pod tytułem Konfederacya i Rokoz w dawnym prawie państwowem polskiem, Warszawa 1893, S. 288–290.

50 Vgl. Zniesiene kalumnii z p. Wojewody krakowskiego i zaraz deklaracya skryptów stężyckich z strony praktyk, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 329–357, hier S. 342; De regno Sigismundi, in: Ebd., S. 5; O praktykach, pod Stężycą dopiero tylko *in parabolis* odkrytych, in: Ebd., S. 292–295, hier S. 293; Consilium de recuperanda, in: Ebd., Bd. 3, S. 16f., 19.

51 Vgl. List I o kontrybucyey pp. Duchownych, z Piotrkowa do kogoś posłany, in: Ebd., Bd. 3, S. 195–200, hier S. 199; Zniesiene kalumnii, in: Ebd., Bd. 2, S. 341, 353.

52 Vgl. Janusz BYLIŃSKI, Rokoszowe koncepcje reformy państwa, in: Włodzimierz KACZOROWSKI (Hg.), Studia prawno-historyczne. Księga poświęcona pamięci profesora Jana Seredyki, Opole 2008, S. 59–106, bes. S. 90, 94.

53 Vgl. Rozmowa o rokoszu, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 102–136, hier S. 126f., 132; Na pismo, in: Ebd., S. 47; Rozmowa synów, in: Ebd., S. 143.

54 Vgl. beispielsweise: Jezuitom i inszem duchownem respons, in: Ebd., Bd. 3, S. 81–93.

tiver Revanche für die Angriffe aus dem promonarchischen Lager, ohne den König oder den ihm loyalen Adel direkt attackieren zu müssen. Das Argument, die Jesuiten hätten die Koexistenz der Konfessionen in Polen-Litauen aus dem Gleichgewicht gebracht oder gar zerstört, erhält seine Bedeutung angesichts der Häresievorwürfe gegenüber der Opposition. Zwar wird die Vorkhaltung, beim widerständigen Adel handele es sich um Ketzer, nur von einer Minderheit promonarchischer Texte eingesetzt. Nichtsdestoweniger ist das Häresieargument in einem Nebenstrang der publizistischen Auseinandersetzungen präsent – wenn es auch einen weitaus geringeren Raum einnimmt als die antijesuitischen Angriffe der Opposition⁵⁵. So treten auch direkte Repliken auf die Anschuldigung, der adlige Widerstand sei konfessionell motiviert, gegenüber dem polemischen Umweg über den Antijesuitismus zahlenmäßig deutlich zurück⁵⁶. Zugleich wird in den oppositionellen Texten wesentlich vermieden, den Katholizismus an sich zur Zielscheibe von Kritik zu machen, was innerhalb antijesuitischer Polemiken teils zu argumentativen Drahtseilakten führen kann: »Nicht die Religion stört uns, denn mit ihr wollen wir sterben, und auch den Orden *et ecclesiastica et pia opera* verurteilen wir nicht, sondern allein die Person der Jesuitenpatres«⁵⁷. Während also zumindest ein Strang der promonarchischen Publizistik zu einer deutlichen Konfessionalisierung des Streits tendiert, wird das Bemühen der oppositionellen Schriften zu einer Umwandlung des konfessionellen in ein antijesuitisches Argument deutlich.

Welche Unterscheidung zwischen weltlichen und geistlichen Dingen zu treffen sei, unterliegt dabei kontextgebundenen Interpretationen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die enge Korrelation von antijesuitischer Polemik und changierenden Definitionen des Verhältnisses von *religio* und *polityca*. Der Begriff der *religio* spielt dabei eine eher untergeordnete Rolle und kann entweder im Sinne einer oder verschiedener *religiones* als Konfession Verwendung finden, wird vor allem aber als Gegensatz zum Politischen verstanden⁵⁸. In diesem Sinne zielt ein Großteil der Schriften in erster Linie auf die Definition des Politischen in Differenzierung vom Reli-

55 Vgl. etwa: Od P. Marszałka koronnego do P. Wojewody krakowskiego, in: Ebd., Bd. 2, S. 31; Otóż tobie rokosz, in: Ebd., S. 35–40, hier S. 37; Passya pana naszego Zygmunta Trzeciego, in: Ebd., S. 51–56, hier S. 51, 53; Respons od Duchowieństwa, in: Ebd., S. 232–239, hier S. 233, 235; Tragedya rokoszowa, in: Ebd., Bd. 1, S. 178–199, hier S. 180f. Insgesamt finden sich in zehn regalistischen Schriften Häresievorwürfe an die Opposition.

56 Dabei handelt es sich im Wesentlichen um insgesamt sechs oppositionelle Texte, die argumentativ den Häresievorwurf der Gegner antizipieren, um ihn dann zu entkräften, vgl. beispielsweise: List do biskupa któregoś pod rokosz pisany, in: Ebd., Bd. 2, S. 449–452, hier S. 449.

57 Rozmowa synów, in: Ebd., Bd. 2, S. 145.

58 Zu »religio« bzw. »religiones« im Sinne unterschiedlicher Konfessionen: Skrypt Pękos ławskiego, in: Ebd., Bd. 3, S. 294; Krótkie uwa żenie, in: Ebd., Bd. 3, S. 301; Respons, in: Ebd., Bd. 3, S. 321; Fundament rokoszu, in: Ebd., Bd. 3, S. 338; Cenzura, in: Ebd., Bd. 3, S. 415.

giösen. In ihnen wird – im Gefolge der Auseinandersetzungen um die Warschauer Konföderation – eine klare Trennung von »weltlichen Dingen, also politischen«⁵⁹ und religiösen Angelegenheiten gefordert. Demgegenüber beschreibt eine andere Gruppe von Texten das Politische insbesondere als normative Kategorie, deren Trennung vom Religiösen weit weniger eindeutig ausfällt. Zeitgenössisch basierte die Idealvorstellung des Gemeinwesens als *politia/policya* oder auch *res publica* über alle Konfessionsgrenzen hinweg auf der Herrschaft eines – wenn auch unterschiedlich interpretierten – tugendhaften Rechts⁶⁰. Damit unterschied sich die ethisch-normative Theoriebildung in Polen-Litauen erwartungsgemäß nicht vom europäischen Mainstream⁶¹. Eben auch die oppositionelle Publizistik bediente sich der normativen Vorstellung, nur die *Respublica* dürfe eine »politica Respublica« genannt werden, die einem ethischen Idealbild entspreche⁶². In der Folge kann dies zu einer Sakralisierung des Gemeinwesens bis hin zu der Auffassung führen, nicht nur Heilige könnten ein Martyrium erleiden, sondern auch die sittlich Guten »in *politia*«⁶³. Solch eine Aufladung der Vorstellung vom Gemeinwesen wird in der gerade zitierten Schrift an anderer Stelle noch deutlicher greifbar, dort heißt es:

Wer also in dieser *Respublica* zu leben wünscht, wünscht sich ein gesegnetes und glückliches Leben, wenn er schon hinter solchem Recht, das religiöse von allen Ständen zu bewahren ist, behütet und beschützt sitzt wie hinter den besten Mauern und Wällen⁶⁴.

Eben solche Mauern und Wälle zu untergraben, wird den Jesuiten zugleich vorgeworfen.

59 Jezuitom i inszem duchownem respons, in: Ebd., Bd. 3, S. 82.

60 Vgl. beispielsweise den Entwurf des litauischen Reformierten Andreas Volanus ebenso wie des katholischen Bischof Wawrzyniec Goślicki trotz Differenzen in Herleitung und Zielrichtung; Volanus formuliert: »Nihil enim in hominum societate constituendum est, nec vim leges habere debet, nisi cuius ratio naturalis ex aequo & bono adferri possit« (Andreas VOLANUS, *De libertate politica sive civili libellus lectu non indignus*, Cracoviae 1572, S. Diiv.). Demgegenüber Goślicki: »Corpus omne civitatis societatisque humanae, necesse est, habeat animam, hoc est legem ipsam, a qua honeste recteque vivendi modum recipiat« (Wawrzyniec GOŚLICKI, *De optimo senatore libri duo. In quibus Magistratum officia, Civium vita beata, Rerumpub. felicitas explicantur*, Basileae 1593, S. 51).

61 Vgl. Volker SELLIN, Politik, in: GGB 4 (1978), S. 789–874, bes. S. 814–819; Peter NITSCHKE, *Politia, Politica und la République. Der Politikbegriff der Prämoderne*, in: Ders./Hans J. LIETZMANN (Hg.), *Klassische Politik. Politikverständnisse von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Opladen 2000, S. 147–160, hier S. 148f.

62 *Libera Respublica – absolutum dominium – rokosz*, in: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 403–414, hier S. 409.

63 *Zniesienie kalmunii*, in: Ebd., S. 329.

64 *Libera Respublica*, in: Ebd., S. 407.

Die angeblich intendierte Errichtung einer »jesuitischen Tyrannis« zielt dabei für einen Teil der oppositionellen Autoren genau auf die Zerstörung des sakral aufgeladenen, ethisch guten Gemeinwesens⁶⁵. Solche Beschuldigungen gehen mit der Feststellung einher, die jesuitischen Bestrebungen seien grundsätzlich areligiös und stünden im Dienste einer moralisch verwerflichen Politik. Eigentlich seien die Ordensmitglieder nämlich *publici Macchiavelli professores* »die eben diese Politik *de absoluto dominio publice* dem Herrn [Sigismund III.] von der Kanzel lesen« und nur mit dem Mantel der Religion bedecken⁶⁶.

Daneben ergibt sich für die antijesuitischen Polemiken eine weitere Stoßrichtung: Die Jesuiten werden beschuldigt, die Grenzlinien der argumentativ ausdifferenzierten Bereiche Politik und Religion zu überschreiten. So verlangt man, die Patres mögen in den Kirchen als ihrem originären Raum verbleiben und sich nicht in Politisches einmischen⁶⁷. Dabei kann ihnen unter Umständen durchaus ein Existenzrecht zugesprochen werden, solange sie sich von allen »res publicae« und »reipublicae negotiae« fernhielten⁶⁸. Dieses Balancieren korrespondiert mit dem gleichzeitigen Versuch, die konfessionelle Toleranzregelung der Warschauer Konföderation von 1573 als »articulus politicus« zu interpretieren⁶⁹. Dessen Aufrechterhaltung wird mithin Teil der Verteidigung von Rechten und Freiheiten des Adels oder, wie es ein Text historisch gependet am Exempel des Heiligen Stanisław festmacht: »Daran war der Sohn der Krone zu erkennen, der den katholischen Glauben im Ganzen erhält, die Rechte und Freiheiten der Krone schützt, das war ein *verus zelotes religionis, verus civis in patria*«⁷⁰. Solch ein Umgang mit der Frage konfessioneller Koexistenz war nicht nur der gemischtkonfessionellen Zusammensetzung der Opposition, sondern auch einer traditionellen Defensivstrategie der Protestanten geschuldet⁷¹. Der gegen die Jesuiten erhobene Vorwurf, sich in weltliche Dinge einzumischen⁷², kann daher doppelt gelesen werden: als streitverschärfendes Argument in Hinsicht auf die Schwarze Legende über die Jesuiten ebenso wie als vermittelte konfessionelle Verteidigungsstrategie.

65 Rozmowa o rokoszu, in: Ebd., S. 131.

66 Apologia, in: Ebd., Bd. 3, S. 226.

67 Rzeczy naprawy potrzebujące albo sejmikiem albo rokoszem w Rzpltej, in: Ebd., Bd. 2, S. 295–301, hier S. 298.

68 Dyskurs około rokoszu, przez zjazd lubelski in diem sextam Augusti [...] uchwalonego, in: Ebd., Bd. 2, S. 421–434, hier S. 425.

69 Rozmowa o rokoszu, in: Ebd., S. 135.

70 Rozmowa synów, in: Ebd., S. 143.

71 Zusammenfassend hierzu Leszek JARMIŃSKI, Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku, Warszawa 1992, bes. S. 243–248.

72 Vgl. Dyskurs, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 425; Rewersał listu szlachcica jednego do drugiego pisany, in: Ebd., S. 240–257, hier S. 255.

I.2 Kann man mit Jesuitengegnern streiten?

Der Antijesuitismus blieb nahezu ausschließlich ein Thema der oppositionellen Schriften. Auf Erwidierungen stießen die gegen den Orden gerichteten Polemiken kaum. Die überlieferten Antworten reduzieren sich auf einige wenige Schriften, wobei insbesondere eine Predigt Piotr Skargas Prominenz erlangte, die auch in einer gedruckten Version erschien⁷³. Sie bezieht sich vordergründig auf den Beschluss der oppositionellen Adelskonföderation im Sommer 1607, die Jesuiten aus Polen-Litauen zu vertreiben. Skarga handelt diesen Beschluss in sieben Artikeln ab, die er mit den biblischen Plagen identifiziert, während er zugleich die Jesuiten in einer Märtyrerrolle sieht. Schlimmer als der Heide Pilatus verhalte sich die Opposition. Selbst der römische Statthalter habe nämlich vor der Kreuzigung nach den Gründen gefragt, im Gegensatz zu den Gegnern der Jesuiten – »Und so soll es wie bei den Juden sein: Töte! Töte!«⁷⁴ Die antijesuitische Polemik soll also durch eine rhetorische Übertreibung der Angriffe ebenso wie durch eine Theologisierung der Argumentation entkräftet werden. Demonstrativ vollzieht Skarga seine Apologie nicht nur im performativen Rahmen einer Predigt, er zieht sich auch scheinbar ganz auf seine geistliche Rolle zurück; ein *dominium absolutum* für den König habe er nie gefordert, allein für Gott, dem dies auch gebühre. Eine Vermischung von geistlichen und weltlichen Dingen weist er zurück, nur um unmittelbar darauf zu konstatieren, die Theologie sei »die Meisterin aller Professionen und Lehren; da sie allein die vornehmste aller Aufgaben übernimmt, zur Erlösung und dem ewigen Glück führt, dem alle Politiken und andere Lehren zu dienen haben«⁷⁵.

In einer der wenigen weiteren Auseinandersetzungen des promonarchischen Lagers mit den Angriffen gegen die *Societas Jesu* wurde der Antijesuitismus als integraler Bestandteil der illegitimen Vorgehensweise der Gegner interpretiert. So machte sich im Jahr 1606 eine Schrift Gedanken über die Motivation der adligen Opposition. In Berufung auf Aristoteles' Affektenlehre stellt der Autor zunächst fest, es gebe einen guten, einen christlichen

73 Piotr SKARGA, Na artykuł o Jezuitach zjazdu sędomirskiego odpowiedź, in: Ebd., Bd. 3, S. 94–116. Daneben existiert eine weitere Predigt Skargas zur Verteidigung des Ordens: Piotr SKARGA, Próba Zakonu Societatis Iesu, in: Kazania przygodne y inne drobnieysze Prace Wielbnego Xiędza Piotra Skargi Soc. Iesu Theologa, Wilno 1736, S. 169–197. Darüber hinaus wendet eine der wenigen übrigen Schriften, die ebenfalls dem jesuitischen Milieu zugeschrieben werden, die antijesuitischen Vorwürfe mit umgekehrten Vorzeichen gegen deren Urheber: »In hos totis viribus invehite, incumbite, pellite de regnis et dominationibus vestris, possessiones illorum occupate, pro utilitate sua convertite. Auf alle diese Männer drängt ihr ein, bestürmt sie, jagt sie aus euren Königreichen und Herrschaften, ihren Besitz nehmt ihr ein, wandelt ihn für eure Zwecke um« (Universitas inferorum Universitati Rokosanorum perniciem p[re]caturf), in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 19–22, hier S. 20.

74 SKARGA, Na artykuł (wie Anm. 73), S. 106.

75 Ebd., S. 102.

und adligen Affekt⁷⁶. Dieser treibe dazu an, dem Gemeinwesen Schädliches aufzudecken und »mit Liebe« wieder Ordnung herzustellen. Hierbei dürfe man aber den Monarchen nicht, wie dies gegenwärtig geschehe, persönlich oder mit Worten verletzen. Wenn nämlich irgendein Schaden für das Gemeinwesen entstehe, so »spricht dies ein Mensch mit gutem Affekt bescheiden an, um eine Verbesserung herbeizuführen, da jeder seinen Schaden mit schönen (d.h. auch rechten) Worten besprechen kann«⁷⁷. Vor Aufruhr, Tumult und Gewalt hingegen habe sich ein Adliger mehr zu hüten als vor dem Tod. Solche Überschreitungen entstünden jedoch durch die Beschuldigungen, die von den Oppositionellen aus »schlechtem Affekt« erhoben würden. Recht ausführlich geht die Schrift dabei auf den Vorwurf ein, der aus Sicht des Verfassers besonders zu einer illegitimen Eskalation der Konflikte geführt habe: die hasserfüllte Hetze gegen den jesuitischen Hofprediger Piotr Skarga und den – katholischen – Hofmarschall Andrzej Bobola.

Aus diesem Hass leitete sich das ab, was sie jetzt häufig reden: *spirituales non se immisceant negotiis secularibus* [...] und diese beiden, Bobola und Skarga, verstehen sie als Instrument der Erzherzogin [Konstanze]⁷⁸.

Die ethische Grundierung der hier präsentierten Affektenlehre mit aristotelischer Rückendeckung entsprach dabei einer weit vulgarisierten Vorstellung vom tugendethischen Maßhalten⁷⁹. In besonderem Maße bildeten im Polen-Litauen des 17. Jahrhundert dabei die einflussreichen Rhetoriklehrbücher Muster idealen adligen Verhaltens im Gemeinwesen aus. Hier wurde, ob in eklektizistischer Berufung auf Aristoteles, Cicero oder auch Lipsius⁸⁰, das

76 Affekt, albo téż przyczyna, in: Aleksander REMBOWSKI (Hg.), *Akta zjazdu Stężyckiego w roku 1606 (Liber generationis Stężyce)*, Warszawa 1893, S. 369–372, hier S. 369. Eine leicht abweichende Redaktion abgedruckt bei CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 313–328, unter dem Titel »Deklaracya pisma pana Wojewody krakowskiego, w Stężycy między ludzie podanego«.

77 Affekt, albo téż przyczyna (wie Anm. 76), S. 369.

78 Ebd., S. 372.

79 Zum Problem der undifferenzierten Herleitung aller stoischen Themen oder Gemeinplätze von Lipsius: Jan PAPPY, *Neostoizismus und Humanismus. Lipsius' neue Lektüre von Seneca in der »Manuductio ad Stoicam philosophiam« (1604)*, in: Gábor BOROS (Hg.), *Der Einfluß des Hellenismus auf die Philosophie der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden 2005, S. 53–80, bes. S. 53–55, 79f.; zum bislang ungeklärten Verhältnis zwischen neostoischer Mode und Lipsiusrezeption in Polen-Litauen vgl. Justyna DĄBKOWSKA-KUJKO, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010, S. 486.

80 Die polnische Forschungsdiskussion über die normative Bedeutung der Berufung auf bestimmte Autoren, insbesondere die Unterscheidung zwischen Aristotelikern und Ciceronianern bzw. Lipsianern, ist in weiten Teilen unbefriedigend und kann hier nicht nachvollzogen werden, vgl. beispielsweise Claude BACKVIS, *Orientacja stoicka i recepcja Lipsjusza w dawnej Polsce*, in: Ders., *Renesans i Barok w Polsce. Studia o kulturze*, hg. v. Hanna DZIECHCIŃSKA/Ewa GŁĘBICKA, Warszawa 1993, S. 246–281, hier S. 253–256. Erst neuerdings ist in einigen Ver-

normative Bild eines stets ausgewogenen und gezügelten *civis* entwickelt⁸¹. In Bezug auf das Verständnis des Adligen als *civis* wiederum scheint die Berufung auf die aristotelische Ethik dominiert zu haben, erlaubte diese doch, die Tugend nicht primär als erworbenes, sondern als angeborenes Gut zu interpretieren⁸². Das praktische Funktionieren der Vergemeinschaftung von *cives* in einer moralisch guten *res publica* sollte dabei unter anderem auf dem Mechanismus des friedlichen verbalen Austauschs basieren: »Oratio efficit, quod ferrum hostile nequit efficere«. (Die Rede vollbringt, was das feindliche Eisen zu vollbringen nicht vermag)⁸³. Der redende *civis* war dabei dem Tugendkanon der *res publica* unterworfen, was eine ethische Orientierung an der Norm der Mäßigung implizierte. Solch ethisch richtiges Verhalten aufgegeben und damit den Konsens des Gemeinwesens verlassen zu haben, ist der Vorwurf der oben zitierten Schrift an die oppositionellen Adligen. Wird ihnen auch an anderen Stellen in der Publizistik insbesondere mangelnde Tugendhaftigkeit vorgeworfen⁸⁴, ist doch bemerkenswert, in welchem Maß hier der Hass (*inwidyja*)⁸⁵ als ethisch schlechter Affekt insbesondere den antijesuitischen Attacken zugeschrieben wird. Ein Argumentation, die sich – wenn auch weniger kompakt – an anderer Stelle wiederfindet⁸⁶. Der Antijesuitismus bewegt sich mithin außerhalb des im Sinne der *res publica* Sagbaren, ist demnach von der normativen Vorstellung der friedvollen rhetorischen Auseinandersetzung nicht mehr gedeckt.

Nicht überraschend wird im einige Jahre später erschienenen »Thesaurus polonolatinograecus«, dem bis dahin ausführlichsten Wörterbuch des Polnischen, beim Lemma Streit (*klótnia*) die Unmöglichkeit einer Konsensfin-

öffentlichungen, insbesondere von Eстера Łasocińska, begonnen worden, wesentliche Differenzierungen zu erarbeiten, vgl. Eстера ŁASOCIŃSKA, O pojęciu wielkiego umysłu i cnocie wielkomyślności. Stoicyzm i jego związki z etyką Arystotelesa w literaturze polskiej XVII wieku, in: Barok 9 (2002), S. 97–115.

81 Adam ROMER, De informado oratore libri tres, Cracoviae 1593, bes. S. B1r–B1v, O4r–O6v.

82 Vgl. ŁASOCIŃSKA, O pojęciu wielkiego umysłu (wie Anm. 80), S. 105–107.

83 GOŚLICKI, De optimo senatore (wie Anm. 60), S. 94. Eine ähnlich lautende Argumentation findet sich auch 1621 bei Szymon STAROWOLSKI, De claris oratoribus Sarmatiae libellus secundum Exemplar Florentinum denuo typis exscriptus, Varsoviae 1758, S. 2, 7f.

84 Vgl. etwa die »Tragedia rokokozowa«, in der den Oppositionellen nicht ohne Assoziation mit den Todsünden Ambitia, Perfidia, Astutia, Arrogantia, Praesumptia, Confusia, Latrocinium, Stultitia und Furor zugeschrieben werden: Tragedia rokokozowa, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 178–199.

85 Zeitgenössisch ist in dieser Ableitung aus dem Lateinischen die Bedeutungsebene »Hass« und »Unwillen« dominanter als »Neid«, vgl. Art. inwidyja, in: Słownik polszczyzny XVI wieku, Bd. 8, Wrocław 1974, S. 579.

86 Die moralische Verkommenheit der Jesuitenfeindschaft Mikołaj Zebrzydowski stellt etwa der Kronmarschall Zygmunt Myszkowski in den Mittelpunkt, vgl. Od P. Marszałka koronnego do P. Wojewody krakowskiego, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 28–35, bes. S. 35.

derung herausgestrichen⁸⁷. Dabei verweist der jesuitische Verfasser des Werkes, Gregor Cnapius, sofort auf den Eintrag *zamieszanie* – Verwirrung und Aufruhr. Mit Cicero zielt hier die Definition folgerichtig sowohl auf eine »perturbatio vitae & magna confusio« als auch auf eine »tempestas pacis« und die »tenebrae Reipublicae«⁸⁸.

Grundsätzlich ist der Antijesuitismus *sui generis* zwar konfessionell besetzt, findet jedoch in seiner topischen Qualität eine flexible argumentative Verwendung⁸⁹. Zielt die Polemik dabei auf die konfessionelle Qualität der Jesuiten als katholischem Orden ab, geht es in erster Linie darum, in deren Person die neue Konfessionsauffassung von einem toleranten, vortridentini-schen Katholizismus zu unterscheiden. Mit Rückbindung an die Konfessionsfrage können die Jesuiten also als originär religiöse Bedrohung charakterisiert werden, wobei der Jesuitentopos genauso einer konfessionellen Affirmation wie der Betonung einer Überkonfessionalität dienen kann. Jedoch ist es ebenso möglich, den Orden und seine Aktivitäten als rein »politisches« Problem zu definieren und, hiervon ausgehend, eine definitorische Trennung oder eine Verzahnung von »Politik« und »Religion« zu entwickeln.

Während sich die antijesuitischen Schriften bzw. Textpassagen durch ihre Form, Argumentation und Verwendung dabei selbst in einem nicht theologisch geprägten Kontext verorten, fällt solch eine Einordnung hinsichtlich der Erwidierungen auf den Antijesuitismus weniger eindeutig aus. Neben der oben zitierten Schrift, die sich der Gemeinwohlperspektive zur Diskreditierung des Antijesuitismus bedient, stehen die Predigten Piotr Skargas. Akzeptiert man die Annahme, dass die rhetorische Form für eine Einordnung in den Bereich Kontroverstheologie oder Politik – im Sinne der Lehre vom Gemeinwohl – erkenntnisleitend ist, müssten die Antworten Skargas in Predigtform, die sich dezidiert theologischer Argumentationsmuster bedienen, als kontroverstheologische Antworten auf die antijesuitischen Polemiken interpretiert werden. Dass diese Predigten dabei klar beabsichtigten, auf die Gestaltung des Gemeinwesens einzuwirken, macht wiederum deren Anspruch klar, als theologische Stellungnahme eine maßgebliche Interpretation für das Verhältnis von Religiösem und Politischem zu liefern⁹⁰.

87 Vgl. Grzegorz KNAPSKI, *Thesaurus polonolatinograecus seu promptarium linguae latinae et graecae, Polonorum usui accomodatum, Cracoviae 1621*, S. 286.

88 Ebd., S. 1445.

89 Zur Flexibilität als einer der definitorischen Merkmale des Topos, als »Potentialität« vgl. Lothar BORNSCHEUER, *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt a.M. 1976, S. 99.

90 In diesem Sinne auch einer der, soweit ich sehe, wenigen Definitionsversuche zur »politischen Predigt« sehr knapp bei Joachim EIBACH, *Politische Predigten in England und Brandenburg-Preußen zwischen konfessionellem Zeitalter und Frühaufklärung. Prolegomena zur Erschließung eines Feldes der Religionsgeschichte für die Kulturvergleichs- und Transferforschung*, in:

II. Das Böse auf Wanderschaft

Im Jahr 1606 konnten die polnischen Jesuiten nicht nur günstige Wachstumswahlen an die römische Zentrale liefern. Neuerdings, so beschwerte sich der offizielle Jahresbericht der Ordensprovinz, zaubere man »antiquae Gallicae criminationes« aus dem Ärmel und übertreibe die Auseinandersetzungen in England, Ungarn, Venedig und Moskau, nur um der *Societas Jesu* zu schaden – ja, »unis Iesuitis, tanquam malorum omnium authoribus adscribebantur« (allein den Jesuiten als Urheber allen Übels wurden sie zugeschrieben)⁹¹. Auch Piotr Skarga fühlte sich bemüßigt, das 1606 ausgegossene »häretische Gift«, ja »die Ungeheuer« aus Frankreich zu geißeln⁹². Die polnische Rezeption der »antiquae Gallicae criminationes« schien dabei in deren Herkunftsland selbst auf einiges Interesse zu stoßen. Für das Jahr 1607 berichtet die europaweit beachtete *Histoire universelle* von Jacques-Auguste de Thou über den Ständekonflikt in Polen-Litauen und zitiert *in extenso* aus einer antijesuitischen Schrift, die dort im selben Jahr publiziert worden war. In der Einleitung zu diesem Exzerpt notiert die *Histoire universelle*:

Les reproches faits contre les Jesuites [sic!] l'année précédente, parurent avec plus d'aigreur, & dans une nouvelle forme, dans un grand mémoire qu'on eut soin de rendre public. (Die Vorwürfe, die den Jesuiten im Vorjahr gemacht worden waren, erschienen mit mehr Schärfe und in einer neuen Form in einer großen Schrift, die wir hier öffentlich zu machen Sorge getragen haben)⁹³.

Damit ist eine 1607 erschienene Schrift namens *Consilium datum amico de recuperanda et in posterum stabilienda pace regni poloniae* gemeint. Die Fortsetzung des Titels machte sogleich den springenden Punkt der Argumentation deutlich: Es könne keinen Frieden im Königreich geben, »quandiu IESUITAE in Polonia maneant«⁹⁴. Bei der lateinischen Flugschrift handelt es sich, wie bei de Thou ebenso auf dem Titelblatt vermerkt, tatsächlich um eine Übertragung aus dem Polnischen. Basis für diese Übertragung war

Thomas FUCHS/Sven TRAKULHUN (Hg.), *Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500–1850*, Berlin 2003, S. 159–183, hier S. 163f.

91 *Litterae Annuae Societatis Iesu Anni 1606. 1607. & 1608. datae de more ex Provinciis AD R.P.N. Generalem Praepositum eiusdemque autoritate typis expressae*, t. 1, Moguntiae 1618, S. 693.

92 Piotr SKARGA, *Próba Zakonu Societatis Iesu*, in: *Kazania przygodne y inne drobnieysze Prace Wielebnego Xiędza Piotra Skargi Soc. Iesu Theologa*, Wilno 1736, S. 169–197, hier S. 194.

93 Jacques-Auguste DE THOU, *Histoire universelle de Jacques[sic!]-Auguste de Thou, Depuis 1543 jusqu'en 1607*. Traduite sur l'édition latine de Londres, Bd. 14: 1601–1607, Londres 1734, S. 627.

94 *Consilium datum amico de recuperanda et in posterum stabilienda pace regni Poloniae*. In quo demonstratur pacem nec constitui nec stabiliri posse quandiu IESUITAE in Polonia maneant. *Conversum ex Polonico in Latinum*, s.l. 1607.

dabei ein handschriftlich kursierender Text, der als *Votum eines Katholiken* (*Votum katolika jednego*) im Jahr 1606 in den Umlauf kam⁹⁵. Erst 1610 hingegen fand das *Consilium datum amico* eine Antwort in einer ausführlichen Gegenschrift, die in Krakau publiziert wurde⁹⁶. Anlass hierzu gab jedoch offenbar nicht die lateinische Druckfassung von 1607, sondern die zahlreichen lateinischen wie deutschen Ausgaben von 1609 und 1610, die im Heiligen Römischen Reich beispielsweise unter Titeln wie »Wichtig und hochnoetig Bedencken/Welcher gestalt der Jesuiter blutduerstigen anschlaegen unnd Practicken zu begegnen seyn moege« kursierten⁹⁷.

II.1 Das *Votum eines Katholiken* und die Funktion einer Handschrift

Am 6. August 1606 fanden sich die oppositionellen Adligen nahe der Stadt Sandomir zusammen, eine Woche darauf berief König Sigismund III. eine Gegenversammlung im nicht weit entfernten Wislica ein. Beide Versammlungen tagten parallel und tauschten Gesandtschaften aus, die über die jeweiligen Beschlüsse informieren sollten⁹⁸. Die Oppositionellen in Sandomir diskutierten recht bald auch einen Artikel, der die weitgehende Vertreibung der Jesuiten vorsah. Bis auf einige wenige Orte sollten sie unter Strafandrohung aus dem Doppelreich entfernt und etwaige verbliebene Ordensmitglieder in strikteste Privatheit gezwungen werden⁹⁹. Als die königliche Gegenversammlung am 12. August begann, war dieser Artikel bereits bekannt, und Skarga widmete dessen Widerlegung seine bereits erwähnte Predigt zum Versammlungsaufakt. Auf diese Intervention antwortete Stanisław Stadnicki, einer der wichtigsten Förderer der kleinpolnischen Reformierten und zugleich einer der führenden Köpfe der Adelsopposition¹⁰⁰, auf seine Weise. Als am 30. August die endgültige Abfassung des Artikels über die Jesuitenvertreibung in Sandomir diskutiert wurde, kamen die Oppositionellen zunächst zu keiner Einigung. Stadnicki griff daraufhin in die Debatte ein und

95 Vgl. Hierzu die editorischen Bemerkungen von CZUBEK in Band 3 der Edition (wie Anm. 1), S. 1f.

96 *Responsio Nicolai Ziemecki Archidiaconi Pcezuensis, &c. ad Famosum Anonymi cuiusdam tenebrionis & calumniatoris libellum, contra Patres Societatis IESV in Polonia, Ad illustres Regni proceres editum, Cracoviae 1610.*

97 Wichtig und hochnoetig Bedencken/Welcher gestalt der Jesuiter blutduerstigen anschlaegen unnd Practicken zu begegnen seyn moege. Sampt einer Relation Von der Jesuiter geheimsten Sachen/ auch umbstaendtlicher Bericht von dieser Figur: [Triumph und Siegzeichen der Jesuiter zu Paris], o.O. 1610.

98 Vgl. MACISZEWSKI, *Wojna domowa* (wie Anm. 2), S. 272–275, 288.

99 Artykuły na generalnym sejmie also zjezdzie raczej rokoszowym pod Sędomirzem uchwalone, in: REMBOWSKI, *Akta* (wie Anm. 76), S. 294–308, hier S. 301 (Art. 30).

100 Vgl. Janusz BYLIŃSKI, Stanisław »Diabeł« Stadnicki, in: *Polski Słownik Biograficzny*, Bd. 41, Wrocław u.a. 2002, S. 425–432.

brachte sie mit einem gewichtigen Argument zum Abschluss: »Skarga hat in Wiślica in seiner Predigt gerufen: Verehrte Ritterschaft, schlagt die tot, die sich bei Sandomir versammelt haben, vernichtet sie mit Eisen und Feuer!«¹⁰¹ Skargas Predigt ist nicht in einem Protokoll, sondern nur in der Druckfassung überliefert, die auch nur die Andeutung einer solchen Aufforderung vermissen lässt. Abgesehen von diesem gewichtigen Umstand scheint es darüber hinaus höchst unwahrscheinlich, dass der Hofprediger zu einem Mörder am oppositionellen Adel aufgefordert haben soll; gerade wenn man die Intention Sigmunds III. berücksichtigt, seine Gegenversammlung abzuhalten, zu der er eigentlich auch den oppositionellen Adel geladen hatte – nämlich doch noch einen Konsens zu erreichen¹⁰².

Bemerkenswert scheint in diesem Zusammenhang nicht nur der Umstand, dass eine Einigung über die Vertreibung der Jesuiten in der konfessionell gemischten Opposition auf Schwierigkeiten stieß. Vielmehr bleibt der zitierte Satz Stadnickis die ausführlichste Überlieferung zu den Debatten um den Vertreibungsartikel überhaupt. Die sonst umfangreichen und Dissens nicht verbergenden Mitschriften schweigen sich zu diesem Thema aus¹⁰³. So kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, die antijesuitischen Maßnahmen bildeten für die Zeitgenossen einen Nebenkriegsschauplatz, dem sie keine zentrale Bedeutung für die Forderungen und den Verlauf der Oppositionsbestrebungen zugeschrieben hätten. Dies steht scheinbar im Gegensatz zu der starken Präsenz des Antijesuitismus in der Publizistik, folgt aber letztlich der Funktionslogik der gegen den Orden gerichteten Polemik. Wie ausgeführt, kann der Antijesuitismus als Topos, konflikttreibend wie auch apologetisch, seinen argumentativen, gruppenstabilisierenden Effekt erzielen. In diesem Sinne kann er als Mobilisierungsinstrument zwar handlungsleitend wirken, beschreibt aber nicht in erster Linie konkrete Handlungsziele. Um es noch allgemeiner zu formulieren – aufgrund seiner Eigenlogik als rhetorisches Element ist es problematisch, den Topos argumentativ einzusetzen und zugleich selbst zum Gegenstand der Argumentation zu machen, »denn sonst würde die argumentative Kraft des Topos in der Verwendung selbst unterlaufen«¹⁰⁴.

101 Akta rokoszowe, który był złożony z zjazdu Lubelskiego roku pańskiego 1606 na dzień 6 sierpnia pod Sędomierzem. Koło było pod Pokrzywnicą, in: REMBOWSKI, Akta (wie Anm. 76), S. 38–100, S. 86.

102 Vgl. Henryk WISNER, Zygmunt III Waza, Wrocław u.a. 2006, S. 100–102.

103 Vgl. Akta rokoszowe, in: REMBOWSKI, Akta (wie Anm. 76), S. 38–100, hier S. 86; Rokosz pod Sędomierzem [...] Diariusz obejmujące okres od 6. VIII do 8. X 1606 (Biblioteka Ossolińskich, rkps 115/III), S. 74r.

104 Therese FUHRER, Alter und Sexualität. Die Stimme der alternden Frau in der horazischen Lyrik, in: Dorothee ELM u.a. (Hg.), Alterstopoi. Das Wissen von den Lebensaltern in Literatur, Kunst und Theologie, Berlin/New York 2009, S. 49–69, hier S. 54.

So diente auch die Versammlung von Sandomir wiederum als Anlass für eine antijesuitische Schrift, die sich im Gewand eines Redebeitrags, eines Votums, für die Vertreibung des Ordens aus Polen-Litauen einsetzte. Wie der weit überwiegende Teil der oppositionellen Schriften bleibt der Autor dabei anonym. Als Voten wurden die Gerichtsreden, jedoch in erster Linie die Reden der Repräsentativversammlungen des Adels, also des Reichstags und der Landtage bis hin zu den Konföderationszusammenkünften, bezeichnet¹⁰⁵. In eben so einem deliberativen Gewand kommt die Schrift im Kontext der Versammlung von Sandomir daher. Folgerichtig steht am Ende des Votums – das sich zumindest rhetorisch als katholische Meinungsäußerung präsentiert – auch eine konkrete Entscheidungsforderung, nämlich die Vertreibung der Jesuiten¹⁰⁶. Der gesamte rhetorische Aufbau des Textes folgt jedoch den Regeln einer Anklagerede im *genus iudicale*¹⁰⁷. In diesem Sinne orientiert er sich ganz am *status finitionis* und folgt der Leitfrage *quid fecerit*. Das Votum öffnet dabei ohne detaillierteres Exordium knapp mit dem Gegenstand der Erörterung, der in dem zu erbringenden Beweis besteht, »dass die Jesuiten allen freien Republicae in der Christenheit zum Verderben seien, dass sie die Krone Polen langsam einem fremden Regiment unterwerfen« wollten¹⁰⁸. Die Beweisführung wird dann in zwei Schritten angetreten: Zunächst werden aus den internen Ordensregeln – der Einschwörung auf absoluten Gehorsam und dem Organisationsprinzip der Monarchie – die Weltherrschaftspläne der Jesuiten abgeleitet, die sie vermittelt eines Bündnisses aller christlichen Monarchien unter spanischem Diktat anstreben¹⁰⁹. Dies wird anschließend breit, vor allem am französischen Beispiel unter Hinzuziehung Österreichs und Venedigs, exemplifiziert. Polen-Litauen, so argumentiert der Autor, stehe erst am Beginn dieser Entwicklung, die man jetzt noch aufhalten könne. Die Ausweisung der Jesuiten sei die einzige Möglichkeit, die Freiheiten zu schützen¹¹⁰.

Das *Votum eines Katholiken* wurde wie die nahezu ausnahmslose Mehrheit der oppositionellen, aber auch der promonarchischen Publizistik als Handschrift verbreitet. Den primären Grund der Handschriftenform in der kirchlichen oder obrigkeitlichen Zensur zu suchen, griffe auch angesichts der

105 Ausführlich zu Struktur und Rolle der politischen Rede: Krystyna PŁACHCIŃSKA, *Obraz kultury retorycznej społeczeństwa szlacheckiego na podstawie mów sejmowych z lat 1556–1564*, Łódź 2004; zur Gerichtsrede vgl. Bronisław NADOLSKI, *Wstęp*, in: Ders. (Hg.), *Wybór mów staropolskich*, Wrocław, Kraków 1961, S. III–CV, hier S. XXIII.

106 Vgl. *Votum katolika*, in: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 458f.

107 Zur Zugehörigkeit der Polemik zum *genus iudicale* vgl. auch PAINTNER, *Antijesuitische Publizistik* (wie Anm. 5), S. 45, 49f.

108 *Votum katolika*, in: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 452.

109 Vgl. ebd., S. 453f.

110 Vgl. ebd., S. 458.

promonarchischen Texte zu kurz¹¹¹. Angesichts der weit verbreiteten Handschriftenkultur des Adels liegt es nahe, eher nach der Funktion der Handschrift für die Ausbildung einer »scribal community« zu fragen, wie sie etwa von Harold Love für das England des 17. Jahrhunderts konstatiert worden ist¹¹². Auch für Polen-Litauen ist dabei die Bedeutung des persönlichen Kontaktes, des Austausches, der Netzbildung bei der Zirkulation von handschriftlichen Texten betont worden¹¹³. In den Auseinandersetzungen der Jahre 1606 bis 1609 scheint dieses Phänomen von besonderer Relevanz; da Vorarbeiten fehlen, muss an dieser Stelle auf eine weitergehende Erörterung jedoch verzichtet werden. Festzuhalten bleibt, dass die Publizistik dieser Jahre in zahlreichen Abschriften kursierte und in großer Zahl in die Hausbücher des Adels, die *silvae rerum*, eingegangen ist. Anscheinend wurden dabei in vielen Fällen gleichermaßen oppositionelle wie promonarchische Stellungnahmen gesammelt¹¹⁴.

II.2 Aus der Handschrift in die weite Welt: Das *Consilium datum amico*

Testimony to this sense of the scribally circulated text as a group possession is given by changes that will often be made to the contents of collections when they pass through user copying from their original communities into new ones¹¹⁵.

Diese Feststellung Loves lässt sich in gewisser Weise auch auf den Kontextwechsel des *Votums eines Katholiken* beziehen, auch wenn es in diesem Fall um die Untersuchung eines einzelnen Textes und darüber hinaus dessen Medienwechsel geht. Das Votum machte schon durch seine Imitation der Rede, die gesamte mediale und rhetorische Form wie durch seinen Titel die eigene Einordnung in eine spezifische adlig geprägte Streitsituation deutlich. Mit

111 In diesem Sinne auch allgemein zur Handschriftenkultur in Polen-Litauen: Joanna PARTYKA, *Rękopisy dworu szlacheckiego doby staropolskiej*, Warszawa 1995, S. 10. Dies bedeutet keine Negation der Bedeutung von Zensur, obwohl die Wirksamkeit von deren Durchsetzungsmechanismen diskutabel bleiben, vgl. Paulina BUCHWALD-PELCOWA, *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997, S. 238.

112 Harold LOVE, *The Culture and Commerce of Texts. Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, Amherst 1998 (Neuaufgabe der ursprünglich unter dem Titel »Scribal publication in seventeenth-century England«, Oxford 1993, publizierten Monographie).

113 Vgl. PARTYKA, *Rękopisy* (wie Anm. 111), S. 11. Hier allerdings wieder mit der Betonung eines polnischen Sonderwegs gegenüber anderen europäischen Gesellschaften, vgl. ebd., bes. S. 7f.

114 Ohne dass hierzu bislang eine genauere Untersuchung vorliegt, weisen zumindest Archivfunde darauf hin, vgl. stellvertretend für zahlreiche Beispiele etwa die eigens zeitgenössisch in Handschriftenform zusammengestellte Sammlung: *Pisma ktore Pod Rokozsem Bez Miano-wanych Autorow Wychodziely*, innerhalb des Handschriftenkonvoluts: *Miscellanea historyczne z lat 1379–1665* (Biblioteka Kórnicka rkps. 318), fol. 72r–197v.

115 LOVE, *Culture and Commerce* (wie Anm. 112), S. 181.

der Druckausgabe, die im Folgejahr 1607 unter dem Titel des *Consilium datum amico* erschien, wurde die Verbreitung des Textes über die ursprüngliche »scribal community« hinaus erreicht. Die Ausweitung des potentiellen Zielpublikums zeigt sich augenfällig durch die Übersetzung in die universelle Sprache Latein, darüber hinaus aber auch im Titelwechsel. Mit der Bezeichnung »consilium« scheint die Schrift nunmehr an das breite Genre der europaweiten Consilia-Literatur der juristischen Tradition anzuknüpfen¹¹⁶, während zugleich die fingierte Adressierung an einen »Freund« das Genre der humanistischen Briefliteratur evoziert¹¹⁷. Mit dieser Transformation geht eine Textmodifikation einher, die eine Amplifizierung und argumentative Reorganisation umfasst. Grundsätzlich bleibt dabei die Forderung der Ausweisung der Jesuiten aus Polen-Litauen als Zielpunkt erhalten. Auch der Charakter des *genus iudicale* des Votums geht nicht verloren, wird jedoch in die zeitgenössisch gängige Form des Rechtsgutachtens übersetzt. Denn das *consilium* als juristische Textgattung diente zumeist dem Beweis entweder pro oder contra einer Frage¹¹⁸. Demgegenüber verschwindet die ursprüngliche Ansprache an den Adel zwar nicht vollständig, wird aber weitgehend in die *Praefatio* ausgelagert¹¹⁹. Dies gilt jedoch vor allem für eine der überlieferten Druckfassungen, da zur Erfolgsgeschichte des *Consilium datum amico* dessen Proliferation in zahlreichen Ausgaben gehört¹²⁰. Die verschiedenen Redaktionen des *Consilium datum amico* können hier nicht im Detail diskutiert werden, besondere Aufmerksamkeit verdient aber der Einleitungsteil einer 1607 ohne Ortsangabe erschienen Druckfassung¹²¹. Diese Ausgabe des *Consilium* ist hinsichtlich der antijesuitischen Argumentation im Hauptteil identisch mit der bei Jan Czubek edierten Version. Der aus dem *Votum* übernommenen, wenn auch im Umfang stark erweiterten Kernargumenta-

116 Vgl. etwa Annalisa BELLONI, »Quaestiones e consilia«. Agli inizi della prassi consigliare, in: Ingrid BAUMGÄRTNER (Hg.), *Consilia im späten Mittelalter. Zum historischen Aussagewert einer Quellengattung*, Sigmaringen 1995, S. 19–32; vgl. auch in demselben Band den Beitrag von Vincenzo COLLI, »I libri consiliorum«. Note sulla formazione e diffusione della raccolte di »consilia« dei giuristi dei secoli XIV–XV, S. 225–235.

117 Vgl. Helene HARTH, Poggio Bracciolini und die Brieftheorie des 15. Jahrhunderts. Zur Gattungsförm des humanistischen Briefs, in: Franz Josef WORSTBROCK (Hg.), *Der Brief im Zeitalter der Renaissance*, Weinheim 1983, S. 81–99.

118 Vgl. BELLONI, »Quaestiones e consilia« (wie Anm. 116), S. 24.

119 »Ad excelsos status incluti regni Poloniae«, vgl. *Consilium datum*, in: CZUBEK, *Pisma polityczne* (wie Anm. 1), Bd. 3, S. 5.

120 Insgesamt sind der Bibliographie frühneuzeitlicher polnischer Texte von Estreicher 12 lateinische Ausgaben bekannt, darunter zwei unterschiedliche in Uppsala gedruckte Redaktionen von 1607. Die komplexe Situation der verschiedenen Versionen ist bislang nicht analytisch aufgearbeitet. Einen ersten – wenn auch nicht vollständigen – Überblick bietet: Karol ESTREICHER, *Bibliografia polska. Część III*, Bd. III, Kraków 1896 (*Ogólnego zbioru tom XIV*), S. 372–374.

121 Überliefert beispielsweise in den Beständen der Biblioteka Kórnicka, Kórnik (Sign. E. XIV,372/Mf. 5897).

tion sind jedoch unterschiedliche Dispositionen vorangestellt. Im Gegensatz zu der bei Czubek abgedruckten Textvariante wird hier das Tridentinum als Ursache des Verderbens der europäischen Republicae genannt:

Certum est, omnes Europę tumultus & intestinas passiones ab hisce 40. & amplius annis per Executionem Concilii Tridentini excitatos esse, & ex eadem ortum traxisse. (Es ist gewiss, dass aller Aufruhr und innere Leidenschaften in Europa seit nunmehr vierzig Jahren und mehr dadurch angefacht wurden und ihren Anfang nahmen, dass man das Konzil von Trient in die Tat umsetzt)¹²².

In diesem Sinne erscheinen die Jesuiten als ausführende Kräfte des Konzils¹²³. Demgegenüber stellt die bei Czubek edierte Version in ihrer einleitenden Darstellung die Uneinigkeit in Polen-Litauen in den Mittelpunkt¹²⁴. Hier zeigt sich außergewöhnlich klar die Variabilität des antijesuitischen Argumentes, das sich entweder primär auf die Frage nach Herrschaftsorganisation oder auf konfessionelle Probleme beziehen kann.

Die unterschiedlichen Interessen, die mit den Varianten der Schrift einhergehen, werden auch an anderer Stelle deutlich. So ging die Druckversion, die auf das Tridentinum abhebt, wieder in den handschriftlichen Umlauf ein – etwa im konfessionellen Kontext mit einer Abschrift im Archiv der großpolnischen Brüderunität¹²⁵. Die gleiche Redaktion wurde dann auch zur Basis der deutschen Übersetzung, die wiederum in zahlreichen Auflagen in den Jahren 1609, 1610 und 1632 erschien¹²⁶. Hier ist es jedoch weniger das tridentinische Konzil, das mit keinem Wort erwähnt wird, sondern »der römische

122 Consilium datum (Kórnik), S. 3.

123 Vgl. ebd., S. 8.

124 Vgl. Consilium datum, in: CZUBEK, Pisma polityczne (wie Anm. 1), Bd. 3, S. 8. Bemerkenswerterweise wurde das »Consilium datum amico« 1609 gerade auf Grundlage der Angriffe gegen das Tridentinum auf den Index gesetzt, vgl. Sabina PAVONE, *Le astuzie dei gesuiti. Le false »Istruzione segrete« della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma 2000, S. 245, Anm. 95.

125 Consilium datum Amico De Recuperanda et in posterum stabilienda pace Reipublicae Poloniae In quo demonstratur pacem nec constitur, nec stabiliri posse quandiu Jesuitae in Polonia maneant. Conuerso ex Polonico in Latinum, s.l. 1607 (Archiwum Państwowe w Poznaniu, Akta Braci Czeskich [1507] 1557–1817 [1961] syn. 2224).

126 Wichtig und hochnoetig Bedencken/Welcher gestalt der Jesuiter blutduerstigen anschlaegen unnd Practicken zu begegnen seyn moege. Sampt einer Relation Von der Jesuiter geheimsten Sachen, s.l. 1610. Bei den deutschen Ausgaben von 1609, 1610 handelt es sich um wohl weitgehend identische Ausgaben, als Übersetzer zeichnet Jonas Henricceus das Vorwort, gedruckt bei Johann Friedrich Weissen in Frankfurt a.M. Die deutschsprachige Ausgabe von 1632 erschien unter einem veränderten Titel: *Hochwichtiger Rathschlag und Bedencken von Hindertreibung der Blutdurstigen/gefährlichen Anschlaege der Jesuiter/so sie wider alle Regimenten und Policeyen immerdar suchen/und vornehmen. Sonderlich/wie dieselbige im Koenigreich Polen/von ihnen verborgenlich gefuehret/nunmehr aber menniglichen vor Augen gestellet/und hindertrieben werden sollten*; Franckfurt 1632, vgl. ESTREICHER, *Bibliografia polska* (wie Anm. 120), S. 374, und die entsprechenden Bestandsangaben im VD 17.

Papst mit seinem *consistorio*«¹²⁷, der die verderblichen Reformen der katholischen Kirche vornimmt. Solch eine Formulierung verweist auf einen protestantischen Ursprung der Übersetzung und also den Gebrauch des *Consilium* im konfessionellen Kontext des Reiches¹²⁸ – noch deutlicher in einer lateinischen Ausgabe von 1632, die inmitten des Dreißigjährigen Krieges dem schwedischen Kanzler Axel Oxenstierna gewidmet wurde¹²⁹.

Die 1610 erschienene Gegenschrift auf das *Consilium* begründet ihr spätes Erscheinen sowohl mit den seit 1609 im Reich erschienenen Ausgaben¹³⁰ als auch mit der angespannten Situation in Polen-Litauen selbst. Die antijesuitische Schrift könne das hier herrschende Feuer weiter anfachen¹³¹. Die *Responsio* ist damit im Zusammenhang mit den 1610 beginnenden und sich 1611 zuspitzenden konfessionellen Unruhen in zahlreichen Städten des Doppelreiches zu sehen¹³². Wie bereits Ursula Paintner bezüglich der Dialogizität des Streits um die Jesuiten hervorgehoben hat, ist auch hier weniger von einer Antwort auf die angegriffene Schrift auszugehen; vielmehr lieferte letztere lediglich einen Schreibanlass für eine an sich hiervon unabhängige Polemik¹³³. So lässt sich die *Responsio* über den direkten Kontext der Konfessionsunruhen hinaus in eine neue europaweite Welle antijesuitischer Schriften einordnen. Sie rief nach dem Attentat auf den französischen König Heinrich IV. im Mai 1610 auch die Jesuiten in Polen-Litauen auf den Plan¹³⁴.

127 Hochwichtiger Rathschlag und Bedencken von Hindertreibung, 1632, S. 11; die Formulierung etwa in einer Auflage von 1610 ist leicht abweichend. Hier heißt es: »daß die Bábste sampt ihrem Consistorio«, vgl. Wichtig und hochnötig Bedencken (1610) in der gleichnamigen Faksimile-Ausgabe Leipzig, hg. v. Hans Ludwig HELD, München 1912, S. 9.

128 Vgl. etwa zum Sprachgebrauch Werner HEUN, Konsistorium, in: TRE 19 (1990), S. 483–488, hier S. 484.

129 Zusammen gedruckt mit einer anderen antijesuitischen Polemik und erschienen unter einem veränderten Haupttitel: Gravis & maximi momenti Deliberatio De compescendo perpetuo crudeli conatu Iesuitarum. De novo iterum salutis publicae in gratiam typis repetita & dedicata Magno Regis Sueciae Concellario & Legato Libero Baroni Axelio Oxenstierno. Cui accessit Philander Philanax De Natura, fine, mediis Iesuitarum, cum nonnullis Carminibus, Francofurti Mœnum 1632.

130 Die lateinischen Textfragmente, die die »Responsio« zur Widerlegung zitiert, lassen sich dabei nicht eindeutig zuordnen. Sie gehören jedenfalls zu einer Redaktion, die das Tridentinum in den Mittelpunkt stellt, und scheinen dem Text der deutschen Übersetzung relativ nahe zu sein.

131 Responsio [...] ad Famosum [...] libellum, contra Patres Societatis IESV in Polonia, S. A3v., Bi.

132 Vgl. hierzu die kursorischen Bemerkungen bei: Waclaw SOBIESKI, Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go, Warszawa 1902, S. 138f.; Mirosław KOROLKO, Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658, Warszawa 1974, S. 105f.

133 Vgl. PAINTNER, Antijesuitische Publizistik (wie Anm. 5), S. 24.

134 Vgl. Monique COTTRET, Tuer le tyran? Le tyrannicide dans l'Europe moderne, Paris 2009, S. 165f.; Jan WIELEWICKI, Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1609 do r. 1619 (włącznie), Kraków 1889, S. 20f., 23.

Die *Responsio* bringt jedenfalls gleich zu Beginn die Angriffe auf die Jesuiten in einen Zusammenhang mit französischen Polemiken, das *Consilium datum amico* sei nämlich dem gleichen Geiste entsprungen wie die Machwerke von Antoine Arnauld und Gabriel de Lerm¹³⁵. Tatsächlich nimmt das französische Beispiel im handschriftlichen polnischen Votum wie in den lateinischen Druckredaktionen einen prominenten Platz ein; die lateinische Druckfassung schreckt darüber hinausgehend auch nicht davor zurück, sich recht unverhohlen auf eine Polemik im historischen Gewand wie Denis LeBey de Batillys *Traicté de l'origine des anciens assassins-portecouteaux* zu beziehen¹³⁶.

Die französischen Schriften gegen die Jesuiten vom Ende des 16. und dem Beginn des 17. Jahrhundert sind in der Forschung als promonarchische Stellungnahmen gewertet worden, deren Argumentationsmuster in vorderster Front von Arnauld im Kreis gallikanisch orientierter Juristen aus der Anhängerschaft Henri IV. lanciert wurden. Ihre antijesuitische Stoßrichtung war dabei aus der Motivation zu verstehen, dem Orden als einer fremden Randgruppe konfessionellen Radikalismus zuzuschreiben. Mithin sollte die Integration der ehemaligen Anhänger der Liga und die Überwindung der gesellschaftlichen Spaltung der Religionskriege erreicht werden. Ziel war in diesem Sinne die Unterwerfung aller *sujets du roi* unter die Gesetze des Königreichs, die Herrschaft des Rechts als oberstem Gebot¹³⁷. Hier schließt sich gewissermaßen der Kreis, werden doch noch einmal in anderer Form die intertextuellen Verbindungen der antijesuitischen Schriften sowie die universelle Einsetzbarkeit des Topos in unterschiedlichsten Kontexten und mit recht divergierenden Zielen deutlich – oder, mit Peter Burke: Es zeigt sich auch an dem hier behandelten Beispiel der Charakter des Antijesuitismus »as a sys-

135 Vgl. ebd., S. A2; offensichtlich mit Bezug auf bekannte Schriften wie Antoine ARNAULD, Copie de l'Anti-Espagnole, fait à Paris. Deffendu par les rebelles de Sa Majesté, Lyon 1593; ders., Plaidoyé de M. Antoine Arnauld Advocat en Parlement, et cy deuant Conseiller & Procureur de la defuncte Roine mere des Roys: pour l'Vinversité de Paris demanderesse Contre les Iesuites defendeurs, des 12 & 13 Iuillet 1594, Lyon 1594; Gabriel DE LERM, Introductio in Artem Iesuiticam, in eorum gratiam qui eius artis mysteriis aut iam initiati, at propediem initiandi sunt, conscripta, s.l. 1599.

136 *Consilium datum amico*, 10: »ideoque Ordo iste a nonnullis cum Assassinorum instituto comparatur, quod in Asia olim a Saracenis contra Christianos fuit introductum«. Unschwer als Hinweis zu verstehen auf die Schrift von Denis LeBEY DE BATILLY, *Traicté de l'origine des anciens assassins-portecouteaux. Avec quelques exemples de leurs attentas & homicides és personnes d'aucuns Roys, Princes, & Seigneurs de la Chrestienté*, s.l. 1603; zu LeBey de Batilly und seinen Publikationen vgl. Alain CULLIÈRE, *Un pamphlet autographe de Denis LeBey de Batilly* (1590), in: BHR 53 (1991), H. 1, S. 7–32.

137 Vgl. NELSON, *The Jesuits and the Monarchy* (wie Anm. 5), S. 30–32; DE WAELE, *Pour la sauvegarde du roi* (wie Anm. 5), S. 275, 277f.

tem or at least a repertoire of stereotypes, each of which was formed at a particular moment for particular reasons, although many of them persisted longer to be employed in other contexts«¹³⁸.

Résumé

Der kommunikative Rahmen, innerhalb dessen ein Streit um die Ordnung des Gemeinwesens mit Hilfe antijesuitischer Polemik im Polen-Litauen des beginnenden 17. Jahrhunderts ausgetragen wurde, ist zumindest weitgehend als nicht-theologisch zu bezeichnen. Indessen handelt es sich auch hier um einen Aushandlungsprozess, in dem zeitgenössisch unter anderem über die Bestimmung des Verhältnisses von »Politik« und »Religion« sowie deren jeweilige inhaltliche Auslegung gestritten wurde. Gerade an diesem Punkt ließe sich weiterführend problematisieren, inwieweit insbesondere ein verschwörungstheoretischer Interpretationsrahmen selbst Teil solcher Auslegungsvorgänge war, indem die böse, die geheime, ungreifbare jesuitische Macht als konkurrierendes geschlossenes Ordnungssystem – zumindest rhetorisch – der göttlichen Ordnung der Welt entgegengestellt wurde¹³⁹. Dieter Groh hat Verschwörungstheorien als Konzeptionen mit letztlich magischem Kern bezeichnet »qui dépassent de loin la réalité en logique et cohérence«¹⁴⁰. Tatsächlich ist auch antijesuitischen Theorien die Komplexitätsreduzierung und Kontingenzüberwindung inhärent, die funktional der Religion zugeschrieben werden¹⁴¹; dies jedoch, ohne eine endgültige Transzendierung dieser Theorien vorzunehmen – bleiben die jesuitischen Agenten doch trotz ihrer teilweisen Dämonisierung innerweltlich besieghar. Darüber hinaus erfüllen die antijesuitischen Verschwörungstheorien nicht einmal annäherungsweise sonstige Definitionskriterien von Religion¹⁴². Gerade dies scheint aber von Interesse, wenn man auf das eingangs aufgeworfene Problem der »Politisierung« antijesuitischer Polemik um 1600 zurückzukommt. Um eine valide rhetorische Strategie gegen konfessionelle Angriffe sowie potentiell religiös grundierte gegnerische Vorstellungen von Herrschaft und Gemeinwesen zu entwickeln, schien die Adelsopposition in Polen-Litauen auf antijesuitische Verschwörungstheorie zu setzen. Dies erlaubte (1) im Sinne der eigenen

138 BURKE, *Black Legend* (wie Anm. 4), S. 172.

139 Vgl. zum Problem von Verschwörungstheorien als geschlossenen Weltdeutungs- und Ordnungssystemen allerdings mit Bezug auf das 20. und 21. Jahrhundert beispielsweise: Brian L. KEELEY, *Of Conspiracy Theories*, in: *Journal for Philosophy* 96 (1999), S. 109–126, hier S. 123f.

140 GROH, *La tentation des théories de conspiration* (wie Anm. 41), S. 99.

141 Vgl. etwa zu Definitionsansätzen von »Religion« POHLIG, *Säkularisierungen* (wie Anm. 14), S. 16f.

142 Vgl. ebd.

Gruppenmobilisierung den Feind als mächtig, jedoch potentiell besiegbare zu konstruieren, (2) die eigenen Vorstellungen vom Gemeinwesen als richtiges, möglicherweise religiös motiviertes oder legitimes und so mächtigeres Gegensystem gegenüber dem jesuitischen Feind aufzubauen und (3) mit Hilfe des Jesuitenthemas religiös-konfessionelle Angriffe in einem beschränkt transzendierenden, jedoch nicht theologischen Rahmen zu erwidern.

Der Topos des Antijesuitismus erscheint also im polnisch-litauischen Fall als Baustein einer gruppenspezifischen Sprech- und Verständigungsweise¹⁴³. Er ist dabei als ein flexibles rhetorisches Element zu charakterisieren, das sowohl apologetische als auch aggressive Tendenzen aufweisen konnte und weniger im Sinne eines Streitgegenstands denn durch seine polemische Absicht als Streitkatalysator zu verstehen ist. Die Flexibilität des Topos wird dabei besonders deutlich, wenn man, wie im Fall des *Consilium datum amico*, seine spezielle Verwendung über mehrere Kontextwechsel hinweg verfolgen kann. Die erstaunliche intertextuelle Karriere des *Consilium* endete indes nicht im beginnenden 17. Jahrhundert; sie diachron zu verfolgen wäre Aufgabe weiterer Forschungen. So kam es im 18. Jahrhundert in Venedig zu einer italienischsprachigen sowie im Rahmen der Auseinandersetzungen von Jansenisten und Jesuiten in Frankreich zu einer frankophonen Neuauflage¹⁴⁴. Genauso ließ sich im Jahr 1912 der Faksimiledruck einer deutschen Übersetzung von 1609 in den nationalen, kulturkämpferischen Diskurs gegen einen ultramontanen Katholizismus einreihen¹⁴⁵. Für den Herausgeber Hans Ludwig Held findet sich schließlich

eine ganz wunderbare Parallele zu unseren modernen deutschen Verhältnissen. Ja, ihre Ähnlichkeit geht so weit, daß die Worte des wissens- und gesinnungstüchtigen Adeligen eines der modernen Kämpfer gegen den »ultramontanen Klerikalismus« (Jesuitismus) sein könnten¹⁴⁶.

143 Vgl. Joachim KNAPE, Die zwei texttheoretischen Betrachtungsweisen der Topik und ihre methodologischen Implikaturen, in: Thomas SCHIRREN/Gert UEDING (Hg.), Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium, Tübingen 2000, S. 747–766, hier S. 752.

144 Delle turbolenze della Polonia perpetuate dai PP. Gesuiti. Opera di un Nunzio alla Dieta trasportata dalla lingua polacca, Venezia 1767; Discours aux Grands de Pologne, sur la nécessité de faire sortir les Jésuites De ce Royaume, pour y rétablir l'union & la tranquillité Par un seigneur polonois. Traduit du Latin, Avec de Notes qui confirment & éclaircissent les faits, Amsterdam 1726.

145 Vgl. Róisín HEALY, Religion and Civil Society. Catholics, Jesuits, and Protestants in Imperial Germany, in: Frank TRENTMANN (Hg.), Paradoxes of Civil Society. New Perspectives on Modern German and British History, New York/Oxford 2000, S. 244–262.

146 Hans Ludwig HELD, Nachwort des Herausgebers, in: Ders. (Hg.), Wichtig und hochnötig Bedenken/Welcher gestalt der Jesuiter blutdürstigen anschlügen und Practicken zu begegnen seyn möge, München/Leipzig 1912, o.S. Zur Person Hans Ludwig Helds, Bibliothekar, Schriftsteller und Mitbegründer des Schutzverbandes deutscher Schriftsteller, vgl. Heinz J. ARMBRUST/Gert HEINE (Hg.), Wer ist wer im Leben von Thomas Mann, Frankfurt a.M. 2008, S. 106f.

Thomas Weller

»Très chrétien« oder »católico«?

Der spanisch-französische Präzedenzstreit und die europäische Öffentlichkeit

Am 29. Juni 1563, dem Tag der Heiligen Petrus und Paulus, fand in der Kathedrale San Vigilio in Trient ein feierliches Hochamt statt. Die Kirche dürfte an diesem Tag bis auf den letzten Platz besetzt gewesen sein, denn außer den lokalen Würdenträgern waren auch die Teilnehmer des Trienter Konzils zugegen, das sich im Vorjahr zu seiner dritten und letzten Sitzungsperiode zusammengefunden hatte. Doch nicht alle Besucher des feierlichen Gottesdienstes an jenem 29. Juni 1563 waren gleichermaßen willkommen. Sehr zum Missfallen der französischen Konzilsnation erschien kurz nach Beginn der Messe der spanische Botschafter Claudio Fernández Vigil de Quiñones, Conde de Luna, gefolgt von einer großen Zahl spanischer Bischöfe, in der Kathedrale und erhielt vom Zeremonienmeister einen gesonderten Sitzplatz abseits der übrigen weltlichen Oratoren zugewiesen, »inmediate post ultimum cardinalem supra partiarchas«¹. Empört beschwerte sich der französische Kardinal de Guise bei den neben ihm sitzenden päpstlichen Legaten, niemand habe ihn davon in Kenntnis gesetzt, dass Luna die Messe besuchen würde. Seit seiner Ankunft in Trient am 12. April 1563 war der spanische Botschafter allen feierlichen Gottesdiensten ferngeblieben.

Die französischen Oratoren erkundigten sich daraufhin eilends beim Zeremonienmeister, wie es mit den liturgischen Ehrenbezeugungen, Inzens und Friedenskuss, gehalten werden solle. Im Rahmen der im 16. Jahrhundert üblichen Liturgie wurden beim Offertorium nicht nur Altar, Evangelium und Altarsakramente, sondern auch herausgehobene Standespersonen im buchstäblichen Sinn beweihräuchert. Diese Zeremonie erfolgte in einer ebenso streng geregelten Rangfolge wie der Friedenskuss vor der Kommunion, bei der den Gläubigen sogenannte Paxtafeln (*osculatoria*) zum Kuss dargeboten wurden. Beide Handlungen gaben daher immer wieder Anlass für »unerbauliche Rangstreitigkeiten«, die – jedenfalls aus Sicht der moder-

1 CT, Bd. 9, Freiburg 1924, S. 591. – Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen des vom spanischen Wissenschaftsministerium geförderten Forschungsprojekts HAR2009-09987 »Autoridad y poder en la España del Siglo de Oro: la representación del Imperio, la imagen de una política«.

nen Liturgiewissenschaft – mit dem ursprünglichen »Sinn dieser Zeremonien in grellem Widerspruch« standen². So auch in diesem Fall. Auf ihre Nachfrage erhielten die überraschten Franzosen zur Auskunft, Inzens und Friedenskuss sollten dem französischen und dem spanischen Konzilsbotschafter auf ausdrücklichen Befehl des Papstes gleichzeitig gewährt werden. Zu diesem Zweck hatte man eigens zwei Weihrauchfässer und zwei Paxtafeln bereitstellen lassen³. Was augenscheinlich dazu dienen sollte, Streit zu vermeiden, brachte die Franzosen jedoch so in Rage, dass sie sich zu wüsten Beschimpfungen gegen den Heiligen Vater hinreißen ließen. Pius IV. sei kein legitimer Papst, sondern durch simonistische Praktiken zu seinem Amt gelangt, er sei ungerecht und tyrannisch. Die verbalen Entgleisungen der Franzosen gipfelten schließlich in der Drohung, das Konzil umgehend zu verlassen, dem Papst die Obödienz aufzukündigen und ein Nationalkonzil einzuberufen, falls dem französischen Botschafter die liturgischen Ehrenbezeugungen nicht vor dem Vertreter Spaniens gewährt würden.

Um den Ablauf des Gottesdienstes nicht weiter zu beeinträchtigen – das hektische Hin und Her im Chorraum hatte bereits für erhebliches Aufsehen gesorgt –, zog sich eine spontan gebildete Schlichtungskommission in die Sakristei zurück, die eine für beide Seiten akzeptable Lösung finden sollte. Ihr gehörten außer den päpstlichen Legaten noch die Kardinäle de Guise und Madruzzo, der französische Orator du Ferrier, die geistlichen Botschafter des Kaisers und des Königs von Polen, die Bischöfe von Sens und Orléans sowie der Erzbischof von Granada an. Luna selbst blieb den direkten Verhandlungen fern, um eine weitere Eskalation des Konflikts zu vermeiden. Unter großem Zeitdruck – die Messe ging unterdessen weiter und damit rückte auch das Offertorium unweigerlich näher – kam man schließlich überein, auf die strittigen Ehrenbezeugungen für dieses Mal gänzlich zu verzichten⁴.

2 Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bd., Wien 1949, hier Bd. 2, S. 84–91, 389–403, das Zitat. S. 399.

3 Am 9. Juni war auf Drängen des spanischen Botschafters in Rom eine geheime päpstliche Anordnung an die Legaten ergangen, die den seit Langem schwelenden Rangstreit zwischen dem französischen und dem spanischen Konzilsbotschafter in der oben beschriebenen Weise lösen sollte, vgl. Hubert JEDIN, *Geschichte des Trienter Konzils*, Bd. IV, 2, Freiburg 1975, S. 61.

4 Zu den geschilderten Vorgängen vgl. ebd., S. 62f.; Victor MARTIN, *Le gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente (1563–1615)*, Genf 1975 (Nachdruck der Ausgabe Paris 1919), S. 17–26; Blas CASADO QUINTANILLA, *La cuestión de la precedencia España-Francia en la tercera asamblea del Concilio de Trento*, in: *HispSac* 36 (1984), S. 195–214, hier S. 213f.; Alain TALLON, *La France et le Concile de Trente (1518–1563)*, Rom 1997 (BEFAR 295), S. 32–34; Maria Antonietta VISCEGLIA, *Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra Cinquecento e Seicento*, in: *Dies./Catherine BRICE (Hg.), Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e–XIX^e siècle)*, Rom 1997, S. 117–176, hier S. 128f.; Michael J. LEVIN, *A New World Order. The Spanish Cam-*

Obgleich auf diese Weise Schlimmeres verhindert werden konnte, hatte der Vorfall auch so für genug unliebsame Aufmerksamkeit gesorgt. Immerhin hatten die französischen Oratoren den Papst vor aller Ohren beleidigt und mit einem Schisma gedroht – »ein höchst unerbauliches Schauspiel«, so das Urteil des Kirchenhistorikers Hubert Jedin⁵. Die Zeitgenossen gingen in der Bewertung der Vorgänge sogar noch weiter: Seit Beginn des Konzils habe »kein Ereignis die Christenheit in größere Gefahr gebracht«, notierte Gabriele Paleotti, Auditor der Rota und Berater der päpstlichen Legaten in Trient, zu dem Zwischenfall während der Messfeier in seinem Diarium⁶.

Nun war es nicht etwa eine der zeitgenössischen theologischen Kontroversen, die die Christenheit in den Augen Paleottis in so große Gefahr gebracht hatte, sondern der Streit um eine scheinbare Nebensächlichkeit: die Frage nach dem zeremoniellen Vorrang zwischen dem französischen und dem spanischen Konzilsbotschafter. Dies mag aus heutiger Sicht zunächst überraschen, unterstreicht aber nur einmal mehr, welch fundamentale Bedeutung die Zeitgenossen solchen »Präzedenzkonflikten« beimaßen⁷. Aus Sicht der Beteiligten ging es dabei keineswegs um Nebensächlichkeiten, sondern um Fragen der »sozialen Existenz«, wie Norbert Elias mit Blick auf die höfische Gesellschaft treffend festgestellt hat⁸. Rangstreitigkeiten prägten jedoch nicht nur die soziale Interaktion bei Hof⁹ oder beeinträchtigten den Ablauf

paign for Precedence in Early Modern Europe, in: *Journal of Early Modern History* 6 (2002), S. 233–264, hier S. 249f.

5 JEDIN, *Geschichte* (wie Anm. 3), S. 63.

6 »Nulla res post inchoatum concilium [...] christianae reipublicae statum in maius discrimen adduxit, quam hoc ipsum negotium«, CT, Bd. 3, Freiburg 1931, S. 674f.; vgl. JEDIN, *Geschichte* (wie Anm. 3), S. 63.

7 So auch schon JEDIN, *Geschichte* (wie Anm. 3), S. 29: »Die Präzedenz war nicht nur eine Frage des Zeremoniells, sondern ein Politikum ersten Ranges«. Für einen knappen Überblick vgl. Thomas WELLMER, Art. Präzedenz, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 10, Stuttgart 2009, Sp. 286f.; ausführlich und mit weiterer Literatur Barbara STOLLBERG-RILINGER, Rang vor Gericht. Zur Verrechtlichung sozialer Rangkonflikte in der frühen Neuzeit, in: *ZHF* 28 (2001), S. 385–418; dies., Die Wissenschaft der feinen Unterschiede. Das Präzedenzrecht und die europäischen Monarchien vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: *Majestas* 10 (2002), S. 125–150; Marian FÜSSEL/Thomas WELLMER (Hg.), *Ordnung und Distinktion. Praktiken sozialer Repräsentation in der ständischen Gesellschaft (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 8)*, Münster 2005; Marian FÜSSEL, *Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2006; Thomas WELLMER, *Theatrum Praecedentiae. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt: Leipzig 1500–1800*, Darmstadt 2006.

8 Norbert ELIAS, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt a.M. 1999, S. 144.

9 Vgl. Mark HENGERER, Hofzeremoniell, Organisation und Grundmuster sozialer Differenzierung am Wiener Hof im 17. Jahrhundert, in: Klaus MALETTKE/Chantal GRELL (Hg.), *Hofgesellschaft und Höflinge an europäischen Fürstenhöfen in der Frühen Neuzeit (15.–18. Jh.)*, Münster 2001 (Forschungen zur Geschichte der Neuzeit. Marburger Beiträge 1), S. 337–368; Andreas PEČAR, Zeichen aristokratischer Vortrefflichkeit. Hofzeremoniell und Selbstdarstellung des höfischen Adels am Kaiserhof (1648–1740), in: FÜSSEL/WELLMER, *Ordnung und Distinktion* (wie

von Ständeversammlungen¹⁰ und Konzilien¹¹. Der Streit um den Vorrang stellte eine geradezu ubiquitäre und für die ständische Gesellschaft des *Ancien Régime* insgesamt konstitutive Form des öffentlichen Streits dar¹². Fragt man nach dem Verhältnis von Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, erscheint es also geradezu geboten, auch jene – nur auf den ersten Blick kuriosen – Konflikte mit einzubeziehen. Der spanisch-französische Präzedenzstreit bietet sich dabei als Untersuchungsgegenstand aus mindestens drei Gründen an:

Erstens spielte sich der Rangstreit zwischen den Kronen Spaniens und Frankreichs von Beginn an vor den Augen und Ohren einer europäischen Öffentlichkeit ab. Aufgrund der herausgehobenen Stellung der Akteure und der großen öffentlichen Aufmerksamkeit, die der Konflikt erregte, ging von ihm eine paradigmatische Wirkung für eine Vielzahl ähnlich gelagerter Auseinandersetzungen auf dem Feld der frühneuzeitlichen Diplomatie aus. Gestritten wurde dabei – zugespitzt formuliert – um nichts Geringeres als um die politische Ordnung Europas. Auch wenn dies nie die handlungsleitende Intention der Kontrahenten war, so hat der spanisch-französische Präzedenzstreit doch wie kaum ein anderer Konflikt dieser Art zur Ablösung der mittelalterlichen Vorstellung einer universalen hierarchischen Ordnung

Anm. 7), S. 181–197; zuletzt Jeroen DUINDAM, *Vienna and Versailles. The Courts of Europe's Dynastic Rivals (1550–1770)*, Cambridge 2003, S. 181–219.

- 10 Vgl. Albrecht P. LUTTENBERGER, *Pracht und Ehre. Gesellschaftliche Repräsentation und Zeremoniell auf dem Reichstag*, in: Alfred KOHLER/Heinrich LUTZ (Hg.), *Alltag im 16. Jahrhundert. Studien zu Lebensformen in mitteleuropäischen Städten*, Wien 1987 (WBG 14), S. 291–326; Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Zeremoniell als politisches Verfahren. Rangordnung und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstages*, in: Johannes KUNISCH (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1997 (ZHF, Beiheft 19), S. 91–132; zuletzt in europäischer Perspektive Tim NEU/Michael SIKORA/Thomas WELLER (Hg.), *Zelebrieren und Verhandeln. Zur Praxis ständischer Institutionen im frühneuzeitlichen Europa*, Münster 2009 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 27).
- 11 Vgl. neben der in Anm. 4 genannten Literatur Hermann HEIMPEL, *Sitzordnung und Rangstreit auf dem Basler Konzil* (aus dem Nachlaß hg. v. Johannes HELMRATH), in: Johannes HELMRATH/Heribert MÜLLER (Hg.), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen zum 60. Geburtstag*, München 1994, S. 1–9; Johannes HELMRATH, *Rangstreite auf Generalkonzilien des 15. Jahrhunderts als Verfahren*, in: Barbara STOLLBERG-RILINGER (Hg.), *Vormoderne politische Verfahren*, Berlin 2001 (ZHF, Beiheft 25), S. 139–173.
- 12 Bei den besonders im protestantischen Raum verbreiteten Kirchenstuhlstreitigkeiten etwa traten häufig auch Angehörige unterbürgerlicher Schichten als Akteure hervor; vgl. als einen der frühesten Forschungsbeiträge zu dieser Thematik Jan PETERS, *Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangdenken im Spätféudalismus*, in: *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 28 (1985), S. 77–106; mit weiterer Literatur Thomas WELLER, *Ius Subselliorium Templorum. Kirchenstuhlstreitigkeiten in der frühneuzeitlichen Stadt zwischen symbolischer Praxis und Recht*, in: Christoph DARTMANN/Marian FÜSSEL/Stefanie RÜTHER (Hg.), *Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Münster 2004 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 5), S. 199–224; Raymond MENTZER, *Les débats sur les bancs dans les Églises réformées de France*, in: *BShPF* 152 (2006), S. 393–406.

der europäischen Potentaten, mit Papst und Kaiser an der Spitze, durch ein neues Ordnungsmodell beigetragen, das auf dem gleichberechtigten Nebeneinander souveränen Völkerrechtssubjekte beruhte¹³.

Zweitens zeichnet sich die Auseinandersetzung durch ihre lange Dauer aus (was für Präzedenzkonflikte freilich nichts gänzlich Ungewöhnliches war). Der Konflikt lässt sich über fast zwei Jahrhunderte verfolgen; die erste heiße Phase der Auseinandersetzung fällt dabei in eben jene Epoche, die im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes steht: das so genannte »konfessionelle Zeitalter«¹⁴. Es wird also zu fragen sein, welchem Wandel die Formen des Konfliktaustrags und die Legitimationsstrategien der Akteure im Laufe des Untersuchungszeitraums unterlagen und ob sich darin Anhaltspunkte für eine spezifische »Streitkultur« des konfessionellen Zeitalters erkennen lassen¹⁵.

Im Hinblick auf diese Frage ist der spanisch-französische Präzedenzstreit auch deshalb von besonderem Interesse, weil er *drittens* von Anfang an auch eine religiöse Dimension besaß. Bei den Kontrahenten handelte es sich um die beiden führenden katholischen Mächte Europas, was sich auch an den Epitheta der Monarchen »très chrétien« bzw. »católico« ablesen lässt, die ebenfalls Gegenstand der Auseinandersetzung waren. Um ihren Anspruch auf Vorrang zu begründen, führten beide Parteien immer wieder insbesondere religiöse Argumente an. Auch die Schauplätze und Foren der Auseinandersetzung waren zunächst vornehmlich religiös besetzte Orte; neben dem Trienter Konzil spielte dabei vor allem die päpstliche Kurie eine Rolle.

Zeremonielle Rangfragen und kirchenpolitische bzw. theologische Sachfragen konnten dabei eine komplexe Liaison eingehen, wie schon der eingangs geschilderte Zwischenfall auf dem Trienter Konzil deutlich macht. Wenn die französische Konzilsnation anlässlich des Rangstreits mit Spanien mit dem Verlassen der Kirchenversammlung und der Einberufung eines

13 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Wissenschaft (wie Anm. 7); Lucien BÉLY, Souveraineté et souverain. La question du cérémonial dans les relations internationales à l'époque moderne, in: Annuaire BSHF (1993), S. 27–43; Heinz DUCHHARDT, Imperium und Regna im Zeitalter Ludwigs XIV., in: HZ 232 (1981), S. 555–581; ders., Grundmuster der internationalen Beziehungen in der Frühen und Späten Neuzeit, in: Jens SIEGELBERG/Klaus SCHLICHTE, Strukturwandel internationaler Beziehungen. Zum Verhältnis von Staat und internationalem System seit dem Westfälischen Frieden, Wiesbaden 2000, S. 74–86.

14 Zum Konzept und der mittlerweile daran geäußerten Kritik vgl. zusammenfassend Stefan EHRENPREIS/Ute LOTZ-HEUMANN, Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2002.

15 Vgl. Irene DINGEL, Streitkultur und Kontroversenschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung, in: Dies./Wolf Friedrich SCHÄUFELE (Hg.), Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit (VIEG Beiheft 74), Mainz 2007, S. 95–111; dies., The Culture of Conflict in the Controversies leading to the Formula of Concord (1548–1580), in: Robert KOLB (Hg.), Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675, Leiden/Boston 2008, S. 15–64; sowie die Überlegungen der Herausgeber in der Einleitung zu diesem Band.

Nationalkonzils drohte, dann evozierte sie – vermutlich bewusst – eben jene ekklesiologischen Streitfragen, die schon die großen Konzilien des Spätmittelalters beschäftigt hatten und um die nun neuerlich in Trient gerungen wurde: das Verhältnis zwischen Papst und Konzil respektive zwischen Papstkirche und Nationalkirchen¹⁶. Wie zuvor schon in Basel gehörten auch in Trient die Franzosen zu den radikalsten Kritikern des päpstlichen Primats¹⁷, wengleich der Wortführer der Opposition, Kardinal de Guise, in den strittigen ekklesiologischen Fragen schließlich auf die Position der Kurie einschwenken sollte¹⁸. Eine zeitgenössische Schilderung der Vorfälle, wohl aus der Feder des päpstlichen Nuntius in Paris, Prospero di Santa-Croce, lässt hinter der Parteinahme des Papstes in der Präzedenzfrage zu Gunsten Spaniens gar eine bewusste Strategie Pius' IV. erkennen, ein mögliches Zusammengehen der französischen und der spanischen Konzilsväter gegen die Interessen Roms zu hintertreiben¹⁹. Diese Zusammenhänge können hier nicht weiter verfolgt werden. Sie lassen jedoch erahnen, dass Präzedenzstreitigkeiten für höchst unterschiedliche Zwecke instrumentalisiert werden konnten. Es hieße jedoch den Charakter und das erhebliche Eigengewicht dieser zeittypischen Auseinandersetzungen zu verkennen, wollte man darin lediglich symbolische »Stellvertreterkriege« für anders gelagerte Interessen sehen.

Im Folgenden soll der spanisch-französische Präzedenzstreit in seinen wichtigsten Etappen von der Mitte des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts skizziert werden. Dabei lassen sich grundsätzlich zwei Ebenen des Konfliktaustrags unterscheiden, die sich durch die Verwendung jeweils unterschiedlicher Medien auszeichneten und unterschiedliche Öffentlichkeiten konstituierten, nämlich *erstens* der unmittelbare Austrag des Konflikts mit den Mitteln »symbolischer Kommunikation«²⁰, wie er sich vor den Augen und Ohren einer relativ exklusiven höfischen respektive kirchlich-religiösen Öffentlichkeit abspielte, sowie *zweitens* die diese Auseinandersetzung flankierende und kommentierende publizistische Debatte zwischen den Anhängern beider Parteien, die ihren Niederschlag in einer kaum

16 Vgl. Heribert SMOLINSKY, Art. Konziliarismus, in: LThK 6 (1997), Sp. 349–351; ders. Art. Konziliarismus, in: TRE 19 (1990), S. 579–586.

17 Vgl. Heribert MÜLLER, Die Franzosen, Frankreich und das Basler Konzil (1431–1449), 2 Bd., Paderborn 1990 (KonGe.U); TALLON, La France (wie Anm. 4); ders., Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde, Paris 2002, S. 137–162, 237–280.

18 JEDIN, Geschichte (wie Anm. 3), S. 69; TALLON, La France (wie Anm. 4), S. 394–400; Henry Outram EVENNETT, The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent. A Study in the Counter-Reformation, Cambridge 1930.

19 Arch. Vat., Arm. II, Bd. 60, im Wortlaut wiedergegeben bei MARTIN, Gallicanisme (wie Anm. 4), S. 21–23.

20 Zum Begriff und dem damit verbundenen Forschungskonzept Barbara STOLLBERG-RILINGER, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Forschungsperspektiven – Thesen, in: ZHF 31 (2004), S. 489–527.

zu überschauenden Flut von Druckerzeugnissen fand und damit eine wesentlich breitere, »sekundäre« Öffentlichkeit herstellte²¹. Beide Konfliktebenen werden zunächst separat untersucht und dann in vergleichender Perspektive zusammengeführt. Ausgehend von den am Beispiel des spanisch-französischen Präzedenzstreits gemachten Beobachtungen werden abschließend einige weiterführende Überlegungen zu der eingangs aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis von Präzedenzkonflikten und Streitkultur im konfessionellen Zeitalter angestellt.

I.

Der vorstehend geschilderte Zwischenfall während des Trienter Konzils hatte eine lange Vorgeschichte. Schon auf dem Konzil von Basel (1431–1445) beanspruchten die Gesandten König Johanns II. von Kastilien den Rang vor den Gesandten des englischen Königs, wobei es nicht nur zu verbalen Auseinandersetzungen, sondern auch zu Handgreiflichkeiten zwischen den Konzilsvätern kam. Ihre Ansprüche begründeten die Kastilier unter anderem damit, dass die Iberische Halbinsel früher christianisiert worden sei als England und der kastilischen Krone schon aus diesem Grund ein höherer Rang gebühre²².

Auf die Argumente der streitenden Parteien ist noch zurückzukommen. Den Hintergrund für diese und eine ganze Reihe weiterer Auseinandersetzungen auf den großen Konzilien des Spätmittelalters bildete die aus dem Mittelalter stammende und noch bis ins 17. Jahrhundert virulente Vorstellung einer Hierarchie der europäischen Monarchen mit dem Kaiser des Heiligen Römischen Reichs an der Spitze. Dieses politische Ordnungsmodell war Teil eines kosmologischen Weltbilds, das auch in den Rangunterschieden zwischen den Menschen unmittelbare Manifestationen der göttlichen Ordnung zu erkennen vermeinte. Den wohl umfassendsten Versuch, diese universale Ordnung schriftlich zu fixieren, stellte der erstmals 1529 im Druck erschienene *Catalogus Gloriarum Mundi* des französischen Juristen Barthélemy de Chasseneuz dar. Auf mehr als tausend Seiten wies der Autor unter Berücksichtigung sämtlicher ihm verfügbarer theologischer und philosophischer

21 Vgl. zur Unterscheidung von Primär- und Sekundärmedien in diesem Zusammenhang Bernd SÖSEMANN, Zeremoniell und Inszenierung. Öffentlichkeit und dynastisch-höfische Selbstdarstellung in der preußischen Krönung und den Jubiläumsfeiern (1701–1785), in: Ders. (Hg.), Kommunikation und Medien in Preußen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert, Stuttgart 2002 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 12), S. 85–135.

22 Vgl. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, La embajada de Castilla en el concilio de Basilea y su discusión con los ingleses acerca de la precedencia, in: *HispSac* 10 (1957), S. 5–27; HEIMPEL, Sitzordnung (wie Anm. 11), S. 8; HELMRATH, Rangstreite (wie Anm. 11), S. 163–171.

Wissensbestände alles und jedem einen festen Rang in der Ordnung des Universums zu, von den himmlischen Hierarchien über die sozialen Rangordnungen der Menschen bis hin zur Ordnung der belebten und unbelebten Natur²³. Chasseneuz' noch ganz vom Neuplatonismus inspiriertes Werk steht am Beginn eines gelehrten Diskurses über Rang und Ordnung, der im Verlauf des 17. Jahrhunderts immer reichere Blüten trieb. Doch nicht erst den späteren Autoren des *Ius praecedentiae* und der Zeremonialwissenschaft²⁴, sondern schon Casseneuz' Zeitgenossen konnte nicht verborgen bleiben, dass sich die vermeintlich gottgegebene Rangordnung in der Praxis als wesentlich dynamischer erwies, als der *Catalogus Glorae Mundi* unterstellte.

Waren Rangstreitigkeiten wie auf dem Baseler Konzil schon im Mittelalter nichts gänzlich Ungewöhnliches, so nahmen sie im Verlauf der Frühen Neuzeit an Zahl und Intensität zu. Dies hing nicht zuletzt mit der Entwicklung des frühmodernen Gesandtschaftswesens zusammen, dessen Anfänge in der politischen Kultur der italienischen Renaissance zu verorten sind²⁵. In dem Maße, wie die europäischen Potentaten dazu übergingen, ständige Gesandtschaften an anderen Höfen zu unterhalten, häuften sich jedoch nicht allein die Anlässe für Rangstreitigkeiten. Ganz im Sinne der vormodernen »Präsenzkultur«²⁶ wurde der Gesandte im Zeremoniell so behandelt, als sei sein Auftraggeber *in persona* zugegen²⁷. Die im 16. Jahrhundert entstehenden Botschaftertraktate²⁸ verlangten von den frühneuzeitlichen Diploma-

23 Barthélemy DE CHASSENEUZ, *Catalogus gloriae mundi. Laudes, honores, excellentias, ac praeminentias omnium ferestatum, plurimarumque rerum illius continens a spectabili viro Bartholomaeo a Chasseneo humanorum iurium doctore, fiscali Haeduensis praesidatus patrono, editus*, Lyon 1529; vgl. dazu STOLLBERG-RILINGER, *Wissenschaft* (wie Anm. 7), S. 134–136.

24 Vgl. die unten in Anm. 138 aufgeführten Autoren und Werke; dazu STOLLBERG-RILINGER, *Wissenschaft* (wie Anm. 7); dies. *Rang vor Gericht* (wie Anm. 7); Miloš VEČ, *Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftspräsentation*, Frankfurt a.M. 1998 (*Ius Commune*, Sonderheft 106).

25 Vgl. Garrett MATTINGLY, *Renaissance diplomacy*, London 1955; William ROOSEN, *Early Modern Diplomatic Ceremonial. A Systems Approach*, in: *JMH* 52 (1980), S. 452–476; Matthew S. ANDERSON, *The Rise of Modern Diplomacy 1450–1919*, London 1993; Lucien BÉLY, *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne XVI^e–XVIII^e siècle*, Paris 2007.

26 Hans Ulrich GUMBRECHT, *Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M. 2004, S. 105; ders., *Ten Brief Refelections on Institutions and Re/Presentation*, in: Gert MELVILLE u.a. (Hg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 69–76.

27 Noch Mitte des 18. Jahrhunderts schrieb dazu Christian Wolff: »[...] folglich macht ein Gesandter nach dem Naturgesetz gleichsam einerley moralische Person mit dem, der ihn ab[ge]schickt hat, aus, so daß es eben so viel ist, als wenn dieser selbstgegenwärtig wäre, und derienige, an welchen er verschickt wird, ihn als eine ihm gleiche person ansehen muß«, Christian WOLFF, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Hildesheim 1980 (Nachdruck der Ausgabe Halle 1754), § 1242, S. 915.

28 Vgl. etwa Alberico GENTILI, *De legationibus libri tres*, London 1585; Juan Antonio DE VERA Y ZÚNIGA, *El embaxador*, Madrid 1947 (Faksimile-Druck d. Ausg. Sevilla 1620); Jean HOTMAN DE VILLIERS, *De la charge et dignité de l'ambassadeur*, Paris 1604; Abraham DE WICQUEFORT, *L'Ambassadeur et ses fonctions*, Den Haag 1682; François DE CALLIÈRES, *De la manière de négocier*

ten, als authentische Verkörperungen ihrer Herren zu erscheinen, bis hin zur mimetischen Wiedergabe von Stimme, Gesten und Körperhaltung²⁹. Zu den ersten Pflichten eines Botschafters gehörte es daher auch, Rang und Ehre seines Auftraggebers unter allen Umständen zu wahren und gegen konkurrierende Ansprüche zu verteidigen³⁰.

Nach den um die Wende zum 16. Jahrhundert aufkommenden Souveränitätslehren war es nun aber gerade das besondere Merkmal des souveränen Fürsten, keine höhere Gewalt und keinen Richter außer Gott über sich zu haben³¹. Dadurch vervielfachte sich nicht nur die Anzahl möglicher Konflikte, der Rangstreit zwischen den Monarchen und den als ihr *alter ego* fungierenden Gesandten wurde damit auch tendenziell unentscheidbar. Allein den Papst erkannten zumindest die katholischen Monarchen noch bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts prinzipiell als Schiedsinstanz in Rangfragen an. Dies war freilich nicht der einzige Grund, weshalb das an der Römischen Kurie beobachtete diplomatische Zeremoniell im 16. Jahrhundert auch für die Praxis an anderen europäischen Höfen einen Referenzrahmen darstellte. Auch der allgemeine Modell- und Vorbildcharakter der höfischen Kultur Italiens und die fortgeschrittene Entwicklung des Gesandtschaftswesens auf der Apenninenhalbinsel dürften dabei eine wichtige Rolle gespielt haben. Jedenfalls galten die an der Kurie beobachteten diplomatischen Rangfolgen noch bis ins 17. Jahrhundert auch außerhalb Roms als maßgeblich³².

cier avec les souverains. De l'utilité des négociations, du choix des ambassadeurs et des envoyés et des qualités nécessaires pour réussir dans ces emplois (1716), hg. v. Alain PEKAR LEMPEUR, Genf 2002.

29 So vergleicht etwa Juan de Vera y Zúñiga den Botschafter mit einem Schauspieler, der darauf bedacht ist, mit Worten und Handlungen die Person zu imitieren (»imitar en palabras y acciones«), die er repräsentiert, VERA Y ZÚÑIGA, El embajador, Discurso segundo (wie Anm. 28), S. 117; vgl. dazu Christian WIELAND, Diplomaten als Spiegel ihrer Herren? Römische und florentinische Diplomatie zu Beginn des 17. Jahrhunderts, in: ZHF 31 (2004), S. 359–379; MATTINGLY, Renaissance diplomacy (wie Anm. 25), S. 217; allgemein David STARKEY, Representation through Intimacy, in: Ioan LEWIS (Hg.), Symbols and Sentiments. Cross-cultural Studies in Symbolism, London 1977, S. 187–224.

30 Vgl. VERA Y ZÚÑIGA, El embajador, Discurso tercero (wie Anm. 28), S. 41–60.

31 Vgl. Jean BODIN, Sechs Bücher über den Staat. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd WIMMER, eingl. u. hg. v. Peter Cornelius MAYER-TASCH, München 1981, S. 284: »Da es auf Erden nächst Gott nichts Höheres gibt als die souveränen Fürsten [...] muß man sich ihres Ranges bewußt sein [...] und [...] ihnen jegliche Ehrerbietung entgegenbringen«; allgemein zur Entstehung der Souveränitätslehren Julian H. FRANKLIN, Bodin and the Rise of Absolutist Theory, Cambridge 1973; ders., Sovereignty and the mixed Constitution. Bodin and his Critics, Cambridge 1991; BÉLY, Souveraineté (wie Anm. 13).

32 Vgl. VISCEGLIA, Il cerimoniale (wie Anm. 4); Julia ZUNCKEL, Rangordnungen der Orthodoxie? Päpstlicher Suprematieanspruch und Wertewandel im Spiegel der Präzedenzkonflikte am heiligen römischen Hof in post-tridentinischer Zeit, in: Günther WASSILOWSKI/Hubert WOLF (Hg.), Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, Münster 2005 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 11), S. 101–128.

1504 stellte der päpstliche Zeremonienmeister Paris de Grassi erstmalig eine wohl zum internen Gebrauch vorgesehene Rangliste der Gesandten der europäischen Potentaten auf. An erster Stelle dieses »Ordo Regum Christianorum« firmierten die Botschafter des Kaisers (»Imperator Caesar«), gefolgt von denen des römischen Königs (»Rex Romanorum«), den diplomatischen Vertretern der Krone Frankreichs und denen des spanischen Königs³³. 1516 bestätigte Leo X. diese Rangfolge in einer Bulle, in der er der französischen Krone die Präzedenz vor anderen christlichen Herrschern (»ceteri reges Christiani«) zusprach³⁴.

Der von Leo X. bestätigte französische Suprematieanspruch kontrastierte jedoch auffallend mit den politischen und militärischen Kräfteverhältnissen, die sich im Laufe des 16. Jahrhunderts mehr und mehr zu Gunsten der spanischen Monarchie verschoben. Da der spanische König aber seit 1519 gleichzeitig Kaiser des Heiligen Römischen Reiches war, stellte sich die Präzedenzfrage in der Praxis zunächst nicht. Als kaiserliche Botschafter genossen die diplomatischen Vertreter Karls V. den unangefochtenen Vorrang vor allen anderen Gesandten weltlicher Herrscher. Erst als Karl 1555/56 seinem Sohn Philipp die Herrschaft über die Niederlande und die spanischen Reiche übertrug und dann auch als Kaiser des Heiligen Römischen Reichs zu Gunsten seines Bruders Ferdinand abdankte, rückte die Frage des zeremoniellen Rangs der spanischen Gesandten unmittelbar auf die Tagesordnung³⁵.

Als einer der ersten bekam dies Francisco de Vargas zu spüren, der ständige Gesandte des spanischen Königs in Venedig. Vargas war noch vor Karls Abdankung als kaiserlicher Botschafter in Venedig akkreditiert worden und hatte als solcher den Vorrang vor allen anderen Gesandten genossen. Als er Anfang des Jahres 1557, nach einem Aufenthalt in den Niederlanden, in die Lagunenstadt zurückkehrte, wurde ihm dieses Privileg jedoch umgehend vom Gesandten des französischen Königs streitig gemacht, mit dem Argument, Vargas könne nach der Abdankung Karls V. nicht länger als kaiserlicher Gesandter gelten, sondern sei fortan als Vertreter des spanischen

33 Ernest SATOW, *A Guide to Diplomatic Practice*, London 1917, S. 13f.; Bernd SCHIMMELPFENNIG, *Die Behandlung von Herrschaftsvertretern im päpstlichen Zeremoniell*, in: Nikolaus STAUBACH (Hg.), *Rom und das Reich vor der Reformation*, Frankfurt a.M. 2004 (Tradition – Reform – Innovation 4), S. 137–144, hier S. 144f.; vgl. dazu auch Jörg BÖLLING, *Causa differentiae. Rang- und Präzedenzregelungen für Fürsten, Herzöge und Gesandte im vortridentinischen Papstzeremoniell*, ebd., S. 147–196.

34 SATOW, *Guide* (wie Anm. 33), S. 14; LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 237.

35 Zur Herrschaftsübergabe vgl. Alfred KOHLER, *Vom habsburgischen Gesamtsystem zu den Teilsystemen Philipps II. und Maximilians II.*, in: Friedrich EDELMAYER (Hg.), *Kaiser Maximilian II. Kultur und Politik im 16. Jahrhundert*, Wien 1992 (WBGN 19), S. 13–37; Ernst LAUBACH, *Karl V., Ferdinand I. und die Nachfolge im Reich*, in: *MÖSA* 29 (1976), S. 1–51; Helmut NEUHAUS, *Von Karl V. zu Ferdinand I. Herrschaftsübergang im Heiligen Römischen Reich 1555–1558*, in: Christine ROLL u.a. (Hg.), *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation. Festschrift für Horst Rabe*, Frankfurt a.M. 1996, S. 41–440.

Königs zu behandeln und müsse als solcher dem französischen Botschafter den Vortritt lassen. Da Vargas' Protest bei der Signoria wirkungslos blieb, sah sich Philipp II. schließlich genötigt, seinen Botschafter unter Protest aus Venedig abzuziehen³⁶.

Ausgerechnet im Vorfeld des 1562 neuerlich nach Trient einberufenen Konzils drohte sich der spanisch-französische Präzedenzstreit weiter zuzuspitzen, was der katholischen Sache kaum zuträglich sein konnte. So sann man sowohl an der Kurie als auch im Umfeld des spanischen Königs auf eine Kompromisslösung, um die Fortführung der Kirchenversammlung nicht zu gefährden. Dem Vorschlag des päpstlichen Nuntius in Madrid, einen Kardinal oder einen Fürsten als diplomatischen Vertreter nach Trient zu entsenden, den man dann aufgrund dieser Qualität anders hätte rangieren können, wollte Philipp II. jedoch nicht nachkommen³⁷. Stattdessen beauftragte er seinen Botschafter am Wiener Kaiserhof, den Conde de Luna, mit der Mission. Philipp hegte die Hoffnung, sein Onkel Ferdinand, seit 1558 Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, werde Luna für das Konzil in Trient den Titel eines kaiserlichen Gesandten verleihen, um den Präzedenzstreit mit Frankreich auf diese Weise zu Gunsten Spaniens zu lösen³⁸. Am Wiener Kaiserhof genossen die spanischen Botschafter auch weiterhin den Vorrang vor den Botschaftern aller anderen Potentaten³⁹. Ferdinand selbst hatte noch im Oktober 1560 verfügt, dass der französische Botschafter wegen des Präzedenzstreits mit Spanien künftig allen öffentlichen Zeremonien fernbleiben solle, zu denen der Kaiser ihn nicht ausdrücklich einlade, während sich der Botschafter Philipps II. am Kaiserhof weiterhin frei bewegen konnte⁴⁰. Von dem Projekt, Letzteren für die Teilnahme am Konzil mit dem Titel eines kaiserlichen Botschafters auszustatten, nahm man aber angesichts der in Wien geäußerten rechtlichen und politischen Bedenken wie auch aufgrund der Differenzen zwischen der spanischen und der kaiserlichen Konzilspolitik schließlich Abstand⁴¹.

36 Vgl. LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 238–241.

37 LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 242.

38 Philipp II. an Luna, Madrid, 28. Januar 1562, in: CDIHE 98 (1891), S. 280–286, hier S. 282; vgl. LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 244; CASADO QUINTANILLA, *Cuestión* (wie Anm. 4), S. 202.

39 Vgl. Friedrich EDELMAYER, *Habsburgische Gesandte in Wien und Madrid in der Zeit Maximilians II. Ein Vergleich der innerhabsburgischen Begegnung auf der Ebene der Diplomatie*, in: Wolfram KRÖMER (Hg.), *Spanien und Österreich in der Renaissance. Akten des Fünften Spanisch-Österreichischen Symposions 21.–25. September 1987 in Wien, Innsbruck 1989* (IBKW.S 66), S. 57–70, hier S. 65.

40 Luna an Philipp II., 8. Oktober 1560, zit in: CASADO QUINTANILLA, *Cuestión* (wie Anm. 4), S. 200; VISCEGLIA, *Il cerimoniale* (wie Anm. 4), S. 128f.

41 Der Conde de Luna an Philipp II., 29. März 1562, in: CDIHE 98 (1891), S. 304–313; ders. an dens., 16. August 1562, ebd., S. 353–358, hier S. 357; ders. an dens., 23. Dezember 1562, ebd., S. 386–389; vgl. CASADO QUINTANILLA, *Cuestión* (wie Anm. 4), S. 201–205; LEVIN, *World Order*

So blieb als einziger Ausweg, die Präzedenzfrage gleichsam symbolisch offen zu lassen. Dazu bedurfte es eines zeremoniellen Arrangements, das es beiden Seiten erlaubte, ihre konkurrierenden Ansprüche aufrecht zu erhalten. Im Umkreis Philipps II. ersann man zu diesem Zweck eigens drei alternative Sitzschemata für das Konzil, die der spanische Botschafter in Rom dem Papst zur Prüfung vorlegte⁴² [Abb. 1]. Die Franzosen erklärten sich nach anfänglicher Weigerung schließlich bereit, einem solchen Kompromiss für die offizielle Einführung des spanischen Botschafters am 21. Mai zuzustimmen, allerdings unter ausdrücklicher Wahrung ihrer Ansprüche. Der spanische Botschafter erhielt dabei einen gesonderten Sitz neben dem Tisch des Konzilssekretärs, zur linken Hand der Legaten, auf der gleichen Seite wie die anderen weltlichen Oratoren⁴³. Bei seiner Amtseinführung ließ sich Luna jedoch nicht auf dem ihm zugewiesenen Stuhl nieder, sondern blieb davor stehen, während in seinem Namen eine offizielle Protestnote verlesen wurde, in der Spanien neuerlich den Vorrang vor Frankreich forderte. Auch die französische Seite gab ihren konkurrierenden Anspruch auf Vorrang zu Protokoll⁴⁴. Die bei Lunas Amtseinführung beobachtete Sitzordnung schrieb sich später auch in das visuelle Gedächtnis des Tridentinums ein. Sämtliche überlieferten Darstellungen der Konzilsversammlung zeigen den spanischen Botschafter auf seinem gesonderten Sitzplatz [Abb. 2].

Beide Parteien waren jedoch zunächst nicht bereit, auf den beanspruchten Vorrang bei den liturgischen Ehrenbezeugungen zu verzichten, was schließlich in den eingangs geschilderten Vorfall am 29. Juni 1563 mündete. Erst am 3. Juli kam auch diesbezüglich ein Kompromiss zustande. Luna verpflichtete sich, vorläufig nicht mehr gleichzeitig mit dem französischen Botschafter die Messe zu besuchen. Bei den Sessionen sollten bis auf weiteres keinem der anwesenden Oratoren Inzens und Friedenskuss gewährt werden⁴⁵. Mit einem Breve vom 6. Juli suspendierte der Papst seine frühere Anordnung in der Präzedenzfrage⁴⁶. Am 7. Juli verließ dann der französische Botschafter, Louis de Lansac, Trient und blieb dem Konzil bis zu seinem Ende fern, womit weitere Zwischenfälle ausgeschlossen waren⁴⁷. Die Leitung der französischen

(wie Anm. 4), S. 244; Ernst LAUBACH, Ferdinand I. als Kaiser. Politik und Herrscherauffassung des Nachfolgers Karls V., Münster 2001, S. 450.

42 Vgl. LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 246; CASADO QUINTANILLA, *Cuestión* (wie Anm. 4), S. 204.

43 CT, Bd. 9, Freiburg 1924, S. 511; CT, Bd. 2, Freiburg 1911, S. 567; CASADO QUINTANILLA, *Cuestión* (wie Anm. 4), S. 210; JEDIN, *Geschichte* (wie Anm. 3), S. 61.

44 CT, Bd. 9, Freiburg 1924, S. 512f.; CASADO QUINTANILLA, *Cuestión* (wie Anm. 4), S. 210.

45 JEDIN, *Geschichte* (wie Anm. 3), S. 65; CASADO QUINTANILLA, *Cuestión* (wie Anm. 4), S. 214.

46 JEDIN, *Geschichte* (wie Anm. 3), S. 67.

47 Der päpstliche Zeremonienmeister Ludovico Bondoni hielt dazu in seinem *Diarium fest: »Illustris D. Ludovicus Lansacco, primus orator regis Christianissimi, recessit a Tridentino Galliam versus, amplius non reversus ad concilium«,* CT, Bd. 2, Freiburg 1911, S. 568.

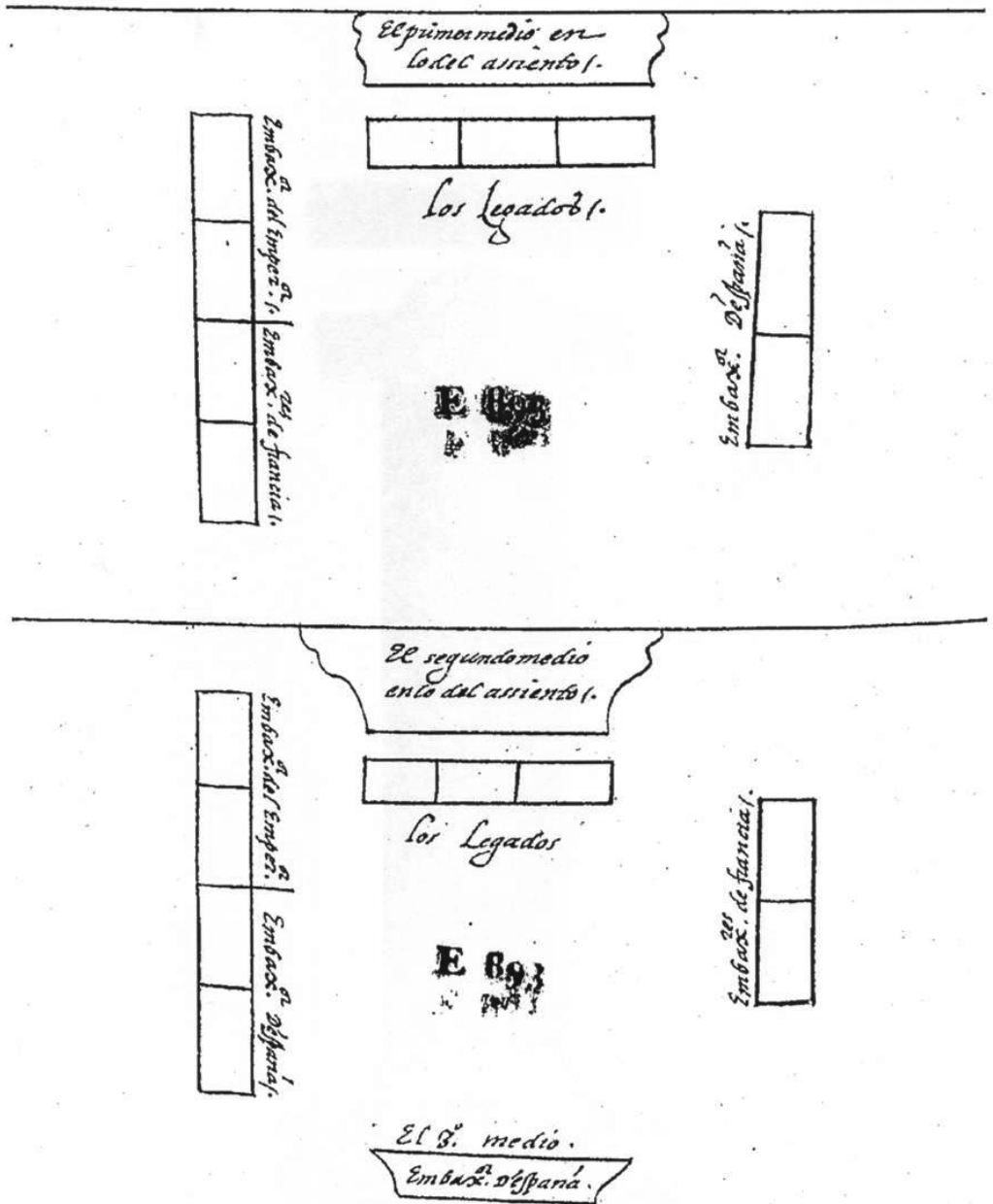


Abb. 1: Sitzschema für das Konzil von Trient – España. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de Simancas, EST, LEG, 893, 16.

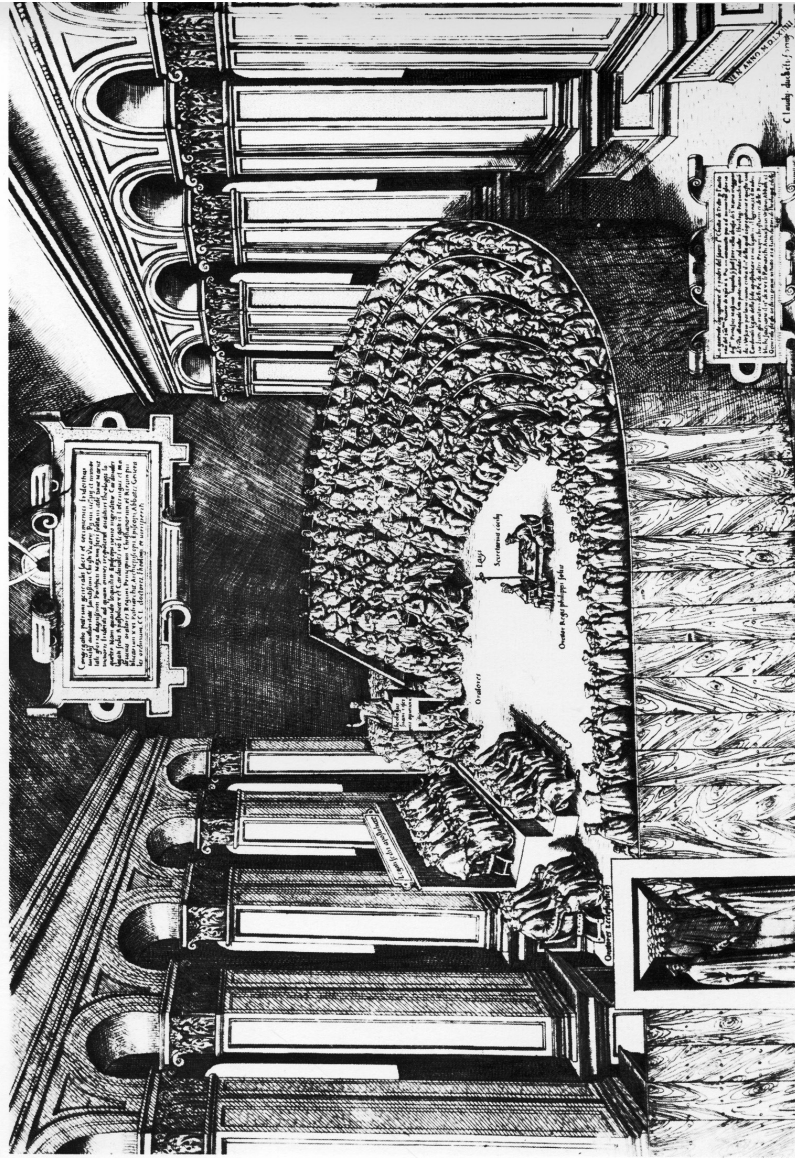


Abb. 2: Das Konzil von Trient, Kupferstich, 1566 – Albertina, Wien.

Konzilsnation wurde nun dem Bischof von Sens übertragen, der seinen Sitz unter den geistlichen Oratoren nahm und als Kleriker auch bei den liturgischen Ehrenbezeugungen den Vorrang vor allen weltlichen Oratoren genoss⁴⁸.

Obgleich die nach zähem Ringen schließlich gefundene Lösung immerhin eine störungsfreie Fortführung der Trienter Kirchenversammlung gewährleistete, war der Rangstreit zwischen Spanien und Frankreich damit keineswegs aus der Welt geschaffen. Ganz im Gegenteil, bald nach dem Ende des Konzils sollte sich der Konflikt an der Kurie erneut zuspitzen. Mit Luis de Requesens, der bereits im September 1563 Francisco de Vargas abgelöst hatte, und Henri Clutin d'Oysel, der im Februar 1564 als neuer französischer Botschafter nach Rom entsandt wurde, standen sich nun zwei Akteure gegenüber, die sich in der Präzedenzfrage unversöhnlicher denn je zeigten. Bei seinem Amtsantritt im Februar 1564 überreichte d'Oysel dem Papst ein Schreiben des französischen Königs und der Königinmutter, Katharina de Medici, das den Papst ultimativ aufforderte, in der Präzedenzfrage endlich eine unmissverständliche Entscheidung zu Gunsten Frankreichs zu treffen. Andernfalls drohten die Franzosen erneut mit der Aufkündigung der Obödienz⁴⁹. Trotz dieser massiven Drohung zögerte Pius IV.; Wochen und Monate vergingen, in denen sowohl der spanische als auch der französische Botschafter dem Papst in zahllosen Audienzen immer wieder ihre Argumente darlegten – natürlich getrennt voneinander – und in denen sich der Heilige Vater kaum in der Öffentlichkeit zeigte, um ein direktes Aufeinandertreffen der beiden Kontrahenten zu verhindern. Als die Osterfeiertage näher rückten, die einen öffentlichen Auftritt des Kirchenoberhauptes unvermeidbar machten, forderte der Papst die Botschafter Spaniens und Frankreichs ausdrücklich auf, dem Gottesdienst am Gründonnerstag und am Ostersonntag fernzubleiben. Trotz dieser Vorsichtsmaßnahme kam es erneut zu einem Aufsehen erregenden Zwischenfall.

Am frühen Morgen des Gründonnerstags, des 30. März 1564, begab sich Requesens zu den Gemächern des Papstes, wo er in einem Vorzimmer auf d'Oysel und den kaiserlichen Botschafter traf. Beide waren umringt von einer Gruppe älterer Kardinäle, die die Diplomaten in ein fast zweistündiges Gespräch verwickelten. Inzwischen hatte der Papst über eine verborgene Treppe die Sixtinische Kapelle betreten, um dort unbehelligt die Gründonnerstagsmesse abzuhalten. Die im Obergeschoss befindlichen Botschafter bemerkten dies erst, als sie durch die geöffneten Fenster die Arkebusensalve hörten, die wie üblich nach dem Schlussegen abgefeuert wurde. Nun begann eine Art Wettrennen: Als hätten die Schüsse ihnen gegolten, sprangen der französische und der spanische Vertreter gleichzeitig auf, um den Papst beim

48 CASADO QUINTANILLA, Cuestión (wie Anm. 4), S. 214.

49 LEVIN, World Order (wie Anm. 4), S. 252.

Rückweg aus der Kapelle abzufangen und ihn zurück in seine Gemächer zu geleiten, wobei beide danach trachteten, den privilegierten Platz rechts hinter dem Kirchenoberhaupt einzunehmen. Requesens konnte sich offenbar auf den letzten Metern gegen seinen Widersacher durchsetzen, wobei es zu einer kleinen Rangelei kam. Während er, solchergestalt über seinen Widersacher triumphierend, den von beiden beanspruchten Platz im päpstlichen Geleit einnahm, verließ d'Oysel wütend (»disgustado«) den Schauplatz der Auseinandersetzung⁵⁰.

Doch selbst wenn der Botschafter Philipps II. – nach seinem eigenen Bericht – hier als Sieger vom Platz ging, so war sein Triumph nicht von Dauer. Nach weiteren sieben Wochen, in denen Pius IV. öffentlichen Zeremonien unter Berufung auf seine Gicht gänzlich fern blieb, erging am 19. Mai 1564 endlich die von beiden Seiten lange erwartete Entscheidung des Papstes, die allerdings ganz und gar nicht im Sinne Spaniens ausfiel, sondern einmal mehr die französischen Ansprüche bestätigte. Die Botschafter des allerchristlichsten Königs sollten »an ihrem alten Platz verbleiben, ohne weiteren Streit und Disput, da die französische Monarchie das ältere Königreich sei und die Gallier die ersten Christen«⁵¹. Angesichts der Lage der Dinge blieb Requesens nichts anderes übrig, als künftig allen öffentlichen Zeremonien an der Kurie fernzubleiben, bis am 15. Juli endlich sein Abberufungsbefehl aus Madrid eintraf und er Rom unter Protest verlassen konnte, in der Hoffnung, dass sich die Dinge mit einem neuen Pontifikat zum Besseren wandeln würden⁵².

Doch auch als eineinhalb Jahre später mit Pius V. tatsächlich ein Papst nach den Wünschen Spaniens auf den Heiligen Stuhl gelangte, konnte der eiligst nach Rom zurückgekehrte Requesens nicht mehr als ein päpstliches Geheimbreve erwirken, das den Sonderstatus Spaniens aufgrund seiner besonderen Verdienste für die Kirche hervorhob⁵³. Am *status quo* in der Präzedenzfrage änderte dies rein gar nichts. Auch die zeitweilige Vakanz der Stelle des französischen Botschafters in Rom aufgrund der Religionskriege in Frankreich sorgte nur temporär für Entlastung. Wie prekär die Lage des

50 Requesens an Philipp II., 30. März 1564, zit. nach LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 254.

51 »[...] continuasse nel suo luogo antico senza altra contesa o disputa, essendo il regno di Francia più antico e i »Galli« i primi cristiani«, Archivio di Stato, Venezia, *Consultori in jure*, fol. 65, zit. nach VISCEGLIA, *Il cerimoniale* (wie Anm. 4), S. 129; Ludwig von PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. 7: *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reform und Restauration, Pius IV. (1559–1565)*, Freiburg i.Br. u.a. 1928, S. 429f.

52 Requesens an den Duque de Alcalá, 20. Mai 1564, in: Pío IV y Felipe II, *primeros diez meses de la embajada de don Luis de Requesens en Roma 1563–64*, Madrid 1891, S. 390f.; LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 257.

53 Philipp II. an Requesens, 27. Dezember 1566, in: Luciano SERRANO (Hg.), *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pío V*, Madrid 1914, Bd. 1, S. 429–436; LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 261.

spanischen Botschafters auch weiterhin blieb, geht aus einem Bericht Juan de Zúñigas hervor, der seinem Bruder Luis de Requesens 1568 als Botschafter in Rom nachfolgte. 1576 schrieb er nach Madrid, dass er seit seinem Amtsantritt nicht einmal die päpstliche Kapelle aufgesucht habe, um der Begegnung mit den anderen Gesandten aus dem Weg zu gehen⁵⁴.

Welch dramatische Konsequenzen der Konflikt auch außerhalb Roms hatte, war schon zuvor deutlich geworden. Im Juli 1565 meldete der spanische Botschafter in London, Diego Guzmán de Silva, er sei von englischer Seite aufgefordert worden, nicht mehr an offiziellen Zeremonien teilzunehmen, da man am Hof der englischen Königin Präzedenzstreitigkeiten wie in Rom befürchtete⁵⁵. Bei der Wahl Heinrichs von Anjou zum polnischen König im Jahre 1573 und bei den Verhandlungen zum Frieden von Verbins 1598 kam es erneut zu Auseinandersetzungen zwischen den streitenden Parteien⁵⁶. Bei den Friedensverhandlungen von Münster machte der Präzedenzkonflikt direkte Verhandlungen zwischen den spanischen und den französischen Gesandten unmöglich⁵⁷. Erst 1662 erlebte der Konflikt einen vorläufig letzten Höhepunkt: Anlässlich der Ankunft des schwedischen Botschafters in London kam es zu einer bewaffneten Auseinandersetzung zwischen der Gefolgschaft des spanischen und der des französischen Botschafters, in deren Verlauf zahlreiche Verletzte und sogar Tote zu beklagen waren. Angesichts dieses neuerlichen Vorfalles drohte Ludwig XIV. dem militärisch inzwischen klar unterlegenen Spanien unverhohlen mit Krieg, falls Philipp IV. sich nicht bereit erklärte, die französischen Präzedenzansprüche endgültig anzuerkennen⁵⁸. Auf französischen Druck berief der spanische König schließlich seinen diplomatischen Vertreter in London, Jean Charles de Watteville, als Verantwortlichen für den Zwischenfall ab und entsandte den Marqués de la Fuente als außerordentlichen Botschafter nach Paris, wo

54 Zúñiga an Philipp II., 22. Juni 1576, zit. nach LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), ebd.

55 Guzmán de Silva an Philipp II., 23. Juli 1565, in: *Calendar of Letters and State Papers relating to English Affairs*, preserved primarily in the Archives of Simancas, Bd. 1, London 1892, S. 451–456, hier S. 451; vgl. LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 258.

56 WICQUEFORT, *L'ambassadeur* (wie Anm. 28), S. 219; LEVIN, *World Order* (wie Anm. 4), S. 262.

57 Vgl. Michael ROHRSCHEIDER, *Der gescheiterte Frieden von Münster. Spaniens Ringen mit Frankreich auf dem Westfälischen Friedenskongress (1643–1649)*, Münster 2007 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte 30), S. 223–232; ders., *Friedenskongress und Präzedenzstreit. Frankreich, Spanien und das Streben nach zeremoniellem Vorrang in Münster, Nijmegen und Rijswijk (1643/44–1697)*, in: Christoph KAMPMANN u.a. (Hg.), *Bourbon – Habsburg – Oranien. Konkurrierende Modelle im dynastischen Europa um 1700*, Köln 2008, S. 228–240; Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Völkerrechtlicher Status und zeremonielle Praxis auf dem Westfälischen Friedenskongress*, in: Martin KINTZINGER u.a. (Hg.), *Rechtsformen internationaler Politik. Theorie, Norm und Praxis vom 12. bis zum 18. Jahrhundert*, Berlin 2011 (ZHF Beiheft 45), S. 147–164.

58 Vgl. Miguel Ángel OCHOA BRUN, *El incidente diplomático hispano-frances de 1661*, in: BRAH 201 (2004), S. 97–160; Michael ROHRSCHEIDER, *Das französische Präzedenzstreben im Zeitalter Ludwigs XIV.*, in: *Francia* 36 (2009), S. 135–179.

er sich im Namen Philipps IV. bei Ludwig XIV. für den Vorfall entschuldigen musste. In einer von la Fuente im Rahmen seiner Audienz verlesenen Erklärung versicherte der spanische König, er habe alle seine diplomatischen Vertreter angewiesen, sich künftig überall dort, wo Präzedenzstreitigkeiten zu erwarten seien, von allen zeremoniellen Anlässen fernzuhalten, bei denen sie mit den Vertretern des französischen Königs zusammentreffen könnten⁵⁹.

Ludwig XIV. ließ sich die Gelegenheit nicht entgehen, die von la Fuente verlesene Erklärung in seinem Sinn zu deuten und propagandistisch auszuschlachten. Nachdem der spanische Gesandte den Raum verlassen hatte, wandte er sich an den bei der Audienz anwesenden päpstlichen Nuntius und die übrigen Botschafter mit den Worten, sie hätten mit eigenen Ohren gehört, dass der spanische König seinen Botschaftern befohlen hätte, denen des französischen Königs an allen Orten den Vorrang zu gewähren. In seinen Memoiren bezeichnete Ludwig XIV. die Sondergesandtschaft de la Fuentes später gar als »Huldigung von König zu König, von Krone zu Krone«, die »selbst bei Frankreichs Feinden keinen Zweifel lasse, dass unsere [Krone] die erste der ganzen Christenheit« sei⁶⁰. Dieser Deutung des Ereignisses ist auch die bildliche Darstellung der Audienz im Rahmen der von Charles le Brun gefertigte Tapisserienserie *Histoire du Roi* verpflichtet⁶¹ [Abb. 3].

Es bedarf indes kaum der Erwähnung, dass sich die Interpretation des Sonnenkönigs in keiner Weise mit der spanischen Sichtweise deckte. Tatsächlich hatte der Sonderbotschafter Philipps IV. ja mit keiner Silbe den französischen Vorrang anerkannt, von einer »Huldigung« im Namen Philipps IV. ganz zu schweigen. Vielmehr hatte die spanische Krone durch la Fuente lediglich zugesichert, dass ihre Botschafter künftig möglichen Zusammenstößen mit den Vertretern der französischen Krone aus dem Weg gehen würden, und auch dies nur an denjenigen Orten, wo die Präzedenz tatsächlich strittig war⁶². Am Wiener Kaiserhof beispielsweise genossen die spanischen Botschafter auch weiterhin den Vorrang vor den Vertretern der französischen

59 Der Wortlaut bei OCHOA BRUN, *Incidente* (wie Anm. 58), S. 120.

60 »Ici c'est une espèce d'hommage [...] de roi à roi, de couronne à couronne, qui ne laisse plus douter à nos ennemis mêmes que la nôtre ne soit la première de toute chrétienté«, *Mémoires de Louis XIV publiés avec une introduction et des notes par Jean LONGNON*, Paris 1933, S. 83. Bemerkenswerterweise gibt Ludwig auch in seinen Memoiren die Erklärung des spanischen Sonderbotschafters zunächst korrekt wieder (ebd., S. 82), um sie dann in seinem Sinne zu interpretieren.

61 Vgl. dazu Wolfgang BRASSAT, *Monumentaler Rapport des Zeremoniells*. Charles Le Brun »Histoire du Roy«, in: *Städel Jahrbuch*, N.F. Bd. 14, 1993, S. 251–288, hier S. 266; Fabian STEIN, *Charles Le Brun. La tenture de l'Histoire du Roy*, Worms 1985 (Manuskripte zu Kunstwissenschaft 4), S. 35–41.

62 OCHOA BRUN, *Incidente* (wie Anm. 58), S. 121f.



Abb. 3: Charles le BRUN, Die Audienz des spanischen Botschafters Fuente, Tapiserie aus der Folge *l'Histoire du Roy*, 1665–1672 – Fabian STEIN, Charles le Brun. La tenture de l'Histoire du Roy, Worms 1985 (Manuskripte zur Kunstwissenschaft in der Wernerschen Verlagsgesellschaft 4), 2. Kat.-Nr. II/1.

Krone, weshalb Frankreich bis zum Ende des Spanischen Erbfolgekrieges (1714) nur Gesandte niederen Ranges (Envoyés oder Residenten) nach Wien schickte⁶³.

Die propagandistische Umdeutung der Ereignisse der Jahre 1661/62 durch Ludwig XIV. erwies sich gleichwohl als äußerst wirkmächtig – bis hin zur Darstellung der Geschehnisse in der neueren Forschungsliteratur. So spricht etwa William Roosen in diesem Zusammenhang von einem »clear-cut French victory«, um allerdings gleich im selben Satz einzuräumen, dass der spanisch-französische Präzedenzstreit damit keineswegs beendet war⁶⁴. Tatsächlich war die spanische Krone auch in der Folgezeit nicht zum Verzicht auf ihre Rangansprüche bereit, nicht einmal, als mit Philipp V. ein leiblicher Enkel Ludwigs XIV. den spanischen Thron bestieg. Erst sechs Jahrzehnte später, im bourbonischen Familienvertrag von 1761, kam es zu einer Einigung: In Artikel 17 wurde vereinbart, dass mit Ausnahme von Neapel und Parma, wo der französische Botschafter den Vorrang vor dem spanischen genießen sollte, künftig an allen Höfen das Anciennitätsprinzip als einziges Rangkriterium gelten sollte. Der früher akkreditierte Botschafter, gleich ob es sich um den Vertreter des spanischen oder des französischen Königs handelte, sollte also den Vorrang vor dem später in sein Amt eingeführten erhalten⁶⁵. Die schließlich gefundene Lösung, die Entkoppelung der Gesandtenränge vom Prestige der Monarchie und das Prinzip der Anciennität, entsprach genau jener Regelung, die rund ein halbes Jahrhundert später die Grundlage für eine generelle Neuordnung der diplomatischen Rangfolgen auf dem Wiener Kongress bilden sollte⁶⁶.

Das erstmals in Wien praktizierte Modell bildete aber nur den Endpunkt einer bereits an der Wende zum 18. Jahrhundert einsetzenden Entwicklung. Schon bei den Friedensverhandlungen des späten 17. Jahrhunderts war das Bemühen greifbar, diplomatische Verhandlungen und politische Verfahren von den allfälligen Präzedenzstreitigkeiten zu entlasten⁶⁷, und einmal

63 Vgl. Andreas PEČAR, *Die Ökonomie der Ehre. Höfischer Adel am Kaiserhof Karls VI. (1711–1740)*, Darmstadt 2003, S. 211–214.

64 William ROOSEN, *The Age of Louis XIV. The Rise of Modern Diplomacy*, Cambridge 1976, S. 181.

65 Falls beide Botschafter am selben Tag akkreditiert worden waren, sollte der französische den Vorrang vor dem spanischen erhalten, SATOW, *Guide* (wie Anm. 32), S. 18.

66 Vgl. Miloš VEC, »Technische« gegen »symbolische« Verfahrensformen? Die Normierung und Ausdifferenzierung der Gesandtenränge nach der juristischen und politischen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts, in: STOLLBERG-RILINGER, *Vormoderne politische Verfahren* (wie Anm. 11), S. 559–587; Erich H. MARKEL, *Die Entwicklung der diplomatischen Rangstufen*, Erlangen 1951; Michael RICHTSTEIG, *Wiener Abkommen über diplomatische und konsularische Beziehungen*, Baden-Baden 1994.

67 Vgl. dazu zuletzt Niels F. MAY, Zeremoniell in vergleichender Perspektive. Die Verhandlungen in Münster/Osnabrück, Nijmegen und Rijswijk, in: Christoph KAMPMANN u.a. (Hg.), *L'art de la paix. Kongresswesen und Friedensstiftung im Zeitalter des Westfälischen Friedens*, Müns-

mehr kam auch hier dem spanisch-französischen Rangstreit, der sich bei den Westfälischen Friedensverhandlungen noch als schwerwiegendes Hindernis erwiesen hatte, paradigmatische Bedeutung zu.

Beim Abschluss des Pyrenäenfriedens von 1659 fand man erstmals zu einer zeremoniellen Regelung, die die Gleichrangigkeit der beiden Monarchien betonte. Unterzeichnungsort des Vertrags war die inmitten des spanisch-französischen Grenzflusses Bidasoa/Bidassoa gelegene Fasaneninsel (Isla de los Faisanes/Île des Faisans). Auf dem Boden eines eigens zu diesem Zweck errichteten Konferenzhauses markierte eine Linie die Grenze zwischen den beiden Territorien. Der Verhandlungstisch befand sich exakt in der Mitte des Raumes, den beide Parteien durch getrennte Türen betraten⁶⁸. Ein Jahr später, am 6. Juni 1660, kam es am selben Ort sogar zu einem persönlichen Treffen zwischen Philipp IV. und Ludwig XIV., bei dem beide Monarchen ihre Friedensliebe bekräftigten und die spanische Infantin María Teresa vertragsgemäß ihrem künftigen Gatten, dem französischen König, übergeben wurde⁶⁹. Eine solche Monarchenbegegnung – es handelt sich hier um eines der ganz wenigen Beispiele des 17. Jahrhunderts – war nur unter erheblichem Aufwand, minutiöser Planung und striktester Wahrung zeremonieller Gleichrangigkeit möglich⁷⁰. Bemerkenswerterweise fand auch das Zusammentreffen Ludwigs XIV. mit Philipp Einzug in den Tapissierienzyklus Le

ter 2011 (Schriftenreihe zur Erforschung der Neueren Geschichte 34), S. 261–279; Matthias KÖHLER, Strategie und Symbolik. Verhandeln auf dem Kongress von Nimwegen, Köln 2011 (Externa 3).

68 Eine detaillierte Beschreibung des Zeremoniells findet sich bei Gottfried STIEVE, Europäisches Hof-Ceremoniel, Leipzig ²1723, S. 497f.; vgl. auch Thomas RAHN, Grenz-Situationen des Zeremoniells in der Frühen Neuzeit, in: Markus BAUER/ders. (Hg.), Die Grenze. Begriff und Inszenierung, Berlin 1997, S. 177–206, hier S. 181–183, 203; Daniel SÉRÉ, La paix des Pyrénées. Vingt-quatre ans de négociations entre la France et l’Espagne (1635–1659), Paris 2007 (Bibliothèque d’histoire moderne et contemporaine 24), S. 461–527. Eine ähnliche Lösung wie beim Pyrenäenfrieden wurde bereits 1649 für ein geplantes Treffen zwischen Kardinal Mazarin und dem Conde de Peñaranda auf der Grenze zwischen Frankreich und den spanischen Niederlanden vorgeschlagen. Beide Verhandlungspartner sollten eine eigens zu diesem Zweck zu errichtende »barraca« durch getrennte Türen von ihrem jeweiligen Territorium aus betreten, vgl. Michael ROHRSCHEIDER, Die spanisch-französischen Verhandlungssondierungen im Jahre 1649 aus spanischer Perspektive. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Pyrenäenfriedens, in: Heinz DUCHHARDT (Hg.), Der Pyrenäenfriede 1659. Vorgeschichte, Widerhall, Rezeptionsgeschichte, Göttingen 2010 (VIEG Beiheft 83), S. 23–39, hier S. 36.

69 Vgl. die Beschreibungen der Zeremonie bei STIEVE, Europäisches Hofzeremoniel (wie Anm. 68), S. 540–543; Johann Christian LÖNIG, Theatrum ceremoniale historico-politicum, Leipzig, 2 Bd., Leipzig 1719–1720, hier Bd. 1, S. 199–201; RAHN, Grenz-Situationen (wie Anm. 68), S. 182.

70 Vgl. dazu allg. Johannes PAULMANN, Pomp und Politik. Monarchenbegegnungen in Europa zwischen Ancien Régime und Erstem Weltkrieg, Paderborn 2000; Jan HENNINGS, The Semiotics of Diplomatic Dialogue. Pomp and Circumstance in Tsar Peter I’s Visit to Vienna in 1698, in: International History Review 30 (2008), S. 515–544.

Bruns. Die Symmetrie und Eintracht betonende Bildsprache ist hier jedoch eine ganz andere als bei der Darstellung des Empfangs von La Fuente zwei Jahre später⁷¹ [Abb. 4].

Das bei der Unterzeichnung des Pyrenäenfriedens beobachtete Zeremoniell diente als Modell für künftige diplomatische Kontakte zwischen beiden Monarchien. 1679 wurde auch der Vertrag von Nimwegen nach dem Vorbild des Pyrenäenfriedens geschlossen. Zur Unterzeichnung betraten der spanische und der französische Kongressgesandte den Raum zur selben Zeit durch zwei gegenüberliegende Türen, bewegten sich in perfekter Synchronie auf einen exakt in der Mitte des Raumes befindlichen Tisch zu, an dessen gegenüberliegenden Längsseiten sie gleichzeitig Platz nahmen. An der Stirn- und Kopfseite saß jeweils einer der niederländischen Mediatoren, so dass auch etwaige Auseinandersetzungen über die Frage nach dem bevorzugten Platz zur rechten oder linken Hand⁷² der Vermittler ausgeschlossen waren. Nachdem sie sich niedergelassen hatten, bedeckten beide Botschafter gleichzeitig ihr Haupt und setzten ebenfalls gleichzeitig ihre Unterschrift unter die bereitliegenden Ausfertigungen des Vertrags, die dann getauscht wurden⁷³. In symbolischer Form kam hier erstmals zum Ausdruck, was bislang lediglich völkerrechtliche Theorie war: die Gleichrangigkeit souveräner Völkerrechtssubjekte.

Noch bis weit ins 18. Jahrhundert aber barg die Begegnung von Botschaftern – wie wir gesehen haben – ein ganz erhebliches und mitunter kaum zu kontrollierendes Konfliktpotential, der spanisch-französische Präzedenzstreit ist nur ein besonders prominentes Beispiel unter vielen. Die Gründe dafür waren vielfältiger Natur: Zum einen ließ die zeitgenössische Ehrsemantik den in den Konflikt involvierten Akteuren oft wenig Raum für alternative Handlungen oder Kompromisse. Besonders die Botschafter ersten Ranges, die meist dem Hochadel entstammten, »verkörperten« nicht nur im buchstäblichen Sinne ihre monarchischen Auftraggeber, sondern verstanden sich auch selbst als Angehörige der »Société des princes«⁷⁴. Das Streben nach

71 BRASSAT, Rapport des Zeremoniells (wie Anm. 61), S. 266; STEIN, Charles Le Brun (wie Anm. 61), S. 24–29.

72 Vgl. dazu allgemein Otto NUSSBAUM, Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie, in: JAC 5 (1962), S. 158–171; Rodney NEEDHAM (Hg.), Right & left. Essays on dual symbolic classification, Chicago 1973; Adalbert ERLER, Art. rechts und links, in: HRG 4 (1990), Sp. 261–264.

73 Vgl. ROHRSCHEIDER, Friedenskongress (wie Anm. 57), S. 237; Actes et Mémoires des Négotiations de la Paix de Nimègue, 4 Bd., Graz 1974 (Neudruck der Ausgabe Amsterdam 1675–1679), hier Bd. 2, S. 650–653; Kurtze und eigentliche Beschreibung der Nimwegischen Friedens-Handlung. Erstlich in Frantzösischer Sprache zusammen getragen von St. Didier, des H. D'Avaux, Abgesandten der Krohn Franckreich Secretario. Und nun in die Hoch-Teutsche übersetzt, Hamburg 1681, S. 291–295; LÜNIG, Theatrum ceremoniale (wie Anm. 73), Bd. 1, S. 906.

74 Lucien BÉLY, La Société des princes (XVI^e-XVII^e siècle), Paris 1999.



Abb. 4: Charles le BRUN, Die Zusammenkunft der Könige, Tapissérie aus der Folge *l'Histoire du Roy* – Fabian STEIN, Charles le Brun. La tenture de l'Histoire du Roy, Worms 1985 (Manuskripte zur Kunstwissenschaft in der Wernerschen Verlagsgesellschaft 4), 4. Kat.-Nr. IV/4.

Ehre und Reputation war selbstverständlicher Teil ihres Habitus⁷⁵. Die Wahrung der sozialen Geltungsansprüche – sowohl der eigenen wie der des Auftraggebers – verlangten es, unnachgiebig auf dem präbendierten zeremoniellen Rang zu beharren, der von den Zeitgenossen gleichsam als Indikator für das jeweilige wechselseitig zugestandene »Ehrkapital« eines Akteurs angesehen wurde⁷⁶.

Ähnlich wie bei Ehrenhändeln konnten sich die beteiligten Akteure der den Konflikten inhärenten Handlungslogik meist nicht entziehen⁷⁷. Auch Präzedenzstreitigkeiten folgten einer unerbittlichen Dynamik von Aktion und Reaktion. Die einzige Möglichkeit, den Konflikt zu umgehen, war die Abwesenheit mindestens eines der beiden Kontrahenten. Man mag darin ganz allgemein ein charakteristisches Merkmal frühneuzeitlicher »Anwesenheitsge-

75 Vgl. José Antonio MARAVALL, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid 1979; Wolfgang E. J. WEBER, *Honor, fama, gloria. Wahrnehmungen und Funktionszuschreibungen der Ehre in der Herrschaftslehre des 17. Jahrhunderts*, in: Sibylle BACKMANN u.a. (Hg.), *Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen*, Berlin 1988 (Colloquia Augustana 8), S. 70–98; Martin WREDE/Horst CARL (Hg.), *Zwischen Schande und Ehre. Erinnerungsbrüche und die Kontinuität des Hauses. Legitimationsmuster und Traditionsverständnis des frühneuzeitlichen Adels in Umbruch und Krise*, Mainz 2007 (VIEG Beiheft 73); Claudia GARNIER, *Injurien und Satisfaktion. Zum Stellenwert rituellen Handelns in Ehrkonflikten des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Adels*, in: ZHF 29 (2002), S. 525–560; Klaus GRAF, *Art. Adelsehre*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 1, Stuttgart 2005, S. 54–56; José ALCALÁ-ZAMORA, *Zúñiga, Olivares y la política de la reputación*, in: John H. ELLIOTT/Ángel GARCÍA SANZ (Hg.), *La España del Conde Duque de Olivares*, Valladolid 1990, S. 101–108; Michael ROHRSCHEIDER, *Reputation als Leitfaktor in den internationalen Beziehungen der Frühen Neuzeit*, in: HZ 291 (2010), S. 331–352.

76 Vgl. Pierre BOURDIEU, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: Ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg 1992, S. 49–79; zur Übertragung des Begriffs auf vormoderne Ehrkonzepte erstmals Andreas GRIESSINGER, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgelesen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1981; mit weiterer Literatur zuletzt Marian FÜSSEL, *Die feinen Unterschiede in der Ständegesellschaft. Der praxeologische Ansatz von Pierre Bourdieu*, in: Marian FÜSSEL/Thomas WELLER (Hg.), *Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorie und Debatten in der Frühneuzeitforschung*, Frankfurt a.M. 2011 (Zeitsprünge 15), S. 24–46; zum Verhältnis von zeremoniellem Rang und Ehre Marian FÜSSEL/Thomas WELLER, *Einleitung*, in: *Dies., Ordnung und Distinktion (wie Anm. 71)*, S. 9–22, hier S. 18f.; WELLER, *Theatrum Praecedentiae (wie Anm. 7)*, S. 21f., 50.

77 Vgl. Martin DINGES, *Ehrenhändel als »Kommunikative Gattungen«*. *Kultureller Wandel und Volkskulturbegriff*, in: AKuG 75 (1993), S. 359–393; Klaus SCHREINER/Gerd SCHWERHOFF (Hg.), *»Verletzte Ehre«*. *Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar 1996; Ralf-Peter FUCHS, *Um die Ehre. Westfälische Beleidigungsprozesse vor dem Reichskammergericht (1525–1805)*, Paderborn 1999; Barbara KRUG-RICHTER, *Von nackten Hummeln und Schandpflastern. Formen und Kontexte von Rauf- und Ehrenhändeln in der westfälischen Gerichtsherrschaft Canstein um 1700*, in: Magnus ERIKSSON/dies. (Hg.), *Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.–19. Jh.)*, Köln/Weimar/Wien 2003 (Potsdamer Studien zur Geschichte der ländlichen Gesellschaft 2), S. 269–307; sowie den Beitrag von ders. in diesem Band; Frank DIERKES, *Streitbar und ehrenfest zur Konfliktführung im münsterländischen Adel des 16. und 17. Jahrhunderts*, Münster 2007 (Westfalen in der Vormoderne 1).

sellschaften« erkennen⁷⁸. Bei zeremoniellen Anlässen aber erfuhr die für die »Kommunikation unter Anwesenden«⁷⁹ allgemein typische Dynamik insofern noch eine Zuspitzung, als bei jedem Kommunikationsakt gewissermaßen das gesamte Ordnungsgefüge zur Disposition stand. Zeremonielle Handlungen wurden von den Beteiligten immer auch als symbolische Aussage über die politisch-soziale Ordnung als Ganze gelesen. Im Zeremoniell wurde diese Ordnung aber nicht einfach nur abgebildet, sondern gleichsam jedes Mal aufs Neue symbolisch bekräftigt und »performativ« hergestellt⁸⁰. Bei den Präzedenzstreitigkeiten zwischen frühneuzeitlichen Diplomaten wird dieser Zusammenhang besonders deutlich. Denn gerade die präsumtive Rangordnung der europäischen Potentaten war ja bei näherem Hinsehen nichts anderes als eine reine Fiktion, die sich allein in Form ihrer zeremoniellen Repräsentation materialisierte. Deshalb »bedurfte« der Rang eines Akteurs »nicht nur der zeremoniellen Sichtbarmachung, er bestand geradezu darin«⁸¹.

Zu dieser Einschätzung gelangten auch schon die zeitgenössischen Juristen. Die von den streitenden Parteien zur Legitimierung ihrer Ansprüche vorgebrachten Argumente wie Alter der Monarchie, Zeitpunkt der Christianisierung, Macht, Zahl der Reiche und Titel etc. erwiesen sich bei näherem Hinsehen als kaum objektivierbare und daher in der Praxis untaugliche Kriterien, um Streitfälle zu entscheiden. Als einziges valides Kriterium bei strittigen Präzedenzfragen blieb daher nach Meinung der meisten Rechtslehrer allein die bisherige Observanz und die *possessio*, also der von alters her unbestrittene und von den anderen Beteiligten stets aufs Neue zugestandene Rang eines Akteurs⁸². Dies wiederum bedeutete im Umkehrschluss, dass schon ein einmaliges Nachgeben gegenüber konkurrierenden Ansprüchen ein Präjudiz für künftige Fälle schaffen und damit den eigenen Anspruch

78 Vgl. Rudolf SCHLÖGL, Vergesellschaftung unter Anwesenden. Zur kommunikativen Form des Politischen in der vormodernen Stadt, in: Ders. (Hg.), Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt, Konstanz 2004, S. 9–60; ders., Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit, in: GeGe 24 (2008), S. 155–224.

79 André KIESERLING, Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme, Frankfurt a.M. 1999.

80 Vgl. John AUSTIN, How to do Things With Words (Originalausg. 1955), dt.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972; Christoph WULF/Michael GÖHLICH/Jörg ZIRFAS (Hg.), Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln, Weinheim/München 2001; Jürgen MARTSCHUKAT/Steffen PATZOLD (Hg.), Geschichtswissenschaft und »performative turn«. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 1–32.

81 STOLLBERG-RILINGER, Wissenschaft (wie Anm. 7), S. 127.

82 Vgl. Jacob Andreas CRUSIUS, Tractatus politico-juridico-historicus de praeseminentia, sessione, praecedentia, et universo jure proedrias magnatum in Europa, Bremen 1665, I, 6, §25: »[...] veram et realem quasi possessionem, quam ipse actus sessurae conciliat, summovere praesumptam quasi possessionem ex prioritati dignitatis resultantem«, zit. nach STOLLBERG-RILINGER, Wissenschaft (wie Anm. 7), S. 140; vgl. auch dies., Rang vor Gericht (wie Anm. 7), S. 413.

dauerhaft gefährden konnte. Auch deshalb blieb den zeitgenössischen Akteuren bei einem zeremoniellen Anlass in der Regel gar keine andere Wahl, als ohne Wenn und Aber auf dem präbendierten Rang zu bestehen.

Eine ganz besondere Rolle spielten in diesem Zusammenhang religiöse Handlungen, da sie den im Zeremoniell sichtbaren Hierarchien ein noch größeres Maß an Legitimität, ja Sakralität verliehen. Dies dürfte auch der Grund gewesen sein, warum sich die französischen und spanischen Konzilsgesandten in Trient im Hinblick auf die liturgischen Ehrenbezeichnungen besonders unnachgiebig zeigten, wohingegen sie bei der Sitzordnung im Rahmen der Sessionen eher zu Zugeständnissen bereit waren. Selbst bei der offiziellen Einführung des Conde de Luna stimmten beide Parteien der separaten Platzierung des spanischen Botschafters aber nur ausnahmsweise und unter ausdrücklicher Wahrung ihrer Ansprüche zu. Diese wichtige Einschränkung wiederum war symbolisch kaum kommunizierbar. Denn obgleich jeder einzelne zeremonielle Akt stets nur eine Momentaufnahme darstellen konnte, beanspruchte er das immer schon Bestehende und für alle Zeit Gültige zur Anschauung zu bringen. Die auf binären Codierungen (vor – hinter, rechts – links) basierende räumliche Logik des Zeremoniells zielte auf die unmissverständliche Markierung von Rang- und Statusunterschieden; jeder Akteur nahm genau eine Position im Raum ein, die ihn in eine hierarchische Beziehung zu den anderen Anwesenden setzte⁸³. Gleichrangigkeit war also auch aufgrund der spezifischen »Materialität« des Mediums Zeremoniell nur unter ganz erheblichem Aufwand kommunizierbar⁸⁴.

II.

Das Zeremoniell war jedoch nicht das einzige Medium des Konfliktausgangs. Wie kaum eine andere Auseinandersetzung dieser Art hat der Präzedenzstreit zwischen den Kronen Spaniens und Frankreichs Anlass zu einer kaum zu überblickenden literarischen Produktion gegeben⁸⁵. Dabei handelt

83 Vgl. Marian FÜSSEL, Rang und Raum. Gesellschaftliche Kartographie und die soziale Logik des Raumes an der vormodernen Universität, in: Christoph DARTMANN/Marian FÜSSEL/Stefanie RÜTHER (Hg.), Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit, Münster 2004 (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 5), S. 175–197; HENGERER, Hofzeremoniell (wie Anm. 9), S. 367; allgemein zum Verhältnis von Zeremoniell und Raum Werner PARAVICINI (Hg.), Zeremoniell und Raum, Sigmaringen 1997 (Residenzenforschung 6).

84 Vgl. dazu allgemein Hans Ulrich GUMBRECHT/K. Ludwig PFEIFFER (Hg.), Materialität der Kommunikation, Frankfurt a.M. 1988.

85 Vgl. Dietrich BRIESEMEISTER, Der publizistische Rangstreit zwischen Spanien und Frankreich in der Frühen Neuzeit, in: Jörn ALBRECHT u.a. (Hg.), Translation und interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.M. u.a. 1987, S. 315–338.

es sich um ein äußerst heterogenes Schrifttum, das Anleihen bei verschiedenen Gattungen macht: von der rhetorischen Prunkrede über das humanistische Völker- und Länderlob, Werke der Geschichtsschreibung, Streitschriften, gelehrte Traktate und politische Denkschriften bis hin zu der im 17. Jahrhundert einsetzenden Zeremonialliteratur⁸⁶. Die folgenden Überlegungen können nicht mehr als exemplarische Einzelanalysen bieten, wobei vornehmlich solche Texte im Mittelpunkt stehen werden, die man als Partheischriften im engeren Sinne bezeichnen könnte, deren Autoren sich also die Geltungsansprüche der einen Konfliktpartei zu eigen machten, um sie gegen die der anderen zu verteidigen, und auf diese Weise den auf der diplomatischen Ebene ausgetragenen Streit mit anderen Mitteln fortführten.

Wie eng der Austrag des Präzedenzstreits *in actu* und die publizistische Auseinandersetzung miteinander zusammenhängen, macht bereits eine der

86 Vgl. ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Fernando VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversarium libri II*, Barcelona 1563; Agustín CRAVALIZ, *Discurso sobre las precedencias de España y Francia*, o.O. 1564; François PITHOU, *Lettres d'un François, sur certain discours fait n'agueres pour la préséance du roy d'Espagne. Ensemble, un traité, de la grandeur, droicts, prééminences, et prérogatives des Roys, et du Royaume de France*, Genf 1587; Gregorio LÓPEZ MADERA, *Excellencias de la Monarquía de España*, Valladolid 1597; Diego DE VALDÉS, *De dignitate regum regnorumque Hispaniae et honoratori loco eis seu eorum legatis a conciliis ac Romana sede iure debito*, Granada 1602; ders., *Praerogativa Hispaniae, hoc est, de Dignitate et praeminentia regum regnorumque Hispaniae*, Frankfurt 1624; Nicolas VIGNIER, *Raisons et causes de préséance entre la France et l'Espagne. Proposées par un nommé Augustin Cranato Romain pour l'Espagne. Ensemble les responces et defenses pour la France à chacun d'icelles*, Paris 1608; André DUCHESNE, *Les Antiquitez et Recherches de la grandeur et Maiesté des Roys de France*, Paris 1609; Jérôme BIGNON, *De l'excellence des Roys, et du Rouyaume de France, Traitant de la préséance, premier rang, et prérogatives des Roys de France par dessus les autres, et des causes d'icelles*, Paris 1610; Camillo BORELLO, *De Regis Catholici praestantia, eius regalibus, iuribus et praerogativis*, Mailand 1611; Théodore DE GODEFROY, *Mémoire concernant la dignité et majesté des Roys de France*, Paris 1612; Claude DE RUBIS, *Conférence des prérogatives d'ancienneté et de noblesse de la Monarchie, Roys, Royaumes et maison Royale de France*, Lyon 1614; André FAVYN, *Le théâtre d'honneur et de chevalrie*, Paris 1620; Jérémie FERRIER, *Le Catholique d'Etat, ou Discours politique des alliances du Roy Tres-chrestien, contre les calomnies des enemis de son Estat*, Paris 1625; Jacques DE CASSAN, *La recherche des Droicts de Roy, et de la Couronne de France*, Paris 1632; Eustache DE REFUGE, *Traité de la préséance du roy de France contre celuy d'Espagne*, Paris 1645; Jean-Jacques CHIFFLET, *Vindiciae Hispanicae*, Antwerpen 1645; Marc Antoine DOMINICY, *Assertor Gallicus, contra vindicias Hispanicas Ioannis Jacobi Chiffleti: seu Historica disceptatio qua arcana regia, politica, genealogica Hispanica confutantur, Francia stabiliuntur*, Paris 1646; Antoine AUBÉRY, *De la prééminence de nos roys, et de leur préséance sur l'Empereur et le roy d'Espagne*, Paris 1649; Jacques A. LE TENNEUR, *Veritas vindicata adversus Joannis Jacobi Chiffleti vindicias Hispanicas, lumina nova et lampadas historicas, qua, reiectis variis arcanis salicis, historicis, genealogicis, Christianissimorum Regum jura, dignitas, praerogativa demonstrantur*, Paris 1651; Antoine DE BILAIN, *Traité des droits de la reine très chrestienne sur divers états de la monarchie d'Espagne*, Paris 1667; Charles BULTEAU, *De la préséance des rois de France sur les rois d'Espagne*, Paris 1674; Charles SOREL DE SOUVIGNY, *De la dignité et des prerogatives du roy de France, et de sa preseeance sur les autres roys*, in: Ders., *Divers traitez svr les droits et les prerogatives des rois de France*, Paris 1667; [Anonym], *Traité de la Monarchie Universelle. Pour répondre aux Espagnols qui osent aleguer que le Roy y aspire*, Köln 1672.

frühesten Schriften deutlich, auf die zahlreiche spätere Texte spanischer Provenienz rekurren und die man insofern als eine Art »Archetext« bezeichnen könnte. Es handelt sich um die Rede, die der humanistisch interessierte Theologe Alfonso de Cartagena (auch: Alonso García de Santamaría, 1385–1456), seit 1435 Bischof von Burgos, am 14. September 1434 zur Verteidigung der kastilischen Präzedenzansprüche gegenüber England vor der Generalkongregation des Basler Konzils hielt⁸⁷. Anders als beim Tridentinum wurden die Präzedenzstreitigkeiten in Basel analog zu den dogmatischen Lehrstreitigkeiten »paarig agonal, als scholastische Pro- und Contradisputationen vor den Konzilsgremien ausgetragen«⁸⁸. Der lateinische Text der Rede⁸⁹ wurde später von Alfonso de Cartagena persönlich ins Kastilische übersetzt⁹⁰ und ist in zahlreichen Handschriften überliefert⁹¹. Cartagenas nach den Regeln antiker Rhetorik kunstvoll ausgefeilte und mit gelehrten Zitaten gespickte Oration enthält fast alle wesentlichen auch später im spanisch-französischen Präzedenzstreit immer wieder bemühten Argumente: Die iberischen Königreiche hätten nie zum Heiligen Römischen Reich gehört, mehrere kastilische

87 Vgl. dazu BELTRÁN DE HEREDIA, *Embajada* (wie Anm. 11); HELMRATH, *Rangstreite* (wie Anm. 11), S. 159, 167–171, HEIMPEL, *Sitzordnung*; Luis FERNÁNDEZ GALLARDO, *Alonso de Cartagena en Basilea* (nuevas observaciones sobre el conflicto anglo-castellano), in: *ALeo* 95/96 (1994), S. 9–91; Luis PARRA GARCÍA, *Propositio super altercatione praeminentiae sedium inter oratores regum castellae et angliae in Concilio Basiliensi* o los argumentos de Alfonso de Cartagena por la preeminencia de España, in: *CFC: Estudios latinos* 22 (2002), S. 463–478; zur Person Luis FERNÁNDEZ GALLARDO, *Alonso de Cartagena (1385–1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid 2002.

88 HELMRATH, *Rangstreite* (wie Anm. 11), S. 155.

89 ALFONSO DE CARTAGENA, *Propositio super altercatione praeminentiae sedium inter oratores regum Castellae et Angliae in Concilio Basiliensi* [1434]. Eine kritische zweisprachige Edition bietet die unveröffentlichten Dissertation von María Victoria ECHEVERRÍA GAZTELUMENDI, *Edición crítica del discurso de Alfonso de Cartagena »Propositio super altercatione praeminentiae sedium inter oratores regum castellae et angliae in concilio basiliensi«*, versiones en latín y castellano, *Diss. phil.*, Universidad Complutense de Madrid 1991.

90 ALFONSO DE CARTAGENA, *Proposición que el muy Reverendo Padre et Señor don Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos, fizo contra los ynglese, seyendo enbaxador en el concilio de Basilea, sobre la preheminiencia que el Rey nuestro señor ha sobre el Rey de Inglaterra, la qual a ruego del Señor Iohán de Silva alferoze mayor del dicho señor Rey et su enbaxador et compañero con el dicho señor obispo en dicha enbaxada el qual torno de latin en romançe* [1435]. Die volkssprachliche Übersetzung erfolgte auf Anregung eines anderen Konzilsteilnehmers, Juan de Silva, königlicher Bannerträger (*alférez mayor*) Johanns II. von Kastilien. Der Text ist abgedruckt in: Mario PENNA (Hg.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid 1959 (Biblioteca de Autores Españoles 116), S. 205–233.

91 Eine neueres Verzeichnis der Werke Alfonso de Cartagenas nennt fünf lateinische und 19 Handschriften der kastilischen Übersetzung, María MORRÁS, *Repertorio de obras, MSS y documentos de Alfonso de Cartagena* (ca. 1386–1456), in: *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* 5 (1991), S. 213–248, hier S. 224f. Der kritischen Edition von ECHEVERRÍA GAZTELUMENDI, *Discurso* (wie Anm. 89) liegen acht lateinische und 21 kastilische Handschriften zu Grunde.

Herrscher hätten den Titel »emperador« geführt⁹². Die spanische Monarchie – ihren Ursprung führt Cartagena auf die Goten zurück – sei älter als die englische. Vor allem aber habe Kastilien den christlichen Glauben früher empfangen, nämlich durch die Missionspredigten des Jakobus, möglicherweise sogar schon durch die der Apostel Petrus und Paulus. Die von der Gegenseite behauptete noch frühere Christianisierung durch Joseph von Arimathia, der zur Zeit Petri mit zwölf Gefährten England missioniert und in Glastonbury die älteste englische Abtei gegründet haben soll, wird von Alfonso de Cartagena mit quellenkritischen und historischen Argumenten widerlegt: Selbst wenn die Legende stimmen sollte, müssten die Engländer den christlichen Glauben wohl zwischenzeitlich wieder abgelegt haben, sonst hätte Gregor der Große sie kaum neuerlich missionieren müssen⁹³. Überdies habe sich Kastilien größere Verdienste um die Christenheit erworben, wofür als Belege nicht nur die Zahl der Konzilien auf kastilischem Boden angeführt wird, sondern auch der Krieg für die Sache Gottes (»guerra divina«), den die Kastilier gegen die Ungläubigen führten⁹⁴. In der Summe habe kein Volk mehr für die Ausbreitung und Festigung des katholischen Glaubens getan, weshalb die Kastilier auch Gott näher stünden als alle anderen Völker.

Neben solchen, zumal mit Blick auf den Adressatenkreis der Basler Konzilsväter, naheliegenden religiösen Argumenten begegnen in Alfonso de Cartagenas Rede aber auch durchaus profane Legitimationsstrategien: etwa der Verweis auf die territoriale Ausdehnung der Reiche und die Vielzahl an Völkern, die dem kastilischen König untertan seien, sowie die technisch-militärische Überlegenheit der Kastilier, die im Gegensatz zu den Engländern über leichte Reiterei nach arabischem Vorbild (»cavalleros ginetes que usan armas moriscas«) und Kriegsgaleeren (»galeas«) verfügten⁹⁵. Lediglich die überlegene Qualität der englischen Textilprodukte muss der Verfasser widerwillig

92 Zur spanischen Kaiseridee vgl. Hermann Josef HÜFFER, Die mittelalterliche spanische Kaiseridee und ihre Probleme, in: Saec. 3 (1952), S. 425–443; Arndt BRENECKE, Non sufficit orbis. Konzeptionen spanischer Weltherrschaft im 16. Jahrhundert, in: GWU 58 (2007), S. 236–251.

93 PENNA, Prosistas (wie Anm. 90), S. 229; vgl. HELMRATH, Rangstreite (wie Anm. 11), S. 169. Die Jakobus-Legende, obgleich schon von Cartagenas Zeitgenossen angezweifelt, hielt der spanische Konzilsgesandte hingegen für historisch. Als Ende des 16. Jahrhunderts die angebliche Missionstätigkeit des Jakobus von einer Kardinalskommission zur Überarbeitung des »Breviarium Romanum« mangels glaubwürdiger Quellen neuerlich bezweifelt wurde, reagierte Spanien mit einer diplomatischen Intervention. Auf Druck des spanischen Botschafters an der Kurie wurde der fragile Passus im »Breviarium Romanum« mit nur geringfügigen Änderungen beibehalten, vgl. Robert PLÖTZ, Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert, in: SFGG, Reihe I, 30 (1982), S. 19–145, hier S. 22–24. Zu den Quellen und Ursprüngen der Legende von der Missionstätigkeit des Jakobus auf der Iberischen Halbinsel vgl. auch Klaus HERBERS, Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel, in: Jürgen PETERSOHN (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, Sigmaringen 1994 (VKAMAG 42), S. 177–275, hier S. 192–195.

94 PENNA, Prosistas (wie Anm. 90), S. 221.

95 Ebd., S. 219f.

anerkennen, nicht jedoch ohne hinzuzufügen, dass die leuchtend rote Farbe der englischen Stoffe von der Kermes-Schildlaus herrühre, welche auf der Iberischen Halbinsel beheimatet sei und von dort nach England exportiert werde⁹⁶. Kein Argument – so scheint es aus heutiger Perspektive – war den Kontrahenten zu abseitig, um die Rechtmäßigkeit ihrer Rangansprüche zu beweisen. Tatsächlich stellt das beinahe enzyklopädische Bemühen, alle nur denkbaren Beweise für die vermeintliche Höherrangigkeit der eigenen Partei anzuführen, ein Strukturmerkmal gerade auch der späteren Präzedenzschriften dar.

Wie wirkmächtig Cartagenas Rede noch im 16. Jahrhundert war, zeigt ein zweiter, im Hinblick auf seinen Entstehungskontext und seine Wirkung durchaus vergleichbarer, rund ein Jahrhundert später entstandener Text. Der Autor, Agustín de Cravaliz, war ein aus San Sebastián stammender Baske, der in Rom ansässig war und wohl dem sozialen Umfeld des spanischen Botschafters zuzurechnen ist. 1555 trat er als Übersetzer zweier populärer spanischer Geschichtswerke über die Eroberung der Neuen Welt ins Italienische hervor⁹⁷. Im Frühjahr des Jahres 1564, als der Präzedenzstreit zwischen den Botschaftern d'Oysel und Requesens seinem Höhepunkt zustrebte und beide Kontrahenten auf eine Entscheidung Pius' IV. warteten, verfasste Cravaliz vermutlich im Auftrag des spanischen Botschafters einen *Discurso sobre las precedencias de España y Francia*, in dem er für die spanische Krone Partei ergriff und einmal mehr versuchte, deren Anspruch auf Präzedenz zu rechtfertigen⁹⁸. Cravaliz' Text wurde zwar nie gedruckt, ist aber in einer Vielzahl von Handschriften sowohl in italienischer als auch in spanischer und französischer Sprache überliefert⁹⁹. Genau wie Alfonso de Cartagena versuchte auch Cravaliz mit seiner Schrift, die kirchlichen Autoritäten von der Rechtmäßigkeit der kastilischen respektive spanischen Rangansprüche zu überzeu-

96 Ebd., S. 228; vgl. HELMRATH, Rangstreite (wie Anm. 11), S. 171; HEIMPEL, Sitzordnung (wie Anm. 11), S. 5.

97 Es handelt sich um die Werke von Pedro DE CIEZA Y LEÓN, *La primera parte de la cronica del grandissimo regno del Perú*, Rom 1555; Francisco DE GOMARA, *Historia di Mexico*, Rom 1555.

98 Zum Inhalt der Schrift vgl. BRIESEMEISTER, Rangstreit (wie Anm. 85), S. 320f.; Cornelia ZWIERLEIN, Normativität und Empirie. Denkraum der Präzedenz zwischen Königen auf dem Basler Konzil, am päpstlichen Hof (1564) und in der entstehenden Politikwissenschaft (bis 1648), in: HJ 125 (2005), S. 101–132.

99 Ich beziehe mich im Folgenden auf die spanische Version (Biblioteca Nacional, Madrid, ms 1022, fol. 1–44); Nachweise weiterer Handschriften bei BRIESEMEISTER, Rangstreit (wie Anm. 85), S. 336, Anm. 15; ZWIERLEIN, Normativität (wie Anm. 98), S. 105f., Anm. 10. Ob der Text zuerst auf Italienisch verfasst und später ins Spanische übersetzt wurde, wie Zwierlein (ebd., S. 107, Anm. 12) vermutet, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Im Hinblick auf die mutmaßlichen Adressaten, den Papst und seine Berater, erscheint dies durchaus naheliegend. Neben der italienischen Handschrift (Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 5200, fol. 173–202) ist aber auch eine spanische Fassung im Vatikan überliefert (Barb. lat. 3605, fol. 45–67), vgl. den Nachweis bei BRIESEMEISTER, Rangstreit, ebd.

gen. Dabei wandte er sich allerdings nicht mehr an die konziliare Öffentlichkeit, sondern direkt an den Papst und dessen Berater als Adressaten. Anders als bei Cartagenas Rede war der Text offenbar auch nie für den mündlichen Vortrag vorgesehen, auf die rhetorische Ausschmückung wurde deshalb verzichtet. Die Bezeichnung »discurso« bzw. »discorso« im Titel scheint vielmehr die Zugehörigkeit zu einer anderen, zu diesem Zeitpunkt noch relativ jungen Textsorte zu signalisieren, die der »Generierung methodisch-empirischer Entscheidungsfindung« diente¹⁰⁰. Doch auch wenn der Text im Gewand einer an einen Fürsten adressierten politischen Denkschrift nach dem populären Gattungsvorbild der *discorsi* Machiavellis daherkommt, so bleibt der für Kontroversschriften typische, agonale und dialogische Charakter dennoch erhalten. Das Manuskript wurde im Mai und Juni 1564 durch Zusätze ergänzt, in denen sich Cravaliz mit den inzwischen vorgebrachten Argumenten der Gegenseite auseinandersetzt. Auch die Gliederung des Hauptteils orientiert sich ganz offenkundig am Vorbild der Rede Alfonso de Cartagenas, die sprechenden Überschriften folgen dem tradierten Frageschema:

Welches Königreich ist älter, Spanien oder Frankreich?
 Wo waren die ersten Christen, in Spanien oder Frankreich?
 Wo gab es zuerst einen christlichen König, in Spanien oder Frankreich?
 Dienste und Undienste (desservicios), die die spanischen und die
 französische Könige der Christenheit und der Kirche erwiesen haben¹⁰¹.

Müßig zu erwähnen, dass Cravaliz all diese Fragen zu Gunsten Spaniens beantwortet. Die Beweisführung unterscheidet sich von der Alfonso de Cartagenas aber nicht allein durch neu hinzugekommene Argumente; so verweist Cravaliz etwa auf die kosmographische Tradition allegorischer Darstellungen, in denen Spanien als Haupt der Europa erscheint [Abb. 5]. Auffällig ist vielmehr auch ein stärkerer Gegenwartsbezug, wie er sich unter anderem am Rekurs auf jüngere Werke der Geschichtsschreibung ablesen lässt, wobei nicht nur spanische Autoren, sondern auch prominente Vertreter der italienischen Renaissancehistoriographie zitiert werden¹⁰². Insbesondere bei der Auflistung der Verdienste Spaniens um die Kirche und den Glauben nimmt die jüngere Vergangenheit breiten Raum ein, wobei Cravaliz es sich selbst-

100 ZWIERLEIN, Normativität (wie Anm. 98), S. 108; ausführlich ders., *Discurso und Lex Dei. Die Entstehung neuer Denkrahmen im 16. Jahrhundert und die Wahrnehmung der französischen Religionskriege in Italien und Deutschland*, Göttingen 2006 (SHKBA 74), bes. S. 25–197.

101 »Qual Reyno es mas antiguo: el de España o el de Francia? ¿Donde fueron los primeros Christianos: en España o en Francia? ¿Donde hubo primero Rey christiano: en España o en Francia? Los servicios y desservicios que han echo los Reyes de España y los de Francia a la Christianidad y a la Iglesia Sancta«.

102 Zu Cravaliz' Quellen vgl. ZWIERLEIN, Normativität (wie Anm. 98), S. 110.

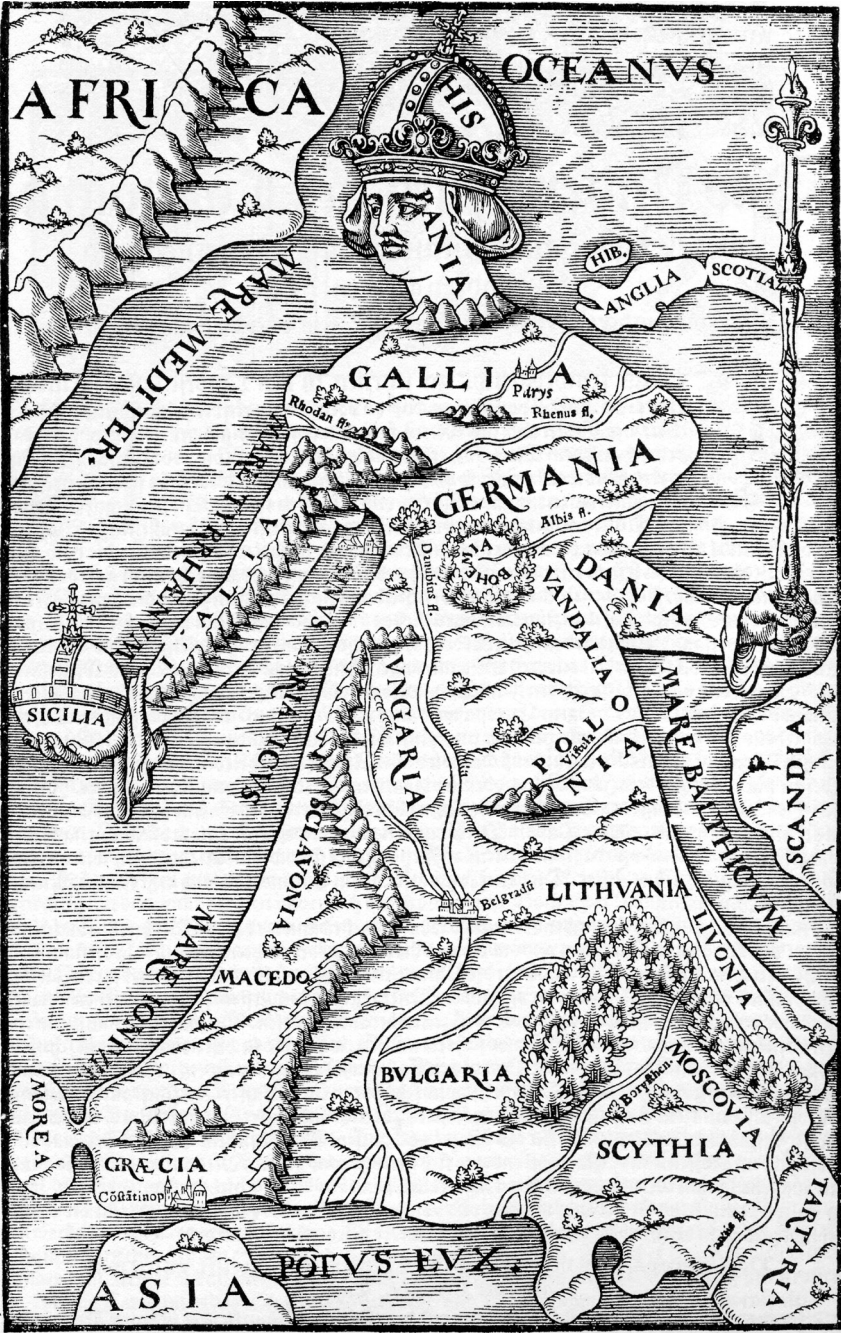


Abb. 5: Europa – Sebastian MÜNSTER, Cosmographia Universalis, Basel 1628, S. 54.

verständlich nicht nehmen lässt, die Missionierung der indigenen Bevölkerung Amerikas gebührend herauszustreichen. Vereinzelt sprengt der Verfasser aber auch das tradierte Argumentationsschema, wenn er etwa, jenseits der Frage der Rechtmäßigkeit des Präzedenzanspruchs, ganz unverhohlen auf den politischen Nutzen einer Entscheidung zu Gunsten Spaniens für die Interessen der Kurie hinweist.

Ob man darin ein Indiz für die Ausdifferenzierung neuer, auf »empirischem Kalkül« beruhender »Denkrahmen« erkennen kann¹⁰³, sei dahingestellt. Jedenfalls hielt dies Cravaliz nicht davon ab, auch die altbekannten normativen Würdigkeitskriterien (höheres Alter der Monarchie, frühere Bekehrung zum Christentum) neuerlich als Argumente ins Feld zu führen. Was sich hier aber ganz fraglos manifestiert, ist das Präzedenzkonflikten stets inhärente Spannungsverhältnis zwischen einer als statisch imaginierten Rangordnung, in diesem Fall der Hierarchie der europäischen Potentaten, und der Dynamik, der diese Ordnung bedingt durch die sich wandelnden politischen Machtverhältnisse in der Praxis ausgesetzt war¹⁰⁴.

Noch augenfälliger wird dieser Zusammenhang bei einem weiteren, ein Jahr vor Cravaliz' *Discurso* entstandenen Text, der aus der Feder des prominenten Rechtsgelehrten Fernando Vázquez de Menchaca (1512–1569) stammt. Der in Salamanca lehrende Jurist hatte für Spanien am Trienter Konzil teilgenommen, wo er sich auch im Präzedenzstreit mit Frankreich erfolgreich für die spanische Seite engagiert hatte¹⁰⁵. In seiner erstmals 1563 erschienenen Schrift *Controversiarum illustrium libri II*¹⁰⁶, die bis ins 17. Jahrhundert zahlreiche Neuauflagen erlebte¹⁰⁷, leitete er die größere Würde des spanischen Königs unmittelbar aus dessen alle übrigen Herrscher überragenden Machtfülle und der nie gekannten Ausdehnung seiner Territorien ab:

103 Ebd., S. 130.

104 Vgl. dazu bereits die Überlegungen von Winfried SCHULZE, Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts als Problem von Statik und Dynamik, in: Ders. (Hg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, München 1988 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 12), S. 1–17; FÜSSEL/WELLER, Einleitung, in: Dies., Ordnung und Distinktion (wie Anm. 7), S. 10.

105 Seiner Initiative war es zu verdanken, dass die französischen Juristen bei den Sessionen nicht vor den Spaniern gehört wurden. Nach dem Einspruch Menchacas einigte man sich darauf, dass die Voten der Rechtsgelehrten nicht nach Nationszugehörigkeit, sondern allein nach der Anciennität des Dokortitels abgegeben werden sollten, vgl. Fidel RODRÍGUEZ, Prólogo, in: Fernando VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversarium illustrium aliarumque usu frequentium libri tres/Controversias fundamentales y otras de frecuente uso*. Transcripción, notas y traducción de Fidel RODRÍGUEZ DE ALCALDE, 4 Bd., Valladolid 1931, Bd. 1, S. IX–XXIII, hier S. XIII; zur Person Kurt SEELMANN, Fernando Vázquez de Menchaca, in: Michael STOLLEIS (Hg.), Juristen. Ein biographisches Lexikon von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, München 2001, S. 647f.

106 VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum* (wie Anm. 86).

107 Ich zitiere im Folgenden nach der zweiten erweiterten Auflage des Werks (Venedig 1564),

Da nämlich den Mächtigeren größere Auszeichnungen zukommen, auch bezüglich Ruhm und Ehre, und unser Fürst alle anderen Fürsten im Hinblick auf Macht, Ausdehnung seiner Reiche und Herrschaftsgewalt überragt, ist es angemessen, dass er allen anderen vorgezogen wird¹⁰⁸.

In diesem Zusammenhang weist Menchaca auch ausdrücklich auf die territoriale Expansion der spanischen Monarchie in Übersee hin (»novus Indorum orbis ab Hispanis repertus«)¹⁰⁹.

Es entsprach der Logik des Präzedenzstreits, dass die Schriften der spanischen Parteigänger nicht unbeantwortet bleiben konnten, wenngleich die Reaktion – anders als bei der unmittelbaren Konfrontation der Konfliktparteien auf der Ebene des diplomatischen Zeremoniells – nur mit zeitlicher Verzögerung erfolgen konnte. Dennoch blieben die Verfasser vieler Streitschriften dem am Modell der Mündlichkeit orientierten Modus der direkten Auseinandersetzung verpflichtet, was sich unter anderem an ihrem Bemühen erkennen lässt, möglichst keines der von der Gegenseite vorgebrachten Argumente unbeantwortet zu lassen. So verfasste etwa Nicolas Vignier (1530–1596), Hofhistoriograph und Leibarzt Heinrichs III., eine Erwiderung auf den Text von Cravaliz, die 1608 in Paris unter dem sprechenden Titel *Raisons et causes de preseance entre la France et l’Espagne. Propositions par un nommé Augustin Cranato Romain pour l’Espagne, ensemble les responces et defenses pour la France à chacun d’icelles* im Druck erschien¹¹⁰. Tatsächlich versucht Vignier in seiner Schrift jedes einzelne Argument seines als »Cranato« verballhornten Gegners systematisch zu widerlegen. Dem gleichen Unterfangen hatte sich zwei Jahrzehnte vor dem Erscheinen von Vigniers Text auch François Pithou (1543–1621) verschrieben. In seinen 1586 veröffentlichten *Lettres d’un François, sur certain discours fait n’agueres pour la preseance du roy d’Hespagne* spielt der Verfasser auf ein aus Rom stammendes Pamphlet an, das zu dieser Zeit in Paris zirkulierte¹¹¹. Dabei handelte es sich um keinen anderen als den Text von Cravaliz, den der Ver-

die in einer modernen Edition nebst spanischer Übersetzung vorliegt, VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversarium* (wie Anm. 105).

108 »Cum ergo maioribus maiora praemia habita etiam gloriae & honoris ratione debeantur. Princepsque noster caeteris omnibus principibus maior sit potestate, ditione & imperio, ut caeteris omnibus praeferatur par est«, ebd., Bd. 1, S. 16.

109 Ebd., Bd. 1, S. 16; vgl. auch ebd., S. 84: »Quo maiorem in genus humanum administrationem quis habet, eo dignior sublimior & eminentior omni loco, sede, gloria & honore intellegitur«; dazu auch BRIESEMEISTER, *Rangstreit* (wie Anm. 85), S. 321f.; BRENDENCKE, *Non sufficit orbis* (wie Anm. 92), S. 245.

110 VIGNIER, *Raisons* (wie Anm. 86); zum Autor vgl. Eugène et Émile HAAG (Hg.), *La France protestante*, 9 Bd., Genf 1966 (Neudruck der Ausgabe Paris 1846–1859), Bd. 9, S. 493–496; ABF I 1026, S. 393–422.

111 PITHOU, *Lettres* (wie Anm. 86); zum Autor vgl. HAAG, *La France protestante*, ebd., Bd. 8, S. 257; ABF I, 840, S. 164–171, 174–200.

fasser genau wie Vignier Satz für Satz zerpfückt, um so den Gegenbeweis anzutreten, dass nicht etwa der spanische, sondern der französische König alle anderen Monarchen an Würde übertreffe¹¹².

In dieser für Kontroversschriften allgemein typischen dialogischen Form nehmen noch eine Vielzahl weiterer Texte unmittelbar aufeinander Bezug¹¹³. So reagierte etwa Jérôme Bignon (1589–1656), Generaladvokat beim Pariser Parlament, mit seiner 1610 erschienenen Abhandlung *De l'excellence des Rois et du Royaume de France*¹¹⁴ auf den 1602 in Granada erschienenen Traktat *De dignitate regum regnorumque Hispaniae* des Juristen Diego de Valdés. Bignon hatte sich schon in frühester Jugend einen Ruf als Universalgelehrter erworben, weshalb er von Heinrich IV. als *enfant d'honneur* an den Hof des Dauphin, des späteren Ludwigs XIII., berufen worden war, dem er auch im Erwachsenenalter als enger Berater zur Seite stand¹¹⁵. In seiner Gegenschrift erwähnt er den Text von Valdés zwar nicht namentlich, sondern spricht nur allgemein von den nutzlosen Bemühungen »de ceus qui ont voulu écrire des liures de la préseance du Roy d'Espagne«¹¹⁶, aus dem Inhalt wird aber deutlich, auf welchen Autor er sich damit vor allem bezieht.

Valdés Schrift zeichnet sich weniger durch Originalität als durch gelehrten Fleiß und das geradezu enzyklopädische Bemühen des Verfassers aus, die Rechtmäßigkeit der spanischen Ansprüche so umfangreich wie nur möglich zu belegen. Auf der Grundlage des tradierten Kriterienkatalogs (Alter, Würde, Dienste für die Kirche) breitet Valdés auf vielen hundert mit gelehrten Zitaten und Autoritätenbeweisen gespickten Seiten alle den Zeitgenossen sattsam bekannten Argumente neuerlich aus und reichert sie mit neuen Indizien und Belegen an. Auffällig ist dabei einmal mehr das Gewicht religiöser Argumente. Über weite Strecken liest sich der Traktat wie eine »gigantomische Apotheose der spanischen Kirche«¹¹⁷, die sich in der Vergangenheit nicht zuletzt durch die Bekämpfung der Häresie hervorgetan habe (»Natio hispana excellit in haereticis puniendis et exterminandis«) – und durch die Mission der Neuen Welt (»salutatem Christi doctrinam in remotissimas nationes propagaverint«) mehr Seelen gerettet habe, als die Reforma-

112 Vgl. BRIESEMEISTER, Rangstreit (wie Anm. 85), S. 321f.

113 »Streitschriften sind grundsätzlich dialogisch konzipiert, in dem Sinne, daß sie zur Reaktion in derselben Gattung herausfordern«, Kai BREMER, Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert, Tübingen 2005 (Frühe Neuzeit 104), S. 6; vgl. auch Wilfried BARNER, Was sind Literaturstreite? Über einige Merkmale, in: Hans-Jürgen BACHORSKI/Georg BEHÜTUNS/Petra BODEN (Hg.), Literaturstreit, Bielefeld 2000 (Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes 47), S. 374–380.

114 BIGNON, *De l'excellence* (wie Anm. 86).

115 Zur Person Gabriel-Louis PÉRAU, *Vie de Jérôme Bignon, avocat général et conseiller d'Etat*, Paris 1757; ABF I, 103, S. 256–282.

116 BIGNON, *De l'excellence* (wie Anm. 86), S. 523.

117 BRIESEMEISTER, Rangstreit (wie Anm. 85), S. 321f.

tion der wahren Kirche je abspenstig gemacht habe¹¹⁸. Frankreich hingegen, so kehrt der Verfasser sein Argument um, habe sich in der jüngsten Vergangenheit als schwankend im Glauben und anfällig für die protestantischen Irrlehren gezeigt¹¹⁹.

In seiner Erwiderung auf Valdés' Traktat setzt sich Bignon – aus naheliegenden Gründen – nicht näher mit den von Valdés erhobenen Vorwürfen gegen die französischen Könige und ihre Haltung in den Religionskriegen auseinander, sondern sucht die vermeintliche Überlegenheit der französischen Monarchie vornehmlich mit Verweis auf deren glorreiche Vergangenheit zu begründen. Dabei hebt er die Verdienste der fränkischen Könige für die Kirche hervor und betont den sakralen Charakter des Königtums sowie die den französischen Monarchen zugeschriebene Gabe der Krankenheilung¹²⁰ – Qualitäten, die die spanischen Könige nicht für sich geltend machen konnten¹²¹. Auch andere Autoren versäumten es nicht, dieses »Alleinstellungsmerkmal« als Beweis für die Überlegenheit der französischen Monarchie gebührend herauszustellen. So verweist etwa Nicolas Vignier auf die zahlreichen Skrofulösen, die angeblich tagtäglich von Spanien nach Frankreich strömten, um sich durch die Berührung durch den französischen König von ihrem Leiden heilen zu lassen¹²². Dem sakralen Charakter des französischen Königtums entsprachen auch die Ehrentitel *roy très-chrétien* und *fils aîné de l'Eglise*, die die französischen Könige seit frühester Zeit führten, wohingegen die spanischen Könige den Titel *rey católico* erst vor gut einhundert Jahren vom Papst verliehen bekommen hätten, nach Auffassung der profranzösischen Autoren ungerechtfertigter Weise bzw. aus vorgeschobenen Gründen (»pour causes iniustes & non valables où soubz faux pretextes«)¹²³.

118 VALDÉS, De dignitate (wie Anm. 86), fol. 169v–170r, 172r.

119 Ebd., fol. 195r–v; zu Autor und Werk vgl. auch BRIESEMEISTER, Rangstreit (wie Anm. 85), S. 323.

120 »[...] la personne sacrosainte du Roy n'estoit point purement laicale, estant l'oïnt du Seigneur, & encore, de l'huile celeste. Aussi ne void on pas l'effect des graces celestes & benedictions divines en leur personne par le miracle de la guarison des escrouelles?«, BIGNON, De l'excellence (wie Anm. 86), S. 518.

121 In den spanischen Reichen fanden seit dem Spätmittelalter keine Krönungszeremonien mehr statt; in Kastilien wurde 1379, in Aragón 1412 der letzte Herrscher gekrönt, vgl. José Manuel NIETO SORIA, Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara, Madrid 1993, S. 27–45; Regine JORZICK, Herrschaftssymbolik und Staat. Die Vermittlung königlicher Herrschaft in der frühen Neuzeit (1556–1598), Wien 1998 (Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberoamerikanischen Länder 4), S. 79, 153f.

122 VIGNIER, Raisons (wie Anm. 86), fol. 64r.; vgl. dazu immer noch grundlegend Marc BLOCH, Die wundertätigen Könige [frz. Orig. Les rois thaumaturges, Paris 1924], München 1998, bes., S. 184, 369–374.

123 VIGNIER, ebd., fol. 64v.

Es mangelte auch nicht an Versuchen, die von spanischer Seite angeführten Verdienste um die Verbreitung des Glaubens in der Neuen Welt durch Rückgriff auf Elemente der *leyenda negra* zu diskreditieren¹²⁴. So wies etwa der ehemalige protestantische Geistliche Jérémie Ferrier, der nach seiner Konversion im Jahre 1613 zum einflussreichen Berater Ludwigs XIII. aufstieg, in seiner 1625 erschienenen Schrift *Le Catholique d'Etat*¹²⁵ auf die notorischen moralischen Verfehlungen und die Gräueltaten hin, die die spanischen Konquistadoren und Missionare an der indigenen Bevölkerung verübt hätten, wobei er das auch in Frankreich populäre Werk von Bartolomé de las Casas zitierte¹²⁶.

Religiöse Begründungsmuster wie der Verweis auf die historischen Verdienste um die Kirche und die Sakralität des französischen Königtums blieben Standardargumente im Präzedenzstreit mit Spanien, wie sie sich auch noch bei Autoren aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts finden lassen¹²⁷. Schon die früheren Autoren, angefangen bei Alonso de Cartagena, hatten freilich nie ausschließlich religiös argumentiert; alle Verfasser einte vielmehr stets das Bemühen, den Ranganspruch ihres Monarchen möglichst umfassend, unter Aufbietung aller nur denkbaren Argumente zu untermauern. Neben religiösen begegnen schon in den Texten des 15. und 16. Jahrhunderts genealogische, historische, geographische, ökonomische, juristische

124 Vgl. dazu allgemein Judith POLLMANN, Eine natürliche Feindschaft. Ursprung und Funktion der Schwarzen Legende über Spanien in den Niederlanden, 1560–1581, in: Franz BOSBACH (Hg.), Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit, Köln 1992, S. 73–93; Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, La leyenda negra. Historia y opinión, Madrid 1993; Wolfgang REINHARD, »Eine so barbarische und grausame Nation wie diese«. Die Konstruktion der Alterität Spaniens durch die Leyenda Negra und ihr Nutzen für allerhand Identitäten, in: Hans-Joachim GEHRKE (Hg.), Geschichtsbilder und Gründungsmythen, Würzburg 2001 (Identitäten und Alteritäten 7), S. 159–177; Margaret R. GREER/Walter D. MIGNOLO/Maureen QUILLIGAN (Hg.), Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires, Chicago 2007; zuletzt Friedrich EDELMAYER, Die »Leyenda negra« und die Zirkulation antikatholisch-antispänischer Vorurteile, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. v. Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz. URL: <<http://www.ieg-ego.eu/edelmayerf-2010-de>>, URN: urn:nbn:de:0159-20101025186 [letzter Zugriff 12.09.2011].

125 FERRIER, *Le Catholique d'Etat* (wie Anm. 86); zu Autor und Werk vgl. BRIESEMEISTER, Rangstreit (wie Anm. 85), S. 330f.; Peer SCHMIDT, Spanische Universalmonarchie oder »teutsche Libertet«. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges, Stuttgart 2001, S. 215; ausführlich Joel POIVRE, Jérémie Ferrier (1576–1626). Du protestantisme à la raison d'Etat, Genf 1990 (Travaux d'histoire éthico-politique 50).

126 FERRIER, *Le Catholique d'Etat* (wie Anm. 86), S. 107–112; vgl. allg. zu Las Casas Mariano DELGADO, Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit. Das Christentum des Bartolomé de Las Casas, Fribourg 2001; sowie den Beitrag von dems. im vorliegenden Band; zur Rezeption in Frankreich ders., Bartolomé de Las Casas O.P. (1484–1566). Historien et théologie de l'histoire face à la conquête et à l'évangélisation des Indes Occidentales, in: *Mémoire Dominicaine* 20 (2006), S. 29–54, hier S. 51.

127 So etwa bei AUBÉRY, *De la prééminence* (wie Anm. 86), S. 99; SOREL, *De la dignité* (wie Anm. 86), S. 138–141.

und zum Teil auch rein machtpolitische Argumente. Im Verlauf des Untersuchungszeitraums lässt sich gleichwohl eine Akzentverschiebung erkennen. Standen in den früheren, zumal in den an Generalkonzilien oder den Papst adressierten Schriften die religiösen Begründungsstrategien noch eindeutig im Vordergrund, so nahmen spätere Autoren zwar die tradierten Argumente wieder auf, doch traten diese gegenüber politischen und juristischen Legitimationsstrategien mehr und mehr zurück. Vor allem die bisherige Observanz, also die zeremonielle Praxis selbst, verbunden mit der Einsicht in die ihr innewohnenden »normative Kraft des Faktischen«, von den zeitgenössischen Juristen in die Figur der *quasi possessio* gekleidet, traten nun als Argumente immer mehr in den Vordergrund¹²⁸.

Besonders deutlich wird dies bei Charles Sorel de Sauvigny. Im Vorwort seines 1667 erschienenen Traktats *De la Dignité et des prerogatives du Roy de France* spricht er den Grundsatz, in Präzedenzfragen allein nach der bisherigen Gewohnheit zu entscheiden (»la preaseance est jugéé par la seule coustume«) bereits als allgemeine Rechtsregel an¹²⁹. Entsprechend belässt er es in seinem Traktat nicht allein bei der Auflistung der Gründe (»raisons«) für die französischen Ansprüche, sondern geht anhand von historischen Beispielen (»exemples«) auch ausführlich auf die bisherige zeremonielle Praxis (»l'ancien usage«) ein. Die Spanier hätten in den letzten hundert Jahren ein ums andere Mal vergeblich versucht, Frankreich den Vorrang streitig zu machen, sich jedoch nie durchsetzen, ja nicht einmal die Anerkennung der Gleichrangigkeit mit Frankreich erreichen können¹³⁰. Seit undenklichen Zeiten sei nie ein anderer Monarch unmittelbar auf den Kaiser des Heiligen Römischen Reiches gefolgt als allein der französische König¹³¹. Als Belege dafür führt er nicht allein die Frankreich begünstigende zeremonielle Praxis an der Kurie und in Venedig an¹³², sondern geht auch detailliert auf die bisherigen Stationen und Schauplätze des Präzedenzkonflikts zwischen den diplomatischen Vertretern beider Kronen ein, angefangen bei den Konzilien von Konstanz, Basel und Trient über die Auseinandersetzungen an der Kurie unter Pius IV., den Frieden von Vervins und die Westfälischen Friedensverhandlungen bis hin zu dem erst wenige Jahre zurückliegenden Zwischenfall in London und der nachfolgenden Entschuldigung La Fuentes vor Ludwig XIV.¹³³, die er in einem Anhang zu seinem Traktat im Wortlaut

128 Vgl. oben Anm 82; Klaus GRIMMER, *Die Rechtsfiguren einer »Normativität des Faktischen«*, Berlin 1971 (Schriften zur Rechtstheorie 24).

129 SOREL, *De la dignité* (wie Anm. 86), fol. a iij v (Au Lecteur).

130 »[...] ils n'y ont pû parvenir, & ils n'ont pû mesme obtenir l'égalité avec eux«, ebd., fol. a iij r (Au Lecteur).

131 »Jamais dans les anciens Temps, il n'est trouué qu'aucun autre Roy que celui de France, ayt esté placé immediatement apres l'empereur«, ebd., S. 128.

132 Ebd., S. 27f., 197–199.

133 Ebd., S. 191–231.

dokumentiert¹³⁴. Abschließend rechtfertigt er noch einmal sein Vorgehen, den altbekannten Argumenten für die Höherrangigkeit Frankreichs historische Beispiele beizufügen: »Da die Gewohnheit durch die Gründe gestützt wird, sowie umgekehrt die Gründe ihre Kraft aus der Gewohnheit ziehen«, sei es »gut gewesen, den Gründen Beispiele für die bisherige Gewohnheit an die Seite zu stellen«¹³⁵. An anderer Stelle heißt es sogar: Da die französische Präzedenz durch »kontinuierliche Gewohnheit« gestützt sei, bedürfe sie eigentlich keiner weiteren Begründung¹³⁶.

So verwies die publizistische Auseinandersetzung wieder auf den unmittelbaren Austrag des Konflikts auf der Ebene des diplomatischen Zeremoniells zurück. Tritt dieser Zusammenhang bei Sorels Traktat besonders deutlich hervor, so ist das Wechselverhältnis zwischen zeremoniellem Konflikt und publizistischem Rangstreit doch auch bei den meisten anderen vorstehend untersuchten Schriften stets präsent – man denke nur an die Rede Cartagenas oder die Denkschrift von Cravaliz. Dies hing nicht zuletzt mit der sozialen Herkunft der Autoren und dem konkreten Entstehungshintergrund der Texte zusammen. Die Verfasser der Streitschriften zeichneten sich fast ausnahmslos durch eine besondere Nähe zum Herrscher oder anderen unmittelbar in die Auseinandersetzungen involvierten Akteuren aus: Cartagena gehörte selbst zu den Basler Konzilsvätern, Cravaliz schrieb vermutlich im Auftrag des spanischen Botschafters in Rom, Vázquez de Menchaca hatte im Auftrag Philipps II. am Trienter Konzil teilgenommen, Vignier war Hofhistoriograph und Leibarzt Heinrichs III., Bignon und Ferrier gehörten dem Staatsrat Ludwigs XIII. an, Sorel war Hofhistoriograph Ludwigs XIV. Bei vielen der zitierten Texte handelt es sich ganz offenkundig um Auftragsarbeiten.

Durch die Weiterverbreitung der Schriften zunächst in Form von Handschriften, später auch in gedruckter Form erweiterte sich das Publikum jedoch rasch über den exklusiven Kreis der unmittelbar am Konflikt beteiligten Akteure und der hofnahen Autoren hinaus. Einen besonderen Anteil an dieser Entwicklung hatte die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts stetig anwachsende Zeremonial- und Rangrechtsliteratur¹³⁷. Anders als bei den vorstehend angesprochenen Parteischriften, handelte es sich hier um Texte, die sich allgemein mit Fragen des Zeremoniells und der Präzedenz unter den europäi-

134 Ebd., S. 234–244.

135 »Pour ce que l'usage est apuyé par des raisons, comme les raisons tirent leur force par l'usage, il a esté bon de iondre les raisons avec les exemples de l'ancien vsage & du modern[...]«, ebd., S. 231.

136 »Estant appuyé comme elle [nostre Precedence – T.W.] est sur un vsage continuel, elle n'auroit besoin mesme qu'on alleguast pour elle des causes & des raisons«, ebd., S. 233.

137 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, Wissenschaft (wie Anm. 7); dies., Rang vor Gericht (wie Anm. 7); VEC, Zeremonialwissenschaft (wie Anm. 24).

schen Potenzen beschäftigen¹³⁸. Dabei nahmen die Autoren jedoch vielfach auf die im Umlauf befindlichen Streitschriften und die darin vorgebrachten Argumente Bezug, werteten aber auch Zeremonialdiarien, Hofordnungen und eine Vielzahl anderer deskriptiver oder normativer Quellen aus, die Aufschluss über die zeremonielle Praxis an den europäischen Höfen gaben. Die Verfasser solcher Texte schrieben meist aus einem neutralen Blickwinkel, ohne selbst für die in Präzedenzkonflikte involvierten Akteure Partei zu ergreifen¹³⁹. Auf diese Weise leisteten sie indes nicht nur einen Beitrag zur Erweiterung der Öffentlichkeit, sondern wirkten indirekt auch auf die soziale Praxis der Auseinandersetzungen zurück, indem ihre kompensiösen Fallsammlungen den Zeitgenossen immer deutlicher vor Augen führten, dass die von den Parteilägern beider Seiten angeführten Beweise und Argumente letztlich fruchtlos waren und die Frage der Präzedenz allein von den wechselseitig zugestandenem Geltungsansprüchen der beteiligten Akteure selbst abhing¹⁴⁰.

III.

Bei Präzedenzkonflikten handelte es sich um eine Form des öffentlich ausgetragenen Streits, die für stratifizierte Anwesenheitsgesellschaften generell charakteristisch ist und sich vom Mittelalter bis zum Ausgang des *Ancien Régime* nachweisen lässt. Dabei – das hier herangezogene Fallbeispiel ist auch diesbezüglich paradigmatisch – lassen sich grundsätzlich zwei

138 Vgl. etwa CRUSIUS, *Tractatus* (wie Anm. 82); Théodore DE GODEFROY, *Le cérémonial français ou description des cérémonies, rangs et séances, observées en France en divers actes et assemblées solennelles*, recueilly par Théodore Godefroy et mis en lumière par Denys Godefroy, Paris 1649; James HOWELL, *Proedria basilike. A discourse concerning the precedence of Kings: Wherin the reasons and arguments of the three greatest Monarks of Christendom who claim a several right thereunto, are faithfully collected*, London 1664; Gregorio LETI, *Il Ceremoniale historico e politico*, Amsterdam 1685; Zacharias ZWANTZIG, *Theatrum Praecedentiae*, Berlin 1706; STIEVE, *Europäisches Hofzeremoniell* (wie Anm. 68); LÜNIG, *Theatrum ceremoniale* (wie Anm. 73).

139 Die Übergänge zwischen den Gattungen waren freilich fließend. So trat Théodore de Godefroy auch als Autor von Streitschriften hervor, vgl. GODEFROY, *Memoire* (wie Anm. 86); HOWELL, *Proedriae basilike* (wie Anm. 138) kommt in seinem Werk zu dem Schluss, dass England der Vorrang unter den europäischen Monarchien gebühre; vgl. dazu auch Christoph KAMPMANN, *Die Balance of Europe und die Präzedenz der englischen Krone. Zur Rechtfertigung englischer Gleichgewichtspolitik im 17. Jahrhundert*, in: Franz BOSBACH/Hermann Josef HIERY (Hg.), *Imperium – Empire – Reich. Ein Konzept politischer Herrschaft im deutsch-englischen Vergleich*, München 1999, S. 69–90.

140 Vgl. STOLLBERG-RILINGER, *Wissenschaft* (wie Anm. 7), S. 148f.; dazu auch Thomas WELLER, *Kein Schauplatz der Eitelkeiten. Das frühneuzeitliche Theatrum Praecedentiae zwischen gelehrtem Diskurs und sozialer Praxis*, in: Oswald BAUER/Ariane KOLLER/Flemming SCHOCK (Hg.), *Ordnung und Repräsentation von Wissen. Dimensionen der Theatrum-Metapher in der frühen Neuzeit* (metaphorik.de 14/2008), Hannover 2008, S. 379–403.

Kommunikationsebenen unterscheiden. Zum einen die Ebene des Zeremoniells, auf der der Rangstreit mit den Mitteln symbolischer Kommunikation ausgetragen wurde, zum anderen die der publizistischen Auseinandersetzung, auf der sich die Kontrahenten vornehmlich diskursiver Mittel bedienten¹⁴¹.

Hier handelt es sich keineswegs um ein exklusives Merkmal von Präzedenzstreitigkeiten. Auch die konfessionellen Kontroversen des 16. Jahrhunderts wurden ja nicht allein mit Worten respektive theologischen Argumenten geführt, sondern manifestierten sich häufig auch in symbolischen Akten, wenn sie nicht sogar ihrem Wesen nach selbst Auseinandersetzungen über religiöse Symbole und deren Bedeutung waren¹⁴².

Der Konfliktaustrag auf der Ebene des Zeremoniells beruhte auf der Interaktion kopräsender Akteure. Das heißt, jeder einzelne Kommunikationsakt zog notwendig eine Anschlusskommunikation nach sich, die einzige Möglichkeit, sich der den Konflikten inhärenten Handlungslogik zu entziehen, war der vollständige Abbruch der Kommunikation bzw. die körperliche Abwesenheit mindestens eines der Interaktionspartner. Streit war hier aufgrund der sich wechselseitig ausschließenden Geltungsansprüche der Kontrahenten, der sozialen Logik der Ehre und der räumlichen Logik des Zeremoniells im Prinzip unvermeidbar, Gleichrangigkeit nur unter erheblichem Aufwand kommunizierbar.

Die publizistische Auseinandersetzung hingegen bezog von Beginn an einen größeren Kreis von Akteuren mit ein und sprach eine größere und sozial heterogenere Öffentlichkeit an – wobei freilich nicht jeder Präzedenzkonflikt ein derartiges Medienecho auslöste wie der Rangstreit zwischen den Kronen Spaniens und Frankreichs. Das Medium der Schrift bot prinzipiell die Möglichkeit, differenzierter und flexibler auf die »Kommunikationsangebote« der Gegenseite zu reagieren. So war es etwa prinzipiell möglich, nur auf bestimmte Argumente einzugehen und andere zu ignorieren. Gleichwohl überwog gerade bei den Texten des 15. und 16. Jahrhunderts noch das der *face-to-face*-Kommunikation nachempfundene und für Streitschriften allgemein typische dialogische Modell des direkten Austauschs von Argument und Gegenargument, wobei sich die Autoren vielfach an das tradierte Muster der gelehrten Disputation anlehnten.

141 Zur Unterscheidung zwischen symbolischer und diskursiver Kommunikation vgl. STOLLBERG-RILINGER, *Symbolische Kommunikation* (wie Anm. 20), S. 498f.

142 Vgl. Edward MUIR, *Rituals in Early Modern Europe*, Cambridge ²2005, S. 212: »Beyond the reformers' polemical pamphlets and the preachers' learned sermons, which established the theoretical groundwork, the Reformation was in practice a battle over the right forms of sacramental rituals«; dazu auch Bob SCRIBNER, *Ritual and Reformation*, in: Ders., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London/Ronceverte, WV 1987, S. 103–122; Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London/New York 1997.

Kaum einer der Verfasser konnte indes ernsthaft hoffen, die andere Seite durch bessere Argumente zu überzeugen oder gar zur Aufgabe ihrer Ansprüche zu bewegen. Die Adressaten der Texte waren in dieser Hinsicht, wenn überhaupt, eher Dritte, allen voran der Papst, der noch bis Ende des 16. Jahrhunderts zumindest von den katholischen Monarchen prinzipiell als Schiedsinstanz anerkannt wurde. Nicht zuletzt angesichts des zunehmenden Autoritätsverlusts der Kurie traten religiöse Legitimationsstrategien gegenüber anderen, insbesondere juristischen und politischen Argumenten im Verlauf des 17. Jahrhunderts jedoch mehr und mehr zurück. Gleichwohl blieb die Frage der Präzedenz für viele Autoren gewissermaßen eine »Glaubensfrage«; die sich wechselseitig ausschließenden Rangansprüche hatten für manche Zeitgenossen offenbar den Charakter subjektiv empfundener »Wahrheiten«, die es unter Aufbietung aller Gelehrsamkeit zu beweisen und gegen konkurrierende Auffassungen zu verteidigen galt, wobei die zunehmende Polemik der Texte ins Auge fällt. Insbesondere auf französischer Seite spielte in diesem Zusammenhang wohl auch das Aufkommen eines Nationalbewusstseins in enger Verbindung mit dem Gallikanismus eine wesentliche Rolle¹⁴³.

Hier bestanden also durchaus Parallelen zum konfessionellen Kontroverschrifttum der Zeit. Ob man darin nun gemeinsame Merkmale einer spezifischen »Streitkultur« des konfessionellen Zeitalters erkennen mag, hängt – wie so vieles – von der Perspektive auf den Gegenstand ab. Bezogen auf den konkreten Fall erscheint diese Sichtweise indes eher fraglich. Dagegen spricht vor allem der Umstand, dass sich Präzedenzkonflikte im Prinzip die ganze Frühe Neuzeit hindurch beobachten lassen, ohne dass sich die Formen des Konfliktaustrags grundlegend verändert hätten. Die sich wechselseitig ausschließenden Geltungsansprüche der Akteure und die agonale Struktur der Interaktion resultierten primär aus der dem Konflikttyp inhärenten sozialen Logik; darin unterschieden sich Präzedenzkonflikte des Mittelalters kaum von solchen des 16., 17. oder 18. Jahrhunderts. Eine besondere Konjunktur erlebten die aktenkundigen Konflikte um den zeremoniellen Vorrang – jedenfalls gilt dies für die meisten Territorien des Heiligen Römischen Reichs – auch nicht im »konfessionellen Zeitalter«, sondern eher in der Zeit zwischen etwa 1650 und 1750. Dabei traten zunehmend auch Angehörige

143 Vgl. Alain TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris 2002; ders. (Hg.), *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI^e et XVII^e siècles: France, Espagne, Italie*, Madrid 2007 (Collection de la Casa de Velázquez 97); darin besonders die Beiträge von Bertrand HAAN, *L'affirmation d'un sentiment national espagnol face à la France du début des guerres de Religion* (ebd., S. 75–90) und Myriam YARDENI, *Religion et sentiment national en France aux XVI^e et XVII^e siècles* (ebd., S. 323–344); vgl. auch ausführlich dies., *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559–1598)*, Löwen 1971.

der unteren Ebenen der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft als Akteure in Erscheinung. Zugleich lässt sich eine gewisse Tendenz zur Verrechtlichung der Auseinandersetzungen beobachten¹⁴⁴.

Dennoch hat der Blick auf den spanisch-französischen Präzedenzkonflikt gezeigt, wie gerade die Rangkonflikte zwischen den europäischen Potentaten in der Zeit zwischen der Mitte des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts unter dem Eindruck zeittypischer Tendenzen ihr Gesicht veränderten, auch wenn man darin nicht notwendig ein Indiz für eine »Konfessionalisierung der Außenpolitik« sehen muss¹⁴⁵. Dies ist nicht allein an dem sich wandelnden Gewicht religiöser Argumente in den zeitgenössischen Streitschriften ablesbar. Auffällig ist auch, dass die Hauptschauplätze der zeremoniellen Konflikte bis zum Ende des 16. Jahrhundert religiös besetzte Orte waren: das Trienter Konzil und die päpstliche Kurie, die noch bis Ende des 16. Jahrhunderts als Referenzpunkt für das europäische Gesandtschaftszeremoniell gelten kann. Mit dem Verlust der päpstlichen Suprematie, die auch von den um ihren Vorrang streitenden katholischen Monarchen irgendwann nicht mehr als Schiedsinstanz anerkannt wurde, und dem Aufkommen der großen Friedenskongresse verlagert sich das Forum des Streits von der religiösen auf die weltliche Bühne. Es mag auch damit zu tun haben, dass nun – zunächst auf der symbolischen Ebene – das möglich war, was lange Zeit unmöglich schien: das wechselseitige Zugeständnis von Gleichrangigkeit unter Souveränen.

144 Vgl. WELLER, *Theatrum Praecedentiae* (wie Anm. 7), bes. S. 336–339, 383–398; FÜSSEL, *Gelehrtenkultur*, S. 422–432; STOLLBERG-RILINGER, *Rang vor Gericht* (wie Anm. 7), bes. S. 390.

145 Vgl. Heinz SCHILLING, *Konfessionalisierung und Formierung eines internationalen Systems während der frühen Neuzeit*, in: Hans R. GUGGISBERG/Gottfried G. KRODEL (Hg.), *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, Gütersloh 1993 (ARG, Sonderband), S. 591–613; zuletzt ders., *Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559–1660*, Paderborn 2007 (*Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen* 2), S. 394–419; kritisch mit Bezug auf Spanien Karin SCHÜLLER, *Die Beziehungen zwischen Spanien und Irland im 16. und 17. Jahrhundert. Diplomatie, Handel und die soziale Integration katholischer Exulanten*, Münster 1999 (SFGG, Reihe 2, 34.), S. 225f.; SCHMIDT, *Universalmonarchie* (wie Anm. 125), S. 48f.; Markus REINBOLD, *Jenseits der Konfession. Die frühe Frankreichpolitik Philipps II. von Spanien 1559–1571*, Ostfildern 2005; zuletzt Bertrand HAAN, *L'amitié entre Princes. Une alliance franco-espagnole en temps de guerre de Religion (1560–1570)*, Paris 2011, S. 216–222, 281–287.

Mariano Delgado

Die Kontroverse *De Indis* als Paradigma für den Wandel von Streitkultur und Öffentlichkeit im Spanien des 16. Jahrhunderts

»Sire, [...] geben Sie Gedankenfreiheit« – diesen berühmten Satz aus Schillers *Don Karlos* halten viele für eine realistische Diagnose über den Zustand der Meinungsfreiheit im Spanien des 16. Jahrhunderts. Wenn man von der Dichtung zur tatsächlichen Geschichte übergeht, ist eine differenzierte Betrachtung geboten. Denn in der Forschung wird oft mit Erstaunen zur Kenntnis genommen, dass im Spanischen Weltreich eine kolonialetische Debatte oder Kontroverse *De Indis* geführt werden konnte und die Könige alles getan haben, um diese nicht nur zu erlauben, »sondern auch zu fördern«¹ – jedenfalls innerhalb bestimmter Grenzen, die ab Mitte der 1550er Jahre verschärft wurden. Der Text skizziert zunächst die Entstehung dieser Kontroverse (1.). Danach werden das Klima der 1550er Jahre (2.) sowie dessen Folgen für die Kontroverse (3.) erläutert. Einige Überlegungen (4.) über das Spanien Philipps II., das die Meinungsfreiheit der Staatsräson unterordnete, schließen den Beitrag ab.

1. Die Kontroverse *De Indis*

Die spanische Expansion gewann von Anfang an eine Eigendynamik angesichts der Kräfteverhältnisse zwischen den Spaniern und den Karibik-Indianern sowie des Selbstverständnisses der katholischen Welt im Entdeckungszeitalter: Mit der Bulle *Inter cetera* vom 4. Mai 1493 nahm Papst Alexander VI. die von den Katholischen Königen geäußerte fromme Absicht zufrieden zur Kenntnis, »mit der Hilfe der göttlichen Barmherzigkeit die besagten Festländer und Inseln mitsamt ihrer Bevölkerung zu unterwerfen und sie zum katholischen Glauben zu bekehren«. Zu diesem Zweck »schenkte, gewährte und übertrug« er den spanischen Königen und ihren Nachfolgern »für alle Zeiten« die neu entdeckten und neu zu entdeckenden Inseln und Festländer

¹ Vgl. Lewis HANKE, *La libertad de palabra en la América del siglo XVI*, in: Ders., *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid 1988, S. 78–95, hier S. 86.

innerhalb einer bestimmten Demarkationslinie. Mehr noch: Die spanischen Könige wurden vom Papst als Herren über die dort wohnenden Menschen bestellt »mit voller und unumschränkter Gewalt, Autorität und Oberhoheit jeglicher Art«. Darüber hinaus wurden sie beauftragt, für die Evangelisierung »würdige, gottesfürchtige, geschulte, geschickte und erfahrene Männer« zu bestellen, »auf dass sie die vorgenannten Einwohner im katholischen Glauben unterrichten und sie zu guten Sitten erziehen«².

Die päpstliche Bulle reichte zunächst als Begründung des spanischen *ingressus* und *progressus* aus: Die Herrschaft wurde übernommen, notfalls mit Eroberungskriegen oder *conquistas*; und zur besseren Evangelisierung und Europäisierung der Indios erschien Ende 1503 die Einführung der *encomienda* als zweckmäßig, d.h. die Zuteilung der *indios* an die Spanier, die im Prinzip wie gute Herren über jene herrschen und sich dabei um deren zeitliches und geistliches Wohl kümmern sollten³.

Auch wenn *ingressus* und *progressus* nicht in Frage gestellt wurden, so gab es von Anfang an Briefe und Berichte an die Krone, in denen die Misshandlung der *indios* oder Querelen zwischen den Spaniern und den königlichen Statthaltern zur Sprache kamen. Als Unzufriedenheit mit dem Vorgehen des Christoph Kolumbus gemeldet wurde, sandte die Krone 1500 Francisco de Bobadilla, den Komtur des Calatrava-Ordens, um nach dem Rechten zu sehen. Dieser schickte Kolumbus in Ketten nach Spanien, wo man ihm dann wegen schlechter Regierung den Prozess machte. Nachdem die Spanier sich auch über Bobadilla beschwerten, wurde 1502 ein weiterer Ordensritter, Nicolás de Ovando, als Gouverneur geschickt. Da dieser mit der Zeit verhindern wollte, dass die Spanier sich direkt an die Krone wandten, bekam sein Nachfolger Diego Kolumbus, der Sohn des Entdeckers und seit 1508 erster Vizekönig in der Karibik, am 14. August 1509 folgende Anweisung von König Ferdinand, dem Katholischen:

Ihr sollt nicht verhindern noch verhindern lassen, dass sich irgendjemand an Uns, oder an wen auch immer er möchte oder für gut befände, schriftlich wende; vielmehr sollen alle die Freiheit dazu genießen; denn gleich was sie schreiben mögen, werde ich dafür sorgen, dass das Richtige getan wird, so dass das Geschriebene niemandem schaden mag, sondern nur demjenigen, der es auch verdiente⁴.

2 Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO, Außereuropäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990, Neukirchen-Vluyn 32010 (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 6), S. 220f. (Lateinischer Originalwortlaut in: Josef METZLER [Hg.], *America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592*, Vatikanstadt 1991, Bd. 1, S. 79–83).

3 Vgl. deutsche Übersetzung der Encomienda-Verordnung Isabellas von Kastilien vom 20.12.1503 in: KOSCHORKE/LUDWIG/DELGADO, Christentumsgeschichte (wie Anm. 2), S. 221f.

4 Hier zitiert nach HANKE, *La libertad* (wie Anm. 1), S. 87.

Aus einer solchen Anweisung geht Zweierlei hervor, das sehr »mittelalterlich« ist: der Wille der Krone, die Beschwerdefreiheit der Untertanen zu respektieren, und ihre Absicht, alleine über die Antwort auf diese Beschwerden zu entscheiden. Meinungsfreiheit und Kontrolle gingen also Hand in Hand.

Am vierten Adventsonntag des Jahres 1511 stellte der Dominikaner Antón Montesino in einer prophetischen Predigt die entscheidenden kolonialetischen Fragen:

Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? Mit welcher Machtbefugnis habt ihr solch verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen geführt, die ruhig und friedlich in ihren Ländern lebten, in denen ihr so unendlich viele von ihnen getötet und mit unerhörten Verheerungen ausgerottet habt? [...] Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben⁵?

Die Krone reagierte zwar zunächst empört ob der damit entstandenen Gewissensunruhe: Montesino musste nach Spanien kommen, um sich zu rechtfertigen. Aber die indiophilen Ordensbrüder ließen sich nicht so schnell abspesen noch den Mund verbieten. So musste die Krone Juntas oder Kommissionen aus Theologen und Juristen einberufen, die eine doppelte Stoßrichtung in den Antworten erkennen lassen:

Mit Berufung auf die päpstliche Konzessionsbulle versuchte man, etwa durch die Einführung des *requerimiento* oder der Konquistadorenproklamation 1513, die *conquistas* formaljuristisch zu rechtfertigen. Vor jeder Eroberung sollten die *indios* – auf Spanisch, wohlgemerkt – aufgefordert werden, sich dem vom Papst absegneten Herrschaftsanspruch der spanischen Könige freiwillig zu unterwerfen, wenn sie nicht mit Feuer und Schwert dazu gezwungen werden wollten⁶. Denn sie würden sonst nicht nur die spanische Herrschaft ablehnen, sondern auch die Glaubenspredigt verhindern, zu der die spanischen Könige verpflichtet waren. Für diese »Sünde« seien sie zu bestrafen. In den Gutachten der Kommissionsmitglieder wird die Unterwerfungsaufforderung nicht nur mit der päpstlichen Konzession und dem daraus erwachsenen Missionsrecht begründet, sondern auch unter Berufung auf Dtn 20,10–12 und auf andere Stellen aus der Exodusgeschichte Israels

5 Bartolomé DE LAS CASAS, Werkauswahl, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1995, S. 226.

6 Vgl. deutsche Übersetzung in: KOSCHORKE/LUDWIG/DELGADO, Christentumsgeschichte (wie Anm. 2), S. 224.

wie Ex 1,13–14⁷. In meinen Forschungen habe ich dies eine »Theologie des erobernden Gottes« genannt⁸.

Und mit den Gesetzen von Burgos (1512) und Valladolid (1513) versuchte man, die *encomienda* abzumildern und die angezeigten Missstände zu beseitigen, ohne diese Institution in Frage zu stellen, obwohl sie aus der Sicht der Missionare zur harten Leibeigenschaft mutiert war, schlimmer noch als die Unterdrückung der Kinder Israels durch die Ägypter⁹. Vereinzelt kam bei den Kommissionsmitgliedern auch das Argument zur Sprache, dass die *indios* »Sklaven von Natur« im Sinne Aristoteles seien, also wie »sprechende Tiere«, die sich nicht selber regieren könnten und daher wie wilde Tiere gejagt bzw. unterworfen werden dürften.

In nuce haben wir darin bereits die ganze Kontroverse *De Indis* vorgezeichnet, bei der es um die Rechtstitel für den spanischen *ingressus* und *progressus* geht, aber auch um die Natur der *indios* und die angemessene Form der Evangelisierung. Mit Geistesgrößen wie Francisco de Vitoria (um 1483/1492–1546), Juan Ginés de Sepúlveda (um 1489/90–1573) und Bartolomé de Las Casas (1484–1566) erreichte diese Kontroverse um die Mitte des 16. Jahrhunderts ihren Höhepunkt. Es sei daran erinnert, dass die berühmte Disputation von Valladolid zwischen Sepúlveda und Las Casas 1550–51 von Karl V. selbst einberufen wurde, damit die verschiedenen Standpunkte von einer Kommission aus Theologen und Juristen geprüft werden konnten¹⁰. Nicht zuletzt an diesen Protagonisten zeigt sich der bis heute anhaltende Januskopf Europas bzw. der abendländischen Kultur gegenüber dem Fremden: auf der einen Seite Kolonialismus- bzw. Interventionsbegründung – und sei es unter der Fahne wohlfeiler humanitärer Prinzipien oder universaler Werte wie Verbreitung von Christentum und Zivilisation früher oder von Menschenrechten und Demokratie heute; und auf der anderen Seite Kolonialismus- bzw. Interventionskritik unter Berufung auf die Logik und den Wert anderer Kulturen und Religionen bzw. auf die Abwägung, dass das westliche Heilmittel schlimmer sein könnte als die Krankheit. Ich kann hier auf die Feinheiten und Nuancen in dieser Kontroverse, die ich anderorts erörtert

7 Vgl. einzelne Autoren und Belege in Mariano DELGADO, Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Immensee 1996 (Supplementa NZM 43), S. 43–46. Es geht dort vor allem um den Dominikaner Matías de Paz und die Kronjuristen Juan López de Palacios Rubio und Gregorio López.

8 Vgl. DELGADO, Abschied (wie Anm. 7).

9 So heißt es im gemeinsamen lateinischen Brief der Dominikaner und Franziskaner Españolas an den Hof vom 27.05.1517: »Weder der Pharao noch das ägyptische Volk unterdrückte so grausam die Kinder Israels und auch nicht die Verfolger der Märtyrer die Kinder der Kirche«. Miguel Angel MEDINA, Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fray Pedro de Córdoba O.P. (1482–1521), Madrid 1983, S. 253.

10 Vgl. Die Disputation von Valladolid, in: Bartolomé DE LAS CASAS, Werkauswahl, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1994, S. 337–436.

habe, nicht eingehen¹¹. Für unser Thema genügt es hier festzuhalten, dass die spanische Krone in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts diese Kontroverse nicht nur erlaubt, sondern auch gefördert hat, sofern die Legitimität der spanischen Herrschaft aufgrund der Konzessionsbulle von 1493 darin nicht in Frage gestellt wurde. Paradigmatisch hierfür ist die Reaktion der Krone auf die öffentliche Vorlesung des Magisters Francisco de Vitoria 1539 in Salamanca über besagte Kontroverse. Vitoria scheint sich zu diesen Fragen nur geäußert zu haben, weil er einen Brief des Kaisers vom 31. Januar 1539 als Ermutigung dazu missverstand; und genauso sollte er nach einem weiteren Brief des Kaisers vom 10. November 1539 in der Kontroverse schweigen.

Im ersten Brief bat ihn der Kaiser, ein Gutachten über »gewisse Themen und Zweifelsfälle« zu verfassen, die der Bischof von Mexiko durch den Augustiner Joan de Oseguera an den Indienrat geschickt hatte und die »Unterweisung und Bekehrung der dortigen Eingeborenen zu unserem heiligen Glauben«, also eher »theologische Angelegenheiten«, betrafen. Wenn es darin auch Fragen gäbe, die eher »die Regierung als die Bildung« betreffen, so sollte Vitoria seine Antwort an den Indienrat senden, damit diese Behörde für eine gute Regierung der *indios* sorgen könne¹². Vitoria hielt die Kontroverse *De Indis* insgesamt für eine umstrittene Sache, deren Entscheidung »nicht allein den Rechtskundigen« zukomme: »vielmehr ist es auch Aufgabe der Theologen, hier Stellung zu beziehen, da es um die Instanz des Gewis-

11 Zu diesem Thema ist in den letzten Jahren eine Flut von Arbeiten erschienen. Hier können wir nur auf eine sehr geringe Auswahl verweisen: Mariano DELGADO, Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik. Der Januskopf Europas gegenüber der außereuropäischen Welt, in: Ders./Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität. München 1995, S. 153–170; ders., Die Indios als Sklaven von Natur? Zur Aristoteles-Rezeption in der Amerika-Kontroverse im Schatten der spanischen Expansion, in: Günter FRANK/Andreas SPEER (Hg.), Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit. Kontinuität oder Wiederaneignung?, Wiesbaden 2007, S. 353–372; ders., »Mit welchem Recht ...?« Die Kontroverse über die Legitimität der Unterwerfung der Indios durch die Spanier im 16. Jahrhundert, in: Ders./Volker LEPPIN/David NEUHOLD (Hg.), Ringen um Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte, Fribourg/Stuttgart 2011 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15), S. 156–185; Immanuel WALLERSTEIN, Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus, Berlin 2007; Michael SIEVERNICH, Interkulturelle Kommunikation und christliche Mission in der frühen Neuzeit, in: Ludger GRENZMANN/Thomas HAYE/Nikolaus HENKEL/Thomas KAUFMANN (Hg.), Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), Berlin/New York 2009, S. 125–141; José Antonio FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516–1559, Cambridge 1977; Anthony PAGDEN, The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology, Cambridge 1986; Tzvetan TODOROV, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a.M. 1985.

12 FRANCISCO DE VITORIA, *Relectio de Indis*, hg. v. Luciano PEREÑA u.a., Madrid 1967 (CHP 5), S. 154f.

sens geht«¹³. Nun, statt sich darauf zu beschränken, seine Meinung an den Indienrat zu senden, hielt Vitoria eine öffentliche Vorlesung darüber. Mit dem Scharfsinn seines scholastischen Geistes demontierte Vitoria im ersten Teil seiner Vorlesung alle angeblichen Gründe für die Legitimität der spanischen Herrschaft in Amerika, während er sich im zweiten Teil bemühte, den Spaniern ein »humanitäres Interventionsrecht« zu gewähren und so die Faktizität der seit vierzig Jahren stattfindenden Expansion zu rechtfertigen. Der abbauende und der aufbauende Gedankengang müssen bei Vitoria als eine Einheit betrachtet werden. Da er aber seine Vorlesung mit einer fundamentalen Kritik des universalen Machtanspruches von Kaiser und Papst, also der Grundlage der Konzessionsbulle und des *requerimiento*, eröffnete¹⁴, war die spanische Krone beunruhigt.

Im zweiten Brief, geschrieben nach Vitorias Vorlesung, wandte sich nun der Kaiser besorgt an den Prior des Dominikanerkollegs San Esteban zu Salamanca, weil man ihn darüber informiert hatte, dass sich einige Magister des Ordens in Predigten und Vorlesungen »über den Rechtsanspruch geäußert haben, den Wir auf die Inseln und das Festland Westindien haben«, aber auch über die päpstlich abgeseignete Teilung mit Portugal. Da die Behandlung solcher Fragen ohne Kenntnis des Kaisers »nicht nur sehr nachteilig und skandalös« sei, sondern auch »Schaden für Unsere Krone in diesen Reichen« mit sich bringe, befahl Karl V. dem Prior Folgendes zu tun: Dieser solle »unverzüglich« die betroffenen Magister und Ordensleute zu sich zitieren und sie unter Eid schwören lassen, wann, an welchen Orten und mit welchen Menschen sie darüber gesprochen und ob sie auch etwas geschrieben und anderen Kopien davon gegeben haben. Er forderte den Prior auf, die schriftlichen Zeugnisse zu konfiszieren und an den Indienrat zu schicken sowie den Betroffenen im Namen Seiner Majestät strengstens anzuordnen, nicht mehr darüber zu disputieren oder Texte drucken zu lassen »ohne Unsere ausdrückliche Genehmigung«¹⁵.

Ansonsten ging Karl V. in der Kontroverse *De Indis* wie sein Großvater Ferdinand der Katholische vor: Förderung der Meinungsfreiheit und des direkten Zugangs zur Krone, Verbot der Kontrolle oder Unterdrückung dieser Freiheit durch die mittleren Behörden, Einsetzung von Kommissionen, um die geäußerten Bedenken zu prüfen, Erlass von Gesetzen, um die ange-

13 FRANCISCO DE VITORIA, Vorlesungen (Relectiones), Bd. 2, hg. v. Ulrich HORST/Hans-Gerd JUSTENHOVEN/Joachim STÜBEN, Stuttgart/Berlin/Köln 1997 (Theologie und Frieden 8), S. 372–373, 380–383 (De Indis I, praeludium 8).

14 Der Kaiser sei nicht Herr der ganzen Welt (»Imperator non est dominus totius orbis«), VITORIA, Vorlesungen (wie Anm. 13), Bd. 2, S. 412f. (De Indis I,2,1,2) und auch der Papst sei nicht Herr der ganzen Welt »im politischen und zeitlichen Sinne« (»Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis«), ebd., S. 422f. (De Indis I,2,2,5). Beide besitzen also »keinerlei zeitliche Vollmacht über diese Barbaren oder über andere Ungläubige«, ebd., S. 428f. (De Indis I,2,2,8).

15 VITORIA, Vorlesungen (wie Anm. 13), S. 152f.

zeigten Missstände zu bekämpfen. Es lässt sich nachweisen, dass die spanische Krone nicht nur die Beschwerdefreiheit förderte, sondern auch ihre beispielhaften Gesetze zum Schutz der *indios* weitgehend als Antwort auf die angezeigten Missstände zu verstehen sind¹⁶. Gewiss, zeitweise erreichte auch die *encomendero*-Partei, die sich über die indiophilen Missionare beschwerte, mehr Gehör als diese – je nach dem wie die Informationskanäle und die Lobby-Arbeit am Hof verliefen. Aber im Allgemeinen gilt, dass die Krone vor allem auf die Missionare hörte, denn sie wusste, dass es ihnen um das Gedeihen, nicht um die Ausbeutung der *indios* ging; und die Bewahrung der Untertanen sowie die Mehrung ihres Wohls war in der Fürstenspiegel-literatur ein wesentliches Merkmal für eine gute Regierung.

Mit der Betonung der freien Kommunikation und Meinungsäußerung ist allerdings noch nichts über den Buchmarkt gesagt. Denn es ist eine Sache, sich in Briefen oder Kommissionen unter der Aufsicht der Krone über die Missstände zu äußern, und etwas anderes, darüber publizieren zu dürfen, um eine größere, auch internationale Öffentlichkeit zu erreichen. Die Buchproduktion war in Zeiten von Inquisition und Buchzensur streng geregelt. Für das Spanien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bedeutete dies:

Der Staat reservierte sich die Kontrolle über die Druckgenehmigung, während der Inquisition die Kontrolle des Buchmarktes a posteriori überlassen wurde. Auch wenn es manchmal Konflikte zwischen beiden Zensurbehörden gab – nicht zuletzt, weil die Inquisition bestrebt war, ihre Kompetenzen zu erweitern und sich in das Verfahren der Druckgenehmigung einzumischen –, so kann man sagen, dass diese Aufgabenteilung weitgehend eingehalten wurde¹⁷. Gleichwohl muss man beide Aktivitäten als komplementär betrachten, denn das reibungslose Funktionieren der staatlichen und der kirchlichen Buchzensur setzt ein gemeinsames Ziel voraus: Spanien von allem frei zu halten, was den Interessen von Staat und Kirche entgegenwirken könnte.

Während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts trat die Inquisition als Zensurinstanz kaum in Erscheinung. Die Katholischen Könige hatten mit der Pragmatischen Sanktion vom 8. Juli 1502¹⁸ die Buchhändler verpflichtet, um Einfuhrgenehmigungen zu ersuchen sowie die außerhalb des spanischen Machtgebietes erschienenen Bücher zur Prüfung vorzulegen. Für die

16 Vgl. dazu Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *El Derecho Hispano-Indiano. Dinámica social de su proceso histórico constituyente*, Salamanca 2001 (Monumenta histórica iberoamericana de la Orden de Predicadores 19).

17 Zur spanischen Inquisition und Buchzensur vgl. den Forschungsüberblick in: Mariano DELGADO, »Am besten mit allen zum Fenster hinaus in den Hof«? Spanische Inquisition und Buchzensur, in: Hubert WOLF (Hg.), *Verbotene Bücher. Zur Geschichte des Index im 18. und 19. Jahrhundert*, Paderborn 2008 (Römische Inquisition und Indexkongregation 11), S. 245–293.

18 Vgl. Wortlaut in: Fermín DE LOS REYES GÓMEZ, *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV–XVII)*, 2 Bd., Madrid 2000, Bd. 2, S. 779–781.

im Inland gedruckten Bücher sollte vorab eine Druckgenehmigung eingeholt werden, die nur nach sorgfältiger Prüfung erteilt werden durfte. Die obersten Gerichtshöfe (*audiencias*) von Valladolid und Granada sowie die Erzbischöfe oder Bischöfe von Toledo, Sevilla, Burgos, Salamanca und Zamora wurden mit dem Druckgenehmigungsverfahren betraut.

Besondere Zensurmaßnahmen in der Kontroverse *De Indis* sind in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht nötig gewesen, denn das System funktionierte so gut, dass Bücher gegen die Interessen von Staat und Kirche kaum erscheinen konnten.

2. Die geistige Wende in den 1550er Jahren

In den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts fand aber eine Verschärfung der Buchzensur in Spanien statt – und dies hat vor allem mit folgenden Faktoren zu tun:

1. Bartolomé de Las Casas druckte 1552 in Sevilla einige Traktate über die Kontroverse *De Indis*, darunter auch seinen berühmt-berüchtigten Bericht über die Zerstörung Westindiens¹⁹, in dem er die Brutalität der Konquistadoren in einer medial wirksamen Sprache anprangert. Las Casas sagte, er habe diesen Druck in einer kleinen Auflage veranlasst, damit der König den Bericht besser lesen könne. Auf der ersten Seite ist das kaiserliche Wappen als Zeichen dafür abgebildet, dass die zuständigen Stellen die Druckgenehmigung erteilt hatten. In der Forschung wird sogar mit einer gewissen Plausibilität behauptet, dass kein geringerer als der Generalinquisitor und Erzbischof von Sevilla, Fernando de Valdés (1547–1566), den Druck erlaubt habe, nicht zuletzt mit der Absicht, dass die Verbreitung der Untaten der Spanier in der Neuen Welt die Krone endlich zur Aussendung des Inquisitionstribunals nach Westindien bewegen werde²⁰. Las Casas prangert in seiner Schrift nicht nur die Untaten der Spanier an – nicht ohne Hintergedanken nennt er sie »Christen«, die hinübergefahren sind, »um jene beklagenswerten Völker auszurotten und vom Angesicht der Erde zu vertilgen«²¹ –, sondern betont auch, dass ihr Vorgehen »das Heil« der *indios* wie der Spanier selbst gefährde... und bei Gefahr für das Heil war die Inquisition zuständig! Die genannte Komplizenschaft

19 Vgl. deutsche Übersetzung in: LAS CASAS, Werkauswahl (wie Anm. 5), Bd. 2, S. 63–138.

20 Vgl. Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, »Y hasta agora no es poderoso el rey«. Sobre monarquía y élites de poder en los orígenes de la Brevísima, in: Robert FOLGER/Wulf OESTERREICHER (Hg.), Talleres de la memoria – Reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII, Münster 2005 (Pluralisierung und Autorität, 5), S. 45–75.

21 LAS CASAS, Werkauswahl (wie Anm. 5), Bd. 2, S. 69.

des Generalinquisitors würde zudem erklären, dass der Druck in Sevilla erfolgte und die Krone später zwar die Exemplare beschlagnahmen ließ, aber weder gegen Las Casas noch gegen Fernando de Valdés Sanktionen verhängte. Ab 1554 entzog die Krone jedoch das Verfahren der Druckgenehmigung den oben genannten Bischöfen und Erzbischöfen und unterstellte es ausschließlich dem Kronrat mit der viel sagenden Begründung, dass einige Druckgenehmigungen zu leichtfertig erteilt worden seien²². Die Krone musste fürchten, dass die Feinde Spaniens (Niederländer, Franzosen, Engländer, Italiener...) sich auf Berichte über das brutale Vorgehen der Spanier in der Neuen Welt berufen könnten, um den Herrschaftsanspruch dieser »Hauptfeinde des Menschengeschlechts«, wie Las Casas die Spanier nennt²³, in Europa in Frage zu stellen. Der Propagandakrieg gegen die *monarchia hispanica* sollte später in der Tat das genannte Werk von Las Casas als Munition missbrauchen²⁴.

2. Dazu kommt die Tatsache, dass der Protestantismus sich durch den Buchdruck mehr und mehr ausbreitete und auch Spanien davon nicht verschont blieb. Bücher und kommentierte Bibelübersetzungen protestantischer Autoren waren auf den heimischen Markt gelangt, so dass die Entstehung eines Kryptoprotentantismus befürchtet werden musste.
3. Und schließlich und vor allem fand in Spanien eine geistige Wende gegen jene Tendenzen statt, die als »philoprottestantisch« galten, nämlich gegen die *alumbrados*, den Erasmismus, die Bibelübersetzungen in der Volkssprache und die geistlichen Autoren, die ebenso in der Volkssprache schrieben und das innere Gebet befürworteten; zugleich wurde der theologische Aristokratismus der Scholastiker gefestigt, wonach die Bibel und die geistliche Literatur nur dem Klerus vorbehalten seien sollten, nicht aber den Laien und schon gar nicht den Frauen²⁵.

Als Fanal für diese geistige Wende gilt die zufällige Aufdeckung von kryptoprottestantischen Gruppierungen in Sevilla und Valladolid 1557 und 1558, denen es bis dahin gelungen war, Bücher protestantischer Autoren aus dem Ausland einzuschmuggeln. Dies ließ bei der Krone und der Inquisition alle Alarmglocken läuten. Am 2. Juni 1558 sandte Generalinquisitor Valdés Philipp II. eine Denkschrift über die Buchzensur, die den Versuch darstellt, unter

22 Vgl. Wortlaut der königlichen Verfügung in: REYES GÓMEZ, *El libro* (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 795: »Mandamos, que de aquí adelante las licencias que se dieren para imprimir de nuevo algunos libros, de cualquier condición que sean, se den por el Presidente y los del nuestro Consejo, y no en otras partes«.

23 LAS CASAS, *Werkauswahl* (wie Anm. 5), Bd. 2, S. 72.

24 Vgl. dazu Michael SIEVERNICH, *Die Brevísima als »Fürstenspiegel«*, in: LAS CASAS, *Werkauswahl* (wie Anm. 5) Bd. 2, S. 27–44, bes. S. 40–44.

25 Vgl. dazu Mariano DELGADO, *Mystik in harten Zeiten. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila und Juan de la Cruz*, in: ZKG 111 (2000), S. 56–69.

der Gunst der Stunde die Kompetenzen des Heiligen Offiziums zu erweitern. Darin schlägt er u.a. vor, dass die Inquisitoren regelmäßig die Häfen besuchen sollten, um die Einreise von Personen und die Bucheinfuhr zu kontrollieren; dass keine Bücher gedruckt werden dürften, weder auf Lateinisch noch in der Volkssprache, ohne vorherige Prüfung durch die Inquisitoren und ohne Nennung von Autor, Druckort und Drucker; dass die Richter monatlich die Druckwerkstätten besuchen sollten, um die Druckerzeugnisse zu sichten, und in Erfahrung zu bringen, ob dort oder anderswo geheime Drucke angefertigt würden. Die Buchhändler sollten keine Ballen mit Büchern aus dem Ausland mehr auspacken dürfen, ohne dass die Inquisition dies überwache, und die weltlichen Richter müssten über die ankommenden Ballen und die darin enthaltenen Bücher genaues Protokoll führen. Auch sollte es den Buchhändlern untersagt sein, Bücher zu verkaufen, ohne dass sie vorher von der Inquisition geprüft werden. In ihren Läden sollten sie öffentlich und gut sichtbar eine Liste der erhältlichen sowie der vom Heiligen Offizium verbotenen Bücher aushängen. Niemand sollte es gestattet sein, irgendein Buch, gleich in welcher Sprache von Ausländern zu kaufen. Außerdem solle man prüfen, ob es zweckmäßig sei, überall bekannt zu geben, dass diejenigen, die andere wegen des Besitzes von Büchern mit lutherischen Irrtümern anzeigen, ein Drittel oder ein Viertel der Güter der Denunzierten erhalten sollten sowie darüber hinaus Straffreiheit, falls sie selbst an dem Delikt beteiligt waren. Es sollte überdies eine generelle Beschlagnahmung aller Bücher in der Volkssprache erwogen werden, um sie zu prüfen und lediglich solche zum Lesen zu erlauben, die gut und über jeden Verdacht der Häresie erhaben wären. Der Verkauf von im Ausland gedruckten Büchern auf Spanisch sollte prinzipiell verboten werden; und die Buchhändler sollten auf dem letzten Blatt eines jeden verkauften Buches ihren Namen und ihre Unterschrift vermerken, damit man, falls nötig, wisse, wer das Buch verkauft habe²⁶.

Philipp II. verabschiedete auf der Grundlage dieser Denkschrift am 7. September 1558 eine Pragmatische Sanktion über den Buchdruck und die Bücher, die als die schwerwiegendste Zensurmaßnahme in der Geschichte der Spanischen Inquisition zu sehen ist. Sie beginnt mit einer Bekräftigung der Pragmatischen Sanktion der Katholischen Könige aus dem Jahr 1502 sowie der inquisitorischen Maßnahmen der Vergangenheit. Da diese aber heute noch weniger als früher genügten und die Zeiten schwieriger geworden seien, schein es nun ratsam, zum Dienst Gottes, »Unseres Herrn, so wie zu Unserem Dienst und dem Wohl und Nutzen Unserer natürlichen Untertanen« diese neue Pragmatische Sanktion zu verabschieden. Der König geht darin weitgehend auf die Vorschläge des Generalinquisitors ein, wenn auch mit zwei wichtigen Ausnahmen: Von einer Belohnung für die Denunziation

26 Vgl. REYES GÓMEZ, *El libro* (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 1252–1254.

ist darin nicht die Rede und von einer Betrauung der Inquisition mit der Sichtung der Bücher vor dem Druck auch nicht, vielmehr wird bekräftigt, dass die Druckgenehmigung allein dem Kronrat obliegen soll – unter Androhung der Todesstrafe für diejenigen, die Bücher ohne besagte Druckgenehmigung »drucken oder drucken ließen oder am Druck beteiligt wären«²⁷. Ansonsten wird den Universitäten von Salamanca, Valladolid und Alcalá sowie den Erzbischöfen, Bischöfen, Präläten und den Ordensoberen »aller Orden dieser Kronreiche« befohlen, »sehr behutsam und schnell« die Bibliotheken in ihrem Zuständigkeitsbereich gründlich zu visitieren: über die verdächtigen oder verworfenen Bücher oder über solche, die Irrtümer und falsche Lehren enthielten oder von unzüchtigen Sachen handelten und ein schlechtes Beispiel gäben, gleich wie sie verfasst und gemacht wären, sei es auf Lateinisch oder in den Volkssprachen, auch wenn es sich um solche Bücher handeln sollte, die mit königlicher Genehmigung gedruckt wurden, sollten sie dem Kronrat einen mit ihren Namen unterzeichneten Bericht zusenden, »damit man dort die Sache prüfe und das Nötige verfüge«²⁸. Ein weiterer Erlass untersagte den Universitäten, die Buchzensur a posteriori zu praktizieren, da dies ausschließlich der Inquisition zustehe.

Am 17. August 1559 veröffentlicht der Generalinquisitor Valdés einen vielsagenden Index, der zur Konfiszierung und Verbrennung vieler Bücher führte; dazu zählten alle Übersetzungen der Bibel oder einzelner biblischer Bücher in die Volkssprache; ferner zahlreiche Werke des Erasmus, die Werke seiner Schüler Alfonso und Juan de Valdés; die damals dem rheinischen Mystiker Johannes Tauler zugeschriebenen *Institutiones*, aber auch geistliche Werke in der Volkssprache aus der Feder von spanischen Autoren wie Francisco de Osuna (OFM), Juan de Ávila, Francisco de Borja (SJ) und Luis de Granada (OP). Wie die neuere Forschung deutlich gemacht hat, hörte die Buchzensur mit dem Index von 1559 auf, »nur Teil der Strategie im Kampf gegen die Häresie zu sein; sie verwandelte sich in ein Instrument zur Kontrolle der intellektuellen Produktion im Inland«²⁹.

27 Vgl. Wortlaut der Pragmatischen Sanktion in: Ebd. (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 801.

28 Ebd. (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 803: »y que los libros que hallaren sospechosos o reprobados, o en que aya errores o doctrinas falsas, o que fueren de materias deshonestas y de mal exemplo, de cualquiera manera o facultad que sean en latín o en romance, o otras lenguas, aunque sean de los impressos con licencia nuestra, embien dellos relación firmada de sus nombres a los del nuestro Consejo, para que lo vean y prouean«.

29 Virgilio PINTO CRESPO, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid 1983, S. 305.

3. Die Folgen für die Kontroverse *De Indis*

Mitten in dieser geistigen Wende wurde am 21. September 1556 strengstens untersagt, Bücher über Westindien, die keine ausdrückliche Genehmigung des Königs hatten, zu drucken und zu verkaufen³⁰. Nach der Verschärfung dieser Maßnahmen durch die pragmatische Sanktion von 1558 verstand Las Casas sofort, dass seine Werke unter Philipp II. nicht gedruckt werden dürfen. Daher vermachte er im November 1559 das Manuskript seines monumentalen Werkes *Historia de las Indias* dem Dominikanerkolleg San Gregorio zu Valladolid mit der Auflage,

dass sie diese *Historia* in den folgenden vierzig Jahren [...] keinem Laien zum Lesen überlassen mögen [...]. Es sei auch nicht ratsam, daß alle Mitglieder des Kollegs sie lesen dürfen, sondern nur die Klügsten unter ihnen, damit sie nicht vor der Zeit an die Öffentlichkeit kommt, besteht dazu doch kein Anlass, noch würde es etwas nützen³¹.

Aber die Maßnahmen von 1556 und 1558 betrafen nur das gedruckte Wort, nicht die Beschwerdefreiheit auf dem ordentlichen Behördenweg, die weiterhin garantiert war. Las Casas sollte bis zu seinem Tod im Jahre 1566 auch unter Philipp II. stets die Freiheit besitzen, Briefe und Denkschriften an die Krone und den für Westindien zuständigen Rat zu senden sowie persönlich zu erscheinen, um seine Meinung mit Nachdruck zu vertreten. Am Ende seines Lebens überreichte er dem Kronrat zur Weiterleitung an den König seine letzten beiden Werke, die er Testament und Kodizill nennt. Darin äußert er seine Sorge, dass die göttliche Gerechtigkeit ihren Zorn über Spanien entladen werde, wenn die Ausbeutung der *indios* weitergehe; und er hält die folgenden acht Schlüsse als Zusammenfassung dessen fest, was er in den Werken, die er S.M. übergeben habe, meine bewiesen zu haben:

Erstens: Alle Kriege, die *conquista* genannt wurden, sind über die Maßen ungerecht und Sache regelrechter Tyrannen.

Zweitens: Alle Reiche und Herrschaftsgebiete von Westindien halten wir widerrechtlich in Besitz.

Drittens: Die *encomiendas* oder *repartimientos* von *indios* entbehren jeder Rechtsgrundlage und sind »in sich schlecht« und ebenso tyrannisch wie die darauf basierende Regierungsweise.

30 Vgl. Wortlaut in: REYES GÓMEZ, *El libro* (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 797f.

31 LAS CASAS, *Werkauswahl* (wie Anm. 5), Bd. 2, S. 148.

Viertens: Alle, die sie zuteilen, begehen eine Todsünde, und die sie innehaben befinden sich im Stande der Todsünde und werden nicht gerettet werden, wenn sie sie nicht aufgeben.

Fünftens: Unser Herr und König, den Gott bewahren und mit Erfolg segnen möge, vermag mit all seiner von Gott verliehenen Machtvollkommenheit die Kriege und Raubzüge gegen jene Völker und die besagten *encomiendas* ebenso wenig zu rechtfertigen, wie sich die Kriege und Raubzüge der Türken gegen die Christen rechtfertigen lassen.

Sechstens: Alles Gold und Silber, alle Perlen und Reichtümer, die nach Spanien gelangt oder in Westindien unter den Spaniern in Umlauf sind, wenn deren auch wenig sein mag, sind geraubtes Gut; ich sage »wenn es auch wenig sein mag« bezüglich all dessen, was aus den von uns vielleicht schon entvölkerten Inseln und Landesteilen stammt.

Siebtens: Wenn sie nicht zurückerstatten, was sie geraubt haben, und noch heute durch *conquistas* und *encomiendas* rauben, werden sie nicht gerettet werden können, auch nicht diejenigen, die davon profitieren.

Achtens: Alle Ureinwohner und ein jedes Volk, in das wir in Westindien eingefallen sind, sind im vollen Recht, einen gerechten Krieg gegen uns zu führen und uns vom Angesicht der Erde zu vertreiben, und dieses Recht bleibt ihnen bis zum Jüngsten Gericht erhalten³².

Las Casas starb am 18. Juli 1566, und gleich darauf wurden die Zensurmaßnahmen in der Kontroverse *De Indis* verschärft:

Am 7. August 1566 wurde befohlen, alle Bücher, die von Westindien handelten und ohne Genehmigung gedruckt worden waren, in Erfahrung zu bringen und zu konfiszieren. 1571 ließ Philipp II. (1556–1598) alle Manuskripte des Bartolomé de Las Casas (1484–1566) im Kolleg San Gregorio zu Valladolid konfiszieren und an den Indienrat in Madrid übergeben; »damit man sieht, welchen Wert sie haben, und solche gedruckt werden, die zweckmäßig erscheinen«³³, d.h. im Klartext: damit man sie unter Verschluss halte und sie den Feinden Spaniens nicht in die Hände fielen. Am 22. April 1577 wurde dem Vizekönig Mexikos befohlen, alle Versionen des Manuskriptes des Franziskaners Bernardino de Sahagún über die Religion und Kultur der Azteken »äußerst behutsam und schnell« zu konfiszieren,

32 Bartolomé DE LAS CASAS, Werkauswahl, Bd. 3/1: Sozialethische und staatsrechtliche Schriften, hg. v. Mariano DELGADO, Paderborn 1996, S. 516.

33 »y se vea lo que son y se impriman los que se deban publicar«. AGI (Archivo General de Indias), Indif. Gral. 426, Buch XXV, fol. 134v, hier zitiert nach Mariano DELGADO, Las Casas als Historiker und Geschichtstheologe, in: LAS CASAS, Werkauswahl (Anm. 5), Bd. 2, S. 150.

ohne dass davon Originale oder Kopien übrig bleiben, und gut gesichert bei der ersten Gelegenheit an Unseren Indienrat zu senden, damit sie darin geprüft werden; und Ihr seid hiermit gewarnt, auf keinen Fall zu erlauben, dass irgendeine Person in irgendeiner Sprache Schriften über den Aberglauben und die Lebensart, die diese Indianer früher hatten, verfasst, denn so ist es dem Dienst Gottes, Unseres Herrn, sowie Unserem Dienst förderlich³⁴.

1582 warf die Inquisition den Franziskaner Alonso Maldonado, einen der Testamentsvollstrecker von Las Casas, in den Kerker, aus dem er erst 1596, kurz vor seinem Tod herauskommen sollte. Sein Verbrechen: Er hatte im lascasianischen Stil den Zorn Gottes über Spanien angekündigt, weil die *indios* weiterhin misshandelt würden. Las Casas war aufgrund seiner Erfahrung – als einziger kannte er die Neue Welt seit den Tagen des Kolumbus – und seines prophetischen Ansehens auch unter Philipp II. unantastbar, aber andere durften nicht so weit gehen wie er.

Diese Maßnahmen führten u.a. dazu, dass die großen ethnographischen Werke über die indianischen Kulturen Amerikas, die ein positives Licht auf die vorspanische Vergangenheit warfen und so das Eroberungsargument entkräfteten, bei den Indianern handele es sich ausnahmslos um unzivilisierte Barbaren, erst im 19. Jahrhundert, nach der Abschaffung der Inquisition im Jahr 1835, erscheinen konnten.

4. Abschließende Überlegungen

Auch nach 1566 erschienen weiterhin Bücher über Westindien, aber nicht mehr im Geiste einer leidenschaftlich ausgetragenen Kontroverse. Die Krone forderte allerlei Informationen über Land und Leute, so etwas wie statistische Erhebungen³⁵, um die indianischen Untertanen besser regieren zu können. Sie ermunterte weiterhin zur Anzeige der Missstände, bekräftigte das Verbot, die direkte Kommunikation mit der Krone zu unterbinden, verabschiedete Schutzgesetze und richtete auch Schutzdörfer zugunsten der *indios* ein. Aber sie ließ nicht zu, dass über die Rechtstitel oder die Natur der *indios* erneut diskutiert wurde. 1588 durfte der Jesuit José de Acosta sein Werk *De*

34 Vgl. Wortlaut in: REYES GÓMEZ, *El libro* (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 821: »con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros, y sin que de ellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias, para que en él se vean; y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera, persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios nuestro Señor y nuestro«.

35 Philipp II. wird zugeschrieben, den »Fragebogen, diese Plage des 20. Jahrhunderts, erfunden zu haben«. HANKE, *El libro* (wie Anm. 1), S. 93. Vgl. dazu Arndt BRENECKE, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der Spanischen Kolonialherrschaft*, Köln u.a. 2009.

procuranda indorum salute publizieren. Aber darin hält er eingangs fest, er wolle den Streitgeist hinter sich lassen, der wie ein dichter Nebel das Licht der Wahrheit verfinstere³⁶. Der große Theologe Francisco Suárez, ebenfalls Jesuit, schrieb 1613 in seiner *Defensio fidei* kryptisch, es sei jetzt nicht mehr angebracht, der Frage nachzugehen, ob die Juden von den Römern gerechter- und legitimerweise oder ungerechter- und tyrannischerweise unterworfen und zur Entrichtung von Tributen an den Kaiser gezwungen worden seien, denn eine solche Frage sei nicht mehr aktuell³⁷. Dass er mit Juden und Römern eher indios und Spanier meint, ist sehr wahrscheinlich.

Und was geschah mit Las Casas' monumentalem Geschichtswerk, über das er im November 1559 ein Publikationsmoratorium von mindestens 40 Jahren verhängt hatte und das 1571 von der Krone konfisziert worden war? Trotz der Nichtveröffentlichung erfuhr die *Historia de las Indias* eine bewegte Geschichte³⁸. Nach dem Tod des Juan de Ovando (1575), des Präsidenten des Indienrats, wurden Las Casas' Schriften von dem Reichschronisten und -kosmographen Westindiens, Juan López de Velasco, verwahrt, der damit auch 1579 durch einen königlichen Erlass offiziell betraut wurde. Er solle sie keinem ohne ausdrückliche Genehmigung der Krone zeigen, wird darin erneut festgehalten. 1597 wurden diese Schriften wiederum im Auftrag Philipps II. dem nunmehrigen Reichschronisten Antonio de Herrera übergeben. Inzwischen tobte bereits in Italien, den Niederlanden, Frankreich, Deutschland und England der Propagandakrieg gegen den spanischen Anspruch, eine katholische »Universalmonarchie« (1580 kam es zur Vereinigung der Weltreiche Spaniens und Portugals in der Person Philipps II.) zu errichten. Verschiedene Übersetzungen des berühmten *Berichtes über die Zerstörung Westindiens*, den Las Casas 1552 gedruckt hatte, erschienen in diesen Ländern, und die so genannte »Schwarze Legende« als Propagandainstrument der europäischen Rivalen Spaniens, denen die *indios* ziemlich gleichgültig waren, war geboren.

In diesem geopolitischen Klima sollte nun der Reichschronist Herrera im Auftrag Philipps II. »die wahrhaftige Geschichte der Kastilier in der Neuen Welt« schreiben,

damit alle ausländischen Nationen erfahren, dass alle Katholischen Könige und ihre Kronräte die Konzessionsbulle des Papstes [Alexanders VI., 1493] eingehalten und jene neuen Länder nicht ausgebeutet haben, wie sie [die ausländischen Nationen]

36 José DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, hg. v. Luciano PEREÑA u.a., Bd. 1, Madrid 1984 (Corpus hispanorum de Pace 23), S. 272.

37 Francisco DE SUÁREZ, *Defensio fidei* III: I Principatus, hg. v. E. ELORDUY/L. PEREÑA, Madrid 1965 (Corpus Hispanorum de Pace 2), S. 13.

38 Vgl. dazu DELGADO, *Las Casas als Historiker* (wie Anm. 33), S. 147–151.

sagen, und damit der Verleumdung dieser Nation [der spanischen] als grausam und habsüchtig entgegengetreten werde durch den Beweis, dass es nicht gerecht ist, wenn die schlechten Taten Weniger die guten Vieler in den Schatten stellen³⁹.

Von diesem Erkenntnisinteresse geleitet, kopiert Herrera zwar fast wörtlich viele Teile der *Historia de las Indias*; er hebt, wie es Las Casas auch tut, die Untaten einzelner Tyrannen wie Pedrarias Dávila besonders hervor, filtert aber die Kritik an der Nichteinhaltung des Evangelisierungsauftrags der Konzessionsbulle aufgrund der Blindheit und der Habgier der Kronräte heraus, die einen wichtigen roten Faden in der *Historia de las Indias* darstellt. Las Casas' Werk sollte nun offensichtlich primär »patriotischen Zwecken« im binneneuropäischen Machtkampf, nicht der Sache der *indios* dienen. Der Instrumentalisierung des *Berichtes über die Zerstörung Westindiens* seitens der Gegner Spaniens folgte nun die Instrumentalisierung der *Historia de las Indias* seitens der spanischen Reichschronistik. Die ersten Bände des Werkes Herreras mit der selektiven Las Casas-Paraphrase erschienen 1601 (Philipp II. starb 1598), »zufälligerweise« pünktlich nach Ablauf des vierzigjährigen Druckmatoriums, das Las Casas ab 1560 verhängt hatte.

Herreras Geschichtswerk ist typisch für den Geist der Zeit: Apologie, nicht Wahrheitsfindung war angesagt. Er selbst, der sich nach dem Erscheinen seines Werkes verantworten musste, weil er über einige Konquistadoren wie Pedrarias Dávila das Urteil Las Casas' übernommen hatte und deren Nachfahren dagegen klagten, sollte sich zwar mit diesen rhetorischen Worten verteidigen: Wenn man über die Taten der Untertanen nicht frei sprechen könne, würden die ausländischen Nationen sagen, »dass man den Taten der Könige selbst keinen großen Glauben schenken könne«⁴⁰. Aber das diente bei Herrera nur der Verteidigung in eigener Sache. Viel besser trifft den Zeitgeist eine kritische Feststellung, die ein anderer Historiker, der Jesuit Juan de Mariana, im selben Jahr 1601 machte, in dem Herreras Werk erschien: »Niemand wagt es, den Königen die Wahrheit zu sagen«⁴¹.

So hat die Verschärfung der Zensurmaßnahmen ab Mitte des 16. Jahrhunderts der spanischen Dekadenz, dem Abstieg von der Exzellenz zur Mittelmäßigkeit, den Weg bereitet, die um die Mitte des 17. Jahrhunderts unübersehbar wurde und der Moralist Baltasar Gracián in seinem Werk *El criticón*

39 Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, 42 Bd., Madrid 1864–1884 (Nachdruck; Nendeln 1964–1966), hier Bd. 37, S. 107, vgl. auch S. 252f.

40 Colección de documentos inéditos (wie Anm. 39), Bd. 37, S. 264.

41 Juan de MARIANA, Obras, hg. v. FRANCISCO PI Y MARAGALL, 2 Bd., Madrid 1950 (Biblioteca de Autores Españoles 30 y 31), hier Bd. 1, S. LII.

anprangerte. Spanien, heißt es dort, das einst stolz war, gerade »in den Waffen und den Wissenschaften« zu glänzen, hat nun »weder in armis noch in litteris« hervorragende Männer⁴².

⁴² Baltasar GRACIÁN, *Das Kritikon*, aus dem Span. übers. v. Hartmut KÖHLER, mit einem Nachw. v. Hans-Rüdiger SCHWAB, Zürich 2001, S. 90.

FOREN

Kenneth G. Appold

Disput und Wahrheitsfindung im Konfessionellen Zeitalter

Dass zu Zeiten der lutherischen Orthodoxie *gestritten* wurde, ist allgemein bekannt. Worte wie »Streitsucht« und »Rechthaberei« werden seit Jahrhunderten mit den Theologen dieser Epoche verbunden – und sind fast ausschließlich negativ besetzt. In jüngerer Zeit hat man versucht, durch Verweis auf die Teilnahme frühneuzeitlicher Theologen am Konfessionalisierungsprozess ihre vermeintliche Streitsucht etwas neutraler zu bewerten, in dem man ihr eine politische Zielsetzung zuschrieb. Doch auch solche Versuche ändern wenig an dem zugrundeliegenden Gedanken, dass es in den Streitgesprächen dieser Epoche nicht wirklich um Wahrheitssuche ging, der es um die Erweiterung des Erkannten zu tun war, sondern lediglich um die Verteidigung von bereits Erkanntem und zur Abwehr von bereits identifizierten Gegnern. Im Folgenden möchte ich das Phänomen der akademischen Disputation etwas näher betrachten und dabei das bekannte Bild der lutherischen Orthodoxie revidieren. Meines Erachtens ging es in Disputationen *primär* um akademische Ziele, um die Fortsetzung von inner-akademischen Diskursen – und nur sekundär, wenn überhaupt, um eine Mitwirkung an obrigkeitlichen Konfessionalisierungsprojekten.

Akademische Disputationen sind das Markenzeichen des universitären Lehrbetriebs der lutherischen Orthodoxie. Zusammen mit Vorlesungen bildeten sie den Kern des Unterrichts im 17. Jahrhundert. Sie gehörten zum Alltag an deutschen Universitäten. Nach 1580 fanden sie meist monatlich, oft wöchentlich und in manchen Jahren sogar täglich statt¹. Auch inhaltlich waren sie von zentraler Bedeutung – besonders für Theologen, deren Thesen stärker normiert wurden als andere. Disputationsthesen bildeten die Grundlage für viele der bedeutendsten Publikationen dieser Zeit: dogmatische Lehrbücher, Systematiken, biblische Kommentare; auch Abraham Calovs

¹ Vgl. Kenneth G. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Tübingen 2004 (BhTh 127), S. 38–42, 48, 51f. Vgl. auch den Beitrag von Marian FÜSSEL, *Zweikämpfe des Geistes. Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter Streitkultur im konfessionellen Zeitalter*, S. 159–178, in diesem Band.

monumentale *Biblia illustrata*² entstand aus einer über mehrere Jahre hinweg veranstalteten Disputationsreihe.

Natürlich gab es auch vorher schon Disputationen. Die Wurzeln der akademischen Disputation liegen in der *quaestio*-Praxis des hohen Mittelalters. Auch während der Reformationszeit sahen Studienordnungen – etwa die Statuten der Wittenberger theologischen Fakultät von 1508³ – regelmäßige Zirkular- und Promotions-Disputationen vor. Inwiefern diese Vorgaben eingehalten wurden, ist unklar. Doch die relativ geringe Zahl der gedruckten Thesen und die wenig prominente Stellung solcher Texte während des 16. Jahrhunderts – abgesehen von einigen bekannten Ausnahmen unter den Disputationen Luthers⁴ – lassen vermuten, dass diese Art von Lehrveranstaltung bestenfalls sporadisch gepflegt wurde. In Wittenberg verschwanden sie noch zu Luthers und Melanchthons Lebzeiten fast völlig vom Lehrplan⁵. Der Grund war einfach: Die Theologen lehnten sie ab, weil sie meinten, Disputationen verursachten nur unnötigen Streit. So schrieb die Theologische Fakultät am 24.3.1577 an Kurfürst August, der sie gemahnt hatte, nach einer sich über mehrere Jahrzehnte hinziehende Vernachlässigung endlich wieder Zirkulardisputationen zu halten, folgende Antwort zu ihrer Verteidigung: Aus den Disputationen sei »viel gezengs, emulationes und factiones, und also mer boses dan guetes [...] entstanden«⁶. Damit nahmen diese Theologen eine heute weit verbreitete Meinung vorweg. Was aber anschließend geschah, hatte für die Geschichte des Disputationswesens weitreichende Folgen. Die Disputation wurde nicht nur wiederbelebt; sie erhielt eine völlig neue Funktion.

Kurfürst August zeigte sich von der Antwort seiner Wittenberger Theologen wenig beeindruckt. Ohne lange zu zögern, schickte er keinen geringeren als Jakob Andreae nach Wittenberg, um seinem Wunsch nach einer Neuordnung an der Leucorea Nachdruck zu verleihen. Andreae hielt am 25. April

2 Vgl. Abraham CALOV, *Biblia Testam. Veteris Illustrata In Quibus Emphases vocum ac mens dictorum genuina e fontibus, contextu, & analogia Scripturae eruuntur: II. Versiones praecipu[a] e cum Ebraeo textu, vindicata ubiq[ue] huius sinceritate, conferuntur [...]*, Francofurti Ad Moenum: Wustius, 1672 VD 17 12:1205336; ders., *Biblia Novi Testamenti Illustrata In Quibus Emphases vocum ac mens dictorum genuina e fontibus, contextu, & analogia Scripturae eruuntur [...]*, Francofurti Ad Moenum: Wustius, 1676 VD 17 12: 120556W. Das Gesamtwerk umfasst weit mehr als 4.000 Folioseiten.

3 Walter FRIEDENSBURG, *Urkundenbuch der Universität Wittenberg. Teil 1 (1502–1611)*, Magdeburg 1926, S. 37.

4 Vgl. z.B. Martin LUTHER, *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata*. 1516; *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517; *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*. 1517; *Disputatio Heidelbergae habita*. 1518; WA 1, S. 142–151, 221–239, 350–374.

5 Vgl. Marcel NIEDEN, *Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung*, Tübingen 2006 (SuRNR 28), S. 56–68.

6 FRIEDENSBURG, *Urkundenbuch der Universität Wittenberg* (wie Anm. 3), S. 425. Vgl. auch APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung* (wie Anm. 1), S. 22.

1577 eine Rede, die zum Programm werden sollte. Schon der Titel: *Oratio de instauratione studii theologici, in Academia Witebergensi, ad eam puritatem Doctrinae coelestis, in qua, viuento D. Luthero, Doctores Sacrarum Literarum pie consenserunt*⁷, weist auf einen Wiederaufbau hin, der durch die Reinheit der Lehre begründet sein sollte. Bezeichnend für diese Lehre ist nicht nur ihr himmlischer Charakter oder ihre Verknüpfung mit Luther, sondern auch die Tatsache, dass sämtliche *doctores sacrarum literarum* mit ihr im Konsens sind. Andreae wählte ganz bewusst das Wort *consenserunt*, denn der *consensus* war eines der Hauptthemen seiner Rede⁸. Ein kurzer Rückblick auf die Geschichte des Luthertums der vorangegangenen Jahrzehnte und speziell auf die Ereignisse an den sächsischen Universitäten seit 1574 macht auch deutlich, warum Andreae den Konsens so stark betonte: Er sah eine Welt voller Streit – Streitigkeiten, die die Glaubhaftigkeit und wohl auch die Existenz des lutherischen Glaubens gefährdeten. Wie ließen sich diese Streitigkeiten überwinden und wie ein Konsens herstellen? Andreae gibt eine erstaunliche Antwort: durch Disputationen.

Andreaes Wertschätzung der Disputation ist geradezu revolutionär. Hatten Äußerungen über Disputationen bis zu diesem Zeitpunkt deren Potenzial zur Eskalation von Streit betont, so sah Andreae nun genau das Gegenteil: Disputationen *überwinden* Streit; sie schaffen Konsens.

Gerade weil Andreaes Einschätzung überraschend wirkt, empfiehlt sich ein genauerer Blick auf seine Begründung. Für Andreae liegt die Ursache des inner-lutherischen Streits in der Vorliebe für »individuelle« Meinungen. Suchen Theologen *einzel*n nach Wahrheit, so bleibt ihnen diese in der Regel verborgen, und das Ergebnis ist Dissens. Aus diesem Grund verbietet Andreae z.B. die Autodidaxe – sich etwas alleine beibringen zu wollen, sei immer gefährlich⁹. Wahrheitssuche ist also laut Andreae etwas grundsätzlich *Gemeinschaftliches*. Ich verwende das Wort »Wahrheit« hier sehr allgemein: Entscheidend ist nicht der spezifische Wahrheits**begriff**, den Andreae insinuiert, sondern die Unterscheidung zwischen kollektiv und »privat«. Es kann laut Andreae keine »Privatwahrheiten« geben, sondern nur solche, die

7 ORATIO DE INSTAVRATIONE STVDII THEOLOGICI, IN ACADEMIA VVITEbergensi, ad eam puritatem Doctrinae coelestis, in qua, viuento D. Luthero, Doctores Sacrarum Literarum pie consenserunt. Recitata VVitebergae 25. Aprilis Anno 1577. Per IACOBVM ANDRAEAE D. VVITEBERGAE EXCVDEBAT IOHANNES CRATO, ANNO M.D.LXXXVII. (VD16 A 2669).

8 ANDRAEAE, Oratio (wie Anm. 7), A4^r–B2^v. Besonders auffällig ist der terminus in Andreaes Kapitelüberschriften und Marginalien, so z.B. »D. Lutheri cum clarifimis viris, pius & sanctus consensus« (A4^r; die Wendung wiederholt sich im Text [A4^v]); oder »II. Consensus D. Lutheri & collegarum eius contra Sectarios« (B1^v). Vgl. APPOLD, Orthodoxie als Konsensbildung (wie Anm. 1), S. 19.

9 ANDRAEAE, Oratio (wie Anm. 7), E2^v.

auch von anderen nachvollzogen und als wahr erkannt werden können – also Wahrheiten, über die Konsens entsteht.

Der Wert der *Disputation* liegt nach Andreae nun darin, dass er die Wahrheitssuche ganz deutlich zu einem kollektiven und öffentlichen Unterfangen macht. In einer Disputation *kann* man nicht einzeln agieren, denn sie ist per definitionem etwas, woran mehrere Personen beteiligt werden müssen. Sie findet vor den Augen der gesamten universitären Öffentlichkeit statt. Insofern erfüllt die Disputation eine wichtige Voraussetzung der genuinen Wahrheitssuche. Sie ist ein Mittel, Wahrheit richtig zu erkennen. Und da Streit aus einer falschen oder partiellen Erkenntnis einzelner Menschen resultiert, trägt die Disputation zur Überwindung von Streit bei. Insofern ist es nicht die Disputation selbst, sondern die durch ihre Ausführung ermöglichte rechte Erkenntnis, die versöhnt.

Andreae setzt natürlich voraus, dass Disputationen tatsächlich in einem entsprechenden Geist von Offenheit stattfinden. Sollen sie ihren Zweck erfüllen, so müssen sie wirklich nach Wahrheit *suchen*, und nicht nur dazu dienen, etwas bereits Erkanntes als wahr hinzustellen. Andreae betont mehrfach, dass das Disputieren aufrichtig – und nicht spitzfindig, wie bei den Jesuiten – stattfinden soll, und nennt auch mehrere dispositive Voraussetzungen wie z.B. Bescheidenheit, auf welche sich die Disputanten besinnen sollen¹⁰.

Neben solchen Fragen der richtigen Einstellung nennt Andreae auch das Kriterium der Heiligen Schrift als Erkenntnisprinzip. Zur theologischen Wahrheit komme man nur, wenn man die Schrift als höchste Autorität anerkenne. Verhältnismäßig wenig sagt Andreae über die Argumentationsmethode. Später, in der von ihm beeinflussten kursächsischen Studienordnung von 1580, wird die syllogistische Methode erwähnt – aber auch dort nur kurz¹¹.

Hält man diese Voraussetzungen ein, so Andreae, dann kommt eine rechte Erkenntnis und vor allem ein Konsens zustande. So werde die Wittenberger Universität der himmlischen Lehre gemäß wiederhergestellt – und gewinne ihre alte Ausstrahlungskraft zurück. In gewisser Weise bestätigen die Ereignisse der vorigen Jahrzehnte seine Sicht: Das Verschwinden der Disputation aus Wittenberg ging zeitlich einher mit dem Aufkommen von internem Streit

10 Vgl. ANDRAEAE, Oratio (wie Anm. 7), B3f.

11 Des Durchlauchtigsten/Hochgebornen Fürsten vnd Herrn Augusten/Hertzogen zu Sachsen/des heiligen Römischen Reichs Ertzmarschalln/vnd Churfürsten/Landgraffen in Duringen/Marggraffen zu Meissen/vnd Burggraffen zu Magdeburg/etc. Ordnung/Wie es in seiner Churf. G. Landen/bey den Kirchen/mit der Lehr vnd Ceremonien/deßgleichen in derselben beyden Vniuersiteten/Consistorien/Fürsten vnd Particular Schulen/Visitation/Synodis, vnd was solchem allem mehr anhanget/gehalten werden sol. Leipzig. Gedruckt [...] bey Hans Steinmann, 1580 (VD 16 S 887), ccclxxxvii.

und des von ihm – und vor allem von Kurfürst August – als Irrlehre bezeichneten Kryptocalvinismus bzw. Philippismus.

August von Sachsen teilte übrigens Andreaes Wertschätzung der Disputation – auch wenn er ihre erkenntnistheoretische Begründung nicht übernahm. Für den Kurfürsten lag der Wert dieser öffentlichen Lehrveranstaltung vor allem darin, dass man sie zur Bekämpfung von Irrlehren einsetzen konnte – d.h. nicht primär zur Suche nach Wahrheit, sondern zu deren Präsentation und Verteidigung. Hier hat man das Gegenbild zu Andreae. August glaubt deshalb an die Disputation, weil er ihr eine propagandistische Funktion zuschreibt: Solange ihr Ausgangspunkt solche Lehrmeinungen sind, die er billigt, und nicht – wie früher – solche, die er für falsch hält, sind Disputationen nützlich und ihre Wirkung positiv. Deutlich ist hierbei, dass August vorhatte, den Inhalt der Disputationen zu kontrollieren. Legt Andreae Wert auf Konsens, so ist Augusts Intention Kontrolle¹².

Die kursächsische Studienordnung von 1580 setzte Andreaes Ansätze um, allerdings verbunden mit Augusts Maßnahmen. Sie schrieb regelmäßige Disputationen an den Universitäten Wittenberg und Leipzig vor: *disputationes ordinariae* sollten zwölfmal im Jahr – also monatlich – gehalten werden; hinzu kamen nach Bedarf auch Promotionsdisputationen¹³. Allerdings trat zumindest in der Studienordnung Andreaes Vision von der Disputation als Erkenntnisgewinn deutlich hinter dem kurfürstlichen Verlangen nach Kontrolle und Ordnung zurück. Die Studienordnung enthielt zahlreiche Kontrollmaßnahmen, die vor allem eine Zensur der Thesen ermöglichen sollten. So entsteht der Eindruck, der Kurfürst wollte, dass die Wahrheit und der Konsens bereits im Voraus gefunden werden; die Disputationen erscheinen nun als »abgekartetes Spiel«, die etwas zu pädagogischen Zwecken inszenieren, was eigentlich schon geklärt ist. Die beiden Ansätze und Erwartungen, die durch Andreaes Rede und Augusts Studienordnung jeweils zum Ausdruck kommen und hier etwas zugespitzt dargestellt worden sind, weisen auf einen tieferen Konflikt hin, der für diese Epoche kennzeichnend ist: die Spannung zwischen einem nach Konfessionalisierung zielenden Staat und einer nach freier Wahrheitserkenntnis strebenden Akademie.

Betrachtet man die weitere Entwicklung des Disputationswesens nach Andreaes Instaurationsrede, so erkennt man einige Symptome dieser eben genannten Spannung. Ich möchte nicht behaupten dass, Andreae Urheber dieser Spannung ist – und halte es zumindest für denkbar, dass er sich ihrer nicht völlig bewusst war. Vielmehr glaube ich, dass seine Gedanken Ausdruck eines allgemeineren Phänomens sind. Zunächst ist festzuhalten, dass es in den Jahrzehnten nach Andreaes Wittenberger Rede eine dramatische

12 Vgl. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung* (wie Anm. 1), S. 25–31.

13 Ordnung (wie Anm. 11), cclxxxv.

Steigerung von Disputationsfrequenzen an lutherischen Hochschulen gab. Andreae war keinesfalls der alleinige Urheber dieser Steigerung. Lässt sich sein Einfluss ganz klar in Leipzig und Wittenberg, ferner auch in Tübingen beobachten, so muss man einräumen, dass auch andere Theologen während dieser Zeit ein neues Interesse an der Disputation entdeckten.

Als Beispiel einer allgemeineren Entwicklung in der Einschätzung der Disputation mögen die unterschiedlichen Äußerungen von David Chytraeus in Rostock dienen. In einer frühen, 1549 gehaltenen Rede über das theologische Studium – durch Thomas Kaufmann wiederentdeckt¹⁴ – äußerte Chytraeus gegenüber der Disputation die übliche Skepsis, eine Haltung, die sich wenige Jahre später in seiner ersten Studienanweisung wiederholen sollte. Erst als er seine einflussreiche *Oratio de studio Theologiae recte inchoando* verfasste (laut Kaufmann vermutlich schon 1558 vorgetragen, aber erst 1572 gedruckt), würdigte er Disputationen als Lehrform und regte an, sie öfter zu halten¹⁵. Sicherlich lassen sich noch weitere solcher Stimmen finden. Außer Andreae ist mir allerdings kein Verfasser bekannt, der ausdrücklich auf die streitlinde Funktion der Disputationen hinweist und sie auch erkenntnistheoretisch untermauert.

In Wittenberg selbst wurde das Aufblühen des Disputationswesens unterbrochen durch die so genannte Kryptocalvinistische Phase der Universitäts-geschichte, als nach Augusts Tod dessen Sohn Christian I. 1588 eine neue Studienordnung erließ, die die Frequenz der vorgeschriebenen Disputationen stark reduzierte – diese aber keineswegs eliminierte. Da Christian I. jedoch nicht lange lebte, dauerte diese Pause nur kurz. Nach 1591 wurden Augusts Ordnungen weitgehend wiederhergestellt, und die Häufigkeit der Disputationen stieg rasant an. Hatten sich frühere Theologen noch über die Vorschriften beschwert, so scheint die neue Generation einen ganz eigenen Zugang zur Disputation gefunden zu haben. Die Dozenten hielten auf jeden Fall bald weit mehr davon als vorgeschrieben – und wurden 1606 sogar vom Kurfürsten ermahnt, sich zurückzuhalten¹⁶. Neben den öffentlichen *disputationes ordinariae* (auch *publicae* genannt) veranstalteten sie auch zahlreiche Privatdisputationen – die überhaupt nicht vorgeschrieben waren und scheinbar nur aus eigenem Interesse an der Sache (und vielleicht auch an den eher geringfügigen Gebühren der Studenten) entstanden. Auf jeden Fall ist dies ein Indiz dafür, dass sich Andreaes Ansatz bei den Theologen viel stärker durchgesetzt hatte als das kurfürstliche Verlangen nach Indoktrination und Kon-

14 Thomas KAUFMANN, *Universität und Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*, Gütersloh 1997 (QFRG 66), S. 257–259.

15 Ebd.

16 FRIEDENSBURG, *Urkundenbuch der Universität Wittenberg* (wie Anm. 3), S. 665. Vgl. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung* (wie Anm. 1), S. 41f.

trolle. Das Disputieren koppelte sich von den obrigkeitlichen Maßnahmen ab und verselbstständigte sich innerhalb der Akademie. Die Popularität von Privatdisputationen, die zwar nicht »geheim« (im modernen Sinn des Wortes), aber zumindest außerhalb des regulären Unterrichts und auch eine Zeit lang außerhalb der Studienordnung stattfanden, weist auf eine akademische – und nicht nur politische – Wertschätzung des Disputationsmediums hin. Die Theologen erkannten den wissenschaftlichen Wert der Disputation und ließen sich nicht durch die staatlichen Bestrebungen beirren.

Dieser Eindruck wird verstärkt durch den sehr zurückhaltenden Umgang der Wittenberger Theologen mit der Zensur. Hatte August eine lückenlose Zensur aller Disputationen durch die Fakultät und darüber hinaus auch durch den Universitätskanzler verordnet, so scheint diese in der Praxis selten durchgeführt worden zu sein. Das Amt des Kanzlers verschwand ohnehin nach Augusts Tod, doch auch die fakultätsinterne Zensur hinterließ kaum Spuren. Lediglich bei der Begutachtung *anderer* Fakultäten – insbesondere der Disputationen der Philosophen – erwachten die Theologen ab und zu. Doch hier scheint es ihnen mehr um Kompetenzansprüche gegangen zu sein als um die Korrektur irriger Meinungen. Jakob Andreaes Verlangen nach geistiger Offenheit und Unvoreingenommenheit scheint also auch hier sehr viel stärker gewirkt zu haben als die kurfürstlichen Wünsche nach Kontrolle.

Liest man die pädagogischen Lehrbücher und Studienanweisungen lutherischer Theologen des 17. Jahrhunderts, so setzt sich dieser Trend deutlich fort. Fast alle, so z.B. Johann Conrad Dannhauer, Balthasar Meisner, Jakob Martini, Jakob Reneccius, oder Abraham Calov, betonten die Funktion der Wahrheitsfindung, die sie mit der Disputation verbanden¹⁷. In diesem Sinne insistierten Meisner und andere, dass nur solche Themen disputiert werden sollten, die tatsächlich auch »disputabel« waren¹⁸. Das heißt, eine Disputation sollte Themen behandeln, die entweder kontrovers waren oder über die sich der Verfasser selbst nicht sicher war. Die Disputation sollte dann die Sache klären – oder, um Andreaes Intention wieder aufzunehmen, die Disputation sollte das Strittige lösen und »Konsens« herstellen.

Balthasar Meisners Empfehlung, nur Themen zu behandeln, über die tatsächlich Zweifel herrschen, gibt sicherlich eine verbreitete Ansicht wieder. Sie mag auch erklären, warum so viele Disputationen des 17. Jahrhunderts kontroverstheologische Themen hatten. Gerade hierfür wurde die lutherische Orthodoxie immer kritisiert – ihre vermeintliche Unerbittlichkeit in der Ver-

17 APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung* (wie Anm. 1), S. 61–63.

18 Z.B. Balthasar MEISNER, *Praecognitorum theologicorum disputatio VI.: De tribus reliquis mediis accuratae cognitionis theologicae, quae sunt I. praelectionum aliquot publicarum frequens et assidua auscultatio, II. exercitia disputatoria, et III. exercitia concionatoria [...]* Resp. Casparus Conradus Saherus, Wittenberg: Gormann 1625 (VD 17 3:699421F). Vgl. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung* (wie Anm. 1), S. 62.

urteilung anderer Lehren und Konfessionen. Versteht man aber den Zweck der Disputation im Sinne Meisners, so erscheinen diese kontroverstheologischen Disputationen in ganz anderem Licht: Sie können nur stattgefunden haben, wenn die gegnerischen Lehren auch ernst genommen wurden. Nur wenn diese Lehren tatsächlich Zweifel an eigenen Positionen aufkommen ließen, waren sie als Disputationsthemen nützlich. Es wäre natürlich etwas übertrieben anzunehmen, dass etwa Abraham Calov vor seinen anti-sozinianischen Disputationen ernsthaft mit der Möglichkeit rechnete, die Sozinianer könnten tatsächlich recht haben – und ihre Thesen könnten sich im Zuge der Disputation als richtig herausstellen. Aber so weit muss man nicht gehen. Calov hätte sich solche Gegner nicht ausgesucht, wenn er nicht bereit gewesen wäre, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und seine eigenen Positionen zu modifizieren – wenn auch nur um die Sozinianer besser widerlegen zu können. Aber auch hier diente die Disputation zur Vertiefung der Erkenntnis.

Unter Gelehrten scheinen konfessionelle Grenzen ohnehin nicht die Rolle gespielt zu haben, die sie für Politiker hatten. Katholische, lutherische und reformierte Theologen zitierten ihre Gegner gern auch positiv, wenn sie es für vorteilhaft – d.h. der Sache angemessen – hielten. Dass die Disputation während des 17. Jahrhunderts nicht erfolgreicher als ökumenisches Mittel eingesetzt wurde, liegt vor allem daran, dass man sich nicht über die Erkenntnisprinzipien (vor allem die Rolle der Bibel) einigen konnte. An sich wären Disputationen hierfür ein ideales Mittel gewesen. Das wurde auch erkannt – und immer wieder in Religionsgesprächen probiert¹⁹.

Inwiefern kann man akademische Disputationen als Teile einer »Streitkultur« ansehen? Dass sich die europäische Kultur im konfessionellen Zeitalter in grundlegendem Streit befand, lässt sich nicht bezweifeln. Es wurde gestritten. Doch der Begriff einer Streitkultur setzt voraus, dass solcher Streit auch durch bestimmte Formen und Konventionen markiert und dass seine Kräfte gebändigt werden konnten. Genau das geschah durch die akademischen Disputationen. Sie zeichneten sich durch umfangreiche Konventionen und Rituale aus – angefangen von der stark ritualisierten Ausführung, dem quasi-sakralen Raum der Aula, den genau umschriebenen Rollen von Praeses, Respondent und Opponenten, den Widmungsgedichten, Danksagungen und anderen literarischen Begleiterscheinungen, auch das Wort »soleenne«, das für Promotionsdisputationen verwendet wurde, sowie der feierliche Charakter der Veranstaltung deuten darauf hin. Solche Faktoren trugen dazu bei, das Ereignis der Disputation vom universitären Alltag abzugrenzen und als besondere, außergewöhnliche Erfahrung zu kennzeichnen. Auch die Anforderungen, sich auf die Disputation geistig einzustellen und sich sowohl

19 Vgl. Irene DINGEL, Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681.

sachlich als auch innerlich auf sie vorzubereiten, weist auf diesen besonderen, semi-sakralen Charakter des Ereignisses hin. Die Zeitgenossen konnten meinen, Sie beträten bei der Disputation einen heiligen Boden. Und was geschieht auf heiligem Boden? Oft findet eine Art Versöhnung statt. Hiermit wird auch das Erleben von Transzendenz und außergewöhnlicher Kraft verbunden. All dies konnten Teilnehmer von Disputationen erwarten – auch wenn die Erwartungen selten deutlich ausgesprochen wurden. Doch es ist klar, dass sich auf diesem besonderen Boden etwas Paradoxes vollziehen sollte: Streit sollte durch Streit überwunden werden.

Verständlich wird eine solche Rolle der Disputation als kulturell inszeniertes »Streitlinderungsgespräch« nur dann, wenn man sie als Teil einer akademischen Kultur betrachtet – und diese wiederum aus dem Kontext der staatlich vorangetriebenen Konfessionalisierung löst²⁰. Letztere betonte die Gegensätze und suchte sie politisch und gesellschaftlich zu instrumentalisieren. Akademische Theologen hingegen interessierten sich vor allem für die Wahrheit – ein Unterfangen das schon damals von Vertretern der Politik beargwöhnt und für sozial irrelevant gehalten wurde. Wahrheitsuche trieb das Interesse an Disputationen voran – und es war letztlich auch die Verpflichtung zur Wahrheit, welche diesen Streitgesprächen ihr Potenzial zur Versöhnung und Konsensbildung verlieh.

20 In diesem Zusammenhang soll betont werden, dass die Mehrzahl der frühneuzeitlichen theologischen Disputationen *nicht* kontroverstheologisch war. Dieser Tatbestand wirkt der Vermutung entgegen, Disputationen könnten etwa dadurch, dass sie konfessionelle Gegensätze hervorhoben und durch Disput verschärften, der politischen Konfessionalisierung zugearbeitet haben. Wenn solche Wirkungen auch nicht ganz zu leugnen sind, können sie angesichts der Themenvielfalt und der nicht-polemischen Ausrichtung vieler Disputationen nicht erheblich gewesen sein. Hierfür spricht auch die Tatsache, dass die überwiegende Mehrheit wissenschaftlicher Disputationen in äußerst geringen Quantitäten gedruckt wurden – und also kaum über die akademische Kultur hinaus eine direkte Wirkung hätten entfalten können.

Marian Füssel

Zweikämpfe des Geistes

Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter
Streitkultur im konfessionellen Zeitalter

Die in den vergangenen Jahren erfolgte Rückkehr des Bachelors an die deutschen Universitäten gestattet einen kurzen Rückblick auf die bunte frühneuzeitliche Etymologie dieses Titels, der direkt zum Thema Disputation führt. Es war der spanische Humanist Juan Luis Vives (1492–1540), der zu Beginn des 16. Jahrhunderts den Titel *baccalaureus* vom spanischen Wort »batalla« als der geistigen »Schlacht« der Disputation ableitete¹. Eine Herleitung, die dann in Handbüchern des 17. Jahrhunderts, wie etwa Wolfhart Spangenberg's *Anmutiger Weisheit Lustgarten* (1621), wie folgt erklärt wird:

Ludovicus Vives/nennet sie [die Bakkalaren]/in seinem Gespräch Büchlein Batalarios. Es wird aber in Frantzösischer Sprach/ein solcher Soldat/Batallarius genennet/der einmal in einer Schlacht bey eim Treffen gewesen (denn eine Scharmützel oder Schlacht nennen die Frantzosen Betaille/die Spanier Batalla) der auch einmahl mit dem Feind helffen schlagen. Also wann auch einer einmal/in eim Schulscharmützel/gewesen; und zuvor einmal mit anderen Studenten in eim Artickel oder Theil der freyen Künste öffentlich disputiret hette/der ward als dann zu Paris auff der hohen Schul ein Batalarius/ein Junger Scharmützelier genennet².

Die öffentliche Disputation zum Erwerb des ersten akademischen Titels wird hier mit einer Schlacht verglichen, der gelehrte Schlagabtausch als agonale Praxis konzipiert³. Damit sind bereits zwei Aspekte benannt, die mich im

1 »Eos vero quos ad hoc, magno adhibito iudicio, et severo examine, dignos censuissent, gradu aliquo honoris insignirent, batalarios dixerunt, vocabulo vetere lingua Gallica usurpato in tyrocinio militiae de iis, qui jam praelio inter fuissent, ideo longio alio, quàm vulgo creditur, etymo«, Juan Luis VIVES, Über die Gründe des Verfalls der Künste = De causis corruptarum artium, übers. v. Wilhelm SENDNER unter Mitarb. v. Christian WOLF/Emilio HIDALGO-SERNA, hg., komm. u. eingel. sowie mit Vives's Leben, Bibliogr. u. Personenreg. vers. v. Emilio HIDALGO-SERNA, München 1990, S. 252; Ewald HORN, Die Disputationen und Promotionen an den Deutschen Universitäten vornehmlich seit dem 16. Jahrhundert, Leipzig 1893, S. 14.

2 Wolfhart SPANGENBERG, *Anmutiger Weisheit Lustgarten 2* [Straßburg 1621], bearb. v. Andor TARNAI, Berlin/New York 1982 (Sämtliche Werke, Bd. 6), S. 613.

3 Vgl. Uwe NEUMANN, Art. Agonistik, in: Gert UEDING (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1: A–Bib, Tübingen 1992, Sp. 261–285. Zur Kriegs-Metaphorik im gelehrten Feld vgl. Marian FÜSSEL, *Die Gelehrtenrepublik im Kriegszustand. Zur bellizitären Metaphorik in*

Folgenden leiten werden: die Frage nach der Öffentlichkeit der Disputation sowie die Frage nach dem sozialen Sinn ihres agonalen Charakters. So ist das konfessionelle Zeitalter von einer breiten gesellschaftlichen Diffusion der Disputationspraxis jenseits des engeren Bereichs der Universitäten, Schulen und Klöster geprägt, die die Disputation nicht nur zu einem zentralen Medium gelehrter, sondern auch politisch-religiöser Streitkultur machen⁴.

Das Disputationswesen bildete seit jeher ein zentrales Thema der Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, und so verwundert es kaum, dass dessen Deutung und Wertschätzung signifikanten Umbrüchen unterworfen waren⁵. Während dem Kommunikationsmedium Disputation für die spätmittelalterliche Scholastik eine dem zeitgenössischen Wissenssystem noch angemessene Rationalität zugesprochen wurde, teilt sie im Bereich der frühneuzeitlichen Universitätsgeschichte das Schicksal vieler akademischer Praktiken, die als überkommen und unzeitgemäß qualifiziert wurden, als »scholastisch« nun in einem ausschließlich pejorativen Sinn⁶. Im Rahmen einer wissenschaftshistorischen Fortschrittserzählung wurde die Disputation häufig auf die Absurdität von bestimmten Spitzfindigkeiten reduziert, wie die Thomas von Aquin zugeschriebene Frage: »Wie viele Engel passen auf eine Nadelspitze«⁷?

In den vergangenen Jahrzehnten ist allerdings durch die Untersuchungen u.a. von Hanspeter Marti, Joseph S. Freedman, Martin Gierl oder Ulrich

gelehrten Streitkulturen der Frühen Neuzeit, in: Carlos SPOERHASE/Kai BREMER (Hg.), Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700, Frankfurt a.M. 2011 (Themenheft der Zeitsprünge 15/2–3), S. 158–175.

- 4 Als Überblick vgl. Marian FÜSSEL, Gelehrte Streitkulturen. Zur sozialen Praxis des Gelehrtenstreits im 17. und 18. Jahrhundert, in: Markus MEUMANN (Hg.), Ordnungen des »Wissens« – Ordnungen des Streitens. Gelehrte Debatten des 17./18. Jahrhunderts in diskursanalytischer Perspektive, Berlin 2012 [im Druck]; zum Thema Streitkulturen in historischer Perspektive allg. vgl. auch Gunther GEBHARD (Hg.), StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart, Bielefeld 2008; Uwe BAUMANN (Hg.), Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst, Göttingen u.a. 2008; Marc LAUREYS (Hg.), Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive, Göttingen u.a. 2010.
- 5 Zur älteren Literatur vgl. Wilhelm ERMAN/Ewald HORN, Bibliographie der deutschen Universitäten, Bd. 1, Leipzig/Berlin 1904, S. 340–348. Als jüngste Bestandsaufnahme der Forschung vgl. Marion GINDHART/Ursula KUNDERT (Hg.), Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur, Berlin 2010.
- 6 Martin GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bd., Freiburg i.Br. 1909–1911 (ND Berlin 1988); Uwe GERBER, Disputatio als Sprache des Glaubens. Eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der disputatio und ihres Sprachvollzuges, Zürich 1970; Georgiana DONAVIN (Hg.), Medieval forms of argument. Disputation and debate, Eugene, OR 2002.
- 7 Eine entsprechende *quaestio* lässt sich bei Thomas nicht nachweisen und stammt wohl erst als antischolastische Zuschreibung von den Humanisten, vgl. William J. HOYE, Die mittelalterliche Methode der Quaestio, in: Norbert HEROLD/Sibille MISCHER (Hg.), Philosophie. Studium, Text und Argument, Münster 1997, S. 155–178, hier S. 168. Zur populären Wirkung vgl. auch Robert GERNHARDT, Die Blusen des Böhmen. Geschichten, Bilder, Geschichten in Bildern und Bilder aus der Geschichte, Frankfurt a.M. 2006, S. 27f.

Rasche neues Licht auf die soziale wie wissenschaftliche Rationalität des Disputationswesens auch des 17. und 18. Jahrhunderts geworfen worden⁸. Während einerseits die gedruckten Disputationen und ihre Inhalte als wissenschaftshistorische Quellen in neuem Licht gesehen wurden, so etwa als Selbstreflexionsinstanzen akademischer Kultur oder Vehikel zur Diskussion neuer oder ungewöhnlicher Themen, sind andererseits auch die kommunikative Praxis und der sozialgeschichtliche Ort der Disputation im inneruniversitären Finanzierungs- und Berechtigungssystem stärker in den Fokus gerückt. Auf diese Weise konnte aus unterschiedlichen Perspektiven der Persistenz einer akademischen Praktik nachgegangen werden, die schon allein gemessen an der Frequenz der disputationskritischen Stimmen durchaus erklärungsbedürftig scheint. Die Forschungen zum 16. Jahrhundert stehen hingegen meist ganz im Zeichen der spektakulären öffentlichen Disputationen der Reformationszeit⁹. Was die Quellenlage angeht, so gestaltet sich diese relativ ungleichgewichtig. Auf der normativen Seite findet man zahlreiche Statutenwerke und Disputationstraktate sowie die unzähligen gedruckten Ergebnisse der Disputationen¹⁰, auf der praktischen Seite verfügen wir kaum über flächendeckende Informationen zum tatsächlichen Ablauf der Disputationen¹¹. Hier ist man auf einzelne Selbstzeugnisse oder aktenkundig gewordene Konflikte angewiesen, um Einblicke in die alltägliche Praxis

-
- 8 Hanspeter MARTI, Art. Disputation, in: Gert UEDING (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2, Tübingen 1994, Sp. 866–880; Joseph S. FREEDMAN, *Disputations in Europe in the early modern period*, in: Douwe D. BREIMER u.a., *Hora est! On Dissertations*, Leiden 2005, S. 30–50; ders., *Philosophy and the arts in central Europe, 1500–1700. Teaching and texts at schools and universities*, Aldershot u.a. 1999; Martin GIERL, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997, S. 125–145; Ulrich RASCHE, *Die deutschen Universitäten und die ständische Gesellschaft. Über institutionengeschichtliche und sozioökonomische Dimensionen von Zeugnissen, Dissertationen und Promotionen in der Frühen Neuzeit*, in: Rainer A. MÜLLER (Hg.), *Bilder – Daten – Promotionen. Studien zum Promotionswesen an deutschen Universitäten in der frühen Neuzeit*, bearb. v. Hans-Christoph LIESS/Rüdiger vom BRUCH, Stuttgart 2007, S. 150–273.
- 9 Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln u.a. 1995 (Norm und Struktur 4); Marion HOLLERBACH, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. u.a. 1982.
- 10 Als Pionierwerke der bibliographischen Erschließung vgl. Hanspeter MARTI, *Philosophische Dissertationen deutscher Universitäten 1660–1750. Eine Auswahlbibliographie*, München 1982; Werner KUNDERT, *Katalog der Helmstedter juristischen Disputationen, Programme und Reden 1574–1810*, Wolfenbüttel 1984 (Repertorien zur Erforschung der frühen Neuzeit 8); Karl MOMMSEN, *Katalog der Basler juristischen Disputationen, 1558–1818*, aus dem Nachlass hg. v. Werner KUNDERT, Frankfurt a.M. 1978.
- 11 Auch bildliche Darstellungen von Disputationen sind relativ selten, vgl. Wolfgang J. SMOLKA, *Disputations- und Promotionsszenen. Gedanken zur akademischen Ikonografie als einer Disziplin der Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte*, in: MÜLLER, *Bilder* (wie Anm. 8), S. 11–23.

zu gewinnen¹². Ich gehe im Folgenden in drei Schritten vor und problematisiere die Disputation als inszenierten Dissens (I.), beleuchte dann den Rahmen ihrer akademischen Öffentlichkeit (II.), um schließlich auf die Übertragung der Disputationspraxis in den öffentlichen Raum von Städten und Territorien einzugehen (III.).

I. Inszenierter Dissens

Die Disputationen bildeten mit Vorlesungen und Übungen eine der Hauptformen vormodernen akademischen Lernens. Theoretisch wurde an allen vier Fakultäten disputiert, in der Praxis dominierte jedoch wohl meist die Artistenfakultät in Frequenz und Intensität¹³. Die Fakultätsstatuten regelten allerorten relativ detailliert Ablauf und Regeln der Disputation¹⁴. Sie bestimmten Tage und Anfangszeit, angemessene Kleidung, die Reihen- und Rangfolge, die Anzahl der jeweils verpflichtenden Disputationen oder die Höhe der Strafgebühren bei Versäumnis. Innerhalb der Disputation existierten drei unterschiedliche Sprecherrollen in Gestalt des Präses, des Responden-

12 Vgl. exemplarisch für die Innensicht eines Studenten [Johann Eberhard SCHMIDT], Briefe eines Marburger Studenten aus den Jahren 1606–1611, hg. v. Goswin Freiherr von der ROPP, in: ZVHG 23 (1898), S. 294–408, hier S. 380–387, 388f., 393–396.

13 Vgl. Olga WEJERS, La »disputatio« dans les Facultés des arts au Moyen Âge, Turnhout 2002. Für Georg Kaufmann fanden sich an den oberen Fakultäten »mehr nur Anfänge oder Reste«, vgl. Georg KAUFMANN, Die Geschichte der Deutschen Universitäten, Bd. 2: Entstehung und Entwicklung der deutschen Universitäten bis zum Ausgang des Mittelalters, Stuttgart 1896, S. 369–395, hier S. 370. Zu den Juristen vgl. für das Mittelalter Manlio BELLOMO (Hg.), Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, München 1997, sowie für die Frühe Neuzeit exemplarisch am Beispiel Leidens Margreet J. A. M. AHSMANN, Collegium und Kolleg. Der juristische Unterricht an der Universität Leiden 1575–1630 unter besonderer Berücksichtigung der Disputationen, Frankfurt a.M. 2000 (Ius Commune, Sonderhefte 138), S. 175–237.

14 Vgl. in Auswahl Dirk ALVERMANN/Karl Heinz SPIESS (Hg.), Quellen zur Verfassungsgeschichte der Universität Greifswald, Bd. 1: Von der Universitätsgründung bis zum Westfälischen Frieden 1456–1648, Stuttgart 2011, S. 64–66 (Statuten der Philosophischen Fakultät 1459), S. 131–134 (Universitätsstatuten 1545), S. 259–261 (Universitätsstatuten 1570), S. 383–388 (Statuten der Philosophischen Fakultät 1613), S. 458–459 (Statuten der Juristischen Fakultät 1642); Rudolf ROTH (Hg.), Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476–1550, Tübingen 1877, S. 41f., 207f., 256, 336f., 340–346, 388f.; Walter FRIEDENSBURG (Bearb.), Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Teil 1 (1502–1611), Magdeburg 1926, S. 56, 155, 171f., 192–197, 200–203, 222, 231, 257, 270, 425f., 499, 513–549, 559–565, 611–613, 630f., 677–679; Peter BAUMGART und Ernst PITZ (Hg.), Die Statuten der Universität Helmstedt, Göttingen 1963, S. 87f.; Herbert KATER (Bearb.), Die Statuten der Universität Rinteln/Weser 1621–1809. Die lateinischen Original-Statuten ins Deutsche übersetzt, München 1992 (Einst und Jetzt Sonderheft 1992), S. 182–187; Julius RATHGEBER (Hg.), Statuta Academiae Argentiniensis, in: ZGO 28 (1876), S. 195–285, hier S. 226, 228, 235–238; Wilhelm SCHRADER, Geschichte der Universität Halle, 2 Bd., Berlin 1894, Bd. 1, Anlage 9: Statuten der Friedrichs-Universität in Halle und ihrer Fakultäten vom 1. Juli 1694, S. 381–438, hier 405–407, 410, 417–422, 428–437.

ten und des Opponenten. Dem Opponenten wurden Thesen vorgelegt, gegen die er unter dem Vorsitz eines tatsächlich höher sitzenden Präses Einwände zu formulieren hatte, die dann wiederum durch den Respondenten widerlegt werden mussten. Waren in dieser Interaktionsituation die Rollen von Präses und Respondent, die beide gewissermaßen auf der gleichen Seite stritten, noch recht klar geschieden, so ist die Trennung hinsichtlich der tatsächlichen Autorschaft der gedruckten Disputationen alles andere als eindeutig. Der Transformationsprozess einer vom Präses verfassten Dissertation zur tatsächlichen Autorschaft des Respondenten, der mit dem Text einen Grad erwarb, zog sich über das gesamte 18. Jahrhundert hin und beschäftigt die Autorschaftsforschung seit Langem¹⁵.

Die seltenen Fälle, in denen die Opponenten aus der Rolle des »institutionalisierten Dissenses« aussicherten, hat Martin Mulsow als intellektuell produktive akademische Unfälle beschrieben und daran quasi *ex negativo* die Mechanismen aufgezeigt, mit denen das Disputationsverfahren den Gelehrten half, sich gegen heterodoxe Ideen abzusichern¹⁶.

Zu den bereits von den Zeitgenossen angeführten Gründen für den Sinn der Disputation, wie der Einübung des gelehrten Argumentierens, der Stärkung des Gedächtnisses und prozessualer Wahrheitsfindung traten noch weitere weniger explizite soziale, ökonomische und institutionelle Motive hinzu¹⁷. Wie eingangs gezeigt, beschrieben bereits die Zeitgenossen die Disputation mit agonalen Analogien wie Schlachten, Duellen oder Hahnenkämpfen¹⁸. Eine zentrale Gemeinsamkeit dieser Formen gewaltsamer Interaktion ist deren Ritualisierung bzw. Verabredung, andernfalls würde man angemessener von einem Treffen oder einer spontanen Schlägerei sprechen. Auch die Disputation ist folglich eine regelgeleitete und streng formalisierte Praxis agonaler Kommunikation. Nur innerhalb des Regelwerks ermöglicht

15 RASCHE, Die deutschen Universitäten (wie Anm. 8), S. 189–201; Gertrud SCHUBART-FIKENTSCHER, Untersuchungen zur Autorschaft von Dissertationen im Zeitalter der Aufklärung, Berlin 1970.

16 Vgl. Martin MULSOW, Der ausgescherte Opponent. Akademische Unfälle und Radikalisierung, in: Ders., Die unanständige Gelehrtenrepublik. Wissen, Libertinage und Kommunikation in der Frühen Neuzeit, Stuttgart/Weimar 2007, S. 191–215; Thomas PESTER, »Der nützliche Gelehrte«. Johann August Schlettwein (1731–1802), in: Matthias STEINBACH/Michael PLOENUS (Hg.), Ketzler, Käuze, Querulanten. Außenseiter im universitären Milieu, Jena/Quedlinburg 2008, S. 66–101.

17 Zur Bedeutung der Disputationen im Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit vgl. Jürgen MIETHKE, Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, in: Ders., Studieren an mittelalterlichen Universitäten. Chancen und Risiken, Leiden/Boston 2004, S. 453–491, hier S. 475–481.

18 Vgl. Anita TRANINGER, Hahnenkampf. Agon und Aggression in akademischen Disputationen der frühen Neuzeit, in: Klaus W. HEMPFER/Anita TRANINGER (Hg.), Macht Wissen Wahrheit, Freiburg i.Br. 2005, S. 169–183.

der Wettstreit dem Sieger einen legitimen Gewinn an Ehre bzw. symbolischem Kapital. Ein Faktor, der in vielen wissenschaftshistorischen Forschungen unterschlagen wird, die den Streit allein als Medium der Wahrheitsproduktion behandeln¹⁹. Die Disputationen stellten jedoch auch in Hinsicht auf ökonomisches Kapital eine wichtige Ressource für die Universitätsangehörigen dar. So hatte der Respondent die Druckkosten zu tragen, obwohl der Text häufig vom Präses verfasst worden war, ja manche Statuten dies – aus Gründen der Qualitätswahrung – sogar ausdrücklich vorschrieben²⁰. Viele Professoren fanden damit eine ebenso günstige wie zeitnahe Möglichkeit, aktuelle Arbeiten kleineren Umfangs drucken zu lassen²¹.

Formalisierung und Inszenierung der Rollen haben bereits die Zeitgenossen immer wieder zu teilweise karikierenden Vergleichen mit dem Theater angeregt²². Verfolgt man die epistemische Choreographie der Disputation anhand eines Standardwerks der Disputierkunst, *De processu disputandi* (1670) von Jakob Thomasius, werden die Analogien zum Duell direkt deutlich: »Gladium quasi primus educit Opponens« – als erster zieht der Opponent das Schwert²³. Er dokumentiert den *status controversiae* und bringt seine Gegenargumente in Form von Syllogismen vor. Darauf reagiert der Respondent seinerseits mit einer Feststellung des *status controversiae* und der Aufforderung, die Einwände zu begründen. Dieser Gesprächsablauf wiederholt sich nun noch zwei weitere Male. Beachtet werden soll dabei, dass keine weiteren Argumente des Respondenten eingeführt werden als am Beginn zu Grunde gelegt. Die Disputation, so Thomasius, sei der Wettstreit geübter Kämpfer, nicht das Aufeinander-Einschlagen ungeübter Klötze.

Dem Dekan kam dabei häufig die Rolle eines intellektuellen Ringrichters zu, etwa wenn es in den Statuten der Göttinger philosophischen Fakultät von 1737 lautet:

Wenn Disputationen von Kandidaten oder Magistern öffentlich veranstaltet werden sollen, ist es angemessen, dass der Dekan dabei ist und Vorsorge trifft, dass nicht am

19 Ehre geht als moralisch verworfenes, aber als existent reflektiertes Motiv etwa aus der Forderung Walchs hervor, dass der Disputant »auch nicht um eitler Ehre willen; sondern bloß wegen der Wahrheit disputire« Johann Georg WALCH, Art. Disputir-Kunst, in: Ders., Philosophisches Lexicon [...], Leipzig 1726, Sp. 519–536, hier Sp. 523.

20 RASCHE, Die deutschen Universitäten (wie Anm. 8), S. 190.

21 Ebd.

22 Vgl. Hanspeter MARTI, Disputation und Dissertation. Kontinuität und Wandel im 18. Jahrhundert, in: GINDHART/KUNDERT, Disputatio (wie Anm. 5), S. 63–85, hier S. 66; [Anonym], Das gelehrte Schauspiel, oder Forma dat esse rei [1797], in: Alexander KOŠENINA (Hg.), Charlaterna eruditorum. Satirische und kritische Texte zur Gelehrsamkeit, St. Ingbert 1995 (Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts 23), S. 69–71.

23 Jakob THOMASIIUS, De processu disputandi, in: Ders., Erotemata logica pro incipientibus. Accessit pro adultis processus disputandi, Leipzig 1670, dazu GIERL, Pietismus (wie Anm. 8), S. 126–128.

Ort, wo die Wahrheit gesucht und ins Licht gesetzt werden soll, spitzfindige Trugschlüsse gewechselt werden, die Disputanden, vom Ansturm der Gefühle überwältigt, mit Schmähreden sich gegenseitig herunterputzen und man nicht mit der Zierde der Musen und dem Anstand Kurzweil treibt. Wenn der eine oder andere der Disputanden das Gesetz des Anstandes zu überschreiten wagt, soll der Dekan seine Autorität einsetzen und befehlen, dass ein maßvolles Verhalten beachtet wird, und, wo es nötig ist, dem Halsstarrigen Schweigen auferlegen²⁴.

Affektkontrolle bildete folglich eines der zentralen Themen in den Diskussionen über Sinn und Unsinn von Disputationen²⁵. Dem Dekan oblag es ferner auch, auf die Einhaltung der lateinischen Sprache zu achten, wie eine Anweisung der Dresdner Regierung an die Universität Leipzig von 1728 verdeutlicht:

Und weil wir bey öffentlichen disputationibus sowenig als in denen collegiis den gebrauch der deutschen sprache permittiren können, so lieget dem decano oder prodecano ferner ob, dass sobald die disputantes oder opponentes deutsch zu reden anfangen wollen, er solches inhibire und ihnen das stillschweigen aufferlege²⁶.

Das Beharren auf dem Lateinischen sollte nicht nur die Sprachkompetenz der Studierenden sicherstellen, sondern bildete gerade etwa in Religionsfragen auch eine wichtige Sicherungsmaßnahme gegen Entgrenzungen der Disputation gegenüber einem nichtakademischen Publikum²⁷. Obwohl sich ab der Mitte des 18. Jahrhunderts auch deutlicher Widerspruch gegen die Latinität der Disputation regte, fand das Lateinische auch weiterhin viele Verteidiger und dominierte die Inauguraldissertationen bis in das 19. Jahrhundert²⁸.

24 Wilhelm EBEL (Hg.), *Die Privilegien und ältesten Statuten der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen 1961, S. 178.

25 Vgl. MARTI, *Kontinuität und Wandel* (wie Anm. 22), S. 80f. mit Anm. 76.

26 Zitiert nach Petra HESSE, *Das Disputierwesen in Leipzig im 18. Jahrhundert*, in: Kurt MÜHLBERGER/Thomas MAISEL (Hg.), *Aspekte der Bildungs- und Universitätsgeschichte 16. bis 19. Jahrhundert*, Wien 1993, S. 93–111, hier S. 103; ähnlich bereits in Tübingen fast 250 Jahre zuvor vgl. ROTH, *Urkunden*, S. 340.

27 MULSOW, *Opponent* (wie Anm. 16), S. 195. Zum Sprachwechsel Latein/Deutsch an den Universitäten vgl. exemplarisch Jürgen SCHIEWE, *Sprachenwechsel – Funktionswandel – Austausch der Denkstile. Die Universität Freiburg zwischen Latein und Deutsch*, Tübingen 1996, sowie Hanspeter MARTI, *Lateinsprachigkeit – ein Gattungsmerkmal der Dissertationen und seine historische Konsistenz*, in: *Jahrbuch für internationale Germanistik* 30 (1998), S. 50–63.

28 Vgl. etwa die kritische Position von Peter AHLWARDT (Pr.)/Karl Heinrich SPITT der Jüngere (Resp.), *Der vorzügliche Nutzen der in Teutscher Sprache angestellten Akademischen Streit-handlungen*, Greifswald 1753; dazu MARTI, *Kontinuität und Wandel* (wie Anm. 22), S. 79f.

II. Kommunikative Begrenzung: Akademische Öffentlichkeit

Um sich der komplexen Frage der Öffentlichkeit der Disputation zu nähern, ist zunächst eine Vorstellung zentraler zeitgenössischer Unterscheidungen von Disputationstypen notwendig²⁹. Diese erfolgten zumeist anhand einiger Leitdifferenzen, hinzu trat eine Reihe von lokalen Sondertypen, die sich im Grunde einer genauen Klassifikation entziehen. Zu den wichtigsten Unterscheidungen zählen die zwischen öffentlich und privat, zwischen *ordinarie* und *extraordinarie* und zwischen feierlich (*solemn*) und weniger feierlich (*minus sollenn*)³⁰. An der Universität Wittenberg beispielsweise unterschied man seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zwischen *disputationes publicae*, *disputationes privatae* und *pro gradu*³¹. Der damit scheinbar semantisch eindeutige Unterschied zwischen privat und öffentlich realisierte sich in der Praxis jedoch keineswegs. Der Teilnehmerkreis konnte bei beiden Veranstaltungen quantitativ divergieren, und auch private Disputationen konnten später veröffentlicht werden. Die hier getroffene Unterscheidung bezog sich vielmehr auf Gebühren und Frequenz der jeweiligen Disputation: Entgegen den selteneren, aber kostenintensiven öffentlichen Disputationen waren die privaten günstiger und fanden häufiger statt. Besonders kostspielig waren die *disputationes pro gradu* (Promotion) bzw. Inaugural-Disputationen zum Erwerb eines akademischen Titels, wie dem Lizentiaten, Magister oder Doktor³². Der Disputation kam auch ohne die Koppelung an den Erwerb eines Grades vielfach der Charakter eines Zeugnisses zu. So benötigten besonders Juristen gedruckte *specimina eruditionis* als Studiennachweis beim Antritt einer Stelle, ebenso wie Stipendiaten sogenannte Beneficialdisputationen als Beleg ihres Studienfleißes vorlegen mussten³³. Das Verlassen der Universität konnte mehrere Ursachen haben, vom Wechsel des Studienortes bis zur Annahme eines Rufes, und wurde häufig von einer *disputatio valedictionis causa* begleitet³⁴. Ähnlich statusverändernden Charakter wie die Disputatio-

29 Vgl. HORN, Disputationen (wie Anm. 1), S. 6–46; kritisch zu Horn Georg KAUFMANN, Zur Geschichte der academischen Grade und Disputationen, in: Centralblatt für Bibliothekswesen 11 (1894), S. 201–225.

30 Zu den *disputationes solennes* beispielsweise in Straßburg vgl. RATHGEBER, Statuta (wie Anm. 14), S. 222f.; zur Unterscheidung *ordinariae* und *extraordinariae* vgl. KAUFMANN, Grade und Disputationen (wie Anm. 29), S. 215–221.

31 Vgl. Kenneth G. APPOLD, Orthodoxie als Konsensbildung. Das Theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710, Tübingen 2004, in: Ders., Orthodoxie als Konsensbildung. Das Theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710, Tübingen 2004 (BHTh 127), S. 77–80; sowie der Beitrag dess. im vorliegenden Band.

32 Vgl. HORN, Disputationen (wie Anm. 1), S. 13–19.

33 Ebd., S. 19–25.

34 Ebd., S. 25–28.

nen *pro gradu* besaßen ferner die *pro loco*-Disputationen, durch die der spätere Privatdozent seine Lehrzulassung (*venia*) erhielt³⁵.

Von den meist samstags abgehaltenen, verpflichtenden Übungsdisputationen, den *disputationes ordinariae*, unterschied man die *disputationes extraordinariae*. Dies konnten die genannten *pro gradu*-Disputationen sein oder die einmal im Jahr veranstalteten *quodlibet*-Disputationen³⁶. An den besonders aufwändigen, mehrtägigen Veranstaltungen nahmen die ganze Universität und zum Teil auch geladene Ehregäste teil, die Themen waren daher sehr allgemein gehalten und konnten auch scherzhafte Fragen beinhalten³⁷. Der in zwei Teilkämpfe geteilte *actus* sah im zweiten Teil eine Präsentation sämtlicher Magister der Artesfakultät vor, wodurch nicht nur korporative Hierarchien eingeübt wurden, sondern auch eine Art Querschnittsüberblick über den Lehrplan erfolgte. Prinzipiell gab es kein Thema, über das nicht disputiert werden konnte, so dass mitunter auch die Regeln der Disputation selbst zur Verhandlung standen³⁸. Ein für die Integrität der Institution bzw. des Verfahrens nicht ungefährlicher Vorgang, den man durch statuarische Regelungen zu domestizieren versuchte. Disputationen bildeten mithin ein zentrales wissenschaftliches Medium der vormodernen Universitäten und fungierten gleichzeitig als wichtiges Instrument korporativer Selbstdarstellung. So fanden Disputation bei Inaugurationen, Jubiläumsfeiern und anderen *actus publici* statt, um ein öffentliches Zeugnis von der Arbeit der Hochschule zu geben³⁹. Ihr Zeugnischarakter war es schließlich auch, der es erforderlich

35 Vgl. Johannes TÜTKEN, Privatdozenten im Schatten der Georgia Augusta, Bd. 1: Statutenrecht und Alltagspraxis, Göttingen 2005, S. 128–137.

36 Zur strengen statuarischen Regelung der quodlibet-Disputation vgl. das Beispiel Mainz bei Heinz DUCHHARDT (Hg.), Die ältesten Statuten der Universität Mainz, Wiesbaden 1977, S. 21, 45.

37 Wilfried BARNER, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, unver. Aufl. Tübingen 2002, S. 393–407, hier S. 395. Zu den Quodlibeticae vgl. Johannes Klaus KIPF, Cluoge geschichten. Humanistische Fazetienliteratur im deutschen Sprachraum, Stuttgart 2010, S. 505–530; ders., Ludus philosophicus. Zum medialen Status der akademischen Scherzreden des 15. und 16. Jahrhunderts, in: GINDHART/KUNDERT, Disputatio (wie Anm. 5), S. 203–230.

38 Donald FELIPE, Ways of disputing and principia in 17th century German disputation handbooks, in: GINDHART/KUNDERT, Disputatio (wie Anm. 5), S. 33–61; zu den Themen vgl. exemplarisch Ulrich Gottfried LEINSE, Dilinganae disputationes. Der Lehrinhalt der gedruckten Disputationen an der Philosophischen Fakultät der Universität Dillingen 1555–1648, Regensburg 2006.

39 Laetitia BOEHM, Der ›actus publicus‹ im akademischen Leben. Historische Streiflichter zum Selbstverständnis und zur gesellschaftlichen Kommunikation der Universitäten, in: Dies., Geschichtsdenken, Bildungsgeschichte, Wissenschaftsorganisation. Ausgewählte Aufsätze von Laetitia Boehm anlässlich ihres 65. Geburtstages, hg. v. Gert MELVILLE/Rainer A. MÜLLER/Winfried MÜLLER, Berlin 1996 (Historische Forschungen 56), S. 675–693; Rudolf STICHWEH, Universität und Öffentlichkeit. Zur Semantik des Öffentlichen in der frühneuzeitlichen Universitätsgeschichte, in: Hans-Wolf JÄGER (Hg.), Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert, Göttingen 1997 (Das achtzehnte Jahrhundert: Supplementa 4), S. 103–116; Marian FÜSSEL, Akademische Solennitäten. Universitäre Festkulturen im Vergleich, in: Michael MAURER (Hg.), Festkultu-

machte, die Thesen zu drucken, um damit einen Ausweis erbrachter Leistungen zu besitzen. Fand die Disputation als tatsächliches Streitgespräch unter den Bedingungen einer Kommunikation unter Anwesenden statt, erweiterte sich der Adressatenkreis durch den Druck noch einmal erheblich, so dass hier zunächst zwei Öffentlichkeiten zu unterscheiden sind⁴⁰. Der mündlichen Anwesenheitsöffentlichkeit der Universität bzw. Stadt trat die schriftliche Öffentlichkeit des Printmediums gegenüber⁴¹.

Zu einer Ausweitung des Teilnehmerkreises und einer Öffnung hin zu mehr Öffentlichkeit kam es an der Universität Halle um 1700 bei Christian Thomasius. Der »teutsche Sokrates« insistierte auf dem Öffentlichkeitscharakter selbst seiner Privatkollegien und sorgte damit für eine Aufwertung der bis dato stark erstarrten Disputationspraxis⁴². Im Sinne der von Thomasius angestrebten rationalen Autoritätskritik konnte es gar nicht genug Opponenten geben, die durch ihre Argumente zur Ermittlung der Wahrheit beitragen. Selbst die traditionellen Sprachgrenzen, welche die Distanz zwischen Akademikern und Stadtbevölkerung markierten, wurden mitunter aufgehoben, wenn der Hallenser Gelehrte betonte, dass er bereit sei

wegen aller und jeder in meiner Disputation enthaltenen Lehren, noch 8. Tage öffentlich, lateinisch oder deutsch, (dass es die gesamte Bürgerschaft fein verstehen könne), im Namen Gottes mit ihnen zu conferiren, und auf ihre Objectiones zu respondiren⁴³.

ren im Vergleich. Inszenierungen des Religiösen und Politischen, Köln/Weimar/Wien 2010, S. 43–60.

40 Zur Transformation der frühneuzeitlichen Anwesenheitskommunikation vgl. Rudolf SCHLÖGL, Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit, in: *GeGe* 34 (2008), S. 155–224.

41 Zu den Übergängen vgl. Ku-ming (Kevin) CHANG, From Oral Disputation to the Written Text. The Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe, in: *History of Universities* 19 (2004), S. 129–187, sowie das Kapitel »The Lecture and the Disputation« in: William CLARK, Academic Charisma and the Origins of the Research University, Chicago 2006, S. 68–92.

42 Hanspeter MARTI, Kommunikationsnormen der Disputation. Die Universität Halle und Christian Thomasius als Paradigmen des Wandels, in: Ulrich Johannes SCHNEIDER (Hg.), *Kultur der Kommunikation. Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter von Leibniz und Lessing*, Wiesbaden 2005, S. 317–344.

43 Christiani Thomasii *Dissertationum academicarum varii imprimis iuridici argumenti, tomus primus*, Halle 1773, S. 723, zitiert nach MARTI, *Kommunikationsnormen* (wie Anm. 42), S. 331 mit Anm. 47.

III. Kommunikative Entgrenzungen: Konfessionelle Öffentlichkeiten

Auf eine andere Form von Öffentlichkeit, die gewissermaßen zwischen akademischem Hörsaal und Publizistik angesiedelt ist, treffen wir, wenn wir die Aneignung der universitären als »politische« Disputation im städtischen Raum der Reformationszeit betrachten⁴⁴. Bereits der symbolträchtige Beginn der Reformation mit Luthers Thesenanschlag erfolgte ja mit einer Disputationseinladung, an die sich im Sommer 1519 die Leipziger Disputation anschloss⁴⁵. Ein öffentlicher Schlagabtausch war für alle Beteiligten nicht ohne Risiko, und so wurde um die Genehmigung zwischen der Universität, der theologischen Fakultät, dem Landesherrn und den beiden Kontrahenten gerungen, bis Herzog Georg die bindende Entscheidung traf, Eck und Luther einzuladen, da »unser vniersitet vnd Euch allen auß solcher disputation rhum, Ere und preyß erwachsen sollte«⁴⁶. Auf die komplexen Vorgänge bei der Leipziger Disputation kann hier nicht weiter eingegangen werden, es seien nur zwei Aspekte hervorgehoben, die für die Gesamtproblematik besonders aussagekräftig sind: ihre Medialität und die Form der Entscheidungsfindung. Luther und Karlstadt bestanden darauf, die Argumente direkt durch anwesende Notare verschriftlichen zu lassen, um sie so später einem Schiedsgericht jenseits des Hörsaals zugänglich zu machen, während Eck darauf drängte, nach italienischer Art zu disputieren, d.h. in freier Rede und Gegenrede sowie ohne Rücksicht auf die Protokollanten. Zu einer Entscheidung in dieser Frage kam es schließlich nicht, da beide angerufenen Instanzen – die Universitäten Erfurt und Paris – die Antwort herauszögerten. Die Nachschriften wurden daher unautorisiert und ohne entsprechende Schiedssprüche gedruckt, wobei argumentiert wurde, aufgrund der Öffentlichkeit des Ereignisses würden bereits unkontrollierbar viele Mitschriften existieren. Zwei Dinge lassen sich hieran ablesen: Die kommunikative Entgrenzung mittels Schriftlichkeit und die Schwierigkeit, eine verbindliche Entscheidungsinstanz jenseits des korporativen Rahmens der Universitäten zu etablieren.

44 Zur Frage einer »reformatorischen Öffentlichkeit« vgl. Rainer WOHLFEIL, »Reformatorische Öffentlichkeit«, in: Ludger GRENZMANN/Karl STACKMANN (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984, S. 41–52; Heike TALKENBERGER, *Kommunikation und Öffentlichkeit in der Reformationszeit*. Ein Forschungsreferat 1980–1991, in: IASL 6, Sonderheft, *Forschungsreferate*, 3. Folge (1994), S. 1–26.

45 Anselm SCHUBERT, *Libertas Disputandi*. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch, in: ZTK 105 (2008), S. 411–442; Markus HEIN/Armin KOHNLE (Hg.), *Die Leipziger Disputation 1519*. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation, Leipzig 2011.

46 Vgl. HOLLERBACH, *Religionsgespräch* (wie Anm. 9), S. 23.

Ein solcher Rückgriff auf die mittelalterliche Disputationspraxis war angesichts ihrer Krise im Zeichen humanistischer Universitätsreformen keineswegs selbstverständlich. Die frühen Reformatoren schätzten jedoch die Disputation wohl nicht zuletzt aufgrund ihres tendenziell öffentlichen Charakters, ihrer dialektischen Diskussionstechnik und des Charakters eines verbindlichen hermeneutischen Verfahrens und etablierten sie erneut fest in den universitären Lehrplänen⁴⁷. Waren die Disputationen nie ganz aus den Universitäten verschwunden, machten sich nun beide konfessionellen Lager daran, sie in ihrem Ausbildungsprogramm zu verankern. Die *Ratio studiorum* des Jesuitenordens (1586/1599) stand dabei den Verordnungen an protestantischen Hochschulen in nichts nach⁴⁸. Der akademische Wettkampf spielte sich dabei auch auf der Metaebene der Reflexion über die Disputation ab. Eine Tübinger Festrede des Magisters Balthasar Meisner von 1611 verrät schon in ihrem Titel den Stand der Diskussion zu Beginn des 17. Jahrhunderts:

Dissertatio de antiqua vitiosa, theologica disputandi ratione, a Scholasticis primum imprudenter introducta, a Luthero ex Scholis utiliter educta, a Jesuuitis infeliciter reducta⁴⁹.

Die Begriffe *introducata*, *educta* und *reducta* zeigen deutlich die Stadien, in denen sich aus protestantischer Sicht die Disputation bis dato entwickelt hatte, an. Der Ausbau der Kontroverstheologie zu einer Art eigenem Studienfach war die Folge. Der Streit auf der Metaebene wurde vor allem in Stilfragen geführt, der Jesuit mit dem Sophisten gleichgesetzt, dem man nun protestantischerseits das neue Ideal eines *disputator bonus* gegenüberstellte⁵⁰. Beide Seiten hatten jedoch mit den Auswüchsen des Disputationswesens im eigenen Lager schon genug Probleme. Philipp Jacob Spener etwa klagte diesbezüglich über den »Ehrgeiz und die Begierde, sich geltend zu machen«⁵¹.

Wie man den einschlägigen Arbeiten Bernd Moellers entnehmen kann, lassen sich im Zeitraum von 1523 bis 1536/42 rund 35 sowohl tatsächlich realisierte als auch zum Teil nur geplante Veranstaltungen des Typs »politische

47 FUCHS, Religionsgespräche (wie Anm. 9), S. 16–34.

48 Georg Michael PACTLER, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, Bd. 1: Ab anno 1541 ad annum 1599, Berlin 1887, S. 30f., 55, 146f., 164f., 240–242, 258–260, 312f.; ders., Bd. 2: *Ratio studiorum ann. 1586, 1599, 1832*, Berlin 1887, S. 100–107, 290–293, 332–347, 468–471.

49 BARNER, Barockrhetorik (wie Anm. 37), S. 400.

50 Zu den Idealen der Disputation in protestantischer Handbuchliteratur vgl. FELIPE, *Ways of disputing* (wie Anm. 38).

51 BARNER, Barockrhetorik (wie Anm. 37), S. 404.

Disputation« nachweisen⁵². Die damit in einen breiteren sozialen Raum diffundierenden akademischen Praktiken fügten sich ein in eine ganze Reihe unterschiedlicher interkonfessioneller Gesprächstypen⁵³. Die von den städtischen und territorialen Obrigkeiten organisierten politischen Disputationen dienten meist einer Entscheidungsfindung bezüglich Annahme oder Ablehnung der Reformation. Ähnlich der universitären Praxis handelte es sich allerdings nicht um ein entscheidungsoffenes Verfahren im modernen Sinne, sondern um einen inszenierten Dissens, der nur eine bestimmte Entscheidung zuließ⁵⁴. Auch kann von einer Verfahrensautonomie der Disputation keine Rede sein. Ihre Regeln wurden immer wieder im Vorfeld neu verhandelt, während des Verfahrens in Frage gestellt oder schlicht ignoriert. Nicht das Verfahren selbst regulierte mit anderen Worten die Geltungsspielräume einzelner Argumente, sondern die jeweilige Konstellation der Akteure und ihre verfahrensexterne Autorität zur Akzeptanz einer Entscheidung. Nichtsdestoweniger hielt man über Jahrhunderte an der Disputation als Medium der religiösen Wahrheitsproduktion fest. Die Fiktion der regelgeleiteten öffentlichen Wahrheitsfindung wirkte offenbar als ein entscheidender Motor der Evidenzproduktion. In Thesen, Artikeln oder Fragereihen wurde die evangelische Lehre derart komprimiert, dass sie in ihrer Gesamtheit rasch kommunizierbar und – ähnlich wie die universitären Lehrsätze auch – rasch memorierbar war⁵⁵. Hinzu trat der entscheidende Vorteil, dass seit Zwinglis Zürcher Disputation 1523 zumeist in der Volkssprache disputiert wurde⁵⁶. Neben dem legitimatorischen besaß die öffentliche Disputation somit auch einen kommunikativen Mehrwert. Es handelte sich nicht um eine rein akademische Disputation, sondern eher um eine hybride Form, innerhalb der die Reformatoren nun allein die Heilige Schrift zur Quelle der Wahrheit erklärten.

In Breslau fand 1524 noch eine akademische Disputation in »nahezu reiner Form« statt, danach mischten sich andere Elemente hinzu bis schließlich eher synodale Strukturen erreicht wurden⁵⁷. 1523 war der treue Lutheraner Johannes Heß in Breslau auf die Pfarrstelle der Maria-Magdalenenkirche

52 Bernd MOELLER, Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation, in: Karl-Hermann KÄSTNER, Festschrift für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag, Tübingen 1999, S. 179–195; ders., Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus, 2 Teile, in: ZSRG.K 56 (1970), S. 275–324 u. 60 (1974), S. 213–364.

53 Kai BREMER, Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert, Tübingen 2005; FUCHS, Religionsgespräche (wie Anm. 9); HOLLERBACH, Religionsgespräch (wie Anm. 9).

54 Vgl. Niklas LUHMANN, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a.M. 3¹⁹⁹³ (zuerst 1969), S. 40f.

55 MOELLER, Zu den städtischen Disputationen, S. 194f.

56 BREMER, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 53), S. 5 mit Anm. 9.

57 Vgl. FUCHS, Religionsgespräche (wie Anm. 9), S. 223–231, Zitat S. 231; HOLLERBACH, Religionsgespräch (wie Anm. 9), S. 52–55; Otto SCHEIB, Die Breslauer Disputation von 1524 als Bei-

berufen worden. 1524 unterbreitete Heß dann 22 Thesen über das Wort Gottes, die Ehe und das Priesteramt Christi, und mit Unterstützung des Rates kam es dann im April zur Disputation mit der bischöflichen Seite. Gerahmt wurde die in der Augustinereremitenkirche St. Dorothea stattfindende Disputation durch ein *Veni Sancte spiritus* am Beginn und ein *Te deum laudamus* am Ende. Es lagen ein Altes Testament in hebräischer und ein Neues in griechischer Sprache bereit. Um 7:30 Uhr begann Heß mit seiner Protestation und der Entwicklung seiner Thesen, was bis etwa 14:30 Uhr andauerte. Seine Legitimation zog er aus seinem Status als Doktor der Theologie und der alleinigen Berufung auf die Autorität der Schrift. Als Opponenten traten, eher notgedrungen, der Doktor beider Rechte Johannes Metzler sowie der Dominikaner Leonard Czipser auf, die jedoch kaum als ebenbürtige Gegner eingestuft werden können. Sachverständige Richter sollte es keine geben, Heß folgte vielmehr dem Modell der Schuldisputation, in dem der *Magister regens* Thesen aufstellte, auf die tendenziell alle Anwesenden als Opponenten reagieren konnten, ohne jedoch neue Thesen einzubringen. Das streng syllogistisch strukturierte Gespräch endete gegen 17:30 Uhr ohne Ergebnis, dennoch ging am nächsten Tag das Gerücht, Czipser hätte sich zum Sieger erklärt. Dieser bestritt dies, und die Disputation ging in die zweite Runde. Am dritten Tag wechselte Heß vom Lateinischen ins Deutsche und bezog damit ein weiteres Publikum mit ein. Am Ende wurden die Protokolle notariell bestätigt, und man sang ein weiteres *Te deum*. Da ein Richterspruch über Gewinner und Verlierer nicht vorlag, ersetzte die Gemeinde als Repräsentantin der Kirche das Urteil der Sachverständigen. Der klare Erfolg von Heß geht aus den praktischen Konsequenzen der Veranstaltung hervor: Die Geistlichen der Stadt wurden von nun auf seine Lehre festgelegt. Wir haben es also mit einem asymmetrischen Verfahren zu tun, dass die Rolle des *Magister regens* begünstigte und bei einer positiv eingestellten »Gemeinde« ein Erfolg versprechendes Verfahren darstellte.

Ein signifikanter Wandel hin zu synodalen Strukturen ergab sich in Bern 1528 mit einem »gemein gesprech und disputation«, bei dem es zwar inhaltlich eine formalisierte Grundlage gab, die Teilnehmer sich jedoch mehrheitlich aus evangelischen Theologen zusammensetzten. Für das Gesprächsklima blieb dies nicht ohne Folgen: Ein Altgläubiger wie Johannes Cochlaeus etwa klagte, er habe das Gespräch abrechnen müssen, da er nicht »unverhört, mit gedult und stillschweigen des volcks« habe reden können⁵⁸. Aus der

spiel eines frühreformatorischen Religionsgespräches eines Doktors der Theologie, in: Gabriel ADRIANYI/Joseph GOTTSCHALK (Hg.), Festschrift Bernhard Stasiewski, Köln 1975, S. 98–106.
58 FUCHS, Religionsgespräche (wie Anm. 9), S. 485.

Disputation war eine »Synode Gleichgesinnter« geworden⁵⁹. Das eindeutige Ergebnis zugunsten der sofortigen Einführung der Reformation im Berner Gebiet kann daher wenig verwundern.

Wich die streng ritualisierte Disputation nun zeitweise der offeneren Form der Religionsgespräche, so kehrten die Disputationen schon wenige Jahrzehnte später in die konfessionelle Öffentlichkeit zurück, wie etwa beim Maulbronner Religionsgespräch (1564), dem innerlutherischen Religionsgespräch in Altenburg (1568–1569), dem Regensburger Religionsgespräch von 1601 oder dem Neuburger Religionsgespräch von 1615⁶⁰. Hier waren es wieder die Fürsten, welche die Initiative ergriffen. In Maulbronn trafen Pfalzgraf Friedrich III. und Christoph von Württemberg mit ihren Professoren und Räten zusammen, um vor allem über die Interpretation der Abendmahlslehre eine »vertraute Christliche Vnd Brüderliche Conversation vnd collation fürgehen zulassen«⁶¹. In der Absicht, »das beide theil opponens et respondens mögen werden«, setzte man auf die klassische Form des syllogistischen Disputierens, die jedoch im Laufe der Zeit so eskalierte, dass das Gespräch nach acht Sitzungen ohne Ergebnis abgebrochen werden musste. Die klassische Form des Disputierens war jedoch schon durch die Parallelität von lateinischer und deutscher Sprache – der Kurfürst verfügte offenbar nur über mäßige Lateinkenntnisse – stark aufgehoben worden, und der Tübinger Universitätskanzler Jacob Andreae klagte »hoc est Concionari, non Disputare«⁶². Das unentschieden abgebrochene Gespräch fand jedoch noch ein mediales Nachspiel. Obwohl man sich darauf geeinigt hatte, dieses Ergebnis geheim zu halten, äußerten die Heidelberger sich in Briefen als Gewinner, was eine Teilveröffentlichung der Protokolle durch die Württemberger und schließlich die Herausgabe des gesamten Protokolls samt Gegendarstellung von Heidelberger Seite hervorrief. Doch damit nicht genug: Die Protokolle und Schriftwechsel wurden nun unter den evangelischen Fürsten hin- und her gesandt, was Friedrich III. in immer stärkere Bedrängnis brachte. Hier zeigt sich zum einen, wie eine symmetrische Disputation ohne Schiedsinstanz tatsächlich zu einer Pattsituation von Argument und Gegenargument führen konnte und

59 HOLLERBACH, Religionsgespräch (wie Anm. 9), S. 72–74, hier S. 73; Gottfried LOCHER, Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt, in: *Zwingliana* 14 (1978), H. 10, S. 542–564.

60 Vgl. Hans-Joachim MÜLLER, Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645, Göttingen 2004, S. 28; zum Typus Religionsgespräch vgl. Irene DINGEL, Art. Religionsgespräch IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: *TRE* 28 (1990), Berlin 1997, S. 654–681; Otto SCHEIB, Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktionen. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), 3 Bd., Wiesbaden 2009–2010.

61 HOLLERBACH, Religionsgespräch (wie Anm. 9), S. 232.

62 Ebd., S. 233.

gleichzeitig durch Verschriftlichung kommunikativ soweit entgrenzt wurde, dass der Konflikt sich nun in der publizistischen Öffentlichkeit fortsetzte. Eine vergleichbare Situation zeitigte auch das nächste, diesmal innerlutherische Religionsgespräch in Altenburg 1568–1569⁶³. Auch hier gingen die Parteien ohne Einigung auseinander, beanspruchten aber später mit der Veröffentlichung der Protokolle jeweils einen eindeutigen Sieg für sich.

In Regensburg kam es 1601 wieder zu einem Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern, das insbesondere für Fragen der Verfahrensordnung und des Medieneinsatzes aufschlussreich ist⁶⁴. Der katholische Herzog Maximilian von Bayern schickte eine Reihe Ingolstädter Jesuitenprofessoren in den Kampf, während der lutherische Neuburger Pfalzgraf Philipp Ludwig den Wittenberger Professor Aegidius Hunnius und den Neuburger Hofprediger Jakob Hailbronner aufbot. Im Vorfeld der Disputation, die nun wieder klassisch in lateinischer Sprache und syllogistischer Form abgehalten werden sollte, einigte man sich auf elf Verfahrensregeln, von denen sich bezeichnenderweise gleich drei mit möglichen Störungen, Beschimpfungen und Verzögerungen beschäftigen⁶⁵. Auch hinsichtlich der Beendigung und der Verschriftlichung versuchte man aus den Erfahrungen früherer Gespräche zu lernen. Keiner Partei sollte es erlaubt sein, das Gespräch willkürlich zu beenden. Beide Seiten durften je zwei Notare ernennen, die alles getreulich aufzeichnen und mit der Gegenseite austauschen sollten⁶⁶. Schließlich sollte aus den vier Schriftstücken ein offizielles Endprotokoll erstellt werden, von dem beide Seiten eine beglaubigte Kopie zur Veröffentlichung erhielten. In insgesamt vierzehn Sitzungen erfolgte dann vom 28. November bis zum 7. Dezember vor großem Publikum die Disputation in Regensburg. Als Schiedsrichter sollten die anwesenden Fürsten fungieren. Während der Sitzungen wurden immer wieder die Regeln der Disputation selbst verhandelt, da die Jesuiten offenbar besser in der strengen Form geübt waren und auf eine strikte Beachtung der zeremonialisierten Rede achteten. Hier zeigt sich die habitusformierende Wirkung der Disputationsübungen besonders deutlich: Beiden Parteien ist ein bestimmter Argumentationsstil bereits in Fleisch und Blut übergegan-

63 Ebd., S. 236–242.

64 Wilhelm HERBST, *Das Regensburger Religionsgespräch von 1601 geschichtlich dargestellt und dogmengeschichtlich beleuchtet*, Gütersloh 1928; Barbara BAUER, *Das Regensburger Kolloquium 1601*, in: Hubert GLASER (Hg.), *Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1657*, II/1, München 1980, S. 90–99.

65 Vgl. den Abdruck bei HOLLERBACH, *Religionsgespräch* (wie Anm. 9), S. 265–267 hier die Paragraphen V–VII.

66 X. »Notarii iurati bini ex utraque parte deligantur, qui acta fideliter excipiant et singulis sessionibus finito colloquio in praesentia Theologorum et Politicorum partis utriusque Protocolla conferant, eaque conformatis per omnia exemplaribus reciproce facta subscriptione et obsignatione permutentur«, ebd., S. 266.

gen. Als besonderer Streitpunkt erwies sich die Praxis des längeren Diktats, die mehr und mehr den Wechsel von Rede und Gegenrede abzulösen begann. Die Verschriftlichung gewann also gegenüber dem gesprochenen Wort so an Bedeutung, dass weitere fünf »leges« für den korrekten Ablauf zusätzlich verabschiedet werden mussten. Auch dies änderte aber nichts am vorherrschenden Modus des »In-die-Feder-Diktierens«. Den Anwesenden war also ebenso bewusst, dass die schriftliche Fassung die wirkmächtigere war wie dass es hier nicht um eine Konsensherstellung ging. Während die Lutheraner den Jesuiten vorwarfen, ihre streng syllogistische Argumentationsweise möge vielleicht der Ausbildung von Schülern angemessen sein, diene aber kaum der Wahrheitsfindung, bezeichneten die Jesuiten Hunnius' Beiträge als Predigten. Zu einer Einigung war auf diese Weise nicht zu gelangen. Maximilian von Bayern brach das Verfahren nach der vierzehnten Sitzung ab und verstieß damit gegen die zuvor getroffene Vereinbarung. Beide Seiten machten sich wechselseitig für den Abbruch verantwortlich. Eine breite publizistische Polemik war die Folge.

Die Disputation verstetigte sich zu einem zentralen Medium öffentlicher konfessioneller Auseinandersetzung, das sich hinsichtlich des sich weitenden Rezipientenkreises als »dreistufiges Modell« von Disputation, Religionsgespräch und polemischer Publizistik beschreiben lässt⁶⁷. Das direkte Aufeinandertreffen der beiden konfessionellen Lager von Angesicht zu Angesicht wurde zusehends überlagert durch das schriftliche Disputieren im Medium der Streitschrift. Mit der Verschriftlichung der Disputation ergab sich jedoch ein entscheidender Unterschied zur inneruniversitären Disputation unter Anwesenden. Auditorium und Publikum wurden gleichgesetzt, aber dem Präses bzw. Dekan fehlte ein funktionales Äquivalent. Das bedeutete nicht nur, dass mit dem Medienwechsel tendenziell mehr als ein Opponent auftreten konnte, sondern auch, dass die zentrale Schlichtungs- und Einhebungsinstanz fehlte, die den Schlagabtausch beendete⁶⁸. Eine eindeutige Entscheidung wurde damit immer unwahrscheinlicher, Geltungsanspruch stand gegen Geltungsanspruch.

Im 18. Jahrhundert verebte die Konjunktur der Streitschriften und Disputationstexte allmählich zugunsten der neu entstehenden Rezensionszeitschriften⁶⁹. Eine sichtbare Pazifizierung gelehrter Bellizität war entgegen

67 Vgl. Ursula PAINTNER, Aus der Universität auf den Markt. Die *disputatio* als formprägende Gattung konfessioneller Polemik im 16. Jahrhundert am Beispiel antijesuitischer Publizistik, in: GINDHART/KUNDERT, *Disputatio* (wie Anm. 5), S. 129–154, hier S. 133–136.

68 Zu den Zugangsbedingungen zur öffentlichen Debatte vgl. PAINTNER, Aus der Universität (wie Anm. 67), S. 144–146, zur Logik der publizistischen Eskalation ebd., S. 153.

69 Vgl. GIERL, Pietismus (wie Anm. 8).

mancher zeitgenössischer Hoffnungen durch diesen Medienwandel allerdings vorerst nicht gegeben⁷⁰. So stellte 1776 schon der Göttinger Orientalist Johann David Michaelis fest,

dass das jetzige Zeitalter hierdurch zur gelehrten Polemik nicht ungeschickter geworden, sondern beynahe noch streitbarer ist, als das vorige. Man sehe nur unsere fast blos polemische Wochenblätter und Journale, in denen jeder junger Gelehrter seinen ersten Auftritt so kriegerisch macht: muß man sich nicht wundern, wie dis zu einer Zeit möglich ist, da die Disputationen auf dem Catheder so friedfertig und stotternd zu seyn pflegen⁷¹.

Auch blieb der konfessionelle Gegensatz noch bis ins 18. Jahrhundert Teil einer Rechtfertigung des Disputierens. So argumentiert etwa Johann Georg Walch 1726 im Artikel »Disputir-Kunst« seines *Philosophischen Lexicons* gegen die »syncretistische[n] Abwege« derjenigen, die »Religions-Vereiniger« werden wollten. Denn »damit das Werck desto besser von statten gehen möge« rieten diese,

dass man die Streitigkeiten und das Disputiren einstellen möge, ohne zu überlegen, dass dieses Mittel zur Herstellung der Einigkeit nicht hinlänglich sey. Ja ist zwischen zweyen eine wahrhaftige Misshelligkeit, so muß dieselbe, ehe man an eine Vereinigung dencket, erst gehoben werden, mithin einer von seiner Meynung abgehen⁷².

70 Der Art. Disputir-Kunst, in: GVUL 7 (1734), Sp. 1058–1070, hier Sp. 1058f., geht klar von den Vorteilen des schriftlichen Disputierens aus: »Man pfleget entweder öffentlich oder unter guten Freunden zu disputiren, und die öffentlichen Streitigkeiten geschehen entweder mündlich oder schriftlich. Die schriftlichen sind denen mündlichen vorzuziehen, indem erstlich in Ansehung des Verstandes das erste mit reiffern und mehrern Nachsinnen geschehen kann. Eine Rede, wobey viel unverhofftes und vorher nicht bedachtes vorkömmt, kann nicht so ordentlich eingerichtet werden, als wenn wir bey jeder Zeile in dem Schreiben Stille stehen, auch hernachmahls ferner nachdencken, und uns bey Gelegenheit ändern können. Viele sind auch nicht geschickt, so geschwinde alles übersehen zu können, als es bey dem mündlichen disputiren nöthig ist; und mancher kann sonst von guter Einsicht seyn, ungeachtet er im disputiren den kürtzern ziehen muss. Ferner werden wegen der Zeit die Leidenschafften des Gemüthes bey dem schriftlichen Vortrage eher, als bey dem mündlichen gemäßiget werden. Eine aufgebrachte Bewegung ist dem Verstande hinderlich, und jemehr man sich besinnen kann, je besser ist man geschickt dieselbige zu mäßigen«.

71 Johann David MICHAELIS, *Raisonnement über die protestantischen Universitäten in Deutschland*, 4 Bd., Straßburg 1768–1776, hier Bd. 4, S. 1–97, hier S. 5f.; vgl. dazu TÜTKEN, *Privatdozenten* (wie Anm. 35), Bd. 1, S. 160–166.

72 WALCH, Art. Disputir-Kunst (wie Anm. 19), Sp. 522; ähnlich auch der Art. Disputir-Kunst, in: GVUL 7 (1734) (wie Anm. 70), hier Sp. 1066f.

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts geriet die Disputation immer mehr ins Visier aufgeklärter Kritiker und Universitätsreformer⁷³. Michaelis etwa kritisierte, dass die den »Schreiern« mehr nütze als den bescheidenen Gelehrten und wahren Genies, das in ihnen gesprochene Disputierlatein schlecht sei und die Veranstaltungen insgesamt vor allem Lächerlichkeit und Langeweile produzierten. Dennoch ist der Göttinger nicht dafür, die Disputationen gänzlich abzuschaffen. Sie dienten als probates Mittel zur Prüfung von Privatdozenten, ohne sie würden die für die Ausbildung nützlichen »Collegia disputatoria« wegfallen, das Lateinische in Vergessenheit geraten und keine Dissertationen angefertigt. Von bemerkenswerter Aktualität gerade angesichts der Aufdeckung von Plagiaten bei Doktorarbeiten ist seine Schlussfolgerung, dass die mündliche Rede mehr Leistungskontrolle erlaube als der gedruckte Dissertationstext⁷⁴.

Fazit

Es hat sich gezeigt, dass die Disputationen im konfessionellen Zeitalter einer massiven Dynamisierung ausgesetzt waren. Am Beginn des 16. Jahrhunderts war die Disputation seitens der Humanisten vehementer Kritik ausgesetzt. Die Konfessionalisierung wertete die Disputation als akademische Schlüsselpraxis im Innern der Universitäten jedoch deutlich auf und übertrug wesentliche ihrer Elemente in breitere soziale Räume jenseits der Hochschulen. Die Disputation kann insofern geradezu als Multiplikator von Öffentlichkeit gesehen werden. Sie vernetzte innergelehrte Diskussionsforen mit den Öffentlichkeiten von Stadt, Territorium und Reich und verband gleichzeitig mündliche Anwesenheitskommunikation mit schriftlicher Kommunikation unter Abwesenden. Gerade der Medienwechsel entfaltete im konfessionellen Zeitalter eine ungeheure Dynamik, die von den Akteuren selbst nicht mehr zu steuern war. Beliebtheit und Eignung der Disputation für das öffentliche Streiten waren unter anderem bestimmt durch ihre theatrale Inszenierung in Form eines Schauspiels mit Publikum, den legitimatorischen Mehrwert eines geregelten Verfahrens sowie die unmittelbare Evidenzerfahrung kondensierter (und außerhalb der Universitäten häufig volkssprachlicher) Inhalte. Inner-

73 Vgl. zum Niedergang des Disputationswesens CHANG, Oral Disputation (wie Anm. 41), S. 163–167; CLARK, Academic Charisma (wie Anm. 41), S. 88–90.

74 »Die Geschicklichkeit des Respondenten kann man doch genug aus dem Disputiren selbst, und den extemporellen Antworten sehen, und dis in der That mit weit mehrerer Zuverlässigkeit, als aus der von ihm ausgearbeitet seyn sollenden Dissertation: denn wer ist uns Bürge dafür, wenn er auch sine Praeside disputirt, dass er sie nicht, wie wenigstens zwey gegen einmahl der Fall ist, für sein Geld von einem andern hat ausarbeiten lassen? Daß er aber selbst, mit Fertigkeit, und als ein der Sachen kundiger antwortet, kann man sehen und hören«. MICHAELIS, Raisonnement, S. 17.

halb der Universitäten traten finanzielle Profite und Kontrollfunktion der Prüfungsleistung hinzu. Die Vorteile der Disputation als agonale, kommunikative Praxis konnten sich angesichts der letztlich nie ganz zu kontrollierenden individuellen Performance der Akteure jedoch auch ebenso schnell in Nachteile verwandeln. Ehre konnte schnell gewonnen, aber auch nachhaltig beschädigt werden, der Einsatz gelehrter Waffen und »fairer« Kampftechniken ließ sich nur bedingt steuern und die Plurimedialität konnte zu einer gefährlichen Entgrenzung des Streits führen. Gegen diese Phänomene wurde schon zeitgenössisch polemisiert, und man versuchte in allen konfessionellen Lagern eine moralische Ökonomie des Wissens zu etablieren, welche die Kontrahenten an eine bestimmte kommunikative Etikette band, von diesen jedoch immer wieder missachtet wurde⁷⁵. Auch die universitätsexterne Aneignung des Disputationsverfahrens kann insofern nur bedingt als eine Zivilisierung der konfessionellen Streitkultur gewertet werden, als entscheidungsoffenes Streitverfahren jedoch sicher nicht. Dafür begannen die Parteien zu rasch, die Spielregeln des Streitens selbst zu bestreiten. Wenn man in der Lage war, den Ausgang des Verfahrens ähnlich sicher zu kontrollieren wie der Dekan einer Fakultät das Ausscheren von Opponenten zu verhindern wusste, bot die Disputation ein ideales Forum zur Implementation der eigenen Inhalte. Denn sie war per se eher auf klare Entscheidungen und nicht auf Kompromisse programmiert. Ihre »strukturelle Unfähigkeit zum Kompromiss« machte sie als ernsthafte Konfliktlösungsstrategie tendenziell unbrauchbar⁷⁶. Trafen zwei inkommensurable Positionen aufeinander, blieb es bei einer Pattsituation, in der die gegenseitigen Geltungsansprüche vorgebracht, aber nicht aufgehoben wurden⁷⁷. Gerade darin berührt die konfessionell geprägte Disputation sich aber mit einer für frühneuzeitliche Streitkulturen allgemein zu beobachtenden Tendenz zur Unentschiedenheit⁷⁸.

75 Zur Kritik in der Barockzeit vgl. BARNER, Barockrhetorik (wie Anm. 37), S. 404f.

76 FUCHS, Religionsgespräche (wie Anm. 9), S. 500.

77 »Mission und Propaganda« sind daher für Hollerbach die Hauptzwecke der Religionsgespräche, vgl. HOLLERBACH, Religionsgespräch (wie Anm. 9), S. 259.

78 Vgl. MARIAN FÜSSEL, Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit, Darmstadt 2006, S. 431.

Barbara Mahlmann-Bauer

»Gender« – eine Kategorie bei der Analyse
theologischer Streitschriften von Frauen, oder:
Sind die vereinzelt Autorinnen der
Reformationszeit »subalterne«?

Mariti memoriae ineffabili

1. Die Fragestellung: Subalterne

Haben Frauen, die sich über den Bibeltext Gedanken machten, für die Sache Luthers Partei ergriffen, mit der Heirat eines Priesters, der, wie sie, für die Reformation eintrat, die bischöfliche Obrigkeit gegen sich aufbrachten, Kritik an der römischen Lehrtradition übten und für religiöse Toleranz eiferten, in ihren Schriften eine eigene Sprache gefunden? Kommt in den gedruckten Streitschriften von Autorinnen eine unverwechselbare, ihnen allein eigentümliche Denk- und Schreibweise zum Ausdruck? Wie und in welchem Ausmaß wurde ihr Eintreten für die Reformation zum Katalysator für den Wunsch nach Mitsprache oder sogar Gleichberechtigung? Oder entspricht diese Interpretation nur der Optik der männlichen Obrigkeit?

Die beachtliche Anzahl von Flugschriften von Frauen und die Menge von Briefen, die sie mit Meinungsführern der Reformation wechselten, scheinen für ihre Sprachmächtigkeit, für ein sprachlich artikuliertes Selbstbewusstsein zu sprechen. Bevor wir aber eine kämpferische Autorin wie Argula von Grumbach, die eine künftige »Weiberschule« prophezeite, die ihrem mutigen Beispiel hundertfach nachfolgen werde, zur Vorfahrin der Frauenemanzipation des 19. Jahrhunderts erklären, gilt es, das literaturwissenschaftliche Analyseinstrumentarium zu überprüfen.

»Can the subaltern speak?«, fragte Gayatri Chakravorty Spivak in einem Aufsatz, der in den postkolonialen Seminaren der USA Furore machte¹. Subalterne sind nach Antonio Gramscis Definition »Gruppen der Gesellschaft,

1 Gayatri Chakravorty SPIVAK, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Mit einer Einleitung von Hito STEYERL, übers. v. Alexander JOSKOWICZ/Stefan NOWOTNY, Wien 2008. Die zweite, erweiterte Fassung dieses Essays erschien 1999 in Gayatri Chakravorty SPIVAK, A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present, Cambridge/London 1999, S. 198–311, bes. S. 281–308.

die der Hegemonie der herrschenden Klassen ausgesetzt waren«, – wohlge-
merkt nicht direkt und konkret die Arbeiter und armen Bauern Süditaliens,
sondern Gruppen, die aus der gesellschaftlichen Repräsentation ausgeschlos-
sen waren und die keine gemeinsame Sprache hatten².

Anders als ein sich organisierendes Proletariat blieben die Subalternen diffus und
uneins. [...] Ihre Zerstreuung verhinderte, dass sie mit einer Stimme sprechen und
sich politisch repräsentieren konnten³.

Aus Spivaks Sicht sind Subalterne Minderheiten aufgrund von Rasse, Reli-
gion und Geschlecht, die von den Diskursen, Reglements und dem Medien-
betrieb kolonialer Herrscher und Obrigkeiten abhängig sind; und dies waren
im kolonialen Indien (und sind es teilweise bis heute) Frauen, die verschie-
denen Kasten angehörten und sich durch ihre religiöse Zugehörigkeit unter-
schieden. Wer in einer postkolonialen Gesellschaft als Angehöriger oder
Angehörige einer ethnischen oder religiösen Minorität lebt, ist nach Spivaks
Definition freilich noch nicht »subaltern«⁴. Subalterne sind Opfer mehrfa-
cher Fremdbestimmungen, so dass das, was sie sagen, schreiben oder expli-
zit wollen, keineswegs dafür gehalten werden darf, weil ihre Äußerungen
sich als fremdbestimmt und manipuliert erweisen. Sobald Angehörige einer
diskriminierten Minderheit in einem Verband auftreten und sich gemein-
sam artikulieren, sind sie ebenfalls nicht mehr subaltern. Fragt man etwa, ob
beispielsweise die Arbeiterklasse als »subaltern« zu bezeichnen ist, die in
den Fabriken des 19. und 20. Jahrhunderts ausgebeutet wurde, wird man die
Frage verneinen, haben die Arbeiter doch ihre eigenen Institutionen, Organe
und Medien, um ihren Klagen über Ausbeutung usw. Gehör zu verschaffen
und ihre Interessen durchzusetzen.

Der von Spivak zugespitzte Begriff der Subalternität wurde in der postko-
lonialen Geschichtsschreibung eine produktive analytische Kategorie. Sub-
alterne stellten im kolonialen, auch noch im postkolonialen Indien die Mehr-
heit der weiblichen Bevölkerung dar. Ihr Anteil am Widerstand gegen die
britische Kolonialmacht fiel indes nicht ins Gewicht, weil sie sich nicht ver-
ständlich zu machen verstanden. Diesen Frauen die verlorene Stimme durch
Archivarbeit zurückzugeben, diese Aufgabe übernahm eine »Subaltern Stu-
dies Group« in den USA⁵. Spivak ist jedoch skeptisch, ob in Europa oder den
USA ausgebildete Historiker sich dies überhaupt anmaßen dürfen; vielmehr
droht auch das Ergebnis ihrer Forschung auf eine neue Fremdbestimmung

2 STEYERL, Einleitung, in: Ebd., S. 8f.

3 Ebd., S. 9.

4 SPIVAK, Critique of Postcolonial Reason (wie Anm. 1), S. 310.

5 STEYERL, Einleitung (wie Anm. 2), S. 10.

hinauszulaufen. Ein politisches oder psychisches Subjekt jenseits von Staat, Kultur, Rasse und Religion ausmachen zu wollen, ein solcher Essentialismus ist Spivak, einer radikalen Dekonstruktivistin, ideologieverdächtig.

Spivak erörtert die Problematik der Subalternen am Beispiel des Hindu-Rituals der Witwenverbrennung⁶. Seitdem die englische Kolonialmacht 1829 diese verbot und fortan kriminalisierte, verwendeten Historiker »Sati« irrtümlich als Bezeichnung für das Ritual ehelicher Treue bis in den Tod. Eigentlich ist aber »sat« geschlechtsneutral und Partizip Präsens von sein oder so-sein, in der femininen Form steht »sati« sodann für »eine gute Frau sein«. Es wurde von den Engländern aufgrund eines grammatischen Irrtums per synecdochen für die Witwen gebraucht, die dieses Ideal anstrebten, indem sie sich zum Leichnam ihres Ehegatten auf den Holzstoß begaben. Aus »sati« (eine gute Frau sein) wurde (in englischer Phonetik) »suttee«, ein Ausdruck zur Bezeichnung der einem Opfer gleichenden Witwenverbrennung⁷. Zu fragen war aber nach der Selbstbezeichnung der Frauen, die diesem Ritual sich unterzogen, ferner danach, in welchem Gemütszustand sie dies taten, ob erklärtermaßen freiwillig, und was hier »freiwillig« bedeutete.

Spivak bestreitet zuerst, dass die betroffenen Inderinnen in Streitschriften und Eingaben für oder gegen die Witwenverbrennung eine eigene Sprache gefunden hätten. 1999 gelangte sie durch ideologiekritische Sprachanalyse zu einem differenzierteren Urteil: Die betroffenen Frauen fanden zwar eine eigene Sprache, aber vermochten es nicht, gehört zu werden⁸. In jedem Fall sei es ihnen nicht gelungen, sich verständlich zu machen – weder denjenigen, die sich mit den Kolonialherren verbündeten, um gegen die barbarische Sitte aufzubegehren und sich für das Leben der Witwen in Freiheit und Selbstbestimmung zu engagieren, noch den anderen, die in diesem Ritual ein traditionelles Symbol der Würde indischer Frauen sahen und den kolonialen Befreiern vorwarfen, durch das Verbot des Rituals deren ureigene religiöse Identität zu bedrohen. Denn beide Parteien seien Objekte oder Opfer in einem Meinungs- und Wortstreit, der nur scheinbar in ihrem Namen geführt worden sei. Sie seien für die Interessen der Anderen – der weißen, christlichen Kolonialherren und -frauen – instrumentalisiert worden, ohne es zu merken; sei es von Befürwortern patriarchaler Denkstrukturen, welche Treue und Gefolgschaft der Witwen lobten, oder sei es von Feministinnen, die ihnen zum Selbstbewusstsein ihrer westlichen Geschlechtsgenossinnen verhelfen und sie angeblich aus dem Zwangssystem einer barbarisch-rückständigen Religions-sitte befreien wollten. Wer in der Abschaffung des Ritu-

6 Uma CHAKRAVARTI, *Gender, Caste and Labour. The Ideological and Material Structure of Widowhood*, in: Martha Alter CHEN (Hg.), *Widows in India. Social Neglect and Public Action*, New Delhi 1998, S. 63–92.

7 SPIVAK, *Critique of Postcolonial Reason* (wie Anm. 1), S. 302f.

8 Ebd., S. 308.

als einen Meilenstein des zivilisatorischen Fortschritts sah, redete der Ideologie der Kolonialherren das Wort, die angeblich gekommen waren, um die Inder und Inderinnen mit den Segnungen der westlichen Demokratien zu beglücken. Eine Inderin, die von ihren Verwandten nach dem Ableben ihres Gemahls zur Verbrennung genötigt wurde, weil sie sich das Erbe aneignen wollten, sei recht eigentlich ohne Trost gewesen. Auch derjenigen sei es nicht besser gegangen, die hoffte, durch die Verbrennung den Zustand ihres verstorbenen Gatten zu erreichen, weil das Dharmasastra⁹ a priori ausschloss, dass Frauen dies überhaupt zu vollbringen vermochten – sie hätten allein ihrem verstorbenen Gemahl zu einem besseren Zustand verhelfen können¹⁰. Wer die Witwen hingegen im Namen hinduistischer Tradition heroisierte, blieb selbst unbeteiligter Zuschauer, machte sich die Schmerzen der Leidenden nicht bewusst und reproduzierte patriarchale Denkmuster. Die Witwen wurden »durch eine Art diskursive Zwickmühle zum Schweigen gebracht«: Vom lokalen Patriarchat wurden sie als Bewahrerinnen der bewahrenswürdigen Tradition und religiösen Sitte glorifiziert. Für die englische Kolonialmacht waren sie Sprachrohr für »die gewaltsam zu modernisierende barbarische Zurückgebliebenheit der Inder«¹¹. Die Abschaffung des Ritus im Jahr 1829 wurde von den Briten als humanitäres Rettungsmanöver weißer Männer verstanden, die braune Frauen vor braunen Männern in Schutz nahmen¹². Dagegen behaupteten nativistisch eingestellte Inder: »Die Frauen wollten doch sterben – so lasst ihnen doch ihre durch hinduistische Tradition verbürgte Identität«¹³! Zwischen diesen beiden extremen Außenansichten konnten sich die zerstreuten Frauen gar nicht selber artikulieren. Begriffe der christlich-abendländischen Wertetradition zur Bezeichnung des Witwenopfers als heroischer Selbstmord oder Martyrium gingen ins Leere, denn in wessen Namen wurde dieser Selbstmord begangen? Im Namen der Nation oder Gottes? Oder des verstorbenen Gatten, der die radikale Selbstauslöschung forderte¹⁴? Die Polizeiprotokolle im Auftrag der Ostindischen Kompanie gaben nicht einmal die Namen der inkriminierten Frauen richtig wieder, geschweige denn das, was sie dachten oder selbst gesagt hatten¹⁵.

9 Pandurang Vaman KANE, *History of Dharmasastra (ancient and mediaeval religious and civil law)*, Bd. IV, Poona 1973, S. 191–196. Chakravartis Umschrift für die präskriptiven Gesetzestexte der Brahmanen (50 v. Chr.–500 n. Chr.) lautet *Dharma Shastras und Dharma Sutras*; vgl. CHAKRAVARTI, *Gender, Caste and Labour* (wie Anm. 6), S. 67.

10 SPIVAK, *Critique of Postcolonial Reason* (wie Anm. 1), S. 298.

11 STEYERL, *Einleitung* (wie Anm. 2), S. 12.

12 Diese Formel als koloniale und gar noch postkoloniale Ideologie zu entlarven, ist Ziel von Spivaks historisch-soziologischer Diskursanalyse. SPIVAK, *Critique of Postcolonial Reason* (wie Anm. 1), S. 285–291.

13 SPIVAK, *Can the Subaltern speak?* (wie Anm. 1), S. 80f.; ders., *Critique of Postcolonial Reason* (wie Anm. 1), S. 287.

14 Ebd., S. 290.

15 Ebd., S. 287.

Was sie auch sagten, wurde von einer Seite vereinnahmt, als »Legitimation der je eigenen Position«. Was man den Witwen als freie Willensentscheidung unterschob, war nach Spivak Ergebnis kolonialer und patriarchaler Unterdrückung: »Thus, ›woman‹ is caught between the interested ›normalization‹ of capital and the regressive ›envy‹ of the colonial male«¹⁶. Sati erschien Traditionalisten attraktiv wegen der Aussicht auf transzendenten Lohn; die Kriminalisierung des Verbrennungsrituals wurde demgegenüber von den Kolonialherren als humanitäre Maßnahme zur Prophylaxe, zum Schutz der Frauen vor einer vermeintlich barbarischen Sitte, begründet¹⁷.

Damit die mehrfache ideologische Fremdbestimmung ihrer selbst als »sati«, ihres Wollens und ihrer Körper, den betroffenen Inderinnen zu Bewusstsein käme, wollte Spivak, selbst indischer Herkunft, den »braunen« weiblichen Opfern patriarchaler und kolonialer Repression mit ihrer Diskursanalyse zu Hilfe kommen, allerdings ohne in ihrem Namen zu sprechen zu wollen oder gar zu behaupten, sie verstehe die betroffenen Witwen besser als diese sich selbst¹⁸.

2. Untersuchung

Die postkoloniale Gretchenfrage »Can the subaltern speak?« soll im Folgenden als heuristische Einladung zur sprachlich-rhetorischen Analyse der Schriften von Frauen angewendet werden: Ausgewählt wurden eine flüchtige Nonne, zwei Lutheranerinnen der ersten Stunde in einer Lutherfeindlichen Umgebung und eine Äbtissin, die ihre Schwesterngemeinschaft vor der Reformation bewahren wollte. Sie alle gehörten zu einer mehrfach diskriminierten Minderheit, die kein Rederecht und keine Form öffentlicher Artikulation besaß. Deren Verhältnis zu den intellektuellen Meinungsführern an der Universität Ingolstadt, der geistlichen Obrigkeit im Bistum Straßburg, zum Genfer Rat der Zweihundert oder zur französischen Krone, welche die Vollmacht zur Besetzung von Bistümern und Pfarrstellen hatte, ist – so meine heuristische These – vergleichbar mit der spannungsvollen Beziehung ethnischer und sozialer Minderheiten zur herrschenden Mehrheit in einem kolonisierten Land. Das Gleiche kann man unter umgekehrten konfessionellen

16 Ebd., S. 291.

17 Ebd., S. 296.

18 Zur Rezeption von Spivaks Kritik am essentialistischen Zugang zu Phänomenen der Unterdrückung in der »Dritten Welt« im Rahmen der postkolonialen Geschlechterforschung s. Indepal GREWAL/Caren KAPLAN, Postcolonial Scholarship, in: Philomena ESSED u.a. (Hg.), *A Companion to Gender Studies*, Sussex 2009, S. 51–61; Ania LOOMBA, Dead Women Tell No Tales. Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Postcolonial Writings on Widow Immolation in India, in: Reina LEWIS/Sara MILLS (Hg.), *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*, Edinburgh 1988, S. 241–261.

Vorzeichen über das Verhältnis der Äbtissin Caritas Pirckheimer zum Nürnberger Stadtrat sagen, der seit 1522 mehrheitlich der lutherischen Reformation zuneigte.

Sobald sich die Frauen publizistisch zu Wort meldeten, sobald sie sich zum Evangelium in der Übersetzung Luthers bekannten und zugaben, Luthers und Melanchthons Schriften gelesen zu haben, sobald sie Kritik am intoleranten Umgang der Mehrheit mit einer religiösen Minderheit übten, liefen sie Gefahr, im politischen Meinungskampf für oder gegen die Lehre Luthers, für oder gegen das römische Papsttum mit seinen Missständen instrumentalisiert zu werden, anstatt mit ihren ureigenen, höchst individuellen Anliegen wahrgenommen zu werden, die sich an den Ideen der Reformation entzündeten, aber als Streben nach mehr Mitsprache nicht in diesen aufgingen. Erwies sich die Analogie zu den kolonialen und postkolonialen Inderinnen als heuristisch fruchtbar, müssten wir zum Ergebnis kommen, dass die Frauen der Reformation vereinzelt und gleichsam in einem dunklen Raum agierten, ohne jegliche Chancen, das, was ihnen am Herzen lag, zu artikulieren oder zumindest ohne Möglichkeit der Resonanz. Eignet sich der postkoloniale Zugang zur Aufklärung über eine besondere Frauengruppe in den Kirchen- und Wortkämpfen der Reformation? Können Historiker das Anliegen dieser Frauen wiedergeben, ohne sie für die Geschichte der Frauenemanzipation oder die Geschichte des Protestantismus zu vereinnahmen?

Das 16. Jahrhundert erhielt seine Dynamik durch eine explosive Pluralisierung der religiösen Bekenntnisse seit 1520 und Ausweitung der Kenntnisse über außereuropäische Völker und Kulturen. Die innerchristliche Pluralität führte in der zweiten Jahrhunderthälfte zu Identitäts- und Abgrenzungskriterien für drei christliche Kirchen, die klar dogmatisch geschieden waren und deren Grenzen mit denen des Konfessionsstaats zusammenfielen.

Einige Frauen beteiligten sich am öffentlichen Streit um die rechte Lehre. Sind die Schriften der Protestantinnen von 1523 und 1524 nur Verstärkungen der Stimmen Luthers und anderer lokaler Reformatoren? Greifen sie zentrale protestantische Anliegen auf, die auch in den Streitschriften von Männern verhandelt werden? Oder wie legitimieren sie ihren Eintritt in die publizistische Kontroverse oder in den Briefestreit, der gegen Rollenbilder verstieß und als Selbstüberschätzung und Grenzüberschreitung wahrgenommen wurde?

Im Folgenden soll geprüft werden, welche Schreibweisen Frauen für die Bekanntgabe und Durchsetzung ihrer Anliegen bevorzugten und auf welche etablierten Gattungen sie dabei zurückgriffen: die akademische Disputation, die erasmianische Diatribe, die »Entschuldigung«, den Sendbrief und den nicht von vorneherein für den Druck bestimmte Brief, schließlich die in der Romania des Mittelalters verwurzelte Gattung der Apologie und des Lobs der Frauen, die Irena Backus – anachronistisch formulierend – der

»Querelle des femmes« zurechnet¹⁹. Meine Fallbeispiele sind: Caritas Pirckheimer (1492–1532)²⁰, Argula von Grumbach (1492–1554)²¹, Marie Dentière (ca. 1495–1561)²² und Katharina Schütz Zell (1497–1562)²³. Sie alle haben zur Reformation Stellung bezogen. Sie bezeugten, dass sie die Bibel kannten und sich biblische Beispiele und Argumente zu eigen machten, dass sie die

-
- 19 Irena BACKUS, Marie Dentière (m. 1561). Un cas de féminisme théologique à l'époque de la Réforme?, in: BSHPF 137 (1991), S. 173–199, hier S. 187.
- 20 Hier und in den nächsten Fußnoten referiere ich die biographische und reformationsgeschichtliche Forschung, von der ich profitiert habe: Frumentius RENNER (Hg.), Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer, St. Ottilien 1982, S. VII–XVI (darunter die Kurzbiographie von Joseph DEICHTETER SJ); Ursula HESS, Oratrix humilis. Die Frau als Briefpartnerin von Humanisten, am Beispiel von Caritas Pirckheimer, in: Franz-Josef WORSTBROCK (Hg.), Der Brief im Zeitalter der Renaissance, Weinheim 1983, S. 173–203; Hermann WIEGAND/P. STANCIC, Quadriga feminarum doctarum, in: Der Altsprachliche Unterricht 35 (1992), H. 6, S. 60–87, hier S. 63–66 u. 79f.; Martin H. JUNG, Die Begegnung Philipp Melanchthons mit Caritas Pirckheimer im Nürnberger Klarissenkloster im November 1525, in: JFLF 56 (1996), S. 235–258; Eva LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Virgo docta, virgo sacra. Untersuchungen zum Briefwechsel Caritas Pirckheimers, in: Pirckheimer Jahrbuch 1999, S. 121–156; Bernhard EBNETH, Caritas Pirckheimer, in: NDB 20 (2001), S. 474f.; Eva LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Caritas Pirckheimer, das Klara-Kloster und die Einführung der Reformation, in: Pirckheimer Jahrbuch 2000/2001, S. 238–275; Claudia SPANILY, Autorschaft und Geschlechterrolle, Frankfurt 2002, S. 256–271; Ulrike ZITZLSPERGER, Mother, Martyr and Mary Magdalene. German Female Pamphleteers and their Self-Images, in: Hist(L) 88 (2003), S. 379–393; Eva SCHLOTHEUBER, Humanistisches Wissen und geistliches Leben. Caritas Pirckheimer und die Geschichtsschreibung im Nürnberger Klarissenkonvent, in: Pirckheimer Jahrbuch 2007, S. 89–118; Dieter WUTTKE, Caritas Pirckheimer, in: Walter KILLY, Literaturlexikon, hg. v. Wilhelm KÜHLMANN u.a., Bd. 9 (2010), S. 237–239.
- 21 An erster Stelle sei der gut recherchierte Überblick einer Zürcher Dissertation empfohlen: Alice ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit, Zürich 1981 (zu Marie Dentière, Argula von Grumbach und Katharina Schütz-Zell); zu Argula von Grumbach und Caritas Pirckheimer s. Barbara BECKER-CANTARINO, Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur, Stuttgart 1987, S. 85–109; zu Argula von Grumbach und Katharina Schütz-Zell s. Sonja DORNROSE, Frauen der Reformationszeit, Göttingen 2010, S. 17–32 und 45–58; Irmgard BEZEL, Argula von Grumbach und Johannes aus Landshut. Zu einer Kontroverse des Jahres 1524, in: GutJb 61 (1986), S. 201–207; Albrecht CLASSEN, Woman Poet and Reformer, in: Daphnis 20 (1991), 167–194; Peter MATHESON, Argula von Grumbach. A Woman's Voice in the Reformation, Edinburgh 1995; ders., Form and Persuasion in the correspondence of Argula von Grumbach, in: Jane COUCHMAN/Ann CRABB (Hg.), Women's Letters Across Europe, 1400–1700, Ashgate u.a. 2005, S. 275; Silke HALBACH, Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften. Frankfurt/New York 1992; Argula von GRUMBACH, Schriften, bearb. u. hg. v. Peter MATHESON, Gütersloh 2010, S. 15–34.
- 22 Paul GUICHONNET, Histoire de Genève, Toulouse 1974, S. 133–139; Gabrielle BERTHOUD, Antoine Marcourt. Réformateur et Pamphlétaire du »Livre des marchans« aux placards de 1534, Genf 1973 (Travaux d'humanisme et Renaissance 129), S. 65–70; Mary B. MCKINLEY, Marie Dentière. An Outspoken Reformer enters the French literary Canon, in: SCJ 37 (2006), H. 2, S. 401–412.
- 23 Elsie Anne MCKEE, Katharina Schütz Zell, 2 Bde., Bd. 1: The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer; Bd. 2: The Writings. A Critical Edition, Leiden 1999; dies., »Lex credendi«? Katharina Schütz Zell's Prayers, in: Christoph MOSER/Peter OPITZ (Hg.), Bewegung und Beharrung. Aspekte des reformierten Protestantismus 1520–1650. Festschrift für Emidio Campi, Leiden 2009, S. 383–394.

Schriften der Reformatoren gelesen hatten – d.h., Argula von Grumbach und Katharina Schütz Zell Schriften Luthers, der ihre Aktivitäten auch in mehreren Briefen würdigte²⁴, Marie Dentièrre Schriften Luthers und Guillaume Farel's²⁵ und Caritas Pirckheimer beispielsweise und unter anderen die Schriften Andreas Osianders und Huldrych Zwinglis²⁶. Die vier Frauen sind Repräsentantinnen der drei kirchlichen Hauptrichtungen. Sie stehen in ihrem Engagement singularär da. Da sie überraschend ihre Stimme erhoben und unerwartet plötzlich mit ihren Meinungen und Anliegen an die Öffentlichkeit traten, erregten z.T. ihr leibhaftiges Erscheinen (so im Falle Marie Dentièrres in Genf und Katharina Schütz Zells auf ihrer Reise 1538), zum größeren Teil aber ihre handschriftlich verbreiteten oder gedruckten Texte überregionale Aufmerksamkeit. Sehr unterschiedlich und jeweils höchst eigenwillig waren ihre Fähigkeiten und organisatorischen Möglichkeiten, ein kommunikatives Netzwerk herzustellen, das der Verbreitung ihrer Gedanken förderlich war. Am geschicktesten operierte dabei Katharina, dank ihrer Kontakte zu Straßburger Reformatoren und der persönlichen Begegnung mit Luther, ihrer Beziehungen nach Zürich, zu Bucer nach England und zu Kaspar Schwenckfeld²⁷. Erstaunlich ist die Geschwindigkeit, mit der Kopien des ersten Briefs der unbekanntenen Adligen Argula Herrscher und Höfe (in Bayern und Wittenberg) und Stadträte (in Nürnberg, Würzburg und Ingolstadt) erreichten und die Zahl von sechzehn Drucken in einem Jahr, ebenfalls der geographische Radius der Resonanz ihres Eintretens für den Magister Alsacius Seehofer, der bis zur Offizin Cratanders in Basel reichte²⁸. Die »Familienmythologie«²⁹, an der Willibald Pirckheimer arbeitete, erleichterte es Caritas, im Kreis der führenden Humanisten als *docta virgo* bekannt zu werden und ermutigte sie wahrscheinlich auch dazu, als Äbtissin des Nürnberger St. Klara-Klosters den Versuchen der Nürnberger Ratsherren die Stirn zu bieten, ihre Klostersgemeinschaft aufzulösen. Die gediegene Tradition der

24 Nachweise in Bezug auf Argula bei CLASSEN, *Woman Poet* (wie Anm. 21), S. 173, Anm. 19; BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg* (wie Anm. 21), S. 108 (ohne Nachweise); WA.B, Abt. IV, Bd. 2, S. 559 und 561; Bd. 4, S. 235, 241, 247, 304, 364 390, 294; Bd. 4, S. 605; Bd. 5, S. 346, 238f., 351, 392 und 536; ZIMMERLI-WITSCHI, *Frauen in der Reformationszeit* (wie Anm. 21), S. 80f.; McKEE, *Katharina Schütz Zell* (wie Anm. 23), Bd. 1, S. 101–103 und passim.

25 BACKUS, *Marie Dentièrre* (wie Anm. 19), S. 192–194.

26 LIPPE-WEISSENFELS HAMER, *Caritas Pirckheimer* (wie Anm. 20), S. 261; zu Caritas' Urteil über Osiander s. unten, Anm. 53 u. 79.

27 Dazu s. McKEE, *Katharina Schütz Zell* (wie Anm. 23), Bd. 1, vgl. Register.

28 MATHESON, *Argula von Grumbach* (wie Anm. 21), S. 36f. u. 48f. Innert zweier Monate erschienen dreizehn Ausgaben. Barbara Becker-Cantarino betont, Argula habe als Vertreterin des Adels politisch gehandelt, mit dem Anspruch auf »Selbständigkeit«, »religiöser Freiheit« und eigener Entscheidung in Glaubenssachen« (BECKER-CANTARINO, *Der lange Weg* [wie Anm. 21], S. 109).

29 HESS, *Oratrix humilis* (wie Anm. 20), S. 181; LIPPE-WEISSENFELD HAMER, *Virgo docta* (wie Anm. 20), S. 149.

Klosterchronistik bei den Klarissen und die Rolle der Chronistin, die der Äbtissin zufiel, erlaubte es Caritas ebenfalls, über ihre Kämpfe und Erfolge Buch zu führen und davon handschriftlich der Nachwelt Zeugnis abzulegen³⁰. Am wenigsten wissen wir über die Hintergründe von Marie Dentières Kontakten zum französischen Königshaus. Ihr erster Ehemann Simon Robert war mit Guillaume Farel befreundet und kannte Martin Bucer und Wolfgang Capito³¹. Marie Dentière gab 1561 eine Predigt Calvins über die Frauenkleidung mit einem mit »M.D.« signierten Vorwort heraus, über deren Wirkung allerdings nichts bekannt ist³².

Nur von Caritas Pirckheimer lagen gedruckte Briefe schon vor, bevor sie sich in die Bemühungen, die Reformation in Nürnberg einzuführen, einschaltete, um ihre Klostersgemeinschaft vor der drohenden Aufhebung zu bewahren. Die anderen drei Frauen traten erstmals mit ihren reformatorischen Anliegen und Bekenntnissen an die Öffentlichkeit: Katharina und Argula von Grumbach 1523 und Marie Dentière 1535.

Nur eine von den vier Frauen hatte Gelegenheit, nach einer jahrzehntelangen zensurbedingten Unterbrechung sowie nach den politischen Zäsuren von 1548 und 1555 ihre Standfestigkeit als Autorin zu behaupten: Katharina Schütz Zell, die 1548 ihren Ehemann, Matthäus Zell, den Straßburger Reformator, verloren hatte, seitdem aber in seiner Gemeinde weiterhin Einfluss ausübte. Sie engagierte sich auch weiterhin für die Reformation, entsprechend einem weiten Verständnis von Reformation als Oppositions- und Erneuerungsbewegung, wie es für die Generation der Reformatoren typisch war. Sie hielt noch unter den Vorzeichen des konfessionellen Zeitalters, also nach Durchsetzung des Augsburger Interims in Straßburg und unter den Bedingungen des Augsburger Religionsfriedens, an diesem Verständnis fest, da sie ihre Kontakte mit Anhängern Schwenckfelds aufrecht erhielt. Ludwig Rabus' Schmähbrief vom April 1557 überschritt eine Schwelle im Gebrauch misogynen Stereotypen. Katharina Zell hat dies in ihrer Widerlegung registriert und war sich der Gefahr bewusst, die von intellektuellen Meinungsführern wie Rabus allen nonkonformistischen Frauen drohte: nämlich als Unholdinnen, Zauberinnen und Ketzerinnen getötet zu werden. Der Straftatbestand der Hexerei, der zu massenhaften Anklagen und Verurteilungen führte, brachte die religiöse Dissidentin zum Schweigen. Sie kommt im Folgenden am ausführlichsten zu Wort.

30 LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Caritas Pirckheimer (wie Anm. 20), S. 255–267. Zur Tradition, in die sich Caritas Pirckheimer mit ihrem Briefwechsel einschrieb, welcher erst im 19. Jahrhundert unter dem Titel »Denkwürdigkeiten« bekannt wurde, vgl. SCHLOTHEUBER, Humanistisches Wissen (wie Anm. 20), S. 102–118.

31 BACKUS, Marie Dentière (wie Anm. 19), S. 180f.

32 Ebd., S. 181.

Die These ist verführerisch, dass Erasmus' köstlicher Dialog *Abbatis et eruditae*, der 1524 in eine erweiterte Neuausgabe der *Colloquia familiaria* aufgenommen wurde, den Frauen ein Muster für ihre Argumentation in einer »querelle des femmes« vorgegeben haben könnte (vgl. Abschnitt 5). Intertextuelle Indizien sprechen jedoch eher dafür, dass die erasmianische Magdalia Caritas Pirckheimer, Margaret More, die Tochter von Thomas Morus, oder Argula von Grumbach zum Vorbild hatte³³. Indem Erasmus die Rolle Magdalias als Vorhut humanistisch und biblisch gelehrter Frauen in einer Zeit kirchlicher Bildungsferne zuspitzte, konnte dieser heiterer Dialog zum Schibboleth engagierter Frauen werden, die Anliegen der Kirchen- und Frömmigkeitskritik mit der Frage nach mehr Mitspracherechten und Handlungsspielräumen für ihr Geschlecht verbanden.

a) Gattungsmodell Disputation

In neueren Arbeiten über die Geschichte der Religionsgespräche und der religiösen Polemik sind Texte von Frauen nicht vertreten³⁴. Ein Gattungsmuster und rhetorisches Modell, auf welches sich Religionsgespräche, mit signifikanten Abweichungen, bezogen, ist die akademische Disputation, ein oratorischer Akt mit einem Ritual der Entscheidungsfindung und Vorschriften für das korrekte, »faire« Procedere, von dem Frauen ausgeschlossen waren³⁵. Argula von Grumbach forderte in ihrem *Sendtbrieff* eine öffentliche Disputation mit den Ingolstädter Theologen in Gegenwart der bayerischen Herzöge, um gegen die Relegation des Magisters Alsacius Seehofer von der Universität wegen seiner lutherischen Gesinnung zu protestieren: »Ich scheuch mich nit, für euch zukomme[n], [...] auch mit euch zu rede[n]«, wobei sie auf Deutsch antworten und sich auf Luthers Bibelübersetzung beziehen wolle: »Wölt Gott, ich sölt jn gegenwertigkait vnser dreyer Fürsten vn[d] gantzen gemayn mit euch rede[n]. Jch beger von yederman gelernt [belehrt] zu werden«³⁶. Sie kontrastiert die Disputation als Wortkampf im geschützten Raum

33 Desiderius ERASMUS VON ROTTERDAM, *Colloquia familiaria* – Vertraute Gespräche, hg. u. übers. v. Werner WELZIG, in: Ders., *Ausgewählte Werke*, Bd. 6, Darmstadt 1967, S. 262f.; Léon-Ernest HALKIN (Hg.), *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Bd. 1/3: *Colloquia familiaria*, Amsterdam 1972, S. 407; HESS, *Oratrix humilis* (wie Anm. 20), hier S. 176.

34 Kai BREMER, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005; Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln/Weimar/Wien 1995.

35 Fuchs sieht in der Leipziger Disputation ein Urmodell, das späteren Kommunikationsbedürfnissen angepasst worden sei (ebd.).

36 Argula VON GRUMBACH, *Wie eyn Christliche fraw des adels in Beiern durch jren, jn Gotlicher schrift wolgegründten Sendtbrieffe, die hohenschul zu Ingolstat, vmb das sie einen Euange-*

mit physischer Gewaltanwendung. Die Disziplinarstrafe sei auch eine metaphorische Disputation, in der der »züchtiger« sich die Siegespalme aneigne: »Es ist leicht gedisputirt, so m[a]n nit schrifft, sond[er] gewalt brauchet. In sölcher disputatz siehe ich nit anderst, dan[n] dz d[er] züchtiger der gelertst ist«³⁷. Ihrem Onkel Adam von Thering erklärte sie, sie habe gehofft, einen mündlichen Wortwechsel mit den akademischen Theologen einzuleiten, nicht aber eine publizistische Kontroverse³⁸. Luther hob genau dieses eristische Moment in Argulas publizistischem Auftritt hervor: »iam magnum agonem magno spiritu et plena verbo et scientia Christi in ea terra agit«³⁹. Sie gab zu verstehen, dass ihr Haus und Straße für die Verbreitung ihrer Rede wichtiger seien als der akademische Hörsaal, denn auch die Apostel hätten nicht »in hohen schulen gelesen«. Diesen Status als neuer Apostel beansprucht sie eben für sich⁴⁰.

Mit ihrer *Entschuldigung* ihres Ehemanns gab auch Katharina Schütz Zell 1524 ihrem Wunsch nach einer öffentlich zu führenden Auseinandersetzung um Fragen der rechten Lehre bekannt. Ihre *Entschuldigung* war die erste gedruckte Entgegnung auf den publizistischen Angriff des Provinzials der Augustinereremiten Konrad Treger auf den Straßburger Reformator Matthäus Zell. Sie erschien am 12. September 1524, zwei bis drei Wochen nach Tregers Rüge wegen Zells Verheiratung⁴¹. Wie der römisch-katholische Fiskal Jakob von Gottsheim berichtet, bot sich »Uxor Mathis Zell« an, mit ihm einmal beim Essen (also im privaten Rahmen) über die strittige Frage der Priesterehe zu »disputiren«⁴². Ludwig Rabus ging 1556 auf Katharinas Anfrage nicht ein, er möge ihr privatim die Gründe für seinen Weggang aus Straßburg und die Annahme der Ulmer Superintendentenstelle schreiben und erklären, wieso er mit der konzilianter Religionspolitik in Straßburg – der durch das kaiserliche Interim 1548 diktierten Wiedereinführung katholischer Messfeiern an mehreren Orten und in verschiedenen Kirchen – nicht einverstanden sei. Rabus' knapper Antwortbrief auf Katharinas Anfrage wegen seiner beruflichen Veränderung und seiner Kritik an den Straßburger Verhältnissen kam eher einer Verweigerung des Austauschs gleich.

lischen Jüngling zu widersprechung des wort Gottes, betragt haben, straffet (1523), in: Dies., *Schriften* (wie Anm. 21), S. 74; DORNROSE, *Frauen der Reformationszeit* (wie Anm. 21), S. 20.

37 ARGULA VON GRUMBACH, *Wie eyn Christliche frau des adels* (wie Anm. 36), S. 70; auch zitiert von CLASSEN, *Woman Poet* (wie Anm. 21), S. 182.

38 GRUMBACH, *Schriften* (wie Anm. 21), S. 26.

39 WA.B Abt. IV, Bd. 2, S. 247; zitiert von CLASSEN, *Woman Poet* (wie Anm. 21), S. 172, Anm. 16.

40 Ebd., S. 184 u. 189f.

41 Christeliche verantwortung M. Matthes Zell von Keyserberg Pfarrhers vnd predigers im Münster zu Straßburg/vber Artickel jm vom Bischöflichenn Fiscal daselbs entgegen gesetzt/vnnd im rechten vbergeben (Straßburg 1523).

42 Thomas KAUFMANN, *Pfarrfrau und Publizistin. Das Reformatorische »Amt« der Katharina Zell*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 23 (1996), S. 169–218, hier S. 206.

Abermals bat sie ihn um ein »klain gesprech«, nun aber schon in einem Brief, den sie selbst zum Druck brachte. Dieser brieflichen Anrede folgte ihre Entgegnung auf alle Behauptungen und Anschuldigungen des Rabus, Satz für Satz, auf 80 Seiten⁴³. Als Opponentin genügte sie damit den Anforderungen, die in protestantischen Hochschulen an gelehrte Disputationen gestellt wurden, in deutscher Sprache, nicht-syllogistisch, aber mit Begründungen gemäß der *norma fidei*, der Heiligen Schrift zu argumentieren. In ihrem Pamphlet bringt sie ihre Sicht über die Einführung der Reformation, die damit verbundenen Errungenschaften für das religiöse Leben und die Studien sowie über die Notwendigkeit einer innerprotestantischen Einigung kraftvoll zum Ausdruck.

Caritas Pirckheimer protestierte, als der Nürnberger Rat im Frühjahr 1525 den Schwestern des Klaraklosters seelsorglichen Beistand verweigerte und ihren Beichtvater und Prediger, traditionell ein Franziskaner, entlassen wollte. Der Streit eskalierte, als der Nürnberger Rat der Äbtissin befahl, Schritte zur Auflösung der Klostersgemeinschaft einzuleiten und im Juni 1525 prompt drei Mütter ihre Töchter aus dem Kloster nehmen wollten⁴⁴. Verhandlungspartner der Äbtissin war der Pfleger des Klaraklosters und Ratsherr Kaspar Nützel (1471–1529), ein Anhänger Luthers. Als sich Caritas den Anordnungen nicht fügte, sondern argumentierte, bot ihr Nützel Anfang November an, man wolle mit ihr disputieren. Sie aber lehnte es ab. Sie gab vor, sie könne mit der »weisheit« eines »hoch gelehrten doctor[s]« nicht konkurrieren⁴⁵. Auf Nützels Vorgabe, Caritas sei »mit hocheerer vernunft begabt«, als ihm »lieb sey«, legt sie das auch andernorts oft wiederholte Bekenntnis ab: »weiß ich wol, das ich ein armer, ploder mensch pin, ungelert und unerfarn in allem gutten«⁴⁶. Ihre Torheit aber stellt sie als höhere Weisheit dar, von der Paulus

43 Katharina SCHÜTZ ZELL, Ein Brieff an die gantze Burgerschaft der Statt Straßburg [...] Dabey auch ein sanffte antwort/auff jeden Artickel/seines brieffs Anno M.D.LVII, in: MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 167–303, hier zum »klain gesprech« S. 180 u. McKees Einleitung, S. 156.

44 Zusammenfassung von LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Caritas Pirckheimer (wie Anm. 20), S. 247–253.

45 Willibald Pirckheimer, d.h. Caritas PIRCKHEIMER d.Ä. an Kaspar Nützel, den Pfleger (Kurator) des Klara-Klosters, Nürnberg, 1. Drittel November 1525, in: Willibald PIRCKHEIMER, Briefwechsel, hg. u. bearb. v. Helga SCHEIBLE, Bd. 6, München 2004, Nr. 984, S. 53–59, hier S. 54, Z. 4f.

46 Belege für die Selbstverkleinerung erörtern Ursula Hess und Claudia Spanily. Hess unterscheidet fünf rhetorische *finis* in Caritas' Selbstbezeichnung als *oratrix humilis*: (1) Ausdruck tatsächlicher Sprachunsicherheit in einer ungewohnten, weil von Männern dominierten Kommunikationsform, (2) Aktualisierung des traditionellen Topos weiblicher Minderwertigkeit, (3) Strategie in Unterhandlungen zur Durchsetzung ihrer Interessen, (4) Markierung einer Haltung, die den Regeln des *decorum* in der humanistischen Kommunikation genügen würde, (5) Ausdruck frommer Demut gegenüber Gott (vgl. HESS, *Oratrix humilis* [wie Anm. 20], S. 196–200). Im gegenwärtigen Fall, da Caritas diesen Topos heranzieht, um sich einer geforderten Disputation zu entziehen, spielt sie wohl mit der semantischen Mehrdeutigkeit der herab-

schwärmte: »Weiß auch woll, das alle »weltliche Weißheit vor got ein torheit ist« [1 Kor 3,19]«⁴⁷. Den wahren Grund für ihre Weigerung nannte sie auch: Eine Disputation der Nürnberger Männer mit den Klosterfrauen wäre unnötig, ihr Ergebnis entspräche nicht der Wahrheit und wäre den Klosterfrauen schädlich, da die Nonnen zu allem, was die Obrigkeit begehrte, gehorsam »ya sprechen« würden, dabei jedoch ihr anders lautendes Gewissen betrögen⁴⁸. Würden sie sich in einer Disputation mit dem Nürnberger Rat verstellen – sich »anders erzaigen, denn es uns im herczen were« –, wäre dies »gleyßneyre«, eine Sünde »wider got«, die der Nürnberger Rat doch nicht ernsthaft wünschen könne. Caritas fährt fort, sie und ihre Nonnen hätten Andreas Osianders Predigten angehört, Wenzeslaus Lincks Schriften studiert und deren »maynung« und Endzweck erschlossen: »Wir sind im zu wenig, das wir mit solchen hochgelerten leutten disputirn sollen. Wir sagen, was wir wöllen, so müß wir unrecht haben«⁴⁹. Caritas warb aber auch für ein angemessenes Verständnis von Reformation. Sie führte den Nachweis, dass sich die Klarissen ebenfalls an den Zielen einer Rückkehr zu den Praktiken des Urchristentums und zur Heiligen Schrift als Norm des Glaubens orientierten – an Zielen, welche den Reformatoren teuer waren. Das Klosterleben versteht Caritas als schwesterliche Liebesgemeinschaft, in Anlehnung an die christliche Urgemeinde, die Erasmus im Adagium »omnia amicis communia« pries⁵⁰. Der Rat schieße über das reformatorische Ziel hinaus, wenn er die Klöster aufheben will, Hurenhäuser (»schant heißer«) aber als kleinere Übel in seiner Stadt duldet⁵¹. Die Nonnen beherzigten die paulinische Lehre (1 Thess 5,21), wonach sie nur nach sorgfältiger Prüfung das befolgten, was sie für gut hießen⁵². Nicht die Klosterregel stelle ihre Lebensnorm dar, vielmehr richte sich die Klostersgemeinschaft an Christus aus, der uns »mit seiner marter und heiligen plut versont« habe. Unverhohlen kritisiert Caritas Osianders Predigten, indem sie wünscht, er möge lehren, wie man Aufruhr verhüten könnte, bevor »so vil leut zu todt geschlagen wern worden«⁵³. Sie verspricht sich mehr Verständnis von Melanchthon, dessen Besuch für November 1525 angekündigt

setzenden Selbstverkleinerung. Lateinische Belege für Selbstverkleinerungsformen bringt SPANILY, Autorschaft und Geschlechterrolle, S. 256–271.

47 Caritas PIRCKHEIMER an Kaspar Nützel (wie Anm. 45), S. 55, Z. 31–35.

48 Ebd., S. 55, Z. 10–21.

49 Ebd., S. 56, Z. 80–82.

50 Ebd., S. 56, Z. 50–54; ERASMUS VON ROTTERDAM, Adagiorum chiliades (Adagia selecta). Mehrere tausend Sprichwörter und Sprichwörtliche Redensarten (Auswahl), übers., eingel. u. mit Anm. versehen v. Theresia PAYR, Darmstadt 1972, S. 358–362.

51 Ebd., Z. 54f.

52 Ebd., S. 57, Z. 117f.

53 Ebd., Z. 121–124 u. S. 58, Z. 155–159.

sei, denn ihm missfalle, »das man die leut mit gewalt zum glauben will noten und zu den dingen, die wider ir gewissen sind«⁵⁴.

Im Dezember wurde Dr. Wenzeslaus Linck mit der »Unterweisung« der Nonnen und ihrer Äbtissin beauftragt. Wieder reagierte Caritas abweisend, da sie es »nit not acht«, mit dem »hochgelerten doctor« zu »disputirn«⁵⁵. Tatsächlich funktionierte die gelehrte Frau die Unterweisung zu einem Streitgespräch um, in dem Linck, der vorgesehene Lehrer, nicht das letzte Wort erhielt. Linck adressierte Caritas, indem er, aufgrund seiner eigenen Erfahrungen als Augustiner, der 1523 dem Klosterleben den Rücken gekehrt hatte, den Klarissen in seinen Augen Missstände und falsche Praktiken, wie sie in der römischen Kirche verbreitet seien, zur Last legte: Sie riefen Heilige an, setzten ihre Hoffnung auf die Werkgerechtigkeit, hielten an unbiblichen Zeremonien fest; die Ordensgelübde seien »abgotterey« und »lauter menschengedicht«. In ihrer Antwort, die auf eine Widerlegung Punkt für Punkt hinausläuft, gebrauchte Caritas den Dienstweg und schrieb an den verantwortlichen Pfleger Nützel. Sie verweist darauf, dass die Kommunikation der gläubigen Klosterfrauen mit Gott oberste Norm für ihr Verhalten sei, nicht die Unterwerfung unter menschliche Gesetze. Daher stehe nicht Dr. Linck, dem Theologen, ein Urteil über den Glauben und die Frömmigkeitspraktiken der Nonnen zu, sondern Gott allein. Freilich könnten sich die Nonnen irren, aber ihr gemeinsamer Richter sei Gott. Die Autorität des lutherischen Predigers, der mit Schriftstellen seine Kritik untermauert, akzeptierte Caritas nicht, da sie sehe, wie »yederman« sich auf die »geschrift« berufe, um seinen Wahrheitsanspruch zu begründen, ohne sich auf eine gemeinsam erkannte Wahrheit zu einigen. Linck ging in seiner zweiten Unterweisung auf diesen Einwand ein, indem er Caritas eine mündliche Unterredung anbot, um mit ihr den wahren Gehalt der Heiligen Schrift zu erkunden. Unter Berufung auf 1 Thess 5,21, da Linck ebenfalls dieses Pauluswort gebraucht hatte, forderte Caritas für ihr Kloster die Freiheit, bei ihrem Glauben, d.h. ihren Auslegungen der biblischen Worte, und ihrer Auffassung von einer christlichen Lebensgemeinschaft zu bleiben. Den Gang der Auseinandersetzung erfahren wir aus Caritas' eigener Briefchronik⁵⁶. Sie selbst dokumentierte also, welche Wende die Unterweisung genommen hatte, nämlich die zu einem Streit-

54 Ebd., S. 58, Z. 155–158 und 164–166. Vgl. Philipp MELANCHTHON'S Schreiben an Willibald Pirckheimer, in: MBW-T 2 (1995), Nr. 393.

55 Lippe-Weissenfeld Hamer, hat den Verlauf des – als Unterweisung initiierten – Streitgesprächs zwischen Caritas und Linck, via Nützel als Vermittler, rekonstruiert, in: LIPPE-WEISSENFELD HAMER, Caritas Pirckheimer (wie Anm. 20), S. 256–267, hier S. 256.

56 Der Titel »Denkwürdigkeiten« stammt aus dem 19. Jahrhundert. Vgl. Caritas PIRCKHEIMER Quellensammlung, Bd. 2: Die Denkwürdigkeiten, hg. v. Josef PFANNER, Landshut 1962; vgl. den Nachdruck, hg. v. RENNER (1982).

gespräch über die rechte Interpretation der Heiligen Schrift und die lebenspraktischen, ethischen Maximen, die daraus folgten.

b) Diatribe

Eine eigene Tradition des literarischen Streitgesprächs stifteten auch Erasmus mit seiner auf die zweite Sophistik Bezug nehmenden *Diatribes de libero arbitrio* und Luther mit seiner Antwort⁵⁷. Bedingung für einen polemischen Schlagabtausch mit satirischem Impetus war die Gleichrangigkeit der Dialogpartner als intellektuelle Meinungsführer. Frauen, die sich eben dies anmaßten, also mit der Publikation einer namentlich adressierten Schrift ein öffentliches Streitgespräch initiieren wollten, erhielten keine gleichwertige, sachbezogene Antwort.

Mit ihrer *Epistre tresutile et composée pour une femme chrestienne de Tornay, envoyée à la Royne de Navarre seur du Roy de France. Contre les Turcz, Iuifz, Infideles, faux chrestiens, Anabaptistes & Lutheriens*, die an Marguerite de Navarre, die Schwester Franz' I., gerichtet war, strebte Marie Dentièrre eben eine solche Diskussion in Frankreich an und bezog König und Königsfamilie sowie königliche Beamten, die für die Besetzung der Pfarrstellen und Bistümer zuständig waren, in den intendierten Adressatenkreis mit ein. Als diese Epistel im April 1539 mit falschem Druckort (»Antwerpen«) und den Initialen der Autorin »M.D.« ausgeliefert werden sollte, wurden der Drucker Jean Girard und Maries Ehemann Antoine Froment zur Verantwortung gezogen und verhört⁵⁸. Der Grund für die Unterdrückung der Schrift war, nach Auskunft eines Lausanner Pfarrers (Beatus Comte), dass der Titel eine Frau als Autorin ankündigte und diese kein Recht zur kirchlichen Verkündigung habe⁵⁹. Froment erklärte, die Genfer Pfarrer »se sentoient blessés, picqués et honnies d'une femme« (sie fühlten sich durch eine Frau verletzt, provoziert und beschämt)⁶⁰. Froment gelang es selbst drei Jahre

57 Barbara MAHLMANN-BAUER, Luther gegen Eck, Luther gegen Erasmus und Castellio gegen Calvin. Die Normalform reformatorischer Streitgespräche und die Entgleisung eines innerprotestantischen Streits, in: Marc LAUREYS/Roswitha SIMONS (Hg.), Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive, Göttingen 2010 (Super alta perennis. Studien zur Wirkung der klassischen Antike 10), S. 167–218.

58 Erica DEUBER ZIEGLER/Natalia TINHONOV, Les femmes dans la mémoire de Genève, Genf 2005, S. 40f.; Ingrid AKERLUND, Sixteenth Century French Women Writers, Lewiston/New York 2003; Thomas HEAD, Marie Dentièrre. A Propagandist for the Reform, in: Katharina M. WILSON (Hg.), Women Writers of the Renaissance and Reformation, Athens/GA 1987, S. 260–267; BACKUS, Marie Dentièrre (wie Anm. 19), S. 180–183; ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 57–70.

59 Mary McKINLEY, Marie Dentièrre. An Outspoken Reformer enters the French literary Canon, in: SCJ 37 (2006), H. 2, S. 401–412, hier S. 411.

60 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 71, Anm. 69.

später – also nach der erbetenen Rückkehr Calvins und Farel's nach Genf – nicht, Dentières Epistel in den Druck zu bringen.

Aber durch die Begegnung mit der aus ihrem Kloster in Tournai geflohenen Äbtissin und wahrscheinlich aufgrund ihrer Sicht der Anfänge der Genfer Reformation in ihrer ungedruckten Abhandlung *La guerre et deslivrance de la ville de Genève* wurde eine andere Äbtissin der Genfer Klarissen, Jeanne de Jussie, dazu angeregt, in den Jahren vor 1555 ihren Rückblick auf die Bedrohung ihres Klosters Sainte Claire in den Jahren 1532 bis 1536 niederzuschreiben und im franziskanischen Geist theologisch zu deuten, als Strafe für begangene Sünden, entsprechend dem Heilsplan Gottes, diese mit Hilfe seines Satelliten, des Teufels, in Menschengestalt zu züchtigen⁶¹. Entsprechend teuflisch wird Marie Dentière unter dem Datum des 26. August 1535 geschildert: eine runzlige alte Frau, falsche Äbtissin mit teuflischer Zunge, die sich in den Konvent einmischte, »de pervertir gens de deuotion« und um das fromme Klosterleben als »vie diabolique« zu verunglimpfen.

Argula von Grumbach richtete Sendbriefe an die Universität Ingolstadt, an Herrscher, den Rat Regensburgs und ihren Verwandten Graf von Thering, um den Magister Seehofer zu verteidigen, der wegen Sympathien mit Luthers Lehre gefangengenommen und von der Universität verwiesen worden war. Nachdem der kursächsische Rat Hans von der Planitz und Georg Spalatin im Interesse der sächsischen Unabhängigkeitspolitik gegenüber dem Kaiser Kopien dieser Schreiben in den Druck brachten, bemühte sich die Adelige fortan selbst um eine publizistische Verbreitung ihrer Ansichten. Die einzige literarische Reaktion, die sie auslöste, war ein im Sommer 1524 in Landshut erschienenenes Spottgedicht eines anonymen Ingolstädter Studenten namens Johannes, mit dem Titel *Ein Spruch Von der Staufferin*. Der Anonymus trachtete nur danach, sie als Frau herabzusetzen: Sie sei nicht ermächtigt oder berechtigt zur öffentlichen Rede.

Ihre Schamlosigkeit, Zuchtlosigkeit und ihr närrischer Umgang mit der Schrift seien nicht nur gravierende persönliche Fehler, sie untergrüben zudem die gesellschaftliche Ordnung, die nach Evas Ursünde von Gott eingesetzt wurde⁶².

Argula gab ihm ebenfalls in poetischer Form Bescheid. Für die Diffamierungen hatte sie nur Verachtung übrig, nahm aber den Anlass wahr, in der Bibel mächtige Zeuginnen für erfolgreiches weibliches Eintreten gegen Unrecht und Gefahr aufzurufen, und widerlegte die Anschuldigungen ihres Kontra-

61 Jeanne DE JUSSIE, *Petite Chronique*, eingel., hg. u. komm. v. Helmut FELD, Mainz 1996 (VIEG 167), hier S. XL–XLII u. 238f.

62 MATHESON, Argula von Grumbach, S. 132 (wie Anm. 21); HALBACH, Argula von Grumbach (wie Anm. 21), S. 170–185.

henten⁶³. Auf Initiative des Kanzlers Leonhard Eck verfügte Herzog Wilhelm IV. Anfang 1524, dass Friedrich von Grumbach aus seinem Pflegeramt von Dietfurt entlassen wurde⁶⁴. Wer die Macht hat, handelt: Der katholische Herrscher sah sich ebenso wenig wie seine Landesuniversität genötigt, sich mit der Freifrau auf einen Wortkampf wegen eines ungehorsamen Magisters einzulassen.

Während Marie Dentièrre und Argula von Grumbach offensiv voringen, von sich aus die Initiative ergriffen und sich für ihr Vorgehen am Muster der Disputation, des mündlichen Gesprächs, des untertänigen Sendbriefs oder der Diatribe orientierten, nannte Katharina Schütz Zell ihre erste Schrift eine *Entschuldigung [...] für Matthes Zellen, jren Eegemahel/der ein Pfarrer und dyner ist im wort Gottes zuo Straßburg. Von wegen grosser Lügen uff jn erdiecht* (Straßburg 1524). Erst auf den Angriff gegen ihren Ehemann reagierte sie publizistisch: Sie sei »zuo schreyben dannocht bewegt« worden aus Sorge um die vom Angreifer irreführten »frum/einfaltig« Straßburger⁶⁵. Die Eheschließung der Sechszwanzigjährigen mit dem ersten reformatorischen Prediger, dem Münsterprädikanten Matthäus Zell, am 3. Dezember 1523 erregte öffentliches Aufsehen. Der *Entschuldigung* der Ehefrau ging die öffentliche Erklärung Matthias Zells zum Schritt der widerrechtlichen Verehelichung voraus: *Christeliche verantwortung uber Artikel jm vom Bischöfflichen Fiscal [...] entgegen gesetzt* (Straßburg 1523). Dort vertrat er, anknüpfend an Äußerungen Luthers seit 1520, die Ansicht, dass Priester jetzt heiraten sollten⁶⁶. Katharina Zells Verteidigung der Priesterehe in einer eigenen Schrift (1524) löste eine Beschwerde des Bischofs beim Straßburger Rat aus. Außerdem wurde Matthäus Zell vor den Rat geladen und gebeten, seiner Frau die Publikation weiterer Pamphlete zu verbieten – was auch erfolgte⁶⁷. Katharina begann ihre Verteidigung mit einer Erklärung: Christen seien aus Liebe zu ihren Nächsten dazu aufgerufen, Unschuldige gegen ihre Verleumder in Schutz zu nehmen. Sie wies die Verdächtigungen zurück, Matthäus und sie lebten liederlich und gotteslästerlich, rechtfertigte vielmehr ihren Ehebund mit Matthäus als »Arbeitsgemeinschaft für den Glaubenskampf« und stand zu ihrer beiderseitigen seelsorglichen Verantwortung für die Gemeinde mit dem Argument, ledige Pfarrer wären aufgrund ihrer moralischen Unzulänglichkeit nicht zur heilswirksamen Austei-

63 MATHESON, Argula von Grumbach (wie Anm. 21), S. 133.

64 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 94f.; HALBACH, Argula von Gumbach (wie Anm. 21), S. 90; WA.B 3, S. 245–248.

65 MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 21–47, hier S. 22.

66 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 182f.

67 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 74f.; MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 17.

lung der Sakramente geeignet⁶⁸. Außerdem brachte sie Argumente für die Rechtmäßigkeit der Priesterehe aus der Heiligen Schrift vor und beschrieb die Anforderungen an einen guten Seelenhirten.

Unter dem Eindruck des Augsburger Interims, das für Straßburg zur Folge hatte, dass Martin Bucer vertrieben wurde, entschied sich Katharina Zell 1557 erstmals für ein publizistisch offensives Vorgehen gegen den jungen Münsterprediger und Nachfolger im Predigtamt ihres Ehemannes, Ludwig Rabus⁶⁹. Sie war zugleich eine vehemente Gegnerin der kaiserlichen Politik, die im Interim zum Ausdruck kam, und Verfechterin einer offenen, konzilianten politischen Haltung, aus Furcht vor militärischen Konsequenzen, die unnachgiebige Lutheraner treffen könnten. Ludwig Rabus war einst als mittelbarer Vikar im Hause der Zells aufgenommen worden und so gleichsam in das Straßburger Kirchenwesen hineingewachsen. Als er 1549 die Pfarrstelle Zells übernahm, der im Januar 1548 gestorben war, wollte er bei der geschätzten »kirchen mutter« mit Frau und Kindern wohnen bleiben. Im November 1556 nahm Rabus eine Stelle als Superintendent in Ulm an. Am 9. Dezember legte Straßburg ein Veto ein: Der Rat wollte ihn nicht gehen lassen, da er als Pfarrer Verpflichtungen hatte und Nachfolger rar waren. Mitte Januar 1557 wünschten die Ulmer eine regelrechte Entlassung und ein Arbeitszeugnis. Dieses wurde ihm aber verweigert, aus Protest gegen sein Ausscheiden. Rabus begründete seinen Weggang mit der Toleranz der Straßburger gegenüber römisch-katholischen Messfeiern an sieben Orten, dem Zulassen von anti-lutherischen Kanzelpredigten sowie der seiner Meinung nach zu großzügigen Haltung gegen Täufer und Anhänger Schwenckfelds.

Ihren ausführlichen offenen Brief an die Bürgerschaft der Stadt Straßburg publizierte die Witwe Zell 1557 ebenda, zusammen mit zwei früheren Schreiben an Ludwig Rabus und dessen Antwort⁷⁰, erst nachdem es ihr nicht

68 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 183; die Formulierung »Arbeitsgemeinschaft [...]« stammt von Barbara BECKER-CANTARINO, Frauen in den Glaubenskämpfen, in: Gisela BRINKER-GABLER (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen, Bd. 1, München 1988, S. 149–171, zitiert von KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 184.

69 Ausführlicher als Kaufmann stellt es Elsie McKee dar. MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 1, Kap. 7 u. Bd. II, S. 155–166. Dies., Katharina Schütz-Zell (1498–1562). Une réformatrice laïque parle, in: Autour du 500^e anniversaire de Catherine Schütz-Zell (1498–1562). Paroles féminines, discours sur les femmes dans le protestantisme (XVI^e–XVII^e siècles). Actes de la journée d'études organisée le 29 octobre 1998 à la Faculté de Théologie Protestante par le Groupe de recherches sur les non-conformistes religieux des XVI^e et XVII^e siècles et l'histoire des protestantismes, hg. v. Matthieu ARNOLD, in: PosLuth 1999; Christian MÖLLER, Katharina Zell (1497/98–1562). »Kirchenmutter« von Straßburg, in: Peter ZIMMERLING (Hg.), Evangelische Seelsorgerinnen. Biografische Skizzen, Texte und Programme, Göttingen 2005, S. 46–63.

70 Ein Brieff an die gantze Burgerschaft der Statt Straßburg von Katharina ZELLin/dessen jetz sälligen Matthei Zellen/deß alten vnd ersten Predigers/des Euangelij dieser Statt/nachgelassne Ehefraw/Betreffend Herr Ludwigen Rabus/jetz ein Prediger der Statt Ulm/sampt zweyen brieffen jr vnd sein/die mag mengklich lesen vn vrtheilen ohn gunst vnd hassz son-

gelingen war, den jungen Pfarrnachfolger ihres Mannes im Gespräch und in persönlichen Briefen zu einer Erklärung zu bewegen. Der Gang an die Straßburger Öffentlichkeit ist als Protest gegen Rabus' ausweichende Reaktion auf ihre Kritik an seiner Weihnachtspredigt des Jahres 1555 zu verstehen, in der er gegen die Anhänger Zwinglis und Kaspar Schwenckfelds polemisierte⁷¹. Katharina Zell hatte ihm ihre Kritik an der Predigt, mit einem Zusatz versehen, am 6. Februar 1556 geschickt. Darin verteidigte sie sich gegen seinen Vorwurf, sie nehme nicht regelmäßig am Gottesdienst teil. Rabus weigerte sich, diesen Brief überhaupt entgegen zu nehmen und schickte ihn »mit herben wortten« an die Absenderin zurück. Katharina verteidigte darin Schwenckfeld unter Berufung auf die Straßburger Reformatoren als Zeugen des Evangeliums. Außerdem befürchtete sie, aus dem betont lutherischen Amtsverständnis, wie es Rabus vortrug, könnte ein neues Papsttum folgen. Rabus bereitete 1556 heimlich seine berufliche Veränderung vor. Ende des Jahrs verließ er seine Straßburger Gemeinde, inzwischen mit einem Tübinger Dokortitel versehen, um die besser bezahlte Superintendentenstelle in Ulm anzunehmen, da der Straßburger Rat nicht gewillt war, seinem Ultimatum Folge zu leisten und den durch das Interim wieder installierten »Bäpstlichen abgott« abzuschaffen. Er mochte auch enttäuscht darüber sein, dass ihm Johannes Marbach als Präses des Straßburger Kirchenkonvents vorgezogen wurde. Katharina Zell warf in ihrem öffentlichen Brief 1557 Rabus, dem ehemaligen »armen Schüler« und Vikar, vor, seine Herde aus Karrieresucht im Stich gelassen und sich ohne Erklärung fortgemacht zu haben.

Es ist das erste Mal, dass eine Frau eine ganze Kontroverse – ihren Handel mit dem aufmüpfigen Theologen Rabus – aus eigener Initiative an die Öffentlichkeit brachte. Diese konnte die Schmähungen des Rabus und ihre theologischen Entgegnungen lesen. Eventuell bestehende Vorurteile gegen die selbstbewusste, ihre Rolle vielleicht überschätzende Frau sollten sich, so hoffte die Autorin und Herausgeberin wahrscheinlich, während der Lektüre in abschätzige Urteile über ihren intellektuell und menschlich unterlegenen Gegner verkehren. Die Witwe behielt jedoch nicht das letzte Wort. Erhard Landolff und Clemens Hartmann schrieben »allen Christen zur warnung« eine *Billiche Antwort zum vorsprung, allein auff die Vorrede des schmäh-brieffes, welchen Katharina Zellin wider Doctor Rabum öffentlich hat lassen außgehen* (1558). Darin wurde Katharina als »Dienerin des Teufels« bezeichnet, der sich solcher Instrumente bediene, um in der Endzeit Irrlehren zu ver-

der allein der warheit warnemen. Dabey auch ein sanffte antwort/auff jeden Artickel/seines brieffs. Anno MDLVII (Straßburg), in: McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, Kap. 6: The Rabus Correspondence, S. 167–303.

71 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 86f.

breiten. Immerhin wurde aber auch ihre Abendmahlstheologie einer ordentlichen Widerlegung für würdig befunden⁷².

Mit Zells Brief und der Antwort zweier Verteidiger des Rabus haben wir eine Schwelle in der Geschichte weiblicher theologischer Autorschaft und der Äußerung weiblicher Nonkonformität überschritten. Katharina Zell vollzog den Schritt zur Festigung des lutherischen Bekenntnisses und die damit verbundenen Grenzziehung zu anderen protestantischen Richtungen nicht mit. Entgegen dem lutherischen Konfessionalismus eines Rabus war Katharina bestrebt, in Übereinstimmung mit der Ratsmehrheit, einen »gemeinprotestantischen« Consensus herzustellen, also

die summa des glaubens von dem jetzt saligen Martin Luther/Ulrich Zwinglin/Johann Ecolampadius/Mattheus Zell/Wolfgang Capito/Martin Bucer/Caspar Hedion/Urbanus Regius/Paulus Frygio/und andern vil frommen mennern⁷³.

Über die Frage, wie der Straßburger Protestantismus von Schwärmern und Täufern abzugrenzen sei, hatten sich schon Martin Bucer und Matthias Zell zerstritten. Die Zells blieben der anfänglichen Idee treu, dass der Protestantismus ein Sammelbecken aller sein sollte, die mit der Papstkirche unzufrieden waren, das Evangelium im Original lesen und danach ihr Leben ausrichten wollten. Für die Politik der Konfessionalisierung, welche durch das Interim schärfere Konturen erhielt, hatte Katharina Zell kein Verständnis, weil sie Grenzüberschreitungen gewohnt war. Sie hatte zu Flüchtlingen aus Schlesien und zu Schweizer Protestanten Kontakt, mit denen sie z.B. auch in der Ablehnung von Calvins Vorgehen gegen Servet einig war⁷⁴.

Thomas Kaufmann erklärt den Rückgang weiblicher Publizistik nach 1524 zum einen im Zusammenhang mit den Unruhen der Bauern, von deren sozialrevolutionärer Bibeldeutung die nicht-bäuerlichen, z.T. hochgestellten Frauen sich distanzierten, zum anderen mit einem Wandel des öffentlichen Diskurses in protestantischen Territorien, in dessen Zentrum der vorbildliche Hausstand und die Vorbildfunktion des Pfarrhaushalts rückte⁷⁵. Gary Waite hat nachgewiesen, dass diesem Ideal entsprechend auch in Täufergemeinden in den dreißiger und vierziger Jahren weibliche Laienpriesterinnen ausgegrenzt und mit Verboten belegt wurden. In dem Maße, wie in Straßburg und im Gebiet des Oberrheins die konfessionelle Polemik sich auf den jeweiligen Hauptgegner zuspitzte, um so größer wurde der Konformitätsdruck in der eigenen religiösen Gemeinde, so dass Heterodoxe des Teu-

72 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 196f.

73 Ebd., S. 197.

74 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 209f.

75 Thomas KAUFMANN, Geschichte der Reformation, Frankfurt a.M. 2009, S. 450.

felsbündnisses verdächtigt werden konnten. Anhänger von David Joris zum Beispiel, denen unterstellt wurde, sie leugneten die Realexistenz des Teufels, wurden in Straßburg und in Genf mit dem Vorwurf der Teufelsbrüderschaft konfrontiert und liefen Gefahr, wegen Hexerei angeklagt zu werden⁷⁶. Die Angst vor Verteufelungen der Art, wie sie Rabus, Landolff und Hartmann gegenüber Katharina Schütz Zell offen aussprachen, war vermutlich dafür verantwortlich, dass sich in den folgenden Jahrzehnten Frauen von publizistischen Fehden und öffentlichen Rededuellen fern hielten und verstummten. Aus den Beschuldigungen gegenüber Katharina Zell seitens jüngerer lutherischer Theologen wird erkennbar, wie der Ketzervorwurf Mitte des 16. Jahrhunderts eine Symbiose mit dem Verdacht der Teufelsbuhlschaft oder Teufelsbesessenheit einging⁷⁷. Die Offenheit, mit der sich protestantisch bewegte Frauen in den zwanziger Jahren zu Wort meldeten, besonders Argulas Kühnheit, sich uneigennützig für die Rehabilitierung Seehofers und das Recht anderer einzusetzen, in Ingolstadt das Evangelium mit Hilfe Luthers und Melanchthons zu studieren, wären nach 1548 und 1555 wahrscheinlich nicht nur missbilligt, sondern unter Häresieverdacht gestellt worden⁷⁸.

76 Gary WAITE, *Heresy, Magic and Witchcraft*, Basingstoke 2003, S. 73f. u. 113–116.

77 Ausgehend von Rabus' Verdacht, Katharina sei mit dem Teufel im Bunde, müsste man untersuchen, seit wann in Straßburg non-konformistische Frauen als Ketzerinnen angeklagt wurden und Ketzerei oder Schwärmertum zum Bestandteil einer Anklage wegen Hexerei werden konnte. Wolfgang Behringer konstatierte: »Die Hexenverfolgung kann hier [im 14./15. Jahrhundert] ihre Abkunft von der Ketzerverfolgung der päpstlichen Inquisition nicht verleugnen« und stellte außerdem fest, dass »in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts [...] sich im Zuge der Waldenserverfolgungen das Hexerei- vom Ketzereidelikt« abgelöst habe. Für den Zeitraum, in dem Katharina Schütz Zell wirkte, »zwischen 1520 und 1560«, bemerkte Behringer, dass sich »katholische wie protestantische Obrigkeiten [...] mit Verfolgungen« zurückgehalten hätten. Wolfgang BEHRINGER, »Erhob sich das ganze Land zu ihrer Ausrottung...«. Hexenprozesse und Hexenverfolgungen in Europa, in: Richard VAN DÜLMEN (Hg.), *Hexenwelten*, Frankfurt 1987, S. 131–169, hier S. 134f. u. 140. Levack bringt mehr Licht in unseren Problemzusammenhang: Er untersuchte den Zusammenhang zwischen Reformation und Hexenverfolgungen und betrachtete es als symptomatisch für eine durch die Reformation ausgelöste Welle religiöser Neubesinnung, dass die »Hexenverfolgungen es einzelnen ermöglichten, ihre eigene Schuld auf andere Mitglieder der Gemeinschaft zu projizieren und auf diese Weise ihre eigene Frömmigkeit zu bestätigen« und demnach »zu beweisen, daß Gott auf ihrer Seite stand, oder genauer, daß sie auf seiner Seite waren«. Der »Prozeß der Christianisierung« besonders der ländlichen Bevölkerung habe zu Beginn der Reformation und auch der Gegenreformation »zur Entstehung der Hexenjagd beigetragen. Priester und Laien hatten ein tiefes Bewußtsein von Sünde und persönlicher Schuld entwickelt und in der Folge auf die Hexen projiziert«. Damit liefert Levack eine Erklärung für Rabus' Vorwürfe gegenüber Katharina Schütz Zell. Vgl. Brian P. LEVACK, *Hexenjagd*. Die Geschichte der Hexenverfolgungen in Europa. übers. v. Ursula SCHOLZ, München 1995, S. 102–124, Zitate S. 120 u. 122.

78 KAUFMANN, *Geschichte der Reformation* (wie Anm. 75), S. 448.

c) Der Brief

Die hergebrachte Kommunikationsform zum Nachrichtenaustausch oder zur Klärung strittiger Fragen war der Brief. *Salutatio*- und *Valedictio*-Formeln regelten hier die Markierung sozialer Unterschiede. In Briefen an den Nürnberger Rat, ihren Bruder und andere Familienmitglieder und an Philipp Melanchthon verfocht Caritas Pirkheimer (1492–1532) ihr Anliegen, das Nürnberger Klara-Kloster, dem sie seit 1512 als Äbtissin vorstand, vor der Aufhebung zu bewahren und ihre Klosterfrauen vor der sozialen Unsicherheit eines Lebens ohne Klostersversorgung zu schützen. Die Briefe der berühmten Äbtissin und sprachenkundigen Gelehrten, der Conrad Celtis und Christoph Scheurl in Dedikationen lateinischer Werke Lob spendeten, erlangten trotzdem Publizität: Andreas Osiander, einflussreicher Prediger an der Lorenzkirche, riet dazu, Caritas den Briefwechsel mit anderen Klöstern und Theologen zu verbieten und sie aus der Stadt zu weisen, damit der Widerstand der Klarissen gegen die Reformation endlich gebrochen würde⁷⁹. Caritas' Versuch, außerhalb des Klosters und der Grenzen Nürnbergs mit Meinungsführern der Luthergegner Kontakt herzustellen, wurde ihr von Nürnberger Gegnern Hieronymus Emser verübelt. Der Versuch der Klosterfrau, sich an Emser zu wenden, war für protestantische Gegner des Klaraklosters ein willkommener Anlass, Caritas' sittliche Unbescholtenheit in Zweifel zu ziehen. Die anonyme Publikation von Caritas' Brief an Emser zusammen mit gehässigen, rufschädigenden Anmerkungen nahm ihr wahrscheinlich für immer die Lust, ihre Ansichten zu publizieren. Sie dankte Hieronymus Emser brieflich am 6. Juni 1522 für sein Auftreten gegen Luther und klagte über die Zustände in Nürnberg, die durch Luthers Lehre vergiftet seien. Der Brief geriet dann in die Hände von Nürnberger Lutheranern und wurde mit Glossen gedruckt, die Caritas' Sittsamkeit in Misskredit brachten. Diese anonyme Flugschrift ist ein Beispiel dafür, wie Frauen zu »Subalternen« (im Sinne Spivaks) wurden, nämlich zum Opfer im Parteienstreit zwischen Befürwortern der Reformation und Anhängern der römischen Kirche⁸⁰. Die zahlreichen Anspielungen auf Caritas' unsittlichen Lebenswandel (Unzucht, Völlerei und ungebührliche Gemeinschaft mit Mönchen) in den

79 Gudrun HONKE, Caritas Pirkheimer (1467–1532). Ein Beitrag gegen die Heroisierung von Frauen, in: Luise PUSCH (Hg.), Schwestern berühmter Männer. Zwölf biographische Porträts, Frankfurt 1985, S. 9–49, hier S. 22; Andreas OSIANDER, Schriften und Briefe April 1525 bis Ende 1527, hg. v. Gerhard MÜLLER, Gütersloh 1977, S. 151.

80 [Caritas PIRCKHEIMER], Eyn missyue odder Sendbrieff/so die AEBtissche von Nürnberg an den hoch berümpenn Bock Emser geschrieben hatt/fast kunstlich vnn geistlich auch gut Nonhisch getichtet. DMXXIII (Digitalisat BSB H. mon 733r); Walter LOEWENICH, Ein Lebensbericht aus evangelischer Sicht, in: Georg DEICHTETTER (Hg.), Caritas Pirkheimer. Ordensfrau und Humanistin. Vorbild für die Ökumene. Festschrift zum 450. Todestag, Köln 1982, S. 34; Martin H. JUNG, Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler, Göttingen 2008, S. 120f.

Marginalien nehmen Anstoß an Caritas' Beschreibung der reformatorischen Umtriebe in apokalyptischen Bildern und an ihrem Vergleich der Nürnberger Zustände mit Sodom und Gomorrha. So empörte sie sich über die »vordampften schandbüchlein filiorum sathane« mit ihren »vnuordeckt ketzerische lügend« und »überey«, die von einem verstockten Herzen zeugten. Die Geste des Danks für seine guten Argumente, den Caritas Emser »flexis poplitibus et lachrimosis oculis« abstattet, deutet der gegnerische Glossator als unzüchtige Gebärde: »jungfrawen sollen nit vil myt den knyen schertzen [...] frawen aber weynen wann sye wöllenn/sagt Ouidius«. Eine Seite später wird sie als abenteuerlustige »vettel« diffamiert, die trotz ihrer lateinischen Gelehrsamkeit die rhetorische Stoßkraft ihres Appells »viriliter agite« übersehen habe.

3. Erasmus' ›Schützenhilfe‹?

Zu überlegen wäre, ob nicht Erasmus satirischer Blick auf das Geschlechterverhältnis Autorinnen dazu Mut gemacht hat, sich mit Sendbriefen zugunsten der Reformation publizistisch einzumischen. 1524 wurde der satirische Dialog *Abbatis et eruditae* in die Sammlung von Erasmus' *Colloquia familiaria* aufgenommen⁸¹. Der Dialog kehrt die Hierarchie im Verhältnis zwischen Nonne und männlichem Geistlichen um, mit dem satirischen Ziel, den Abt als ignoranten, lasterhaften Rüpel bloßzustellen. Er liefert der gelehrten Frau die passenden Stichworte, dank welcher sie mit ihren Fragen die Gesprächsführung übernimmt und in mehreren *praeteritiones* den Lesern das Abschluss-Urteil überlässt. Am Ende des Dialogs prophezeit die Frau ihren Geschlechtsgenossinnen künftig Führungspositionen und droht Lesern, die nicht auf der Höhe humanistischer *eruditio* sind, mit der Umkehrung der Macht- und Geschlechterverhältnisse. Ich glaube, dass Erasmus die mehrfachen Rundumschläge Argulas von Grumbach gegen lasterhafte Mönche und ungebildete Priester, gegen welche die Obrigkeit im Interesse des gemeinen Nutzens vorgehen sollte, in diesem Dialog verarbeitet hat:

Quodsi pergetis ut coepistis, citius anseres concionaturi sint, quam vos mutos pastores ferant. Videtis iam inverti mundi scenam: aut deponenda est persona, aut agenda sunt cuique partes⁸².

81 ERASMUS VON ROTTERDAM, *Opera omnia* I,3, hg. v. Louis-E. HALKIN/Franz BIERLAIRE/R. HOVEN, Amsterdam 1972, Introduction, S. 11.

82 Desiderius ERASMUS VON ROTTERDAM, *Colloquia familiaria*, in: Ders., *Ausgewählte Schriften. Lateinisch und Deutsch*, hg. v. Werner WELZIG, Darmstadt 1967, Bd. 6, S. 264f.: »Denn wenn Ihr so weitertut wie bisher, werden eher die Gänse predigen, als daß man Euch stumme Hirten

Angeregt wurde Erasmus hierbei vielleicht von Argulas erstem Schreiben *An den Ersamen Weysen Radt der stat Ingolstat* (Oktober 1523). Darin rechtfertigt sie ihren Protest gegen die Revokation Alsacius Seehofers und ihre Solidaritätsadresse mit allen, die, dank der Initiative Luthers und Melancthons, die Evangelien zur Grundlage ihrer Kritik an kirchlichen Missständen benutzten. Sie erklärt, die Obrigkeit könne ihrer Sache nicht schaden, auch wenn »ich vom leben zum tod käme«. Die Universitätsleitung verhalte sich so wie die »Sophisten«, welche ihre römische Kirche stellvertretend »für die haylige Christenlichen Kirchen« gesetzt hätten und sich wie die Juden gegenüber Pilatus auf ihr Strafgesetz beriefen. Viele Frauen würden sich leider noch so vorsichtig wie Nikodemus verhalten (Joh. 3,1 und 7,50), aber Argula prophezeit, ihr Zeugnis würde nachfolgenden Frauen Mut zur Einmischung machen. Falls sie um Christi willen den Tod erleiden müsste,

wurden gar vil hertzen dardurch erweckt [...] wurden hundert weyber wider sy schreiben. Dann jr seind vil, die beleßner vnd geschickter seind dann ich; vnd möchten also den namen vberkumen, das man sy ain schul für die weyber hiesse⁸³.

Erasmus verknüpfte den Spott über die Unbildung der Mönche und ihre Unfähigkeit für Führungsaufgaben mit der Frauenfrage, da er gelehrte Frauen kannte, für die in der kirchlichen und politischen Ämterhierarchie freilich kein Platz war. Als Anreiz wirkte diese brisante Mischung eines aktuellen Anliegens mit einer gar nicht anlassgebundenen Forderung nach Umkehrung der Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern nur bei Frauen, die Grund hatten, sich mit Leib und Seele für die Reformation zu engagieren, etwa nach Austritt aus einem Kloster und nach der Flucht in eine Gegend, wo Sympathien für die Reformation verbreitet waren. Der Umstand, dass protestantische Frauen nach 1524 dort, wo die Reformation Rückhalt gewonnen hatte, vor weiterer Publizistik zurückschreckten, mag auch damit zusammenhängen, dass sie fürchteten, von Erasmus und seinen Anhängern für Anliegen instrumentalisiert zu werden, die mit ihren theologischen Zielen nichts zu tun hatten. Denn stellte der Gesprächsausgang nicht überhaupt den männlichen Anspruch auf geistliche, besonders kirchliche Führungspositionen in Frage, wegen des Verdachts, es mangle den, die solche Leitungsfunktionen innehaben, an Bildung? Dieser Vorwurf, den Erasmus mit seinem ignoranten, dünkelfhaften Abt illustriert, mochte dort besonders aktuell sein, wo Äbte landesherrliche Funktionen ausübten. In protestantischen Territorien waren aber junge Männer in neuen kirchlichen Leitungsfunktionen

länger erträgt. Ihr seht, daß die Bühne sich wandelt. Entweder muß man abtreten oder seine Rolle spielen«.

83 GRUMBACH (wie Anm. 21), Schriften, S. 99f.

und als theologische Hochschullehrer dringend nötig. An den Hohen Schulen wurden mit landesherrlicher Unterstützung Curricula erarbeitet, in denen Theologiestudenten auf künftige Führungspositionen vorbereitet wurden. Da wäre es kontraproduktiv gewesen, wenn sich Protestantinnen zur Legitimierung ihrer Anliegen auf Erasmus' *erudita* berufen hätten. Dies hätte den Eindruck erwecken können, sie stellten die Notwendigkeit guter, selbstverständlich männlicher Kirchenführer und Hochschullehrer überhaupt in Frage. Die protestantische Bildungsbewegung in Wittenberg, Marburg und Tübingen hatte dafür gesorgt, dass ein derartig unfähiger Abt, wie ihn Erasmus in seinem Colloquium entwarf, entmachteter worden war. In Territorien, wo gut ausgebildete Theologen und Juristen kirchliche und staatliche Führungspositionen übernahmen, hätten Flugschriftenautorinnen, wenn sie sich mit Argumenten der erasmianischen *erudita* in Szene setzen würden, die neue Ordnung in Frage stellen können.

Aber genau diese von Erasmus dramaturgisch überzeugend gegen die anfängliche Lesererwartung vom gelehrten Abt und der ignoranten Frau hergestellte unheilige Allianz – hier »nous« – die Frauen, die das Evangelium verkünden, weise, arm und bescheiden sind, dort »vous« – die Mönche, Bischöfe, Kardinäle, die sich über das Evangelium hinwegsetzen, um den Lastern zu frönen, – beschwor Marie Dentièrre in ihrer Genfer Epistel an Marguerite de Navarre in einer pathetischen Apostrophe an die wohlmeinenden Herrscher, mitsamt den geistlichen Funktionären, die zu berufen in ihrer Macht stand:

Ils sont tant de docteurs, tant de sages, tant de grans clers, tant d'universitez contre nous, paovres femmes, qui sommes rejectées et mesprisées de tout le monde. Je demande, n'est-il pas aussi mort pour les paoures ignorans et idiotz que pour les messieurs les rases, tonduz et mittrez ? Est-il tant seulement dict, allez, preschez mon Evangile à messieurs les sages et grandz docteurs ? N'est-il pas dict à tous ? Avons-nous deux Evangiles, l'un pour les hommes, et l'autre pour les femmes? L'un pour les sages, et l'autre pour les folz?

So viele Gelehrte, Weise, große Kirchenmänner und Hochschulen sind gegen uns arme Frauen, die man überall zurückweist und verachtet. Ich frage euch: Ist er nicht auch für die armen Unwissenden gestorben, ebenso wie für die glatt rasierten Herren mit Tonsur und Bischofshut? Haben wir zwei Evangelien, eines für Männer und ein anderes für Frauen? Eines für Weise, das andere für Toren?⁸⁴

84 Marie DENTIÈRE à Marguerite de Navarre, Epistre très vtile faicte & composée par vne femme Chrestienne de Tornay, Envoyée à la Royne de Nauarre seur du Roy de France[...] Anuers, M. Ve. XXXIX. Auszüge in Aimé-Louis HERMINJARD (Hg.), Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, tome cinquième 1538–1539, Genf/Paris 1878, Nr. 785, S. 285–304, und bei Antoine RILLIET (Hg.), La Guerre et la deslivrance de la ville de Genève, in:

Wie viele Bischöfe, Priester, Mönche seien nur auf den Eigennutz, die Bauchsorge, bedacht und für ihr geistliches Amt inkompetent. Geiz, Ehrsucht und Verwirrung regierten die Welt und stifteten Streit, und die Frontlinie trenne nicht nur Arm und Reich, Weise und Ungebildete, sondern auch Frauen und Männer.⁸⁵

In Frankreich, wo nach der »Plakat«-Affäre Protestanten unerwünscht waren und diskriminiert wurden, hegte die Schwester des Königs durchaus Sympathien für die Anhänger Luthers. Daher schienen Hoffnungen nicht ausgeschlossen zu sein, dass sie sich bei Franz I. für die Verbesserung der Chancen für Protestanten würde einsetzen können. Vielleicht erschien der Ex-Äbtissin, die Marguerite de Navarre persönlich kannte, die brisante erasmanische Mischung zwischen Reformationsanliegen und der *Querelle des femmes* aktuell, und ihrem Genfer Ehemann, der von der Ausweisung Calvins und Farel durch den Rat der Zweihundert enttäuscht war, ebenfalls.

4. Legitimationsstrategien öffentlicher weiblicher Rede

Damit ergibt sich der nächste Gesichtspunkt, die Frage nach gemeinsamen Themen in den religiösen Streitschriften der Frauen. Nehmen die Autorinnen Streit und Kontroversen um das rechte Verständnis der christlichen Lehre, den Wunsch nach Reformation im Sinne der Wiederherstellung frühchristlicher Verhältnisse zum Anlass, für sich und ihr Geschlecht mit Worten um Gleichberechtigung und gleiche Bildungs- und Betätigungschancen zu kämpfen?

Wie legitimieren sie ihren Auftritt auf dem publizistischen Forum als Frauen, die gegen traditionelle Rollen und Erwartungen verstoßen, entschuldigend oder auftrumpfend und selbstbewusst?

Die Untersuchung konzentriert sich auf Argula von Grumbach und Katharina Zell, weil sie zu den ersten Verfasserinnen von Flugschriften gehörten und weil sich ihre Aktivitäten bis in die Jahre nach dem Augsburger Interim beobachten lassen. Beide lasen als Mädchen die Bibel und begründeten ihr publizistisches Engagement damit. Argula habe von ihrem Vater mit zehn Jahren eine deutsche Bibel bekommen, wahrscheinlich eine Koberger-Bibel (Nürnberg 1482), aber »observantzer«, d.h. Bettelmönche, hätten ihr abgeraten, dem Lektürebefehl des Vaters Folge zu leisten⁸⁶.

Mémoires et documents publiées par la société d'histoire et d'archéologie de Genève 20 (1880), S. 383; auch zitiert von BACKUS, Marie Dentièrre (wie Anm. 19), S. 189.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Argula von GRUMBACH, Wye ein Christliche fraw des adels [...] Sendtbrieffe/die Hohenschul zu Ingollstadt [...] straffet, Nürnberg 1532; zitiert von KAUFMANN, Geschichte der Reformation (wie Anm. 75), S. 768.

Katharina schreibt als Sechzigjährige, wie sie schon als Zehnjährige die Lektüre geliebt habe. Sie stellt sich der Straßburger Öffentlichkeit als »ein kirchenmutter« und »ziererin des predigstuls und schulen gewesen« vor⁸⁷, die gelehrte Gespräche über das Reich Gottes mehr als weltliche Freuden geschätzt habe. Hier und in späteren biographischen Rückblicken offenbart sie ihre frühe Liebe zu vorreformatorischer Mystik: Sie hatte Schriften von Johann von Staupitz und Girolamo Savonarola gelesen⁸⁸.

Argula argumentierte mit der Taufe, durch die sie, wie männliche Christenkinder auch, in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen worden sei, also alle in den gleichen Stand der Gotteskindschaft erhebe.

Argula und Katharina kannten, vermutet Kaufmann, das »von Luther allen Laien weiblichen Geschlechts zugestandene Notmandat«⁸⁹. Demnach durften sie dann das paulinische Schweigegebot übertreten, wenn die Männer versagten. Katharina begründet ihre Mission mehrfach mit dem auch Frauen zugebilligten Laienpriestertum und der von Luther damit verbundenen Ablehnung eines zölibatären Standes, dem allein es vorbehalten sei, das Evangelium zu verkünden. Die Verteidigung der Heirat mit einem Priester beruhte auf der Überzeugung, dass beide Eheleute mitwirkten in der Betreuung der Gemeinde und durch ihren vorbildlich sittsamen Lebenswandel und ein offenes Haus beispielgebend lebten⁹⁰.

Katharina und Argula beriefen sich auf ihr Gewissen, das ihnen die Pflicht auferlegte, für das Evangelium zu streiten. So wie Christus dem Versucher Widerstand leistete, habe Katharina aufgrund ihrer »conscientz« ihr Schweigen gebrochen, nachdem »so grosse teüfelische lügen von mir außgeben vnn gesagt sein worden«⁹¹. Auch Matthias Zell solle, wie seine Ankläger es formulierten, gelehrt haben, dass alle Menschen »paffen« seien, »auch die weiber«. Das durch die Taufe begründete gleiche Recht auf Schriftauslegung und die Gleichwertigkeit der Geschlechter vertritt auch Matthias Zell. Dem klassischen Schweigegebot (1 Kor 7,14 und 14,34; 2 Tim 2,2) setzte Katharina Gal 3,28 entgegen: »In Christus ist weder mann noch Weib«⁹². Die Bibelstellen, mit denen sie ihr Recht zur Mitsprache und Verkündigung verteidigte, wurden auch von anderen Autorinnen sowie von männlichen Laien der zwanziger Jahre bemüht, etwa Joel 2,28 und 3,1: »Ich würd auß giessen von meinem geyst über alles fleisch und euwer sun und döchter werden weiß sagen«. So argumentierte auch Argula in ihrem Sendbrief an die Universität Ingolstadt vom September 1523: eben »ytz« gehe die Joel-Verheißung mit ihr

87 ZELL, Ein Brief (wie Anm. 70), S. 170.

88 Ebd., S. 216f. u. 293.

89 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 199.

90 Belege ebd., S. 181–184.

91 ZELL, Entschuldigung, a 3r und a 4v.

92 KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 202.

in Erfüllung. Daraus spricht die Überzeugung, in der Endzeit zu leben und zur öffentlichen Rede wie eine Prophetin beauftragt zu sein. Katharina sei dabei nur ein Organ, gleich der Eselin Bileams (Num 22)⁹³. Damit beanspruche sie aber kein dauerhaftes Mandat, sich immerfort einzumischen, was ihr Rabus allerdings vorwarf. Ihren Auftrag, das Notmandat, habe sie nur in Absprache mit Matthias ausgeübt, sie sei aber nicht selbst auf die Kanzel gestiegen, noch habe sie dem Evangelium widersprochen⁹⁴. Auch das Beispiel Elisabeths sieht Katharina als vorbildlich an: Als Zacharias verstummt sei, da habe Elisabeth Maria gebenedeit (Lk 1,22 und 42–45)⁹⁵.

Am ausführlichsten wies sich Katharina Schütz Zell in der Adresse ihrer Publikation anlässlich von Rabus' Verleumdungen an »die gantze Burger-schafft der Stadt Straßburg« aus⁹⁶. Sie hielt es für Christenpflicht, Lügen entgegenzutreten und ihre Verbreitung durch Offenlegung der wahren Hintergründe ihres Protestes gegen Rabus' Hetzpredigt (Dezember 1555) zu stoppen⁹⁷. Katharina legitimiert ihren Gang an die Straßburger Öffentlichkeit mit ihrer besonderen Berufung: Christus habe sie, ein »armes weib [...] auß sonder gnaden und unverdienter lieb/zuos seiner heiligen und warem erkanntnus« berufen, schon seit ihrer Jugend habe er sie zu sich gezogen, zur Verkündigung seines Namens und seines Evangeliums. Daran habe sie sich als Ehefrau gehalten und wolle dies auch weiter tun, inmitten der »streytenden schwachen Kirchen«⁹⁸. Matthäus Zell sei sie »ein trewe hilf in seinem ampt und haußhaltung« gewesen. Sie sei bereit, am Tag des Gerichts über ihr Leben Rechenschaft abzulegen, daß sie »nit nach der maß eins weibs«, sondern gemäß dem ihr verliehenen Geist »treulich und einfaltig« gehandelt habe, mit Freude und Kraft bei der Arbeit. Als Witwe habe sie im Auftrag ihres Mannes Flüchtlinge und Arme aufgenommen. Damit nicht genug, schildert Katharina ihre Berufung zur Mitarbeit bei der Straßburger Reformation, indem sie ihre jugendliche Suche nach Orientierung als Krankheit an Leib und Seele darstellt und das, was sie als Rettung aus einer Krise empfand, die Bekanntschaft mit Schriften Luthers, als Werk göttlichen Erbarmens hinstellt. Sie habe sich bestätigt und emporgehoben gefühlt, so als sei sie aus dem Erdreich, ja aus dem Höllengrund, in den Himmel versetzt worden und als habe Christi Berufung an Petrus auch für sie gegolten: »Jch will dich zuo menschen vischer machen« (Lk 5,10). Demgemäß habe sie fortan gehandelt:

93 ZELL, Entschuldigung (wie Anm. 93), c 2r und c 3r; zitiert von KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 203.

94 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 219 und öfter.

95 KAUFMANN, Geschichte der Reformation (wie Anm. 75), S. 447.

96 Katharina Schütz Zells Widmungsadresse an den Rat Straßburgs in: ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 168–176.

97 MCKEES Einleitung zur »Rabus Correspondence«, in: MCKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 155–166, hier S. 165.

98 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 168.

Sie habe das Evangelium studiert, es auf ihr Leben übertragen, zu seiner Verbreitung beigetragen und ihrem Mann beigestanden, als dieser wegen seiner Heirat »schand/schmach/nachred und lügen« aushalten musste⁹⁹. Ihr Haus sei eine Drehscheibe reformatorischer Diskurse geworden. Sie habe Gelehrte beherbergt, ihre Reden und Predigten gehört, ihre Bücher gelesen, aber auch sie hätten ihre Schriften akzeptiert. Die Reformatoren der ersten Generation, »bauwleüte der Kirchen Christi«, hätten sie als ebenbürtige Gesprächspartnerin geschätzt. Dies sei ihre einzige »lust, begird und freud« gewesen, mit ihnen über das Reich Gottes »zuoreden und handeln alle zeit«¹⁰⁰.

Nun habe sie in ihrem Alter erleben müssen, wie all dies bei den Nachfolgern der ersten Reformatorengeneration »vergessen/und verachtet ist«; sie habe es »mit schand und schmach« bezahlt. Namentlich einer habe diese reformatorischen Pionierleistungen ignoriert und sich darüber hinweggesetzt, der Sohn der Straßburger Kirche und Ziehkind im Haushalt der Zells. Der habe diesem und der Straßburger Gemeinde »undanckbarlich den rucken gekeert«. Als Streit um Nichtigkeiten in der Straßburger Kirche ausgebrochen sei – ein Streit, der dem Kompetenzen- und Rangstreit zwischen Paulus und Petrus »umb ein minder sach« (Gal 2,11–14) geähnelt habe –, seien Straßburger Bürger weinend zu ihr gekommen, wie zu einer Mutter und einer »ripp des säligen Matthei Zellen«¹⁰¹.

Rabus' diffamierenden Brief wolle sie nun allen zum Zeugnis vorlegen. Er werde sich wohl dadurch geschmeichelt und geehrt fühlen. Ihr werde dies nicht schaden, im Gegenteil da sie nach Mt 5,11–12 für derartige Verunglimpfungen ihren »lon [...] im himmel« erwarte (S. 173). Die bösen Worte prallten an ihrem Herzen und Gewissen ab, das rein zu Gott stehe. Sie habe vielmehr Grund Gott dafür zu danken, dass sie nicht so sei, wie Rabus sie beschrieben habe, und Gott um Bewahrung davor zu bitten. Er habe falsches Zeugnis in seinem bösen Brief von ihr abgelegt, sie diffamiert, »als ob ich vom Evangelio gefallen« wäre. Sie habe seinen und ihren Brief zusammen publiziert, damit alle sich ein Urteil bilden könnten, »wer küler freundlicher und Christlicher gehandelt hab gegen dem anderen«. Dazu habe sie sich erst entschlossen, nachdem er ihren persönlichen Brief ungelesen zurückgeschickt und mit einem »lesterbrieff« beantwortet habe. Nun könne sie nicht schweigen. Sie fordere Rabus auf, zu belegen, worin sie »übel geredt und geschriben« habe und wieso er sie »schmecht und verdammt«. Mit eigenen Worten gibt sie wieder, warum sie sich von Rabus' »unweisem verdammen« als armes »weib« tief verletzt fühlte. Er habe ihr »schand/unehr/und Gottlosigkeit [...] und ketzereyen« vorgeworfen und sie als Instrument des Teufels dif-

99 Ebd., S. 171.

100 Ebd., S. 172.

101 Ebd., S. 173.

famiert. Daher wolle sie genaue »rechnung meines gantzen glaubens« ablegen¹⁰². Am Tag des Gerichts werde Gott Rabus wegen seines Schmähbriefts der Lüge überführen¹⁰³.

Eine weitere Legitimationsstrategie ist zu nennen, mit der sich Caritas Pirckheimer gegen die akademisch gebildeten Stadtväter und Kirchenführer wappnete, die auch von Katharina Zell verwendet wurde. Caritas Pirckheimer und Katharina Zell argumentierten mit einer Kippfigur, die Erasmus seiner *Stultitia*-Personifikation in den Mund legte. Nachdem sie im *Enkomion Moriae* die Schwächen einzelner Altersgruppen und Berufsstände bloßgelegt hat, mutiert sie zur Anwältin der wahren Weisheit, die sich unter der Maske des Toren verberge oder von Ignoranten als Torheit verkannt werde. Paulus künde *Stultitiae* Lob, wenn er bekennt, »Wir sind Toren um Christi willen« (1 Kor 4,10). »Wer unter euch weise scheint, soll töricht werden, damit er weise sei« (1 Kor 3,18 und 1,25)¹⁰⁴. Vor Christus und angesichts christlicher Lebensnormen würden Weise für die Welt zu Toren. Mit dieser Art von Torheit wollten Frauen, die sich mit Christus stärker verbunden fühlten als ihre Gegner, Ehre einlegen. Wie Caritas die Korintherbriefstelle als Bescheidenheitsformel in ihrer Entgegnung an Lob Kaspar Nützels verwendete, haben wir schon oben (Abschnitt 2) gesehen¹⁰⁵.

Katharina lässt sich die Gelegenheit nicht entgehen, ebenfalls mit indirektem Verweis auf Erasmus' *Stultitia* über Rabus zu triumphieren, nachdem dieser ihr vorgeworfen hat, mit Narren wie ihr brauche er nicht ernsthaft zu verhandeln. Davor aber zitiert sie Rabus' Schmähbrief vom 19. April 1557¹⁰⁶. Darin begründete er am Schluss, wieso er sich nicht auf eine sachliche Auseinandersetzung mit der Zellen einlasse: Einem Narren müsse man nur die ihm gebührende Antwort geben, damit er sich nicht weise dünke (Prov 26,4–5). Er wertete also den Brief der Laientheologin als närrische Rede, ein Verstoß gegen das ständische Decorum, und diesen Verstoß parierte er völlig angemessen mit grobem Tadel.

Nein, sie begehre nicht nach weltlicher Weisheit, sondern nur nach einer solchen, die aus der Gottesfurcht entspringe (1 Kön 3,5; Prov. 9,10). Diese Weisheit habe Paulus treffend als »thorheit der welt« charakterisiert (1 Kor 1,2; 3,19). Daher akzeptiere sie freudig den Narrentitel »umb Christi willen«. Sie hütet sich aber davor, umgekehrt Rabus zum Narren zu erklären, gemäß Mt 5,22. Dies erweist sich allerdings als *praeteritio*. Denn seine »unweiß-

102 Ebd., S. 175.

103 Ebd., S. 176.

104 Desiderius ERASMUS VON ROTTERDAM, *Laus stultitiae*, übers. v. Alfred HARTMANN, in: ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Darmstadt 1975, hg. v. Werner WELZIG u.a., § 65, S. 192–194.

105 Pirckheimer Briefwechsel 6 (2004), S. 55, 54f.

106 ZELL, *Ein Brief* (wie Anm. 70), S. 176f.

heit«, die in seinem groben Brief zu Ausdruck komme, stellt sie – gleichsam genüsslich – Punkt für Punkt bloß. »Er hatt fürwar alle witz/unnd Theologischen und Apostolischen Geist und weißheit/inn seinem schreiben (an mich gethan) verloren«¹⁰⁷.

Rabus' Torheit komme noch stärker in seinem Begehren zum Ausdruck, das er indirekt, über einen Mittler, jüngst abermals an die Zell-Witwe gerichtet habe. Er wünschte sich von ihr Auskunft über Matthäus Zells Biographie, damit er sein Porträt in seine Märtyrergalerie aufnehmen könne. Damit wolle er aber nur Geld und Ruhm verdienen. Sie könne selber für das Andenken ihres Mannes sorgen, »ohn ein gelt wechsek«. Wie passt dieses Begehren aber zu Rabus' Unterstellung, dass aus ihr der Teufel rede? »[...] wollte er dann sollich lügen in ein buoch setzen das durchs Theütsch landt sol gehen/Da sicht und höret man seine weißheit/auß deren er mich ein Narren schiltet«¹⁰⁸. Nicht der Teufel habe sie für sein Zerstörungswerk missbraucht, vielmehr sei sie ganz das Werkzeug Christi, und dies seit ihrer Jugend, gemäß Joh 15,5 »ohne mich können [!] jhr nichts thun«¹⁰⁹.

5. Publizität

Katharina Schütz Zell und Marie Dentièrè beschritten von Anfang an den publizistischen Weg, um sich mit ihren theologischen Ansichten und ihrer Kritik an der römischen Kirche und ihren weltlichen Repräsentanten Gehör zu verschaffen. Dies gelang Katharina Zell, dank ihrer Herkunft als Tochter eines Straßburger Buchdruckers und mit Unterstützung ihres Mannes, Matthias Zell, seit 1523. Wer Marie Dentièrès Epistel an Marguerite de Navarre mit den Initialen M.D. 1539 in Genf dem Druck übergab, ist unbekannt.¹¹⁰

Caritas Pirckheimer adressierte Gelehrte und Angehörige der Obrigkeit in Briefform. Zusammen mit ihrem Bruder Willibald formulierte sie 1529 eine *Oratio apologetica*, in der resümierend alle Gründe genannt wurden, weswegen das Klarissenkloster von der Säkularisation durch den Nürnberger Rat verschont bleiben sollte. Die Erfahrung mit ihrem vertraulichen Schreiben an Hieronymus Emser nötigte die Äbtissin allerdings zur Zurückhaltung mit gedruckten Appellen¹¹¹. Ihr Bruder und die Kontaktaufnahme zu Philipp Melanchthon verhalfen ihrem Anliegen zur Publizität, ihre Klarissengemeinschaft vor der Auflösung zu schützen.

107 Ebd., S. 262.

108 Ebd., S. 263.

109 Ebd., S. 265.

110 ZIMMERLI-WITSCHI, Frauen in der Reformationszeit (wie Anm. 21), S. 57–70; BACKUS, Marie Dentièrè (wie Anm. 19), S. 181 (vgl. Anm. 58f.).

111 Martin H. JUNG, Die Reformation. Theologen, Politiker, Künstler, Göttingen 2008.

Argula von Grumbach beabsichtigte wohl nicht von Anfang an den Weg an die Öffentlichkeit. Zuerst wählte sie die vertraulich-briefliche Mitteilungsförmigkeit an die Universität Ingolstadt, als sie von der Revokation des 18jährigen Magister Alsacius Seehofer vor der theologischen Fakultät zu Ingolstadt erfuhr und gegen diese Form des Gewissenszwangs, der zur Selbstverleugnung führte, Protest einlegte. Erst als ihre handschriftlichen Schreiben ohne ihr Einverständnis gedruckt wurden, ließ sie weitere Appelle an einflussreiche Herrscher und Meinungsführer drucken, zuletzt (1524) das Sendschreiben an Friedrich den Weisen und einen Brief an die Stadt Regensburg.

Keiner, den sie brieflich ermahnte, die Verbreitung des Evangeliums nicht zu unterdrücken und die Sache Luthers in diesem Sinne nicht zu blockieren, antwortete ihr sachgemäß in Briefform. Das Spottgedicht des Studenten Johann zeigt eher, dass Frauen einer Antwort nicht für würdig erachtet wurden. Gleichwohl sprechen die Verbindungen, die sie aufbaute, für ihre Fähigkeit, um der Sache des Evangeliums willen und zur Verbesserung der Seelsorge in Stadt und Land willen Netzwerke zu knüpfen. Davon zeugt ihr Briefwechsel mit Luther und Georg Spalatin.

Am weitesten wagte sich Katharina Zell 1557 mit der Publikation von Rabus' Ketzer-Vorwurf und ihrer öffentlichen Widerlegung und Verteidigung ihres Glaubens vor, zu einer Zeit, als die Konfessionsgrenzen gemäß dem Augsburger Religionsfrieden territorial klar abgesteckt waren und für »Dissidenten« (Schwärmer, Täufer, Kryptocalvinisten) die Spielräume eng wurden.

Katharina Zell wirft Rabus vor, alle, die theologisch nicht seiner Meinung (»seines kopfes«) seien, für Ketzer zu erklären und implizit mit ihrer Tötung einverstanden zu sein. Zu dieser weitreichenden Folgerung geben ihr Rabus' Worte nicht direkt Anlass, die sie zitiert, nämlich dass sie sich »inn schröcklichen jrthumben« befinde, »falscher zeügnuß/und Teüffelischen außgeen frummer leuth/verstockter weiß verharrest«¹¹². Katharina war im Bilde, wozu mangelnde Bereitschaft, sich mit Dissenters zu verständigen oder abweichende religiöse Meinungen zuzulassen, und die voreilige Verdammung führen könnte: zur Ketzertötung. Daher sei sie für Rabus »eine alte unholdt/unnd Zauberin«, die, gleich Hus in Konstanz, »verbrannt werden« müsste. Verstockt hieße einer (oder eine) nur dann, wenn er (oder sie) gegen wohlgemeinte Ermahnungen immun bliebe. Rabus, der ihr im April 1557 Verstocktheit vorwarf, habe sie früher nie ermahnt, auch nicht damals, als er Gast im Zellschen Haus gewesen sei. Sein Vorwurf, sie habe falsches Zeugnis gegeben, bezieht sich wohl darauf, dass sie sich für Zwingli, Oekolampad und Schwenckfeld eingesetzt habe. Rabus solle seine Vorwürfe, sie habe

112 ZELL, Nun folget ein schlechte sanffte verantwortung [...], in: Dies., Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 213.

gelogen, lieber begründen, statt sie unchristlich zu beschimpfen¹¹³. Wenn sie nicht gegen »sein thun unnd verdammen frummer leüth« protestieren würde, was sie hiermit tue, müßte sie sich in der Tat den Vorwurf gefallen lassen, falsches Zeugnis wider Gottes Gebote zu geben.

Auf Rabus' Drohung mit Gottes gerechtem Urteil am Tag des Gerichts antwortet Katharina mit Erleichterung. Sie freue sich, dass er sie eher »dem gerechten Gott [...] und nit dem hencker befilhet«¹¹⁴. Auf den von ihm geäußerten Verdacht, aus ihr spreche des Teufels Geist, entgegnet sie: Als »alte mitarbeiterin der kirchen zu Straßburg« habe sie Rabus »die warheit gesagt«. Sie habe dies allerdings erst dann getan, als seine Kollegen geschwiegen hätten und ihn niemand zur Rede zu stellen wagte. Nach Lk 19,40 möge sie ein redender Stein sein, der dann spricht, wenn die Juden schweigen. Auch wolle sie der »Esel Bileams sein« (Num 22,22–30)¹¹⁵. Ihr Maul sei zwar »etwas grob/aber warhafftig«. Rabus dagegen halte sich nicht an die paulinische Lehre, »Ehr die Witwen/die gastfrey gewesen« (1 Tim 5,2 und 3,10). Rabus habe sich nicht gerade als »Diener Christi« profiliert, von dem Paulus vor allem Treue verlangt (1 Kor 4,2). Katharina verhält sich diesem falschen Diener gegenüber so wie Paulus, als der Hohepriester Hananias ihn aufs »Maul« schlug und der Geschlagene ihm daraufhin fluchte, sich damit entschuldigend, er habe nicht wissen können, dass dieser Grobian ein Hohepriester sei (Apg 23,2–5)¹¹⁶.

Katharina empört sich über den »luciferischen« Hochmut des Herrn Ludwig, da er ohne Grund Schwenckfeld zum Ketzer stempelte. Wenn auch Zwingli ein Ketzer sein sollte, der doch als Märtyrer auf dem Schlachtfeld starb, so müssten alle, die das »feldt verloren unnd inn jrer Feindt herde kommen seind/Ketzer sein«, obwohl dies doch eben diejenigen glaubensfesten Kandidaten sind, welche Rabus in seine Märtyrergalerie aufnehmen wolle¹¹⁷. Luther und die süddeutschen Reformatoren hätten alle allein Christus als ihren Meister anerkannt. Katharina widerstrebt es, die Reformatoren mit Bezug auf dieses einmütige Bekenntnis dogmatisch auseinander zu dividieren, wie Rabus es tue, indem er Zwingli und Schwenckfeld verketzere. Er habe aus satanischer Hoffart und großem Stolz die treue Straßburger Kirchenmutter angegriffen. Sie wolle Gott für Rabus bitten, so wie Abigail den König für ihren Mann Nabal um Nachsicht gebeten habe: »verzeihe disem Man/sein Name heisset Nabal/das ist Narheit und Weißheit/ist nicht bey jm« (1 Sam 25,25)¹¹⁸. Freilich habe sie Unruhe erregt, wie Rabus ihr vor-

113 Ebd., S. 217.

114 Ebd., S. 218.

115 Ebd., S. 219. Diesen Vergleich gebraucht sie auch in ihrer Entschuldigung.

116 Ebd., S. 222.

117 Ebd., S. 223.

118 Ebd., S. 229.

werfe, und zwar eine solche, »die vorhin bey unsern Weybern nicht gewonlich gewesen«, wofür sie leider auch keine Nachfolgerin haben werde, nämlich dadurch, dass sie Vertriebene aufgenommen und »vor sie geredt unnd geschriben« habe. Immer habe sie freundlich gehandelt, stets darauf bedacht, dass man sich gegenseitig toleriere, anstatt, wie es die jüngere Theologengeneration tue, Verdammungen auszusprechen¹¹⁹. Herr Ludwig stifte selber Unruhe, indem er alte, geachtete Prediger und ihre Lehren verachte und einen Keil zwischen sie treibe¹²⁰.

6. Fazit

Die vier Autorinnen sind keine »subalterne«. Sie verwendeten zwar für die Kommunikation ihrer theologischen Anliegen traditionsreiche, in Meinungskampf und Kontroverse bewährte Gattungen und Schreibweisen, aber auf originelle Weise und mit Selbstbewusstsein. Da sie sich bewusst waren, als Aufbegehrende und Non-Konformistinnen Rollenmuster, die von ihnen erwartet wurden, zu verletzen, erarbeiteten sie sich mit Bedacht Rechtfertigungsstrategien, die als *captationes benevolentiae* an männliche Intellektuelle gerichtet waren, die sich ihrer Erfahrung gemäß Frauen gegenüber überlegen dünkten. Die Maske des Toren, der vor Gott wahrhaft weise ist, und das »Notmandat« (Kaufmann) bezogen sie aus der Bibel.

Das Anliegen Argulas von Grumbach, Caritas Pirckheimers und Katharina Zells – juristisch gesprochen: ihre *causa* – war an konkrete männliche Verhandlungspartner adressiert und in der beabsichtigten Reichweite lokal begrenzt. Diese Fokussierung schützte sie davor, später in der Konfessionspolemik von protestantischen Theologen instrumentalisiert zu werden.

Am weitesten wagte sich Katharina Zell vor, weil sie von Rabus als Ketzerin und Teufelsbündnerin diskreditiert wurde. Der Straßburger Magistrat betonte, dass er mit ihrer Publikation anlässlich von Rabus' Diffamierungen nichts zu tun habe. Der Rabus-Handel der Stadt Straßburg, der sich in Korrespondenz und Verhandlungen vor dem Rat bis 1558 hinzog, hatte nur Berührungspunkte mit Katharinas eigenem Rabus-Handel, der, durch seine Hetze gegen die Anhänger Schwenckfelds veranlasst, theologisch motiviert war und in ein breites, glühendes Bekenntnis zur »Ideologie« der ersten Reformatorengeneration mündete¹²¹.

119 Ebd., S. 231.

120 Ebd., S. 258.

121 McKEE, Einleitung zur »Rabus Correspondence« (wie Anm. 97), S. 164f.; KAUFMANN, Pfarrfrau und Publizistin (wie Anm. 42), S. 197f., Anm. 98. – Zur »Front« der lokalen Reformatoren gehörte für Katharina Zell neben Luther Zwingli, Brenz, Ökolampad, Matthäus Zell, Wolf-

Katharina Zell war unbequem, weil sie sich nicht vereinnahmen ließ. Schwenckfeld-Anhängern bei sich Unterschlupf zu gewähren und mit Schwenckfeld zu korrespondieren¹²², mochte noch hingehen, wenn es in aller Heimlichkeit geschah. Aber in einer gedruckten *Verantwortung* Verständnis für Michel Servet zu äußern, »des armen Serveti Dodtbrandt zuo Genff« zu gedenken und Sebastian Castellio zu loben, war im lutherischen Straßburg 1557 ein Wagnis. In ihrer Entgegnung auf Rabus' Ketzervorwurf empfahl sie Castellios Anthologie *De haereticis an sint persequendi* als »ein seer herrlich büchlein [...] auch predigern vnd allen Oberkeiten hoch non nöten/zu lesen vnn wissen«¹²³. Mit Blick auf die, die zu Unrecht und voreilig zu Ketzern erklärt würden, mahnt Katharina:

Darumb seind jr nit so streng / es seind noch mehr gelerter leüth gewesen / vnd noch gelten sie echt noch ettwes / in ewern köpffen / wann auch ein Oberkeit volget / sie würde bald ein Tyranny anfahren / das Stett und Dörpffer leer würden¹²⁴.

Gegen Katharinas Subalternität spricht der Eindruck, den sie auf Wolfgang Capito machte. Anlässlich der Reise des Ehepaars Zell nach Wittenberg schrieb Capito am 10. März 1538 an Jodocus Neobolus, Katharina Zell sei ein gutes Beispiel dafür, »quam mulieres nostrae minime mutae sint«¹²⁵. Die Sprache, die Katharina Zell in der Punkt-für-Punkt-Widerlegung des Herrn Ludwig erprobt, ist die einer Grenzgängerin, die Kontakte mit Anhängern der Schweizer Reformatoren und Glaubensflüchtlingen unterhielt. Rabus' theologischer Eifer und beruflicher Ehrgeiz ist in ihren Augen Symptom für eine Generation, die schon im Protestantismus groß geworden war und die Kämpfe der Reformatoren gegen Geistlichkeit, Klöster, missbräuchliche Praktiken der römischen Kirche und kirchliche Bevormundung nicht miterlebt hatte. Jüngere neigten zur Unduldsamkeit gegenüber Selbstdenkerinnen, die sich durch Bibellektüre eigene Gedanken machten; sie wollten wieder in einer neuen Kirche regieren und seien sich nicht bewusst, dass sie auf gutem Wege wären, ein neues Papsttum zu errichten. Für Subalterne aber ist charakteristisch, dass sie vereinzelt agieren, ohne offiziellen Rückhalt

gang Capito, Bucer, Caspar Hedio, Urbanus Regius auch Castellio, Schwenckfeld und andere. Vgl. ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 210

122 McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 110–114 u. 122–153.

123 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 210; vgl. auch McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 1, S. 187 u. 293. Zur Wirkungsgeschichte Castellios und Resonanz des Servet-Prozesses vgl. Barbara MAHLMANN-BAUER, Castellio, Sébastien, in: Wilhelm KÜHLMANN u.a. (Hg.), Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon, bearb. v. J. Klaus KIPP, Berlin/New York 2011, S. 498–511; dort weitere einschlägige Literatur (vor allem Roland H. Bainton und Hans R. Guggisberg).

124 ZELL, Ein Brieff (wie Anm. 70), S. 210.

125 McKEE, Katharina Schütz Zell (wie Anm. 23), Bd. 1, S. 102, Anm. 62.

einer Solidargruppe. Elsie McKee und die Bucerforschung haben das Netzwerk aus Katharina Zells Briefen rekonstruiert, das nach Schlesien, England und in die Schweiz führt¹²⁶. Wer ein Korrespondentennetz unterhält, ist nicht subaltern.

126 Ebd., S. 453–456; Bd. 2, S. 95–153; Michel WEYER, Martin Bucer et les Zell. Une solidarité critique, in: Christian KRIEGER/Marc LIENHARD (Hg.), Martin Bucer and Sixteenth Century Europe. Actes du colloque à Strasbourg 1991, Bd. 1, Leiden/New York/Köln 1993, S. 275–295.

Gerd Schwerhoff

Das frühneuzeitliche Duell in der öffentlichen Streitkultur

Zum paradoxen Verhältnis von Gewaltpraxen
und normativen Diskursen

I. Begriffe und Konzepte

Eine Situierung des Duells in den Kontext der frühneuzeitlichen Streitkultur erfordert zunächst eine Verständigung darüber, was das überhaupt ist: »Streitkultur«. Denn es existieren – mindestens! – zwei deutlich unterscheidbare Konzepte. Eine mögliche Lesart wird z.B. in einem Sammelband entfaltet, der sich unter dem programmatischen Titel der »Streitkulturen« mit der Grammatik von Gewalt in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit beschäftigt. Verbale und körperliche Gewalt wird dort als ein Kommunikationsphänomen begriffen und beschrieben, mithin nicht als besinnungs-, bedeutungs- und kulturlose Erscheinung, sondern als ein der kulturalanthropologischen Analyse zugängliches soziales Phänomen¹. Mit einer anderen, fast gegenläufigen Variante des Begriffs arbeitet eine interdisziplinäre Forschergruppe an der Universität Bonn. Dort wird Streitkultur definiert als »die positive Form der öffentlichen verbalen – nicht bellizistischen – Auseinandersetzung«, wobei hier die im griechisch-römischen Altertum vorgeprägten Strukturen der so genannten *classical tradition*, etwa in der Rhetorik, eine bis in die Neuzeit hinein wirkende Rolle eingenommen hätten². Noch prägnanter wird das Feld an anderer Stelle als »gewaltfreie Aushandlung von Interessenkonflikten im Streit« definiert³.

Der Terminus »Streitkultur« kann also die (bedeutungsvollen) Formen des gewaltsamen Konfliktaustrages bezeichnen (man könnte von Streitkultur I sprechen); gemeint sein kann aber im Gegensatz dazu auch eine Kultur des Streitens unter Ausschluss von Gewalt (Streitkultur II). Wie nun lässt sich das Duell, verstanden als »verabredete, regelhafte und mit tödlichen Waffen ausgefochtene Zweikämpfe, [...] in denen man [...] seine Ehre unter Beweis

1 Magnus ERIKSSON/Barbara KRUG-RICHTER (Hg.), *Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.–19. Jh.)*, Köln 2003; vgl. ferner Julia HAACK, *Der vergällte Alltag. Zur Streitkultur im 18. Jahrhundert*, Köln 2009.

2 Uwe BAUMANN u.a. (Hg.), *Streitkultur. Okzidentale Traditionen des Streitens in Literatur, Geschichte und Kunst*, Göttingen 2008 (*Super alta perennis* 2), Vorwort.

3 Marc LAUREYS/Roswitha SIMONS (Hg.), *Die Kunst des Streitens. Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive*, Göttingen 2010, S. 9.

stellte⁴, zwischen diesen beiden Polen verorten? Als gewaltsame Form des Konfliktaustrags lässt es sich zunächst umstandslos dem ersten Pol zuschlagen. Allerdings nimmt es hier eine gewisse Sonderrolle ein, insofern die kulturellen Überformungen der Gewalt, denken wir an seine ausgeprägte Regelmäßigkeit, eine besondere starke Ausprägung erfahren. Zugespitzt hat der niederländische Historiker Peter Spierenburg, ein Elias-Schüler, im Duell eine Form der Domestizierung und mithin der Zivilisierung von Gewalt gesehen, etwa durch das affektdämpfende Auseinandertreten von Herausforderung und eigentlichem Kampf⁵. Insofern wäre das Duell auf einer imaginären Modernisierungsskala als ein wichtiger Schritt hin zu einer gewaltlosen Streitkultur deutbar. Diese Hypothese wird im Folgenden zu prüfen sein.

Die Forschungslage zum Thema stellt sich extrem ungleichgewichtig dar. Während die deutschsprachige Gewalt- und Kriminalitätsforschung zum Thema des gewaltsamen Konfliktaustrags in der Frühen Neuzeit insgesamt einen beachtlichen Differenzierungsgrad erreicht hat⁶, ist das Duell in Mitteleuropa, verglichen mit den Forschungen zu anderen europäischen Regionen, nur in Ansätzen erforscht⁷. Vor allem das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts hat in der großen Arbeit von Ute Frevert gebüh-

4 Ute FREVERT, Art. Duell, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 2, 2005, Sp. 1165–1168, hier Sp. 1165.

5 Peter SPIERENBURG, *A History of Murder. Personal Violence in Europe from the Middle Ages to the Present*, Cambridge 2008, S. 72f: »To a large extent the duel represented a deviation from medieval violence. By the very meaning of the word, it was a one-on-one combat, stylized and bound to rules. [...] The duel, then, represented a major innovation in violence. The delay between the challenge and the actual fight promoted the restraint of emotions. It was a step away from outright impulsiveness, in the direction of planned violence«.

6 Statt vieler Einzelnachweise generell Gerd SCHWERHOFF, *Historische Kriminalitätsforschung*, Frankfurt a.M. 2011, S. 113–136; für einen mikrohistorischen Zugriff ders., *Social Control of Violence – Violence As Social Control. The Case of Early Modern Germany*, in: Hermann ROODENBURG/Pieter SPIERENBURG (Hg.), *Social Control in Europe*, Bd. 1: 1500–1800, Columbus/Ohio 2004, S. 220–246; ders., *Justice et honneur. Interpréter la violence à Cologne (XV^e–XVIII^e siècles)*, in: *Annales. Histoire, Sciences sociales* 62 (2007), S. 1031–1061; Joachim EIBACH, *Gibt es eine Geschichte der Gewalt? Zur Praxis des Konflikts heute, in der Vormoderne und im 19. Jahrhundert*, in: Rebekka HABERMAS/Gerd SCHWERHOFF (Hg.), *Verbrechen im Blick. Perspektiven der neuzeitlichen Kriminalitätsgeschichte*, Frankfurt a.M. 2009, S. 182–216.

7 Vgl. zum europäischen Forschungsstand Victor G. KIERNAN, *The Duel in European History*, Oxford 1988; weitere wichtige Arbeiten sind z.B. François BILLACOIS, *Le duel dans la société française de XVI^e – XVII^e siècles. Essai de psychosociologie historique*, Paris 1986; James KELLY, *That Damn'd Thing Called Honour. Duelling in Ireland 1570–1860*, Cork 1995; Markku PELTONEN, *The Duel in Early Modern England. Civility, Politeness and Honour*, Cambridge 2003. Vgl. zum Forschungsstand ausführlicher die Einleitung von Ulrike Ludwig und Gerd Schwerhoff in: Ulrike LUDWIG/Barbara KRUG-RICHTER/Gerd SCHWERHOFF (Hg.), *Das Duell. Ehrenkämpfe vom Mittelalter bis zur Moderne*, Konstanz 2012 (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 23).

rende Aufmerksamkeit gefunden⁸. Das mitteleuropäische Duell in der Frühen Neuzeit dagegen war weitgehend eine *terra incognita*, was die Forschung nicht daran gehindert hat, diese Epoche als Blütezeit des ritualisierten Zweikampfs zu imaginieren. Eine neue Perspektive eröffnen die von Ulrike Ludwig erarbeiteten Ergebnisse eines jüngst abgeschlossenen Forschungsprojektes zur Geschichte des Duells in ausgewählten Regionen⁹. Generell, so lässt sich bündig konstatieren (ohne das hier näher ausführen zu können), verhält es sich mit dem Duell wie mit vielen anderen historischen Sachverhalten: Von Ferne besehen, meinen wir die zentralen Strukturen und Prozesse zu kennen: die Entwicklung des Duells aus dem gerichtlichen Zweikampf, dem Turnier und dem Fehdewesen des Mittelalters¹⁰; oder seinen Charakter als spezifisch adligen Habitus und ständisches Distinktionsmerkmal, der bis in die spätere Neuzeit hinein, gleichsam als traditionaler Überhang, virulent blieb. Eine genauere Betrachtung lässt von vielen dieser lieb gewonnenen Bilder kaum etwas übrig.

II. Zwei Fallbeispiele

Am 17. Juli 1607 kam es auf dem Domplatz zu Münster zu einem Aufeinandertreffen zwischen dem Landadligen Dietrich von Galen, dessen Sohn Christoph Bernhard 1650 Fürstbischof werden sollte, und Erbmarschall Gerhard von Morrien, dem Vorsitzenden der Münsterschen Ritterschaft. Beide Männer und ihre in enger Nachbarschaft lebenden Familien befanden sich seit Längerem im Streit, der im Februar des Jahres eine besondere Steigerung erfahren hatte: Morrien hatte durch seine Soldaten die Jäger von Galens verprügeln und dessen Jagdhunde beschlagnahmen lassen. Im März hatte Dietrich von Galen eine Zusammenkunft des landsässigen Adels anlässlich der Ankunft des neuen Bischofs Ernst von Bayern genutzt, um der Forderung nach Rückgabe der Hunde und Wiederherstellung seiner Ehre persön-

8 Ute FREVERT, *Ehrenmänner*. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991; ferner Friedhelm Guttandin, *Das paradoxe Schicksal der Ehre. Zum Wandel der adligen Ehre und zur Bedeutung von Duell und Ehre für den monarchischen Zentralstaat*, Berlin 1993; jetzt Wolfgang SPEITKAMP, *Ohrfeige, Duell und Ehrenmord. Eine Geschichte der Ehre*, Stuttgart 2010, S. 129–172.

9 Es handelt sich um das von der DFG zwischen 2007 und 2010 geförderte Projekt »Das Duell in der Frühen Neuzeit. Vergleichende Untersuchung zu Kursachsen, Mecklenburg und Schweden« (Leitung: Gerd Schwerhoff). Projektergebnisse und weitere einschlägige Beiträge finden sich im Tagungsband zu einer interdisziplinären ZiF – Tagung vom Juni 2010: LUDWIG/KRUGRICHTER/SCHWERHOFF, *Das Duell* (wie Anm. 7); vgl. weiterhin Ulrike LUDWIG, *Von Scherzen und Duellen. Wettkampfspiele als Typus von Ehrkonflikten im schwedisch-pommerschen Offizierskorps*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 38 (2011), S. 371–403.

10 Dazu jetzt differenzierend und korrigierend Sarah NEUMANN, *Der gerichtliche Zweikampf: Gottesurteil – Wettstreit – Ehrensache*, Ostfildern 2010.

lich Nachdruck zu verleihen. Er hatte von Morrien »zum rauffen und balgen gefurdert«, wobei er ihn aufs Übelste mit Schimpfworten und Gesten traktierte. Der Erbmarschall hatte damals auf die Herausforderungen nicht reagiert, sei es im Bewusstsein seines überlegenen Status, sei es aufgrund eines körperlichen Handicaps, sondern eine gerichtliche Klage gegen den Kontrahenten erhoben. Der hatte sich u.a. damit verteidigt, er habe von Morrien »adlichen teuschen Prauch nach, öffentlich unnd nichtt hinderliß-tiger weiße« ausgefordert – in diesem Zusammenhang war auch die Rede von einem »Duell«¹¹. Nun, bei der erneuten, diesmal zufälligen Begegnung auf dem Domplatz, ging der angetrunkene von Galen in die Offensive mit »schnippchen und schnellen, dauzen und trotzen sowie ruckung der gewehr«, auch mit »honischen ehrverletzlichen worten«. Wiederholt habe er auf den Degenriff geschlagen mit den Worten »Das ist für Dich!«, was Morrien mit den gleichen Worten erwidert habe: »Das ist auch für Dich, was wiltu mir dann?« Auch wenn ein Begleiter den Erbmarschall mit den Worten: »Komm, der Geck ist duhne«, vom Platz wegzuführen versuchte, diesmal stellte sich der Angegriffene dem Kriegserprobten von Galen. Der Ausgang war letal – von Morrien wurde »in den kot« niedergedrungen – und erhielt einen tödlichen Degenstich in die Herzgegend. Der Hintergrund des Konfliktes und der weitere, sehr verschlungene Fortgang der rechtlichen Auseinandersetzung, in deren Verlauf auch ein Plan des Geschehens gefertigt wurde, können uns hier nicht weiter beschäftigen¹².

Ein anderes kurzes Exempel, diesmal allerdings aus der Welt des Handwerks, überliefert die aus den Rechtsquellen des Kieler Rates gearbeitete »Skandalchronik« (Stern) des Bürgermeisters Asmus Bremer¹³. Im November 1618, so die knapp hundert Jahre später entstandene Chronik, gerieten in Kiel zwei fremde Schneidergesellen aneinander. Christoph Völker habe seinen Kontrahenten Henrich Osterhusen bedrängt und »denselben ohngeachtet alles Einredens sofort auf ein Duell heraus gefordert, auch denselben auf dem Kuhberge im bloßen Hemde und mit entblösten Gewehr erwartet«. Der geforderte Osterhusen fand sich ebenfalls an diesem Ort in Kiel ein. Als er »im ersten Gang eine zimliche Wunde in den Kopf bekommen«, habe er sich

11 Frank DIERKES, Streibar und ehrenfest. Zur Konfliktführung im münsterländischen Adel des 16. und 17. Jahrhunderts, Münster 2007 (Westfalen in der Vormoderne 1), S. 138, 141f.; weiter betonte von Galen, »daß bei redtlichen teutschen von Adell, alten Geprauch nach, für keinen unehrlich Schurck gehalten wirdtt, der einen anderen frei, öffentlich, ohne List oder Betrug für der Faust [fordert oder] daß Rapier in Anbietung thuett«, ebd., S. 142.

12 Ebd., S. 147, 150–152; weiterhin die Beiträge in Mechthild SIEKMANN (Hg.), Tatort Domplatz. Der Münster-Plan von 1609 und seine Geschichte(n). Dokumentation und Faksimile, Bielefeld 2009, insbesondere dies., Topographie und Genese. Der Münster-Plan erzählt, ebd., S. 33–103, hier S. 82–94, bes. S. 88.

13 Moritz STERN (Hg.), Chronicon Kiliense tragicum-curiosum 1432–1717. Die Chronik des Asmus Bremer, Bürgermeister von Kiel, Kiel 1916.

gern vertragen wollen. Doch sei er von Völker »so eiferich angerant und verfolgt [worden], daß er auf Zureden des umstehenden Volcks sich umkehren und beßer wehren« musste. Am Ende blieb der Herausforderer Völker tot auf der Strecke¹⁴.

III. Ritualisierte Zweikämpfe als öffentliche Streitkultur

Die aufgeführten historischen Beispiele illustrieren zunächst typische Aspekte der frühneuzeitlichen Zweikampfpraxis, die von der Konflikt- und Kriminalitätsforschung der letzten Jahre eingehend beschrieben worden sind¹⁵ und deshalb hier keiner eingehenderen Beschreibung bedürfen. Ich beschränke mich lediglich auf die wichtigsten Elemente: *Erstens* lässt sich ein Set typischer Verhaltensbausteine ausmachen, die sich zu einem im Kern stereotypen, dabei durchaus bunten und höchst variablen Gewaltritual zusammenfügen. Dazu gehören Schimpfworte und Injurien, die die Ehre des Gegners herabsetzen sollen, ebenso wie Flüche und Lästerworte, deren Wucht die eigene Stärke demonstrieren und zugleich den Kontrahenten einschüchtern soll. Verächtliche Gesten wie das »Schnippchenschlagen« oder die Herausforderung durch den Schlag an den Degengriff sind ebenfalls Elemente im Arsenal des Konfliktes. Dazu gehört auch das Herausfordern aus dem Haus, die bewaffnete Attacke auf Gartenzaun, Haustür oder Fenster der gegnerischen Wohnung, oder – im Übergang zur ungezügelter Gewalt – das Herunterstoßen der Kopfbedeckung. *Zweitens* werden diese Elemente durch ein typisches Eskalationsschema sequenziert. Ab einem gewissen Punkt werden die Kontrahenten durch eine Vergeltungslogik angetrieben, die oft unerbittlich in offene Gewalt mündet. Der Motor dabei ist ein Zwang nicht nur zur Retorsion von Vorwürfen und Injurien, sondern häufig zur Überbietung der gegnerischen Anwürfe. Dabei muss es sich keineswegs um einen »point of no return« handeln, Begleiter und Schlichter können dazwischentreten und die Streithähne trennen bzw. ihnen den Frieden gebieten. Im Fall von Morrien allerdings blieben die Interventionsversuche Dritter erfolglos, und in Kiel trieb das umstehende Publikum den zurückweichenden Gesellen in eine neue Runde des Kampfes. *Drittens* illustrieren die Elemente dieser Konfliktform und ihre Dynamik die zentrale Bedeutung der Ehre. (Dabei sei nicht verschwiegen, dass deren Stellenwert in der neueren Forschung hoch umstritten ist, aber die entsprechenden Kontroversen müssen hier beiseite bleiben.¹⁶) Die aufscheinenden Streitigkeiten haben ganz unter-

14 Ebd., S. 248f.

15 Vgl. oben Anm. 6.

16 Vgl. die Darstellung bei SCHWERHOFF, Justice et honneur (wie Anm. 6), S. 1040–1047.

schiedliche Ursachen und Anlässe. Manchmal wissen wir um sie, wie im Fall des Nachbarschaftsstreites zwischen von Galen und von Morrien, wobei die eigentliche Ursache und der Anfang oft im Dunkeln liegen; manchmal sind die Hintergründe völlig unbekannt wie im Fall der Schneidergesellen. In der direkten Konfrontation werden die sehr heterogenen Motive, Interessen und Konfliktursachen durch die Ehre neu codiert und erfahren damit eine mehr oder weniger starke Transformation. Der eigentliche Anlass rückt damit in den Hintergrund, und die Austragungsformen werden dominant. Der Streit gebiert auf diese Weise weiteren Streit.

Viertens schließlich ist in Bezug auf den Charakter der Öffentlichkeit festzuhalten, dass es sich um eine Streitkultur der Anwesenheit handelt, die von direkter Interaktion geprägt ist. Dabei agieren die Teilnehmer so, als stünden sie stets im Fokus aufmerksamer Beobachter, die eine starke soziale Kontrolle ausübten. Das ist faktisch nicht immer der Fall, aber auch eine Vier-Augen-Situation unterscheidet sich in der Regel nicht vom Verhalten vor einem größeren Publikum. Der Zwang zur Ehrverteidigung ist offenbar stark habitualisiert, eine drohende Missachtung kann nicht durch Ignorieren oder Herunterspielen entschärft werden. Treffen diese knappen Charakterisierungen zu, dann wird *fünftens* sogleich die Frage nach dem historischen Wandel virulent. Der Begriff »Streitkultur« impliziert ja die Annahme, es gebe eine spezifische Grammatik des Streitaustragens, die zeitlich wie räumlich variabel ist. Dagegen legen die einschlägigen Forschungen häufig den Eindruck nahe, es handle sich bei dem skizzierten ritualisierten Zweikampfverhalten um ein Phänomen der *longue durée*. Tatsächlich scheinen ja heutzutage viele Erscheinungsformen jugendlicher Gewalt in erstaunlicher Weise vormodernen Verhaltensweisen zu ähneln. Qua Profession zweifelt der Historiker nun aber an allem, was den Anschein einer anthropologischen Konstante erweckt, d.h. als im Kern unveränderbar behauptet wird. Ein möglicher Wandel könnte sich in Bezug auf die Affinität bestimmter sozialer Gruppen zur ritualisierten Gewalt abzeichnen. Während in der Frühen Neuzeit tendenziell noch von einer ständeübergreifenden Partizipation an der Gewalkultur ausgegangen werden kann, mag es im Lauf der Zeit zu einer Distanzierung bestimmter sozialer Schichten, insbesondere des Bürgertums, von dieser Gewalt gekommen sein. Die Geschichte des Duells sperrt sich gegen eine Integrierung in die große Erzählung von der Zurückdrängung der Gewalt in der Neuzeit¹⁷.

17 Vgl. insgesamt EIBACH, Geschichte der Gewalt (wie Anm. 6); zur Verbürgerlichung ders., Frankfurter Verhöre. Städtische Lebenswelten und Kriminalität im 18. Jahrhundert, Paderborn 2003, S. 241–252, 279–286.

IV. Das Duell in der medialen Streitkultur

Damit sind wir wieder beim Duell, dessen Betrachtung hier weiterführend sein könnte; denn es wird – wie bereits angedeutet – nicht nur als eine standesspezifische, adlige bzw. adlig-militärische Spezialform des ritualisierten Zweikampfs verstanden, sondern es scheint darüber hinaus einem starken Formzwang zu unterliegen. Hier werfen unsere Beispiele allerdings Fragen auf. In Münster standen sich immerhin zwei veritable Adlige auf dem öffentlichen Forum des Domplatzes gegenüber. Aber auch wenn moderne Beobachter die Auseinandersetzung mitunter als Duell etikettieren¹⁸, ist die Sache so einfach nicht. Weil eine formelle Aufforderung fehlt und kein zeitlicher Puffer zwischen der Herausforderung und dem Kampf existiert, hätten auch spätere Zeitgenossen die Angelegenheit eher als ein »Rencontre« eingestuft¹⁹. Im frühen 17. Jahrhundert jedoch waren derlei Kategorien ohnehin noch stärker im Fluss. Im anschließenden Rechtsstreit ging es darum, ob es sich bei der Tat um vorsätzlichen Mord oder um Notwehr handelte. Dabei wird der Vorfall selbst in den Prozessakten als »balgerei« bezeichnet²⁰. Der Begriff »Duell« war damals durchaus geläufig, wie der vorangegangene Streit zeigt, aber er besaß keineswegs die ihm heute zugeschriebene Präzision. Auch der Kieler Fall ist in dieser Hinsicht bezeichnend: Hier standen sich zwei einfache Schneidergesellen gegenüber, aber der Chronist, der Kieler Bürgermeister Asmus Bremer, scheut sich noch Anfang des 18. Jahrhunderts nicht, die Sache als »Duell« zu bezeichnen; immerhin gibt es eine zeitliche Differenz zwischen dem Ausfordern und dem Aufeinandertreffen im öffentlichen Raum. Begriff, Erscheinungsform und soziale Verortung des Duells kommen mithin im Beobachtungszeitraum keineswegs so zur Deckung, wie es unseren Erwartungen entspricht.

Will man sich nicht mit der Erklärung begnügen, dass Terminologie und Phänomenologie für die Universalie »gewaltsamer Zweikampf« eben diffus seien, dann führt uns die Untersuchung unversehens von der Ebene der lebensweltlichen Interaktion, der Streitkultur I, auf die Ebene der medial geprägten, diskursiven Streitkultur II. Das Duell im engeren Sinn, so die Befunde des Dresdner Projektes, gewinnt nämlich im Alten Reich sein spezifisches Profil im medialen Meinungsstreit, und das im europäischen Ver-

18 Helmut LAHRKAMP, Tödliches Duell auf dem Domplatz. Zwischen Adelsfamilien herrschte jahrelang Streit, in: Auf Roter Erde: Heimatblätter für Münster und das Münsterland (Westfälische Nachrichten) 6 (2000); vgl. DIERKES, Streitbar und ehrenfest (wie Anm. 11), S. 152.

19 Johann Heinrich ZEDLER, Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste [...], Bd. 31, Leipzig/Halle 1742, S. 586, Art. Rencontre: »Insgemein wird es auch gesagt von zweyen, die ohne ordentliches Ausfordern allein bey einer Begegnung zur Wehr greifen, und handgemein werden«.

20 SIEKMANN, Tatort Domplatz (wie Anm. 12), S. 87.

gleich eher spät, nämlich seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Seine Adaption in Mitteleuropa stellt sich damit, unbeschadet der indigenen Praktiken des rituellen Zweikampfs, als ein Akt des Kulturtransfers aus den romanischen Teilen Europas dar. In den Ländern der Mittelmeerregion, aber auch in England, findet man eine sehr ausdifferenzierte Duell-Literatur, in der anfangs vor allem Hofmannstraktate, Benimmbücher und dergleichen einen prominenten Platz einnahmen. Passagen über Notwendigkeit und Formen des Duellierens bildeten dort einen festen inhaltlichen Bestandteil. Ein perfekter Hofmann, so schreibt etwa Castiglione in seinem berühmten *Cortegiano*, lasse sich nicht leichtsinnig auf Zweikämpfe ein – außer er wäre der Ehre wegen dazu gezwungen! Komme es aber soweit, dass er sich nicht ohne Vorwurf zurückziehen könne, dann solle er sich mit äußerster Entschlossenheit darauf einlassen und die Sache nicht durch Wortgefechte zu verzögern suchen²¹. Im Vergleich zu den zahlreichen Ausgaben und Übersetzungen in der romanischen Welt und in England, blieb die Rezeption des *Cortegiano* in Deutschland unterentwickelt²². In den adligen Verhaltenslehren des Alten Reiches hingegen spielten Duelle als Teil einer höfischen oder ritterlichen Lebensart keine Rolle. Stattdessen dominierte dort das Ideal des christlichen, frommen Ritters. Damit fehlt im Reich aber gerade ein zentraler medialer Strang, in dem die Zusammenführung von Ehrenkodex und sozialer Duellpraxis inszeniert und initiiert wurde²³.

Als Vehikel zur Schärfung eines spezifischen Profils von »Duell« dienen im Reich stattdessen zwei Textgattungen, die vehement gegen diese Form des Streitaustrages Stellung bezogen: gesetzliche Normen und protestantische Predigten. So lassen sich die Etappen der zögerlichen Herausbildung des Duells im Spiegel der Anti-Duell-Gesetzgebung der deutschen Territorialstaaten verfolgen. Nehmen wir z.B. die – im Reichsmaßstab keineswegs besonders avantgardistische – Gesetzgebung in Kursachsen. Die berühmten Konstitutionen von 1572 enthalten zwar eine Sonderregelung für die mildere Behandlung von Personen, die durch ehrverletzende Worte herausgefordert wurden: Sie sollten milder behandelt werden als gewöhnliche Gewalttäter bzw. Totschläger²⁴. Den Begriff »Duell« sucht man hier allerdings vergebens. Der Terminus findet sich zum ersten Mal in einem kurfürstlichen Mandat

21 Baldassare CASTIGLIONE, *Das Buch vom Hofmann*, hg. v. Fritz BAUMGART, Bremen 1960, I. Buch, XXI. Kapitel, S. 46.

22 Peter BURKE, *Die Geschehnisse des »Hofmann«*. Zur Wirkung eines Renaissance-Breviers über angemessenes Verhalten, Berlin 1996, S. 80, 203–207.

23 Vgl. im Einzelnen Ulrike LUDWIG, *Das Recht als Medium des Transfers*. Die Ausbreitung des Duells im Alten Reich, in: LUDWIG/KRUG-RICHTER/SCHWERHOFF, *Das Duell* (wie Anm. 7), S. 159–173.

24 Vgl. die Kursächsische Konstitutionen von 1572, pars Quarta, X., in: *Codex Augusteus, oder Neuvermehrtes Corpus Juris Saxonici* [...], Leipzig 1724, Erster Band, Sp. 119f.

aus dem Jahr 1653, das sich gegen »unchristliches Balgen und Ausfordern« richtet. Es bestimmt u.a.,

daß allen Ausforderungen, Zuschickung derer Kartelle oder AbsagsBrieffen, und was sonsten zu Anstellung eines Duelli, Kampffs, oder vorletzlichen Balgerey zu Roß und zu Fuß vorgenommen werden möchte,

ein Riegel vorgeschoben werden solle. Das klingt noch nicht sehr spezifisch, wird aber in der Folge durch die Aussage erläutert, »das Rauffen« werde

bey denen von Adel, und anderen wehrhafftigen Leuten vor ein solch Recht und Gewohnheit gehalten[...], welches zur Austragung ihrer fürfallenden Irrungen ihnen nicht wohl zu wehren stünde²⁵.

Immerhin ein Anklang an eine besondere, distinktive Gewaltpraxis gehobener Stände, wenn auch noch nicht exklusiv mit dem Begriff »Duell« belegt. Bezeichnend ist, dass der Passus in viele Mandate der folgenden Jahrzehnte wortgleich inseriert werden sollte.

Demgegenüber aber wendet sich ein kurfürstlicher Erlass gegen »Vergewaltigungen, Schlägerey und dergleichen leichtfertiges Wesen bey nächtlicher Weile« sechs Jahre später, 1659, insbesondere gegen das Degentragen von Bürgern und Handwerksburschen. Der Text erinnert daran, dass frühere »scharffe Patenta die Ausforderungen, Duella und Schlägereyen gänzlich verboten« hätten, dass aber dem zuwider »viele Provocationenes und Balgereyen oft wohl um liederliche Ursache, gemeinlich auch unter gemeinen Personen« geschähen, »solchergestalt sich zu schlagen, und ihre Ehre vermeintlich zu retten«²⁶. Der Begriff des Duells wird hier mithin explizit auf die Ehrhändel des gemeinen Mannes bezogen. Erst in den folgenden Jahrzehnten kommt es zu einer klareren standesspezifischen Ausdifferenzierung verschiedener Gewaltpraktiken und einer deutlicheren semantischen Festlegung des Duells als einer distinktiven Zweikampfpraxis. Zentral ist dabei die Unterscheidung zwischen speziellen Duellmandaten auf der einen, der allgemeinen Polizeigesetzgebung auf der anderen Seite. Diese Entwicklung ist hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnen. Ihr Ergebnis zeigt sich in Bestimmungen wie derjenigen im Mandat *Wider die Selbstrache, Friedensstörun-*

25 Mandat Churf. Johann Georgens des I. zu Sachsen, das unhöfliche Umbreuthen, üppige Leben, auch unchristliche Ausfordern und Balgen betreffend, den 30. Junii, Anno 1653, in: Codex Augusteus (wie Anm. 24), Sp. 1545–1548.

26 Mandat Churf. Johann Georgens des II. zu Sachsen, wider unterschiedliche Vergewaltigungen, Schlägerey und dergleichen leichtfertiges Wesen bey nächtlicher Weile, den 14. Julii, Anno 1659, in: Codex Augusteus (wie Anm. 24), Sp. 1557–1560.

gen und Duelle Augusts des Starken vom April 1706, wo es heißt, die zuvor angeführten Strafen griffen nicht,

wann einer von Adel, oder derselbigen Standes=Privilegien theilhaftig, mit Handwerkern, Bauern und Gemeinen, auch andern Leuten, so vom Duelliren keine Profession machen, in Wort=Streit und Injurien verfielen.

Vielmehr solle in diesem Fall

nach der Policy=Ordnung und zwar ohne Proceß, entschieden werden, wie denn auch von diesem Unserm Duell-Mandat ausgenommen wird, wenn Handwercks=Bauers und andere gemeine Leute, die sich des Degens zu gebrauchen, nicht befugt, einander unter sich mit Verbal- oder Realinjurien beleidigen [...] ²⁷.

Erst am Anfang des 18. Jahrhunderts lässt sich also deutlich die Vorstellung erkennen, dass es sich beim Duell a) um eine bestimmte Form gewaltsamen Konfliktaustrags handelt, die b) einen sozial distinktiven Charakter hat.

Neben den Normen – bzw. besser: vielfach mit denselben verknüpft – spielten Anti-Duell-Predigten vornehmlich protestantischer Provenienz eine wichtige Rolle bei der Popularisierung des Duells. Das erste in deutscher Sprache gedruckte Anti-Duell-Mandat war nach bisherigem Erkenntnisstand die Übersetzung eines 1609 von König Heinrich IV. erlassenen französischen Duelledikts, das als Beilage einer Predigt von Matthias Hafenreffer aus dem Jahr 1615 (bzw. 1613) angefügt war. Hafenreffer hatte zahlreiche Nachfolger, von denen hier exemplarisch nur der Chemnitzer Superintendent Zachäus Faber und seine *Antimonomachia* aus dem Jahr 1625 angeführt werden soll ²⁸. Kategorisch beantwortete er die Frage, »ob diejenigen/die sich in ein Duellum begeben und mit einander balgen/stechen/hawen/oder Kugeln wechseln«, recht tun, mit Nein. Dabei fehlen nicht zahlreiche Verweise auf die weltliche Gesetzgebung, die auch den »großen Herren« und Adelspersonen die Selbsttrache verbiete. Ausführlicher noch geht er natürlich auf das christliche Liebesgebot ein, dass dem »provociren, Außfordern/Balgen und Todtmachen« einen Riegel vorschiebe. Es seien der »listige Teuffel« und seine Anhänger, die diesen Praktiken

27 Wider die Selbst=Rache, Frieden=Störungen und Duellen, den 15. April, Anno 1706, in: Codex Augusteus (wie Anm. 24), Sp. 1731–1745. Vgl. Holger ZAUNSTÖCK, Das Milieu des Verdachts. Akademische Freiheit, Politikgestaltung und die Emergenz der Denunziation in Universitätsstädten des 18. Jahrhunderts, Berlin 2010, S. 71–76. zu einigen anderen Aspekten dieses Ediktes.

28 Vgl. die Nachweise zur deutschen Übersetzung des Duellverbots bei LUDWIG, Das Recht als Medium (wie Anm. 23), S. 160; *Antimonomachia*, Das ist: Was von dem Mörderischen provociren, Außfordern/Balgen/Stechen und Kugelwechseln der heutigen verblendeten und verstockten Welt=Belials= und Mordkinder zu halten ..., Leipzig 1625.

ein solch Mäntelein umbhengen [...] daß es nicht allein nicht mehr sol Sünde und Unrecht/sondern auch allerdinge eine Tugend/eine Mannheit/eine Tapfferkeit/eine generosa Fortitudo seyn.

Um diese irrige Ansicht zu bekämpfen, widmet Faber weitere Teile seiner Schrift der Bekämpfung vermeintlicher ständischer Privilegien und irriger Ehrauffassungen unter den Angehörigen des Adels: »Sünde ist Sünde/Unrecht ist Unrecht, es thue Herr oder Knecht«. Äußerer Adel sei allen Ruhms und aller Ehren wert, müsse sich aber durch die Befolgung des göttlichen Wortes bestätigen und auf Dauer stellen. Die Gegenüberstellung von äußerem Adel und innerem Tugendadel war bereits zu Fabers Zeiten ein Dauerbrenner der Adelskritik, und sie sollte auch in der Folgezeit zum festen Bestandteil der Anti-Duell-Polemik werden. So etwa im Anti-Duell-Traktat aus der Feder des mecklenburgischen Theologen Michael Freud aus dem Jahr 1687²⁹: Zwar betrachteten sich solche Menschen als *Cavalliers*, die Leib und Leben geringer als ihre Reputation und Ehre achteten, so führt dieser aus, aber diese Anschauung widerspreche den Grundfesten des Christentums³⁰. Bei seinem Ratschlag an den Herausgeforderten versucht sich der Autor in einer Umprägung des Ehrbegriffs. Nicht der Herausforderer habe, entgegen seiner Worte, die Ehre auf seiner Seite, sondern derjenige, der sich dieser Forderung verweigere:

Es ist eine Thorheit/zu besorgen/daß man/von ehrlosen Leuten umb seine Ehre gebracht werde. Sag vielmehr [an die Adresse des Geforderten]: Ja eben darumb/weil ich ehrlich und redlich bin/und damit ich ehrlich bleibe/wil ich auff dein unredliches Außfordern nicht erscheinen: Dann wann ich das thäte/handelte ich wider Göttliche und Weltliche Gesetze/und würde meiner Ehren einen Schandfleck anhencken³¹.

29 Michael FREUD, Gründlicher Bericht was von Duellen/Ausforderungen/Kugeln=Wechseln/Balgen/Rauffen/Schlagen/und dergleichen/nach Gottes heiligem Worte/zu halten? Wismar 1687. Zu Freud(e) Katrin MOELLER, Art. Freude, Michael, in: Lexikon zur Geschichte der Hexenverfolgung, in: [historicum.net](http://www.historicum.net) URL: <http://www.historicum.net/no_cache/persistent/artikel/5716/> [letzter Zugriff 02.01.02012].

30 Ebd., S. 19f.

31 Ebd., S. 30.

V. Résumé

Ich erlaube mir einige sehr verallgemeinernde Schlussfolgerungen. *Erstens*: Zweifellos lässt sich das Duell als ein Segment in einem ebenso breiten wie diffusen Feld frühneuzeitlicher Praktiken des gewaltsamen Konfliktaustragens verorten (der Streitkultur I, wenn man so will). Seine Ausgestaltung als eine sozial distinkte und formal klar abzugrenzende Streitpraxis allerdings ist eine spezifische historische Entwicklung, die sich im konfessionellen Zeitalter erst zart andeutet, um sich dann um 1700 zu beschleunigen. Dabei sind zeitlich wie räumlich starke Varianzen in Rechnung zu stellen, die erst ansatzweise erforscht sind. *Zweitens* lässt sich diese Ausgestaltung des Duells als Kulturtransfer aus den romanischen Ländern fassen. Das Bild des Duells gewinnt im medialen Diskurs des Rechts und der Theologie klarere Konturen. Damit soll nicht eine eindeutige Vorgängigkeit der Diskurse über die Praxis behauptet werden, vielmehr wird man sich den Prozess der Ausformung ständisch distinktiver Gewaltpraxen zum Duell als einen Dialog zwischen den Debatten der Schriftkultur und der Lebenswelt vorzustellen haben. Aber jedenfalls ist das Bild einer gleichsam evolutionären Entwicklung der Einhegung von Gewalt, wie sie in der Zivilisationsthese Spierenburgs anklingt, mit diesem Befund nur schlecht zu vermitteln. *Drittens* (und letztens) verdient festgehalten zu werden, dass das Duell in der medialen Streitkultur des Alten Reiches auf eine ganz bestimmte Weise präsent war, nämlich indem seine Legitimität bestritten wurde. Bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts waren es vornehmlich Rechtsnormen und theologische Schriften, in denen das Duell als verdammungswürdiges, unchristliches und verbrecherisches Unwesen firmiert. Scheinbar, so der vorläufige Befund, hatte diese mediale Präsenz die paradoxe Folge, das Duell allmählich bekannt zu machen. Zugespitzt formuliert: Die moralischen und normativen Anti-Duell-Kampagnen trugen zur weiteren Kodifizierung jener Streitkultur bei, die sie zu beseitigen trachteten. Sie leisteten so (ungewollt!) der Proliferation eines gewaltsamen Kulturmusters Vorschub³².

32 Auch in der späteren Zeit scheint es jedoch eine bezeichnende Kluft zwischen der Präsenz des Duells in den normativen Texten und den tatsächlich ausgefochtenen Ehrzweikämpfen gegeben zu haben. So formuliert ZAUNSTÖCK, *Milieu des Verdachts* (wie Anm. 27), S. 108f., für Halle a.d.S. und andere Universitätsstädte, dass Duelle nicht so häufig vorkamen wie die Edikte suggerierten, und dass diese Duelle im Meer der kleineren, alltäglichen Konflikte und Beleidigungen eher eine Ausnahme darstellten.

MEDIEN

Henning P. Jürgens

Das »Urteil der Kirche« im Osiandrigen Streit

Theologische Öffentlichkeit als Schiedsinstanz

Seit rund dreißig Jahren wird in der Forschung zur Reformationgeschichte, in Erweiterung des vor fünfzig Jahren formulierten, bahnbrechenden Konzepts der »bürgerlichen Öffentlichkeit« von Jürgen Habermas, die Entstehung einer »reformatorischen Öffentlichkeit« (Rainer Wohlfeil) als wichtiger, wenn nicht entscheidender Faktor für die reformatorische Bewegung untersucht¹. Intensive Forschungen haben sich der Flugschriften und illustrierten Flugblätter als wichtigste Druckmedien ebenso angenommen wie der Rolle von Lied, Predigt und Aktion bei der Durchsetzung der Veränderungen in Kirchenwesen und Frömmigkeitspraxis. Nachdem anfangs der Schwerpunkt der Betrachtung auf der Phase bis zum Augsburger Reichstag 1530 lag, ist in jüngerer Zeit auch der weitere Verlauf des 16. Jahrhunderts in den Blick gerückt; der erneute Höhepunkt in Druckfrequenz und Auflagenzahlen bei den Auseinandersetzungen um das Augsburger Interim ist ebenso Gegenstand von Untersuchungen geworden wie thematische Längsschnitte, etwa zur Konzilsfrage, zur Apokalyptik oder zum Kölner Krieg, einem der letzten Höhepunkte der Flugpublizistik vor Einsetzen der Zeitungen am Beginn des 17. Jahrhunderts².

Im Feld der Analyse von öffentlichkeitswirksamen Prozessen bei der Formierung und Abgrenzung der drei großen Konfessionen widmet sich ein großangelegtes Forschungs- und Editionsprojekt in Mainz den innerprotes-

1 Vgl. die grundlegenden Texte: Jürgen HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, mit einem Vorwort zur Neuauflage, Frankfurt am Main 1990 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 891); Rainer WOHLFEIL, Reformatorische Öffentlichkeit, in: Ludger GRENZMANN/Karl STACKMANN (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 5), S. 41–54.

2 Vgl. beispielhaft: Volker LEPPIN, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999 (QFRG 69); Thomas KAUFMANN, Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548–1551/2), Tübingen 2003 (BhTh 123); Thomas BROCKMANN, Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes. 1518–1563, Göttingen 1998 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 57); jüngst, mit umfangreicher Übersicht über die Forschungsliteratur: Eva-Maria SCHNURR, Religionskonflikt und Öffentlichkeit. Eine Mediengeschichte des Kölner Kriegs (1582 bis 1590), Köln u.a. 2009 (Rheinisches Archiv 154).

tantischen nachinterimistischen Kontroversen unter dem Oberbegriff der »Streitkultur«³. Damit wird jener Prozess der theologischen Bekenntnisformulierung im Bereich der Wittenberger Reformation bezeichnet, der in den akademischen Formen wurzelte, im Gefolge des Augsburger Interims aber seinen Austrag in europaweit wirksamen, vornehmlich durch Flugpublizistik verbreiteten Kontroversen fand. Verschiedene thematische Schwerpunkte wurden in teils deutlich unterscheidbaren, teils ineinander übergelenden »Streitkreisen« durch Streitschriften, Bekenntnisformulierungen, Verwerfungen, Disputationen, aber auch kleineren polemischen Formen wie Liedgedichten, Pasquillen und Spottgedichten behandelt.

Während die ältere dogmengeschichtliche Forschung diese Kontroversen als ärgerliche und fruchtlose Diadochenkämpfe nach Luthers Tod abgetan hat, wird heute der theologische Streit nicht als destruktiver, sondern auch kreativer Vorgang in der Auseinandersetzung um persönliche Autorität und theologische Richtungsentscheidungen, als Generationenkonflikt und Aushandlungsprozess im Spannungsfeld von Religion und Politik, als ein weite gesellschaftliche Sphären erfassender Fundamentvorgang verstanden. Die diskutierten Themen wie die Rolle der guten Werke bei der Rechtfertigung, die Bedeutung der Erbsünde für die sündhafte Natur des Menschen oder die Heilswirkung des Abendmahlssakrament erreichten weit über den wissenschaftlichen Diskurszusammenhang hinaus wegen ihrer existentiellen Dimension und ihrer politischen Implikationen große Teile der christlich geprägten Gesellschaft. Der öffentlichen Diskussion theologischer Themen kam somit eine wichtige Funktion innerhalb des Prozesses der Konfessionsbildung zu. Einem besonders aussagekräftigen Fall widmet sich der folgende Beitrag.

*

Ewer liebe bitten wir freundlich zu wissen/das sich kurtz verschiener zeit/zwischen den Ehrwürdigen vnd hochgelarten/vnsern lieben getrewen der heiligen schrift Doctoribus vnd Magistris/alhier zu Königsperg klagn an einem vnd herrn Andrea Osiandro/Pfarhern in der Alten stadt Königsperg/vnd verwaltern der praesidentz vnser Bischofflichen Samlendischen Kirchen/sampt seinem beistand/beklagten am andern theil/hochwichtiger irrung vnd gebrechen zugetragen/in sachen den vornemblichen vnd heiligen Artickel vnser Rechtfertigung fur Gott betreffent.

3 Vgl. hierzu auch die Beiträge von Irene DINGEL, Zwischen Disputation und Polemik. »Streitkultur« in den nachinterimistischen Kontroversen, S. 17–29, und Marcus SANDL, »Von dem Anfang der Zerrüttung«. Streit und Erzählung in den innerprotestantischen Kontroversen der 1550er und 1560er Jahre, S. 253–275, in diesem Band.

Nach der Schilderung einiger Stationen der Kontroverse fährt der Text fort:

Vnd haben demnach Osiandrum vermücht/das er seiner lehre von der Rechtfertigung/einen vollkommenen bericht zustellen verwilliget/der gestalt/das wir jme auff seine vntethenigste bit/widerumb zugelassen/solchen bericht in öffentlichen druck zugeben/Damit nicht allein das ordentliche erkantnus der Christlichen Kirchen/sondern auch eines jeden Christen/bey oder abfal/aus Gottes wort darüber ergehen/vnd an tag kommen möge⁴.

Mit diesen Worten erläuterte Albrecht von Brandenburg-Ansbach, Herzog von Preußen, im Jahr 1551 die Versendung einer theologischen Streitschrift an zahlreiche Regenten, Fürsten und Räte im ganzen Heiligen Römischen Reich und darüber hinaus. Er präsentierte damit ein gedruckt vorliegendes Bekenntnis einer theologischen und politischen Öffentlichkeit, nämlich den Regenten und Theologen der Augsburger Konfessionsverwandten, die er um ihre Stellungnahme bat, da er keine Möglichkeit mehr sah, den Streit mit den bisherigen Mitteln beizulegen.

Diesem Versuch der Streitbeilegung durch, um es pointiert zu formulieren, die Anrufung einer mittels Druckerpresse und Brief einberufenen virtuellen Synode und dem Ausgang dieses Versuchs widmet sich der vorliegende Beitrag. Vorgeschichte, Verlauf und Ergebnis dieses Zusammenspiels von Streitkultur und Öffentlichkeit sollen im Folgenden geschildert werden. Weiterhin sollen daraus einige Überlegungen zu den verschiedenen Öffentlichkeiten und ihren medialen Vermittlungsformen entwickelt werden.

Allerdings werden dabei die komplexen theologischen Inhalte des Osiandrischen Streits weitgehend ausgeklammert bleiben – die Theologie und ihre inhaltlichen Implikationen also zugunsten der Beobachtungen zu Form, Verlauf und Medien des Konflikts weitgehend zurücktreten.

Osianders Verständnis eines der Zentralstücke reformatorischer Theologie, nämlich der Rechtfertigung, Erlösung und Heiligung des sündigen Menschen, rührte tief an die Grundlagen der Trinitätslehre und des Verhältnis-

4 VON Gottes Gnaden Vnser Albrechte(n) des Eltern/Marggraffen zu Brandenburg /jn Preussen [...] etc. Ausschreiben An vnserer alle liebe getrewen vn(d) Landschafftten [...] /Vornemlich auch Theologen/Pfarhern/Predicanten vnd Kirchendiener/darin grundlich vnd ordentlich/wie sich die ergerliche zwispalt vber dem Artickel von vnser armen Sünder Rechtfertigung vnd warer ewiger Gerechtigkeit erhaben vnd was wir vns mit grossen sorgen einigkeit zu machen/bemühet/dargethan/vnd was wir ferner durch freuntlich befürderung vnd beuehlich/des Hochgebornen Fürsten vnserer freundlichen liben Oheims vnd Schwagern/Herrn Christoffs/Hertzen zu Wirtenberg [...] etc. auff vnser freundlich ansuchen/durch S. L. Theologos aus Göttlicher Heiliger schrift vorgeschlagenen Mitteln/endllicher sentenz vnd meinung erlernet/vnd zur fortstellung der einigkeit vnserer Kirchen/gehalten wollen haben. Darnach sich jdermeniglich vnserer Fürstenthumb/so wol die Predicanten als andere stende/zurichten sollen wissen/vnd jn vnterthenigkeit zu gehorsamen. Königsperg in Preussen. Königsberg: Hans Lufft, 1553 (VD 16 P 4779), Bl. E 1r–3r.

ses von Gott und Mensch. Weil sie einen überaus eigenständigen Beitrag zur reformatorischen Theologie darstellt⁵, würde ihre genaue Erörterung und die Darstellung der Argumentationen ihrer Gegner den Rahmen dieses Beitrags deutlich sprengen. Der Streitgegenstand sei hier aber wenigstens angerissen: Osiander nahm – schon seit seinen Nürnberger Jahren – eine gegenüber der in Wittenberg vertretenen Lehre eigenständige, systematisierende Position ein. Gegen die von Melancthon formulierte und auch von Osianders Gegnern verteidigte imputativ verstandene Rechtfertigung, nach der dem Sünder die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, wandte Osiander ein, dass mit ihr die den Gläubigen verändernde Kraft der Rechtfertigung, die Heiligung, nicht ausreichend erfasst werde. Dem stellte Osiander seine Position entgegen, dass sich die Rechtfertigung durch die Einwohnung der wesenhaften Gerechtigkeit Christi im Menschen vollziehe. Damit gelangte er jedoch – indem er Christi *Gerechtigkeit* mit dessen göttlicher Natur gleichsetzte – zu einer Lehre, in der die Rechtfertigung eine substantielle Qualität erhielt und das *Erlösungswerk* Christi, verstanden als Wirkung der menschlichen Natur, in seiner Bedeutung zurücktrat. Das hatte, so hielten Osianders Gegner ihm vor, Konsequenzen für seine Christologie: Sie geriet damit in die Gefahr eines von ihnen als »nestorianisch« bezeichneten, also die Einheit der beiden Naturen in Christus trennenden, Verständnisses.

Diese hier nur sehr verkürzt zusammengefasste Lehre enthielt erhebliches Konfliktpotential in einem Umfeld zwischen dem Aufkommen antitrinitarischen Gedankenguts auf der einen Seite und der Abgrenzung von der katholischen Rechtfertigungslehre andererseits. Zusammen mit den im Folgenden zu erörternden persönlichen Konfliktlagen und anderen Streitverschärfenden Faktoren entwickelte sie erhebliche Sprengkraft.

5 Dogmengeschichtlich kommt dem Osiandrischen Streit vielleicht die größte Bedeutung unter den nachinterimistischen Streitigkeiten zu; vgl. etwa die Darstellungen und die Einschätzungen bei Paul TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*, Göttingen 1979 (Neudruck der ersten Auflage von 1910), § 122, S. 489–496, der ihn den »Lehrstreitigkeiten, die das lutherische Prinzip unmittelbar betreffen« zuordnet, oder bei Bernhard LOHSE, der urteilt: »in gewisser Weise der bedeutendste Streit bei den Auseinandersetzungen nach Luthers Tod«, Bernhard LOHSE, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch*, in: HDThG 2 (1999), S. 1–166, hier § 6, S. 125–129, hier S. 125.

Der Osiandrische Streit in Preußen

Den Osiandrischen Streit in Preußen sahen schon die Zeitgenossen, etwa Erasmus Alber in einer Stellungnahme⁶, als Teil der nachinterimistischen Auseinandersetzungen an: nicht nur, weil Andreas Osiander wegen seines Widerstands gegen das kaiserliche Interim aus seiner langjährigen Wirkungsstätte Nürnberg nach Preußen kam⁷, sondern auch, weil er seine theologischen Positionen in erklärter Opposition gegen den vorherrschenden Philippismus Wittenbergs formulierte, der auch an der Universität in Königsberg die Lehre dominierte.

Die Kernphase des Streits erstreckte sich über kaum mehr als drei Jahre, vom Eintreffen Osianders im Herzogtum Preußen am 27. Januar 1549 bis zu seinem Tod am 17. Oktober 1552, doch zogen sich die anschließenden, gleichermaßen theologischen wie politischen Kämpfe in Preußen noch fast 15 Jahre lang hin⁸.

Allerdings muss man sagen, dass die Universität Königsberg, die 1544 gegründete Albertina, schon in den Jahren vor Osianders Eintreffen ein unruhiges Pflaster war. Es kam zu Kontroversen auf theologischem Gebiet um den niederländische Theologen Wilhelm Gnapheus, die in der Form von Disputationen und Vorlesungen ausgetragen wurden und mit Gnapheus' Ausweisung endeten, aber auch zu Konflikten im Bereich der »Hochschulpolitik«, deren Kern Fragen der universitären Autonomie gegenüber der herzoglichen Autorität ausmachten⁹. Der Amtsantritt Osianders als Pfarrer der

6 Vgl. die Einordnung in die Kämpfe nach dem Interim bei ERASMUS ALBER, Widder das Lesterbuch des hochfliehenden Osiandri/darinnen er das Gerechte Blut vnsers Herrn Jesu Christi verwirfft/als vntüchtig zu vnsere Gerechtigkeit etc. An den Hertzen zu preussen geschriebe(n)/Durch Erasmum Alberum D. [...], Hamburg: Joachim Löw, 1552 (VD 16 A 1561), Vorrede an Herzog Albrecht, Bl. A 2r–v. Alber klagt über das Wirken des Teufels und schreibt: »Es mus furwar ein böser/gifftiger/stoltzer/neydischer geyst sein/der nit zufrieden ist/das er durch den Mahomet neun hundert Jar/die Orientalische Kirche vorwustet vnd die warheit zu bodem getreten hat/lest sich auch nit benugen/das er in den Occidentalischen Kirchen durchs Bapsthumb vnzeliche Selen ermordet/vnd noch heutigs tags viel lender/dem Bepstischen Grewel vnterworfen/vnter im hat. Darzu ist er nit zu frieden damit/das er itzt durch sein Interim vnd Adiaphora schier alle Fursthüme Deutsches landes an sich bracht hat/sonder wolt auch gern E. F. G. fursthumb an sich reissen/vnd E.F.G. sinn/in ihrem alter/von der eynfeltigkeit in Christo verrücken...«. Alber beruft sich im Folgenden auf seine Schülerschaft zu Luther und spricht Osiander diese ab.

7 Wegen der Berufung Osianders nach Preußen intervenierte der polnische König Zygmunt August bei Herzog Albrecht, weil Osiander den Kaiser angegriffen habe und nach ihm gesucht werde. Vgl. Jörg Rainer FLIGGE, Herzog Albrecht von Preussen und der Osiandrismus. 1522–1568, Diss. phil. Bonn 1972, S. 50.

8 Zum Osiandrismus als Gesamtphänomen vgl. FLIGGE, Osiandrismus (wie Anm. 7), passim.

9 Die Vorgeschichte des eigentlichen Streits wird erörtert bei Martin STUPPERICH, Osiander in Preußen. 1549–1552, Berlin [u.a.] 1973 (AKG 44), S. 13–23. Stupperichs Arbeit war bislang die beste Darstellung zum Osiandrischen Streit. Sie verbindet auf Grundlage umfassender Quellenkenntnis theologische und historische Fragestellungen. Die neue magistrale Studie

Altenstadt Königsberg, einem der drei traditionell rivalisierenden Stadtteile, und als Professor an der Universität hatte also schon eine Vorgeschichte. Die unruhige Situation an der Albertina wurde nicht gerade kalmiert durch die Einsetzung des nicht akademisch graduierten Osiander auf die Position des *Professor primarius theologiae*, mit der Herzog Albrecht auf erheblichen Widerstand traf.

Wie sehr der Herzog diese Lehrstuhlvergabe durch seine persönliche Autorität zu untermauern versuchte, zeigte Osianders Antrittsvorlesung, bei der nicht nur die Professoren und Studenten der Universität, sondern auch der Herzog selbst und der Bischof von Samland, Georg von Polentz, zugegen waren. Osianders Lehrtätigkeit stieß von Anfang an nicht nur auf das Interesse eines begrenzten akademischen Publikums, sondern verband verschiedene Sphären der städtischen und höfischen Gesellschaft zu einer gemeinsamen Öffentlichkeit. Dazu trug sicher bei, dass Herzog Albrecht an seiner Unterstützung für Osiander keinen Zweifel aufkommen ließ¹⁰, dessen Installation also von Anfang an mit politischer Bedeutung aufgeladen war – und dass sich die schnell aufbrechenden theologischen Gegensätze mit persönlichen Aversionen überlagerten und dadurch noch verstärkten.

Der Ausbruch und die ersten Versuche der Einhegung der Kontroverse verliefen in den Bahnen universitärer Disputationen¹¹: Auf die Antrittsvorlesung Osianders am 5. April 1549 reagierte schon am nächsten Tag der in Wittenberg frisch promovierte Magister Matthias Lauterwald, der die Professur für Mathematik an der Albertina übernehmen sollte. Er schlug zwölf Gegenthesen zu den Thesen *De lege et Euangelio*, über die Osiander gesprochen hatte, öffentlich an. Damit war ein Anfangspunkt für Konflikte praktisch

von Timothy WENGERT, *Defending Faith. Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551–1559*, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 65), erschien erst nach Abschluss der Arbeit am vorliegenden Text und konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

- 10 Osiander berichtet in einem Brief an den Nürnberger Ratsherrn Hieronymus Baumgartner von der Teilnahme Herzog Albrechts an der Inauguraldisputation und schreibt: »Princeps me amat, observat ac parentem suum palam vocat, quod ex me primum euangelium audierit ac sua superestitione liberatus sit«. Die Schriften und Briefe Osianders aus den Königsberger Jahren sind ediert in: Andreas OSIANDER d.Ä., Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. v. Gottfried SEEBASS, Bd. 9 u. 10, Gütersloh 1994/1997. Zitiert als OSIANDER, GA 9 bzw. 10, hier GA 9, Nr. 366, Osiander an Baumgartner [1549, April 25], S. 76, Z. 15f.
- 11 Vgl. zu den Disputationen als Momente der Streitkultur die Beiträge von Kenneth APPOLD, *Disput und Wahrheitsfindung im Konfessionellen Zeitalter*, S. 149–157, und Marian FÜSSEL, *Zweikämpfe des Geistes. Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter Streitkultur im konfessionellen Zeitalter*, S. 159–178, in diesem Band. STUPPERICH, *Osiander in Preußen* (wie Anm. 9), S. 33, sieht in der Teilhabe Osianders an den Formen akademischer Auseinandersetzungen eine der Ursachen für den Ausbruch des Streits: »Die Königsberger Lehrtätigkeit unterschied sich von der Wirksamkeit als Prediger in Nürnberg dadurch, daß sie Osiander nötigte, die Voraussetzungen seiner Theologie aufzudecken. Dadurch erwarb er sich in Königsberg Gegner, die ihm in Nürnberg erspart geblieben waren«.

vom ersten Tag der akademischen Wirksamkeit Osianders gesetzt und der öffentliche Widerstreit zwischen wittenbergisch geprägter Theologie, wie sie Lauterwald vertrat, und der Lehre Osianders etabliert.

Die Konflikte setzten sich nach dem ersten Thesenwechsel in den Jahren 1549/50 fort. Es folgten eine polemische Schrift gegen Disputationsthesen des Leipziger Hebraisten Bernhard Ziegler, den Osiander für einen Unterstützer Lauterwalds hielt und von dem er sich angegriffen sah, ohne in dessen Thesen erwähnt worden zu sein¹². Auch die Spannungen mit Lauterwald setzten sich fort und forcierten die Parteibildung an der Albertina. Theologische Differenzen, hochschulpolitische Meinungsverschiedenheiten und persönliche Animositäten offenbarten sich auch in den Reaktionen auf gedichtete Schmähschriften gegen Osiander, die von einigen Studenten als anonyme Einblattdrucke verfasst und angeschlagen worden waren. Einige der Autoren wurden gefasst, über lange Zeit inhaftiert und schließlich des Landes verwiesen; Osiander reagierte seinerseits mit heftigen Polemiken, erhob gegenüber dem Herzog zudem die Forderung nach Anwendung der Folter und der Todesstrafe für die Gefangenen¹³. Einen neuen Höhepunkt erreichten die Kontroversen schließlich mit Osianders Disputation »De iustificatione«, die er am 24. Oktober 1550 hielt. Sie ließ endgültig seine Rechtfertigungslehre als eigentlichen theologischen Hauptstreitpunkt hervortreten¹⁴.

Schon im ersten Jahr der Tätigkeit Osianders verband sich also die akademische rhetorische Auseinandersetzung mit einer Anteilnahme der weiteren städtischen Öffentlichkeit und einer regen Publizistik, vor allem im Medium des Einblattdrucks, mit dem die Disputationsthesen, aber darüber hinaus eben auch Spottgedichte, Karikaturen und Polemiken ihr Publikum fanden¹⁵.

Sie blieb dabei zwar mehrheitlich von lokaler Wirkung, überschritt in Einzelfällen aber durchaus den Rahmen der Dreistadt Königsberg. Schon

12 OSIANDER, GA 9 (wie Anm. 10), Nr. 388, S. 221–241. Vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 53–59.

13 STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 77–79 sowie ausführlich ders., Die Auseinandersetzung um die Bestrafung studentischer Pamphlete an der Königsberger Universität 1549/1550, in: JGMOD 25 (1976), S. 82–105.

14 Vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 110; OSIANDER, GA 9 (wie Anm. 10), Nr. 425 und 490, S. 422–447. Nach dem Bericht Johann Funcks fand auch diese Disputation in Anwesenheit des Herzogs, der Professoren und städtischen Prediger statt; »darzu waren gewertig [sic] neben den Studenten/viel von der Bürgerschaft zu Künigsperg/also das das grosse Lectorium im Collegio gar vol volcks ware«. Johann FUNCK, Warhafftiger vnd grundlicher Bericht/wie vnd was gestalt die Ergerliche Spaltung/von der Gerechtigkeit des Glaubens/sich anfenglich im Lande Preussen erhaben [...] Königsberg: Hans Weinreich 1553 (VD16 F 3393), Bl. B 4v.

15 Diese tagesaktuelle Publizistik hat sich nur zum kleinen Teil erhalten und ist längst noch nicht systematisch erschlossen, zumal sie häufig nicht in Bibliotheken, sondern in Archivbeständen überliefert ist und im VD 16 nicht erfasst wird. Vgl. die Hinweise auf erhaltene Exemplare im ehemals Königsberger Archiv bei STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9) und in den Einleitungen von OSIANDER, GA 9 und 10 (wie Anm. 10), passim.

dadurch wurde mithin der Rahmen der Kommunikation unter Anwesenden, die innerhalb der Stadt Königsberg vielleicht anfangs noch gewahrt bleiben konnte, mit dem Medium des Einblattdrucks teilweise überschritten, was auch den Beteiligten durchaus bewusst war. So klagte Osiander schon über die ersten Thesendrucke Lauterwalds:

Dieweil dann die pfleglichen disputation, alhie zu Konigsberg gedruckt, öffentlich angeschlagen, verkaufft und in gantzes Teutschland verschickt worden, ist kein schertz daraus zu machen, zuvor was den glauben, die heilige schrift und gutte sitten antrifft, und ist nichts auff derjenigen geschrai zu geben, die da schreien, die theologi treiben tiranei und wollen, es soll niemand vom glauben reden anderst, dann wie es inen gefelt [...]¹⁶.

Zur Beilegung der Kontroversen forderte Herzog Albrecht von den Beteiligten schriftliche Stellungnahmen ein, die teils nur dem Herzog und seinen Räten als Manuskripte vor Augen kamen, teils aber wiederum gedruckt wurden. Dabei finden sich in den Texten zahlreiche Äußerungen der Autoren beider Seiten darüber, wie sehr die unterschiedliche Reichweite und damit Wirkung der Texte durch obrigkeitliche Kontrolle, Unterdrückung oder »öffentlichen Druck« bestimmt werde und wie stark auch die überregionale Wirkung gedruckter Schriften sei. In seiner eben zitierten Klage fuhr Osiander etwa fort:

Und obschon diese zugesatzte declaration [sc. eine Gegenerklärung zu den Thesen Lauterwalds, die zur Beilegung des Streits unter Vermittlung der Kanzlei nach Wechselschriften ausgehandelt worden war] genug wer, wie wirt sie denen zu wissen gemacht zu Danntzig, Dorn, Bosen, Cracaw, Presslaw, Leyptzig, Wittemberg, Nurmberg, dahin die gedruckten disputationzetel on dise declaration geschickt worden sein¹⁷?

Diese Äußerung Osianders ist noch unter einem anderen Aspekt sehr aussagekräftig, der hier aber nur am Rande berührt werden kann: Die Auswirkungen des Streits auf die Reformation in Polen¹⁸. Ganz selbstverständlich ging Osiander davon aus, dass nicht nur die Städte des benachbarten Preußen königlichen Anteils, sondern auch die wichtigsten Städte Großpolens, Kleinpolens und Schlesiens die Situation in Königsberg mit Interesse verfolgten, zu schweigen von den Zentren des Reichs. Er stand mit dieser Annahme nicht

16 OSIANDER, GA 9 (wie Anm. 10), Nr. 370, Osiander an Herzog Albrecht, Gutachten über Disputationsthesen Matthias Lauterwalds [1549 Juni 10], S. 95f.

17 Ebd., S. 106.

18 Vgl. zu dieser Frage ausführlicher: Henning P. JÜRGENS, Die Beteiligung der beiden Preußen an den nachinterimistischen Streitigkeiten, in: ZGAE 55 (2011), S. 30–63, bes. S. 30–48.

allein: In den Quellen finden sich zahlreiche Äußerungen, sowohl von Theologen als auch von herzoglichen Räten, über die nachteilige Wirkung des Streits auf die Attraktivität der Universität Königsberg für polnische Studenten und auf die Ausbreitung reformatorischen Gedankenguts in Polen. Sie zeigen, dass sich Preußen in einem intensiven kommunikativen Austausch mit seinen Nachbarn befand, nicht in einer »Insellage« von der die ältere deutsche Forschung gerne sprach¹⁹; die Werbung um polnische Studenten gehörte zum Programm der Albertina.

Zu diesem Austausch mit den Nachbargebieten gehörte auch die theologische und politische Diskursöffentlichkeit, die sich durch Korrespondenznetze und die Verbreitung von Manuskripten unter Gelehrten herstellte. Diese Briefnetzwerke überspannten ganz Europa²⁰; Knotenpunkte beim Osiandrischen Streit sind neben Königsberg vor allem die Universitätsstädte Wittenberg und Leipzig, die Nachbarstadt Danzig und die wendischen Hansestädte, Nürnberg sowie Magdeburg. Schon über die Kontroversen an der Albertina vor Osianders Eintreffen war man an anderen Universitäten bestens informiert. Sein hervorragend erschlossener Briefwechsel²¹ weist Philipp Melanchthon als Zentralfigur in dieser nicht zu unterschätzenden gelehrten Öffentlichkeit aus; allein in den Jahren 1549 bis 1553 finden die Auseinandersetzungen um Osiander in weit über hundert Briefen Melanths Erwähnung.

Der wichtigste Faktor für die Konstituierung von Fern-Öffentlichkeit war jedoch der Buchdruck. Und diese Einschätzung beruht nicht nur auf der Quellenüberlieferung, die uns Schriften zum Osiandrischen Streit in gro-

19 Vgl. etwa die Charakterisierung Königsbergs bei Erich Trunz in dessen Studie über den Königsberger Juristen und Psalmendichter Ambrosius Lobwasser: Für ihn lag Königsberg an einer »Stelle, wo westliches Geistesleben in den unendlich weiten Osträum hineinragte« (Erich TRUNZ, Ambrosius Lobwasser. Humanistische Wissenschaft, kirchliche Dichtung und bürgerliches Weltbild im 16. Jahrhundert, in: Ders., Deutsche Literatur zwischen Späthumanismus und Barock. Acht Studien, München 1995, S. 83–186, hier 103; zuvor in: Altpreußische Forschungen 9 [1932], S. 29–97).

20 So berichtet der Theologe Leonhard Stöckel aus Bartfeld im damaligen Ungarn (das heutige Bardejow in der Slowakei) in einem Schreiben an Melanchthon nicht nur Neuigkeiten aus Ungarn und Siebenbürgen, sondern auch vom Eintreffen von Nachrichten über Osiander; vgl. Melanths Briefwechsel (MBW), kritische und kommentierte Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Heinz SCHEIBLE/Christine MUNDHENK, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977ff. Die Edition der Texte liegt für den Zeitraum des Osiandrischen Streits noch nicht vor. Angegeben wird die Nummer des Regests, hier MBW 6261, 21.11.1551. Der Brief ist in der Edition im Rahmen des Corpus Reformatorum nicht enthalten.

21 Vgl. oben, Anm. 20. Die Online-Datenbank der Briefwechsaledition ermöglicht die Erwähnungen Osianders in den Briefen Melanths und seiner Korrespondenzpartner leicht aufzufinden, und weist aus, dass die Kontroverse Melanchthon auch nach 1553 weiter beschäftigte. Vgl. URL: <<http://www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/mbw-online.de.html>>.

ßer Häufigkeit²² beschert hat, wie eine Abfrage in der Datenbank des Editionsprojekts *Controversia et Confessio* zeigt. Vielmehr wird die Bedeutung des Buchdrucks in einer Vielzahl von Stellungnahmen aller Streitbeteiligten immer wieder betont. Die Schärfe der Waffe der durch den Druck hergestellten überregionalen Öffentlichkeit – die Bezeichnung »öffentlicher truck« war geradezu stehende Rede – war allen bewusst.

So ist auch ein Schlüssel für den Verlauf des Osiandrischen Streit darin zu finden, dass Osiander und seine Parteigänger über einen unschätzbaren Vorteil verfügten: die wichtigste Druckerei Königsbergs, eine Filialoffizin des Wittenberger Druckers Hans Lufft, lag fest in Händen Osianders²³. Denn sie wurde von Andreas Aurifaber geleitet, der eine von Osianders Töchtern heiratete, wobei der Herzog an der Hochzeit teilnahm. Grundsätzlich genoss Osiander über die Dauer der ganzen Kontroverse hinweg die nahezu uneingeschränkte Unterstützung des Herzogs. Daher überrascht es nicht, dass Osiander darüber hinaus durch die Bevorzugung bei der herzoglichen Zensurpolitik über durchgängig weit bessere Publikationsbedingungen verfügte als seine Gegner²⁴.

Die schnelle Eskalation des Osiandrischen Streits liegt aber auch darin begründet, dass er mit der Rechtfertigungslehre ein zentrales Theologumenon der Reformation betraf, das nicht nur für die gesamte evangelische Theologie höchste Lehrrelevanz besaß, sondern auch das Alltagsleben der Gemeinden massiv bewegte²⁵. So kam es im Verlauf der Kontroverse auf der Ebene der Anwesenheitskommunikation zu einer Polarisierung des gesamten öffentlichen Lebens in Königsberg durch die Streitparteien: die Stellungnahme für oder wider die Osiandrische Lehre führte zur Parteibildung unter

22 Die Datenbank des Projekts »Controversia et Confessio« verzeichnet mehr als 150 Flugschriften zum Osiandrischen Streit, wobei zahlreiche Einblattdrucke etc. nicht erfasst sind (vgl. oben, Anm. 15). Vgl. die Datenbank: URL: <<http://www.litdb.evtheol.uni-mainz.de/datenbank/index.php>>. Eine Edition ausgewählter Schriften zum Osiandrischen Streit wird im Rahmen des Projekts als Band 7 vorgelegt, geplanter Erscheinungstermin ist 2022.

23 Vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 63 mit Anm. 15.

24 Vgl. zum Beispiel die Klage Mörlins, wiedergegeben im Druck des Ausschreibens (wie Anm. 4), Bl. C 3r–v: »Doneben bit ich E.F.G. nochmals vntertheniglichen/vnd auch vmb Gotts willen/sie wollen vns zu beiden teilen gnediglichen gleichen schutz halten/daruor sein/das Osiander vnter des mit seinem Buch/darinnen er vns mit öffentlicher vnwarheit in die leute treget/als weren wir verstummet/[...] still halte/vnd das inne behalte/Sols aber mit öffentlichem druck aufgefūret werden/so bit ich vntertheniglichen vmb Gotts willen E.F.D. || wollen mir die drückerey gleichs fals so wol vergūnnen als jm/so sol man ob Got wil erfahren/das ich meines theils nit aller ding gantz vnd gar stum bin/wie man in alle welt/mit sieg/prechtigem rhum/felschlich wieder die warheit ausgibt [...]«.

25 Kurz vor dem Aufbrechen der eigentlichen Debatte um Osiander hatte es in der zweiten Jahreshälfte 1549 eine Pestepidemie in Königsberg gegeben, die Tausende Todesopfer forderte und den Lehrbetrieb an der Albertina zeitweilig zum Erliegen brachte. Vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 52f. In einer Zeit allgegenwärtigen Sterbens gewannen Fragen der Rechtfertigungslehre natürlich an existentieller Bedeutung.

den herzoglichen Räten; die Stadtteile Königsbergs standen ganz auf Seiten Osianders (Altstadt) oder seiner Gegner (Kneiphof, Löbenicht); die Kanzelpolemik zwischen Osiander und seinem entschiedensten Gegner, dem Domprediger Joachim Mörlin, nahm wüsteste Formen an, bis hin zur Exkommunikation der Gemeindeglieder, die wagten, die falschen Predigten zu besuchen, und fand ihre Fortsetzung im Alltagsleben, gipfelnd in öffentlich zur Schau getragener Gewaltbereitschaft. Osiander und seine Anhänger, so eine Klage seiner Gegner:

[...] giengen nun [...] mit gewerter gewapneter hand offentlich nicht allein vber die gassen/Sondern auch in Senatam Academiae, boten nicht mehr disputiren an/so viel vertraweten sie jrer schendlichen sachen nicht/Sondern boten die Faust/hatten jre geladene züntbüchsen vnter den Röcken/vnd die prexen an der seitten [...]²⁶.

Diese öffentlichen Formen des Konfliktaustrags zeigen, dass die aseptische Separierung und Subsumierung religiöser Themen unter eine »Öffentlichkeit der Bildung«, wie sie in der jüngeren Forschung gerade am preußischen Beispiel vorgenommen wurde²⁷, an der Lebenswirklichkeit²⁸ und existentiellen Relevanz theologischer Fragen auch für eine nicht-akademische Öffentlichkeit völlig vorbeigehen. Vielmehr waren theologische Streitfragen auch in der Mitte des 16. Jahrhunderts durchaus dazu geeignet, zu Polarisierungen

26 Joachim MÖRLIN, *HISTORIA* Welcher gestalt sich die Osiandrische schwermerey im lande zu Preussen erhaben/vnd wie dieselbige verhandelt ist/mit allen actis/beschrieben Durch Joachim Mörlin D. vnd Superintendent zu Brunschwig [...], Magdeburg: [Michael Lotter], 1554 (VD 16 M 5879), Bl. Q 2r. Mit prexen sind vermutlich die Broschen gemeint, die das Obergewand zusammenhielten und – an der Seite getragen – schnellen Zugriff auf die Waffen erlaubten; vgl. Schiller, Karl/Lübben, August: *Mittelniederdeutsches Wörterbuch*, 6 Bd., Bremen 1875–1881, hier Bd. 3, S. 372 s.v. prexe.

27 Esther-Beate KÖRBER, *Öffentlichkeiten der frühen Neuzeit. Teilnehmer Formen Institutionen und Entscheidungen öffentlicher Kommunikation im Herzogtum Preußen von 1525 bis 1618*, Berlin u.a. 1998 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 7), bes. S. 13–23. Indem sie religiöse Fragen grundsätzlich unter ein herrschaftslegitimierendes Erziehungsprogramm des Herzogs subsumiert, entgehen Körper jegliche individuellen und existentiellen Dimensionen von Religionsausübung.

28 So beschreibt Mörlin in seiner (*HISTORIA* MÖRLIN, *HISTORIA* [wie Anm. 26], Bl. T 3r–v), dass die Schriften Osianders von seinen Unterstützern öffentlich plakatiert und von seinen Gegnern zerrissen und vandalisiert wurden: »Vnter des ward Osiander mit seinem Stenckbier oder Schmeckbier (vgl. OSIANDER, GA 10 [wie Anm. 10], Nr. 538, S. 742–796) fertig/Das lies er den 26. Juni in öffentlichem freien Marck vor jedermenniglichen an alle Thor der alten Stad ankleistern/vnd wiewol es mit kott beschmieret/auch aus vngedult vnd wehmut von etlichen fromen Leuten mehr mahl abgerissen ward/so wurden doch fast die gantze acht tag neue Exemplaria widerumb (T 3v) angekleibet. Das alles hat man angesehen vnd geschehen lassen/das de Ehrwürdigen/Erbaren/trefflichen tewren Leute/So auff vnsers selbst eigenes suchen/sinnen/bitten vnd begeren/jre iudicia vber die lehr Osiandri heraus gegeben/fur solche erzeigte Christliche dienst/als vnherrliche/vnerbare Leut oder Narren/offentlich sich beruffen vnd angeschlagen worden. So haben auch wir vnd jedermenniglich nun greiffen müssen/mit was ernst vnd warzu man sich auff die iudicia beruffen etc.«

quer durch ganze Bevölkerungsschichten zu führen und Gegenstand erregter Debatten auch jenseits der akademischen Einrichtungen zu werden. So ermahnte Herzog Albrecht seine Untertanen in einem Mandat, die osiandrische Rechtfertigungstheologie nicht »in Bier Collation vnd andern gleichfals örtern/da sichs am wenigsten gebürt noch geziemt«²⁹ zu diskutieren.

Die Einholung des Iudiciums der Kirche

Spätestens die Eskalation der Auseinandersetzungen im Jahr 1551 und ihre Wahrnehmung außerhalb Preußens machte eine weitergehende Intervention Herzog Albrechts unumgänglich. Die Versuche des Herzogs und seiner Berater, die Streitparteien durch Austausch von handschriftlichen Stellungnahmen einander anzunähern, war vollständig gescheitert³⁰; wegen der unterschiedlichen Möglichkeiten zur Veröffentlichung ihrer Positionen und der erkennbaren Bevorzugung Osianders durch den Herzog verweigerten sich die gegnerischen Theologen und Professoren um Joachim Mörlin, Petrus Hegemon und Georg von Venediger zunehmend diesem Verfahren. Zur Beilegung wollte sich Herzog Albrecht zudem, erklärtermaßen wegen der ungefestigten Situation seiner Landeskirche, vor allem aber wegen des zahlenmäßigen Übergewichts der Osiandergegner, nicht auf eine territoriale Synode stützen³¹.

Einen Ausweg aus der verfahrenen Situation suchte Herzog Albrecht durch sein Schreiben an die Herrscher und Territorien, die sich zur Augsburger Konfession hielten. Darin schilderte er den Konflikt als Anklage verschiedener Theologen gegen Osiander und ließ ein gedrucktes Exemplar seiner Schrift *Vom einigen Mitler Jesu Christo*³² beilegen. Mit der Anrufung

29 Des Durchleüchtigsten Hochgebornen Fürsten vnnnd Herrn/Herrn Albrechten des Eltern [...] etc. Mandat An jhr Fürstlichen Durchleüchtigkeyt Vnderthanen außgangen den 11 Augusti/ANNO. M. D. LV. Königsberg: Johann Daubmann, 1555 (VD 16 P 4793), Bl. A 4v.

30 Vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 203–206.

31 Ausschreiben (wie Anm. 4), Bl. E 3v: »Wir haben aber bei jnen [sc. den Gegnern Osianders]/solchs nicht erhalten mögen/vnd ist von jnen auff Disputationes vnd Synodum prouociret worden/die wir jnen aus nachfolgenden vrsachen nicht gestatten wollen/das diese jrung/aus den gehaltenen Disputationibus sonderlich hergeflossen/vnd die gemüte nicht gering schetzig/gegen einander verbittert/vnd itziger zeit mehr gezencks/dan vergleichung aus den Disputationibus gemeiniglich erfolgete/Vnd dann weil beyde vnser Landbischoff kurtzuerschiener zeit/in GOTT entschlaffen/wüsten wir mit vnsern pfarherrn auffm Lamde/aus allerley bewegenden vrsachen/den Synodum nicht zubestellen/viel weniger sie als die anlegere/darzu zuerordnen/vnd jrenthalben zugewarten/das vns von beklagten bey meniglich nach gerüget würde/wie wir gestatet das seine anlegere weren gezeugen vnd Richter vber jme gewesen.«

32 Andreas OSIANDER, Von dem Einigen MJTLER Jhesu Christo VND Rechtfertigung des Glaubens. Bekantnus [...], Königsberg: Hans Lufft, 1551 (VD 16 O 1120); OSIANDER, GA 10 (wie Anm. 10), Nr. 488/496, S. 78–300.

des »Urteils der Kirche«, wie sie im eingangs angeführten Zitat³³ formuliert war, wählte er nunmehr die bewusste Überschreitung der Grenzen seines Territoriums zur Beilegung des Streits: er appellierte an alle CA-Verwandten und deren Theologen, bezog das für Preußen wichtige Dänemark besonders mit ein und befragte auch die benachbarten Hansestädte. Er entschied sich also für die gezielte Entgrenzung des Konflikts über die städtische Anwesenheitsgesellschaft hinaus – die durch die handschriftliche und gedruckte Verbreitung der Thesen Osianders ohnehin längst vollzogen war.

Bei der Entscheidung für eine große Zahl von Angeschriebenen folgten der Herzog und seine Ratgeber durchaus einer klaren Strategie: man vergrößerte die Zahl der Ansprechpartner, um nicht nur befreundete und benachbarte Gebiete und Städte einzubinden, sondern auch, um die Bedeutung der Universitäten Wittenberg (und Leipzig) als Instanzen zu mindern, mit denen Osiander in offenkundigem Konflikt stand. Die sich in der Mitte des 16. Jahrhunderts etablierende Praxis der Anrufung einzelner theologischer Fakultäten als Schiedsinstanzen wurde bewusst nicht gewählt, sondern vielmehr versucht, deren Gewicht durch den großen Kreis der Adressaten zu mindern. Entsprechend wurden alle Theologen, Pfarrer, Prädikanten und Kirchendiener angesprochen³⁴. Zumindest anfänglich scheint Herzog Albrecht auch von einer Ergebnisoffenheit des Verfahrens ausgegangen zu sein und beabsichtigte dementsprechend, dem eingeholten Urteil auch Folge zu leisten³⁵.

Geplant war für diese Anrufung des »Urteils der Kirche« ein kontrolliertes Vorgehen: Die Versendung der Anfrage erfolgte über die »diplomatischen Kanäle« der Herzoglichen Kanzlei am 5. Oktober 1551 an Regenten und Stadträte, die dazu ihre jeweiligen Theologen befragen und deren namentliche Stellungnahmen auf Synoden einholen sollten. Im Anschreiben erging die Bitte um Geheimhaltung der Voten für mindestens vier Monate, bis sie in Preußen ausgewertet waren³⁶. Auf diese Weise beabsichtigten der Herzog und seine Berater, die Öffentlichkeit des Verfahrens zu kontrollieren. Zwar sollte ein allgemeines Urteil eingeholt werden, doch darüber nicht, oder nicht sofort, die allgemeine Öffentlichkeit informiert werden. Vorgehensweise und Adressatenkreis lassen vielmehr – wenig überraschend – die Aussage als reinen Topos erkennen, man wolle, dass »nicht allein das ordentliche erkantnus der Christlichen Kirchen/ sondern auch eines jeden Christen bey oder abfal aus Gottes wort darüber ergehen/ vnd an den Tag kommen möge«³⁷.

Neben der Anrufung des Urteils der Konfessionsverwandten bemühte Albrecht sich um die Vermittlung der Position Osianders nach Polen. Dazu

33 Vgl. oben, Ausschreiben (wie Anm. 4).

34 Vgl. schon die Titelformulierung des Ausschreibens (wie Anm. 4).

35 STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 204.

36 Ausschreiben (wie Anm. 4), Bl. F 1r.

37 Ebd., Bl. E 3r.

ließ er gezielt eine lateinische Übersetzung der mit der Anfrage versandten Schrift *Vom einigen Mitler* anfertigen, ebenfalls drucken und in 200 Exemplaren nach Krakau liefern³⁸. Aus diesem Umstand erhellt sich nicht nur die eindeutige Parteinahme des Herzogs für seinen »geistlichen Vater«³⁹ und seine Überzeugung von der Richtigkeit von dessen Theologie, sondern auch das Bemühen, Osianders Lehren in den gelehrten Kreisen am polnischen Hof zu verbreiten und den polnischen König als Lehnsherrn über die Vorgänge zu informieren. Es war in Königsberg nicht verborgen geblieben, dass die preußischen Vorgänge unter polnischen Adeligen und bei der Krone durchaus kritisch wahrgenommen wurden und den Studienfrequenzen an der Albertina schaden⁴⁰.

Bezeichnend für die grundsätzliche Bevorzugung der Seite Osianders in dem Streit war, dass nur eine *seiner* Schriften und keine der Schriften seiner Gegner zur Beurteilung versandt wurden und er auch in der Formulierung des Ausschreibens als passiver Beklagter des Verfahrens erscheint, während Mörlin und andere für ihre Unbotmäßigkeit kritisiert wurden. Der Herzog erbat gezielt ein Gutachten über den Vorwurf, dass Osiander mit seiner Lehre von der Lehre Luthers abgewichen sei⁴¹.

Die öffentlichen Urteile

Rein formal betrachtet war diese medial vermittelte Anrufung einer virtuellen Gesamtsynode durchaus erfolgreich. Auf das Ausschreiben vom 5. Oktober 1551 traf eine große Anzahl von Stellungnahmen ein: Martin Stupperich zählt in seiner grundlegenden Arbeit über »Osiander in Preußen« 15 Schriften der offiziell Angefragten, wobei aus Nürnberg und Straßburg nur Reaktionen, keine Urteile in der Sache eingingen⁴². Darunter waren auch persönliche Voten, etwa der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg, aber vor allem offizielle Antworten, so aus Mecklenburg, der Stadt Braunschweig, vom Markgrafen von Brandenburg, aus Pommern-Wolgast, dem ernstnischen Sachsen, aus Dänemark, Hamburg und Lüneburg. Auch die Theologen des Kurfürstentums Brandenburg und die Magdeburger antworteten. Im Vorfeld dieses Rücklaufs hatte Melanchthon sich sehr darum bemüht, eine

38 Vgl. OSIANDER, GA 10 (wie Anm. 10), Nr. 488/496, S. 51f u. 64–67.

39 Vgl. OSIANDER, GA 9 (wie Anm. 10), Nr. 400, S. 279,6.

40 Vgl. zu den Immatrikulationszahlen: Thomas KAUFMANN, Theologische Auseinandersetzungen an der Universität Königsberg im 16. und 17. Jahrhundert, in: Klaus GARBER (Hg.), Kulturgeschichte Ostpreußens in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2001 (Frühe Neuzeit 56), S. 243–318, 266 Anm. 86.

41 Herzog ALBRECHT, Mandat (wie Anm. 29), Bl. E 2v.

42 STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 215–221, 286–290.

gemeinsame Antwort mehrerer evangelischer Stände zu organisieren, was ihm aber nicht gelang⁴³. Letztlich wurde eine schon gedruckte Antwortschrift Melanchthons zu offiziellen Stellungnahme Kursachsens erhoben⁴⁴.

All diesen eintreffenden Urteilen gemeinsam war, dass sie gegen Osiander Position bezogen. Lediglich die Reaktion aus Württemberg⁴⁵ nahm eine vorsichtig vermittelnde Haltung ein. Daraufhin erbat Herzog Albrecht ein weitergehendes Votum der Württemberger.

Wie erfolgreich die öffentliche Einholung eines Urteils der Kirche war, zeigt aber vor allem ein anderer Rücklauf, den der Herzog sicher nicht intendiert hatte und der sich auch nicht seinen Kontrollbemühungen unterwarf⁴⁶: Allein im Jahr 1552 wurden mindestens 37 Schriften einzelner Theologen publiziert, die nicht – oder nicht als Einzelpersonen – angefragt worden waren, aber gleichwohl Position bezogen⁴⁷, und zwar ausnahmslos gegen Osiander. Vor allem aber publizierten sie ihre Antworten sofort oder mit geringer Verzögerung im Druck⁴⁸. Darunter waren Theologen wie Justus Menius, der das Gutachten des ernestinischen Sachsen entscheidend mitformuliert hatte, Matthias Lauterwald, der wegen Osiander Preußen hatte verlassen müssen, der Leipziger Melanchthonianer Alexander Alesius, Luthers Mitstreiter und Altersgenosse Nikolaus von Amsdorf und natürlich Matthias Flacius Illyricus, der in Magdeburg mehrere Schriften veröffentlichte⁴⁹. In

43 STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 243f. Vgl. dazu die Briefe Melanchthons MBW.R 6262 = CR 7, Sp. 857, an Georg Buchholzer; MBW.R 6263 = CR 7, Sp. 857f. an Georg von Anhalt; MBW.R 6265 = CR 7, Sp. 853f. an Georg Buchholzer.

44 Philipp MELANCHTHON, Antwort auff das Buch herrn Andreae Osiandri von der Rechtfertigung des Menschen, Wittenberg: Veit Creutzer, 1552 (VD 16 M 2501/02); CR 7, Sp. 892–902. Die Tatsache, dass eine schon veröffentlichte Schrift zum Wittenberger Gutachten erhoben wurde, veranlasste Herzog Albrecht dazu, in einem Brief an Bugenhagen anzukündigen, dass er nun Osiander nicht davon abhalten könne, sich seinerseits zu verteidigen, also einen Angriff auf Melanchthon zu publizieren. Vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 249.

45 Gedruckt in Herzog Albrecht, Ausschreiben (wie Anm. 4), Bl. F 3v–H 1r.

46 Neben der offiziellen Versendung von Osianders Schrift durch die herzogliche Kanzlei hatten auch viele Privatleute, Gegner wie Unterstützer, sich Exemplare besorgt und diese verschickt, so dass von der ersten Auflage, die 1.000 Stück betrug, nach der glaubhaften Aussage von Osiander der größte Teil innerhalb Königsbergs abgesetzt worden war, vgl. OSIANDER, GA 10 (wie Anm. 10), S. 303. Osiander selbst hatte wohl auch eine größere Zahl versandt und in Nürnberg verkaufen lassen, vgl. ebd., S. 65.

47 Eine Übersicht bei OSIANDER, GA 10 (wie Anm. 10), S. 73.

48 Vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 290. Die im Folgenden genannten VD 16-Nummern sind anhand der Datenbank »Controversia et Confessio« (wie Anm. 22) leicht aufzulösen; dort sind, sofern vorhanden, auch Verknüpfungen zu online-Digitalisaten hinterlegt: Menius (VD 16 M 4591, ZV 10866); Lauterwald (L 790, 793, ZV 9502); Alesius (A 1728); Amsdorf (A 2329).

49 Flacius veröffentlichte allein in den Jahren 1552 bis 1554 im Osiandrischen Streit 15 verschiedene Drucke in Deutsch und Latein, deren Mehrzahl in Magdeburg erschien. Der Kürze halber werden hier nur die Nummern im VD 16 angegeben: F 1254, F 1288, F 1323/22, F 1330, F 1377, F 1423, F 1436, F 1514/15, F 1516, F 1518, F 1538, F 1560, F 1571. Bezeichnend für den Umstand, dass die Fronten in der Auseinandersetzung mit Osiander quer zu den übrigen nach-

der Ablehnung der Position Osianders zogen, wie schon aus diesen Namen erkennbar ist, die Wittenberger Theologie und ihre Magdeburger Kritiker, die sich gleichzeitig im adiaphoristischen Streit scharf bekämpften, an einem Strang.

Interessant für unsere Fragestellung ist, dass sich in vielen dieser Schriften Argumentationen über die Öffentlichkeit der Auseinandersetzung um Osianders Theologie finden: Vor allem wird die Frage des öffentlichen Streitaustrags überhaupt thematisiert, etwa mit folgendem Anschreiben an Herzog Albrecht von Matthias Flacius:

Die Papisten (die da tag vnd nacht grübeln/wie sie das heilig Euangelium lestern vnd schenden mögen) werden on zweiffel schreien/Es sey der Gottlosen lehr schuld/das solche beschwe= [a 2v:] rungen in E. F. G. landen vorfallen. Denn sie wollen mutwilliglich nicht wissen/das der Teuffel nicht widder sich selbs ist/vnd das er nicht sein eigen Reich/sonder Christus [sic!] reich jrrig vnd vnruhsum pflegt zumachen/Wie denn auch solchs die erfahrung leret. Denn vnter Heiden vnd Türcken vnd jetzigen Jüden entstehe[n] keine gezenck/Rotten noch Secten in der Religion/sonder in der waren Kirche Gottes.

Nachdem er so die Austragung von Kontroversen nicht nur verteidigt, sondern geradezu zur *Nota ecclesiae* erhoben hat, fährt Flacius fort und kommentiert kritisch die Vorgehensweise und den Umstand, dass Osiander seine Schrift hatte veröffentlichen können:

[b 2r:] Es were auch wol besser gewest/das die sach/ehe Osiander sein Bekentnis hette ausgehehn lassen/in sonderheit mündtlich vnd schriftlich gehandelt/vnd ander kirchen meinung vnd vrteil auch gehört/vnd darnach des Osianders meinung geurteilt were worden. Weil aber nu der Jrrthumb/so statlich durch viel öffentliche [sic] schriftte vertedigt ist/so kann man hinfort demselbigen one öffentliche schriftten nicht wol widerstehen⁵⁰.

Einem durch Druck öffentlich gemachten Irrtum kann man, so Flacius, nur auf gleicher Ebene entgegentreten. Die Verantwortung für die öffentliche Austragung kommt damit Osiander zu. Ohne Bezugnahme auf das Ver-

interimistischen Streitigkeiten verliefen, erschienen zwei Werke von Flacius 1553, auf dem Höhepunkt der Angriffe der Magdeburger gegen Melancthon und die Wittenberger Theologen, bei der Wittenberger Druckerei von Hans Luft, nämlich L 3476/77 und ZV 5903.

50 Matthias Flacius ILLYRICUS, Verlegung des Bekentnis Osiandri von der rechtfertigung der armen sündler durch die wesentliche Gerechtigkeit der Hohen Maiestet Gottes allein. [...] Mit vnterschreibung Nicolai Galj/darin der grund des jrthums Osiandri sampt seiner verlegung auffß kürzest verfast ist, Magdeburg: Christian Rödinger, 1552 (VD 16 F 1514/1515), hier Vorrede an Herzog Albrecht, Bl. a 2r–b 2r.

fahren Herzog Albrechts argumentiert dagegen Nikolaus von Amsdorf, der neben der offiziellen Stellungnahme sein persönliches Votum veröffentlichte, einleitend:

Es hat Osiander sein bekenntnis von der Rechtfertigung ausgehen lassen/damit er on alle noth ein greulich Ergernis vnd gezenck erreget hat/Vnd dieweil viel frommer leute mich vmb vntrricht vnd gezeugnis/was ich von Osianders bekenntnis halte/gebeten habe(n)/So hab ich jhn aus Christlicher pflicht vnd lieb der warheit zu gut/vn allen frommen Christen zum besten/solches nicht können noch sollen versagen⁵¹.

Die Öffentlichkeit der Schrift Osianders und das Informations- bzw. Trostbedürfnis der frommen Christen rechtfertigten, ja erfordern nach Amsdorf auch eine gedruckte, öffentliche Replik.

Auch in der offiziellen Antwort der Ernestinischen Theologen, darunter Justus Jonas, Erhard Schnepf, Maximilian Mörlin, Justus Menius, Victorinus Strigel und andere, ebenfalls aus der Feder von Nikolaus von Amsdorf, wird das Verfahren und das Maß an Öffentlichkeit thematisiert:

[...] auff E. F. G. etc. erforderung/vnd gnedigen beuelch/haben wir/Herr Andres Osiandri Confession/vnter die handt genommen/mit einander auffs vleissigstes erwegen/wie denn solches zugeschehen/von [...] Herrn Albrechten/[...] gantz Christenlich vnd freundlich begert vnd gebeten worden. Vnd wölten jha hertzlich gern/das der löblich Gottselig vnd alt Fürst/[...] möchte dieser lasst vnd jrung vberhaben/bey dem lieben einfeltigen vnd reinen Euangelio/[...] erhalten werden. [...] [a 2v:] [...] Dieweil er [sc. Osiander] aber/mit seiner vnzeitigen gepurt/zu aller beschwerlichsten zeit/zu grosser ergernis vnd betrübnis/aller frommen Christen/herausen gewischet/vnd solche seine tauben/durch den Druck jnn die gantze Welt/ehe denn er sich mit anderen/ehrlichen vnd Gott seligen leuten/wie billich beschehen were/vnterredt/vnd besser verwaret hette/hat lassen ausfliegen/Dringet vns neben E. F. G. Christenlichem beuelch/vns hierinnen gnediglichen zukomen/die hohe vnuermeidliche not/E. F. G. vnd meniglichen/so vber solche Osianders fantasey/bericht von vns begerten/vnser vrteil einfeltige/doch wolgegründte meinung/nicht zuerhalten⁵².

51 Nikolaus von AMSDORF, Auff Osianders Bekenntnis ein Vnterricht vnd zeugnis/Das die Gerechtigkeit der menscheit Christi/darinnen sie empfangen vnd geboren ist/allen Gleubigen Sündern geschanckt vnd zugerechent wird/vnd für jhr Person hie auff Erden nimmermehr Gerecht vnd heilig werden. Nicolaus von Amsdorff. EXVL, Magdeburg: Christian Rödinger, 1552 (VD 16 A 2329), Bl. A 2r.

52 Nikolaus von AMSDORF, CONFVTATIO: Das ist/Widerlegung aus heiliger Schrifft der jrthumen. Andreae Osiandri Von dem Articul der Rechtfertigung, Erfurt: Gervasius Stürmer, 1552 (VD 16 ZV 10866).

Auch in der Stellungnahme der Ernestinischen Theologen wird also kritisiert, dass Osiander seine Schriften schon veröffentlicht habe und damit eine ebenso gedruckte Antwort – unabhängig von der Bitte des Herzogs um Stellungnahme – unvermeidlich nötig geworden sei.

Das Ergebnis der Einholung des Urteils der Kirche fiel letztlich weder nach dem Inhalt noch nach dem Grad der dabei erreichten Öffentlichkeit so aus, wie es sich der Herzog wohl vorgestellt hatte. Er musste feststellen, dass nur eine der Stellungnahmen, die Württembergische, keine Verurteilung Osianders aussprach. Nach einigen Überlegungen reagierte er darauf mit einer deutlichen Umdefinition des ursprünglich beabsichtigten Vorgehens: Nicht das Urteil der Kirche über Osiander, sondern der Versuch einer Versöhnung der streitenden Parteien sei gewünscht gewesen⁵³. Deswegen sei das Gutachten der Württemberger das einzig geeignete.

Wurde aus diesem Vorgehen wiederum die einseitige Parteinahme zugunsten Osianders deutlich, so zeigte sich dessen Bevorzugung noch offenkundiger beim Umgang mit den in der herzoglichen Kanzlei eintreffenden Voten: Während sie zur Verärgerung der Osiander-Gegner geheim gehalten wurden, erhielt Osiander selbst die Möglichkeit, sie einzusehen, über ihre Veröffentlichung zu entscheiden⁵⁴, und, mehr noch, darauf auch mit polemischen Druckschriften zu reagieren. Zuerst in Einzelschriften, etwa gegen Melancthon⁵⁵, später mit einer Sammelschrift, dem *Schmeckbier*⁵⁶, konnte Osiander auf Schriften öffentlich im Druck antworten, deren Inhalt seinen Gegnern zum Teil nicht einmal bekannt war. Besonders bitter musste dabei seinen Opponenten aufstoßen, wenn Osiander in seinen Veröffentlichungen gegen anonyme Schriften auf die kaiserlichen Zensurgesetze rekurrierte⁵⁷ oder

53 Herzog Albrecht, Ausschreiben (wie Anm. 4), Bl. E 4r; dazu STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 207f., 285.

54 Herzog Albrecht gewährte Osiander nicht nur mehr Freiheiten beim Druck seiner eigenen Schriften als der Gegenpartei, er ließ ihn auch darüber gutachten, welche der eingegangenen Stellungnahmen gedruckt werden sollen, so z.B. im Fall der dänischen Theologen Peder Palladius und Johannes Machabaeus, vgl. OSIANDER, GA 10 (wie Anm. 10), Nr. 537, S. 732–741.

55 Andreas OSIANDER, Widerlegung: der vngegründten vndienstlichen Antwort Philippi Melancthonis/sampt Doctor Johannis Pomerani vnbedachtem/vnd Doctor Johannis Försters falschem Lestergezeugnus. Wider mein Bekantnus zu Witteberg ausgangen, Königsberg: Hans Weinreich, 1552 (VD 16 O 1132/33); OSIANDER, GA 10 (wie Anm. 10), S. 571–670.

56 Andreas OSIANDER, Schmeckbier. Aus D. Joachim Mörleins Buch. Aus M. Michael Röttings Buch. Aus des Nürnbergischen Vhu Buch. Aus Justi Menij Buch. Aus Mathiae Illyrici/vnd Nicolai Galli Buch. Aus Johannis Policarij Buch. Aus Alexandri Halesij Buch. Aus Nicolaj Amsdorffs Buch. Aus Johannis Knipstro Buch. Das sein kurtze Anzaigung etlicher furnemblicher Stuck/vnd Artickeln/Die in Iren Buchern wider mich begriffen sein/aus denen man leichtlich Iren Gaist/Glauben vnd Kunst kan pruefen/Gleich wie man aus einem Trunck/was im Faß für Bier ist/kan schmecken, Königsberg: Hans Weinreich, 1552 (VD 16 O 1094). Ebd., S. 759–796.

57 Vgl. OSIANDER, GA 10 (wie Anm. 10), S. 405f. »Wider den liechtflüchtigen Nachtraben«.

lateinische Gegenschriften mit dem Vorwurf belegt, sie würden das Licht der Öffentlichkeit scheuen und durch die Wahl der lateinischen Sprache den »armen gemeinen Haufen« ausschließen⁵⁸.

Es ist nicht weiter verwunderlich, dass dies nicht nur in Preußen scharfe Kritik hervorrief, sondern auch bei den Gegnern Osianders im Reich, so etwa bei Justus Menius:

Vnnd dieweil Osiander inn seiner schandtschrifft wider D. Philippum so vermessenlich vnd trötziglich drewet/er wöll allen denen/so widder jhn geschrieben haben/antworten/so werden wir aus mancherley vrsachen bewegt/vnsere Censuras durch den truck selbst an tag zu geben. Erstlich darumb/weil wissenlich/das Fürstliche durchleuchtigkeit zu Preussen solche Censuras von vns begeret/vnnd auch empfangen hat/da sie nun nicht öffentlich an tag gegeben/sondern vnterdruckt werden solten/das also denn dauon gedacht oder auch gesagt werden mocht/weil dem Osiandro seine jrthumb vnd schwermerey einen weg wie den andern auszubreiten [DD 2r:] verstattet wurd/wir musten inn vnsern Censuris die selbigen approbiret vnd gebillichet/oder jhe zum wenigsten nicht gestrafft haben/vnnd musten also vnser Censurae den jrthumb vnnd das ergernis confirmiren vnnd stercken helffen wider vnsern willen/welches vns inn keinen weg nicht leidlich ist.⁵⁹

58 Vgl. OSIANDER, GA 10 (wie Anm. 10), S. 769: »Mit was bösem gewissen Michel Rötting [...] wider mich geschriben hat, ist aus disen stücken zu mercken: Erstlich, das er lateinisch schreibt, so er billicher umb des armen gemeynen hauffens willen solt deüßsch geschriben haben. Zum andern, das er sein latein so kraus, so finster, so verwickelt hat gemacht, das es kein gemeiner priester verstehen kann [...]. Zum dritten, das er die nötigsten haubtwörter, daran der gantz handel hangt, fast durchaus kriechisch und nicht lateinisch setzt, also das die, so schon sein latein verstehen, on die kriechischen sprach gar nicht können wissen, was er sagt, daraus offenbar ist, das er das liecht scheuhet [...]«. An der Wirkung über die des Lateinischen mächtige gebildete Öffentlichkeit hinaus war Osiander offensichtlich gelegen, während etwa die Hamburger Theologen in ihrer Reaktion auf das Ausschreiben Herzog Albrechts mit Absicht Latein verwendeten, um die Diskussion im Rahmen der Universitäten zu halten, vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 289.

59 [Justus MENIUS], CENSURAE Der Fürstlichen Sechsischen Theologen zu Weymar vnd Koburg. Auff die Bekendnis des Andreae Osiandri. Von der Rechtfertigung des Glaubens. Erfurt: Gerwasius Stürmer, 1552 (VD 16 ZV 10866), Bl. DD Iv. Menius fährt fort: »Zum andern/weil Osiander sich vernemen lassen/er wollt allen denen/so widder jhn geschrieben/antworten/vnd aus allen seinen schriefften/darinnen er bis daher andern geantwortet hat/offentlich zu sehen ist/das er die heuptsache hindannen setzt/vnd seine gantze antwort allein dahin richtet/Erstlich wie er aus denen schriefften/so widder jhn ausgangen/etwas erzucken möge/das er feltschlich verkere/vnnd calumnijre/oder/wo er dazu inn seiner widersacher schriefften keine occasion vnd gelegenheit erfinden kan/wie er selbst etwas hinein trage vnnd dringe/darüber er darnach/als ein toller/vnsinniger/tobender/rasender wütreich schenden/schelten/schmehen/vnnd lestern möge/wie ich jhm denn solch seiner Hippen bübischen Rhetoriken artificium/ob Gott wil/inn kürzt dermassen an tag geben will/das menniglich sich darnach/als nach einer Glosa [sic] ordinaria/inn alle seine Schandtschriefften leichtlich sol richten können/Darumb/damit Osiander mit vnsern Censuris gleicher gestalt nicht [DD 2v:] auch handeln möge/achten wir rathsamer/die selbigen selbs an tag zu geben/denn das sie von jhm

Nicht nur die Asymmetrie in der Behandlung der Streitparteien, sondern vor allem in der Gewährung von Publikationsmöglichkeiten wurde auch von anderen Autoren deutlich kritisiert⁶⁰.

Die Situation in Königsberg war jedenfalls durch dieses Vorgehen in keiner Weise zu beruhigen. Es kam auch gegen die schärfsten Verbote⁶¹ des Herzogs weiterhin auf beiden Seiten zu Kanzelpolemik, Exkommunikationen, anonymen Flugblättern⁶², Verunglimpfungen mit Tiermetaphern (wie »der Rabe Osiander Primarius«, »der lichtflüchtige Uhu«, »gantzer christenheit scorpion«)⁶³, Spottgedichten⁶⁴, Schmähliedern und anderen Protestformen bis hin zum Waffentragen und der Androhung von Gewaltanwendung⁶⁵.

Noch während das zweite bei den Württembergern eingeholte Gutachten⁶⁶ nach den Vorstellungen des Herzogs als Grundlage eines neuen Schlichtungsversuchs genutzt werden sollte, – wobei beide Seiten das Württembergische Gutachten für sich in Anspruch nahmen, – starb Osiander nach kurzer Krankheit im Oktober 1552.

Auch wenn damit der Hauptprotagonist der Kontroverse ausgeschieden war, kam die Öffentlichkeit Preußens noch lange nicht zur Ruhe. Eine Beilegung des Streits in Preußen auf Grundlage des Württemberger Gutachtens gelang nicht. Verschiedene weitere Versuche der Befriedung, unter anderem durch Delegationen sächsischer und württembergischer Theologen, durch lokale Synoden (Rückkehr zur Anwesenheitskommunikation) und durch den Versuch Albrechts, ein osiandrisch geprägtes, selbst formuliertes Bekenntnis

seines gefallens verstümmelt vnd verfelscht/inn seinen schriften angezogen vnd eingefürt werden solten«.

60 Diese Kritik teilten auch einige Räte des Herzogs. So wurden von Ihnen Geldsammlungen veranstaltet, um den Gegnern Osianders den Druck einer Schrift in Magdeburg zu ermöglichen, vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 317.

61 Vgl. Herzog ALBRECHT, Mandat (wie Anm. 29), passim.

62 Auch die Räte Herzog Albrechts ließen ein anonymes Flugblatt »wider ihren neuen abgot Osiandrum« drucken. Ein in der Handschrift Herzog Albrechts mit den Namen der Urheber versehenes Exemplar macht deutlich, dass sich Albrecht unter seinen Räten einer breiten Ablehnung seiner Haltung gegenüber sah. STUPPERICH, Osiander in Preußen, S. 275 Anm. 58.

63 Vgl. zur Bezeichnung Osianders als Rabe in einem Flugblatt, Osianders Replik gegen den lichtflüchtigen Nachtraben, der das Licht der Öffentlichkeit scheut, sowie zu weiteren Schriften gegen ihn, die ihn als Raben bezeichnen, OSIANDER, GA 10, S. 398–404, Einleitung zu »Wider den lichtflüchtigen Nachtraben«. Auch in der Titulatur von Wolf Waldner als »Nürnbergischer Uhu« in seiner Sammelschrift »Schmeckbier« verwendet Osiander die Metapher des Nachtiers, das die Öffentlichkeit scheut, ebd., S. 773.

64 Vgl. etwa ein Gedicht gegen Osiander, das der herzogliche Rat Caspar von Nostitz an seiner Haustür anbringen ließ, bei STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 316. Ein Beispiel für eine Verballhornung des Vaterunsers auf Osiander ebd., S. 272 Anm. 42.

65 Ebd., S. 272f., 314–318.

66 Vgl. STUPPERICH, Osiander in Preußen (wie Anm. 9), S. 329–346. Das Gutachten versuchte erneut, die übereinstimmenden Positionen hervorzuheben und den Streit zu einem *bellum grammaticale*, einem reinen Wortstreit zu erklären.

zur Lehrgrundlage in Preußen zu erheben, scheiterten. Mörlin als Wortführer der Gegner musste schließlich das Land verlassen⁶⁷.

Der Osiandrismus als politische Partei, zu der er sich in den Auseinandersetzungen am Hof Albrechts zunehmend entwickelte, endete erst 1557 mit dem Sturz der Osiandristen: Nach einem Aufstand der Stände und militärischem Eingreifen des polnischen Lehnsherrn kam es sogar zur Hinrichtung des Predigers Johann Funcks wegen Hochverrats, noch nachdem dieser in Wittenberg ein Bekenntnis gegen seine frühere osiandrische Haltung abgelegt hatte⁶⁸.

Auch die Beilegung der theologischen Streitfrage über die Rechtfertigungslehre Osianders sollte sich noch lange hinziehen. Unter anderem scheiterte eine Einigung im evangelischen Lager bei dem Religionsgespräch 1557 in Worms am Widerstand der Württemberger gegen die Verurteilung Osianders, und erst in der Konkordienformel wurde eine Formulierung gegen Osiander⁶⁹ aufgenommen, die bezeichnenderweise nicht in einem Verfahren mit Einbeziehung der Öffentlichkeit zustande kam⁷⁰.

Schluss

Mit der Einholung des »Urteils der Kirche« versuchte Herzog Albrecht von Preußen, die Debatte um die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander durch Einbeziehung einer qualifizierten Teil-Öffentlichkeit, nämlich der Prediger und Theologen aus Territorien von CA-Verwandten, zu befrieden, also eine überregionale Öffentlichkeit einzubinden. Er versuchte, diese Öffentlichkeit in einem geregelten, von seinen Räten konzipierten Vorgehen gezielt für seine Vorstellungen zu nutzen – ohne allerdings vorher festzulegen, wie mit dem Ergebnis der Urteilsanhörung umzugehen sei. Offensichtlich erwartete Albrecht von dieser schriftlichen Urteilsfindung einen anderen Ausgang als bei einer Territorialsynode in Preußen. Es ist zu vermuten, dass er sich ein Votum zugunsten Osianders, wenn es zumindest von einem qualifizierten Teil der Antworten ausgesprochen worden wäre, als Urteil der Kirche zu eigen gemacht und als Entscheidung dieser Instanz verkündet hätte.

Indem er aber deutlich erkennbar selber einseitig im Streit Partei bezog, Osianders Seite bevorzugte und ihm, anders als seinen Gegnern, den Zugriff

67 MÖRLIN, *Historia* (wie Anm. 26), Bl. Z 3v–Z 4v. Dort auch die Schilderung eines Bittgesuchs von Frauen und Kinder seiner Gemeinde im Kneiphof.

68 FLIGGE, *Osiandrismus* (wie Anm. 7), S. 512–518.

69 BSLK, FC III, S. 781–786.

70 Umso umfangreicher vollzog sich die Debatte über die Konkordienformel nach ihrer Formulierung, vgl. Irene DINGEL, *Concordia Controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996 (QFRG 63).

auf die Druckerpresse ermöglichte, und vor allem: indem sich die Ausweitung der Öffentlichkeit seiner Anfrage nicht vermeiden ließ und er damit auch Stellungnahmen erhielt, die er nicht hatte einholen wollen (und deren Tendenz ihm nicht gelegen kam), sah sich der Herzog gezwungen, das nahezu einhellige Urteil zu ignorieren und die Fragestellung nachträglich so umzudefinieren, dass er das einzige Votum, das einigermaßen zugunsten Osianders ausfiel, zum eigentlich erwarteten erklärte.

Bezeichnend ist, dass die Adressaten der Anfrage Herzog Albrechts die Einholung des »Iudiciums der Kirche« auf diesem Weg durchaus für möglich und legitim hielten und entsprechend antworteten. Die Möglichkeit, dass eine so einberufene »virtuelle Synode« der Augsburger Konfessionsverwandten auf Grundlage der Schrift zu einem angemessenen Urteil kommen könne, wurde in den Gutachten nicht in Frage gestellt. Auf scharfe Kritik stieß hingegen nicht nur Osianders Theologie an sich, sondern auch die Art, wie dessen Position durch das Vorgehen des Herzogs bevorzugt wurde.

Der Versuch Herzog Albrechts und seiner Räte, durch Einholung von schriftlichen Gutachten bei den Theologen aller Augsburgischen Konfessionsverwandten, also nicht nur bei einzelnen theologischen Fakultäten, eine theologische Streitfrage zu entscheiden, ist – soweit ich sehe – die erste und wohl auch einzige Anrufung des »Iudiciums der Kirche« in der Reformationszeit. Es gab für das Verfahren keine praktischen Vorbilder und kein geregelttes *Procedere*. Doch die Möglichkeit und Legitimation des Versuchs Albrechts wurde auch von Kritikern wie Joachim Mörlin mit dem Verweis auf altkirchliche Vorbilder gerechtfertigt. Albrecht wurde damit geradezu in eine Traditionslinie mit römischen Kaisern und deren Eingreifen in die dogmatischen Streitigkeiten der Alten Kirche gestellt.

Der Zusammenhang von Streitschlichtung und Befragung einer qualifizierten theologischen Öffentlichkeit erschien den Beteiligten durchweg plausibel. Und auch die Form der Herstellung von Öffentlichkeit durch die Anforderung schriftlicher, anfangs unveröffentlichter Gutachten wurde nicht in Frage gestellt. Wohl aber die einseitige Bevorzugung Osianders in der Reaktion auf die Gutachten und dessen willkürliche Veröffentlichung von Auszügen und Polemiken dagegen.

Der Versuch, den Konflikt, der das lokale Leben in Königsberg und der übrigen Kirche Preußens förmlich paralyisierte, durch Einbeziehung einer überregionalen qualifizierten Öffentlichkeit zu überwinden, konnte unter diesen Bedingungen nicht gelingen. Der theologisch grundlegende Streit war so nicht beizulegen und bestimmte die Lage in Preußen noch bis zu Albrechts Lebensende.

Zahlreiche Aspekte des Osiandrischen Streits rechtfertigen es meines Erachtens, auch für die Zeit nach der Mitte des 16. Jahrhunderts, die im Wirkungsbereich der Wittenberger Reformation durch die nach-interimistischen

theologischen Kontroversen geprägt war, weiterhin von einer »reformatorischen Öffentlichkeit« zu sprechen, wie sie Rainer Wohlfeil nur für die Phase der frühen Reformation 1517 bis 1525 postuliert hatte:

Die überregionale und zugleich Sozialgruppen und Standesdenken überwindende Kommunikationssituation war geprägt durch die zentrale Einbeziehung des gemeinen Mannes – so geprägt, daß gemeiner Mann und reformatorische Öffentlichkeit korrelativ erklärt werden können. Die reformatorische Öffentlichkeit trat an die Stelle spätmittelalterlicher lokaler und regionaler Öffentlichkeit, sie überspielte zeitweilig auch die obrigkeitliche Öffentlichkeit. Bestimmt blieb sie – wie zuvor lokale und regionale Öffentlichkeiten – von mündlichen Medien, ihre Informations- und Verständigungsinhalte wurden jedoch stark beeinflusst durch Erzeugnisse der Druckerpresse einschließlich des gedruckten Bildes, als sich diese reformatorische Öffentlichkeit in hohem Maße durch Diskussionen und Auseinandersetzungen um deren reformatorischen Inhalt entfaltete⁷¹.

Schon die Austragung des Osiandrischen Streits in Königsberg und den übrigen Orten des herzoglichen Preußens zeigte diese alle Sozialgruppen überwindende Kommunikationssituation und die Einbeziehung großer Kreise der Bevölkerung; sie blieb nicht auf die akademische Öffentlichkeit beschränkt. Predigten und andere orale sowie agonale Formen des Konfliktaustrags spielten dabei weiterhin eine große Rolle.

Die Anrufung der Theologen und Pastoren der CA-Verwandten durch das Ausschreiben Herzog Albrechts richtete sich natürlich nicht allgemein an die reformatorische Öffentlichkeit, sondern an eine sehr spezielle gebildete Elite und besonders qualifizierte Teil-Öffentlichkeit, die als urteilende Instanz direkt gefragt werden sollte. Und die Antworten, etwa das bewusst auf Latein verfasste Gutachten der Hamburger⁷², nehmen diese Differenzierung durchaus auf.

Beide Seiten aber sind sich des legitimen Interesses und der Anteilnahme des »gemeinen Mannes« oder der »Einfältigen« an den diskutierten Fragen durchaus bewusst und berufen sich darauf. Sowohl Osiander als auch seine Kritiker bedienen sich des Instruments der Ausweitung der Öffentlichkeit über die gelehrte Sphäre und professionelle Theologie hinaus und sind wohl auch des Absatzmarkts für ihre Schriften gewiss. Die Öffentlichkeit als Teil der theologischen Streitkultur war im Osiandrischen Streit für alle Beteiligten selbstverständlich; strittig waren vor allem die unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten zu dieser Öffentlichkeit.

71 WOHLFEIL, Reformatorische Öffentlichkeit (wie Anm. 1), S. 47f.

72 Vgl. oben, Fußnote 58.

Herzog Albrechts Versuch, das »Iudicium der Kirche« nicht auf einer Versammlung, sondern in Schriftform einzuholen, scheiterte daran, dass er eine Rückmeldung erhielt, mit der er wohl nicht gerechnet hatte und der er nicht folgen wollte. Aber auch daran, dass Stellungnahmen und Streitschriften beider Seiten durch den Druck veröffentlicht wurden und Albrecht damit sich einem »öffentlichen Druck« ausgesetzt sah, der eine Lösung des Konflikts auf diesem Weg ausschloss.

Marcus Sandl

»Von dem Anfang der Zerrüttung«

Streit und Erzählung in den innerprotestantischen
Kontroversen der 1550er und 1560er Jahre

I.

Die innerprotestantischen Kontroversen der 1550er und 1560er Jahre haben sowohl in der profanhistorischen als auch in der theologie- und kirchengeschichtlichen Forschung lange Zeit wenig Aufmerksamkeit erfahren. Dies hatte zum einen mit der Dominanz historiographischer Ansätze zu tun, die sehr dezidiert auf die säkularen Folgen der Reformation abhoben und dementsprechend der langfristigen konfessionellen Spaltung einen höheren Stellenwert beimaßen als den immer wieder auftauchenden binnenkonfessionellen Konflikten. Zum anderen stand einer intensiveren Beschäftigung mit den Kontroversen aber auch das lange Zeit vorherrschende kirchengeschichtliche Interesse an der Einheit der Reformation entgegen, das seinen Gegenstand in der lutherischen Theologie fand und die Entwicklungen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor allem unter Gesichtspunkten der dogmengeschichtlichen Systematisierung und bekennnisförmigen Abschließung betrachtete. Beide Zugriffsweisen haben nun in jüngerer Zeit aus unterschiedlichen Gründen an Überzeugungskraft verloren. Einer dieser Gründe liegt in der kulturgeschichtlichen Neuorientierung der historischen Wissenschaften, durch welche stärker als bisher die Verlaufsformen und die Eigensinnigkeit des historischen Wandels in den Blick gerückt wurden. In diesem Kontext stehen auch Überlegungen zur protestantischen »Streitkultur« seit 1550, in welchen sich das Interesse an der protestantischen Bekenntnisbildung mit dem Blick auf die kulturellen Formen ihrer Herstellung, Darstellung und Konsolidierung verknüpft¹. Im Vergleich zu den älteren Ansätzen wird dabei von der prinzipiellen Offenheit der untersuchten Prozesse ausgegangen. Weder lässt sich demnach von einem stabilen Feld theologischen Wissens ausgehen noch von einer einsinnig-linearen, letztlich teleologisch auf die Moderne bezoge-

1 Vgl. dazu v.a. Irene DINGEL, Streitkultur und Kontroversenschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung, in: Dies./Wolf-Friedrich SCHÄUFELE (Hg.), Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit, Mainz 2007 (VIEG Beiheft 74), S. 115–128, sowie dies., Historische Einleitung, in: Dies. (Hg.), Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549), Göttingen 2010 (Controversia et Confessio 1), S. 3–31.

nen Logik historischer Entwicklung. Vielmehr werden die Auseinandersetzungen nun selbst zum Gegenstand einer historiographischen Betrachtung, die bewusst auf die Historisierung ihres Untersuchungsgegenstandes setzt und dabei auch Diskontinuitäten und Brüche nicht aus den Augen verliert. Indes gibt es auch hier einen manifesten Gegenwartsbezug. Mit der Streitkultur nämlich wird »ein Charakteristikum und eine notwendige Bedingung für moderne, pluralistische Gesellschaften okzidentaler Prägung« in den Mittelpunkt des Interesses gerückt². Der analytische Mehrwert, den der Begriff der Streitkultur besitzt, ist also ein doppelter. Zum einen ermöglicht er es, die Geschichtsschreibung von allzu linear konzipierten Teleologien und normativen Urteilkriterien unabhängig zu machen, zum anderen erlaubt er es aber auch, diachrone Anschlüsse an aktuelle Fragestellungen zur »Konflikt-« oder »Diskursfähigkeit« von Gesellschaften zu schaffen³.

Dieser Mehrwert ist allerdings nur unter bestimmten methodologischen Prämissen zu realisieren. Verzichtet man auf die epistemischen Sicherheiten der Modernisierungstheorie ebenso wie auf die der traditionellen Ideen- und Theologiegeschichte, so liegt die Hauptlast historiographischer Evidenzauszeichnung auf der historischen Erzählung selbst⁴. Es ist, einfach gesagt, notwendig, den jeweils untersuchten Streit narrativ so zu rekapitulieren, dass seine postulierte historische wie aktuelle Relevanz deutlich wird. Zumindest implizit wird deshalb davon ausgegangen, dass er in sich selbst eine spezifische, eben »kulturelle« Einheit besitzt. Der Fokus richtet sich dementsprechend auf die allgemeinen Voraussetzungen und Gründe des Streits, die darin implizierten Sachbezüge und Geltungsansprüche der Streitparteien, die Regelmäßigkeiten seiner Verlaufsformen sowie die theoretischen, symbolischen und rituellen Archive, die diese Regelmäßigkeiten prägen⁵. In die-

2 Uwe BAUMANN/Arnold BECKER/Astrid STEINER-WEBER, Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Streitkultur*, Göttingen 2008 (*Super alta perennis. Studien zur Wirkung der Klassischen Antike* 2), S. 1–V, hier S. I.

3 Vgl. beispielsweise Barbara BAUER, *Die Rhetorik des Streitens. Ein Vergleich der Beiträge Philipp Melancthons mit Ansätzen der modernen Kommunikationstheorie*, in: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 14 (1996), S. 37–71.

4 Exemplarisch für den intrinsischen Zusammenhang von Erzählung und Analyse in der historiographischen Darstellung von Streitkulturen ist Irene DINGEL, *The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548–1589)*, in: Robert KOLB (Hg.), *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, Leiden/Boston 2008 (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 11), S. 15–64.

5 Diese Einheit impliziert im Grunde schon der (semiotisch konzipierte) Kulturbegriff, der ein semantisches Feld von »Zusammenhang«, »Sinn«, »Bedeutung«, »Verdichtung« und »Kohärenz« abdeckt. Vgl. z.B. Wolfgang SCHMALE, *Einleitung. Das Konzept »Kulturtransfer« und das 16. Jahrhundert. Einige theoretische Grundlagen*, in: Ders. (Hg.), *Kulturtransfer. Kulturelle Praxis im 16. Jahrhundert*, Innsbruck u.a. 2003 (*Wiener Schriften zur Geschichte der Neuzeit* 2), S. 41–61, hier S. 42: »Kultur wird von mir in Anlehnung an semiotische Kulturbegriffe als Zusammenhang zwischen den Vorgängen der Sinn- und Bedeutungsstiftungen, den Strukturen der Sinn- und Bedeutungsstiftungen sowie den symbolischen Repräsentationen von Sinn

sem Sinne verweist der Begriff der »Streitkultur« auf das, was den Streit zeitgenössisch rahmt, ihm eine innere Einheit, einen Sinn bzw. eine Bedeutung gibt und damit letztlich jeweils auch die Möglichkeiten einer zukünftigen Einigung der Streitparteien absteckt⁶. Aufgabe der historiographischen Darstellung ist es dann, diese Einheit in die Geschlossenheit einer Erzählung zu überführen und Narrationsmuster zu entwickeln, die in dem, was sie am Einzelfall deutlich machen, verallgemeinerbare Sinnstrukturen aktualisieren. Historische Abhandlungen über Streitkulturen behandeln insofern weniger den Streit als solchen, als vielmehr das, was ihn in seiner Einheit auszeichnet und sich genau deshalb in verallgemeinerbare Erzählmuster verlängern und in historischen Sinn übersetzen lässt. Zugespitzt könnte man sogar davon sprechen, dass der Streit hinter der Streitkultur verschwindet.

Es lohnt sich indes, den Streit nicht von vornherein aus der Betrachtung auszuklammern. Dabei kann sich gerade die Feststellung, dass sich der Streit als solcher nicht ohne weiteres als einheitlicher Sinnzusammenhang rekapitulieren lässt, weiterführen. Einheit, Regelmäßigkeit, Verdichtung oder Kohärenz sind nicht, zumindest nicht auf den ersten Blick, die zentralen Prinzipien des Streits. Im Gegenteil, Streit ist gekennzeichnet durch Bewegungen unabgeschlossener Gegenläufigkeit, Vielstimmigkeit und Mannigfaltigkeit sowie eine grundsätzliche sachliche wie zeitliche Offenheit. Bevor er so etwas wie eine Struktur ausbildet, eine gemeinsame Sprache aktualisiert oder gar ein im Begriff der Kultur adressiertes übergreifendes Sinngefüge herstellt, ist er

und Bedeutung verstanden. Der »Zusammenhang« lässt sich als spezifische »Verdichtung« oder »Kohärenz« beschreiben«. Auch unter dem Begriff des »Streitstils« wird ein standardisiertes Handlungsschema thematisiert, das generationell und sozial tradiert wird. Vgl. dazu Markus FRIEDRICH, *Der Streit um das Streiten. Wahrnehmung von Dissens um 1600 – das Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits*, in: Wulf OESTERREICHER / Gerhard REGN / Winfried SCHULZE (Hg.), *Autorität der Form – Autorisierung – Institutionelle Autorität*, Berlin 2003 (Pluralisierung & Autorität 1), S. 293–307, hier S. 295: »Allerdings geht der Begriff des »Streitstils« über eine einfache Beschreibung des äußerlich sichtbaren sozialen Auftretens von Menschen in Konfliktsituationen hinaus. Mit dem Begriff soll vielmehr die enge Verbundenheit des konkreten Verhaltens im Streit mit jenen umfassenden ethischen Perspektivierungen der Beteiligten eingefangen werden, die das eigene Handlungsmuster konzeptionell begründen können, wo dies notwendig wird. Die Wahrnehmung von Dissens, die Führung von Konflikt und das Gesamtbild der Gesellschaft greifen in ihrer wechselseitigen Bedingung und Bedingtheit direkt ineinander. Zudem gehören auch bestimmte Vorstellungen über geeignete Mittel und Institutionen der Wahrheitsfindung zu einem Streitstil. Insofern sind in einem »Streitstil« abstrakte und situationsübergreifende Werte bzw. Wertvorstellungen und konkretes Verhalten im sozialen Umfeld des Einzelnen unmittelbar verzahnt«.

6 Vgl. exemplarisch BAUMANN/BECKER/STEINER-WEBER, *Vorwort* (wie Anm. 2), S. II: »Der Streit bringt [...] Regeln, Regelmäßigkeiten, Kommunikationen, Rituale, symbolische und normative Codes hervor, die soziale Erwartbarkeiten im Streit schaffen und als Ausgangspunkt neuer Gruppen, also als »Keim künftiger Gemeinschaft« (Simmel) fungieren können; der Streit ist insofern sozial produktiv, da er die Elemente seiner eigenen Normierung und Regulierung, die wir dann als Kultur bezeichnen, in sich selbst entwickelt, stabilisiert und verändert, und zugleich die Grenzen gesellschaftlicher Toleranz auslotet«.

ein Ereignis. Bevor er ein (erzählbarer) Gegenstand wird – so könnte man vielleicht auch sagen –, ist er ein Geschehen, das sich besser im nominalisierten Infinitiv des »Streitens« als im Substantiv des »Streits« erfassen lässt. Charakteristisch für das Streiten als Geschehen ist die Entzweiung und Destruktion eines Gemeinsamen, nicht dessen Herstellung. Gerade in den Differenzen, die es ins Spiel bringt, gewinnt es seine geschichtsmächtige Form. Demgegenüber erscheint es zweifelhaft, den Streitparteien prinzipiell ein allgemeines Interesse an der Wahrheitsfindung zu unterstellen. Ebenso wenig lässt sich davon ausgehen, dass es in jedem Falle einen konkreten und allen Beteiligten gemeinsamen Sachbezug gibt. Selbst der Rekurs auf ein gemeinsames Repertoire der Streitaustragung bleibt in jedem Einzelfall zu prüfen. Worum es beim Streiten hingegen immer geht, ist Recht zu behalten.

Die im Begriff der Streitkultur unterstellte bzw. narrativ hergestellte Einheit des Gegenstandes ist also kritisch zu überprüfen. Das heißt nun nicht, die Tendenz des Streitens zur Entzweiung, Auflösung und Destruktion zu verabsolutieren. Vielmehr geht es um eine präzisere Bestimmung und Historisierung des Verhältnisses zwischen dem Streiten und den jeweiligen kulturellen Formen seiner Rahmung und Einhegung. Geht man nicht von der Streitkultur, sondern vom Streiten aus, so ist zunächst einmal festzustellen, dass kulturelle Formen der Streiteinhegung äußerst fragil sind und immer wieder aktualisiert und gesichert werden müssen. Das haben im Bereich der Frühneuzeitforschung unter anderem die Untersuchungen zum Disputationswesen und den frühen Religionsgesprächen gezeigt⁷. Darüber hinaus gelten sie, auch das zeigt das Disputationswesen exemplarisch, in der Regel nur innerhalb eng begrenzter Kommunikationssituationen. Verändern sich die Kommunikationssituationen, beispielsweise dadurch, dass das Medium gewechselt wird, gefährdet dies auch die bestehenden kulturellen Formen, mit welchen der Streit eingehegt wird. Genau das aber, so die These der folgenden Überlegungen, ist im Falle der innerprotestantischen Kontroversen in den 1550er und 1560er Jahren der Fall. Das herausragende Medium, in welchem sie ausgetragen wurden, ist der Druck – insbesondere gedruckte Flugblätter und Flugschriften. Kommunikation, die sich hauptsächlich im Medium des Drucks vollzieht, unterscheidet sich von anderen Kommunikationsformen, vor allem natürlich von der Interaktion, die an einem kon-

7 Vgl. u.a. Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktionsweise der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln u.a. 1995 (Norm und Struktur 4); Kenneth G. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Tübingen 2004 (BHTh 127); sowie Marian FÜSSEL, *Gelehrtenkultur als symbolische Praxis. Rang, Ritual und Konflikt an der Universität der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2006. Als Überblick zu den Religionsgesprächen vgl. auch Irene DINGEL, *Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch*, in: TRE 28 (1997), S. 654–681.

kreten Ort und zwischen körperlich anwesenden Menschen stattfindet. Das gilt zunächst ganz grundsätzlich unabhängig davon, ob gestritten wird oder nicht. Gedrucktes lässt sich beispielsweise nicht ohne Weiteres auf Absichten zurechnen, es sei denn, sie werden im Gedruckten selbst offengelegt⁸. Ein Autor ist eine weit abstraktere Instanz als eine Person, die einem in Fleisch und Blut gegenüber steht. Zudem besitzen Druckwerke aufgrund ihrer Verbreitung auch keinen konkreten Adressaten; vielmehr richten sie sich an eine mehr oder weniger große Öffentlichkeit, ohne dass dabei im Einzelnen kontrolliert werden kann, wer zu dieser Öffentlichkeit gehört. Damit hängt ein weiteres Problem zusammen: Anders als in Anwesenheitssituationen, in welchen man bei Missverständnissen unmittelbar reagieren kann, ist die Rezeption gedruckter Schriften schwer zu kontrollieren. Der Gebrauch des Drucks erfordert deshalb ein gänzlich anderes kulturelles Repertoire als Anwesenheitssituationen. Auf der Seite der Rezipienten müssen Texte, Personen und Ereignisse einander zugerechnet werden können, es muss also eine hermeneutische Kompetenz vorhanden sein. Auf der Seite der Autoren wiederum muss die Rezeption antizipiert und gesteuert werden, will man sicherstellen, dass das Gedruckte im intendierten Sinne verstanden wird und die gewünschte Wirkung entfaltet. In den gedruckten Texten selbst also müssen Aussagen dazu gemacht werden, wie sie mit Ereignissen und Absichten zusammenhängen und mithin zu interpretieren sind.

Stellt man diese Unterschiede zwischen Anwesenheits- und Druckkommunikation in Rechnung, so erscheint es plausibel, dass auch die kulturellen Formen der Streiteinhegung je nachdem, ob sie Gedrucktes oder Gesagtes betreffen, sehr unterschiedlich sein müssen. So können Anwesenheitssituationen so gerahmt und strukturiert werden, dass der Streit nicht eskaliert: Verteilung von Redezeiten, Ordnungen von An- und Abwesenheiten, ritualisierte und symbolische Handlungen, die der Herstellung von Gemeinsamkeiten dienen, verhindern die Eskalation⁹. Gerade die Disputation scheint vor diesem Hintergrund eine kulturelle Form zu sein, durch welche Anwesenheitskommunikation strukturiert und Streit verhindert wird. All das funktioniert so im Druckmedium nicht bzw. nicht mehr. Das Druckmedium tendiert deshalb im Prinzip dazu, das gesamte destruktive Potential des Streitens

8 Zu diesen Aspekten der Druckgeschichte vgl. allgemein Elizabeth L. EISENSTEIN, *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-modern Europe*, 2 Bd., Cambridge 1979, sowie Michael GIESECKE, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a.M. 1998.

9 Grundlegend zur Anwesenheitskommunikation unter allgemein-soziologischen Gesichtspunkten André KIESERLING, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt a.M. 1999, sowie mit Blick auf die Frühe Neuzeit Rudolf SCHLÖGL, *Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit*, in: GG 34 (2008), S. 155–224.

freizusetzen, solange es keine eigenen Formen der Streiteinhegung ausbildet. Auch der Druck braucht Rahmungen; diese freilich können der angesprochenen kommunikativen Logik des Druckmediums entsprechend keine äußeren sein. Sie müssen vielmehr im Text selbst hergestellt werden. In einem buchstäblichen Sinne könnte man von solchen Rahmungen als Kontexten sprechen. Gedruckte Texte müssen also Kontexte produzieren, welche die Funktion von Streit einhegenden Rahmungen erfüllen. Sie müssen letztlich Erzählungen enthalten, die es ermöglichen, die Polemik und ihre auflösende Wirkung auf eine ihr im Prinzip vorausgehende Einheit zurückzuführen und transparent zu machen¹⁰.

II.

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen Überlegungen soll im Folgenden versucht werden, die innerprotestantischen Kontroversen der 1550er und 1560er Jahre medien- und kommunikationsgeschichtlich zu beleuchten¹¹. Im Mittelpunkt werden also weder die strittigen Inhalte oder beteiligten Personen stehen noch bestimmte rhetorische Formen oder Stile der Streitaustragung. Vielmehr wird es um das Streiten als solches, seine konkrete Ereignishaftigkeit sowie die Rolle, die Medien dabei spielen, gehen. In einem ersten Schritt ist danach zu fragen, wie sich die Druckmedien in die Ereignishaftigkeit des Streits einschreiben. Diese Frage soll am Beispiel der Magdeburger Schriften um 1550, mit welchen die innerprotestantischen Kontroversen nicht nur begannen, sondern sogleich auch eskalierten, näher beleuchtet werden. Zweitens werden dann die daraus resultierenden Folgen für die Fortsetzung der Streitigkeiten nach dem Ende des Interims in den Blick gerückt. Der Druck, so die dabei zu entwickelnde These, wirkte streiteskalierend; gleichzeitig jedoch bildeten sich schon während der Streitigkeiten Erzählungen heraus, die man im Sinne der gerade genannten Rahmungen interpretieren kann. Es geht also um eine doppelte Bewegung: Eine Bewegung der Öffnung und Eskalation einerseits und eine der Einhegung und Schließung andererseits, wobei sich die letztere zumindest im hier behandelten Untersuchungszeitraum eher andeutete als tatsächlich wirksam wurde.

10 Ausgeklammert muss im Folgenden bleiben, dass das Druckmedium auch die Interaktionssituation veränderte. Zu vermuten ist, dass die zunehmende Bedeutung der Religionsgespräche in der Reformation, die sich nach anderen Regeln als die Disputation vollzogen, mit dem Druck zusammenhängt.

11 Vgl. zu den Möglichkeiten und Grenzen eines kommunikationstheoretischen Religionsbegriffs grundsätzlich Hartmann TYRELL, Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: Klaus SCHREINER (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, S. 41–93.

Damit zunächst zu Magdeburg, dem Beginn der Kontroversen und deren Eskalation: Nach Inkrafttreten des Interims versammelten sich im Umkreis des ehemaligen Wittenberger Hebräischlektors Matthias Flacius Illyricus in Magdeburg jene protestantischen Theologen, aus deren Sicht es keine Alternativen zum aktiven Widerstand gegen die kaiserliche Religionspolitik gab¹². Während die Wittenberger unter Führung Philipp Melanchthons Kompromissbereitschaft signalisiert und in Leipzig einen eigenen Entwurf zur Verständigung mit der altgläubigen Partei vorgelegt hatten, betrachteten die Magdeburger Theologen das Interim als Angriff auf das Gotteswort selbst. Im Grunde war aus ihrer Sicht eine ähnliche Situation eingetreten wie in der frühen Reformation. Der Teufel versuchte mithilfe der menschlich erfundenen Traditionen die wahre Lehre zu unterdrücken. Gegen diese Traditionen musste das Gotteswort, so wie schon Luther dies getan hatte, in seiner Wirksamkeit wieder eingesetzt werden. Die Form dieser Einsetzung war das Bekenntnis. Denn wenn etwas, wie Flacius' Mitstreiter Nikolaus von Amsdorf den innerreformatorischen Gegnern in Wittenberg schon 1548 apodiktisch entgegenhielt, »wider Gottes wort vnnnd den glauben [...] fürgenomen wird/so sol ein jeder Christen die warheit bekennen/vnd in keinen weg schweigen«¹³. Wie Luther in Worms 1521 und die protestantischen Fürsten und städtischen Obrigkeiten 1530 in Augsburg bekannten die Magdeburger sich deshalb 1550 zum Gotteswort und gaben dieses Bekenntnis als »Vnterricht vnd vermanung/der Pfarrhern vnd Prediger/der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk« in den Druck¹⁴. Sie statuierten damit ein Exempel und machten ihren Widerstandskampf öffentlich. Auch diese Öffentlichkeit war – das wird im Bekenntnis selbst deutlich gemacht – ein Aspekt der Wirksamkeit des Gotteswortes. Denn es ging im Magdeburger Bekenntnis nicht um die Affirmation einer ihm vorausgehenden Wahrheit, es ging nicht um Erkenntnis, sondern um den sichtbaren Vollzug einer Setzung, in welcher sich die Wahrheit hier und jetzt ereignete, offenbarte und wahrnehmbar wurde. Das Bekenntnis war also ein Akt in der Zeit und nicht gegen die Zeit, ja es war ein Akt, durch welchen die Wahrheit hier und jetzt präsent wurde. In der Ereignishaftigkeit seines Vollzugs aktualisierte es damit

12 Vgl. zum Interim sowie zum Magdeburger Widerstand dagegen v.a. Thomas KAUFMANN, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« (1548–1551/2)*, Tübingen 2003 (BHTh 123); Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh 2005 (SVRG 203); Irene DINGEL/Günther WARTENBERG (Hg.), *Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548*, Leipzig 2006 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 8).

13 Nikolaus VON AMSDORF, *Antwort/Glaub und Bekenntnis auff das schöne vnd liebliche Interim, [Magdeburg] 1548* [VD16 A 2325], Eij^v–Eij^r. Zu Amsdorf vgl. Robert KOLB, *Nikolaus von Amsdorf (1483–1565). Popular Polemics in the Preservation of Luther's Legacy*, Nieuwkoop 1978.

14 Nikolaus VON AMSDORF (Hg.), *Bekenntnis Vnterricht vnd vermanung/der Pfarrherrn vnd Prediger/der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk*, Magdeburg 1550 [VD16 A 2333].

einerseits die im reformatorischen Schriftprinzip begründete ungeschlossene Dialektik zwischen dem einen Gotteswort und seiner prinzipiell unendlichen Auslegung und Wiederholung. Immer wieder mussten in der Nachfolge Jesu die Rechtgläubigen für die Wahrheit eintreten, und immer wieder mussten sie, wie die Magdeburger betonten, »den Exempeln der lieben Propheten/Christi/seiner Aposteln vnd Marterer« folgend, dessen Kreuz tragen und »für der Welt vnrecht haben/vnd vnterliegen«¹⁵. Andererseits jedoch durchschnitt das Magdeburger Bekenntnis die Unendlichkeit der Auslegung auch, indem es sie mit einem konkreten Zeitpunkt in der Heilsgeschichte, nämlich ihrem Ende verband. Da »Gott verheissen/in den letzten zeiten zu offenbaren vnd zu tödten durch den Geist seines mundes/den Menschen der Sünden« und zu diesem Zwecke »den teuren mann D. Mart. Luther/gleich als den dritten Eliam« erweckt hatte, standen die Magdeburger in der Nachfolge Christi an letzter Stelle¹⁶. Sie fochten den letzten Kampf, nämlich den des in der Johannesoffenbarung vorhergesagten kleinen Häufleins von Rechtgläubigen gegen den Antichristen. Mit Magdeburg sollte der Jüngste Tag eintreten¹⁷.

Das Spezifische des Magdeburger Bekenntnisses nun war, dass es als performativer Akt nicht nur das Schriftprinzip in all seinen Facetten von Ende und Wiederholung durchspielte, sondern Schriftlichkeit selbst in ihrer konkreten Materialität und Medialität zu einem Aspekt konfessioneller Evidenz werden ließ. Die Magdeburger bekannten sich nach eigenen Worten nicht nur zur »Lere/des heiligen Euangelij«, sondern taten dies dadurch, dass sie »ein öffentliche zeugnis geben/vnd durch den Druck liessen ausgehen«, um der Welt und insbesondere den »armen vnterdrückten Christen« zu zeigen, »das solche bekentnis noch nicht gantz verloschen«¹⁸. Als Gedrucktes, darauf spielt diese Aussage an, verwies das Bekenntnis auf das Faktum des Gedruckt-worden-Seins und damit auf die Voraussetzung seiner Verbreitung: die Existenz eines Orts, an dem auch unter den Bedingungen des Interims und seiner drohenden militärischen Exekution noch reformatorische Schriften vervielfältigt und das Gotteswort verkündet werden konnten. Der Ort der Drucklegung wurde dadurch zu einem konstitutiven Aspekt der Evidenz dessen, was das Bekenntnis als Wahrheit setzte. In einer Art drucktechnisch hergestellter Selbstbeziehung wurde Magdeburg damit zum Ort

15 Ebd., Aij^v.

16 Ebd., Aij^v.

17 Vgl. z.B. Eine Weissagung/vnd ein schöner Herrlicher trost/für alle hochbetrübte frome Christliche hertzen/zu diser jtzigem trübseligen zeit/Aus dem XIII. Cap. der offenbarung Johannis, Magdeburg 1548 [VD16 W 1627]. Vgl. zur apokalyptischen Dimension des Magdeburger Widerstands insgesamt Anja MORITZ, Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52, Tübingen 2009 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 47).

18 AMSDORF, Bekenntnis Vnterricht vnd vermanung (wie Anm. 14), Bij^f.

der Wahrheit, und zwar zum einzigen Ort der Wahrheit, durch welchen alle anderen Orte, allen voran Wittenberg, auf die Seite des Antichristen geschlagen wurden. Magdeburg trug, daran gab es für die Belagerten keinen Zweifel, dem »arm Bethulien gleich für alle andere Christen [...] die Bürde [...] mit zusetzen vnsers guts vnd bluts«¹⁹. So wie es in dieser Stellvertreterfunktion alle möglichen reformatorischen Orte in sich aufhob und die realen gleichzeitig in ihr Gegenteil verkehrte, schloss es andererseits die Wahrheit in sich auch ein. Magdeburg war die »Cantzeley vnsers Herrn Jesu Christi«, wie es am Ende des Magdeburger Bekenntnisses heißt,

welche er jtzund zu dieser stunden des gewalts der finsternis der gantzen Christenheit zu nötigem vnterricht/warnung vnd trost/wunderlich allhie angerichtet vnd gewaltiglich bisher beschützt hat/den Antichrist mit seinen maltzeichen Interim vnd Adiaphora zu bestreiten/durch seine rechte waffen/nemlich durch den Geist seines mundes²⁰.

Zur Signatur als »Herrgottskanzlei« gehörte es demnach nicht nur, dass Magdeburg ein heilsgeschichtliches Ereignis jenseits von Kontinuität und Entwicklung war, sondern auch eines, das dabei die Zeit der Reformation akkumulierte. Magdeburg war ein Ort des Jüngsten Gerichts, aber auch ein Ort der Wiederholung, und zwar nicht nur des Gotteswortes, sondern auch der Reformation. Im endzeitlichen Kampf der Magdeburger erfüllten sich nämlich nach der Überzeugung der Belagerten nicht nur die biblischen Prophezeiungen, sondern auch die Vorhersagen Luthers. Dementsprechend wurde mit der Neu- und Wiederauflage von Lutherschriften ein erheblicher Teil der Magdeburger Druckproduktion bestritten. Dazu gehörten Predigten, Lieder und Flugschriften, Auszüge aus Luthers Bibelübersetzung und seinen exegetischen Werken, vor allem jedoch Sammlungen von prophetisch gedeuteten Lutherzitatens, die auf die eigene Situation bezogen werden konnten und dazu dienten, die Einheit von früher Reformation und anti-interimistischen Kampf herzustellen²¹. Es ging dabei weniger um Luthers Erbe, als vielmehr

19 Der pfarrhern vnd prediger zu Magdeburgk Christliche kurtze erinnerung an jhre Christliche gemeine/vnd alle Christen ausserhalb/gegenwertige verfolgung betreffend/so wir in vnd vber der bekentnis des Euangelij Christi allhie zu Magdeburgk jtzit leiden, Magdeburg 1550 [VD16 P 2283], Diiij^v.

20 AMSDORF, Bekenntnis Vnterricht vnd vermanung (wie Anm. 14), Oij^v. In der lateinischen Fassung wird explizit von der »officina libraria Jesu Christi«, also der Druckwerkstatt des Herrn gesprochen. Vgl. Nikolaus von AMSDORF, *Confessio et Apologia Pastorum & reliquorum ministrorum Ecclesiae Magdeburgensis*, Magdeburg 1550 [VD16 A 2331], I 2^r.

21 Zur Magdeburger Druckproduktion im Einzelnen vgl. KAUFMANN, Ende der Reformation (wie Anm. 12), S. 209–429, sowie die kritische Edition der wichtigsten Schriften aus der Frühzeit des Magdeburger Widerstands in DINGEL, Reaktionen auf das Augsburger Interim (wie Anm. 1).

um seine aktuelle Präsenz als Mahner, Tröster und Prophet²². Luther stand hier und jetzt an der Seite der Magdeburger, um das Gotteswort zu verteidigen und gegen die protestantischen Renegaten ebenso wie gegen den päpstlichen Antichristen zu kämpfen. Neben Luther versammelten die Magdeburger im Druck aber auch andere Reformatoren, darunter sogar Melanchthon, im Kampf gegen das Interim. Ja, die gesamte Kirchengeschichte wurde drucktechnisch als »testis veritatis« gegen den Antichristen aufgerufen. Die Theologen und Märtyrer der Vergangenheit traten in die Magdeburger Gegenwart ein, um die Präsenz des Gotteswortes im Angesicht des Endes zu bezeugen.

Der Magdeburger Kampf gegen das Interim und seine vermeintlich protestantischen Verteidiger war also präsentisch und performativ und damit in sich selbst gleichzeitig diskontinuierlich und semiotisch in höchstem Maße aufgeladen; es ging nicht um eine Auseinandersetzung in der Sache, sondern um Setzungen, die ihre Wirksamkeit bestimmten Vollzugsformen verdankten, die im Druck ihr adäquates Medium fanden. *Jedes* Magdeburger Druckerzeugnis war im Grunde ein Bekenntnis, in welchem die Reformation selbst immer wieder ihren eigenen heilsgeschichtlichen Abschluss berührte. In jedem Bekenntnis jedoch generierte und regenerierte sich die Reformation auch immer wieder dadurch aufs Neue, dass in ihm das Gotteswort ereignishaft wirksam wurde. In gewisser Weise ging es im Kampf der Magdeburger gegen das Interim darum, einsinnige Chronologien und lineare Kausalverhältnisse aufzulösen, um hier und jetzt Möglichkeiten für apokalyptische Imaginationen und Übertragungen, für Konversionen und nicht zuletzt für Erlösungen zu schaffen. Theologische Pluralität und Irenik waren damit im Prinzip ausgeschlossen; jede Äußerung aktualisierte einen heilsgeschichtlichen Gesamtzusammenhang, der Toleranz nur als heillose Indifferenz denkbar sein ließ. Für Verständigung blieb dementsprechend kein Raum.

22 Vgl. z.B. Martin LUTHER, Sententia reverendi viri D. M. Luth. [...] de Adiaphoris ex scriptis illius collecta [...], Magdeburg 1549 [VD16 L 3469]; ders., Etliche Brieffe/des Ehrwürdigen Herrn D. Martini Luthers seliger gedechtnis/an die Theologos auff den Reichstag zu Augspurg geschrieben/Anno M.D.XXX. Von der vereinigung Christi vnd Belials/Auss welchen man viel nützlicher Lehr in gegenwertiger gefahr der Kirchen nemen kann/Verdeuscht. Jtem etliche andere schriffthen/nützlich vnd tröstlich zu Lesen, Magdeburg 1549 [VD16 L 3727]; ders., Etliche warhafftige weissagung [...] Hern Doctor Martini Luthers/des dritten Helie/vom truesal/abfal/finsternissen/[...] so Deutschlandt [...] nach seinem tode/widerfaren solle, Durch Johannem Amsterdamum/[...] zu Bremen [...] verdeuscht durch M. Albertum Christianum, Magdeburg 1552 [VD16 L 3474].

III.

Mit dem Passauer Vertrag von 1552 sowie dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 endete das Interim und damit auch die unmittelbare Bedrohung der Protestanten. Nicht beendet allerdings wurden die innerprotestantischen Kontroversen; sie dauerten die nächsten Jahrzehnte mit unverminderter Heftigkeit an und verloren dabei nichts von ihrer Ereignishaftigkeit und Performativität²³. Alle in diesem Zusammenhang publizierten Druckschriften, nun auch die der innerprotestantischen Gegner der Magdeburger, aktualisierten ihre Inhalte im Modus von Setzungen, die immer wieder Bekenntnischarakter besaßen. So führten zahlreiche Druckschriften schon im Titel den Begriff »Bekenntnis« bzw. das lateinische Äquivalent »confessio«²⁴. In anderen Schriften wurde zumindest in den Vorreden und Widmungsschreiben auf den Bekenntnischarakter das Dargelegte verwiesen. Als Bekenntnisse entfalteten die Schriften ihre Evidenz performativ. Die in ihnen vorgebrachten Argumente, Beweise und Erklärungen, die dazu dienten, den Gegner zu widerlegen, adressierten zwar einen bestimmten Gegenstandsbereich als Sachhorizont der Auseinandersetzung, ihre Überzeugungskraft jedoch verdankten sie Verfahrensweisen, die auf die unmittelbare Gewissheit eines subjektiven mentalen Zustands zielten. Diese Gewissheit resultierte dezidiert nicht oder zumindest nicht nur aus der Transparenz eines argumentativen Verfahrens; vielmehr beruhte sie darauf, dass alles, was auf der inhaltlichen Ebene dargelegt und gezeigt wurde, mit einem Sich-Zeigen des Autors gekoppelt wurde²⁵.

Das Bekenntnis behielt also seine zentrale Bedeutung, wenn es darum ging, die eigenen Geltungsansprüche zu unterstreichen und gleichzeitig

23 Vgl. als Überblick über die innerprotestantischen Kontroversen, der freilich »klassisch« sach- und personenorientiert bleibt, Robert KOLB, Dynamics of Party Conflict in den Saxon Late Reformation. Gnesio-Lutherans vs. Philippists, in: JMH 49 (1977), S. 1289–1305. Zu den traditioneller Weise unterschiedenen Streitparteien vgl. Rudolf KELLER, Art. Gnesiolutheraner, in: TRE 13 (1984), S. 512–519, sowie 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 (SVRG 198), S. 60–77. Weiterführend mit Blick auf systematische Grundlinien der Kontroverspolemik auch im interkonfessionellen Kontext ist Kai BREMER, Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert, Tübingen 2005 (Frühe Neuzeit 104).

24 Insgesamt lassen sich in der Datenbank der Mainzer Quellenedition zur Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung für die Jahre 1550 bis 1569 111 Titel nachweisen, in welchen der Begriff »Bekenntnis« sowie 127, in welchen der Begriff »confessio« vorkommt. Dabei sind allerdings Doppelungen durch Übersetzungen und Wiederauflagen nicht berücksichtigt. Vgl. URL: <<http://www.litdb.evtheol.uni-mainz.de/datenbank/index.php>> [17.07.2011].

25 Darauf verweist auch DINGEL, Streitkultur und Kontroversschrifttum (wie Anm. 1), S. 110: »Auffällig in *allen* Streitkreisen jener nachinterimistischen Auseinandersetzungen ist der gehäufte Einsatz der persönlichen »Confessiones«, mit Hilfe derer ein argumentativer Schrif-

jene der Gegenseite infrage zu stellen. Hier zeigt sich einerseits, wie prägend die Zeit des Interims für die folgenden Kontroversen war; andererseits spiegelt sich in den Auseinandersetzungen der 1550er und 1560er Jahre aber auch eine kommunikative bzw. kontroverstheologische Praxis wider, deren Grundlagen sich schon in den konfessionellen Auseinandersetzungen der frühen Reformation entwickelt hatten. Mit dem Wormser Reichstag von 1521 und dem Augsburger Reichstag von 1530 waren zwei Schlüsselereignisse der frühen Reformation mit Bekenntnisakten verbunden; zudem griff Luther ebenso wie andere Reformatoren immer wieder auf die Form des Bekenntnisses zurück, wenn es darum ging, seinen eigenen Standpunkt in den theologischen Debatten der Zeit nachdrücklich zu vertreten²⁶. Begleitet wurde diese Bekenntnisgeschichte der frühen Reformation durch ausführliche theoretische Erörterungen, in deren Mittelpunkt die Frage stand, wie sich der Gläubige in strittigen Glaubensfragen zu verhalten hätte. So formulierte Luther 1525, in seiner Antwort auf Erasmus' Willensschrift, eine Art Theorie des Bekenntnisses unter den Prämissen der laufenden konfessionellen Auseinandersetzungen. Wirkungsgeschichtlich gehören diese Überlegungen zur Vorgeschichte des Augsburger Bekenntnisses von 1530 und mithin zur Geschichte der institutionellen Konsolidierung des Protestantismus. Im Hinblick auf die innerprotestantischen Kontroversen seit dem Augsburger Interim kann man in ihnen aber auch eine Art Matrix der Auflösung dieser Einheit erkennen, denn sie verdeutlichen, warum es keine Möglichkeiten gab, den Streit auf einer sachlichen Ebene zu lösen.

In seiner Antwort auf Erasmus' *De libero arbitrio diatriba sive collatio*, die 1524 erschienen war, wandte sich Luther nicht nur vehement gegen die These, dass der Mensch einen freien Willen besitze, sondern widmete sich auch ausführlich der Frage, wie diese und ähnlich fundamentale religiöse Auseinandersetzungen bestritten werden sollten²⁷. Ganz dezidiert vertrat er

tenzyklus durchbrochen und die Streitfrage auf eine neue Ebene gehoben wird. Das Erstellen von ›Confessiones‹ bedeutet in diesen Zusammenhängen und in jener Epoche, die man zu Recht das konfessionelle Zeitalter oder das Zeitalter der Konfessionen nennt, aber nicht eine bloße Personalisierung und Individualisierung, sondern letzten Endes die von polemischer Überspitzung und satirischer Akzentuierung freie Inanspruchnahme höchster religiöser Wahrheit, in deren Kontext man die eigene Situation situiert«.

26 Vgl. zur Bekenntnisgeschichte der Reformation bzw. zur Reformation als Bekenntnisgeschichte 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-Canstatt 2001, S. 61–82, sowie Robert KOLB, *Confessing the Faith. Reformers Define the Church 1530–1580*, St. Louis 1991.

27 Vgl. zur Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus v.a. Dietrich KERLEN, *Assertio*. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam, Wiesbaden 1976 (VIEG 78); Bengt HÄGGLUND, *Die Frage der Willensfreiheit in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther*, in: August BUCK (Hg.), *Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Wiesbaden 1984 (WARF 5), S. 181–196; sowie, erhellend

dabei die Überzeugung, dass sich die Gewissheit in Glaubenssachen durch ergebnisoffene argumentative Verfahren weder einholen noch begründen lasse. Herausgefordert sah er sich vor allem durch die dialogische Darstellungsform, die Erasmus in der *Diatriben* gewählt hatte²⁸. Angesichts des darin von Erasmus zum Ausdruck gebrachten methodischen Skeptizismus warnte Luther vor der Gefahren einer teuflischen Einflüsterung; Zweifel nämlich seien mit dem christlichen Glauben gänzlich unvereinbar: »Denn ein Christ sol seiner lere vnd sach gantz gewiss sein/also das er seine lere gantz fest wisse zu grunden/vnd gewiss zu schliessen/odder ist kein Christ nicht«²⁹. Gewissheit in Glaubensfragen konnte demnach nicht am Ende eines Verfahrens stehen, sondern musste unverbrüchlich von Beginn an vorhanden sein und jederzeit verteidigt werden. Entsprechend war die richtige Form, in einer religiösen Kontroverse zu bestehen, nicht das bessere Argument oder die überzeugendere Schlussfolgerung, sondern die »assertio«, also die »feste Behauptung«:

Das heisse ich aber hie schliessen/oder wie das latinisch wort heist asserere/[...] einer meinung vnd lere gewiss sein/auff der selbigen feste bestehen/die selbigen bekennen/fur Gott vnd den menschen/darauff vnuberwindlich bleiben/wie die Aposteln yhre lere bekennen³⁰.

Luther betonte allerdings, dass dadurch die Kontroverse nicht überflüssig werde. Im Gegenteil, der Gläubige durfte sich der Auseinandersetzung nicht entziehen, sondern musste in ihr bestehen, um sich seiner Glaubensgewissheit selbst zu versichern. Gleichzeitig war es seine Aufgabe, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Nach Luthers Überzeugung nämlich verhielt sich die »assertio« als Akt der Setzung auch zu dem, was gesetzt wurde, keineswegs neutral. Erst durch sie wurde das Gotteswort vor Augen gestellt, in Szene gesetzt, sichtbar und damit wirksam gemacht. Luther stellte der argumentativen Evidenz, auf die Erasmus zielte, damit eine performative Evidenz ent-

und methodisch innovativ, Robert R. McCutcheon, *The Missing Dialogue Concerning the Will between Erasmus and Luther*, in: *RenRef* 21 (1997), S. 35–47,

28 Vgl. zu Erasmus' Strategie besonders James D. Tracy, *Two Erasmuses, Two Luthers. Erasmus' Strategy in Defense of »De Libero Arbitrio«*, in: *ARG* 78 (1987), S. 37–60. Zum Unterschied zwischen Erasmus' und Luthers »Streitform« vgl. Barbara Bauer, *Die Wahrheit wird euch frei machen – Die Wahrheit geht im Streit verloren. Formen des Streitens um den wahren Glauben bei Erasmus, Luther, Melancthon und Castellio*, in: Reinhold Friedrich/Klaus A. Vogel (Hg.), *500 Jahre Philipp Melancthon (1497–1560). Akten des interdisziplinären Symposiums von 25.–27. April 1997 im Nürnberger Melancthon-Gymnasium, Wiesbaden 1998 (Pirckheimer-Jahrbuch 13)*, S. 73–122.

29 Martin Luther, *Das der freie wille nichts sey/Antwort D. Martini Luther an Erasmus Roterdam. Verdeutscht durch Justum Jonam, Wittenberg 1526, Bj'*.

30 Ebd.

gegen³¹. Indem der »assessor« dem immer schon Gewissen in einem Akt performativer Affirmation Ausdruck verlieh, bekam es einen Körper und eine Zeitlichkeit und wurde somit zur »confessio«, also zum Bekenntnis als dem sichtbaren äußeren Ausdruck einer inneren Überzeugung³². Nicht aus der Sache, um die es ging, sondern aus dem performativen Akt und seiner konkreten Materialität realisierte sie ihren Geltungsanspruch³³.

Paradigmatisch also waren bereits Mitte der 1520er Jahre die Grundlagen jener Streitpraxis formuliert, die, freilich unter anderen Vorzeichen als in der frühen Reformation, in den späteren innerprotestantischen Kontroversen zur Anwendung kam. Zudem erschienen im Laufe der 1550er und 1560er Jahre zahlreiche Traktate, die Luthers theoretische Überlegungen zum Bekenntnis aufnahmen und im Hinblick auf die aktuelle Situation reformulierten³⁴. So bemühten sich u.a. Cyriacus Spangenberg, Johannes Wigand und Tilemann Heshusius darum, die Formen, Möglichkeiten und Wirkungen des Bekenntnisses mit Blick auf die innerprotestantischen Kontroversen nochmals zu definieren und zu präzisieren. Betont wurde immer wieder die Notwendigkeit, Bekenntnisse unter allen Umständen und mithin auch weiterhin abzugeben. »[Z]u jeder zeit/Sonderlich aber jtzzt« gab es, so Spangenberg 1560,

[e]tliche Hohe vnd wichtige Ursachen, woruemb ein jglicher Christ/wes Standes er auch ist/schuldig vnd pflichtig sey [...] seines glaubens vnd lere offentliche Bekenntnis zu thun/mündlich/vnd da ers vermag auch Schriftlich³⁵.

Es reichte demnach nicht, theologische Auseinandersetzungen allein mit den Mitteln der Rhetorik und Dialektik auszutragen. Gerade wenn zentrale Glaubensinhalte in Frage gestellt oder verdunkelt wurden, waren Laien wie

31 Vgl. dazu auch die erhellenden systematischen Überlegungen zu unterschiedlichen Formen der Evidenzproduktion von Ludwig JÄGER, Schauplätze der Evidenz: Evidenzverfahren und kulturelle Semantik. Eine Skizze, in: Michael CUNTZ u.a. (Hg.), Die Listen der Evidenz, Köln 2006, S. 37–52.

32 Luther benutzte die Begriffe »assertio« und »confessio« wiederholt synonym. Vgl. dazu Erich VOGELSANG, Der Confessio-Begriff des jungen Luther (1513–1522), in: LuJ 12 (1930), S. 91–108, Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, Aspekte zum Bekenntnisproblem in der Theologie Luthers, in: LuJ 30 (1963), S. 70–96, sowie Walther VON LOEWENICH, Wahrheit und Bekenntnis im Glauben Luthers, dargestellt im Anschluss an Luthers Großen Katechismus, Wiesbaden 1974.

33 Vgl. dazu besonders KERLEN, Assertio (wie Anm. 27), hier S. 316: »Assertion ist die subjektive Einkleidung der Wahrheit, mit der einer bestimmten Person zugehörigen und in deren Gewissen verankerten Assertion tritt die Wahrheit mit der Welt in Verbindung«.

34 Dazu ausführlich KOLB, Confessing the Faith (wie Anm. 26), S. 99–115.

35 Cyriacus SPANGENBERG, Etliche Hohe vnd wichtige Ursachen/woruemb ein jglicher Christ wes Standes er auch ist/schuldig vnd pflichtig sey zu jeder zeit Sonderlich aber jtzzt/seines glaubens vnd lere offentliche Bekenntnis zu thun/muendlich/vnd da ers vermag auch Schriftlich, Eisleben 1560 [VD16 S 7565].

Geistliche gefordert, ein öffentliches Zeugnis abzulegen³⁶. Ausdrücklich unterstrichen die Autoren auch noch einmal, dass der Bekenntnisakt sich der Dialogizität von Rede und Gegenrede entzog. In ihm gehe es eben nicht um die Evidenz einer rationalen Argumentation, sondern um die Selbstevidenz eines Rechtfertigungsgeschehens, das in der öffentlichen Manifestation des Glaubens zum Ausdruck kam. Machte sich der Gläubige im Vertrauen auf Gottes Gnade vor aller Welt zum Zeugen der Wahrheit, so verlieh er ihr eine objektive Realität, die sich subjektiv wiederum als Heilsgewissheit äußerte.

Die zeitgenössischen theoretischen Überlegungen reflektierten somit das, was in den Kontroversen tatsächlich geschah. Und sie trugen dazu bei, dass sich die Streitigkeiten nach eben diesen Prämissen fortsetzten. All jene Verfahrensweisen, die auf einen argumentativen Austausch oder einen Kompromiss zielten, traten in den Hintergrund. Bestimmend war die unverbrüchliche Überzeugung des Einzelnen, die er als »feste Behauptung«, als »assertio« oder »confessio«, eben als Bekenntnis formulierte. Indem die an den Kontroversen beteiligten Autoren sich auf diese Weise selbst als Bekennende ins Spiel brachten, machten sie das Bekannte zu etwas argumentativ Unhintergebarem, Einmaligem und damit gleichermaßen Wirklichem und Wirksamem. Diese Wirksamkeit wiederum setzte den Bekennenden ins Recht, denn sie bestätigte ihre eigenen Voraussetzungen. Die subjektive Gewissheit war, so könnte man auch sagen, ein Effekt auf der Ebene der schlichten Positivität einer Aussage. Bekenntnisse mussten argumentativ nicht schlüssig sein, sie mussten schlicht und einfach abgelegt werden. Freilich musste das sichtbar und öffentlich geschehen. An dieser Stelle konvergierten die Auseinandersetzungen mit ihren konkreten medialen Bedingungen. In der Materialität des Drucks und der durch ihn gesicherten Öffentlichkeit erhielt jede Aussage jenen Charakter einer positiven Setzung, der für die Performativität und mithin die Wirkung des Bekenntnisses seit der frühen Reformation unabdingbar war³⁷.

IV.

Was heißt das nun für die Geschichte der innerprotestantischen Kontroversen? Zunächst einmal erscheinen die Streitigkeiten als eine Folge von Einzelereignissen, ja eine Kette von Setzungen und Gegensetzungen, die in

36 Vgl. z.B. Johannes WIGAND, *De Confessione In Doctrina divina, & necessariis factis*, Jena 1569 [VD16 W 2743], sowie Tilemanus HESHUSIUS, *Vom Bekenntnis des Namens Jhesu Christi fuer den Menschen*, Jena 1571 [VD16 H 3166].

37 Zur Materialität und Medialität des performativen Akts allgemein vgl. Dieter MERSCH, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002, sowie ders., *Das Ereignis der Setzung*, in: Erika FISCHER-LICHTE u.a. (Hg.), *Performativität und Ereignis*, Tübingen/Basel 2003, S. 41–56.

ihrer Performativität und Präsenz jeweils für sich standen. Daraus resultierte die oben angesprochene unabgeschlossene Gegenläufigkeit, prinzipielle Kontrastivität und temporale Offenheit des Streitgeschehens. Wechselt man in der historiographischen Darstellung der innerprotestantischen Kontroversen allzu schnell von der Ereignishaftigkeit dieses Geschehens auf die Ebene einer Erzählung, in welcher es um klar identifizierbare Streitfelder, Gruppenidentitäten, argumentative Strategien und kulturelle Transferprozesse geht, so wird die dem Geschehen eigene Fragmentarität von vornherein auf eine übergreifende historische Einheit hin überformt. So lassen sich zwar die Zentrifugalkräfte, die im Streit wirksam werden, thematisieren, nicht aber die mögliche Unabgeschlossenheit des Gesamtgeschehens in Rechnung stellen. Dementsprechend droht – spricht man von Streitkulturen – dort ein blinder Fleck zu entstehen, wo der historische Wandel gerade durch seine Unabgeschlossenheit und potentielle Sinnlosigkeit wesentlich geprägt wird. Ebenso wenig lässt sich unter den genannten Prämissen aber auch die mögliche Einheit des Geschehens umfassend historisieren. Dazu nämlich ist es notwendig, in ihr nicht nur die allen Streitparteien gemeinsamen Voraussetzungen oder die grundlegenden Formen des Streits zu erkennen, sondern sie auch als ein zeitgenössisch reflexives Moment zu verstehen, das zum strategischen Kalkül der Streitenden gehörte, um den Streit zu gewinnen. So entstanden unter polemischen Vorzeichen schon im Laufe der innerprotestantischen Kontroversen Erzählungen, die von der Einheit und dem historischen Sinn des Streits handelten. Zahlreiche der hier entwickelten Plotstrukturen sind in die historiographischen Darstellungen eingegangen. Dazu die weiteren Überlegungen.

In der Performativität ihres drucktechnischen Erscheinens schufen die Streitschriften im Prinzip ein Tableau wechselseitig kaum zu widerlegender Äußerungen. Aussage stand gegen Aussage, Behauptung gegen Behauptung, Bekenntnis gegen Bekenntnis. Ein Vorteil ließ sich erst dadurch gewinnen, dass man die unabgeschlossene Gegenläufigkeit der Wortmeldungen durchbrach, um beim jeweiligen Opponenten versteckte Intentionen, Listen, Täuschungsmanöver und Widersprüche aufzudecken. Solche polemischen Verfahrensweisen der Inversion, die darauf zielten, die Glaubwürdigkeit des Gegners infrage zu stellen, bedurften jedoch einer Erzählung, in deren Mittelpunkt die Kontexte von Äußerungen standen. Auch hierbei ging es nicht um Sachfragen, sondern um die Beziehung von Ereignissen, Aussagen und Personen. Freilich ließ sich über solche Beziehungen erst etwas sagen, wenn man Streitgegenstände in ihrem sachlichen Kern identifizierte. Somit entstand im Laufe der Streitigkeiten, die sich als performative Akte fortsetzten, durch die Bezugnahme auf den Streitverlauf eine Beobachtungsebene zweiter Ordnung. Es entstanden Narrative des Streits, die den Zweck hatten, die jeweils eigenen Positionen und Aussagen abzusichern und die des Gegners zu unterminieren.

Exemplarisch lässt sich dies anhand der narrativen Ausbildung und Abschließung des sogenannten »Majoristischen Streits« zeigen³⁸. In ihm ging es um das Verhältnis von guten Werken und Erlösung; dies freilich war keineswegs von vornherein klar. Im Gegenteil, erst im Zuge der Streitigkeiten entstanden Erzählungen, die die Unübersichtlichkeit, die sowohl die Anzahl der Streit-schriften als auch die beteiligten Personen betraf, strukturierten, indem sie eine Sachfrage identifizierten und eine Person, die diesen Streit ausgelöst hatte. Bei der Person handelte es sich um Melancthons Wittenberger Kollegen Georg Major, der nicht nur an der Abfassung des Leipziger Landtagsentwurfs beteiligt war, sondern auch mehrere Flugschriften publizierte, in welchen er die Rechtfertigungsfrage behandelte³⁹. Major wurde vor diesem Hintergrund schon 1550 zu einem der wichtigsten innerreformatorischen Gegner der Magdeburger. Zunächst wandte sich Nikolaus von Amsdorf mit einer Druckschrift gegen Major, in welcher er ihm und Johannes Bugenhagen vorwarf, durch ihre Interimspolitik »den zanck vnd hadder angefangen« und die Reformation verraten zu haben, da sie »den Antichrist angebett/vnnd sich mit jhm verglichen« hätten⁴⁰. In der Folge kam es dann in einer Serie von Druckschriften zu einem offenen Schlagabtausch zwischen Major und verschiedenen Magdeburger Publizisten⁴¹. Interessant ist dieser Schlagabtausch, weil in ihm immer wieder die Beobachtungsebenen gewechselt wurden. Während auf der Ebene der inhaltlichen Fragen aufgrund des performativen Charakters der Aussagen kaum Bewegung zu verzeichnen war, entwickelte der Streit auf der Ebene seiner historischen Reflexion eine hohe Dynamik. So war Major in Reaktion auf Amsdorfs Schrift einerseits bestrebt, seine Beteiligung an der kursächsischen Interimspolitik zu relativieren⁴². Er verwies darauf, »das ich mich zu solchen etlichen berathschlagung/meines

38 Vgl. zum personellen und sachlichen Zusammenhang des Streits Irene DINGEL, Der Majoristische Streit in seinen historischen und theologischen Zusammenhängen, in: DINGEL/WARTENBERG, Politik und Bekenntnis (wie Anm. 12), S. 231–248. Zu Major und seiner Rolle in der Wittenberger Reformation vgl. auch die Beiträge in: Irene DINGEL/Günther WARTENBERG (Hg.), Georg Major (1502–1574). Ein Theologe der Wittenberger Reformation, Leipzig 2005 (Leu-corea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 7). Zu Majors Position innerhalb der Streitigkeiten in und nach dem Interim vgl. Robert KOLB, Georg Major as Controversialist. Polemics in the Late Reformation, in: ChH 45 (1976), S. 455–468.

39 Vgl. u.a. Georg MAJOR, Zwo Predigten von zweierley gerechtigkeit/des Gesetzes vnd des Euangelij/welche Lere allen Christen notwendig zu wissen, Wittenberg 1550 [VD16 M 2215].

40 Nikolaus VON AMSDORF, Das Doctor Pomer vnd Doctor Maior mit jren Adiaphoristen erger-nis vnnd zurtrennung angericht/Vnnd den Kirchen Christi/vnüberwintlichen schaden gethan haben, [Magdeburg] 1551 [VD16 A 2340], hier Aiiij^v.

41 Vgl. dazu die in der Mainzer Datenbank (wie Anm. 24) in der Kategorie »Majoristischer Streit« verschlagworteten 125 Schriften.

42 Georg MAJOR, Auff des Ehrenwürdigen Herren Niclas von Amsdorff schrift/so jtzundt neu-lich [...] wider Georgen Maior öffentlich im Druck ausgegangen. Antwort, Wittenberg 1552 [VD16 M 1996], Bi^v–Bij^v.

beruffs vnd ampts wegen/haben müssen gebrauchen lassen«, und betonte außerdem, »nicht bey allen/[dabei] gewesen« zu sein und den Landtagsentwurf somit auch nicht verantworten zu müssen. Andererseits weigerte er sich aber, von seinen in früheren Schriften dargelegten Einsichten abzugehen; mit dem Entwurf, so wie er »öffentlich im Druck ausgegangen«, sei, so Majors Überzeugung, »vielen Leuten gedienet worden«⁴³. Die historisch-biographische Wendung, die Major auf diese Weise ins Spiel brachte, sollte in dieser Phase offensichtlich Verständigungsoptionen mit Amsdorf eröffnen, diente aber gleichzeitig auch dazu, Flacius' Magdeburger Publikationspolitik als Ursache der Auseinandersetzungen zu identifizieren. So warf Major Flacius vor, er sei mit »seine[n] Drectetlein [...] solcher ergernis/spaltung vnd trennung der erste Vorursacher« gewesen, da er »öffentlich sein gifft im Druck wider vns ausgeschütt«⁴⁴.

In seiner kurz darauf publizierten Reaktion nahm Amsdorf diese biographische Wendung auf und adressierte die Person seines Kontrahenten, seinerseits aber nun mit dem Ziel, Majors Doppelspiel aufzudecken, um seine wahren Absichten offen zu legen⁴⁵. Er versuchte nachzuweisen, dass Major entgegen seiner eigenen Aussage am Interim beteiligt war. Dazu verglich er die schriftlichen Aussagen Majors mit dem, was dieser nicht gesagt und getan hatte (»Derhalben er auch allein durch sein stil schweigen/das Interim gewilligt vnnnd angenommen hat«⁴⁶), um zu dem Schluss zu kommen, dass »er nit vnschuldig« sei, »er rhüme vnd schreibe was er wollex«⁴⁷. Und er verwies auf die Beweislast der im Umfeld des Leipziger Landtagsentwurfs gedruckten Bücher, »welche sie gewaltiglich vberzeugen/das sie von der reinen Lehr gewichen vnd abgefallen sind«⁴⁸. Amsdorf ging es mit anderen Worten um die narrative Rekonstruktion einer Ereignissebene, um die Identität einer Person festzuschreiben, auf die sich dann unterschiedliche Texte interpretativ beziehen und kritisch miteinander vergleichen ließen. Durch diese Zurechnungsmöglichkeit wurden Texte zu Dokumenten einer Haltung bzw. zum Ausdruck eines »Geists«, der als Interpretationsfolie unterlegt werden konnte. So stellte Amsdorf mit Blick auf die Wittenberger insgesamt fest, es sei nicht schwer zu erkennen, »was für ein Geist sie führet vnd trei-

43 Ebd., Bi^v. Zum Hintergrund der Rolle Majors im Zusammenhang mit dem Leipziger Interim vgl. Günther WARTENBERG, Georg Major in den politisch-theologischen Auseinandersetzungen in Kursachsen zwischen 1546 und 1552, in: DINGEL/WARTENBERG, Georg Major (wie Anm. 38), S. 207–229.

44 MAJOR, Auff [...] Niclas von Amsdorff schrifft [...] Antwort (wie Anm. 42), Aij^r und Bij^v.

45 Vgl. u.a. Nikolaus VON AMSDORF, Ein kurtzer vnterricht auff D. Georgen Maiors Antwort/das er nit vnschuldig sey/wie er sich tragice rhümet, [Magdeburg] 1552 [VD16 A 2379].

46 Ebd., Bij^r.

47 Ebd., Aijj^v.

48 Ebd., Aiiij^r.

bet/Nemlich/der Adiaphoristische Geist/den sie nicht erzürnen wollen«⁴⁹. Im Hinblick auf diesen »Geist« konnte letztlich jede Aussage des Gegners relativiert und gegen die bekundeten Absichten und dargelegten Einsichten re-interpretiert werden⁵⁰.

Auch Flacius, Nikolaus Gallus und Johannes Wigand, die sich anschließend mit eigenen Druckschriften zu Wort meldeten, rekurrten in ihrer Auseinandersetzung mit Major nun auf vergangene Ereignisse, um die Texte im Hinblick auf ihren Urheber und seine Absichten zu interpretieren. Erzählt wurden durch glaubwürdige Zeugen belegte Gegebenheiten, aber auch eigene Erinnerungen an Begegnungen mit Major, die Zurechnungsmöglichkeiten von Texten und Personen eröffneten. So betonte Flacius, dass er »aus vieler ehrlicher Leut gezeugnis« wisse, dass Major an den Verhandlungen über das Interim beteiligt gewesen war. Auch hätten er selbst und Nikolaus Gallus im Vorfeld der Verhandlungen »aus seinem eigen maul gehört«, dass er das Interim entschieden ablehne. Major sei also von seinen Überzeugungen abgefallen und vor dem Antichristen in die Knie gegangen⁵¹. Demnach könne »auff das klerlichste« bewiesen werden, »das Maior ein lober vnd stifter ist des Leiptzigen Interims« und »seine gantze defension vnnnd entschuldigung dahin fellet«⁵². Ganz ähnlich argumentierte Wigand, wenn er den Verdacht äußerte, Major wolle »die wort als hülsen [...] brauchen, vnd rem ipsam, den kern vnd die Sache on jr selbs gleichwol behalten/leren/treiben und verteidigen«⁵³. Auch er versuchte, mit der Darstellung vergangener Begebenheiten und biographischer Hintergründe Anhaltspunkte zu schaffen, anhand derer Aussagen kontextualisiert und überprüft werden konnten. Gleichzeitig betonten beide, Flacius und Wigand, dass die konkreten Umstände der Entstehung des Streits als Horizont seiner Interpretation von Bedeutung seien.

49 Nikolaus VON ARNSDORF, Das die Propositio (Gute werck sind zur Seligkeit schedlich) ein rechte ware Christliche Propositio sey/ durch die heiligen Paulum vnd Lutherum gelert vnd geprediget, [Magdeburg] 1559 [VD16 A 2336], Cj^r.

50 Von Seiten der »Philippisten« wurde ebenfalls so argumentiert. Vgl. u.a. Justus Menius, der in einer Antwort auf Angriffe von Flacius zunächst die Hintergründe der Entstehung der »Flacianer« beschrieb, um deutlich zu machen, unter welchen Umständen sich Flacius zum Widerstand gegen das Interim entschlossen hatte. Es ging ihm dabei um den Nachweis, dass Flacius nicht aus Sorge um die »wahre Lehre«, sondern aus persönlichem Ehrgeiz und ohne ein Amt zu besitzen gegen die Wittenberger intrigierte: »Erstlich/Was es mit dem Illyrico sampt seiner Rotten fur einen anfang vnd gelegenheit hab/daraus meniglich desto leichter vnd gewisser erkennen vnd vrteilen möge/von was geist sie getrieben werden/wofur man sie halten/vnd wie fern man jnen gleuben vnd folgen sol«. Justus MENIUS, Verantwortung Justi Menij. Auff Matth. Flacij Illyrici gifttige vnd vnwarhafftige verleumbdung vnd lesterung, Wittenberg 1558 [VD16 M 4585], Aiiij^r.

51 Matthias FLACIUS ILLYRICUS, Wider den Euangelisten des heiligen Chorrock/D. Geitz Maior, [Magdeburg] 1552 [VD16 F 1558], Aiiij^r.

52 Ebd., Bij^r.

53 Johannes WIGAND, Von der beschuldigung Maioris/gegen die/so jme seine Wercklehre widerleget/Vnd von seiner Bekenntnis oder widerruffung, Magdeburg 1558 [VD16 ZV 23408], Bij^r.

Vor diesem Hintergrund ließ sich beispielsweise eine Hierarchisierung der Texte Majors vornehmen. So dürfe man sich nicht, wie Flacius und Gallus an anderer Stelle mahnten, mit Majors späteren Schriften beschäftigen, in welchen er versuche, durch »sophistische« Verwirrspiele seine Gegner zu täuschen⁵⁴. Um Majors Absichten zu verstehen, sei es nötig, »totam controversiam in negotio Maioris« einschließlich der Magdeburger Gegenschriften, in welchen seine Meinung »perspicue ex verbo Dei, & plane sine omni Sophistica« widerlegt worden sei, im Blick zu behalten⁵⁵.

Nicht nur der »Majoristische Streit«, auch die folgenden Auseinandersetzungen wurden von den Beteiligten in ihrer Entwicklung beleuchtet. Indem man die eigenen Überzeugungen in Bezug zur Gegenrede setzte und ihre Entstehungskontexte resümierte, hoffte man, den Gegner vor den Augen der Öffentlichkeit ins Unrecht zu setzen. Im Zuge des Streits entstand somit eine Art historischer Reflexionsebene, die als Begründungshorizont der jeweils vertretenen theologischen Positionen ständig aktualisiert und weiterentwickelt wurde. Man isolierte Streitgegenstände und identifizierte Personengruppen, deckte beim Gegner versteckte Intentionen, Listen und Täuschungsmanöver auf und wies ihm Widersprüche nach. So erhielt das sowohl personell wie sachlich verwirrende Konglomerat der Auseinandersetzungen schon zeitgenössisch in jedem Einzelfall eine narrative Rahmung. Seit den späten 1550er Jahren erschienen zudem immer häufiger auch Gesamtdarstellungen und historische Tableaus der innerprotestantischen Streitigkeiten. Nikolaus Gallus unterschied bereits 1560 zwischen klar definierten Streitpunkten, um eine über Sachfragen gegliederte Typologie des Streits zu entwerfen und zwei geschlossene, sich diametral gegenüberstehende Streitparteien zu identifizieren⁵⁶. Auch hierbei ging es darum, Beziehungen der Gruppenhomogenität herzustellen, um auf dieser Basis einerseits Abhängigkeiten zu konstatieren, andererseits Verhältnisse wechselseitiger Erklärung und Beglaubigung zu schaffen. Auch die Gesamtdarstellungen blieben also in die konkreten, polemisch geführten Auseinandersetzungen eingebettet.

54 Matthias FLACIUS ILLYRICUS/Nikolaus GALLUS, *Sententia Ministrorum Christi in Ecclesia Lubecensi, Hamburgensi, Luneburgensi & Magdeburgensi, de corruptelis doctrinae iustificationis, quibus D. Georg. Maior adserit, Bona opera esse necessaria ad salutem. Neminem unquam saluatum esse sine bonis operibus. Impossibile esse quenquam sine bonis operibus saluari [...]*, Magdeburg 1553 [VD16 S 5883], hier B4^v: »Caeterum in causa Maioris praecipue respicere oportet ad illas hypotheses in priore scripto [...]. Nam posterius scriptum tantum id agit, ut varijs glossis, prestigijs, ac sophismatibus eas ipsas hypotheses defendat & confirmet«.

55 Ebd., B3^v–B4^r.

56 Vgl. Nikolaus GALLUS, *Wächterstimme Nc. Galli. Wo vnd in was Stücken/vnter dem Namen Lutheri/der Augspurgischen Confession vnd H. Schrift/wider Lutherum/wider die Augspur. Conf. vnd H. Schrift jtzo gelehret wird/Den Christen zur warnung, Regensburg 1560 [VD16 G 313]*. Diese Typologie entspricht hinsichtlich der personellen und sachlichen Gliederung fast vollständig der historiographisch rekonstruierten Strukturierung des Feldes.

Die Richtstätte, an welcher über die Wahrheit der Aussagen entschieden oder zumindest über die Gewissen geurteilt wurde, war zwar weiterhin der Jüngste Tag, weshalb es notwendig war, Bekenntnisse abzulegen. Immer stärker jedoch traten im Verlauf der Kontroversen – wie sich zeigen sollte – auch die dem Streit selbst eigenen Entscheidungsmechanismen in den Blickpunkt der Beteiligten. Eine ausschlaggebende Rolle hierbei spielte der Umstand, dass alle Äußerungen schriftlich vorlagen. Dadurch war es möglich, sich auch auf länger zurückliegende Streitereignisse zu beziehen und historische Erzählmuster zu etablieren. Eine ganz entscheidende Bedeutung in allen diesen Erzählungen bekam der Verweis auf den Beginn oder den Ursprung der jeweiligen Streitigkeiten. So wurde immer wieder »Von dem anfang/ grund vnd auffkommen der schedlichen/auffrührerischen Zerrüttung« berichtet, um das konkrete Streitgeschehen zu transzendieren und einen Deutungshorizont zu schaffen, der die Plausibilität und Evidenz der eigenen Position unterstrich⁵⁷. Das interpretatorische Korrelat dieser Ursprungserzählungen war der »geist vnserer Widersacher«. Er nämlich ließ sich unter Rekurs auf den Ursprung offenlegen und zur Richtschnur der Interpretation des weiteren Geschehens machen. So setzten alle am Streit Beteiligten immer wieder an, um einen »der gantzen Historien vorkomlichen/gantzen/warhafftigen vnd grundlichen Bericht zu thun«. Und sie betonten, dass dieser Bericht, wie jeder anhand der publizierten Druckschriften nachvollziehen konnte, »getrewlich vnd vleissig aus allen Actis vnd derselbigen Originalen zusammen gezogen[en]« worden sei⁵⁸. Durch die Dokumentation des Streitverlaufs, den Abdruck der »acta« und ihre Einordnung in einen Ereigniszusammenhang ließen sich demnach objektive Kriterien entwickeln, die seine Beurteilung, ja sogar seine Entscheidung erlaubten. Der Adressat dieser Erzählung war nicht der Gegner, sondern die Öffentlichkeit, die jedes Bekenntnis im Sinne seiner performativen Wirkung benötigte, die sich jedoch, sobald sie hergestellt war, auch schwer kontrollieren ließ. Der Rekurs auf die »acta« zielte also darauf, die Gegner vor den Augen der Öffentlichkeit ihrer Irrtümer zu überführen, aber auch deren Streitverhalten selbst zu desavouieren, um den eigenen Standpunkt zu untermauern⁵⁹.

57 Vgl. exemplarisch Warhafftiger: bestendiger vnd klarer Bericht/Von dem anfang/ grund vnd auffkommen der schedlichen/auffrührerischen Zerrüttung/welche der Verloffene Vndeutsche Flacius Jlyricus in den Christlichen Kirchen Deutscher Nation mit betrubnis vieler Christlichen hertzen erreget hat. Aus der Lateinischen Schrifft Scholasticorum Academiae VVittebergensis verdeuscht, Wittenberg 1558 [VD16 S 3808].

58 Ebd., Aijj^v.

59 Vgl. zum »Acta-Verfahren« Martin Gierls ausführliche Überlegungen im Zusammenhang mit den Kontroversen um den Pietismus im 17. Jahrhundert: Martin GIERL, Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1997 (VMPIG 129), S. 145–168.

V.

Die Geschichte des Streits zu erzählen, seine historischen Voraussetzungen offen zu legen, erscheint als eine mit dem Druckmedium eng verbundene Form, die Deutungsmacht in der öffentlichen Auseinandersetzung zu behalten. Hier hatte die Polemik ihren Ort, die in den Auseinandersetzungen ebenso beklagt wie durchgängig praktiziert wurde. Im narrativen Rekurs auf den Streitverlauf konnten jedoch jenseits der Polemik auch andere Aspekte in den Blick kommen. So äußerte Flacius mit Blick auf die Streitgeschichte noch zur Interimszeit den Eindruck, dass die innerprotestantischen Gegner »durch vnser schelten/allgemehelich jhe mehr vnnd mehr von ihrem wancken widerumb zu der Confession gezogen sein«⁶⁰. Dieser Eindruck täuschte 1552 sicherlich ebenso wie in den Jahrzehnten danach, in welchen sich keine Entwicklung zu mehr Konsensbereitschaft, wechselseitiger Annäherung und zunehmender Sachorientierung erkennen lässt. Auf was Flacius' Äußerung jedoch verweist, ist der Umstand, dass mit Blick auf den Verlauf der Auseinandersetzungen der Streit eine Einheit bekam und damit zu einem Gegenstand wurde, der behandelt und bearbeitet werden konnte. Letztlich scheinen genau darin die für das Druckmedium spezifischen Möglichkeiten der Streiteinhegung zu liegen. Das, was das Druckmedium auf der Seite seiner spezifischen Performativität an auflösenden Wirkungen zeitigte, konnte nur durch Erzählungen, in welchen Kontexte hergestellt wurden, wieder integriert werden. Der im Medium des Drucks ausgetragene Streit ließ sich mit anderen Worten nicht auf der Ebene des Streitens, sondern nur auf der seiner Geschichte zu einem Ende bringen. In diesem Sinne – das wäre freilich noch näher zu untersuchen – scheint auch das Konkordienwerk der ausgehenden 1570er Jahre die Geschichte ins Spiel zu bringen, um eine Einigung in der Sache zu erzielen⁶¹.

Im Hinblick auf die Untersuchung von Streitkulturen sollten die vorstehenden Überlegungen zeigen, wie wichtig es ist, die zeitgenössischen Erzählungen als einen eigenständigen historischen Faktor ernst zu nehmen. In ihnen wird das Streitgeschehen nicht nur zeitgenössisch reflektiert. Vielmehr sind Narrationen selbst Schauplätze symbolischer Kämpfe, in welchen es um Wahrheit und Irrtum, Zugehörigkeit und Feindschaft, Identität und Alterität, Einheit, Dissens und Sinn geht. Daneben können sie aber auch den Horizont für Metareflexionen über den Umgang mit Differenzen abstecken und mithin die Grundlagen dafür schaffen, dass Streitigkeiten eingehegt und gegeb-

60 FLACIUS ILLYRICUS, *Wider den Euangelisten* (wie Anm. 51), Biiß.

61 Vgl. die Hinweise darauf in DINGEL, *Culture of Conflict* (wie Anm. 4), S. 61–64. Weiterführende Überlegungen dazu in Marcus SANDL, *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation*, Zürich 2011 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 18).

nenfalls gelöst werden können. Unter bestimmten Bedingungen, so im Falle der innerprotestantischen Kontroversen der 1550er und 1560er Jahre, erhalten Streitigkeiten überhaupt erst dadurch, dass sich die Beteiligten in einer reflexiven Weise auf sie beziehen, eine spezifische Einheit und historische Gegenständlichkeit. Unter diesen Umständen stellen Erzählungen nicht nur einen historischen Teilaspekt des Themas »Streitkulturen« dar, sondern weisen in besonderer Weise auch auf die epistemologischen Voraussetzungen, unter welchen Historikerinnen und Historiker ihren Gegenstand konstituieren: Dessen Einheit und historischer Sinn ist nur als narrativ verfasst zu objektivieren⁶². Als Erzählung indes partizipiert die historiographische Darstellung an jenen Narrationen, die bereits zeitgenössisch den historischen Sinn des Streits narrativ herstellen und sichern sollten. Die Geschichtsschreibung der innerprotestantischen Kontroversen ist also in besonderer, gewissermaßen intrinsischer Weise mit ihrem Gegenstandsbereich verbunden. Das lässt sich unter kulturgeschichtlichen Vorzeichen nicht vermeiden, aber doch methodisch reflektieren. Eine wesentliche Voraussetzung hierfür ist, die kulturelle Einheit des Streits nicht vorauszusetzen, sondern gerade die Art und Weise in den Blick zu rücken, wie sie hergestellt und mit Sinnpostulaten verbunden wurde und wird. Andernfalls besteht die Gefahr, dass die Geschichtsschreibung den Streit gerade dadurch, dass sie ihn als Einheit rekonstruiert, in bestimmter Weise auch fortsetzt⁶³.

62 Grundlegend dazu Albrecht KOSCHORKE, Wissen und Erzählen, in: Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte 6 (2010), S. 89–102.

63 Als Fortsetzung beschreibt eindrücklich Gunther Wenz das Verhältnis zwischen den innerprotestantischen Kontroversen und ihrer Geschichtsschreibung. Vgl. Gunther WENZ, Zum Streit zwischen Philippisten und Gnesiolutheranern, in: Günter FRANK/ Ulrich KÖPF (Hg.), Melancthon und die Neuzeit, Stuttgart/Bad Cannstatt 2003 (Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 7), S. 43–68, hier S. 47: »Denn offenbar geht es nicht nur in dem bezeichneten Streit, sondern auch und vor allem in seiner Darstellung immer auch darum, zu einem entsprechenden Begriff von Streitgegenstand und Streitparteien zu gelangen. Die historiographische Tatsache, daß Begriffe wie Philippisten und Gnesiolutheraner strittig sind, kann in diesem Sinne als ein Indiz gewertet werden, daß in bestimmter Weise der Streit selbst es ist, welcher sich seine Gegner schafft, wobei hinzuzufügen ist, daß der Streit durch seine aktuelle historische Darstellung in der Regel nicht einfach beendet und für empirisch evidentermaßen vergangen erklärt, sondern auf der Ebene seiner Rekonstruktion auf reflexive Weise fortgesetzt wird.«

Laura Manzano Baena

Diplomaten und Pamphletisten

Die Debatten um eine mögliche Vermählung der Infantin Maria Theresia mit Ludwig XIV. in Archiv- und Druckquellen (1644–1648)¹

Während der Verhandlungen auf dem Westfälischen Friedenskongress in den 1640er-Jahren kam es zu dem Versuch, den Konflikt zwischen der spanischen und der französischen Monarchie durch die Vermählung der ältesten Tochter Philipps IV., der Infantin Maria Theresia, mit Frankreichs König Ludwig XIV. zu beenden. Maria Theresia von Österreich und Ludwig XIV. gingen die Ehe schließlich im Jahr 1660 nach Abschluss des Pyrenäenfriedens (1659) ein. Die Brautleute trafen sich auf der berühmten Fasaneninsel, wo 1615 der ebenfalls auf die Schlichtung des spanisch-französischen Konflikts ausgerichtete Austausch der Prinzessinnen Anna von Österreich und Elisabeth de Bourbon stattgefunden hatte.

Wenngleich die Eheverhandlungen in den 1640er Jahren zunächst scheiterten, bieten die zugehörigen Diskussionen eine einzigartige Gelegenheit, das wechselseitige Verhältnis zweier verschiedener Quellengattungen zu untersuchen, die lange als unvereinbar galten, nämlich Archivquellen (Akten) einerseits und die sogenannte Gelegenheitsliteratur wie Pamphlete, Almanache, Flugblätter usw. andererseits. In den letzten Jahren haben sich Historiker um die Überwindung der von Autoren wie Kevin Sharpe und Peter Lake kritisierten Tendenz bemüht, die Untersuchung der »tatsächlichen« Politik anhand von Archivmaterial von der literarischen Texte und Druckschriften zu trennen, die lange der Fiktion zugeordnet oder sogar als die Realität bewusst verfälschend erachtet worden sind².

Im Zuge der Etablierung der Kulturgeschichte seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts analysierten Wissenschaftler, inwiefern künstlerisches und literarisches Quellenmaterial Aufschluss über die vergangene politische Kultur geben kann. So entstand eine äußerst fruchtbare Debatte über das Spannungsverhältnis zwischen der so genannten Eliten- und Volkskultur. Zugleich

1 Dieser Artikel wurde ermöglicht durch die Unterstützung des Projekts »Cultura política y mecenazgo artístico entre las cortes de Madrid, Viena y Bruselas (1580–1715)« (ref. HAR2009-12963-C03-03). Ich möchte André Höchheimer für seine Hilfe bei der Überarbeitung des Textes danken.

2 Siehe neben weiteren Werken die Einführung zu Kevin SHARPE und Peter LAKE (Hg.), *Culture and Politics in Early Stuart England*, Basingstoke 1994, S. 1–20.

wurde die historiographische Praxis in Frage gestellt, sich primär auf unveröffentlichtes Archivmaterial zu stützen. Die vorliegende Studie soll einen Beitrag zur Überwindung dieser Dichotomie leisten und zeigen, wie die traditionellen Quellen der Politikgeschichte in Verbindung mit Pamphleten und sogenannter Gelegenheitsliteratur genutzt werden können, um zu untersuchen, ob es Übereinstimmungen zwischen den Überlegungen der höchsten Regierungskreise der spanischen Monarchie und der Vereinigten Provinzen und der Meinung der breiteren Öffentlichkeit, also den Autoren und Lesern der Schmä- und Spottschriften gab³. In diesem Zusammenhang konzentriere ich mich auf die Publikationen über die Verhandlungen einer möglichen Vermählung von Ludwig XIV. und Maria Theresia von Österreich. Sie fanden im Rahmen allgemeiner Beratungsgespräche statt, die den Konflikt zwischen der spanischen Linie der Habsburger und der Republik der Vereinigten Niederlande beendeten. Bei diesen Gesprächen spielte die sogenannte »französische Ehe« eine bedeutende Rolle in den Debatten und Argumenten der beteiligten Interessengruppen und trug entscheidend zum Abschluss des Friedens von Münster bei.

I.

Der Krieg, der mit Hilfe der Eheschließung zwischen dem Sonnenkönig und der ältesten Tochter Philipps IV. beendet werden sollte, hatte 1635 mit der Ankunft eines nach mittelalterlichem Vorbild ernannten Abgesandten am Hof in Brüssel begonnen. Dabei handelte sich um Kardinal-Infant Ferdinand, Bruder und Statthalter des spanischen Monarchen in den Spanischen Niederlanden. Seit seiner Ankunft wurde ein Konflikt offen ausgetragen, der bereits seit Jahren schwelte und erst vierundzwanzig Jahre später, mit dem Pyrenäenfrieden von 1659, beigelegt werden sollte⁴. Die einzelnen Phasen der im Rahmen des Dreißigjährigen Krieges bis 1648 ausgetragenen Feindseligkeiten sind wohlbekannt, doch hat die Historiographie ihr Augenmerk bislang weniger darauf gerichtet, wie widernatürlich vielen Zeitgenossen der Streit zwischen den beiden wichtigsten katholischen Monarchien im Hinblick auf den Kampf zwischen Katholiken und Protestanten innerhalb wie

3 Dieser Gedanke ist grundlegend in Laura MANZANO BAENA, *Conflicting Words. The Peace Treaty of Münster (1648) and the Political Culture of the Dutch Republic and the Spanish Monarchy*, Löwen 2011.

4 Das Standardwerk zum Pyrenäenfrieden ist Daniel SÉRÉ, *La paix des Pyrénées. Vingt-quatre ans de négociations entre la France et l'Espagne, 1635–1659*, Paris 2007. Die Gedenkfeier zum 350. Jahrestag des Pyrenäenfriedens 2009 brachte mehrere Sammelwerke hervor, vgl. etwa Heinz DUCHHARDT (Hg.), *Der Pyrenäenfriede 1659. Vorgeschichte, Widerhall, Rezeptionsgeschichte*, Göttingen 2010 (VIEG Beiheft 83).

außerhalb des Heiligen Römischen Reiches sowie angesichts der wachsenden Bedrohung durch die Türken vorkam. Die spanischen Publizisten äußerten ihre Meinung dazu ganz offen in den verschiedenen Schriften, die im Zuge der französischen Kriegserklärung und als Antwort auf deren Rechtfertigung durch Pamphlete der französischen Seite veröffentlicht wurden⁵. Aus Sicht der Autoren, die Philipp IV. und die Ziele seiner Regierung verteidigten, waren die Franzosen natürliche Verbündete der spanischen Monarchie – oder sollten es zumindest sein. Schließlich waren Habsburger und Bourbonen katholisch und durch familiäre Bande miteinander verknüpft, wie auch Juan de Jáuregui, einer der an der Polemik beteiligten Autoren, bekräftigte, demzufolge »die Könige in erster Linie von der Achtung des Verwandtschaftsverhältnisses angetrieben werden sollten«⁶. Für die spanischen Autoren bestand das Hauptvergehen der Franzosen in den Bündnissen mit Ketzern, die ihnen als Rechtfertigung für den Streit zwischen beiden Monarchien seit dem 15. Jahrhundert dienten. Die als Italienische Kriege bekannten Auseinandersetzungen stellte Ferdinand der Katholische als Fortsetzung der Reconquista dar. So verwehrten die Maßnahmen der Franzosen in Italien den Kastiliern und Aragoniern angeblich die weitere Rückgewinnung ihrer Territorien, die nach der Zugehörigkeit zum Römischen Reich von den Arabern besetzt worden waren. Letztere galten als die eigentlichen Feinde der Christenheit, weil »sie die Christen bestehlen und töten, wo immer sie sie ausnutzen können, [und] weil sie ungerechtfertigt (und durch tätliche Beleidigung) unsere Gebiete besetzt haben«⁷. Dieses Argument, eine Umformulierung der Heiden-Definition von Tommaso de Vio in seinen Kommentaren zu Thomas von Aquin, wonach alle Bewohner der Gebiete, die einst dem Römischen Reich angehört hatten, nun dem Dominium der Kirche Roms unterstanden⁸, war besonders notwendig, um päpstliche Unterstützung oder neue Abgaben und Spenden zur Deckung der Kriegskosten einzufordern. So erklärte Königin Johanna I., Mutter des künftigen Kaisers Karl V., bei der Einberufung der kastilischen Stände im Jahr 1512, der französische König begnüge sich nicht damit,

5 Die grundlegende Monografie für die Untersuchung des theoretischen Streits zwischen französischen und spanischen Autoren ist und bleibt José María JOVER ZAMORA, 1635. *Historia de una Polémica y Semblanza de una Generación*, Madrid 2003 [Erstausgabe Madrid 1949].

6 Juan de JÁUREGUI, *Memorial al Rey Nvostro señor... Ilustra la singula onra de España: aprueba la modestia en los escritos contra Francia, i nota una carta embiada a aquel Rey, s.l., s.a. [1635]*, fol. 5r–v.

7 Diego GARCÍA DE PALACIO, *Diálogos Militares*, hg. v. Laura MANZANO BAENA, Madrid 2003 (1583), S. 102.

8 Anthony PAGDEN, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500–c. 1800*, New Haven 1995, S. 203.

den König, meinen Vater, bei seinem Vorgehen gegen die Ungläubigen und Feinde unseres Glaubens zu behindern; vielmehr wurde die Kirche unter Beanspruchung ihres Vermögens mit Waffengewalt von jenen unterdrückt, die sie hätten verteidigen müssen; und von jenen mit Schismen verfolgt und gespalten, die ihre Einheit hätten sichern müssen; und von jenen mit Aufruhr und Unruhe erfüllt, die für ihre Erhaltung hätten sterben müssen⁹.

Der Krieg gegen das Haus Valois war daher in doppelter Hinsicht gerechtfertigt: Zum einen erschwerten die Valois den gerechten Krieg des spanischen Monarchen gegen die Ungläubigen; zum anderen gefährdeten sie die Einheit der Kirche, indem sie ein neues Schisma auslösten und die Pflichten seiner Allerchristlichsten Majestät als Verteidiger der Religion vernachlässigten. Beide Argumente wurden im Hinblick auf die Kriegserklärung von 1635 erneut geltend gemacht, als spanische Autoren daran erinnerten, die christlichen Fürsten seien verpflichtet, die Ketzerei – diese »Hydra mit giftigen Köpfen« – zu bekämpfen und die Erfolge der Ketzer ebenso zu betrauern, wie die Ketzer das Glück der Katholiken betraueren¹⁰.

Ungeachtet der Unterstützung der Ketzer durch die französischen Könige hegten die spanischen Autoren keine Zweifel an der Katholizität der französischen Könige, die auf Heinrich IV. gefolgt waren. So stand Ludwig XIII. trotz der Kriegserklärung an Philipp IV. diesem in seiner Gesinnung näher als der englische König, mit dem Philipp 1604 einen Friedensvertrag unterzeichnet hatte¹¹. Die familiären und religiösen Bande zwischen beiden Monarchen verpflichteten sie, Frieden zu schließen. Um die Beilegung der Feindseligkeiten zu ermöglichen, schrieben die spanischen Autoren die Schuld an den unmoralischen Handlungen der Franzosen den unmoralischen Ministern zu, die den französischen König mit ihrer Heimtücke ins Verderben stürzten. So machte man erst Kardinal Richelieu und später Kardinal Mazarin für die böswillige französische Politik verantwortlich. Nicht einmal ihr hohes Kirchenamt schützte sie vor der Kritik der Minister Philipps IV., die, ohne zu zögern, Mazarin als »Urheber der Not der Christenheit«¹² bezeichneten. Diese Meinung teilte auch der Conde de Peñaranda, spanischer Generalbevollmächtig-

9 Einberufung der kastilischen Stände 1512, Archivo General de Simancas [AGS], Patronato Real, leg. 69, fol. 47, zitiert in Bartolomé YUN CASALILLA, *Marte contra Minerva. El Precio del Imperio Español*, c. 1450–1600, Barcelona 2004, S. 80.

10 Ambrosio BAUTISTA, *Discurso breve de las miserias de la vida y calamidades de la religión católica*, Madrid 1635, S. 5.

11 DE JÁUREGUI, *Memorial al Rey Nvestro señor*, fol. 4v.

12 Auskunftsanfrage bei der *Junta de Estado* über die Abkommen mit den Herzogen von Bouillon und von Vendôme, 5. März 1646, AGS, Estado, 2065.

ter beim Friedenskongress in Münster, der Mazarin als einen »der niederträchtigsten Menschen der Welt«¹³ verurteilte.

Sollte der französische König sich dem negativen Einfluss seiner Berater entziehen können, hoffte man darauf, dass der Frieden in erreichbare Nähe rücken würde, und arbeitete mit verschiedenen Mitteln darauf hin. Zudem ging man davon aus, dass sich das Ende der Feindseligkeiten, wie in früheren Zeiten, so auch künftig, mit einer Vermählung zwischen Habsburgern und Bourbonen besiegeln ließe¹⁴. Dieser Gebrauch von Eheversprechen und die enorme Bedeutung der dynastischen Bande in der Frühen Neuzeit zeigen, wie unscharf die Grenze zwischen öffentlichem und privatem Leben in den vorindustriellen Gesellschaften war. Die Eheschließung, ein privatrechtlicher Vertrag, diente den Herrscherdynastien und der Aristokratie gewohnheitsmäßig dazu, politische Bündnisse zu schmieden. Die Adelsfamilien verbündeten und verbanden sich durch Heiraten ohne Rücksicht auf territoriale Grenzen. Mitunter kam es zu Verlobungen zwischen Aristokraten auf unterschiedlichen Seiten bewaffneter Konflikte. Im konkreten Fall der Niederlande maß man diesen familiären Banden sogar eine grundlegende Relevanz zur Ausübung der Regierung bei. Dies ging so weit, dass Philipp IV. und seine Regierung nach dem Tod des legendären Ambrogio Spinola unter anderem vor dem Problem standen, dass einige der hochqualifizierten Nachfolger, wie Graf von dem Bergh, aus den Niederlanden stammten und mit Adligen der Vereinigten Provinzen verwandt waren, die sie eigentlich bekämpfen sollten. Dadurch wurde ihre Loyalität gegenüber der spanischen Monarchie in Frage gestellt¹⁵. Man nahm an, die familiären Bande könnten zum Treubruch gegenüber dem Prinzen führen, weil es als »natürlich«¹⁶ galt, die auf Verwandtschaft gründenden Beziehungen zu erhalten. Daher lag es nicht in der Hand des Menschen, diese Ordnung zu stören.

Menschliches Eingreifen durfte auch die Hoheitsgewalt der spanischen Monarchen nicht stören. Zum einen schmähete man all jene, die bezich-

13 Brief des Grafen von Peñaranda an den Markgrafen von Castel Rodrigo, März 1646, AGS, Staat, 2255.

14 Der Friede von Cateau-Cambresis (1559) wurde mit der Vermählung von Philipp II. und Elisabeth von Valois besiegelt; der Friede von Vervins (1598) mit der Doppelhochzeit zwischen Ludwig XIII. und Anna von Österreich sowie zwischen Philipp IV. und Elisabeth von Frankreich; der Pyrenäenfriede (1659) mit der Hochzeit zwischen Ludwig XIV. und Maria Theresia von Österreich; und schließlich der Friede von Nimwegen (1678) mit der Verlobung zwischen Karl II. und Marie Louise d'Orléans.

15 Michael G. DE BOER, Die Friedensunterhandlungen zwischen Spanien und den Niederlanden in den Jahren 1632 und 1633, Groningen 1898, S. 7.

16 Die vermeintliche Missachtung dieser familiären Bande durch Frankreich sorgte für eine besonders heftige Kritik im Rahmen der Kriegserklärung von 1635. Siehe BAUTISTA, *Discurso breve* (wie Anm. 10), S. 20f.

tigt wurden, eine Universalmonarchie¹⁷, also die Herrschaft über die ganze (bekannte) Welt, errichten und den übrigen Fürsten ihre Hoheitsgebiete entziehen zu wollen. Der von Nikolaus von Oresme in einer Glosse zu Aristoteles' *Politik* geprägte Begriff¹⁸ bezog sich auf eine deformierte Version der monarchischen Regierung, die grenzenlos, rechtlich absolut und somit eine Gewaltherrschaft war¹⁹. Die folgenden Wiederaufnahmen und Neuinterpretationen des Begriffs der Universalmonarchie bildeten die theoretische Grundlage, um die Bemühungen Kaiser Karls V. und des französischen Königs Ludwigs XIV. um die Ausweitung der Hegemonie auf die gesamte Christenheit abzulehnen. Die Ablehnung wurde größtenteils damit begründet, sie störe die natürliche Unterteilung der Welt in vielfältige Fürstentümer. Nach Aussage von Gregorio López Madera musste »die weltliche Regierung« (ungeachtet der geistlichen Regierung, an deren Spitze für die Katholiken ein einziger Regent, der Papst, stand) »gezwungenermaßen in verschiedenen Republiken unterteilt sein und naturgemäß anhand vielerlei unterschiedlicher Gesetze regiert werden«²⁰.

So wie die Gebietserweiterung unter der Regierung eines einzigen Fürsten mit anderen Methoden als dem gerechten Krieg oder Vermählungen zwischen Königshäusern als widernatürlich galt, widersprach den spanischen Theoretikern (und nicht nur ihnen) zufolge auch die Teilung der Königreiche der göttlichen Vorsehung. So erinnerten im Lauf des 17. Jahrhunderts zahlreiche Stimmen im Umfeld Philipps IV. daran, dass der Monarch den zur Krone gehörigen Besitz nicht teilweise veräußern oder aufgeben dürfe. Diese Grundsätze waren in den Vereinigten Provinzen sehr wohl bekannt, wo in der Zeit, als in Münster über eine mögliche Abtretung der Hoheitsgewalt über einen Teil der Niederlande an die Republik diskutiert wurde, einige Autoren mahnten, »quia Regalia non sunt personalia, sed regni«²¹.

17 Zum Thema der Universalmonarchie vgl. Franz BOSBACH, *Monarchia Universalis. Ein Politischer Leitbegriff der Frühen Neuzeit*, Göttingen 1988. In jüngerer Zeit hat derselbe Autor weitere Publikation zum Themenbereich vorgelegt: Ders., *Angst und Universalmonarchie*, in: Ders. (Hg.), *Angst und Politik in der Europäischen Geschichte*, Dettelbach 2000, S. 151–166. Siehe auch PAGDEN, *Lords of all the World* (wie Anm. 8), und die Werke von John M. Headley, etwa ders., *Geography and Empire in the Late Renaissance: Botero's Assignment, Western Universalism, and the Civilizing Process*, in: *RenQ* 53 (2000), S. 1119–1155.

18 Albert D. MENUT (Hg.), *Maistre Nicole Oresme: Le Livre de Politiques d'Aristote*. Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, with a Critical Introduction and Notes, Philadelphia 1970.

19 Tomaz MASTNAK, *Crusading Peace. Christendom, Muslim World, Western Politics*, Berkeley/Los Angeles 2002, S. 328–330.

20 Gregorio LÓPEZ MADERA, *Excelencias de la Monarquía y Reino de España*, hg. v. José Luis BERMEJO CABRERO, Madrid 1999 (1597), S. 32.

21 E.P., *Suchtigh, en Trouwhertigh Discours, over dese Tegenwoordige Gestalte des Landts*, in *Bedenckinge van Onderhandelinge zijnde met den Coninck van Spangien*, o.O. 1646.

Diese Erörterungen waren keineswegs belanglos. Mit wem auch immer die spanische Monarchie einen Friedensvertrag unterzeichnen würde, mit hoher Wahrscheinlichkeit bedeutete dies die Abtretung von Hoheitsgewalt entweder an die Vereinigten Provinzen – wozu es letztlich auch kam – oder an Frankreich. Eine solche Abtretung kam einer De-facto-Anerkennung gleich, wie sie mit der Unabhängigkeit der Vereinigten Provinzen geschah oder mit Katalonien hätte geschehen können, das seit 1641 in französischer Hand war, als die Anführer des sogenannten »Aufstands der Schnitter« die Hoheitsgewalt des Fürstentums Katalonien auf Ludwig XIII. übertrugen²². Eine dritte Möglichkeit erforderte den Gebietsaustausch zwischen den Monarchien Philipps IV. und Ludwigs XIII. So zog es die Madrider Regierung in Betracht, diverse Gebiete – darunter die Niederlande – an Frankreich abzutreten, um die Kontrolle über Katalonien wiederzuerlangen. Doch gerade diese Abtretung war mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden.

Trotz des langjährigen Krieges und der faktischen Trennung zwischen den Vereinigten Provinzen und jenen Landesteilen, die weiterhin die Autorität Philipps IV. anerkannten, bildeten die Niederlande eine rechtliche Einheit. Sie ging darauf zurück, dass Kaiser Karl V. in den Jahren 1548/49 mit einer Pragmatischen Sanktion den Burgundischen Reichskreis als unabhängiges politisches Gebilde gegründet und dafür – wie konnte es anders sein – die Zustimmung der Generalstaaten der einzelnen Provinzen erhalten hatte. Dies bedeutete den Zusammenschluss der siebzehn Provinzen, die bis dahin relativ unabhängige Fürstentümer mit Anbindung an den französischen König oder den Kaiser gewesen und im 15. Jahrhundert unter die Herrschaft der Habsburger gekommen waren. Die Einheit der Provinzen zerfiel jedoch bald, weil gerade einmal zwanzig Jahre nach der Pragmatischen Sanktion der Aufstand der Niederlande ausbrach. Ihre rechtlichen Folgen bestanden allerdings fort, und während der Verhandlungen auf dem Westfälischen Friedenskongress mussten sowohl die spanischen als auch die niederländischen Generalbevollmächtigten ihr besonderes Augenmerk auf die Formulierungen in den

22 Die Schwierigkeiten bei der Anerkennung der Hoheitsgewalt der Republik der Vereinigten Niederlande über die von ihr tatsächlich kontrollierten Gebiete durch Philipp IV. werden ausführlich untersucht in: Laura MANZANO BAENA, *Negotiating Sovereignty. The Peace Treaty of Münster, 1648*, in: *History of Political Thought* 28 (2007), S. 617–641. Als klassische Studie über den Aufstand der Schnitter gilt: John H. ELLIOTT, *The Revolt of the Catalans. A Study in the Decline of Spain (1598–1640)*, Cambridge 1963. Der politische Diskurs des Aufstands wurde unter anderem untersucht von Antoni SIMON I TARRÉS, *Els Orígens Ideològics de la Revolució Catalana de 1640*, Barcelona 1999, und Karsten NEUMANN, *Das Wort als Waffe. Politische Propaganda im Aufstand der Katalanen, 1640–1652*, Herbolzheim 2003. Die royalistische Antwort in Katalonien wurde analysiert von Xavier GIL PUJOL, *El Discurs Reialista a la Catalunya dels Àustries fins el 1652*, en *el seu Context Europeu*, in: *Pedralbes* 18 (1998), S. 475–487, und von Jesús VILLANUEVA LÓPEZ, *Política y Discurso Histórico en la España del siglo XVII. Las Polémicas sobre los Orígenes Medievales de Cataluña*, Alicante 2004.

Verträgen richten, damit keine der beiden Seiten die Absprachen auf den von ihr nicht kontrollierten Teil ausweiten konnte.

In diesem Zusammenhang war die mögliche Ehe zwischen der Infantin Maria Theresia und Ludwig XIV. ein Grund zur Sorge für die Republik der Vereinigten Niederlande.

II.

Die Infantin Maria Theresia war schon von klein auf eine wichtige Figur in den Verhandlungen, die dem Krieg zwischen Frankreich und der spanischen Monarchie ein Ende setzen sollten. Bereits im Jahr 1644, als Maria Theresia sechs Jahre alt war, zog man erstmals ihre Vermählung in Betracht. Der erste Ehekandidat war Philippe, Herzog von Anjou und Bruder Ludwigs XIV., der Nachwelt besser bekannt unter dem Titel Herzog von Orléans, den er 1660 annahm. Philipp IV. informierte den damaligen Statthalter der ihm gehorsamen Vereinigten Provinzen, dass die Infantin im Falle dieser Vermählung

die übliche Mitgift mitbrächte und es sich, sofern (zum Austausch im Falle eines Friedensvertrages) erforderlich, bei dieser Mitgift um die Grafschaft Burgund handele, die losgelöst und von diesen Staaten [der Niederlande] abgekommen scheint.

Burgund zu bewahren kostete, Philipp zufolge, mehr als es wirklich wert war²³.

In den folgenden Monaten, in denen der Krieg an allen Fronten fortgesetzt wurde, zog man noch weitere Mitgiften in Betracht, darunter die Franche-Comté und das Artois oder das Herzogtum Mailand²⁴. Im Jahr 1645 machten die diesbezüglichen Verhandlungen zwischen den spanischen und französischen Generalbevollmächtigten in Münster Fortschritte. Als künftiger Ehemann der Infantin Maria Theresia kam bald nicht mehr Philippe in Frage; die älteste Tochter Philipps IV. sollte vielmehr ihren anderen Cousin, König Ludwig XIV., ehelichen. Mit dem neuen Anwärter auf die Hand der Infantin änderte sich auch die Mitgift und gewann dem neuen Ehekandidaten entsprechend an Bedeutung: Falls die Ehe zustande käme, sollte Maria Theresia die gesamten Niederlande im Austausch dafür beisteuern, dass die Franzosen Katalonien verließen, wo zudem die Heere Philipps IV. auf dem Vormarsch waren. Im Januar 1646 hielt Kardinal Mazarin die Vermählung für eine fast

23 Brief an den Markgrafen von Castel Rodrigo, mit dem er über die Beratungen des Staatsrats informiert wurde, 18. November 1644, AGS, Estado, leg. 2251.

24 Jan J. POELHEKKE, *De Vrede van Munster*, Den Haag 1948, S. 244.

beschlossene Sache²⁵. Besorgt um die Reaktion der Republik der Vereinigten Niederlande auf diese Nachricht sowie um die Auswirkungen dieser Verbindung auf das Bündnis zwischen Franzosen und Niederländern ließ der Kardinal ein Dokument erstellen, in dem die Vorzüge eines Friedensvertrags zwischen der französischen und der spanischen Monarchie für die Vereinigten Provinzen ausgeführt wurden.

Die im Februar 1635 zwischen den Vereinigten Provinzen und Frankreich vereinbarte Allianz bestimmte, dass keine der Parteien für sich allein ein Abkommen mit der spanischen Monarchie schließen durfte. Infolgedessen sollte der Abschluss eines Friedensvertrags zwischen Ludwig XIV. und Philipp IV. auch zu einer »endgültigen« Einstellung der Feindseligkeiten, also keinem bloßen Waffenstillstand, zwischen Philipp IV. und der Republik führen. Durch einen solchen Pakt, so Mazarins Argument, wäre den Vereinigten Provinzen die Anerkennung ihrer Hoheitsgewalt ebenso sicher wie der Fortbestand ihrer Unabhängigkeit. Dafür würde die Distanz sorgen, die durch die Abtretung der zehn niederländischen Provinzen, welche noch immer die Autorität Philipps IV. anerkannten, zwischen der Republik und ihren »alten, unversöhnlichen Feinden«²⁶ entstünde. In den Vereinigten Provinzen kam jedoch schnell Misstrauen gegen eine Abtretung der Frankreich ergebenden Niederlande auf, da die bereits zuvor erwähnte Pragmatische Sanktion Zweifel an der Ausdehnung dieser Niederlande aus französischer und spanischer Sicht weckte. Als der Statthalter Friedrich Heinrich von Oranien, der vom französischen Botschafter Graf d’Estrades vom Stand der Dinge erfahren hatte, im Februar 1646 die Generalstände über die Grundsatzevereinbarung zwischen Frankreich und der spanischen Monarchie informierte²⁷, setzte sich der immer wirkungsvolle niederländische Propagandaapparat in Gang²⁸.

25 Siehe den Briefwechsel vom Januar 1646 zwischen Mazarin und den französischen Gesandten d’Avaux und Servien in Münster, enthalten in: Nicolas CLÉMENT/Jean AYMÓN, *Mémoires et Négociations Secrètes de la Cour de France: touchant la Paix de Munster Contenant les Lettres, ... et Avis Secrets envoiez de la Part du Roi, de S.E. le Cardinal Mazarin, ... avec les Depêches & les Réponses desdits Plenipotenciaires*, Amsterdam 1710, S. 26–39.

26 *Raisons qui doivent porter Messieurs les Etats à desirer l’échange de la Catalogne, & même du Roussillon, avec la Flandre & le Comté de Bourgogne entre la France & l’Espagne*, in: CLÉMENT/AYMÓN, *Mémoires et Négociations Secrètes* (wie Anm. 25), S. 71. Manuel Fraga Iribarne behauptet, die spanischen Generalbevollmächtigten hätten die Niederländer über den Vorschlag informiert, im Zuge der spanisch-französischen Ehe Katalonien gegen die Niederlande einzutauschen, Manuel FRAGA IRIBARNE, *Don Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid 1955, S. 566.

27 POELHEKKE, *De vrede van Munster* (wie Anm. 24), S. 252–254.

28 Trotz einiger Mängel dient als Nachschlagewerk über die niederländische Pamphletistik auch weiterhin Craig HARLINE, *Pamphlets, Printing and Political Culture in the Early Dutch Republic*, Dordrecht 1987.

Praktisch seit dem Auslaufen des zwölfjährigen Waffenstillstands von Antwerpen im Jahr 1621 war jede noch so vorläufige Verhandlung, die auf die Unterbrechung oder Beendigung des Kriegs zwischen der spanischen Monarchie und der Republik abzielte, von einer Vielzahl an Publikationen für und gegen das Ende des Konflikts begleitet. Die Argumente wiederholten sich und wurden den veränderten Umständen angepasst. Die mögliche Vermählung zwischen Ludwig XIV. und Maria Theresia bot ein neues Argument für das rhetorische Arsenal der Friedensbefürworter, die nun für die Notwendigkeit eines Gebiets eintraten, das die Republik der Vereinigten Niederlande von Frankreich trennen sollte²⁹. Die wachsende Macht Frankreichs sorgte dafür, dass die spanische Monarchie als Nachbar interessanter wurde³⁰, denn das besonders »unruhige« Wesen Frankreichs würde zu einer »Störung der gutnachbarlichen Beziehung«³¹ führen. Die vielen Autoren, die an die geringe Verlässlichkeit der Franzosen erinnerten³², wiederholten damit – möglicherweise unwissentlich – die Worte Francisco de Quevedos. In seinem *Brief an Ludwig XIII.*, der anlässlich der Kriegserklärung von 1635 veröffentlicht wurde, versicherte Quevedo mit einem Zitat von Einhard, dem Chronisten Karls des Großen: »Der Franke soll dein Freund, nicht aber dein Nachbar sein«³³.

Die enorme Beunruhigung, die das Ehebündnis zwischen den Habsburgern und den Bourbonen in der Holländischen Republik auslöste, sorgte dafür, dass die Franzosen die Urheberschaft an dieser Idee bestritten³⁴. Das konnte jedoch weder die Wogen der Unruhe glätten noch die Ängste ausräumen, die viele Menschen in den Vereinigten Provinzen angesichts des immer mächtiger werdenden Frankreichs hegten. Diese Gefühle wurden noch durch die Möglichkeit eines Abkommens mit Philipp IV. verstärkt, dem einzigen Monarchen, der es mit der Militärmacht Ludwigs XIV. aufnehmen konnte. Mit dem wiederholten Hinweis auf die mächtigen familiären Bande warnte

29 IRENEE, Copie d'une Lettre Envoyee de la Haye, aux Deputez des Estats d'Hollande, Pour la Paix a Munster, s.l., [1646], S. 2.

30 [Adriaen PAUW zugeschrieben], *Nederlantsche Absolutie op de Fransche Belydenis*, Amsterdam: Jacob Nes, 1648.

31 IRENEE, Copie d'une Lettre (wie Anm. 29), S. 2.

32 Münsters Praetje. *Deliberant Dum fingere nesciunt*, s.l.: s.n. 1646.

33 FRANCISCO DE QUEVEDO Y VILLEGAS, Carta al serenissimo, muy alto y muy poderoso Luis XIII, rey christianissimo de Francia, in: Alfonso REY (Hg.), *Obras completas en prosa*, Bd. III: *Escritos históricos y políticos*, Madrid 2005, S. 276. Das Leitmotiv *amicus Gallus, non vicinus* wurde auch von den spanischen Generalbevollmächtigten in Münster vorgebracht. Siehe FRAGA IRIBARNE, Don Diego de Saavedra y Fajardo (wie Anm. 26), S. 568 (Nr. 1063).

34 *Lettre d'un Gentil-homme Venitien, escrite de Monster le 2. d'Avril 1646. à un sien Amy à Turin*, o.O. 1646, S. 14f. Diese Schmähschrift, angeblich aus dem Italienischen übersetzt, wurde ursprünglich von einem Franzosen oder Frankophilen verfasst, wie ein anderes Pamphlet versicherte: *Antvvoordt op Seeckere Missive van een Venetiaens Edelman, aen sijn Vriendt tot Tuirin, uyttet Italiaens ende Frans over-gheset*, o.O. o.J. [1646].

ein niederländischer Autor: »Mit der Vermählung werden die erbittertsten Feinde zu innigsten Freunden«³⁵. Diese Warnung gewann zusätzlich dadurch an Gewicht, dass die französischen und spanischen Monarchen derselben Konfession angehörten. So wie die spanischen Autoren in der gemeinsamen katholischen Religion ein grundlegendes Bindeglied zwischen den französischen und spanischen Königen sahen, machten die niederländischen Pamphletisten darauf aufmerksam, dass ein Bündnis der Franzosen und Spanier den Interessen der Vereinigten Provinzen und überhaupt aller Protestanten zuwiderlief.

Trotz der viel beschworenen Toleranz in den Vereinigten Provinzen waren der Katholizismus und die Katholiken Zielscheibe vielfältiger Angriffe. Dies war zum Teil auf die Annahme zurückzuführen,

alle katholischen Bürger der Vereinigten Provinzen weigerten sich nicht nur, die Generalstände als legitime Autorität anzuerkennen, sondern erachteten ihre lobenswerte Regierung zudem als ungesetzlich³⁶.

Den Katholiken mangelte es nicht nur an religiösen Motiven für einen bewaffneten Aufstand gegen die Habsburger, sie waren ferner einem ausländischen Fürsten – dem Papst – untergeordnet. Daher drängten die Pfarrer die niederländischen Katholiken, die nach der Annexion großer Gebiete in Nordbrabant und Flandern in den 1630er-Jahren fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachten, dem Kampf gegen die Republik beizutreten³⁷.

Der Hass und das Misstrauen gegenüber den Katholiken kreisten vor allem um ihre mögliche Allianz mit dem spanischen Monarchen. In den 1640er-Jahren warnten jedoch immer mehr Stimmen vor den negativen Folgen von Bündnissen mit jedweder katholischen Macht – einschließlich Frankreichs – für die Vereinigten Provinzen. Nachdem bereits jahrzehntelang darauf beharrt worden war, der spanische König und seine Minister würden über die katholischen Prediger die Herzen und Gemüter eines Großteils der niederländischen Bevölkerung kontrollieren³⁸, führte das wachsende Misstrauen

35 [Adriaen PAUW zugeschrieben], *Observatien op de Brief van A. de Bruyn*, Deventer 1647.

36 Een Kort Bericht. Dat de Coningen van Hispangien met hare Wapenen niet voor hebben de Bescherminge vande Roomsche-Kerck/maer wel het Beginnen end'Op-rechten van een vijfde Monarchie, Delft 1641. Diese Argumente wiederholen sich in anderen Texten, wie E. P., *Bedenckingen over het Thien-Hoornig en Seven-Hoofdigh Trefves ofte Pays Munsters-Monster; by den Paus Urbanum, den 8. ontfangen. Om het welke inde verlossinghe by te staen/ende te omhelfen de Geunieerde Nederlanden/beneven andere Potentaten van Europa/van den Koninck van Spagnien werden ghenoodicht*. Door E. P., o.O. 1643.

37 *Noodige Bedenckingen der trouwertighe Nederlanders, over de aen-staende Münstersche Handelinghe van Vrede ofte Treves*, o.O. 1643.

38 *Hollands Praetje. Piscator Ictus Sapit*, o.O. 1646, S. 12. Der portugiesische Botschafter in der niederländischen Republik verwies ebenfalls darauf, dass die Prediger und Geistlichen die größten Befürworter der spanischen Monarchie unter den niederländischen Katholiken seien,

gegenüber den Bourbonen – wie später im 18. Jahrhundert³⁹ – dazu, dass man auch ihnen unterstellte, die niederländischen Katholiken zu manipulieren. So merkte ein Autor 1646 an, die Franzosen würden nicht zögern, »die zahlreichen Katholiken unter uns zum Aufstand anzustacheln«, um die Religionsfreiheit und damit eine größere Kontrolle über die Holländische Republik zu erzielen⁴⁰.

Autoren wie der Verfasser der *Hollandtschen Sybille*, die versuchten, die politische und religiöse Loyalität voneinander zu trennen, waren eindeutig in der Minderheit⁴¹. Die Situation der niederländischen Katholiken wurde sogar durch jene beeinträchtigt, die sich zu ihren Fürsprechern zählten. So nutzte der Graf von Avaux, einer der französischen Generalbevollmächtigten auf dem Friedenskongress in Münster, seine Reise durch die Holländische Republik dazu, die Generalstände um eine bessere Behandlung der Katholiken zu bitten, was das Misstrauen gegenüber Letzteren nur noch steigerte⁴². Die Ablehnung von Avaux' Bitten baute auf alte Argumente auf. So erinnerte man zwar daran, dass die Regierung der Vereinigten Provinzen versichert hatte, »kein Bewohner würde Druck wegen seines Gewissens erfahren« und weder zuhause noch in seiner Familie belästigt werden. Allerdings werde man es keinesfalls »den Papisten erlauben«, ihren laut niederländischen Regierungskreisen »Aberglauben wider das heilige Wort Gottes« frei und öffentlich auszuüben, da dies zum einen Wasser auf die Mühlen der »papistischen Hierarchie« sei und zum anderen den Katholiken gestatten würde, ihre Verbindung zum »König von Spanien, Erzfeind dieser Gegenden« öffentlich zu bekunden⁴³. All dies verwies auf die Boshaftigkeit der Katholiken, die Zwietracht »inmitten der christlichen Gemeinschaft und bei den anständigen Bewohnern« der Niederlande säten⁴⁴.

Edgar PRESTAGE/Pedro DE AZEVEDO (Hg.), *Correspondencia Diplomática de Francisco de Sousa Coutinho durante a sua Embaixada em Holanda, Coimbra 1626*, S. 4.

39 Die Jahre 1734 und 1757 bildeten zwei Meilensteine im niederländischen Antikatholizismus, der der Angst vor einem Verrat durch die Katholiken bei einer französischen Invasion entsprang. Vgl. Joke SPAANS, *Religious Policies in the Seventeenth-century Dutch Republic*, in: Ronnie PO-CHIA HSIA/Henk VAN NIEROP (Hg.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge 2002, S. 72–86, hier S. 82.

40 IRENEE, *Copie d'une Lettre* (wie Anm. 29), S. 3.

41 *Hollandtsche Sybille*, *Openende Verscheyden Heymelijckheden van den Staet*, s.l. 1646, S. 23.

42 Viele Pamphlete reagierten negativ auf Avaux, dessen Einmischung auch vom Grafen Servient, einem weiteren französischen Generalbevollmächtigten, kritisiert wurde. Siehe beispielsweise *Stvcken Aengaende de Catholycken*, o.O. 1644.

43 Theophilus PHILOPATRIS (Pseudonym von Willem TEELLINCK), *Anatomie ofte Ontledinghe van 't Verderffelijck Deseyn der Hedendaechsche Paepsghesinde / teghen Kercke en Poetie / en alle goede Inghesetene der Geunieerde Provintien ...*, Groningen 1644.

44 *Kort Verhael Aengaende 't Versoock der Heeren Ambassadeurs van Sijn Majesteyt van Vranckrijk, voor de Papisten hier te Lande*, Dordrecht 1644.

Zu Avaux' Fürsprache für die niederländischen Katholiken kamen die Unterdrückung des Hugenotten-Aufstands in Montauban von 1621 und die Belagerung von La Rochelle 1628. All diese Vorfälle wurden von vielen Niederländern als Beweis für die mangelnde Vertrauenswürdigkeit des französischen Königs und seiner Minister als Verbündete für die Anhänger der reformierten Religion erachtet. Ludwig XIII. wurde bezichtigt, die »Anhänger der [reformierten] Religion« nur deshalb zu bekämpfen, weil sie Hugenotten waren, und ihnen zugleich alle Garantien für eine sichere Religionsfreiheit – sprich: die Erhaltung von Festungsanlagen – zu entziehen. Diese Einstellung bildete eine deutliche Gefahr für das stabile Bündnis zwischen der Republik der Vereinigten Niederlande und dem französischen König⁴⁵. Dass die französischen Regenten ihr Versprechen gegenüber den »Glaubensgenossen der Mehrheit der Niederländer« nicht einhielten, verstärkte und befeuerte das Misstrauen gegenüber den Franzosen und nährte Zweifel an der Stabilität der mit ihnen geschlossenen Bündnisse⁴⁶. Der französische Anspruch, die Religionsfreiheit der Katholiken in jenen Städten zu erhalten, die seit 1635 von Niederländern und Franzosen in Flandern erobert worden waren, stieß auf großen Widerstand in den Vereinigten Provinzen. Die daraus erwachsenen Streitigkeiten dauerten bis 1646 an, als die Republik zum letzten Mal ihre Armeen zu Kämpfen in diese Gegend schickte, um vor allem die Eroberung Antwerpens zu erreichen⁴⁷. Wenn die Stadt erst zu den Vereinigten Provinzen gehörte, so das Argument, würde kein fremder Fürst die Freiheit und Hoheitsgewalt der Republik der Vereinigten Niederlande einschränken und eine religiöse Koexistenz auferlegen können, selbst wenn dies »unter dem Vorwand der Freundschaft« geschehe⁴⁸.

Gleichzeitig schienen die Verbindungen zwischen der französischen und spanischen Monarchie unter Berufung auf die Argumente der spanischen Autoren aus dem Jahr 1635 eine solidere Grundlage zu haben, noch dazu in einer Zeit, in der die konfessionellen Bündnisse über den territorialen Interessen zu stehen schienen. Sowohl die Habsburger als auch die Bourbonen teilten »die Überzeugung Roms«, und selbst wenn die Franzosen keine »Tod-

45 *Nederlantsche Absolutie op de Fransche Belydenis* (wie Anm. 30), Amsterdam 1648.

46 *Antvvoordt op Seeckere Missive van een Venetiaens Edelman, aen sijn Vriendt tot Tuirin, uyttet Italiaens ende Frans over-gheset, s.l., s.a. [1646]*. In dieser Hinsicht sei auch an die Bartholomäusnacht erinnert: *Hollandsche Sybille* (wie Anm. 41), S. 8f.

47 Hinsichtlich der Streitigkeiten rund um Antwerpen siehe *Lieuve van AITZEMA, Verhael van de Nederlantsche Vreede Handeling, Den Haag 1650, Bd. 2, S. 97–100*. Die Forderung Frankreichs, die Republik solle den Katholiken öffentliche Religionsfreiheit gewähren, wurde als Argument gegen das Bündnis mit Ludwig XIV. verwendet, beispielsweise in Pamphleten wie *Hollandsche Sybille* (wie Anm. 41), S. 14.

48 *Ebd.*, S. 11. Selbst die Befürworter des Bündnisses mit Frankreich lehnten die Möglichkeit ab, dass ein Hoheitsgebiet die Religionspolitik der Holländischen Republik definierte. *Antwoordt op't Munsters Praetje, Dordrecht 1646*.

feinde« des Protestantismus waren, »wollten sie gleichfalls ihre Religion auf die Holländer ausdehnen«, so dass ein Bündnis letztlich nicht auszuschließen war⁴⁹. So fürchtete man, dass sich die Konfessionsinteressen ungeachtet politischer Überlegungen und Bedürfnisse durchsetzen würden. Dafür wurde insbesondere das Werk der Jesuiten verantwortlich gemacht, die als »maschierte Komplizen des Teufels«⁵⁰ galten und von denen es hieß, sie kontrollierten das Gewissen des französischen Monarchen⁵¹. Demzufolge würden die Jesuiten und weiteren Mitglieder der französischen Regierung dafür sorgen, dass die niederländischen Katholiken immer mehr Rechte erhielten, und zudem die französischen Hugenotten als Tauschobjekte einsetzen⁵².

Die Verteidiger des Bündnisses zwischen den Vereinigten Provinzen und Frankreich bestritten nicht die Stabilität der ehelichen Bande, fanden es jedoch lächerlich, wie die Fürsten über den Austausch von Gebieten sprachen und sie anhand von Vermählungen vereinten oder weitervererbten. Katalonien war freiwillig an Ludwig XIII. und seinen Sohn übergegangen, weshalb viele Autoren der Ansicht waren, die französischen Könige seien nicht ermächtigt, die Hoheitsgewalt ohne Zustimmung der Territorialparlamente an andere Fürsten abzutreten⁵³. Das Prinzip der Volkssouveränität, das grundlegend für die Gestaltung der Holländischen Republik nach dem Aufstand gegen Philipp II. war, bildete die Grundlage dafür, diese Abtretung als unmöglich und undurchführbar zu betrachten⁵⁴.

Schwieriger war dagegen die Antwort auf den Verdacht, die Katholiken könnten sich innerhalb und außerhalb der Vereinigten Provinzen zum Angriff auf die Republik verschwören. Die konstante Kritik an den Katholiken war ein Grundbestandteil des rhetorischen Arsenal aller, die sich offen gegen den Friedensvertrag mit der spanischen Monarchie aussprachen, und die Fortsetzung des Krieges bedeutete unvermeidlich die Erhaltung des Bündnisses mit Frankreich. Die Auflösung dieses Konflikts wäre einer Quadratur des Kreises gleichgekommen, so dass dieser konkrete Aspekt in Pamphleten, welche die Fortsetzung des Kampfes gegen die Habsburger befürworteten, oft außen vor gelassen wurde.

49 Noodige Bedenckingen der Trouwertighe Nederlanders (wie Anm. 37).

50 [Theodorus GRASWINCKEL zugeschrieben], Aen-spraeck aen den Getrouwen Hollander, nopende de Procedures der Portugesen in Brasill, Den Haag 1645, S. 9.

51 Antwoort vanden Ghetrouwen Hollander op den Aenspraeck van den Heetgebaeckerden Hollander, s.l., 1645.

52 Munsters Praetje (wie Anm. 32). Die Kritik an der Haltung gegenüber Frankreichs Hugenotten teilten noch weitere Autoren. Vgl. Eerstelinck der Vrede, of Ophoudinge van Vyandschap ter Zee, van Weghen Spangien, s.l. 1647, S. 5f.

53 Antwoordt op't Munsters Praetje, Dordrecht 1646.

54 Zur Wechselwirkung zwischen den Prinzipien der Volkssouveränität und dem Aufstand der Niederlande siehe Martin VAN GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555–1590*, Cambridge 1992.

Weder die Unmöglichkeit des Austausches von Flandern gegen Katalonien noch der Abbruch der Eheverhandlungen infolge des Todes von Baltasar Carlos, dem einzigen männlichen Nachkommen Philipps IV., mit dem die Infantin Maria Theresia zur Thronfolgerin wurde, vermochten dem wachsenden Misstrauen vieler Niederländer gegenüber Frankreich ein Ende zu setzen. Ihr Misstrauen wurde zudem durch Informationen angeheizt, die die spanischen Diplomaten mit Kalkül durchsickern ließen und die schnell in den Niederlanden veröffentlicht wurden.

III.

Die Tatsache, dass die spanischen Diplomaten Informationen lancierten, wurde von einigen Autoren als Beweis dafür interpretiert, Philipp IV. habe die Vermählung nie wirklich beabsichtigt. Demnach dienten die entsprechenden Gespräche nur dazu, das Bündnis zwischen Frankreich und der Republik der Vereinigten Niederlande zu untergraben⁵⁵. Allerdings scheint die schnelle Reaktion des spanischen Monarchen darauf hinzudeuten, dass er die Heiratsgespräche tatsächlich ernst genommen hatte: Gleich nach dem Tod seines Sohnes Baltasar Carlos am 9. Oktober 1646 verbot er den Generalbevollmächtigten in Münster jegliche Fortsetzung der Verhandlungen über eine Vermählung mit der nun zur Thronfolgerin gewordenen Infantin Maria Theresia⁵⁶. Dennoch kam die Ehe noch vor der Geburt eines männlichen Nachkommen, des späteren Karls II., des letzten spanischen Habsburgers, zustande, weshalb Maria Theresia auf ihr Anrecht auf den Thron verzichten musste. Dieser Verzicht wurde allerdings stets wegen der Nichterfüllung des mit einer Aussteuer von 500.000 Escudos versehenen Ehevertrags durch die spanische Seite in Frage gestellt.

Abgesehen von diesen Umständen ist es interessant, wie sehr die offiziellen Debatten und jene in der Gelegenheitsliteratur, die zumeist in den Vereinigten Provinzen gedruckt wurde, einander ähnelten. Dies scheint darauf hinzudeuten, dass viele Argumente sowohl von Angehörigen höchster Regie-

55 FRAGA IRIBARNE, Don Diego de Saavedra y Fajardo (wie Anm. 26), S. 566.

56 Brief an den Grafen von Peñaranda bezüglich dessen, was er hinsichtlich der Vermählung unserer Prinzessin nach dem Verlust Seiner Hoheit berücksichtigen muss, Zaragoza, den 15. Oktober 1646, AGS, Estado, leg. 2256. Dies bedeutet nicht, dass sich die spanischen Minister keine Hoffnungen angesichts der möglichen Vermählungen der Infantinnen machten. So wurde Philipp IV. auf der *Junta de Estado*, an der die Grafen von Monterrey und von Chinchón am 26. März 1646 teilnahmen, informiert, man »habe auf der Versammlung beratschlagt, dass man, solange die Eheverhandlungen Seiner Majestät bis zum Vorliegen neuer Hinweise auf den Fortschritt der Friedensverhandlungen auf Befehl des Grafen Peñaranda unterbrochen sind, bemüht sein werde, einen größtmöglichen Nutzen aus den Erwartungen der an der Vermählung interessierten Familien zu ziehen«. AGS, Estado, leg. 2065.

rungskreise als auch von der »breiten Masse« der damaligen Zeit, also den Lesern der eine mögliche Vermählung behandelnden Pamphlete, gebraucht wurden. Kurz nachdem die Verhandlungen über die Ehe zwischen Maria Theresia und Ludwig XIV. an den Höfen von Paris und Madrid bekannt wurden, begannen diverse Autoren der Vereinigten Provinzen, ihre Gründe gegen oder – wenn auch seltener – für diese Ehe vorzutragen. Monate später, während die französischen und spanischen Generalbevollmächtigten in Münster weiter die Bedingungen der geplanten Vermählung diskutierten, wurden diese Gründe in den offiziellen Gesprächen aufgenommen. Manche Mitteilungen, welche die französischen und spanischen Diplomaten an die Generalstände der Republik der Vereinigten Niederlande schickten, wurden später als »sichere« oder »echte« Abschriften publiziert.

Zur gleichen Zeit veröffentlichten einige der nach Münster entsandten Botschafter anonym Pamphlete und Verträge, mit denen sie (zumindest einige der) Argumente verbreiteten, die sie auch am Verhandlungstisch verteidigten. So ließ Adriaan Pauw, der im Rahmen der Delegation der Vereinigten Provinzen die Provinz Holland repräsentierte, mehrere Texte drucken, in denen er dieselben Ansichten vertrat wie auch gegenüber den anderen Generalbevollmächtigten⁵⁷. Diego Saavedra Fajardo, der erste spanische Gesandte in der westfälischen Stadt, veröffentlichte – anonym – eine Vielzahl von Pamphleten und Verträgen, um damit auf den Frieden hinzuwirken und die französischen Absichten zu vereiteln⁵⁸. Antoine Brun, ein weiterer Gesandter Philipps IV. in Münster, war ebenfalls bemüht, das Bündnis zwischen Frankreich und der Republik der Vereinigten Niederlande mit unterschiedlichen Methoden zu sabotieren⁵⁹. Zu diesem Zweck veröffentlichte er etwa einen an die Generalstände der Vereinigten Provinzen adressierten Brief⁶⁰, in dem er viele der Argumente aufgriff, die in zahlreichen Schreiben und *consultas* zwischen Philipp IV. und seinen Ministern zu finden sind. An erster Stelle erwähnte er die »wahre Friedensabsicht« der spanischen Monarchie mit Formulierungen, die den Äußerungen im Staatsrat ähnelten⁶¹. Dann ging

57 Siehe beispielsweise *Observatien op de Brief van A. de Bruyn* (wie Anm. 35), und *Nederlantsche Absolutie* (wie Anm. 30).

58 FRAGA IRIBARNE, *Don Diego de Saavedra y Fajardo* (wie Anm. 26), S. 489f.

59 Ein Beispiel dafür, wie die Minister Philipps IV. das Bündnis zwischen den Franzosen und den Niederländern zu hintertreiben versuchten, findet man in einem Brief des Markgrafen von Castel Rodrigo an den König vom 22. Mai 1646, in dem Castel Rodrigo berichtet, dass »es Graf von Peñaranda sehr eilig mit dem Abkommen mit den Holländern habe, genau wie ebendiese, und wir mit ihrer Entzweiung von den Franzosen Abhilfe schaffen könnten«, AGS, Estado, leg. 2065.

60 Antoine BRUN, *Brief aen hare Hoog Mogende: van A[n]toin de Brun, een vande Conincklijke Spaensche Extraordinaris Ambassadeurs ende Plenipotentiariisen tot Munster*, Amsterdam 1647. Der Brief datiert vom 11. Februar 1647.

61 In einer Anfrage des Staatsrats an den Marqués de Castel Rodrigo vom 29. November 1645 wird die französische Gesinnung angesichts einer möglichen Einstellung der Feindseligkeiten

Brun näher auf die Habgier und den Machthunger Frankreichs ein, das nicht zögere, »das Blut seiner Mitmenschen und ehemaligen Landsleute zu vergießen« für seine niederträchtigen Ziele und Vorteile, »die Frankreich mit einem Krieg zu erreichen glaubt«. Wie so oft wurde daran erinnert, wie notwendig der Frieden unter den Christen angesichts der zunehmenden Bedrohung durch die Türken sei und dass die Franzosen mit ihrem Krieg die guten Christen daran hinderten, den wahren Feind zu bekämpfen⁶².

Die französischen Generalbevollmächtigten griffen zu ähnlichen Methoden, allerdings mit anderen Absichten. Als die Republik der Vereinigten Niederlande bereit schien, einen eigenen Friedensvertrag mit Philipp IV. zu unterzeichnen, versuchten sie, die Argumente der Gegner des Friedens in den Vereinigten Provinzen zu bekräftigen. Zu diesem Zweck bedienten sich die Generalbevollmächtigten sowohl in den offiziellen Ansprachen als auch in den Publikationen alter Topoi wie der angeborenen Grausamkeit der »Spanier«, der geringen Vertrauenswürdigkeit ihrer Aussagen und weiterer Aspekte jenes negativen Spanienbilds, das mit der steigenden Macht der spanischen Monarchie seit dem 15. Jahrhundert aufgekommen war und später als »schwarze Legende« bezeichnet wurde⁶³.

beispielsweise als »überheblich und ganz anders als die öffentlich von Seiner Majestät bekundeten Friedensabsichten« beschrieben, AGS, Estado, leg. 2064.

62 Hinweise auf die türkische Gefahr gab es auf französischer wie auch auf spanischer Seite zuhauf. So wurde Philipp IV. informiert, der Prinz von Guimenè habe Frankreichs Königin, Anna von Österreich, berichtet, »es bestünden offensichtlich Hinweise, dass, nachdem unser höchst Heiliger Vater, der Papst, keinen Frieden erzielt habe, unser Heiliger Vater, der Türke, dafür sorgen würde«, Mitteilungen aus Frankreich, 10. März 1646, AGS, Estado, leg. 2255. Francisco de Melo, ehemaliger Statthalter der südlichen Niederlande und späteres Mitglied des Staatsrates, empfahl im Juni 1646 einen Friedensvertrag oder Waffenstillstand mit der Holländischen Republik anzustreben, weil dann – neben anderen Gründen – Philipp IV. »besser in der Lage sei, die gemeinsame Sache der katholischen Religion und der Königreiche Neapel und Sizilien angesichts der drohenden Gefahr durch die Türken zu verteidigen«, AGS, Estado, leg. 2255. Die Gefahr durch die wachsende osmanische Macht wurde auch von niederländischen Autoren erwähnt, die sich für oder auch gegen den Frieden mit der spanischen Monarchie aussprachen. Siehe Antwoordt op't Munsters Praetje (wie Anm. 53) für die den Krieg befürwortende Seite und Fransch Praetje, Münster 1646, als Beispiel für die Fürsprecher der Einstellung der Feindseligkeiten.

63 Julián JUDERÍAS, *La Leyenda Negra. Estudios acerca del Concepto de España en el Extranjero*, Valladolid 2003 [erstmalig 1914]. Über die Schwarze Legende gibt es viel Literatur, vgl. etwa Sverker ARNOLDOSSON, *La Leyenda Negra. Estudios sobre sus Orígenes*, Göteborg 1960, und Wolfgang REINHARD, »Eine so Barbarische und Grausame Nation wie Diesse. Die Konstruktion der Alterität Spaniens durch die Leyenda Negra und ihr Nutzen für allerhand Identitäten«, in: Hans-Joachim GEHRKE (Hg.), *Geschichtsbilder und Gründungsmythen*, Würzburg 2001, S. 159–177. In Bezug auf den konkreten Fall der Niederlande siehe unter anderem K[oenaard] W[olter] SWART, *The Black Legend during the Eighty Years War*, in: Ernst H. KOSSMAN/John S. BROMLEY (Hg.), *Britain and the Netherlands. Papers delivered to the fifth Anglo-Dutch Historical Conference. Some Political Mythologies*, Den Haag 1975, S. 36–57; Judith POLLMANN, *Eine natürliche Feindschaft. Ursprung und Funktion der schwarzen Legende über Spanien in den Niederlanden, 1560–1581*, in: Franz BOSBACH (Hg.), *Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit*, Köln 1992, S. 73–93; und

In der auf April 1647 datierten *Copie-Autentyck van Sekeren Brief, Geshreven by den Heere Grave Servient*⁶⁴ wurde an die Notwendigkeit appelliert, »das Bündnis und die gemeinsamen Interessen Frankreichs und dieses Staates [der Vereinigten Provinzen]« zu respektieren, »um gemeinschaftlich dem Krieg ein Ende zu setzen, den sie zusammen gegen den gemeinsamen Feind führten«. Im Sinne der Pamphlete, die in den Jahren zuvor in der Republik der Vereinigten Niederlande und in den umliegenden Gebieten veröffentlicht worden waren, warnte man vor dem Misstrauen gegenüber Frankreich, das die »Spanier« in die Herzen der Niederländer säten. Zugleich erinnerte man an das alte Bündnis zwischen beiden Seiten und die Unterstützung, die dem niederländischen Aufstand durch die verschiedenen französischen Monarchen zuteil geworden war, deren Untertanen »ihr Blut vergossen hatten zum Wohle« der Vereinigten Provinzen. Das Hauptanliegen des Schreibens – und seiner Veröffentlichung – war, den Verdacht zu entkräften, Ludwig XIV. oder vielmehr Mazarin »schlossen heimlich hinter dem Rücken ihrer Verbündeten Pakte mit den Spaniern«. Ferner bestritt man, dass die Franzosen letztlich alle Protestanten in den Niederlanden und im Reich zugunsten der Katholiken enteignen wollten, und verwies ausdrücklich auf die »mutmaßlichen Verträge rund um die Vermählung oder den Austausch« der Gebiete zwischen Frankreich und der spanischen Monarchie.

Dabei spielte es kaum eine Rolle, dass die Ehe damals nicht zustande kam. Der Kreis der Streitigkeiten um die Heirat zwischen Maria Theresia von Österreich und Ludwig XIV. hatte sich geschlossen, nachdem sie den Verhandlungstisch der Diplomaten verlassen und zum Gegenstand von Markt- und »Fähren«-Gesprächen⁶⁵ geworden waren, um von dort wieder in die Regierungskreise zurückzukehren. Trotz des wechselnden Rahmens blieben

Marijke MEIJER DREES, Génesis y Desarrollo de la Imagen de España en los Países Bajos en el contexto de las Guerra de Flandes, in: Antonio ALVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO/Bernardo J. GARCIA GARCIA (Hg.), *La Monarquía de las Naciones, Patria, Nación y Naturaleza en la Monarquía de España*, Madrid 2004, S. 739–763. Eine eingehende Untersuchung des Bildes der spanischen Monarchie im Heiligen Römischen Reich bietet das Werk des früh verstorbenen Peer SCHMIDT, *Spanische Universalmonarchie oder »teutsche Libertet«*. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges, Stuttgart 2001.

64 *Copie-Autentyck van Sekeren Brief, Geshreven by den Heere Grave Servient, Ambassadeur Extraordinaris van Vranckrijck aen de respectieve Heeren Staten der Vereenighde Nederlandtse Provintien*, Op den 25 ende 26 April 1647, Amsterdam 1647. In diesem Sinne siehe auch *Gescrifte Over-gegeven by Mijnen Heer den Ambassadeur van Vranckrijck, aen Mijne Heeren de Staten Generael der Vereenighde Nederlanden, wegens de Garantie*. De 11 April 1647, o.O. 1647.

65 Hier beziehe ich mich auf die bei Willem Frijhoff erwähnten »Passagierschiffplausche« (*schuiterpraatje*), die bei der Verfassung politischer Pamphlete in den Vereinigten Provinzen von großer Bedeutung waren, Willem FRIJHOFF, *The Threshold of Toleration. Interconfessional Conviviality in Holland during the Early Modern Period*, in: Ders., *Embodied Belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch history*, Hilversum 2002, S. 39–65, hier S. 60.

die Argumente nahezu unverändert und belegen die Unmöglichkeit, die Entwicklung unterschiedlicher Dokumenttypen getrennt voneinander zu untersuchen.

Ursula Paintner

Streiten über das, was Streit verhindern soll

Die öffentliche Debatte um den *Index librorum prohibitorum*
im konfessionellen Zeitalter

I. Einleitung

Ein Bild der frühneuzeitlichen Öffentlichkeit und ihrer Streitkultur wäre nicht vollständig ohne die Einbeziehung der Zensur. Sie gehört so untrennbar zur Frühen Neuzeit, dass sich auch vom »Zeitalter der Zensur« sprechen ließe, denn in dieser Zeit entwickelt sich in enger Verbindung zu den neuen Medien gedrucktes Buch, Flugschrift und Flugblatt, die Zensur samt der sie ausübenden Organe in ihrer neuzeitlichen Ausprägung. Diese Entwicklung, die sich an der Geschichte der *römischen* Buchzensur beispielhaft darstellen lässt, beginnt im frühen 16. Jahrhundert und endet offensichtlich nicht mit den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts. Ihr augenfälligstes Zentrum ist zunächst Rom, und als spezifisch »römisch-katholische« Buchzensur behält sie ihre Macht über katholische Gewissen bis zur Abschaffung des *Index Librorum Prohibitorum* im Jahr 1965 bzw. 1966¹ – und teilweise darüber hinaus.

Die aktuelle Forschung zur römischen Zensur geht mehrheitlich davon aus, dass diese eine »Totalkontrolle des Buchmarkts«² angestrebt und die Entwicklung von Öffentlichkeit entsprechend maßgeblich eingeschränkt habe. So setzen selbst Forschungsarbeiten, welche die Wirksamkeit von frühneuzeitlicher Zensur radikal in Frage stellen, als Ziel dieser Zensur voraus, die Zirkulation der verbotenen Bücher vollständig zu unterbinden. Erst vor diesem Hintergrund wird eine Analyse sinnvoll, die diese frühneuzeitliche

1 Herman H. SCHWEDT, Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965–1966, in: Tobias LAGATZ/Sabine SCHRATZ (Hg.), *Censor Censorum*. Gesammelte Aufsätze von Herman H. Schwedt, Paderborn 2006 (Römische Inquisition und Indexkongregation 7), S. 279–328.

2 Hubert WOLF, *Index*. Der Vatikan und die verbotenen Bücher, München 2007, S. 8: »Bis heute gilt der Index der verbotenen Bücher im kollektiven Gedächtnis als schrecklicher Katalog geistiger Vernechtung, mit dem eine reaktionäre Institution wie die katholische Kirche, die sich im alleinigen Besitz der Wahrheit dünkte, die Freiheit des Geistes unterdrückte und durch rigide Zensur den literarischen und wissenschaftlichen Fortschritt hemmte. Das vornehmste Medium neuzeitlicher Wissenskultur, das Buch, suchte man so in Rom einer Totalkontrolle zu unterwerfen. Mehr noch: Man verbindet mit dem Index neben der Indexkongregation immer sofort auch die zweite in Rom für Buchzensur zuständige Behörde, die Inquisition, die schlechthin als Chiffre für das Böse in Kirche und Welt gilt«.

Zensur als »Misserfolg« beschreibt, wenn sich herausstellt, dass eine Totalkontrolle des Buchmarkts nicht in den Möglichkeiten der Zensurbehörden lag³. Man ist, unter anderem aus forschungsstrategischen Gründen, geneigt, Buchverbote und die Verbreitung dieser verbotenen Schriften gegeneinander verrechnen zu wollen, um die Wirksamkeit von Zensur zu überprüfen. Andererseits erscheint es vorschnell, das Scheitern von Zensur schon dann festzustellen, wenn sich erweist, dass verbotene Bücher trotzdem zirkulierten, vor allem vor dem Hintergrund der Tatsache, dass zu allen Zeiten ein Verbot auch und gerade als Anreiz aufgenommen werden konnte, dagegen zu verstoßen⁴. Hubert Wolf vertritt die These, dass die neuzeitliche Zensur im Unterschied zu ihrer mittelalterlichen Vorgängerin nicht mehr darauf zielte, das einzelne Buch als Träger verbotener Inhalte materiell zu vernichten, sondern das »Brennen« ins Gewissen der Gläubigen hinein zu verlagern. Damit wäre die Wirkung von Zensur nicht mehr primär anhand der äußerlichen Zirkulation der verbotenen Texte, sondern anhand der Haltung der Rezipienten zu ermessen⁵. Zugleich wird so die von Wolf zurecht betonte These bestätigt, dass die neuzeitlichen Buchverbote der Öffentlichkeit bedürfen, um wirken zu können.⁶ Angesichts des Buchs als kaum kontrollierbares Massenmedium kann das Ziel von Zensur nicht mehr sein, die Zirkulation inkriminierter Schriften durch physische Vernichtung zu verhindern, sondern es muss ihr darum gehen, sich selbst ein öffentliches Forum zu schaffen. Dies geschieht mit der Publikation des *Index librorum prohibitorum*.

-
- 3 Stephan FITOS, Zensur als Mißerfolg. Die Verbreitung indizierter deutscher Druckschriften in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. u.a. 2000, S. 1: »Notabatur Romae, legetur ergo« – was Rom auf den Index setzt, wird gewiß gelesen. [...] Obgleich die kirchliche Zensur und die Indices dieser Zeit den Gläubigen aufzeigen sollten, welche Lektüre zu meiden war, galt für die tatsächliche Situation das zitierte Wort, das übrigens auch bis heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat. Ebenfalls galt, dass allen reglementierenden Anstrengungen zum Trotz, Zensur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts überwiegend als Mißerfolg betrachtet werden kann«.
- 4 Vgl. Hubert WOLF (Hg.), Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation 1701–1813, bearb. v. Ursula PAINTNER/Christian WIESNETH, Paderborn 2009 (Römische Inquisition und Indexkongregation, Grundlagenforschung I: 1701–1813), S. VII; ders., Index (wie Anm. 2), S. 7.
- 5 WOLF, Römische Bücherverbote (wie Anm. 4), S. VIII: »Bücherverbrennungen waren demnach symbolische Akte, denn das eigentliche Brennen wurde durch die Erfindung des »Index librorum prohibitorum« ins Gewissen des einzelnen katholischen Lesers verlagert. Was auf den Urteilsplakaten, die an den Türen der Kirchen angenagelt wurden, verboten wurde, konnte man nur lesen, wenn man bereit war, sein Seelenheil aufs Spiel zu setzen«. Vgl. auch ders., Index (wie Anm. 2), S. 56–58.
- 6 Vgl. WOLF, Römische Bücherverbote (wie Anm. 4), S. VIII: »Dabei ist die Öffentlichkeit für jedes Urteil, wenn es denn nach einem Prozess erst einmal gefällt ist, Maßstab der Wirkung. Jedes Urteil muss auf geeignete Weise publiziert werden, was im Falle der römischen Buchzensur durch die sogenannten Bandi geschah, die von Römischer Inquisition und Indexkongregation regelmäßig in Druck gegeben wurden«.

Auch wenn man Wolfs These folgt und die Zirkulation verbotener Bücher nicht zum Maßstab für Erfolg und Misserfolg der Zensur macht, tut sich jedoch ein Widerspruch auf: Ein Instrument, das dazu geeignet sein soll, die Herstellung von Öffentlichkeit für bestimmte Ideen und die sie propagierenden Texte einzuschränken bzw. gänzlich zu unterbinden, bedarf selbst bestimmter Strukturen der Öffentlichkeit, um wirksam werden zu können, namentlich eines ausgefeilten Distributionsnetzwerks für Druckerzeugnisse und eines Rezipientenkreises, der in der Lage ist, die ausgesprochenen Verbote und angeordneten Expurgationen zu verstehen und in faktisches Handeln – in diesem Falle Vermeidungsstrategien – umzusetzen. Oder, um es am Beispiel des *Index librorum prohibitorum* konkret zu formulieren: Damit die Lektürebeschränkungen, die der Index verordnet, wirksam werden können, muss der Index selbst als Druckerzeugnis die potentiellen Rezipienten verbotener Bücher in irgendeiner Weise erreichen und von ihnen wahrgenommen werden, er benötigt also, um wirksam werden zu können, dieselbe Infrastruktur wie die von ihm verbotenen Texte. Dies wiederum rückt ihn natürlich auch ins Zentrum öffentlicher Aufmerksamkeit – potentiell wird der Index so zum Objekt öffentlicher Diskussion.

Ausgehend von diesen Überlegungen werde ich im Folgenden die These vertreten, dass die römische Zensur indirekt der Bildung einer kritischen Öffentlichkeit Vorschub leistete. Sie bot Anlass für die Entwicklung einer Debatte, die sich innerhalb der Regeln der Streitkultur des konfessionellen Zeitalters bewegte⁷. Diese Regeln erlaubten jedoch, dass die in ihren Grenzen geführten Debatten eine Eigendynamik entwickelten. Das Entfalten einer Kontroverse in Rede und Gegenrede stellt einen entscheidenden Bestandteil frühneuzeitlicher Streitkultur dar, und es gilt nahezu als Eingeständnis der Niederlage, auf einen gegnerischen Debattenbeitrag – sei es in mündlicher Form oder im Zuge schriftlicher, zumeist öffentlich geführter Distanzkommunikation – nicht zu antworten⁸. Dies trifft, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, auch für die Index-Debatte zu. Sobald die ersten indexkritischen Schriften »auf dem Markt« waren, ergab sich für die Verfechter einer rigiden katholischen Buchzensur die Notwendigkeit, die eigene Position zu verteidigen und sich damit auf die Debatte einzulassen. Diese öffentlich geführte

7 Vgl. zur frühneuzeitlichen Streitkultur und ihren Wurzeln in der mittelalterlichen Form der *Disputatio* Irene DINGEL, Streitkultur und Kontroversschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung, in: Dies./Wolf-Friedrich SCHÄUFELE (Hg.), Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit, Mainz 2007 (VIEG Beiheft 74), S. 95–111; außerdem zu den konkreten Abläufen der Debatten Thomas GLONING, The Pragmatic Form of Religious Controversies around 1600. A case Study in the Osiander vs. Scherer & Rosenbusch Controversy, in: Andreas H. JUCKER/Gerd FRITZ/Franz LEBSANFT (Hg.), Historical Dialogue Analysis, Amsterdam u.a. 1999, S. 81–110.

8 Ebd., S. 103: »Every reply by a ›strong‹ author has to be fast and immediate. Delay must be seen as a sign of weakness«.

Diskussion verselbstständigte sich bereits im 16. und frühen 17. Jahrhundert in einer Dichte, die mit den Mitteln der Zensur nicht mehr einzudämmen war. Zensur stand, und dies wird leicht übersehen, nicht über den sich rasant entwickelnden Medien der Frühen Neuzeit, sondern war für ihre eigene Wirkung auf diese Medien angewiesen und damit denselben Bedingungen unterworfen, oder, um es diskurstheoretisch zu fassen: Trotz ihres Anspruchs, den Diskurs zu regulieren, ist Zensur selbst immer Teil des jeweiligen Diskurses und als solche dessen Regeln unterworfen.

Um zu zeigen, in welchem Maße der *Index librorum prohibitorum* parallel zu seiner öffentlichen Wirkung selbst Objekt einer Debatte wurde, werde ich im Folgenden, nach einem kurzen historischen Überblick, einzelne Schriften aus dieser Debatte vorstellen. Sie zeigen zum einen, dass die Diskussion um die römische Zensur bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts weitestgehend im Zeichen der Konfessionalisierung stand. Zum anderen lässt sich aufzeigen, dass die Zensur- bzw. Index-Debatte ihrerseits mit den Methoden der Zensur nicht mehr zu beherrschen war und daher einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur modernen Öffentlichkeit darstellt⁹.

II. Forderung nach Zensur und Entstehung des Index

1549 erschien in Paris eine umfangreiche Schrift mit dem Titel *Theotimvs/sive de tollendis et expvngendis malis libris*¹⁰. Der Verfasser, der katholische Geistliche und Lehrer an der Sorbonne Gabriel Dupuyherbault (Putherbaeus, ca. 1490–1566), fordert darin das massive Eingreifen staatlicher und kirchlicher Behörden gegen die »Pest« häretischer und amoralischer Bücher, deren negative Konsequenzen er in den schwärzesten Farben malt: Die öffentliche Moral werde gefährdet, das Militär verweichlicht und geschwächt, Frauen schließlich, aufgrund ihres angeborenen intellektuellen Defizits, würden zur Untugend verführt und seien nach dem Motto »Mutter gebärdt, bringt gleichs auff erd« auch nicht mehr in der Lage, ihre Töchter anständig zu erziehen – mit allen nachteiligen gesellschaftlichen Konsequenzen¹¹. Dass es sich bei

9 Zur Debatte über den Begriff der Öffentlichkeit vgl. die Überlegungen der Herausgeber in der Einleitung zu diesem Band.

10 Gabriel DUPUYHERBAULT, *Theotimvs, sive de tollendis & expvngendis malis libris*, Paris 1549. Die Schrift liegt in einer zeitgenössischen Übersetzung vor, aus der ich im Folgenden zitiere: Johann Baptist FICKLER (Übers.), *Drey Bücher/Darinn begriffen was einem rechtgeschaffnen Christen diser zeit/zu wissen von nöhten. [...] Durch Herrn Gabriel Putherbeien Lateinisch beschrieben/an jetzt aber allen liebhabern Teutscher nation zu gutem verteutsch/Von Johan Baptista Fickler, München 1581* (und weitere Auflagen).

11 Ebd., fol. 30r: »So man nun die schöne tochter/die man so zärtlich auffgezogen/deren man alles zugesehen/vnd alles recht gewesen/was sie gethon/vnd die solche schöne büchlen gelesen hat/ainest verheirat/so thut sie jrem man[n] wie sie gelernet/vn[d] die kinder welche sie

diesen Befürchtungen offenbar nicht um die Paranoia eines Einzelnen handelt, zeigt die Tatsache, dass das Buch 1581 vom bayerischen Hofrat und Prinzenzieher Johann Baptist Fickler ins Deutsche übersetzt wurde mit der Begründung, das Buch sei bisher im deutschsprachigen Raum wenig bekannt und könne sowohl für die Obrigkeit als auch für die des Lateins unkundigen »nider stands personen« nützlich sein¹². Wichtig ist der Verweis auf die Obrigkeiten: Sowohl Fickler in der Übersetzervorrede als auch Dupuyherbault betonen deren Verantwortung für den Schutz der Untertanen.

Dupuyherbaults Traktat *Theotimus* ist in drei Bücher unterteilt und in Form eines Dialogs verfasst: Zwei Gesprächspartner namens Theotimus und Nicolaus unterhalten sich über die Gefahren der Lektüre. Ausgangspunkt des Gesprächs bietet die Bibelstelle Apg 19,19, in der von der Verbrennung »magischer« Schriften durch die Epheser die Rede ist¹³. Wir begegnen hier zu einem relativ frühen Zeitpunkt einem der Standardargumente für eine kirchliche Buchzensur: Wenn die Apostel in der direkten Nachfolge Christi Bücher verbrennen ließen bzw. Buchverbrennungen veranlassten, dann kann, so der übliche Gedankengang, daraus ein Auftrag für die Kirche abgeleitet werden, in der Nachfolge der Apostel ebenso über die Lektüre der Gläubigen zu wachen und ggf. die gleichen Maßnahmen zu ergreifen.

Dupuyherbault geht jedoch insofern weit über den in der Apostelgeschichte vorgezeichneten Weg hinaus, als er nicht nur die Bücher, sondern

von jme oder einem andern erzeuget/die müssen auch auff jr form erzogen vn[d] abgericht/vnd also die Tochter werde[n] wie die mutter/gur als gaul/Dan[n] wie auch jener Poet sagt/Mutter gebärdt/bringt gleichs auff erd: also findt man allethalber solche lose Kuppler vn[d] Kuppleri-sche griffk.

- 12 Ebd., Vorrede des Übersetzers, fol. 7r: »So mir dann solch löblich vnd sehr nützlich Büchel/auß E. F. G. vnnd hochberhümbten Liberey vngefährlich vor anderthalb Jarn zukommen/vnnd bey mir angehalten worden/solches zu meiner weil vnd gelegenheit für die hand zunemen/zu verteutschen/inn truck zu geben/vnd seiner nutzbarkeit halber widerumb vnder die leut kommen zulassen/damit es auch von denen/so des Lateins vnverfahren/müge gelesen werden/mit vertröster guter hoffnung/solch gut werck werde in vnserm lieben Vatterland Teutscher Nation (darinnen diß Buch bißhero wenig bekandt gewesen) nit allein bey hoch vnd nider stands personen/sonder auch bey den Obrigkeiten selbst/nit ohne frucht abgehen [...]«.
- 13 Einheitsübersetzung Apg 19,11–19: »Auch ungewöhnliche Wunder tat Gott durch die Hand des Paulus. Sogar seine Schweiß- und Taschentücher nahm man ihm vom Körper weg und legte sie den Kranken auf; da wichen die Krankheiten und die bösen Geister führen aus. Auch einige der umherziehenden jüdischen Beschwörer versuchten, den Namen Jesu, des Herrn, über den von bösen Geistern Besessenen anzurufen, indem sie sagten: Ich beschwöre euch bei dem Jesus, den Paulus verkündet. Das taten sieben Söhne eines gewissen Skeuas, eines jüdischen Oberpriesters. Aber der böse Geist antwortete ihnen: Jesus kenne ich und auch Paulus ist mir bekannt, doch wer seid ihr? Und der Mensch, in dem der böse Geist hauste, sprang auf sie los, überwältigte sie und setzte ihnen so zu, dass sie nackt und zerschunden aus dem Haus fliehen mussten. Das wurde allen Juden und Griechen, die in Ephesus wohnten, bekannt; alle wurden von Furcht gepackt und der Name Jesu, des Herrn, wurde hoch gepriesen. Viele, die gläubig geworden waren, kamen und bekannten offen, was sie (früher) getan hatten. Und nicht wenige, die Zauberei getrieben hatten, brachten ihre Zauberbücher herbei und verbrannten sie vor aller Augen. Man berechnete den Wert der Bücher auf fünfzigtausend Silberdrachmen.«.

auch und vor allem deren Verfasser in den Blick nimmt. Er vergleicht die Autoren schlechter Bücher mit Brandstiftern und empfiehlt entsprechend drakonische Strafen:

Eben da schweigen die rechten still: auff einen preenner/der nur eines schlechten manns behausung anstöst/hat man als bald scharpff peinlich vrtheil/auß baiden/so wol dem geistlichen als weltlichen vrtheil. Aber dise schandbuben zünden die wahre tempel vnd wonungen Gottes mit schändlichem fewr an/zu vorberaitung der ewigen flammen/vnnd ist doch weit fähl/dass sie von der Obrigkeit öffentlich gestrafft/sonder vil mehr in gemain gelobt vnnd gepriesen werden. Einer der ein kleines häußlein abbrennet/oder einen menschen zu todt schlegt/daran er nur einem/oder doch wenigen leuten schaden zufügt/der muß den halb lassen. Ein anderer der das gifft seiner boßheit mit tödtlichem schaden/der Seelen vnd des Leibs/in einem gantzen Land außbraitet/vnd solches gar auff die/so nach vnserm absterben geborn werden/one auffhören gelangt/zum todt vnnd verderben vnzähllicher viler Seelen/derselbig ist in guten gnaden/gefelt grossen Herrn vnd Frawen wol/wird auch zu ehren vnnd ämpfern befördert¹⁴.

Als problematisch am Buchdruck nimmt Dupuyherbault also genau den Aspekt wahr, der im Rückblick die entscheidende Neuerung auf dem Weg zur modernen Öffentlichkeit ausmacht, spricht: die Dauerhaftigkeit der Druckerzeugnisse und ihre Möglichkeit, ein breites Publikum zu erreichen. Dass Lektüre nicht mehr, wie zu Zeiten der rein handschriftlichen Verbreitung von Texten, ein Privileg einer sehr schmalen, wohlhabenden Bildungsschicht ist, sondern zunehmend größeren Bevölkerungskreisen offensteht, stellt sich hier als grundlegendes Problem dar. Dabei ist allerdings zu betonen, dass es in Dupuyherbaults Argumentation nicht um politische oder soziale Implikationen geht, sondern vor allem um den Schutz vor ketzerischen und unmoralischen Gedanken, die durch die Lektüre aufgenommen werden. Hierfür wird ein interessanter Vergleich gewählt:

Dann wie der weise Haid Plato außtrückenlichen vnnd weißlich schreibt/man hab sich vil mehr gefahr zubesorgen inn anstellen vnnd auffnemen newer disciplin vnnd sätzen/weder so man neue speiß vnd richten anordnen vnnd zuberaiten sol/Dann so einer einem Wirdt oder Fürkäufer speiß abkaufft/mag ers wol inn anderm geschirr/darin sie zuuor nit gelegen/haimb tragen/kochen vnd essen wans jhm gefelt. Aber zucht/vnderweisung vnnd gesatz/Gott geb die sein gut oder böß/lassen sich nit inn andern gefässen auffzucken/sonder du musts in deinem aigen gemüt aufffassen [sic] vnnd hintragen. [...]

14 DUPUYHERBAULT/FICKLER, Theotimvs (wie Anm. 10), fol. 28vf.

Souil aber gemaine zucht vnnd maß eines erbarn auffrichtigen lebens belangt/weil dessen vnderweisung inn öffentlichen Schrifften vnnd Büchern begriffen (von denen wir nit wenig zur tugend geraitzt vnnd gesterckt werden/wann sie auffrecht/vnd an der prob besteht/herentgege[n] wan[n] sie falsch vn[n] vngerecht/gleichsam als die vnsin[n]igen/zu allerley schand vn[d] laster gezoge[n] werde[n]) hab ich mich mehrmals nit genugsam verwundern künden/dz die Obrigkeiten in Fürstenthumben/Stätten vnd Flecken/also nachlässig zusehen/dass alle tag neue Tractät/schrifften vn[d] bücher/außgehn/vn[d] auf die ban gebracht werden/auß welchen nichts anders dan[n] ein verwüstung v[nd] verderben aller Gottßforcht vnd erbarkeit erfolgen thut¹⁵.

Dupuyherbault (und in seiner Folge Fickler) dehnt den bei Plato vorliegenden Vergleich zwischen Speise und Gesetzen also auf die Lektüre aus – auch diese sei der Mensch gezwungen, in sein eigenes Gemüt aufzunehmen, da sie sich nicht in anderen Gefäßen transportieren lasse. Deutlich wird hier, dass Lektüre als unmittelbarer Akt verstanden wird; das Zwischenschalten einer kritischen Instanz im Innern, die bei der Lektüre Inhalte beurteilen und filtern könnte, kommt in diesem Konzept zunächst nicht vor. An späterer Stelle differenziert Dupuyherbault allerdings sehr wohl zwischen Lesern mit unterschiedlichen intellektuellen Kapazitäten; unter Berufung auf Juvenal konstatiert er, es seien vor allem die Frauen, deren fehlende intellektuelle Leistungsfähigkeit sie anfällig für die Verführung durch schlechte Bücher mache, während zugleich die stärkere Reflexionsfähigkeit der Männer impliziert wird¹⁶.

Zudem wird Zensur hier als Defizit beschrieben – es gebe noch keine bzw. zu wenige Instanzen und Rechtsvorschriften, die den Buchmarkt wirkungsvoll kontrollieren könnten. Dass dies keine Einzelwahrnehmung ist, sondern der Umstand an unterschiedlichen Stellen als Problem registriert wurde, zeigt sich daran, dass mehrere Instanzen zeitlich parallel an einer Lösung arbeiteten:

1542 wurde, als Reaktion auf unterschiedliche Herausforderungen wie Reformation und Buchdruck, die »Heilige Römische und Universale Inquisition« gegründet, deren Aufgabe es unter anderem war, den Buchmarkt zu kontrollieren und die Ausbreitung häretischen Schrifttums einzudämmen¹⁷. Ungefähr zeitgleich (1544) war die theologische Fakultät der Sorbonne mit

15 Ebd., fol. 9r–10r.

16 Ebd., fol. 35r: »wie mainstu aber/dass solch ding ehrlich Frawen/keusche Junckfrawen/junge Maidlein anfechten vnnd treiben solle/die ohne das durch jre blöde/auch vnbestendigkeit/auß liederlicher vrsach/in jrthumb vnd mißhandlung geratten? vnd wie erstgemelter Iuuenalis sagt/jrer natur vnnd eigenschafft noch etwas wagen dörfen/vnnd liederlich in vnkeuschheit fallen«?

17 Vgl. überblickshalber WOLF, Index (wie Anm. 2), S. 23f.

der Erstellung einer ersten Liste zu verbotender Bücher beschäftigt, die auch Dupuyherbault kennt und lobt:

Nun weiters/ich weiß wol wie ritterlichen sich die *Theologen* zu Pariß zu der schwirigen zeit verhalten/vn[d] jrem ampt vnuerdrossen außwarten/wann etwas newes aufkومت: es sein fürwar dapffere Männer/welche viel guts vmb die Christenheit verdient/dieweil sie gleichwol Christo vnnd jhrem nechsten/als guets schuldig sein: das ist vnuernaint/dass sie vnerdroßne verfechter/ja wolt ich sagen rechte Hölden der Catholischen einfalt sein: Es was allen Catholischen daran gelegen/dass sie wissen/welche Bücher entweders ketzerisch giffet/oder sonst etwas/so der heiligen Väter lehr zuwider/oder zuuerachtung Christlicher Kirchen angelangt/in sich hielten/dass dieselbige verborgen/auch vndertruckt wurden. Sie habens einmal oder zway gethon/ohne alles ansehen der person/vnd öffentlich eine grosse menig bücher fürgelegt/durch welche groß vbel beschehen/da sie gelesen worden¹⁸.

In den 1550er Jahren begannen in Rom auch die Bemühungen, eine dauerhafte und universell gültige Liste verbotener Bücher, Autoren und Drucker zu veröffentlichen. Schließlich erschien 1559 der erste offizielle römische Index, versehen mit der Autorität der Heiligen Römischen und Universalen Inquisition. Dass der erste Eintrag des alphabetisch geordneten Index »Abydenus Corallus, aliàs Huldrychus Huttenus« lautet, dass Martin Luthers sämtliche Schriften gleich zweimal verboten werden, und zwar einmal unter »L« – Lutherus – und einmal unter »M« – Martinus Lutherus –, und dass die Liste verbotener Drucker, die den Index ergänzt, v.a. Namen aus dem protestantischen Raum wie Christian Egenolph (Frankfurt) oder Ulrich Morhart (Tübingen) enthält, kann als symptomatisch gelten: Dieser erste römische Index von 1559 stellt vor allem den Versuch dar, die Verbreitung protestantischer Ideen im Medium des Buchs einzudämmen¹⁹.

Dieser Index klärte das Problem der Buchzensur jedoch auch aus der Perspektive der Kurie nicht abschließend, so dass Pius IV. während des Trienter Konzils eine eigene Kommission für die Überarbeitung des Index einsetzte

18 DUPUYHERBAULT/FICKLER, *Theotimvs* (wie Anm. 10), fol. 151r. Vgl. auch WOLF, *Index* (wie Anm. 2), S. 25; zur Rolle der Universitäten bei der Buchzensur allgemein ebd., S. 16f.

19 *Index Avctorvm, et librorum[m], qui ab Officio Sanct[ae] Rom. & Vniuersalis Inquisitionis caueri ab omnibus et singulis in uniuersa Christiana Republica mandantur*, Romae: Antonius Bladus, 1559. Ein Online-Faksimile ist verfügbar unter URL: <<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/bsb00001444/images/>> [letzter Zugriff 14.09.2011]. Frajese weist allerdings zurecht darauf hin, dass gerade die römische Buchzensur nicht einseitig als Reaktion auf die lutherische Reformation gesehen werden darf, da besonders in Italien verschiedene kulturelle Strömungen wie der Humanismus, eine tief verwurzelte Volkskultur und reformatorische Ideen von entscheidender Bedeutung für die spezifische Ausprägung der Zensur waren. Vittorio FRAJESE, *Nascità dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia 2006, S. 40f.

und schließlich 1571 die Indexkongregation eingerichtet wurde. So entstand schrittweise aus einer Liste verbotener Bücher eine Behörde, die sich laufend mit dem Problem der Zensur befasste und deren Beschlüsse, mit päpstlicher Autorität versehen, universelle Gültigkeit in der katholischen Welt beanspruchten²⁰.

Frühneuzeitliche Zensur umfasste natürlich mehr als nur die römischen Indices. Zensur war auf den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Ebenen und bei den unterschiedlichsten Institutionen verankert; eine Vorreiterrolle nahmen seit der Erfindung des Buchdrucks die Universitäten ein, vor allem die Sorbonne, die Universität Leuven und die Kölner Universität. Hier wurden nicht nur vorhandene Schriften geprüft und, namentlich in Paris, Listen mit verbotenen Büchern geführt, sondern auch von den Universitätsangehörigen verfasste Schriften vor ihrer Drucklegung geprüft und mit dem Imprimatur versehen – Repressivzensur und *censura praevia* gingen von Anfang an Hand in Hand. Hinzu kamen außerdem staatliche Instanzen, die sich im Laufe des 16. Jahrhunderts in zunehmendem Maße um die Kontrolle des Druckgewerbes kümmerten. Dies gilt für alle europäischen Staaten, ist jedoch von besonderer Bedeutung für das Reich aufgrund seiner politischen Komplexität, die im konfessionellen Zeitalter durch die Religionspaltung an zusätzlichem Konfliktpotential gewann²¹.

Römische Kirche, Universitäten, Territorien und Reichsinstanzen waren sich zwar über die grundsätzliche Notwendigkeit von Zensur einig, die konkrete Ausgestaltung sah aber jede dieser Institutionen, abhängig von ihrer konfessionellen Ausrichtung und ihrem unterschiedlich ausgedehnten Wirkungsanspruch, jeweils anders. Dominik Burkard spricht für das Reich von einer »diffizilen juristischen und institutionellen Gemengelage« und führt aus, eine »ungehinderte kirchliche Zensurvollmacht« sei »gegen den Widerstand der evangelischen Reichsstände nicht durchzusetzen« gewesen. Das Interesse von Kaiser und Reich an der Kontrolle des Buchmarktes aus religiösen sowie politischen Gründen sei also nur unter Berücksichtigung »aller im Reich tolerierten Konfessionen« durchsetzbar gewesen²². Burkard kommt zu dem Schluss, die Kirche im Reich sei »in allen Bereichen der Bücherzensur auf das staatliche Entgegenkommen angewiesen« gewesen:

20 Vgl. ausführlicher die aktuelle, v.a. italienischsprachige Literatur, maßgeblich FRAJESE, *Nascità dell'Indice* (wie Anm. 19) und ELISA REBELLATO, *La fabbrica dei divieti. Gli Indici dei libri proibiti da Clemente VIII a Benedetto XIV*, Milano 2008.

21 Vgl. WOLF, *Index* (wie Anm. 2), S. 16.

22 Dominik BURKARD, *Repression und Prävention. Die kirchliche Bücherzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert)*, in: Hubert WOLF (Hg.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, Paderborn 2001 (*Römische Inquisition und Indexkongregation* 1), S. 305–327, hier S. 310.

Die Mitwirkung der Bischöfe an der staatlichen Zensur hing von der durch den Staat zugeteilten Machtbefugnis ab. Eine eigene kirchliche Zensur konnte außerhalb der geistlichen Staaten kaum greifen²³.

Außerdem sei der *römische* Index »nur in beschränktem Maße wahrgenommen« und »in weitaus geringerem Maße befolgt« worden²⁴. Zensur diente offenbar nicht nur der unmittelbaren Kontrolle des Buchmarktes, sondern war, wie so viele Aspekte des öffentlichen Lebens, ein umstrittenes Thema in der konfessionellen Debatte, das zum Streitpunkt zwischen unterschiedlichen Institutionen und zum Prüfstein von Einfluss und Macht wurde.

Zur eingeschränkten Wahrnehmung des Index im Reich hat sicherlich auch die Tatsache beigetragen, dass die ersten römischen Indices tatsächlich nur in wenigen Exemplaren verbreitet wurden²⁵. Vor dem Hintergrund der vorstehend skizzierten Tatsache, dass Zensur, um wirksam zu sein, der Öffentlichkeit bedarf, haben wir es mit einer scheinbar paradoxen Situation zu tun: Dasjenige Instrument, das dem Anspruch nach zumindest für alle Katholiken regeln sollte, was gelesen werden darf und was nicht, konnte allein aufgrund seiner institutionellen Verankerung und auch seiner Publikationsform gar nicht alle Leser erreichen. Es stellt sich die Frage, welche Form von Öffentlichkeit die römischen Zensoren im Blick hatten. Denn vermutlich lag es nicht in der Absicht der Verantwortlichen, den Index auf einer breiten Basis bekannt zu machen. Vielmehr verfolgt der Index als Medium der Zensur m.E. eine doppelte Stoßrichtung: Zum einen ging es darum, bei den Produzenten von Literatur – Autoren, Druckern, ggf. Händlern – ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass es Grenzen gibt und in welchem Maße diese Grenzen einzuhalten sind. Zum anderen ging es um die Geistlichkeit als Hauptadressatin des Index. Ihr sollte ein Instrument an die Hand gegeben werden, um zum einen die eigene Weiterbildung im katholischen Sinne zu betreiben und zum anderen im Zweifelsfall die Lektüre der Gemeinde- bzw. Beichtkinder überwachen zu können²⁶. Interessant ist die Konzeption

23 Ebd., S. 315.

24 Ebd., S. 319.

25 Zur großen Nachfrage und dem Problem, dass das Druckprivileg für die *Typographia Apostolica* die Verbreitung des Index behinderte, vgl. REBELLATO, *La fabbrica dei divieti* (wie Anm. 20), S. 19f.

26 In diesem Sinne lässt sich beispielsweise eine Bestimmung aus der dritten Trienter Indexregel lesen (die Trienter Regeln bestimmten als den Einzelverboten übergeordnete Vorschriften den allgemeinen Umgang mit Büchern und ihrer Zensur; sie wurden im Zuge des Trienter Konzils erlassen und blieben in ihren Grundzügen bis zur Indexreform von 1898 durch die Bulle »*Officiorum ac munerum*« in Kraft). Vgl. beispielsweise den Index Innozenz' XI. von 1681 in der Ausgabe von 1704: *Index Librorum Prohibitorum Innoc. XI. P.M. jussu editus Usque ad Annum 1681. Eidem accedit in fine Appendix usque ad mensem Junij 1704, Romae: Typographia Apostolica, 1704, fol. †††: »Regula III. VErSIONES Scriptorum etiam Ecclesiasticorum, qu[ae] hactenus edit[ae] sunt à damnatis Auctoribus, modò nihil contra sanam doctrinam*

von Öffentlichkeit, die hier wahrzunehmen ist: Wie die Leserforschung für die Frühe Neuzeit von einer »Two-Step Flow of Communication Hypothesis« ausgeht, die zwischen »Sender« und letztlich »Empfänger« zumindest eine Zwischeninstanz einschiebt, die die Textrezeption vermittelt²⁷, muss auch für die Zensur von einer zweiseitigen Rezeption ausgegangen werden. Der »Endrezipient«, sei er nun selbst aktiver Leser oder Zuhörer im Rahmen vermittelter Rezeptionsprozesse, muss offenbar auch die Erlasse der Zensur nicht direkt »lesen« bzw. wahrnehmen, sondern es genügt, wenn sie ihm von kompetenter Stelle vermittelt werden²⁸.

Damit ist die öffentliche Wirksamkeit der Zensurmaßnahmen allerdings nicht mehr an die Verbreitung des *Index librorum prohibitorum* gebunden. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass ein Bewusstsein für die durch den Index verordneten Lektürebeschränkungen auch bei Lesern bzw. Rezipienten entstehen konnte, die selbst den Index nie gesehen hatten. Weder die Verbreitung des Index noch die indizierter Schriften können vor diesem Hintergrund als Maßstab für die Wirksamkeit der Zensur herangezogen werden. Vielmehr wäre die Frage mentalitätshistorisch anzugehen: Man müsste z.B. Visitationsakten heranziehen, um zu prüfen, inwiefern hier Lektürekontrolle betrieben wurde; es böte sich an, Beichtspiegel und -bücher auf entsprechende Einträge zu untersuchen. Nur auf diesem Wege wäre m.E. in mühevoller Kleinarbeit zu rekonstruieren, inwiefern der Index in der Lage war, sich durchzusetzen, indem seine bloße Existenz ein Bewusstsein für

contineant, permittuntur. Librorum autem veteris Testamenti versiones, viris tantum doctis, & piis; Judicio Episcopi concedi poterunt: modò hujusmodi versionibus, tamquam elucidationibus vulgat[ae] editionis, ad intelligendam Sacram Scripturam, non autem tamquam sacro Textu, utantur«. Übersetzung U.P.: »3. Regel. Ausgaben der Kirchenväter, die bisher von verbotenen Autoren herausgegeben wurden, aber nichts enthalten, was der reinen Lehre entgegengesetzt ist, sollen zugelassen werden. Ausgaben einzelner Bücher des Alten Testaments hingegen können je nach dem Urteil des (zuständigen) Bischofs für gelehrte und fromme Männer zugelassen werden, allerdings nur Ausgaben solcher Art, dass sie gewissermaßen als Kommentare zur Vulgata benutzt werden, keinesfalls aber als heiliger Text«. Hier wird deutlich, wie zwi- schengeordnete Instanzen über die Lektüre breiterer Schichten wachen und jeweils im Einzelfall entscheiden sollen, was angemessen ist und was nicht.

27 Vgl. Hildegard TRAITLER, *Konfession und Politik. Interkonnektionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich (1564–1612)*, Frankfurt a.M. u.a. 1989, S. 3: »Es handelt sich hier um die sogenannte ›Two-Step Flow of Communication Hypothesis‹. Inhalte von Massenmedien erreichen die Rezipientenschichten nicht unmittelbar, sondern erst über sogenannte Meinungsführer, die sich der Formen der originären Publizistik bedienen.«

28 Eine solche Sichtweise kündigt sich bereits bei Dupuyherbault an, wenn es z.B. um die Erziehung von Töchtern geht. Auch letztere sollen nicht selbst entscheiden, welcher Umgang oder welche Lektüre für sie geeignet ist, sondern die Entscheidung wird allein von den männlichen Vormündern (v.a. Vätern oder Ehemännern) getroffen. Vgl. DUPUYHERBAULT/FICKLER, *Theotimvs* (wie Anm. 10), fol. 44vf.

Lektüerverbote hervorrief. In diesem Sinne trug vermutlich auch die Index-Debatte zur Wirksamkeit der römischen Zensur bei, da sie die Existenz des Index ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte.

III. Gegner des Index

Der Versuch, mithilfe des allenfalls halb-öffentlichen Mediums Index Öffentlichkeit einzuschränken, wirkt vor diesem Hintergrund weniger paradox. Außerdem lässt sich zeigen, dass gerade die Halböffentlichkeit der Verbotspublikationen eine interessante Gegenbewegung erzeugte. Bereits im 16. Jahrhundert wurde die angebliche »Geheimhaltung« des Index, seine schlechte Verfügbarkeit, als Argument gegen die römische Zensur verwendet; lutherische und calvinistische Autoren wie Pier Paolo Vergerio (1498–1565)²⁹ oder Franciscus Iunius (1545–1602) und Johannes Pappus (1549–1610) veröffentlichten kritisch kommentierte Ausgaben des römischen Index, in denen sie explizit darauf hinweisen, diese Maßnahme der katholischen Kirche müsse besser bekannt gemacht werden³⁰. Öffentlichkeit wird hier ganz deutlich als Schutz vor den Intrigen der römischen Buchzensur verstanden; den polemischen Index-Ausgaben lag die Vermutung zugrunde, dass öffentliche Bekanntheit die Wirkung der römischen Buchverbote nicht etwa verstärken, sondern im Gegenteil eher schwächen würde, weil erst durch eine Publikation für eine möglichst breite Öffentlichkeit die unterstellte Absurdität dieser Verbote bekannt würde. Auch hier haben wir es mit einer Form von *Zensur* zu tun: Wie den Verfechtern von Buchverboten und Expurgationen der römischen Buchzensur ging es auch den Kritikern der römischen Indices darum, bestimmte Schriftstücke als »schlecht« und »schädlich« zu brandmarken – nur ist die Methode eine andere. Statt den Titel der jeweiligen Schrift auf eine Liste zu setzen und damit den Inhalt per se zu denunzieren oder auch, im Falle von Expurgationen, störende Stellen zu schwärzen bzw. zu tilgen, setzt diese Form von Zensur darauf, den Inhalt allgemein bekannt zu machen und dessen Denunzierung nicht durch Verheimlichung, sondern

29 Zur Person vgl. Ugo ROZZO (Hg.), Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento, Udine 2000, darin besonders ders., Pier Paolo Vergerio censore degli indici dei libri proibiti, S. 143–177.

30 Pier Paolo VERGERIO, *Postremvs Catalogvs Haereticorum Romæ conflatus, 1559 [...] Cum Annotationibus Vergerij*. M. D. LX, Pforzheim: Corvinus, 1560. Vergerio hatte bereits 1556 eine ähnlich kritische Ausgabe eines venezianischen Index veröffentlicht; hier handelt es sich allerdings um eine eindeutige Reaktion auf den ersten *römischen* Index von 1559. Franciscus IUNIUS/Johannes PAPPUS, *Indices Expvrgatorii Dvo, Testes Fravdvum Ac Falsationum Pontificiarum*[...], Hanau: Guilelmus Antonius, 1611.

im Gegenteil durch öffentliche Bloßstellung zu erreichen. Albrecht Beutel spricht in diesem Zusammenhang von »Diskurszensur«, die er als genuin protestantisches Phänomen identifiziert:

Neben den üblichen Zensurvollzügen wurde in der Frühen Neuzeit noch eine andere, offenbar nur auf protestantischer Seite geübte Indizierungsmethode praktiziert. Diese Methode, die, in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, vielleicht unter »Diskurszensur« geführt werden kann, bestand, kurz gesagt, darin, dass ein missliebiger Text unverändert, jedoch im Verbund mit einer aburteilenden Kommentierung zum Abdruck gebracht wurde³¹.

Beutel illustriert dieses Verfahren an zwei Beispielen aus dem 16. und dem 18. Jahrhundert. Ich möchte im Folgenden weitere Beispiele aus dem Feld der Zensur ergänzen, um zu zeigen, dass gerade in diesem Bereich die Methode der Diskurszensur ausgesprochen wirksam war. Zudem soll gezeigt werden, wie diese spezielle Form der Zensur unmittelbar zur Konstitution von Öffentlichkeit beiträgt, indem sie eben nicht in der Verheimlichung, sondern in der Publikation das geeignete Mittel zur Bekämpfung schädlicher Positionen sieht. Eines der ersten Zeugnisse dieser Methode – dies sei nebenbei bemerkt – dürfte übrigens bei Martin Luther selbst zu finden sein. Wenn Luther die katholische Heiligenverehrung und speziell die Gattung der Heiligenlegende polemisch denunziert, indem er eine Legende publiziert und mit kritischen bzw. polemischen Kommentaren versieht, bewegt er sich genau im Rahmen dessen, was Beutel als Diskurszensur bezeichnet. Der missliebige Text wird nicht unterdrückt, sondern publiziert und paratextuell unterfüttert; Leserlenkung findet in diesem Fall nicht durch Einschränkung der Lektüre, sondern im Gegenteil durch paratextuelle Ergänzungen des Textes statt³². Paralleles lässt sich im protestantischen Umgang mit dem römischen *Index librorum prohibitorum* beobachten, wie im Folgenden an zwei Beispielen illustriert werden soll.

Pier Paolo Vergerio, der zunächst als katholischer Kleriker zum Bischof seiner Heimatstadt Capodistria aufstieg, bevor er in Kontakt mit lutherischen Schriften kam und sich zum Protestantismus bekannte, lässt bereits in der Widmungsvorrede zu seiner Ausgabe des römischen Index von 1559 keinen Zweifel an seiner Position:

31 Albrecht BEUTEL, Zensur im protestantischen Deutschland der Frühen Neuzeit, in: Hubert WOLF (Hg.), *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, Paderborn u.a. 2011 (Römische Inquisition und Indexkongregation 16), S. 195–206, hier S 203.

32 Vgl. André SCHNYDER, *Legendenpolemik und Legendenkritik in der Reformation: »Die Lügend von St. Johanne Chrysostomo« bei Luther und Cochläus. Ein Beitrag zur Rezeption des Legendars »Der Heiligen Leben«, in: ARG 70 (1979), S. 122–140.*

Cum autem[m] perutile sit omnes passim Christi Ecclesias admoneri tant[ae], tam horribilis, tam execrand[ae] tyrannidis, qua iste perditionis & mendacij filius turpissimè uiolata de celebrando Vniuersali Concilio fide, projicit, co[n]demnat, & pedibus proterit c[oe]lestem doctrinam, atque adeò Christu[m] ipsum, putauim[us] esse partium, ut Conciliabulum seu Catalogum ipsum Rom[ae] concinnatu[m] & impressum, cuius paucissima allata fueru[n]t in Germania[m] Exemplaria, recude[n]dum darem, ut passim non in Germania modò tota, uerum in Polonia quoq[ue], in Prussia, in Dania, in Suetia, atque in Anglia, quomodo fidem seruauit, quale demu[m] Concilium celebrarit cognoscere liceat.

Weil es aber überaus nützlich ist, alle treuen Anhänger Christi vor der grausamen Tyrannei zu warnen, mit der dieser Sohn des Verderbens und der Lüge hinsichtlich eines zu veranstaltenden allgemeinen Glaubens-Konzils die himmlische Lehre verwirft, verdammt und mit Füßen tritt – und damit letztlich auch Christus selbst –, deswegen habe ich es als meine Aufgabe betrachtet, dieses »Conciliabulum« bzw. den in Rom zusammengeschusterten und gedruckten Katalog, von dem nur sehr wenige Exemplare nach Deutschland geschickt wurden, erneut drucken zu lassen. Denn nicht nur in ganz Deutschland, sondern auch in Polen, Preußen, Dänemark, Schweden und selbst in England tut es für die Zukunft not zu wissen, auf welche Weise er dem Glauben dient und was für ein Konzil er veranstaltet hat³³.

Aufschlussreich ist der erste Satz: Vergerio betrachtet es als »überaus nützlich«, die christlichen Kirchen zu warnen, indem er den »in Rom zusammengeschusterten« Katalog als Zeugnis der römischen Tyrannis überall bekannt macht. Sein Wirkungsanspruch geht dabei über seinen eigenen Wirkungsraum weit hinaus; die von ihm anvisierten Länder Deutschland, Polen, Preußen, Dänemark, Schweden und England stellen letztlich das gesamte protestantische Europa dar.

Interessant ist bereits an dieser Stelle der Vergleich zur Argumentation der Index-Befürworter. Vergerio brandmarkt den Papst klar als Vertreter einer Irrlehre, der »die himmlische Lehre« mit Füßen trete, und sieht die öffentliche Bekanntmachung dieser Irrlehre als wirksamen Schutz gegen deren Verbreitung an, wobei die paratextuellen Beigaben (Vorrede und Kommentar) die Irrlehre so deutlich als solche kennzeichnen, dass ein Missverständnis ausgeschlossen ist. Im Unterschied dazu hält beispielsweise der katholische Übersetzer des *Theotimus*, Johann Baptist Fickler, eine Publikation von Irr-

33 VERGERIO, *Postremus Catalogus* (wie Anm. 30), fol. 3v–4r. Übersetzung hier und im Folgenden U.P. Vgl. den knappen Kommentar zu Vergerios Index-Ausgabe bei Matthias POHLIG, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007 (SuR N.R. 37), S. 280f.

lehren enthaltenden Schriften grundsätzlich für gefährlich, wie er in seiner Übersetzervorrede zum *Theotimvs* deutlich macht:

Das ander netz wird gestrickt von dem Zwirn/so auß ketzerey/auch mißuerstand im Glauben vnnnd Religionssachen gespun[n]en wird/welchs der Teuffel durch ander seine glieder auffspannet/Als nemlich die/so aintweders von dem wahren Catholischen und Apostolischen Glauben in Christum/zum Aberglauben vnd Götzendienst schwebenden Ketzereyen selbst abgefallen/oder sich von denselbigen abreden vnnnd verführen lassen/als da seind die Sectischen Predicanten vnd diener des worts (aber nit wercks) wie die wöllen genant sein [...]. Durch solche vnnnd jhres gleichen/werden dieser sort Bücher/mit verfelschung Göttlichs worts vnd widerwertigem sinn/haimblich vnd öffentlich vnder die leut außgesträet [sic]/damit die jenige so villeicht den leichtfertigen welt büchern wenig nachfragen/oder aber noch in algemainer Kirchen Christi sein/darinnen sie zu verzeihung jhrer sünden kommen mögen/(so ausserhalb weder zufinden noch zuerhalten) auch erschnapt/vnd inn den fang des verderbens gebracht werden/Vn[d] was die andern Bücher an gemainer erbarkeit vnnnd guten sitten/mit büberey/vnd ärgernuß des nechsten verwüsten/da gehen die verfärer den nähern weg/greifen als bald die Seel an mit einem süßen lieblichen giff/vnder dem hönig vnd schein des H. Euangeliums verborgen/inficiern vnd tödten dieselbige vnder ainst/bringen ein solche menig zusammen/dermassen gefeßlet/dass deren wenig gefunden werden/welche durch das loch der erkantnuß jrer selbst/auch rew vnd buß widerumb außreissen³⁴.

Letztlich wäre zu prüfen, ob sich hinter dieser unterschiedlichen Sichtweise von Öffentlichkeit, die sich im Zuge der Index-Debatte des 16. Jahrhunderts entlang der konfessionellen Grenzen entfaltet, ein grundsätzlich unterschiedliches Schriftverständnis verbirgt, wie es vor allem auch im Umgang mit der Heiligen Schrift zutage tritt. Auch hier scheint ja auf protestantischer Seite ein größeres Zutrauen in die Fähigkeit der Laien, das »richtige« Verständnis der Schrift zu erlangen, vorzuliegen. Ein ähnlicher Befund zeigt sich im Umgang mit Texten, die Irrlehren enthalten: Während Vergerio seinem Publikum offenbar zutraut, die päpstlichen Irrlehren als solche zu erkennen, betont Fickler die Verführungskraft der protestantischen Irrlehren und unterstellt einer breiteren Öffentlichkeit, eben dieser Verführungskraft nahezu wehrlos ausgeliefert zu sein.

Allerdings darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Vergerio seinem Publikum die Irrlehren des Papstes nicht unkommentiert präsentiert, sondern mit seiner Technik der paratextuellen Kommentierung ganz deutlich auf Leserlenkung zielt. Ungebrochenes Zutrauen zu den intellektuellen Fähigkeiten der Laien besteht also offenbar auch auf protestantischer Seite nicht,

34 DUPUYHERBAULT/FICKLER, *Theotimvs* (wie Anm. 10), fol. 5r–6r.

vielmehr bedürfen diese der Unterstützung, um aus der Lektüre die »richtigen« Schlüsse zu ziehen. Vergerios Argumentation ist ganz klar darauf ausgelegt, dem Index von vornherein jede Legitimation zu entziehen. Sein Entstehen wird in Zusammenhang mit dem Trienter Konzil gestellt, welches als »Conciliabulum« denunziert wird, als tyrannische Einrichtung, die allein deswegen schon nicht den Konfessionskonflikt beilegen könne, weil keine protestantischen Vertreter eingeladen worden seien³⁵. Der Index wird also klar als Instrument der Konfessionalisierung wahrgenommen:

Hoc ipso anno celebravit in suo cubiculo unà cum sex duntaxat Inquisitoribus Concilium, quod in nos fure[n]s immisit sub nomine Catalogi, ubi scilicet omnes nostri libri, omnes nostri fratres, tota nostra doctrina, quanta quanta est, arrogantissime pro h[ae]retica cof[n]demnatur, atque in uniuersum terrarum orbem diffamatur.

In diesem Jahr hat er in seinem Schlafzimmer gemeinsam mit sechs sogenannten Inquisitoren ein Konzil veranstaltet, welches er voller Wut gegen uns gerichtet hat unter dem Namen eines Katalogs, in dem natürlich alle unsere Bücher, unsere Glaubensbrüder und unsere gesamte Lehre in Bausch und Bogen auf das hochmütigste als häretisch verdammt und in der ganzen Welt verrufen werden³⁶.

Das »Konzil im Schlafzimmer«, das den Katalog verbotener Bücher ausgearbeitet habe, ist sicherlich nicht das Konzil von Trient. Zwar war ja auch in dessen Zusammenhang eine eigene Kongregation mit der Ausarbeitung des Index beschäftigt, allerdings erst nach der Publikation des Index von 1559. Auf diesen bezieht sich aber obige Aussage – es ist also davon auszugehen, dass Vergerio hier die »Arbeitsgruppe« der römischen Inquisition im Blick hat, die für die Erarbeitung des 59er Index zuständig war.

Von diesem »antichristlichen« Katalog seien nur wenige Exemplare nach Deutschland gelangt. Umso lieber unterziehe sich Vergerio, so fährt er in der Vorrede fort, der Mühe des Herausgebens und Kommentierens. Die Publikation erfolgt also in denunziatorischer Absicht. Es wird deutlich, dass die Herstellung von Öffentlichkeit gewissermaßen als Schutz verstanden wird. Damit die römische Kirche ihre Ränke nicht im Verborgenen schmieden kann, muss der Index bekannt gemacht werden. Er wird damit zum Argument gegen seine Urheber, denn er soll beweisen, dass die römische Kirche

35 VERGERIO, *Postremvs Catalogvs* (wie Anm. 30), fol. 2vf.; zum Tridentinum als Konzil der Abgrenzung vom Protestantismus vgl. Klaus GANZER, *Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung*, in: Wolfgang REINHARD/Heinz SCHILLING (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte* 1993, Münster 1995, S. 50–69.

36 VERGERIO, *Postremvs Catalogvs* (wie Anm. 30), fol. 2rf.

es nur auf die Unterdrückung protestantischer Lehre abgesehen hat, womit in einem protestantischen Argumentationskontext zugleich der Beweis erbracht ist, dass sie das Evangelium bekämpft und folglich mit dem apokalyptischen Antichristen zu identifizieren ist.

Der bisher zitierten Vorrede folgt in Vergerios Index-Ausgabe ein umfangreicher Abschnitt, der unter der Überschrift »Annotationes Vergerij« vor allem eine – polemisch kommentierte – Geschichte der italienischen Indices im Vorfeld des römischen Index enthält. Neben der faktischen Gestalt des Index, die in der eigentlichen Edition im Anschluss an diese »Annotationes« präsentiert wird, ist es also vor allem die Entstehungsgeschichte, die als Argument gegen den Index verwendet wird. Auch sie gilt es aus der Perspektive des Indexkritikers öffentlich zu machen, denn sie kann in wenigstens ebensolchem Maße denunziatorisch wirken wie der Inhalt des Index selbst – Vergerios Wortwahl (*conciliabulum*, *cubiculum*) spricht hier eine deutliche Sprache. Das Konzept, Öffentlichkeit herzustellen, bzw. der römischen Zensur öffentliche Aufmerksamkeit zu sichern, funktioniert also auf unterschiedlichen Ebenen, sowohl inhaltlich als auch institutionell. Die Aufmerksamkeit des Publikums wird sowohl auf die Frage gelenkt, was die Indices verbieten, als auch auf die Art und Weise, wie sie zustande kommen. Auch hier wird den römischen Zensurbehörden Heimlichtuerei vorgeworfen: Der Ausdruck »cubiculum«, den ich hier mit »Schlafzimmer« übersetzt habe, suggeriert zum einen natürlich, die Versammlung der Inquisitoren sei als anrühig zu bewerten, zum anderen jedoch ist damit auch der Aspekt der Heimlichkeit bzw. der verschlossenen Türen verknüpft, der den Vorwurf ergänzt, der Index sei nicht in ausreichendem Maße publik gemacht worden.

Ähnlich wie Vergerio argumentiert auch Johannes Pappus in einer auf der Grundlage der Edition von Franciscus Iunius initiierten Ausgabe von zwei Expurgations-Indices. Die Indices stammen ursprünglich aus den spanischen Niederlanden bzw. Spanien selbst. Die erste kritische Ausgabe eines dieser Indices besorgte Franciscus Iunius 1586, 1599 folgte eine Ausgabe zweier Indices von Iunius und Pappus mit kommentierenden Vorreden und schließlich 1611 die erneute Publikation, ergänzt um eine Edition des bis dahin aktualisierten römischen Index samt aller Vorreden und der Trienter Regeln³⁷. Diese letzte Ausgabe von 1611 zeigt, dass aus protestantischer Perspektive die katholische Buchzensur als »Gesamtpaket« wahrgenommen wurde, gleich ob sie von der spanischen oder der römischen Inquisition ausging und ob es sich um Verbote oder Expurgationen handelte, denn Expurgations- und Ver-

37 IUNIUS/PAPPUS, *Indices Expurgatorii* (wie Anm. 30). Vgl. zur Editions-geschichte Joseph MENDHAM, *The Literary Policy of the Church of Rome Exhibited, in an Account of Her Damnatory Catalogues or Indexes, Both Prohibitory and Expurgatory*, London 1830, S. 83–88. Laut Mendham entspringen die gemeinsamen Auflagen von Pappus und Iunius nicht einer Zusammenarbeit der beiden, sondern Pappus verlegt Iunius' Ausgaben neu.

botsindex werden hier gemeinsam verhandelt. Zudem ist dieses Editionsprojekt allein deswegen von besonderem Interesse, weil mit Pappus und Iunius ein Lutheraner und ein Calvinist, also in Fragen der Lehre durchaus Vertreter gegensätzlicher Positionen, gemeinsam gegen die römische Kirche auftreten. Allerdings kann als sicher gelten, dass die beiden gar nicht gemeinsam an der Ausgabe gearbeitet haben. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, dass Pappus die von Iunius vorgelegte Edition zur Grundlage seiner eigenen Ausgabe machte und nicht auf die Autorität des bekannten Calvinisten verzichten wollte, weshalb er den Namen des ursprünglichen Herausgebers nicht tilgt, sondern die Schrift um seinen eigenen Namen und eine eigene Vorrede ergänzt.

Die Kritik an der Expurgationspraxis bringt insofern einen zusätzlichen Aspekt in die Diskussion ein, als es hier nicht nur um die Kontrolle aktuell erscheinender Schriften geht, sondern in besonderem Maße auch um den Umgang mit der Tradition. Expurgationen beziehen sich grundsätzlich nicht nur auf neue Publikationen, sondern auch auf ältere Werke, etwa Klassiker der antiken Literatur sowie auch religiöse Texte. Bekannt ist z.B., dass die Schriften antiker Autoren zwar als gutes Instrument zum Erlernen vorbildlichen Lateins angesehen wurden, dass ihr Inhalt aber vielfach als zu anstößig galt und deswegen nur bereinigte Fassungen im Unterricht verwendet wurden³⁸. Die Expurgationsindices enthalten detaillierte Angaben zur Bereinigung nicht nur »literarischer« Texte, sondern auch der Schriften kirchlicher Tradition. Dass dies aus protestantischer Sicht einen eklatanten Widerspruch zum *Sola Scriptura*-Prinzip darstellt, bedarf kaum der näheren Erläuterung; wenn die Schrift die einzige Richtschnur göttlicher Offenbarung und religiöser Lehre ist, dann ist jeder Eingriff in die Überlieferung des Textes als »Menschenwerk« abzulehnen, unabhängig davon, ob es sich nun um die eigentlichen Offenbarungsschriften der Evangelien oder die frühen Zeugnisse christlicher Lehre der Kirchenväter handelt.

Pappus geht in seiner Vorrede auf die Expurgation der Kirchenväter ein: Die Katholiken scheuten sich nicht, aus der bei Froben gedruckten Werkausgabe des Augustinus den Satz »Fides sola iustificat« streichen zu wollen und damit Augustinus vollständig auf den Kopf zu stellen. Pappus kommt zu dem Schluss:

Tota enim ipsoru[m] expurgandi ratio in eo co[n]sistit: ut ne adversus prava Antichristi Romani dogmata, turpemque satellitum ipsius & assecularum vitam, ullum uspiam testimonium, aut testimonij vestigium supersit.

³⁸ So z.B. im Studienplan der Jesuiten; vgl. Gottfried MARON, Ignatius von Loyola. Mystik, Theologie, Kirche, Göttingen 2001, S. 103f.

Der gesamte Zweck ihrer Expurgationen besteht nämlich darin: dass kein Zeugnis und nicht einmal die Spur eines Zeugnisses übrig bleibe gegen die falschen Dogmen des römischen Antichrists und gegen das schändliche Leben seiner Spießgesellen und Parteigänger³⁹.

Zweierlei wird hier deutlich: Zum einen bestätigt sich, dass die Index-Debatte des 16. Jahrhunderts, wie bereits erwähnt, vor allem eine Verlängerung bzw. einen Nebenschauplatz der Konfessionsstreitigkeiten darstellt. Indem Pappus als Beispiel gerade den Satz »Fides sola iustificat« wählt (obwohl die Expurgation der Augustinus-Ausgabe wesentlich umfangreicher ist), aktualisiert er mit der Rechtfertigungslehre einen klassischen Topos der konfessionellen Kontroverse. Zum anderen wird wieder die unterschiedliche Funktion von Öffentlichkeit für die beiden Konfliktparteien deutlich: Während die Katholiken – so zumindest die Unterstellung ihrer Gegner – auch in der Überlieferung alles tilgen wollen, was ihrer eigenen (Irr-)Lehre widerspricht, und damit öffentliche Aufmerksamkeit gezielt meiden, suchen die protestantischen Kritiker ebenso gezielt diese Aufmerksamkeit, um die Praxis der katholischen Kirche öffentlich bekannt zu machen. Im einen Fall wird Öffentlichkeit also als schädlich, im anderen gerade als nützlich für die Bekämpfung der gegnerischen und die Stabilisierung der eigenen Position gesehen. Die Herstellung von Öffentlichkeit durch die Publikation wird als wirksamer Schutzmechanismus gegen die römische bzw. katholische Zensur aufgefasst; wenn einem möglichst breiten Publikum bekannt wird, wie die römische Kirche mittels Zensur versucht, den Protestantismus zu bekämpfen, so müssen sich diese Bemühungen als nutzlos erweisen. Diesem Prinzip folgt der eigentliche Editionsteil der Publikation, der die fraglichen Indices unkommentiert und unverändert präsentiert.

Diese Denkfigur zeigt eine erstaunliche historische Persistenz. Noch im 19. Jahrhundert bedienen sich Kritiker des Index mit Vorliebe der Methode, die *Geschichte* des Index zu schreiben, so der Anglikaner Joseph Mendham (1826) und der Altkatholik Franz Heinrich Reusch (1883–85)⁴⁰. Vor allem bei Mendham spielt dabei ebenfalls das Argument der Geheimhaltung eine Rolle: Die Kurie habe die Indices bewusst wenig öffentlich gemacht, um von der Ungerechtigkeit der Zensierungen abzulenken⁴¹.

39 IUNIUS/PAPPUS, *Indices Expurgatorii*, fol.)(2v.

40 MENDHAM, *Literary Policy* (wie Anm. 37); Franz Heinrich REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, 2 Bd., Bonn 1885, Neudruck Aalen 1967.

41 In diesem Sinne lobt Mendham das Konzil von Trient als große Gnade für das Christentum. MENDHAM, *Literary Policy* (wie Anm. 37), S. XXVIII: »No greater mercy of the kind was ever vouchsafed to the Christian world by a compassionate Providence, than the Council of Trent, However cautious the managers of it, they were obliged by many motives to speak out, and

Es stellt sich die Frage, ob der von Albrecht Beutel in die Diskussion eingebrachte Begriff Diskurszensur für diese Art der *Zensurkritik* angemessen ist, denn zumindest vordergründig geht es hier doch darum, gerade nicht zensorisch tätig zu werden. Die Selbstinszenierung der protestantischen Indexkritiker läuft ja letztlich auf einen Gegensatz hinaus: Im Kontrast zur katholischen Zensur, die auf Heimlichkeit angewiesen ist, um ihre schädliche Wirkung zu entfalten, wird für den Protestantismus unterstellt, er habe eine solche Zensur gar nicht nötig, da er die Öffentlichkeit nicht zu scheuen brauche. Ich verwende den Begriff Diskurszensur hier dennoch auf der Grundlage eines erweiterten Verständnisses von Zensur. Zwar geht es den Indexkritikern nicht um die unmittelbare Unterdrückung missliebiger Texte und Aussagen, wie dies bei Zensur nach landläufigem Verständnis der Fall ist. Aber es geht auch hier um Meinungsbeeinflussung durch die Diskreditierung von Texten: Indem die fraglichen Texte, in diesem Fall die römischen Indices, paratextuell unterfüttert und kritisch kommentiert werden, wird dem Leser nicht der ursprüngliche Text geboten, sondern eine veränderte Fassung, wobei die Änderungen vor allem darauf zielen, die Rezeption von vornherein in eine bestimmte Richtung zu steuern.

Letztlich lässt sich in dieser genuin protestantischen Praxis der Diskurszensur eine Parallele zur Expurgation als mehr oder weniger genuin katholischem Phänomen sehen. In beiden Fällen geht es darum, den ursprünglichen Text zu verformen: bei Expurgationen durch einfache Streichung, bei der Diskurszensur durch Hinzufügungen, die missliebige Textstellen allerdings in mindestens ebensolchem Maße wie Streichungen einem Transformationsprozess unterwerfen, indem sie eine unvoreingenommene Lektüre nicht mehr erlauben, sondern eine Leseanweisung gleich mitliefern.

Diese eindeutige Kommentierung macht es dem Leser nahezu unmöglich, die Expurgationsindices unvoreingenommen zu rezipieren. Vielmehr ist sein Blick von vornherein geschärft für diejenigen Stellen, an denen die Streichungen – vermeintlich oder tatsächlich – Aussagen betreffen, die die protestantische Lehre in Abgrenzung zur katholischen stützen würden. Der Expurgations-Index als Text (bzw. als Intertext, der auf den zu expurgierenden Texten beruht und diese einem Verfremdungsprozess unterwirft) wird damit seinerseits transformiert und auf eine bestimmte Lesart hin gebürstet.

Dennoch gibt es offensichtliche Unterschiede zwischen der katholischen Praxis der Expurgation und der protestantischen Diskurszensur. Der wichtigste besteht darin, dass sich Diskurszensur prinzipiell an ein breites Publikum richtet, während ein Expurgations-Index, da er ja die zu expurgie-

declare themselves, in canons, in decrees, in anathemas, and, above all, in a Creed, which can, none of them, be recalled or concealed».

renden Stellen wörtlich enthält, gewissermaßen ein Spezialwerkzeug für Eingeweihte darstellt. Die breite Öffentlichkeit hingegen soll gerade nicht den Index, sondern nur das aus diesem hervorgehende Produkt, den bereinigten Text, zu Gesicht bekommen. Den beiden Zensur-Praktiken, so ähnlich ihre Ergebnisse rückblickend auch gewesen sein dürften, liegt also ein jeweils eigenes Verständnis von Öffentlichkeit zugrunde.

Dies lässt sich m.E. auf eine unterschiedliche Haltung hinsichtlich der Lektüre von Laien zurückführen: Während sich im katholischen Bereich die Ansicht hält, Laien seien per se keine kompetenten Leser⁴², wird von protestantischer Seite offensiv die These von der Lektüre- und Schriftkompetenz der Laien vertreten; man wird nicht müde zu betonen, dass *jeder* Gläubige in die Pflicht genommen ist, sich selbst ein Bild zu machen, dass aber eben auch jeder die Fähigkeit dazu besitzt.

Faktisch erweist sich aber am Beispiel der Diskurszensur, dass mit dem größeren Vertrauen der Protestanten in die Lesekompetenz der Laien nicht grundsätzlich jede Hierarchisierung der Lesekompetenz aufgegeben wird. Denn ebenso wie die Expurgation stellt die Diskurszensur eine Strategie der Leserlenkung dar und gibt Interpretationslinien vor, nur eben nicht, indem sie Texte oder Textausschnitte ausblendet, sondern indem sie sie paratextuell kommentiert und damit eine bestimmte Lektürehaltung evoziert.

IV. Verteidiger des Index

Neben dem Effekt einer breiteren Wahrnehmung zeitigt die oben beschriebene Form der Indexkritik mittels Diskurszensur eine weitere Konsequenz. Denn nach den ungeschriebenen Regeln gelehrter Auseinandersetzung ist es in der Frühen Neuzeit, v.a. im Kontext konfessioneller Auseinandersetzungen, nahezu unmöglich, eine kritische Schrift unbeantwortet zu lassen. Die Vorstellung, ein schriftlich geäußelter Vorwurf oder eine Kritik blieben im Gedächtnis haften, wenn sie nicht widerlegt würden, zieht sich leitmotivisch durch die konfessionellen Debatten des 16. Jahrhunderts. So sieht sich auch die katholische Seite verschiedentlich gezwungen, auf die öffentliche Kritik am Index zu reagieren.

Der streitbare Jesuit und Kontroverstheologe Jacob Gretser widmet sich dieser Aufgabe in seiner 1603 erschienenen Schrift *De iure et more prohi-*

42 Vgl. hierzu beispielsweise die Trienter Indexregeln. V.a. die zweite und die dritte Regel implizieren ein Menschenbild, das von unterschiedlichen Fähigkeiten zur Textrezeption ausgeht, wobei an der Spitze der Pyramide die Inquisitoren selbst, an der Basis theologisch nicht gebildete Laien stehen. Es wäre zu überlegen, wie die Zwischenstufen auf gemeine Priester, Gelehrte und Theologen verteilt sind. Vgl. *Index Librorum Prohibitorum* (1704) (wie Anm. 26), fol. ††rf.

*bendi, expurgandi et abolendi libros haereticos et noxios*⁴³. Bereits auf dem Titelblatt wird deutlich, dass es sich um eine Reaktion auf die Indexkritik aus protestantischer Feder handelt; Pappus und Iunius werden explizit erwähnt. Tatsächlich verfährt Gretser nach den Regeln der Kontroverstheologie, indem er die Argumente seiner Gegner aufgreift und widerlegt, geht jedoch auch darüber hinaus, indem er eine umfangreiche sowohl historische als auch systematische Begründung der römischen Zensurpraxis liefert. In der Reaktion auf die Vorwürfe gegen den Index wird hier also der Versuch unternommen, diesen *öffentlich* zu rechtfertigen – ein Versuch, der ohne die Notwendigkeit zur Verteidigung sicherlich unterblieben wäre.

Wenn Gretser sich dabei – wie die Index-Kritiker Iunius und Vergerio auch – der lateinischen Sprache bedient, so hat das zweierlei Gründe: Zum einen blieb die Index-Debatte lange ein Phänomen der gelehrten Schriftkultur, denn es geht bei der durch den Index ausgeübten Zensur ja ebenfalls um ein Schrift-Phänomen. Der eingangs zitierte Dupuyherbault beschreibt pointiert die besondere Gefahr der Schrift: Schriftlich festgehaltene Gedanken könnten ihr »tödliches Gift« noch über Generationen hinweg verbreiten, wenn das nur gesprochene Wort längst vergessen sei. Insofern ist »Öffentlichkeit« für den Bereich der Zensur immer als Schrift- und Gelehrten-Öffentlichkeit zu denken; Gretser spricht mit seiner Verteidigung des Index potentiell denselben Leserkreis an wie Iunius und Pappus mit ihrer Kritik. Die Erwähnung der Gegner auf dem Titelblatt bestätigt dies: Gretser leistet mit seiner Schrift einen Beitrag zu einer öffentlich ausgetragenen Kontroverse und ordnet die Schrift mit dem Titelblatt in diese Kontroverse ein, damit das Publikum sie in den entsprechenden Zusammenhang stellen kann.

Zum anderen jedoch hält Gretser sich mit der Wahl der lateinischen Sprache an die Vorgaben, die das Trienter Konzil mit den Trienter Regeln allgemein für die Reglementierung des Buchwesens machte und die bis 1900 jedem Index vorangestellt wurden. Die sechste Trienter Regel lautet:

Libri vulgari idiomate de controversiis inter Catholicos, & haereticos nostri temporis differentes, non passim permittantur, sed idem de iis servetur, quod de Bibliis Vulgari lingua scriptis statutum est. [...]

43 Jacob GRETSEr, *Jacobi Gretseri Societatis Iesv Theologi De Ivre Et More Prohibendi, Expurgandi, Et Abolendi Libros Haereticos Et Noxios, Aduersus Franciscvm Ivnivm Caluinistam, & Ioannem Pappvm, aliosque Praedicantes Lutheranos*. [...] *Cum Gratia & Priuilegio Caesareae Maiestatis*, Ingolstadt: Andreas Angermaier, 1603.

Bücher in einer Volkssprache, die von den Kontroversen zwischen Katholiken und den heutzutage [von der Lehre] abweichenden Häretikern handeln, sollen keinesfalls erlaubt sein, sondern es soll hier das angewendet werden, was bezüglich der Bibeln in der Volkssprache festgelegt worden ist⁴⁴.

Für Letztere legt die vierte Trienter Regel fest, dass sie nur auf Genehmigung eines Bischofs oder Inquisitors von denjenigen Laien gelesen werden dürfen, die in der Lage sind, mehr Nutzen als Schaden aus dieser Lektüre zu ziehen. Grundsätzliche Voraussetzung ist jedoch, dass die volkssprachlichen Bibeln – ebenso wie die Kontroversschriften – von einem katholischen Autor übersetzt wurden. In der Festschreibung jeglicher theologischer Kontroverse auf die lateinische Sprache zeigt sich die Bemühung, die Debatte auf ein kleines Publikum zu beschränken. Diese Bemühung steht zumindest tendenziell im Widerspruch zu der Notwendigkeit, auf die öffentliche Kritik auch öffentlich zu reagieren, man muss also von einer unfreiwilligen Publizität zumindest für die katholische Seite der Debatte ausgehen.

Dementsprechend rechtfertigt Gretser auch nicht konkrete Verbote – die Einzelgründe, warum bestimmte Schriften verboten oder expurgiert werden, eignen sich aus katholischer Perspektive nicht als Gegenstand einer öffentlichen Debatte. Vielmehr bemüht er sich um eine historische Herleitung der grundsätzlichen Legitimität der katholischen Zensur: Als Nachfolgerin der Apostel, als die sich die römische Kirche sieht, komme ihr nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zu, durch Buchzensur die Laien zu schützen und zugleich für die Erhaltung der reinen Lehre zu sorgen. Neben biblischen Belegen bemüht Gretser hier auch Beispiele aus der heidnischen Antike, um die grundsätzliche Legitimität von Buchverboten zu belegen, und geht damit über Dupuyherbaults Argumentation hinaus⁴⁵.

Indirekt ist der Einfluss der Gegner in *De iure et more* durchaus feststellbar. Genau wie Iunius und Pappus inszeniert Gretser die Debatte um den Index als Problem zwischen den konkurrierenden Konfessionen. Im Unterschied zu seinen Kontrahenten spricht er das Publikum allerdings nicht nur auf einer ernsten, sondern durchaus auch auf einer humorvollen Ebene an; zur Diskreditierung des konfessionellen Gegners greift Gretser auch zum Mittel der Satire, das in der Index-Debatte eher selten zu finden ist:

Der Text beginnt mit einem *Pugna Calvinistarum et Lutheranorum* betitelten Abschnitt, in dem Gretser – durchaus üblich für katholische Protestantenkritik der Frühen Neuzeit – die Uneinigkeit zwischen Lutheranern und Calvinisten thematisiert. Er spitzt diese Uneinigkeit auf die Buchzen-

44 Index Librorum Prohibitorum (1704) (wie Anm. 26), fol. ††2r, Übersetzung U.P.

45 GRETSER, *De Ivre et More* (wie Anm. 43), I. Buch, 2. Kapitel (Heidnische Antike), S. 19–23, und 5. Kapitel (Urchristentum), S. 30–38.

sur zu. Zusammengefasst argumentiert er, wenn lutherische und calvinistische Instanzen die Bücher des jeweils anderen wechselseitig verböten, liege der Fehler allein darin, dass nicht jede Seite auch die eigenen Texte mit zensuriere⁴⁶. Die Argumentationsstrategie läuft unverkennbar darauf hinaus, die von Pappus mit der Neuauflage der Iunius-Edition demonstrierte Einigkeit zwischen Lutheranern und Calvinisten zu demontieren und damit die katholische Zensur, die die von Gretser geforderte Verdammung beider Parteien praktiziert, als einzig richtige zu installieren.

Erst nachdem er auf diese Weise seine Gegner öffentlich lächerlich gemacht hat, indem er ihre Kritik an der römischen Zensur ironisch ins Gegenteil wendet, nimmt sich Gretser der ernsthaften Auseinandersetzung an, indem er, wie oben beschrieben, eine historische Rechtfertigung der kirchlichen Zensurpraxis bietet.

Gretzers Schrift stellt vorrangig eine Reaktion auf die Vorwürfe der Indexgegner, namentlich von Pappus und Iunius, dar. Zugleich aber nutzt er das Forum, das sich ihm durch die Öffentlichkeit der Debatte bietet, um statt einer detaillierten Rechtfertigung gewissermaßen zum Gegenschlag auszuholen. Seine Apologie der römischen Buchzensur gerät so zugleich zur anti-protestantisch-anticalvinistischen Polemik, die sich nicht nur innerhalb der Index-Debatte, sondern überhaupt innerhalb der konfessionellen Kontroverse durch ihren ironischen Unterton auszeichnet.

V. Fazit

Aus der lebhaften Diskussion, die sich bereits im 16. Jahrhundert um die Buchzensur und den *Index librorum prohibitorum* entwickelt, konnte hier nur ein denkbar knapper Ausschnitt präsentiert werden. Dieser zeigt, dass der römische Index, der in der Forschung als »Misserfolg« und »kaum durchsetzbar« gilt, nicht nur innerhalb der katholischen Welt von einer breiten Öffentlichkeit wahrgenommen wurde. Dafür sorgten allein seine Gegner, indem sie den Index mit kritischen Kommentaren versahen und dann publizierten, ihn also ihrerseits der Diskurszensur unterwarfen. Bei aller scheinbaren Paradoxie – die römischen Zensurbehörden halten ihre Verbote geheim, und es bedarf der Zensierten, um für öffentliche Aufmerksamkeit zu sorgen – begegnen wir hier einem Grundmuster der Zensurdebatte, das sich auch über das Zeitalter der Konfessionalisierung hinaus fortsetzt. Vielfach ist es der Zensierte, der durch seine Kritik an der Zensur dem Fall erst öffentliche Aufmerksamkeit verschafft, und dies gilt nicht nur für »protestantische Ketzer«. Vielmehr begegnen wir mit dem Jesuiten Théophile

46 Ebd., fol. (b)3v.

Raynaud im Jahr 1653 einem katholischen, genauer jesuitischen Indexkritiker, der sich ebenfalls aufgrund der eigenen Indizierung öffentlich gegen den Index äußert⁴⁷. Er kritisiert einen weiteren Aspekt der Nicht-Öffentlichkeit: Das geheime Verfahren der Index-Kongregation, das dem Beklagten keine Möglichkeit lasse, sich gegen die Vorwürfe zu verteidigen. Hier prallen grundsätzlich unterschiedliche Sichtweisen aufeinander. Die römischen Zensurbehörden argumentierten, es gehe nicht um eine Anklage der indizierten Autoren, sondern um den Schutz der Gläubigen vor schädlicher Literatur. Geheimhaltung sei also notwendig, damit die häretischen *Inhalte* keinesfalls an die Öffentlichkeit gelangten. Auf diese Argumentation reagierten Indexkritiker seit Beginn der Diskussion konsequent, indem sie gerade die Öffentlichkeit herzustellen versuchen, die die Zensur vermeiden will. Obwohl dies gerade nicht in der Absicht der Zensoren lag, wird deutlich, dass die frühneuzeitliche Zensur die Herstellung von Öffentlichkeit im Sinne eines allgemein zugänglichen Diskurs-Raumes nicht ausschließlich behindert hat. Vielmehr bot sie auch Anlass, durch kritische Publikationen die Entwicklung hin zu einem solchen Raum voranzutreiben.

Im Unterschied zur repressiven Zensur (sei es nun *censura praevia* oder Repressivzensur im eigentlichen Sinne) unterdrückt die Diskurszensur den zensierten Text nicht, sondern bringt ihn bewusst in die Öffentlichkeit und lenkt die Aufmerksamkeit des Publikums gerade auf die Stellen, die von der repressiven Zensur als gefährlich unterdrückt würden. Ziel der Diskurszensur ist es also, die öffentliche Aufmerksamkeit gerade auf die vermeintlich oder tatsächlich von einem Text ausgehende Gefahr zu lenken und dieser Gefahr so die Spitze zu nehmen. Dass hierbei unterschiedliche Vorstellungen vom Lesen generell eine Rolle spielen, ist unmittelbar einleuchtend: Während repressive Zensur dem Publikum nicht zutraut, mit potentiell gefährlichen Inhalten umzugehen, baut Diskurszensur in einem gewissen Maße auf die Mündigkeit des Publikums, indem sie ihm zutraut, als gefährlich erkannte Inhalte entsprechend zu verarbeiten. Was als gefährlich einzustufen ist, bestimmt dabei allerdings immer noch die zensierende Instanz. Von einem herrschaftsfreien Diskurs kann also auch hier nicht gesprochen werden.

47 Théophile RAYNAUD, R.P. Theophili Raynavdi, Ex Soc. Iesv. Erotemata De Malis Ac Bonis Libris [...], Lyon: Johannes Antonius Huguetaun und Marc Antonius Ravaud, 1653.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Kenneth G. Appold, Princeton Theological Seminary, Department of History, 64 Mercer Street, Princeton, NJ 08542-0803, USA

Prof. Dr. Irene Dingel, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Mariano Delgado, Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz

Prof. Dr. Marian Füssel, Georg-August-Universität, Seminar für Mittlere und Neuere Geschichte, Humboldtallee 19, 37073 Göttingen, Deutschland

Dr. Henning P. Jürgens, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, Deutschland

Kolja Lichy, Justus-Liebig-Universität, Historisches Institut, Otto-Behagel-Str. 10, 35394 Gießen, Deutschland

Prof. Dr. Barbara Mahlmann-Bauer, Universität Bern, Institut für Germanistik, Unitobler, Länggass-Str. 49, 3012 Bern, Schweiz

Dr. Laura Manzano Baena, Calle Golfo de Salónica, 42, portal B 2ª, 28033 Madrid, Spanien

Dr. Ursula Paintner, Freie Universität, Institut für Deutsche und Niederländische Philologie, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin, Deutschland

Prof. Dr. Marcus Sandl, Universität Zürich, Historisches Seminar, Rämistrasse 69, 8006 Zürich, Schweiz

Prof. Dr. Gerd Schwerhoff, Technische Universität, Institut für Geschichte der Frühen Neuzeit, August-Bebel-Str. 30, 01069 Dresden, Deutschland

Prof. Dr. Silvia Serena Tschopp, Universität Augsburg, Lehrstuhl für Europäische Kulturgeschichte, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg, Deutschland

Dr. Thomas Weller, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Universalgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, Deutschland

Register

1. Ortsregister

- Altenburg 173f.
Amerika (s.a. Westindien) 12, 117, 134, 142
Antwerpen 193, 286, 289
Augsburg 9, 24, 42f., 49, 187, 196, 204, 210, 229–231, 240, 250, 259, 263f.

Basel 27, 90–92, 112, 122, 186
Bern 172f.
Bonn 215
Brandenburg 43, 242
Braunschweig 242
Breslau 171, 236
Brüssel 278
Burgos 112, 132, 136

Capodistria 309
Chemnitz 224

Danzig 236f.
Dietfurt 195
Dresden 44, 46, 53

England 74, 78, 91, 112–114, 137, 143, 186, 214, 222, 310
Erfurt 169

Frankfurt 304
Frankreich 57, 74, 84, 88, 94–96, 99f., 102, 104, 110, 115, 117, 120–123, 125, 143, 193, 204, 277, 283–287, 290–294

Genf 183, 186, 194, 199, 209, 213
Granada 86, 119, 136

Halle 168
Hamburg 242

Heidelberg 173
Heiliges Römisches Reich deutscher Nation 32–34, 42f., 47, 50, 57, 59, 75, 81, 91, 94f., 112, 122, 126, 231, 247, 279, 294, 305f.

Ingolstadt 183, 186, 194, 199, 205, 210
Israel 46–49, 131f.
Italien 93, 143, 180, 279

Karibik 129f.
Kastilien 91, 113
Kiel 218f., 221
Köln 229, 305
Königsberg 233–239, 242, 248, 250f.
Konstanz 122, 210
Krakau 75, 236, 242
Kursachsen 28, 43f., 46, 51, 153, 222, 242f.

La Rochelle 289
Landshut 194
Leipzig 22, 25, 27, 33, 36–38, 43–45, 48–52, 55, 154f., 165, 169, 236f., 241, 243, 259, 269f.
Leuven 305
London 101, 122
Lüneburg 242

Madrid 95, 100f., 141, 283, 292
Magdeburg 38, 237, 242–244, 258–263, 269f., 272
Mailand 284
Mainz 7, 229
Marburg 203
Maulbronn 23, 173
Mexiko 133, 141
Montauban 289

- Montbéliard 23
 Moskau 74
 Münster 101, 217, 221, 278, 281f., 284, 288, 291f.

 Neapel 104
 Neuburg 173
 Niederlande 94, 137, 143, 278, 281–286, 288f., 291–294, 313
 Nürnberg 184, 186f., 190f., 200f., 204, 209, 232f., 237, 242

 Paris 90, 94, 101, 118f., 159, 169, 292, 300, 305
 Parma 104
 Passau 263
 Polen-Litauen 57–59, 66–68, 70f., 74, 77–81, 83, 86, 236f., 241, 310
 Portugal 134, 143
 Posen 236

 Regensburg 46, 173f., 194, 210
 Rom 34f., 90, 93, 96, 99–101, 114, 118, 123, 279, 289, 297, 304, 310

 Sachsen (s.a. Kursachsen) 43f., 46, 51, 222, 242f.
 Salamanca 117, 133f., 136, 139
 Sandomir 75–77

 Schweden 43, 310
 Sevilla 136f.
 Spanien 86, 88–90, 95f., 99–101, 110, 115, 117, 120f., 125, 129–131, 135–137, 140–145, 288, 313
 Straßburg 183, 187, 189, 195–199, 205–207, 211–213, 242

 Thorn [Dorn] 236
 Trient 9, 80, 85, 87, 89, 90f., 95f., 99, 110, 117, 122f., 127, 304, 312f., 318f.
 Tübingen 27, 155, 203, 304

 Ulm 196f.
 Ungarn 74

 Valladolid 132, 136f., 139–141
 Venedig 27, 74, 77, 84, 94f., 122

 Westindien (Amerika) 134, 136, 140–144
 Wien 43, 48, 52, 95, 102, 104
 Wiślica 75f.
 Wittenberg 18, 20, 24–28, 44, 150, 153–156, 166, 174, 186, 203, 213, 230, 232–234, 236–238, 241, 249f., 259, 261, 269f.
 Worms 249, 259, 264
 Würzburg 186

 Zürich 22, 186

2. Personenregister

- Abaelard, Petrus 19
 Acosta, José de 142
 Acquaviva, Claudio 54
 Alber, Erasmus 233
 Albrecht von Brandenburg-Ansbach, Herzog von Preußen 231, 234, 236, 240f., 243–245, 248–252
 Alesius, Alexander 243
 Alexander der Große 61
 Alexander VI., Papst 129, 143
 Amsdorf, Nikolaus von 243, 245, 259, 269f.
 Andreae, Jakob 150–156, 173
 Anna von Österreich, Königin von Frankreich 277
 Aristoteles 70f., 132, 282,
 Arnauld, Antoine 82
 August, Kurfürst von Sachsen 150, 153–156
 Augustinus 314f.
 Aurifaber, Andreas 238
 Avaux, Comte d' (s. Mesmes, Claude de) 288f.
 Ávila, Juan de 139

 Backus, Irena 184
 Baltasar Carlos, Infant von Spanien 291
 Bellarmin, Robert 34
 Bergius, Johann 52
 Bernhard, Christoph 217
 Beutel, Albrecht 309, 316
 Bignon, Jérôme 119f., 123
 Bobadilla, Francisco de 130
 Bobola, Andrzej 71
 Borja, Francisco de 139
 Bracamonte y Guzmán, Gaspar de, Conde de Peñaranda 280
 Braungart, Georg 38
 Bremer, Asmus 218, 221
 Brun, Antoine 292f.
 Brun, Charles le 102, 106
 Bucer, Martin 186f., 196, 198, 214
 Bugenhagen, Johannes 269
 Burkard, Dominik 305
 Burke, Peter 82

 Calov, Abraham 149, 156f.
 Calvin, Johannes 187, 194, 198, 204
 Capito, Wolfgang 187, 198, 213
 Cartagena, Alfonso de (Alonso García de Santamaría) 112–115, 121, 123
 Casas, Bartolomé de las 121, 132, 136f., 140–144
 Castellio, Sebastian 213
 Castiglione, Baldassare 222
 Celtis, Conrad 200
 Chasseneuz, Barthélemy de 91f.
 Christian I., Kurfürst von Sachsen 155
 Christian II., Kurfürst von Sachsen 44
 Christoph, Herzog von Württemberg 173
 Chytraeus, David 155
 Cicero, Marcus Tullius 71, 73
 Clutin d'Oysel, Henri 99f., 114
 Cnapius, Gregor 73
 Cochlaeus, Johannes 172
 Comte, Beatus 193
 Cratander, Andreas 186
 Cravaliz, Augustín de 114f., 117f., 123
 Crocius, Johann 52
 Czipser, Leonard 172
 Czubek, Jan 63, 79f.

 Dannhauer, Johann Conrad 156
 Dávila, Pedrarias (Pedro Arias) 144
 Dentièrre, Marie 185–187, 193–195, 203, 209
 Dingel, Irene 7
 Dupuyherbault, Gabriel 300–304, 318f.

 Eck, Johannes 20, 22, 169

- Eck, Leonhard 195
 Egenolph, Christian 304
 Einhard 286
 Elias, Norbert 11, 87, 216
 Élisabeth de Bourbon, Königin von Spanien 277
 Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg 242
 Emser, Hieronymus 200f., 209
 Erasmus von Rotterdam 139, 188, 191, 193, 201–203, 208, 264f.
 Ernst von Bayern, Bischof von Münster, Erzbischof und Kurfürst von Köln 217
 Estrades, Godefroi, Comte d' 285
- Faber, Zachäus 224f.
 Farel, Guillaume 186f., 194, 204
 Ferdinand der Katholische, König von Aragón und Kastilien 130, 134, 279
 Ferdinand I., Kaiser 94f.
 Ferdinand II., Kaiser 43f., 46, 50
 Ferrier, Arnauld du 86
 Ferrier, Jérémie 121, 123
 Fickler, Johann Baptist 301, 303, 310f.
 Flacius, Matthias 27, 243f., 259, 270–272, 274
 Franz I., König von Frankreich 193, 204
 Freedman, Joseph S. 160
 Freud, Michael 225
 Frevert, Ute 216
 Friedrich August I., Kurfürst von Sachsen (August der Starke) 224
 Friedrich Heinrich von Oranien, Statthalter der Niederlande 285
 Friedrich III., Kurfürst von Sachsen (Friedrich der Weise) 210
 Friedrich III., Kurfürst von der Pfalz 173
 Froment, Antoine 193
 Frygio, Paulus 198
 Fuente, Marqués de la (s. Teves y Tello de Guzmán, Gaspar de)
 Funck, Johann 249
- Galen, Dietrich von 217f., 220
 Gallus, Nikolaus 271f.
 García de Santamaría, Alonso (s. Cartagena, Alfonso de)
 Georg, Herzog von Sachsen 169
 Gierl, Martin 160
 Ginés de Sepúlveda, Juan 132
 Girard, Jean 193
 Gnapheus, Wilhelm 233
 Gottsheim, Jakob von 189
 Gracián, Baltasar 144
 Gramsci, Antonio 179
 Granada, Luis de 139
 Grassi, Paris de 94
 Gregor I., Papst (Gregor der Große) 113
 Gretser, Jacob 317–320
 Grumbach, Argula von 179, 185–188, 194f., 201, 204f., 210, 212
 Grumbach, Friedrich von 195
 Guerrero, Pedro de, Erzbischof von Granada 86
 Guise, Charles de, Kardinal 85f., 90
 Guzmán de Silva, Diego 101
- Habermas, Jürgen 8, 229
 Hafeneffer, Matthias 224
 Hailbronner, Jakob 174
 Hartmann, Clemens 197, 199
 Hedion, Caspar 198
 Hegemon, Petrus 240
 Heinrich, Graf von dem Bergh (Hendrik van den Bergh) 281
 Heinrich III., König von Frankreich 118, 123
 Heinrich IV., König von Frankreich 81f., 119, 224, 280
 Held, Hans Ludwig 84
 Herrera, Antonio de 143f.
 Heshusius, Tilemann 266
 Heß, Johannes 171f.
 Hoë von Hoënegg, Matthias 31, 36–40, 44–54

- Hutten, Ulrich von [Huldrychus Huttenus] 304
- Hunnius, Ägidius 174f.
- Hus, Jan 210
- Iunius, Franciscus 308, 313f., 318–320
- Jáuregui, Juan de 279
- Jedin, Hubert 87
- Joachim II., Markgraf von Brandenburg 242
- Johann Friedrich, Kurfürst von Sachsen 28
- Johann Georg I., Kurfürst von Sachsen 43f., 52, 54
- Johann II., König von Kastilien 91
- Johanna I. (die Wahnsinnige), Königin von Kastilien 279
- Jonas, Justus 245
- Joris, David 199
- Joseph von Arimathia 113
- Juvenal, Decimus Iunius 303
- Karl II., König von Spanien 291
- Karl V., Kaiser 94, 132, 134, 279, 282f.
- Karlstadt, Andreas von Bodenstein, gen. 169
- Kaufmann, Thomas 59f., 155, 198, 205, 212
- Kolumbus, Christoph 130, 142
- Kolumbus, Diego 130
- Lake, Peter 277
- Lamormaini, Wilhelm 46
- Landolff, Erhard 197, 199
- Lansac, Louis de 96
- Lauterwald, Matthias 234–236, 243
- Le-Bey de Batilly, Denis 82
- Leo X., Papst 94
- Lerm, Gabriel de 82
- Linck, Wenzelslaus 191f.
- Lipsius, Justus 71
- López de Velasco, Juan 143
- López Madera, Gregorio 282
- Love, Harold 78
- Ludwig XIII., König von Frankreich 119, 121, 123, 280, 283, 286, 289f.
- Ludwig XIV., König von Frankreich 101f., 104f., 122f., 277f., 280, 282–286, 292, 294
- Ludwig, Ulrike 217
- Lufft, Hans 238
- Luna, Conde de (s. Vigil de Quiñones, Claudio Fernández)
- Luther, Martin 14, 20, 22, 26–28, 33, 41, 47, 49, 150f., 169f., 179, 183f., 186, 188–190, 193–195, 198–200, 202, 204–206, 210f., 230, 242f., 259–262, 264–266, 304, 309
- Machiavelli, Nicolò 115
- Madruzzo, Giovanni Ludovico, Kardinal 86
- Major, Georg 269–272
- Maldonado, Alonso 142
- Marbach, Johannes 197
- Maria Theresia von Österreich, Königin von Frankreich 105, 277f., 281, 284, 286, 291f., 294
- Mariana, Juan de 144
- Marti, Hanspeter 160
- Martini, Jakob 156
- Maximilian I., Herzog von Bayern 45, 174f.
- Mazarin, Jules 280f., 284f., 294
- McKee, Elsie 214
- Medici, Katharina de, Königin von Frankreich 99
- Meisner, Balthasar 156, 170
- Melanchthon, Philipp 26–28, 150, 184, 191, 199f., 202, 209, 232, 237, 242f., 246, 259, 262, 269
- Mendham, Joseph 315
- Menius, Justus 243, 245, 247
- Mesmes, Claude de, Comte d’Avaux 288f.
- Metzler, Johannes 172

- Michaelis, Johann David 176f.
 Moeller, Bernd 170
 Montesino, Antón 131
 More, Margaret 188
 Morhart, Ulrich 304
 Mörlin, Joachim 239f., 242, 250
 Mörlin, Maximilian 245, 249
 Morrien, Gerhard von 217–220
 Morus, Thomas 188
 Morvillier, Jean, Bischof von Orléans 86
 Mulsow, Martin 163
- Navarre, Marguerite de 193, 203f., 209
 Neobolus, Jodocus 213
 Neuberger, Theophilus 52
 Nützel, Kaspar 190, 192, 208
- Okolampad, Johannes 210
 Oresme, Nikolaus von 282
 Oseguera, Joan de 133
 Osiander, Andreas 186, 191, 200, 231–250
 Osiander, Lucas 34
 Osterhusen, Henrich 218
 Osuna, Francisco de 139
 Ovando, Juan de 143
 Ovando, Nicolás de 130
 Oxenstierna, Axel 81
- Pellevé, Nicloas de, Erzbischof von Sens 86, 99
 Peñaranda, Conde de (s. Bracamonte y Guzmán, Gaspar de)
 Petrus Lombardus 19
 Paintner, Ursula 59–61, 81
 Paleotti, Gabriele 87
 Pappus, Johannes 308, 313–315, 318–320
 Paul III., Papst 34
 Paulus 85, 113, 190, 207f., 211
 Pauw, Adriaan 292
 Philipp II., König von Spanien 94–96, 100, 123, 129, 137f., 140–144, 290
 Philipp IV., König von Spanien 101f., 105, 277–286, 291–293
 Philipp Ludwig, Pfalzgraf von Neuburg 174
 Philipp V., König von Spanien 104
 Philipp I., Herzog von Orléans 284
 Pirckheimer, Caritas 184–188, 190–192, 200f., 208f., 212
 Pirckheimer, Willibald 186
 Pithou, François 118
 Pius IV., Papst 86, 90, 99f., 114, 122, 304
 Pius V., Papst 100
 Planitz, Hans von der 194
 Plessis, Armand-Jean du, Herzog von Richelieu, Kardinal 280
 Polentz, Georg von 234
- Quevedo, Francisco de 286
- Rabus, Ludwig 187, 189f., 196–199, 206–213
 Rasche, Ulrich 160f.
 Raynaud, Théophile 320f.
 Reneccius, Jakob 156
 Requesens y Zúñiga, Luis de 99–101, 114
 Reusch, Franz Heinrich 315
 Rhegius, Urbanus 198
 Richelieu (s. Plessis, Armand-Jean du)
 Robert, Simon 187
 Roosen, William 104
 Rufus, Quintus Curtius 61
- Saavedra Fajardo, Diego de 292
 Sahagún, Bernardino de 141
 Sallust, Gaius 61
 Santa-Croce, Prospero di 90
 Savonarola, Girolamo 205
 Scheurl, Christoph 200
 Schiller, Friedrich 129
 Schnepf, Erhard 245
 Schorn-Schütte, Luise 53

- Schwenckfeld, Kaspar 186f., 196f., 210–213
- Seehofer, Alsacius 186, 188, 194, 199, 202, 210
- Servet, Michel 198, 213
- Sharpe, Kevin 277
- Sigismund III. Wasa, König von Polen 57f., 61f., 69, 75f.
- Simmel, Georg 60
- Skarga, Piotr 65, 70f., 73–76
- Sorel de Sauvigny, Charles 122f.
- Spalatin, Georg 194, 210
- Spangenberg, Cyriacus 266
- Spangenberg, Wolfhart 159
- Spener, Philipp Jacob 170
- Spierenburg, Peter 216, 226
- Spinola, Ambrogio (Ambrosio) 281
- Spivak, Gayatri Chakravorty 179–181, 183, 200
- Stadnicki, Stanislaw 75f.
- Staupitz, Johann von 205
- Strigel, Victorinus 245
- Stupperich, Martin 242
- Suárez, Francisco 143
- Tauler, Johannes 139
- Teves y Tello de Guzmán, Gaspar de, Marqués de la Fuente 101f., 106, 122
- Thering, Adam von 189, 194
- Thomas von Aquin 160, 279
- Thomasius, Christian 168
- Thomasius, Jakob 164
- Thou, Jacques-Auguste de 74
- Treger, Konrad 189
- Valdés, Alfonso de 139
- Valdés, Diego de 119f.
- Valdés, Fernando de 136f., 139
- Valdés, Juan de 139
- Vargas, Francisco de 94f., 99
- Vázquez de Menchaca, Fernando 117, 123
- Venediger, Georg von 240
- Vergerio, Pier Paolo 308–313, 318
- Vigil de Quiñones, Claudio Fernández, Conde de Luna 85f., 95f., 110
- Vignier, Nicolas 118–120, 123
- Vio, Tommaso de 279
- Vitoria, Francisco de 132–134
- Vives, Juan Luis 159
- Völker, Christoph 218f.
- Waite, Gary 198
- Walch, Johann Georg 176
- Wamboldt von Umstadt, Anselm Casimir, Erzbischof und Kurfürst von Mainz 46
- Watteville, Jean Charles de 101
- Wengeler, Martin 64
- Wigand, Johannes 266, 271
- Wilhelm IV., Herzog von Bayern 195
- Wohlfeil, Rainer 14, 229, 251
- Wolf, Hubert 298f.
- Zell, Katharina 185f., 187, 189, 195–199, 204–207, 208–210, 212–214
- Zell, Matthäus (Matthias) 187, 189, 195, 198, 205–207, 209
- Ziegler, Bernhard 235
- Ziegler, Johann Reinhard 31, 37–40, 45f., 51f., 54
- Zúñiga y Requesens, Juan de 99–101, 114
- Zwingli, Huldrych 22, 171, 186, 197f., 210f.

