

Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung: Religionsgespräche der Frühen Neuzeit

Dingel, Irene (Ed.); Leppin, Volker (Ed.); Paasch, Kathrin (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dingel, I., Leppin, V., & Paasch, K. (Hrsg.). (2018). *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung: Religionsgespräche der Frühen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 121). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666570872>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

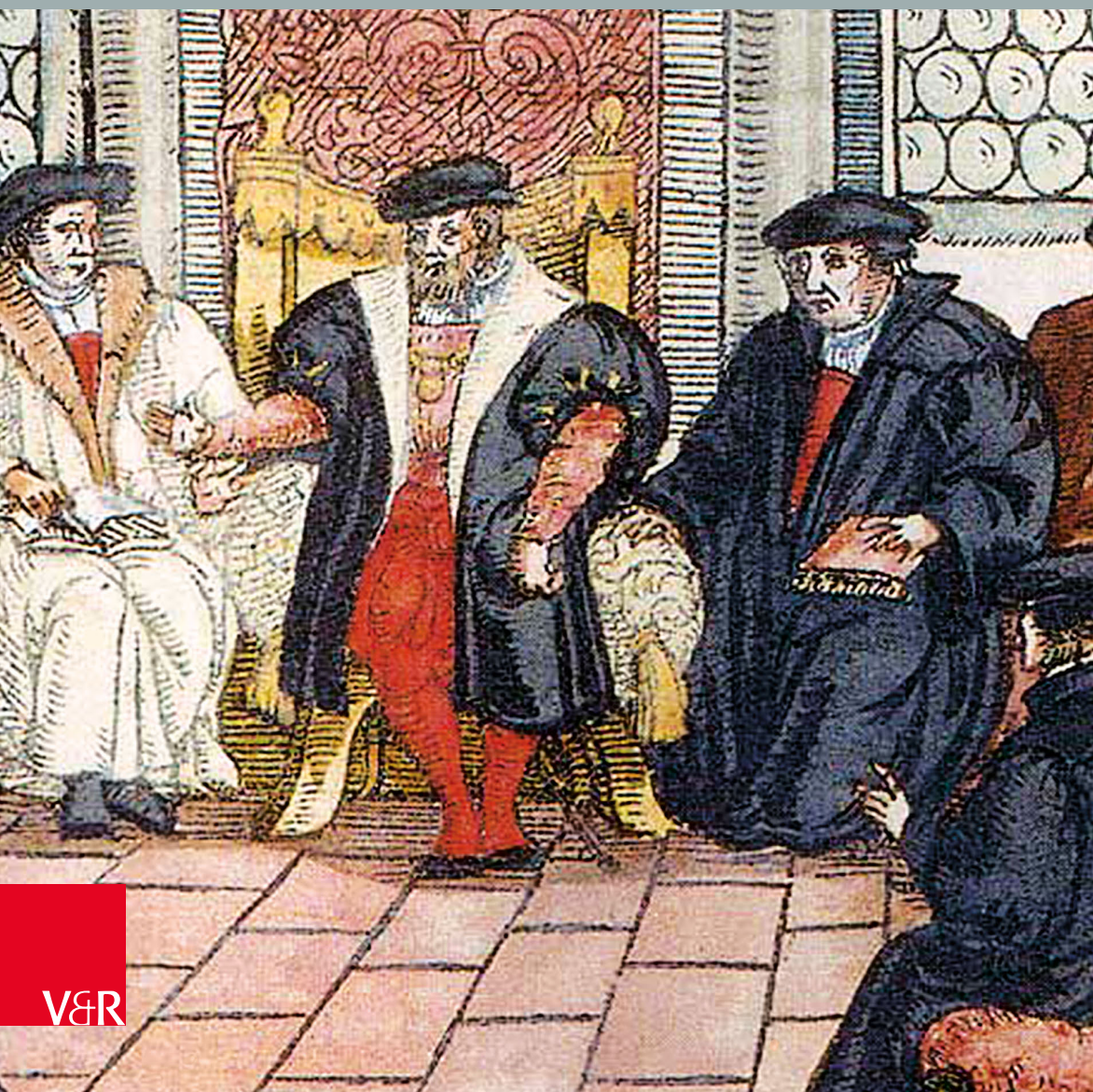
This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>



Irene Dingel
Volker Leppin
Kathrin Paasch (Hg.)

Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung

Religionsgespräche der Frühen Neuzeit





Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dinkel

Beiheft 121

Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung

Religionsgespräche der Frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Irene Dingel, Volker Leppin und Kathrin Paasch

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2018 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

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

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 («Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen») unter dem DOI 10.13109/9783666570872 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: [Anonym], Marburger Religionsgespräch, kolorierter Holzschnitt, 1557, Wikimedia Commons.

Satz: Vanessa Weber und Christiane Bacher, Mainz

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

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-57087-2

Inhaltsverzeichnis

Irene Dingel/ Volker Leppin/ Kathrin Paasch Vorwort	9
--	---

I. RELIGIONSGESPRÄCHE IM POLITISCHEN SPANNUNGSFELD

Armin Kohnle Die politischen Hintergründe der Reichsreligionsgespräche des 16. Jahrhunderts	13
---	----

Yves Krumenacker Religionsgespräche in Frankreich zwischen 1598 und 1685	27
---	----

Gisa Bauer Evangelisch-orthodoxe Religionsgespräche im 16. Jahrhundert	43
---	----

Martina Thomsen Auf der Suche nach Konsens. Zur politischen Dimension des Thorner Religionsgesprächs von 1645	61
---	----

Ulrich A. Wien Abschied von der Trinitätstheologie? Zur Komplexität von Disputationen und Religionsgesprächen in Siebenbürgen	77
---	----

II. RELIGIONSGESPRÄCHE ALS MITTEL THEOLOGISCHER KLÄRUNG

Peter Neuner Religionsgespräche zwischen Rom und Konstantinopel im Mittelalter ..	113
--	-----

Christoph Nebgen Zwischen Theologie und Taktik. Die Reichsreligionsgespräche von Hagenau – Worms – Regensburg 1540/41	129
---	-----

Daniel Gehrt / Friedhelm Gleiß Die Weimarer Disputation von 1560 und der Altenburger Theologenkonvent von 1568/69: Aspekte innerlutherischer Religionsgespräche	141
Volker Leppin Das Maulbronner Religionsgespräch zwischen württembergischen und pfälzischen Theologen 1564	161
Astrid von Schlachta Zwischen Konversionsdruck und Bekenntniseifer. Die reformiert- täuferischen Religionsgespräche in Pfeddersheim und Frankenthal	183
Kęstutis Daugirdas Religionsgespräche und Disputationen mit Beteiligung der Antitrinitarier in Polen-Litauen	201
Christoph Nebgen Außereuropäische Religionsgespräche im Reformationszeitalter	217
 III. WIRKUNGEN	
Kenneth G. Appold Frühneuzeitliche Religionsgespräche. Wandel des Konzepts in Methodik und Diskurs	231
Alexander Schunka Politik und Kommunikation. Dimensionen des Religionsgesprächs im Kontext der protestantischen Irenik um 1700	239
Johannes Hund »Mutua tolerantia« oder »conciliatio«? Die Unionsgespräche zwischen dem reformierten Brandenburger Hofprediger Daniel Ernst Jablonski und dem lutherischen Hofrat Gottfried Wilhelm Leibniz in Hannover	255
Christopher Spehr Religionsgespräche im 18. Jahrhundert. Historiographische Rezeptionen, kirchenpraktische Innovationen und aufklärerische Transformationen	275

Miriam Rose	
Strukturelle Herausforderungen ökumenischer Kommunikation	295
Autorenverzeichnis	311
Register	313
Ortsregister	313
Personenregister	317
Bibelstellenregister	323

Vorwort

Im 16. und 17. Jahrhundert veränderte sich der Charakter der bereits im Mittelalter geführten Religionsgespräche grundlegend: Die aus der akademischen Form der Disputation entstandene, sich in geregelten Formen vollziehende Debatte integrierte sowohl aus juristischen Prozessen entlehnte Elemente als auch das aufrichtige Ringen um Überwindung der mit der Reformation eingetretenen religiösen Spaltung, für das schon Erasmus in seiner Schrift *Liber de sarcienda ecclesiae concordia* (1533) eingetreten war. Nachdem sich die Hoffnung auf ein Konzil als eigentlicher Ort zur Klärung der mit der Reformation aufgeworfenen religiösen Fragen nicht erfüllte und die Pluralisierung bzw. Ausdifferenzierung theologischer, sich oft unter eigenen Bekenntnissen konsolidierender Richtungen fortschritt, wurde die Auseinandersetzung um Lehre und Glauben immer häufiger auf Initiative weltlicher Obrigkeiten und vor öffentlichem Forum geführt. Das Religionsgespräch entwickelte sich zu einem weltlichen religions- und konfessionspolitischen Steuerungsinstrument, mit dem die innerchristlichen, die Konfessionalität befördernden Differenzen im Gefolge der Reformation entschieden oder wenigstens ausgeglichen werden sollten. Nicht von ungefähr stehen Religionsgespräche in der Frühen Neuzeit oft in einem unmittelbaren Zusammenhang mit drohenden militärischen Konflikten, erhofften politischen Bündnissen oder angestrebten Religionsfriedensschlüssen.

Dabei blieb die Form des obrigkeitlich initiierten Glaubensgesprächs durchaus nicht auf die Begegnungen zwischen Repräsentanten der römischen Kirche und reformatorisch gesinnten Theologen auf Reichsebene beschränkt. Vielmehr kam es in der Frühen Neuzeit auch zu Gesprächen zwischen Orthodoxen und Vertretern der westeuropäischen Kirchen, Protestanten wie Katholiken. Auch die sich in verschiedenen Konfessionsbildungen niederschlagenden theologischen Differenzen unter den Protestanten – sei es zwischen Reformierten und Lutheranern, sei es zwischen diesen und den täuferischen oder antitrinitarischen Bewegungen oder auch innerhalb der verschiedenen Richtungen der Wittenberger Reformation – fanden in Religionsgesprächen ihren Austrag. Geographisch erstreckte sich das Phänomen über weite Gebiete des europäischen Kontinents; manche Gespräche blieben in ihrer Wirkung lokal begrenzt, andere wurden überregional wirksam.

Allerdings geriet die Suche nach religiösem und auch konfessionspolitischem Ausgleich immer wieder in Spannung mit dem Bestreben, den Gesprächspartner für die eigene Meinung zu gewinnen bzw. – bezogen auf die jeweils eigene Position – mit überzeugenden Argumenten zu besiegen. Religionsgespräche konnten zudem von Obrigkeiten dazu genutzt werden, den

Bekennnisstand eines Territoriums zu legitimieren und zu vereinheitlichen. Sie konnten – von theologischer Seite – aber auch dazu dienen, strategisch auf die weltliche Herrschaft einzuwirken, um dem jeweiligen Bekenntnis politischen Rückhalt zu verschaffen. Bekannte Beispiele hierfür sind die im Dienste der Gegenreformation stehenden Religionsgespräche und die in ihrer Folge vollzogenen Fürstenkonversionen. Dass bei solchen Konfessionswechseln, selbst wenn sie im Anschluss an Religionsgespräche stattfanden und religiös grundiert waren, auch politische Motive eine Rolle spielten, versteht sich von selbst.

Im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts und im Spektrum der miteinander in Interaktion tretenden religiösen Gruppierungen lassen sich vielschichtige Entwicklungen dieses – im weitesten Sinne – »interreligiösen Gesprächs« verfolgen: die sich wandelnden politischen Intentionen von Obrigkeiten, die Motive der Akteure und die Diskursformen, der Spannungsbogen von der Konsenssuche bis zur argumentativen Überwindung des Gegners, von der autoritativen Entscheidung theologischer Streitfragen bis hin zur Schaffung neuer Unionen. Von hier aus legt sich sogar nahe, eine Entwicklungslinie bis zu den Ökumenebemühungen der Gegenwart zu ziehen.

In Religionsgesprächen der Frühen Neuzeit verzahnten sich also höchst vielfältige theologische und politische Strategien, Anliegen und Erwartungen – und zwar seitens aller an ihnen teilnehmenden Akteure in den jeweils unterschiedlichen historischen Kontexten. Diesem komplexen Befund versuchen die hier versammelten Beiträge in einer europäischen und konfessionell möglichst breiten Perspektive nachzugehen. Sie zielen darauf ab, das Exemplarische in den vielen unterschiedlichen Zusammenhängen herauszuarbeiten, um so das zwar kurzlebige, in seinen Wirkungen jedoch nicht hoch genug einzuschätzende Phänomen »Religionsgespräche« zu erfassen. Grundlage dafür war eine wissenschaftliche Tagung, die vom 2. bis 4. Juli 2015 in Kooperation dreier Partner in der Forschungsbibliothek Gotha stattfand: des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, der Forschungsbibliothek Gotha und des Instituts für Spätmittelalter und Reformation der Universität Tübingen.

Dass als Ertrag der damaligen Diskussionen dieser Band nun erscheinen kann, ist zahlreichen Beteiligten zuzuschreiben, die entweder in die organisatorische und wissenschaftliche Tagungskonzeption oder später in die redaktionelle Bearbeitung der Manuskripte und Registererstellung eingebunden waren. Zu nennen sind allen voran Dr. Henning P. Jürgens, PD Dr. Christopher Voigt-Goy, Dr. Andrea Hofmann, Carolin Katzer und Marion Bechtold-Mayer. Ihnen allen gebührt hohe Anerkennung und herzlicher Dank.

Mainz, Tübingen, Gotha, im Januar 2018
Irene Dingel, Volker Leppin, Kathrin Paasch

I. RELIGIONSGESPRÄCHE IM POLITISCHEN SPANNUNGSFELD

Armin Kohnle

Die politischen Hintergründe der Reichsreligionsgespräche des 16. Jahrhunderts

Die gestellte Aufgabe, »Religionsgespräche als Mittel der Politik« zu behandeln und dabei die Reichsebene in den Blick zu nehmen, bringt es mit sich, dass an dieser Stelle nicht über die theologischen Inhalte der Reichsreligionsgespräche des 16. Jahrhunderts gehandelt werden kann, sondern dass es im Folgenden ausschließlich um die politischen Kontexte geht, die für ihr Zustandekommen und ihre Durchführung in Anschlag zu bringen sind. Hinsichtlich der Frage, welche Veranstaltungen zu den Reichsreligionsgesprächen zu rechnen sind, könnte man einfach der maßgeblichen Quellensammlung folgen, den *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche des 16. Jahrhunderts*, die in sechs Teilbänden die eng zusammengehörenden Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 dokumentieren¹. Über diese Reichsreligionsgespräche im engeren Sinne hinausgehend, sollen hier aber auch die Theologenverhandlungen während der Augsburger Reichstage von 1530 und 1547/48 einbezogen werden. Denn zwischen »Reichs-Religionsgesprächen« und »Reichstags-Religionsgesprächen« waren die Übergänge fließend². Deshalb kann man diese Gespräche nicht einfach ausklammern, wenn man, wie es hier vertreten wird, an der Beteiligung des Kaisers als einem maßgeblichen Kriterium festhalten will.

Das Fehlen einschlägiger Forschungen ist bei diesem Thema ausnahmsweise nicht zu beklagen. Im Gegenteil: Es stehen sowohl übergreifende Untersuchungen³ als auch eine in den letzten Jahren deutlich angewachsene

1 Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert, hg. von Klaus GANZER/Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, 3 Bde. in 6 Teilbänden, Göttingen 2000–2007 (künftig kurz zitiert als: Akten Reichsreligionsgespräche).

2 Zum Phänomen der Religionsgespräche auf Reichstagen vgl. Rolf DECOR, Religionsgespräch und Reichstag. Der Regensburger Reichstag von 1556/57 und das Problem der Religionsgespräche auf Reichstagen, in: Erich MEUTHEN (Hg.), Reichstage und Kirche. Kolloquium der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 9. März 1990, Göttingen 1991, S. 220–235.

3 Übergreifende Literatur: Marion HOLLERBACH, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./Bern 1982; Vinzenz PFENÜR, Colloquies (Religionsgespräche). Freundschaftliches Gespräch bezüglich der Religionsfrage (amicum colloquium in causa religionis). Erweiterte deutsche Fassung des Artikels Colloquies, in: OERef 1 (1991), S. 375–383, URL: <<http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/relge.htm>> (22.6.2015); Irene DINGEL, Religionsgespräche. IV. Altgläubig – protestantisch

Zahl von Monographien zu einzelnen Religionsgesprächen zur Verfügung. Die folgenden Beobachtungen können also höchstens in der Hinsicht Originalität für sich beanspruchen, dass die politische Seite der Reichsreligionsgespräche komprimiert und im Zusammenhang in den Blick genommen wird⁴.

1. Augsburg 1530

Religion und Politik sind in der Reformationszeit nicht voneinander zu trennen. Diese Binsenweisheit bewährt sich in besonderem Maße im Falle der Reichsreligionsgespräche. Sie entsprangen allesamt nicht in erster Linie einem theologischen Bedürfnis nach Wiederherstellung der Lehreinheit zwischen Reformationsanhängern und Reformationsgegnern, sondern dem politischen Interesse des Kaisers und der Stände, die aus den Lehrdifferenzen folgenden schädlichen politischen Konsequenzen aus der Welt zu schaffen. Deshalb hat sich Kaiser Karl V. immer wieder um solche Religionsgespräche bemüht, zuerst 1530 bei seiner Rückkehr ins Reich nach fast zehnjähriger Abwesenheit.

Die Theologenverhandlungen des Augsburger Reichstags waren die Folge eines Scheiterns der kaiserlichen Politik. Karl V. verließ das Reich 1521 in der Erwartung, mit dem Wormser Edikt die Ketzerei Luthers und seiner Anhänger ein- für allemal beseitigen zu können. In den folgenden Jahren hielt er an diesem Ziel trotz faktisch entgegengesetzter Entwicklung fest, räumte seinen europäischen Machtinteressen aber immer den Vorrang ein, so dass die Bekämpfung der Ketzerei im Reich phasenweise völlig aus seinem Blickfeld geriet⁵.

1530 war eine bloße Wiederherstellung der Rechtslage von 1521 kaum noch durchsetzbar, das wusste auch der Kaiser. Seit 1526 war das allgemeine Konzil zur Herstellung der Glaubenseinheit eine Option in seiner

und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681 mit umfangreicher Bibliographie. Zuletzt Otto SCHEIB, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689)*, 3 Bde., Wiesbaden 2009.

- 4 Auf Einzelnachweise zum allgemein bekannten Verlauf der Reichs- und Reformationsgeschichte wird im Folgenden verzichtet. Vgl. Bernd MOELLER, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1999; Wolfgang REINHARDT, *Probleme deutscher Geschichte 1495–1806. Reichsreform und Reformation 1495–1555*, Stuttgart 2001; Frank ENGEHAUSEN u.a., *Meilensteine der deutschen Geschichte. Von der Antike bis heute*, Berlin 2015, Sonderausgabe Bonn 2015.
- 5 Zur europäischen Politik Karls V. vgl. insbesondere Ernst SCHULIN, *Kaiser Karl V. Geschichte eines übergroßen Wirkungsbereichs*, Stuttgart 1999; zur Religionspolitik des Kaisers in den 1520er Jahren vgl. Armin KOHNLE, *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden, Gütersloh 2001.*

Religionspolitik⁶. Mit Kursachsen, Hessen und Brandenburg-Ansbach waren bis 1530 immerhin drei nicht unbedeutende weltliche Reichsstände zur Reformation übergegangen. Hinzu kam eine stolze Reihe süddeutscher Reichsstädte. Ein konfessioneller Konfrontationskurs gegen die evangelische Partei barg Risiken, zumal die außenpolitischen Probleme der Habsburger nicht gelöst waren: Der Friede von Cambrai hatte 1529 zwar den Krieg mit Frankreich in Italien beendet, und die Belagerung Wiens durch die Osmanen war im selben Jahr gescheitert; mehr als eine Verschnaufpause hatten der Kaiser und sein Bruder Ferdinand, der Statthalter Karls V. im Reich, damit aber nicht gewonnen.

Gemäß der Faustregel, dass die Kompromissbereitschaft des Kaisers gegenüber den Evangelischen wuchs, je stärker er in der Außenpolitik unter Druck geriet, und es umgekehrt für die Evangelischen immer dann bedrohlich wurde, wenn der Kaiser freie Hand hatte, seine Religionspolitik ohne Rücksicht auf die außenpolitische Lage zu betreiben, verhiess die Entspannung in Italien und an der Türkenfront im Vorfeld des Augsburger Reichstags von 1530 für die Evangelischen nichts Gutes. Deren Situation wurde noch dadurch erschwert, dass es Landgraf Philipp von Hessen nicht gelang, den Widerstand der Wittenberger Theologen gegen ein Militärbündnis, das den Kaiser als Gegner einschloss, zu beseitigen⁷. Das Marburger Religionsgespräch diente 1529 primär dem politisch bestimmten Zweck, die theologischen Hürden zu beseitigen, die einem Militärbündnis mit Zwinglianern und Oberdeutschen entgegenstanden. Dies ist bekanntlich an der Abendmahlsfrage gescheitert. Deshalb agierte der Kaiser 1530 in Augsburg aus einer Position der Stärke, auch wenn er von seiner bisherigen Linie, eine Diskussion über theologische Streitfragen gar nicht erst zuzulassen, abging.

Diskussion hieß aus kaiserlicher Perspektive nun aber nicht, dass das Ergebnis offen sein konnte. Die Absicht Karls V. war vielmehr, die Glaubenseinheit – nach den Worten der Proposition ein »einmütiges christliches Wesen«⁸ – wiederherzustellen. Der erste Schritt sollte sein, dass alle Seiten ihre Auffassung in der Religionsfrage schriftlich einreichen sollten. Nach der Vorstellung Karls V. mussten die evangelischen Stände dazu gebracht werden, den Kaiser als Richter über das am 25. Juni übergebene Augsburger

6 In der kaiserlichen Proposition für den Speyerer Reichstag von 1526 wird das Konzil von kaiserlicher Seite erstmals als Perspektive genannt; vgl. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., Bd. 5/6: Der Reichstag zu Augsburg 1525. Der Reichstag zu Speyer 1526. Der Fürstentag zu Esslingen 1526, bearb. von Rosemarie AULINGER, München 2011, S. 300–306 (Nr. 71), hier S. 303.

7 Zur Widerstandsdiskussion auf evangelischer Seite vgl. Eike WOLGAST, Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, Gütersloh 1977.

8 Carl Eduard FÖRSTEMANN, Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530, Bd. 1, Halle 1833, S. 295–309 (Nr. 102), hier S. 309.

Bekanntnis anzuerkennen. Bei Weigerung sollte ein Konzil als Urteilsinstanz angeboten werden. Wenn beides abgelehnt würde, waren Strafen bis hin zur Gewaltanwendung vorgesehen⁹. Dass es unter diesen Umständen überhaupt zu Theologengesprächen kam, war den altgläubigen Ständen zu verdanken, die das kaiserliche Richteramt akzeptierten, zugleich aber auf Gespräche mit den Evangelischen drängten.

Diese Gespräche verliefen von vornherein asymmetrisch. Denn die *Confutatio* der *Confessio Augustana* (und der *Confessio Tetrapolitana*) erging im Namen Karls V.¹⁰. Das kaiserliche Richteramt über den Glauben und damit die Urteilsmaßstäbe der Reformationsgegner waren also gleichsam gesetzt, ob die Evangelischen das akzeptierten oder nicht. Die in der *Confutatio* niedergelegte Theologie galt auf kaiserlich-altgläubiger Seite als nicht verhandelbar. Welchen Sinn hatten also theologische Ausgleichsgespräche, die aus evangelischer Perspektive unter inakzeptablen Voraussetzungen stattfanden? Sie verfolgten den Zweck, die Kompromissbereitschaft beider Seiten auszuloten und nichts unversucht zu lassen, um den politisch nicht gewollten offenen Bruch zu vermeiden. Die Augsburger Religionsverhandlungen, die im Rahmen eines von beiden Seiten paritätisch besetzten Vierzehnerausschusses, dann eines Sechserausschusses stattfanden, waren folgerichtig eine theologisch-politische Mischveranstaltung, so wie alle weiteren Religionsgespräche auf Reichsebene auch¹¹. Zum größeren Ausschuss entsandten beide Seiten jeweils zwei Fürsten persönlich, dazu zwei fürstliche Räte und drei Theologen. Der reduzierte Ausschuss bestand aus jeweils zwei fürstlichen Räten und einem Theologen. Auch wenn man die theologische Kompetenz der Räte nicht unterschätzen darf, blieb die theologische Seite über die gesamte Gesprächsdauer doch untergewichtet. Das Gespräch über theologische Streitfragen war lediglich ein Instrument der politischen Verhandlungen.

9 Vgl. Theodor BRIEGER, Beiträge zur Geschichte des Augsburger Reichstages von 1530. Archivalische Mitteilungen, in: ZKG 12 (1891), S. 123–187, hier S. 127–130 (Nr. 2). Zu den Augsburger Verhandlungen vgl. insgesamt KOHNLE, Reichstag und Reformation, S. 382–384.

10 Die *Confutatio* der *Confessio Augustana* vom 3. August 1530, bearb. von Herbert IMMENKÖTTER, Münster 1979. Die am 25. Oktober verlesene *Confutatio* der *Tetrapolitana*: Alfred PAETZOLD, Die Konfutation des Vierstädtebekenntnisses. Ihre Entstehung und ihr Original, Leipzig 1900; vgl. dazu auch Martin BUCERS deutsche Schriften, Bd. 3: *Confessio Tetrapolitana* und die Schriften des Jahres 1531, hg. von Robert STUPPERICH, Gütersloh 1969, S. 23, 189. Die *Fidei ratio* Zwinglis wurde nicht mit einer eigenen Widerlegungsschrift bedacht.

11 Vgl. zu den Gesprächen insbesondere Eugène HONÉE, Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchungen und Texte zur katholischen Concordantia-Politik, Münster 1988. Die weiteren Quellen bei KOHNLE, Reichstag und Reformation, S. 384–389.

Damit soll der Eigenwert der Suche nach theologischen Übereinstimmungen nicht in Abrede gestellt, aber doch davor gewarnt werden, Religionsgespräche aus ihrem politischen Kontext zu lösen. Es handelte sich immer nur um eine Option der kaiserlichen Politik neben anderen Optionen wie: politischer Anstand, allgemeines Konzil, Zwangsmaßnahmen bis hin zur offenen Gewaltanwendung. Wie sich unter veränderten politischen Bedingungen auch die Wahl der Optionen änderte, kann man in den Monaten nach dem Augsburger Reichstag beobachten. Nach einem vergleichsweise milden Entwurf eines Religionsabschieds, der von den Evangelischen aber auch verlangte, das Augsburger Bekenntnis als widerlegt anzuerkennen¹², endete der Reichstag von 1530 mit einem Abschied, der das Reichsrecht auf den Stand von 1521 zurückdrehte¹³. Doch wenige Wochen später war die politische Situation durch die Gründung des Schmalkaldischen Bundes, den Bedarf der Habsburger an Türkenhilfe und die heraufziehende Frage der römischen Königswahl des Kaiserbruders Ferdinand bereits völlig verändert. Das neuerwachte Interesse des Kaisers an einer Verständigung mit den Evangelischen führte zum Nürnberger Anstand¹⁴, der ersten *pax politica* im Reich. Politischer Friede unter Ausklammerung der theologischen Streitfragen hieß zugleich Verzicht auf ein Religionsgespräch, allerdings nur für den Augenblick. Denn die Terminierung des Anstands bis zum Konzil resp. bis zum nächsten Reichstag hielt die Möglichkeit eines neuen Religionsgesprächs für die Zukunft offen.

2. Hagenau, Worms, Regensburg 1540/41

Nach 1532 fielen Reich und Reformation in der Rangordnung der kaiserlichen Politik wieder weit hinter die Auseinandersetzung mit Frankreich und die Mittelmeerfrage zurück. Seit 1532 fanden keine Reichstage mehr statt, weil sie eine Gefahr für die Weitergeltung des Nürnberger Anstands bedeutet hätten, was der Kaiser nicht riskieren wollte. Das labile Gleichgewicht der Ordnung von 1532 wurde durch das katholische Nürnberger Bündnis von 1538 gefährdet, auf das die Evangelischen durch engeren Anschluss an Frankreich und Dänemark reagierten. Da der Kaiser mit den Türken im Mittelmeer beschäftigt war, wird verständlich, warum ihm ein Religionskrieg im Reich zu diesem Zeitpunkt nicht gelegen kam. Er entsandte den aus Schweden vertriebenen Erzbischof von Lund, Johann von Weeze, nach Deutschland, um die Lage zu

12 Der Entwurf des Religionsabschieds vom 22. September bei HONÉE, *Der Libell*, S. 347–352; vgl. KOHNLE, *Reichstag und Reformation*, S. 388f.

13 Vgl. ebd., S. 393f.

14 Vertragstext: *Deutsche Reichstagsakten*, Bd. 10: *Der Reichstag in Regensburg und die Verhandlungen über einen Friedstand mit den Protestanten in Schweinfurt und Nürnberg 1532*, bearb. von Rosemarie AULINGER, Göttingen 1992, S. 1511–1517 (Nr. 549).

entschärfen¹⁵. Im April 1539 wurde der Frankfurter Anstand¹⁶ vereinbart, der im Wesentlichen den Anstand von 1532 um sechs Monate verlängerte, ihn aber durch einige Bestimmungen wie das Verbot, neue Mitglieder in den Schmalkaldischen Bund aufzunehmen und weiterhin Kirchengut einzuziehen, ergänzte. Das Nürnberger Bündnis sollte ebenfalls nicht erweitert werden. Außerdem wurde ein Religionsgespräch unter Ausschluss des Papstes vereinbart¹⁷.

Übrig blieben davon die Verlängerung des politischen Friedens und der Plan eines Religionsgesprächs, das im Juni und Juli 1540 unter dem Vorsitz König Ferdinands in Hagenau veranstaltet wurde¹⁸. Zu diesem Gespräch lud der Kaiser die »gehorsamen« Fürsten gesondert ein, um mit ihnen zu beraten, wie »guter Friede und Einigkeit« im Reich gepflanzt werden könnten¹⁹. Schon vor der Zusammenkunft mit den Protestierenden trafen sich die altgläubigen²⁰ Stände mit dem König, um sich angesichts des Ungehorsams der anderen Seite über Gegenwehr und Defension hinsichtlich des wahren christlichen Glaubens, Friedens und Rechts untereinander zu verständigen²¹. Diesen Vorschlag eines Militärbündnisses lehnten die altgläubigen Stände letztlich ab²². Die Einladung des Kaisers an die Protestierenden gab als Zweck an: schleunige, friedliche Hinlegung und Vergleichung der Religionsache²³. Die Theologenverhandlungen über die Religion waren für die kaiserliche Seite also nur eine Option neben der Option eines Bündnisses der Reformationsgegner, das die altgläubigen Stände aber nicht wollten.

Schon daran wird deutlich, wie verändert die Situation gegenüber 1530 war. Das zurückliegende Jahrzehnt war die Glanzzeit des Schmalkaldischen Bundes gewesen. Bedeutende weltliche Territorien waren zur Reformation

15 Instruktion und Vollmacht des Kaisers für Weeze vom 25. und 30.11.1538, in: Akten Reichsreligionsgespräche, Bd. 1/II, S. 1057–1061 (Nr. 386f.).

16 Vertragstext: Akten Reichsreligionsgespräche, Bd. 1/II, S. 1071–1078 (Nr. 390).

17 Vgl. ebd., S. 1074f.

18 Die Akten des Hagenauer Religionsgesprächs, in: ebd., Bde. 1/I und 1/II. An Spezialliteratur zum Religionsgespräch vgl. Athina LEXUTT, Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Göttingen 1996; Wibke JANSEN, »Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren«. Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41, Göttingen 2009; Saskia SCHULTHEIS, Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541, Göttingen 2012.

19 Vgl. die Einladung nach Speyer auf den 23.5.1540 in: Akten Reichsreligionsgespräche, Bd. 1/I, S. 17–19 (Nr. 1). Ebd., S. 20f. (Nr. 2) die Aufforderung Ferdinands, den Tag persönlich zu besuchen.

20 Beide Begriffe, »Protestierende« und »Altgläubige«, begegnen in Akten Reichsreligionsgespräche, Bd. 1/I, S. 29–35 (Nr. 6).

21 Vgl. ebd., S. 34, 14ff.

22 Akten Reichsreligionsgespräche, Bd. 1/I, S. 61f. (Nr. 14).

23 Vgl. ebd., S. 25–28 (Nr. 5), hier S. 26, 8.

übergegangen. Die evangelischen Stände agierten jetzt nicht mehr aus einer Defensive heraus wie 1530, sondern auf Augenhöhe mit der kaiserlich-katholischen Partei. Diese war 1540 nicht mehr in der Position, ihre Bedingungen zu diktieren. Im Verlauf der Gespräche von Hagenau, Worms und Regensburg schlug sich diese Situation insofern nieder, als es für die evangelische Seite einen Einigungsdruck nicht gab. Aus dieser starken Verhandlungsposition heraus ist es gelungen, die Anerkennung der CA und der Apologie als Verhandlungsgrundlage für das Religionsgespräch durchzusetzen, ja generell alle Versuche abzuwehren, auf die Beschlüsse des Augsburger Reichstags von 1530 zurückzugehen. Der Nürnberger Anstand wurde in Hagenau ausdrücklich bestätigt, und zwar nicht nur für die, die schon vor 1532 dem Augsburger Bekenntnis angehängt hatten²⁴. Dies bedeutete nichts weniger als die Anerkennung des für die evangelische Seite günstigen Status quo durch die Habsburger.

Das Wormser Religionsgespräch, mit dem das Hagenauer Gespräch fortgesetzt wurde, war dasjenige, in dem die Theologen den größten Handlungsspielraum hatten, allerdings um den Preis, dass die Annäherung, die sie in einigen Streitfragen erzielten, von den in Worms anwesenden Politikern nicht mitgetragen wurde²⁵. Der Regensburger Reichstag, der erste seit 1532, wurde im April 1541 vom Kaiser persönlich eröffnet. Das Wormser Religionsgespräch wurde in Regensburg fortgesetzt. Die Situation ähnelt der von Augsburg 1530 nicht nur dadurch, dass erneut ein Reichstag den Rahmen abgab, sondern auch hinsichtlich der Verhandlungssituation. Die starke Position der evangelischen Seite begann bereits wieder zu bröckeln. Die Anwesenheit des Kaisers und des päpstlichen Gesandten Contarini bedeuteten einen erheblichen Rückhalt für die altgläubigen Unterhändler. Die evangelische Seite war durch die Affäre der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen zusätzlich geschwächt, denn der erpressbare Landgraf fiel als Aktivposten mehr oder weniger aus. Kurfürst Johann Friedrich war erst gar nicht zum Reichstag gereist. Auch dieses Mal kam es zu einer Annäherung in einigen theologischen Streitfragen, am Ende scheiterten die Theologengespräche aber an gegensätzlichen Auffassungen etwa über die Messe oder die Kirche. Selbst die gefundenen Einigungsformeln gingen vielen zu weit und wurden sowohl von Rom als auch von Luther abgelehnt.

Am Ende dieser Phase von Reichsreligionsgesprächen stand Kaiser Karl V. im Wesentlichen da, wo er schon 1532 gestanden hatte. Und so blieb als letzter Ausweg, den politischen Frieden erneut zu verlängern. Der Reichsabschied

24 So im Abschied des Hagenauer Gesprächs: Akten Reichsreligionsgespräche, Bd. 1/I, S. 146–155 (Nr. 37).

25 Das Wormser Buch war ein Geheimpapier, das den in Worms vertretenen Ständen nicht zur Kenntnis gelangte. Die Akten der Wormser Verhandlungen, in: Akten Reichsreligionsgespräche, Bd. 2/I und II.

vom 29. Juli 1541 verlängerte den Nürnberger Anstand um weitere 18 Monate. Bis dahin sollten ein Konzil, eine Nationalversammlung oder ein Reichstag die in Worms und Regensburg unverglichen gebliebenen Streitfragen erneut verhandeln²⁶. Dass die Evangelischen relativ glimpflich aus diesem Verhandlungsgang herauskamen, lag wiederum an den außenpolitischen Problemen des Kaisers. Kurz zuvor hatten die Türken Buda und Pest erobert, und der vierte habsburgisch-französische Krieg zeichnete sich bereits ab.

3. Regensburg 1546

Doch die diplomatische Situation Karls V. begann sich bis zur Mitte der 1540er Jahre kontinuierlich aufzuhellen. 1543 besiegte Karl den Herzog von Kleve, wenig später wurde der Reformationsversuch des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied gewaltsam unterbunden. Auf dem Speyerer Reichstag von 1544 gelang es außerdem, die Protestanten für die Verlängerung des Anstands zur Bewilligung von Türkenhilfe und zur Unterstützung gegen Frankreich zu bewegen. Für die Religionspolitik im Reich war der Frieden von Crépy 1544 ein weiterer wesentlicher Einschnitt. Hier musste sich der französische König zur Unterstützung des Protestantenkrieges und zur Beschickung des Konzils bereiterklären. Damit gelang es dem Kaiser erstmals seit Beginn der dreißiger Jahre, die Koalition seiner Gegner, Frankreichs und der Protestanten, zu sprengen und in der Konzilspolitik einen Durchbruch zu erreichen, der es ihm erlaubte, die Entscheidung der Religionsdifferenzen durch ein Konzil als eine konkrete Option in die Verhandlungen einzubringen. Der Abschluss eines Waffenstillstands mit den Türken 1545 verbesserte die Lage des Kaisers zusätzlich. Insgesamt also war die außenpolitische Situation Karls V. in der Mitte der 1540er Jahre so günstig wie noch nie in seiner zweieinhalb Jahrzehnte währenden Regierungszeit im Reich.

Die neuen Handlungsoptionen erlaubten es ihm, aus den bisherigen Bahnen seiner Religionspolitik auszubrechen und neben dem Konzilsweg und dem Weg eines Religionsgesprächs auch die Gewaltlösung ins Auge zu fassen. In diesen Kontext gehörte das Religionsgespräch, das am Jahresanfang 1546 in Regensburg stattfand. Es war auf dem im August 1545 beendeten Wormser Reichstag vereinbart worden, nachdem die Evangelischen sich geweigert hatten, die strittigen theologischen Fragen auf dem nach Trient ausgeschriebenem Konzil entscheiden zu lassen. Der Wormser Abschied bestimmte, dass Ende

²⁶ Eine Neuedition des Abschieds des Regensburger Reichstags wird in dem im Druck befindlichen Band der Deutschen Reichstagsakten, Bd. 11 erscheinen. Vgl. vorläufig noch: Neue und vollständigere Sammlung der Reichs-Abschiede [...], hg. von Johann Jacob SCHMAUSS/Heinrich Christian VON SENCKENBERG, Teil 2, Frankfurt a.M. 1747, S. 428–444.

November in Regensburg ein christliches Gespräch und Kolloquium abgehalten werden sollte, wobei der Kaiser den oder die Präsidenten und die beiden Religionsparteien jeweils vier Kolloquenten und Auditoren abordnen sollten²⁷. Da die altgläubigen Stände, die eine Konzilsentscheidung anstrebten, ein Religionsgespräch ablehnten, waren die Erfolgsaussichten von vornherein gering²⁸.

Nach dem Willen des Kaisers sollte das Gespräch dort ansetzen, wo man 1540/41 aufgehört hatte. Allerdings torpedierte Karl V. selbst den Fortgang, als er alle den Evangelischen hinsichtlich der Geschäftsordnung gemachten Zugeständnisse widerrief. Dies führte zu einer Unterbrechung und schließlich zum Abbruch des Gesprächs durch die evangelische Seite, noch bevor der Kaiser persönlich in Regensburg eingetroffen war. Die altgläubigen Stände hatten das Gespräch von Anfang an nicht gewollt, Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen wollte es nicht unter diesen Bedingungen, und der Kaiser wollte es letztlich nur, um Zeit für die Vorbereitung des Religionskriegs zu gewinnen. Für die politische Instrumentalisierung des Religionsgesprächs, mit dem nicht mehr die theologische Verständigung gesucht, sondern Zeit für eine Gewaltlösung gewonnen werden sollte, liefert Regensburg 1546 ein Paradebeispiel.

4. Die Religionsverhandlungen des »geharnischten« Augsburger Reichstags von 1547/48

Der Sieg des Kaisers und seiner Verbündeten im Schmalkaldischen Krieg verschob zwar die politischen Gewichte deutlich zugunsten der kaiserlich-katholischen Partei, aber die Notwendigkeit eines theologischen Ausgleichs mit den Evangelischen bestand nach wie vor. Karl hatte den Krieg geführt, um die Macht des Schmalkaldischen Bundes zu brechen, aber auch, um die evangelischen Stände zur Unterwerfung unter ein Konzilsurteil über ihre Lehre zu zwingen. Dass ihm dies nicht gelang, war eine Folge der päpstlichen Politik, die zwar die Auslöschung der Ketzerei im Reich wollte, aber eine Stärkung

27 Der Abschied vom 4.8.1545 in Deutsche Reichstagsakten, Bd. 16: Der Reichstag zu Worms 1545, bearb. von Rosemarie AULINGER, München 2003, S. 1657–1669 (Nr. 341), hier S. 1659f.

28 Eine Schilderung der Vorgeschichte des Regensburger Religionsgesprächs in Deutsche Reichstagsakten, Bd. 17: Der Reichstag zu Regensburg 1546, bearb. von Rosemarie AULINGER, München 2005, S. 38–41. Zum Regensburger Religionsgespräch vgl. Hermann von CAEMMERER, Das Regensburger Religionsgespräch im Jahre 1546, phil. Diss. Berlin 1901; HOLLERBACH, Religionsgespräch, S. 164–185; Anja MORITZ, Interim und Apokalypse, Tübingen 2009, S. 72–74; insbesondere Lothar VOGEL, Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546. Politik und Theologie zwischen Konsensdruck und Selbstbehauptung, Gütersloh 2009.

der kaiserlichen Position in Italien fürchtete. Als sich der militärische Erfolg des Kaisers abzeichnete, zog Papst Paul III. im Januar 1547 seine Truppen aus dem Reich ab und verlegte im März das Konzil von Trient nach Bologna in den Kirchenstaat. Den Sieg des Kaisers im Schmalkaldischen Krieg hat dies zwar nicht verhindert, die Lösung der Religionsfrage nach dem Krieg aber erschwert.

Die Notwendigkeit einer Zwischenlösung war demzufolge die Konsequenz des damals zerrütteten kaiserlich-päpstlichen Verhältnisses. Die Religionsfrage direkt an das Konzil zu verweisen, hielt Karl V. angesichts der römischen Haltung offensichtlich für aussichtslos. Deshalb nutzte er den Reichstag zu Augsburg, um zu einer »vorläufigen, durch das Konzil terminierten Regelung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland« zu kommen, »und zwar einer Regelung, die auf einer möglichst weitgehenden Einigung über die grundlegenden Dissense des Glaubenskonflikts beruhte und mit einer innerkirchlichen Reform einherging«²⁹. Diese Definition Horst Rabes³⁰ benutzt den Begriff des Religionsgesprächs für die Augsburger Verhandlungen zum Interim nicht. Und in der Tat kann man fragen, ob die Religionsverhandlungen 1547/48 als Religionsgespräch betrachtet werden können. Der Rahmen eines Reichstags und die Verhandlungen in zwei Theologenkommissionen stellen noch keine Argumente gegen die Klassifizierung als Religionsgespräch dar. Schwerer wiegt die Frage, wie asymmetrisch ein solches Gespräch sein durfte, um noch ein Gespräch zu sein.

Karl V. hat die Augsburger Verhandlungen als Versuch gewertet, einen Ausgleich mit den Evangelischen zu vereinbaren, nicht etwa ein Religionsdiktat zu verhängen, wie es ihm von den Hardlinern der eigenen Seite nahegelegt wurde³¹. Zu einem Vergleich hätte allerdings eine angemessene Beteiligung auch der evangelischen Seite gehört. Das war zumindest bei der ersten Interimskommission, die am Jahresende 1547 zusammenkam, nicht der Fall. Unter fünf Theologen fanden sich vier entschiedene Gegner der Reformation und nur einer, Michael Helding, der kompromissbereit war³². Der von diesen Männern vorgelegte »schroff antiprotestantische«³³ Entwurf einer Interimsordnung ging selbst dem Kaiser zu weit, der in der Folge eine zweite Kommission berief, die etwas ausgewogener besetzt war. Neben Helding gehörten ihr mit Julius von Pflug ein weiterer vermittlungsbereiter

29 Horst RABE, Zur Entstehung des Augsburger Interims 1547/48, in: ARG 94 (2003), S. 6–104, Zitat S. 9.

30 Vgl. auch Horst RABE, Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547/48, Köln/Wien 1971, insb. S. 240–273 und S. 407–449.

31 Vgl. Ders., Zur Entstehung, S. 19f.

32 Vgl. ebd., S. 36–43.

33 Ebd., S. 41.

Katholik und mit dem brandenburgischen Generalsuperintendenten Johann Agricola ein Protestant an. Präsidenten und übrige Kommissionsmitglieder waren strikte Reformationsgegner³⁴. Die Beratungen der Theologen, unter denen von Pflug, Helling und Agricola die entscheidenden waren, wird man als Religionsgespräch betrachten dürfen³⁵. Ob das im März dem Kaiser vorgelegte Ergebnis, der Entwurf des Augsburger Interims, wirklich als die »wichtigste Dokumentation der Vermittlungstheologie dieser Jahre«³⁶ bezeichnet werden kann, steht freilich dahin. Konsensfähig war der Text jedenfalls nicht, nicht auf altgläubiger und auch nicht auf evangelischer Seite.

Der weitere Weg bis zur Publikation des Augsburger Interims als kaiserliches Religionsgesetz, das schließlich nur für die Evangelischen verbindlich war, ist hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnen. Auch die Wirkung des Interims in den Territorien des Reichs³⁷ und der interimistische Streit³⁸ sind hier nicht zu erörtern. Festgehalten sei nur, dass man an der Wirkungsgeschichte des Augsburger Interims erkennen kann, dass ein Religionsvergleich als Weg zur Überwindung der theologischen Differenzen zu diesem Zeitpunkt keine realistische Option mehr war. Das Interim macht die Grenzen deutlich, die allen theologischen Einigungsbemühungen auf Reichsebene gesetzt waren.

Wenn nicht einmal das militärische Übergewicht ein Religionsgesetz im Reich durchsetzen oder die Evangelischen unter die Entscheidung eines Konzils zwingen konnte, dann blieb als Alternative zu den Reichsreligionsgesprächen nur der politische Friede. Diese Linie, die seit 1532 parallel zu den theologischen Verhandlungen verlaufen war, führte über den Passauer Vertrag in den Augsburger Religionsfrieden³⁹. Die Idee des Reichsreligionsgesprächs zwischen Katholiken und Evangelischen starb aber erst einige Jahre später, 1557 in Worms.

34 Vgl. zur Zusammensetzung ebd., S. 53–55.

35 Vgl. zu den Augsburger Theologenverhandlungen ebd., S. 56–63.

36 Ebd., S. 62.

37 Vgl. Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), *Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*, Gütersloh 2005; Irene DINGEL / Günther WARTENBERG (Hg.), *Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim 1548*, Leipzig 2006.

38 Vgl. Irene DINGEL (Hg.), *Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549)*, bearb. von Johannes HUND u.a., Göttingen 2010.

39 Vgl. Armin KOHNLE, *Nürnberg – Passau – Augsburg. Der lange Weg zum Religionsfrieden*, 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*, Gütersloh 2007, S. 5–15.

5. Das Wormser Religionsgespräch von 1557

Im Augsburger Religionsfrieden wurde an dem Fernziel der konfessionellen Wiedervereinigung durch Religionsvergleichung festgehalten. Hatte auf Reichsebene bisher die Konfrontation altgläubiger mit reformatorischer Theologie die Gespräche bestimmt, begann sich dies nach 1555 zu ändern, weil sich die innerevangelischen Lehrauseinandersetzungen in den Vordergrund schoben. Diese neue Konstellation war durch das Gegensatzpaar »theologische Klarheit« versus »politische Einheit« charakterisiert⁴⁰. Gemeint ist damit das komplexe Ringen der evangelischen Seite um theologische und politische Geschlossenheit, die sich im Kontext der innerevangelischen Lehrauseinandersetzungen aber kaum verwirklichen ließ.

Der Plan eines erneuten Religionsgesprächs zwischen Altgläubigen und Evangelischen, der von König Ferdinand während des Regensburger Reichstags von 1556/57 forciert wurde⁴¹, löste im evangelischen Lager eine Diskussion über die Bekenntnistexte aus, die als Beratungsgrundlagen dienen sollten. Die 1548 ausgebrochenen theologischen Konflikte, deren Exponenten Matthias Flacius und Philipp Melanchthon waren, eskalierten. Aber es waren nicht allein die streitsüchtigen Theologen, die alle Versuche, eine geschlossene politische Front gegenüber der altgläubigen Seite aufzubauen, durchkreuzten. Auch das Treffen der evangelischen Fürsten in Frankfurt am Main, mit dem das Religionsgespräch vorbereitet werden sollte, endete im offenen Konflikt⁴².

Als das Kolloquium mit den Katholiken in Worms eröffnet wurde⁴³, war der Streit trotz Melanchthons Vermittlungsbemühungen nicht beigelegt, sondern durch einen fadenscheinigen Kompromiss lediglich notdürftig übertüncht⁴⁴. Die auf diese Weise vor den Augen der katholischen Partei vorgeführte

40 Armin KOHNLE, *Theologische Klarheit oder politische Einheit? Die Frage der Geschlossenheit der evangelischen Stände im Jahrzehnt nach dem Augsburger Religionsfrieden*, in: Enno BÜNZ u.a. (Hg.), *Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation*, Leipzig 2005, S. 69–86.

41 Vgl. die Verhandlungsakten zu diesem Punkt in: *Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1556–1662. Der Reichstag zu Regensburg 1556/57*, bearb. von Josef LEEB, 2 Bde., München 2013, insbesondere S. 919–948 (Nr. 427–434).

42 Heinrich HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581*, Bd. 1, Marburg 1852, S. 142–156; Gustav WOLF, *Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555–1559*, Berlin 1888, S. 68–74; HOLLERBACH, *Religionsgespräch*, S. 205–212; Benno von BUNDSCHUH, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster 1988, S. 274–279.

43 Zum Verlauf vgl. von BUNDSCHUH, *Wormser Religionsgespräch*, S. 426–532; Björn SLENCZKA, *Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs*, Tübingen 2010.

44 Zu den Einzelheiten vgl. von BUNDSCHUH, *Wormser Religionsgespräch*, S. 424f.; HOLLERBACH, *Religionsgespräch*, S. 218.

evangelische Zerstrittenheit, die man auch als »Schisma« charakterisiert hat⁴⁵, gipfelte im Ausschluss der ernestinischen Theologen vom Religionsgespräch durch die Mehrheit der evangelischen Delegierten, was die Ausgeschlossenen wiederum mit einer Appellation an das katholische Präsidium beantworteten. Der altgläubigen Seite eröffnete sich so die Möglichkeit, die Situation für die eigenen Absichten auszunutzen, nämlich das Kolloquium scheitern zu lassen und die Verantwortung dafür der evangelischen Seite zuzuschieben.

Das zweite Wormser Religionsgespräch markierte nicht nur den vorläufigen Tiefpunkt der lehrmäßigen Geschlossenheit der Augsburger Konfessionsverwandten, sondern beendete die Ära der Reichsreligionsgespräche.

6. Fazit

Die Reichsreligionsgespräche des 16. Jahrhunderts führten in eine Sackgasse, wenn man sie an den selbstgesteckten Zielen misst. Sie standen von Anfang an unter politischen Vorzeichen. Der Primat des Politischen wirkte auf Verlauf und Ergebnisse deutlich ein, wenn nicht gar die politischen Absichten die theologischen Bemühungen völlig überwucherten. Reichsreligionsgespräche waren immer nur eine unter mehreren Optionen. Nicht ein Religionsgespräch wies am Ende den Weg aus der Konfrontation der entstandenen konfessionellen Blöcke, sondern die Zukunft gehörte auf der Ebene des Reiches dem Konzept eines politischen Friedens unter Ausklammerung der theologischen Wahrheitsfrage. Zwar konnte dieser 1555 in Augsburg beschrittene Weg des Religionsfriedens die militärische Konfrontation der konfessionellen Blöcke im Vorfeld und zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges nicht verhindern, und dennoch handelte es sich um ein Erfolgsmodell, das 1648 im Reich und über die gesamte Frühneuzeit in den europäischen Ländern zur Anwendung kam⁴⁶.

⁴⁵ SLENCZKA, Das Wormser Schisma.

⁴⁶ Vgl. Armin KOHNLE, Konfliktbereinigung und Gewaltprävention. Die europäischen Religionsfrieden in der frühen Neuzeit, in: Irene DINGEL/Christiane TIETZ (Hg.), Das Friedenspotenzial von Religion, Göttingen 2009, S. 1–19; ders., Religionsfrieden und Toleranz, in: Luther 2 (2014), S. 78–93.

Yves Krumenacker

Religionsgespräche in Frankreich zwischen 1598 und 1685

Die französischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Reformierten haben nicht erst im Jahr 1598 begonnen. Sie setzen schon am Vorabend der Religionskriege, ja sogar einige Jahre vorher, ein – wobei sich hier gewiss nur schwerlich von »Reformierten« sprechen lässt, sind die beiden konfessionellen Lager doch noch nicht vollständig ausgebildet und voneinander abgegrenzt. Diese Gespräche waren durchaus zahlreich in den 1560er Jahren, haben aber bisher nur wenig Beachtung in der Forschung gefunden. Für Historiker schienen sie kaum interessant zu sein, schließlich weiß man heute, dass es zu keiner Versöhnung kam, dass im Gegenteil die Religionskriege die Oberhand gewannen und das Scheitern der theologischen Debatten bewiesen. Schon die zeitgenössischen Akteure beklagten sich über die Verfahrensweise der Gespräche: »Heutzutage beschränken sich die Disputationen darauf, darüber zu disputieren, wie man zu disputieren habe«, so ein Redner zu Beginn des 17. Jahrhunderts¹. Und er hatte insofern recht, als es in der Tat von grundlegender Wichtigkeit war, sich über den Verlauf der Disputationen zu einigen; Jérémie Foa – einer der wenigen Historiker, die diese Religionsgespräche tatsächlich untersucht haben – vermutet hierin sogar den eigentlichen zentralen Gegenstand der Gespräche². Die Kontrahenten mussten in eine gleichberech-

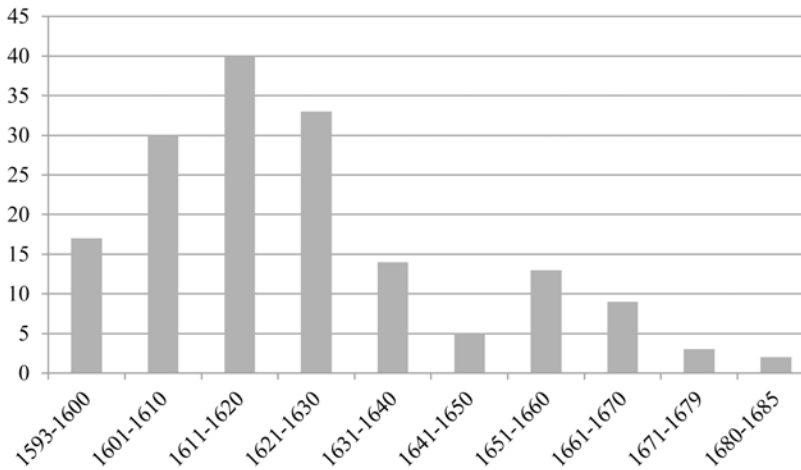
- 1 Véritable narré de la conférence entre les Sieurs du Moulin et Gontier, secondé par Madame la baronne de Salignac (1609), zit. nach Jacques PANNIER, *L'Eglise réformée de Paris sous Henri IV*, Paris 1911, S. 241 [Übersetzung: Y.K.].
- 2 Jérémie FOA, *Le miroir aux clercs. Les disputes théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion*, in: Vincent AZOULAY / Patrick BOUCHERON (Hg.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon 2009, S. 130–146; ders., »Plus de Dieu l'on dispute et moins l'on en fait croire«. *Les conférences théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de religion*, in: Piroska NAGY u.a. (Hg.), *Les controverses religieuses entre débats savants et mobilisations populaires, Mont-Saint-Aignan 2011*, S. 79–101; ders., »Aujourd'hui, les disputes se réduisent à disputer comment il faut disputer«. *Les conférences théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion*, in: Stefano SIMIZ (Hg.), *La parole publique en ville des Réformes à la Révolution*, Lille 2012, S. 150–166. Zu den französischen Religionsgesprächen im 16. Jahrhundert vgl. auch Olivier CHRISTIN, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (xvi^e–xvii^e siècles)*, Seyssel 2009, S. 19–50; ders., *La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des xvi^e–xvii^e siècles*, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 133 (2000), S. 53–61; ders., *Arguing with Heretics? Colloquiums, Disputations and Councils in the Sixteenth*

tigte Ausgangslage versetzt werden, an einem neutralen Ort, und die gleichen Chancen haben, ihren jeweiligen Glauben zu verteidigen, um zu beweisen, welche der beiden Glaubensrichtungen wahrhaft göttlichen Ursprungs sei. Auch musste die Einmischung des Publikums verhindert und eine angemessene Ausdrucksform definiert werden, in der jegliche Schmähung und Beleidigung verboten war und die sich, nach dem Vorbild der mittelalterlichen *Disputatio*, deren Erbe diese Gespräche antraten, auf Syllogismen stützte.

Noch bezeichnender war der Ablauf der Gespräche: Die beiden Kontrahenten versuchten sich von universitären Wissensargumentationen abzugrenzen, wobei sie die Kenntnisse ihres Gegenübers herabsetzten, dabei ihre eigenen Titel (»docteurs de Sorbonne«) oder Verdienste als Gelehrte in den Vordergrund rückten und sich rühmten, die Gesetze der Ehre zu verteidigen. Die Zuhörer, die eigentlich im Mittelpunkt der Gespräche hätten stehen sollen (es galt, sie zum wahren Glauben zu bekehren), konnten sich nur ausnahmsweise zu Wort melden und Fragen stellen. All das deutet darauf hin, dass der wahre Gegenstand dieser Konferenzen ein gesellschaftlicher war: Die aus Laien bestehende Zuhörerschaft erschien inkompetent; Geistliche ohne Titel und Wissen wurden herabgesetzt; und die einzigen Personen, die der Disputation gewachsen waren und die das Sprachrohr der göttlichen Gnade sein konnten, waren schlussendlich gelehrte Geistliche mit adligen Wurzeln. Nach den tiefgreifenden Veränderungen im Zuge der frühen Reformation und der Ablehnung der römisch-katholischen Kirchenhierarchie restrukturierte sich das religiöse Milieu nun durch eine wieder verstärkte Bedeutung der Geistlichen der höchsten Gesellschaftsschichten auf katholischer Seite und eine Vereinnahmung des theologischen Diskurses durch ebenso hochgeborene Geistliche auf Seiten der Reformierten.

In diesem Sinne war das Ziel der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts also weniger der Triumph der Wahrheit und die Bekehrung der vom rechten Weg Abgekommenen als die Untermauerung einer religiösen Legitimität, die einer gewissen sozialen Kategorie vorbehalten war. Diese Einsicht gilt teilweise auch noch für das 17. Jahrhundert. Laien war von nun an jegliche Wortmeldung bei den Gesprächen fast vollständig verwehrt, und als wahrhaft legitim wurden ausschließlich Bischöfe, Adlige und Ordensgeistliche sowie von den Synodalversammlungen berufene Pastoren angesehen.

Century, in: Bruno LATOUR/Peter WEIBEL (Hg.), *Making Things Public. Atmosphere of Democracy*, Karlsruhe/Boston, MA 2005, S. 434–444. Die Gespräche, von denen Berichte veröffentlicht wurden, sind verzeichnet in: Andrew PETTEGREE u.a. (Hg.), *French Vernacular Books/Livres vernaculaires français. Books Published in French Language before 1601/Livres imprimés en français avant 1601*, Leiden 2007.

Religionsgespräche (1593–1685)³

Das Edikt von Nantes setzte 1598 eine wahrhafte Zäsur. Jérémie Foa verzeichnet 16 Religionsgespräche zwischen 1561 und 1572⁴, zu denen noch die Gespräche von Poissy und Saint-Germain von 1561 bis 1562 hinzu kommen, die Katharina von Medici hatte veranstalten lassen, um Katholiken und Protestanten einander näher zu bringen, sowie vier weitere Disputationen zwischen 1584 und 1593. Für die Zeit von 1598 bis 1684 zählt Émile Kappler in seiner Dissertation über Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten 163 verifizierte und 72 lückenhaft belegte Gespräche⁵. Spätere Forschungsarbeiten haben einige weitere entdeckt⁶, Kapplers Schlüsse bleiben jedoch gültig. Der quantitative Sprung ist also manifest, doch auch der Kontext war nun ein anderer. Man versuchte nicht mehr, zwei Gegner zu versöhnen oder Argumente zu legitimieren – die beiden Lager waren jetzt mit ihren jeweiligen Hierarchien klar voneinander abgegrenzt, und das Edikt von Nantes hatte das Zusammenleben der Anhänger beider Glaubensrichtungen geregelt.

3 KAPPLER, *Les conférences théologiques*, S. 111.

4 FOA, *Le miroir aux clercs*, S. 146.

5 Émile KAPPLER, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au xvii^e siècle*, Paris 2011; die Doktorarbeit wurde 1980 an der Universität Clermont-Ferrand verteidigt.

6 Für die Normandie ist noch eine weitere hinzuzurechnen: vgl. Luc DAIREAUX, *Les conférences théologiques entre catholiques et réformés en Normandie au xvii^e siècle*, in: NAGY, *Les controverses religieuses*, S. 103–117.

Übersicht über die Religionsgespräche im 17. Jahrhundert

Die von Kappler untersuchten Religionsgespräche sind recht heterogen. Einige konfrontierten schlicht und einfach einen Pastor mit einem katholischen Theologen, im Beisein von Zeugen oder nicht. Andere fanden an Krankenbetten statt und versammelten oft zahlreiche Zeugen. Ein dritter Typus, der mit 43 Prozent aller Gespräche der häufigste ist, lässt sich als Religionsgespräch im eigentlichen Sinne bezeichnen: Hier handelte es sich um Gespräche, die von katholischen Geistlichen organisiert wurden, um Protestanten zu unterrichten, die die Absicht zu konvertieren geäußert hatten – damit hatten die Katholiken den Kampf schon im Vorfeld gewonnen, auch wenn der zukünftige Konvertit als Entscheidungsgrundlage noch Argumente beider Parteien einforderte. Ein weiterer Typus schließlich umfasst geschlossene oder öffentliche Gespräche, die auf die Initiative eines meist katholischen Geistlichen hin organisiert wurden und die strengen Regeln gehorchten (ein Viertel aller Religionsgespräche).

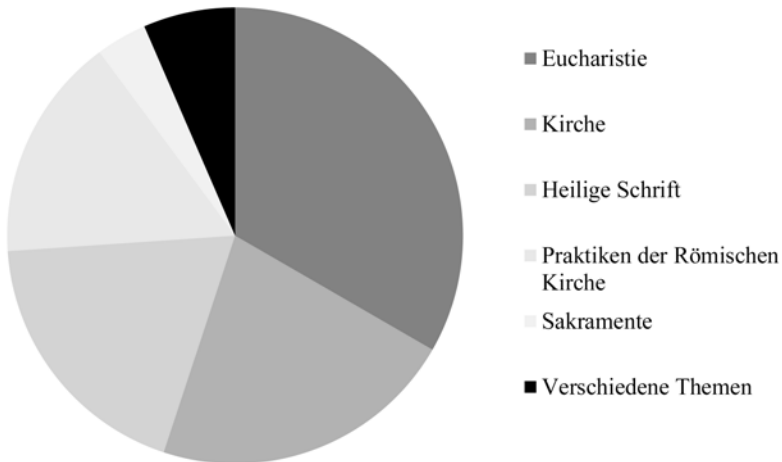
Aus chronologischer Sicht liegt die Blütezeit der Religionsgespräche am Anfang des 17. Jahrhunderts: 70 Prozent von ihnen fanden von 1593 bis 1630 statt, über 90 Prozent vor 1660. Die meisten wurden im Dauphiné veranstaltet, doch man begegnet ihnen im gesamten »protestantischen Halbmond« sowie in der Normandie und der Region Île-de-France. Die protestantische Seite wurde fast ausschließlich von Pastoren vertreten, während auf katholischer Seite diverse Geistliche standen – zwei Drittel von ihnen waren Ordensbrüder (vor allem Jesuiten sowie Kapuziner und andere Franziskaner), andere waren Bischöfe, Kanoniker oder Theologen, aber nur sehr wenige Priester. Laien, die ja, wie beschrieben, sehr früh aus dieser Art Streitgespräch ausgeschlossen worden waren, waren hier eine Seltenheit: Sie stellten 5 Prozent aller protestantischen und 7 Prozent aller katholischen Disputanten (von denen die Hälfte ehemalige Protestanten waren).

Eine der bekanntesten Disputationen ist diejenige, die im Mai 1600 Philippe de Mornay, Sieur du Plessis und protestantischer Gouverneur von Saumur, und den Kardinal Jacques Davy du Perron, Bischof von Évreux, einander gegenüberstellte. Vor zahlreich erschienenem Publikum und in Gegenwart des Königs sollte eruiert werden, ob Mornay in seiner Abhandlung über »die Institution, den Gebrauch und die Lehre des Heiligen Sakraments der Eucharistie in der alten Kirche« (*De l'institution, usage et doctrine du Saint Sacrement de l'Eucharistie en l'Eglise ancienne*) aus dem Jahr 1598 die alten Texte korrekt wiedergegeben hatte. Zahlreiche Berichte des Gesprächs wurden im Anschluss veröffentlicht, in denen beide Lager jeweils den Sieg für sich beanspruchten. Doch König Heinrich IV. erklärte du Perron zum Sieger⁷.

7 Analyse in KAPPLER, *Les conférences théologiques*, S. 321–341.

Die vielfältigen Themen der Gespräche lassen sich in fünf Kategorien unterteilen:

1. Die Eucharistie ist das häufigste Thema (ein Drittel der Religionsgespräche), wobei es selbstverständlich in erster Linie um die Realpräsenz Christi und die Transsubstantiation geht, weniger um das Messopfer.
2. Das zweithäufigste Thema ist die Kirche (22 Prozent) mit zwei wichtigen Stoßrichtungen: zum einen die Frage, welche die wahre Kirche ist, zum anderen die Berufung der protestantischen Pastoren⁸.
3. An dritter Stelle erscheint die Heilige Schrift, einmal in ihrer Eigenschaft als Glaubensregel und Richterin über die Disputationen, dann aber auch in der Frage nach der Authentizität der verschiedenen Bücher der Bibel (19 Prozent der Religionsgespräche).
4. Die Praktiken der römischen Kirche (Bilder, Heiligenverehrung, Fegefeuer, Ablass usw.) wurden bei 16 Prozent der Gespräche verhandelt.
5. Bei den restlichen 10 Prozent standen verschiedene Themen zur Debatte: andere Sakramente als die Eucharistie, Gnadenerlangung durch Verdienste oder durch Glauben, Prädestination, Ursprung der Sünde usw.



Die Themen der Religionsgespräche⁹

Hier wird deutlich, dass sich die Religionsgespräche auf die wesentlichen Fragen fokussierten und sich weniger in der unendlichen Vielfalt von

⁸ Vgl. zu diesem Thema die Dissertation von Bruno HÜBSCH, *Le Ministère des prêtres et des pasteurs. Histoire d'une controverse entre catholiques et réformés français au début du xvii^e siècle*, Lyon 2010.

⁹ KAPPLER, *Les conférences théologiques*, S. 159.

katholischen und protestantischen Differenzen verloren als die schriftlichen Debatten der Zeit. Aber, von einigen Ausnahmen abgesehen, ging es weniger darum, einen theologischen Konsens zu finden, als vielmehr gegen »Häretiker« oder »Papisten« zu argumentieren und den Beweis zu führen, selbst auf der Seite der Wahrheit zu stehen.

Die bereits erwähnten, im 16. Jahrhundert erarbeiteten formalen Aspekte der Gespräche spielten eine wichtige soziale Rolle. Theoretisch musste die Disputation die Regeln der Höflichkeit respektieren. Das Edikt von Nantes, wie im Übrigen auch schon die früheren Edikte (Saint-Germain 1561, Amboise 1563, Fleix 1580), verbot Schmähungen, Beleidigungen und alles, was das Volk erregen und zu Unruhen führen konnte:

Wir verbieten allen Predigern, Lektoren und anderen, welche öffentlich reden, irgend welche Worte, Wendungen und Redensarten zu gebrauchen, die darauf abzielen, das Volk zur Empörung aufzureizen; demgemäß haben Wir ihnen befohlen und befehlen ihnen, an sich zu halten und sich bescheiden zu betragen, auch nichts zu sagen, was nicht zur Lehre und Erbauung der Zuhörer, wie zur Erhaltung des Friedens und der Ruhe gereiche, die durch Uns in Unserem besagten Königreiche hergestellt sind; bei den in den vorausgegangenen Edikten angedrohten Strafen! Wir schärfen ganz ausdrücklich Unseren Generalprokuratoren und ihren Stellvertretern ein, von amtswegen gegen die einzuschreiten, die dem entgegen handeln; bei Strafe persönlicher und privater Haftung und bei Verlust ihrer Ämter¹⁰.

Im 17. Jahrhundert veränderte sich die Methode. Die Katholiken betrachteten die Protestanten als Ankläger und forderten sie auf, ihr Glaubensbekenntnis allein anhand der Heiligen Schrift zu belegen. Der Jesuit Jean Gontery (1562–1616), der diese Methode wohl als Erster anwandte, beschreibt sie 1614 in seinem Buch *La Pierre de touche ou la vraye méthode pour désabuser les esprits trompez sous couleur de réformation* (»Der Prüfstein, oder die wahre Methode, um den von der vermeintlichen Reformation verblendeten Geistern die Augen zu öffnen«). Sie belief sich darauf, von den Protestanten Texte aus der Heiligen Schrift einzufordern, in denen wortwörtlich die reformatorischen Grundsätze stehen sollten, was natürlich unmöglich war. Der katholische Disputator sollte jeglichen Syllogismus, jedes Argument, jeden Gedankengang abwehren und ausschließlich die Heilige Schrift gelten lassen. Diese Simplifizierung der Debatte sollte dem katholischen Redner zu einem leichten Sieg über den protestantischen Gegner verhelfen.

10 Edikt von Nantes, Artikel 17, Übersetzung in: Ernst MENGIN (Hg.), Das Edikt von Nantes. Das Edikt von Fontainebleau, Flensburg 1963, S. 28f.

Diese Methode wurde perfektioniert durch den Jesuiten François Véron (1575–1649), der 1620 die Gesellschaft Jesu verlassen hatte, um sich ganz der Kontroverse mit den Protestanten zu verschreiben¹¹. Überzeugt von der Fähigkeit seiner Methode, den Kontrahenten ohne Mühe zum Schweigen zu bringen, forderte er zahlreiche Pastoren heraus. Sein auch »*méthode véronique*« genannter Ansatz bestand darin, im Anschluss an Gontery Passagen der Bibel einzufordern, die explizit die protestantische Lehre rechtfertigen. Mit gelehrten Gesprächen hatte dies nicht mehr viel zu tun, lag doch das Ziel vielmehr darin, den Gegner bloßzustellen und mundtot zu machen: Da das Volk sowieso unfähig sei, die theologischen Subtilitäten nachzuvollziehen, genügte es laut Véron, die Überlegenheit des katholischen Disputators herauszustellen, um es davon zu überzeugen, dass die katholische Lehre die wahre Religion sei und der Protestantismus nur eine nicht ernstzunehmende Häresie.

Welche Methode auch angewendet wurde, beide Lager publizierten im Anschluss an das Religionsgespräch Berichte, in denen sie jeweils den Sieg für sich beanspruchten. Diese Schriften wurden häufig angefochten, daraufhin verteidigt und dann teils erneut widerlegt, in einer schier unendlichen Kette von aufeinander antwortenden Publikationen.

Die öffentlichen Disputationen und Religionsgespräche wurden ab den 1630er Jahren immer seltener. Zum einen waren es die Disputanten wahrscheinlich leid, ohne großen Erfolg immer wieder dieselben Argumente vorzubringen, und auch das Publikum war wohl der Wortschlachten überdrüssig geworden. Zum anderen vereinfachte der Frieden von Alès, der 1629 endgültig die Religionskriege beendete, das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten, wodurch Religionsgespräche obsolet wurden. Sie fanden zwar dennoch weiterhin statt, aber man bevorzugte nun die schriftliche Kontroverse oder die private Auseinandersetzung, die als effizienter galten. Vor 1630 waren Streitschriften wie auch die mündlichen Gespräche häufiger, aber in der Folge blieb ihre Zahl dennoch relativ stabil, und man findet fast ebenso viele Streitschriften zwischen 1630 und 1685 wie zwischen 1598 und 1630¹². Eines der letzten Gespräche stellte am 1. März 1678 Bossuet, damals Bischof von Condom und Präzeptor des Kronprinzen, und Jean Claude, Pastor von Paris, bei der Comtesse de Roye in Paris einander gegenüber. Aber diese Disputation hatte lediglich die Funktion, die Konversion der Schwester der

11 Paul FÉRET, *Un curé de Charenton au xvii^e siècle*, Paris 1881. Vgl. auch Bernard DOMPNIER, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au xvii^e siècle*, Paris 1985, S. 169–197.

12 Louis DESGRAVES, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598–1685)*, Genève 1984–1985.

Comtesse, Marie de Duras, zu legitimieren. Denn Marie de Duras hatte schon im Vorfeld versprochen, ihrem protestantischen Glauben abzuschwören und zum Katholizismus überzutreten¹³.

Was genau ist nun also eine mündlich ausgetragene Disputation? Kappler definiert sie als Duell, Dialog und Spiel¹⁴: als Duell, da es sich um einen Kampf mit genau festgelegten Regeln handelt, mit Herausforderung, Zeugen und einem abschließenden Protokoll; als Dialog, da die einzige Waffe der Kontrahenten das gesprochene Wort war; und als Spiel, da ein Spektakel geboten wurde, bei dem das Publikum durchaus auch Wetten abschloss über die Fähigkeit der Gegner, ein Argument abzuschmettern, zu parieren und diesen oder jenen Punkt zu beweisen.

Ziel: den Gegner vernichten?

All diese Betrachtungen werfen die Frage nach dem eigentlichen Ziel dieser Gespräche auf. Ein wichtiger Aspekt ist hierbei die Tatsache, dass sie nicht auf Anregung der beiden Kirchen stattfanden, die ihnen sehr skeptisch gegenüberstanden. Rom war die Idee zuwider, seine Lehre in die Hände von Disputanten zu legen, die diese womöglich verzerrten oder die, schlimmer noch, von einem besseren Rhetoriker besiegt werden könnten. Einige Bischöfe nahmen zwar dennoch an Religionsgesprächen teil (Kappler nennt sechs: Du Perron, Fenollet, Cospeau, François de Sales, Bédacier und Bossuet)¹⁵, andere unterstützten sie, doch war dies immer nur eine Minderheit. Auch auf protestantischer Seite waren die Widerstände groß. So wurde etwa Théophile Cassegrain, Pastor in Burgund von 1586 bis 1636, der an Religionsgesprächen mit zahlreichen folgenden Kontroversschriften teilgenommen hatte, von Théodor Beza und dann auch von der Synode von Montpellier 1598 desavouiert, da man ihn für zu waghalsig hielt¹⁶. Und tatsächlich waren die Kräfteverhältnisse bei den Gesprächen so unausgewogen, dass man diese durchaus als reines Mittel, um abtrünnige »Häretiker« zurück zum Katholizismus zu führen, einschätzen konnte. Daher wurden die Gespräche in erster Linie von den politischen Machthabern veranstaltet, wie etwa in Fontainebleau im Jahr 1600; generell waren häufig Justiziere oder königliche Vertreter zugegen, um sich der Einhaltung der Disputationsregeln zu versichern. Viele Konferenzen fanden aber

13 Nathanaël ESTÈVE, *Une conversion au xvii^e siècle (Mlle de Duras). Conférence entre Claude et Bossuet sur »la matière de l'Église«*, Montauban 1894.

14 KAPPLER, *Les conférences théologiques*, S. 251–259.

15 Ebd., S. 147.

16 MERCIER, *Le ministre Cassegrain*, in: BSHPF 3 (1906), S. 88–96, 177–191.

auch auf die Provokation eher unbedeutender Einzelkämpfer hin statt, wie es etwa Cassegrain oder, auf katholischer Seite, Jean Gontery, François Véron und Alexandre Regourd waren. Sie waren keine Repräsentanten ihrer Kirche.

Unter diesen Umständen scheint es nur nachvollziehbar, dass diese Gespräche nicht wie um 1560 – und wie auch später noch in anderen Ländern – darauf abzielten, eine Einigung und gemeinsame Position zu finden, sondern den Gegner zu besiegen. Das Bild des Duells ist also durchaus angebracht. Die Disputationen begannen mit einem *cartel de défi*, einer offiziellen Herausforderung zur Debatte, auf die mehrere Tage oder gar Wochen der Verhandlungen über die Regeln folgten; dann fanden die Gespräche statt, die schließlich noch zahlreiche Publikationen darüber, wer nun der Sieger sei, nach sich zogen – denn ihr Ausgang war nicht immer eindeutig, was den Vergleich mit einem Duell wiederum abschwächt. Siegen, das bedeutete das entscheidende Argument zu finden, das den Kontrahenten zum Aufgeben bringen würde, das ihn vor dem Publikum als klar unterlegen darstellte oder ihn gar zum Konvertieren bewegte – doch das geschah äußerst selten. Ziel der Gespräche war aber auch, die Anwesenden zu überzeugen. In diesem Sinne erschienen sie wohl auch als Teil der Rückgewinnungsstrategie der katholischen Kirche bzw. als Mittel zur Verteidigung der reformierten Religion. Aber Bekehrungen von Anwesenden bei solchen Religionsgesprächen waren sehr außergewöhnlich, und wenn es dazu kam, dann waren sie in der Regel bereits vorher abgestimmt und das Gespräch diente nur noch dazu, die Bekehrung in Szene zu setzen und die Wahrhaftigkeit der Siegerreligion zu unterstreichen.

Waren die Religionsgespräche also völlig nutzlos, was ihren Niedergang ab den 1630er Jahren erklären würde? Es scheint, als dienten sie, wenn auch nur selten zur Bekehrung, so doch im Gegenteil zur Bestärkung der Anhänger beider Lager in ihrem jeweiligen Glauben. Wurde eine Disputation vor großem Publikum geführt, ging es unter den Zuhörern selten friedlich zu: Beide Seiten feuerten den eigenen Kandidaten an, unterbrachen den Kontrahenten, machten ihn lächerlich und beleidigten ihn. Zuweilen brachen die Veranstalter das Gespräch ab, um Schlägereien zu vermeiden. Die Zuhörer waren weit davon entfernt, sich den gegnerischen Thesen anzuschließen, und überzeugt, die Wahrheit auf der eigenen Seite zu haben; sie sahen ihre Pflicht darin, diejenigen, die diese Wahrheit verteidigten, zu unterstützen und sich denjenigen, die sie angriffen, zu widersetzen. Die katholischen Redner hofften ihre Gläubigen zu bestärken, indem sie die gegnerischen Vorschläge für nichtig erklärten, während die Protestanten die Fehler der römischen Kirche zu belegen suchten. Die Reformierten, weitaus häufiger die Herausgeforderten als die Herausforderer bei den Disputationen, waren im Nachteil, und meistens mussten sie sich darauf beschränken, ihren Anhängern zu beweisen, dass sie sich wirklich auf das Wort Gottes stützten.

Indirekt jedoch waren die Gespräche durchaus von realer Bedeutung. Die Disputanten waren gut ausgebildete Spezialisten mit einem großen Erfahrungsschatz an Wortgefechten und hatten sich dem präzisen Regelwerk der Disputationen zu unterwerfen; die Argumentationen mussten also gut ausgefeilt sein. Aus rhetorischer Sicht bedeutete dies, dass alle Techniken der Redekunst mobilisiert und jegliche Ausflüchte oder Ablenkungsmanöver durch die Wachsamkeit des Gegners zunichte gemacht wurden. Auf inhaltlicher Ebene verhandelte man grundlegende Themen und die Gelehrsamkeit der Kontrahenten verlangte eine präzise Argumentation; die Simplifizierung der Debatte bei Gontery und Véron schnürte zwar jede Vertiefung der theologischen Fragen ab, zwang die Redner jedoch zu einer perfekten Kenntnis der Bibel. Véron verlangte von den Reformierten nicht nur den Nachweis ihres Glaubensbekenntnisses durch genaue Bibelzitate, sondern auch den Beweis, dass das Alte und Neue Testament wirklich die Heilige Schrift und die verwendeten Bibelversionen mit dem Original konform seien. Ziel war hierbei natürlich, die Pastoren mundtot zu machen und ihr Schriftprinzip (*sola scriptura*) als unhaltbar darzustellen. Und doch hat dies zwangsläufig die Weiterentwicklung der Bibelstudien gefördert. Die protestantische Entgegnung, dass die Methode von Véron auch die katholische Lehre ruiniere, schließlich sei sie genauso wenig unmittelbar in der Heiligen Schrift nachweisbar wie die protestantische, führte ihrerseits zu einem Umdenken, was das Verhältnis von Bibel, Tradition und Kirche anging. Diese Entwicklung wurde gewiss von gelehrten Studien und schriftlichen Kontroversen getragen, doch vermutlich waren die Regeln der mündlich geführten Religionsgespräche nicht ganz unbeteiligt an dieser inhaltlichen Konsolidierung der positiven Theologie, genau wie sie auch zu einer größeren argumentativen Sorgfalt des theologischen Diskurses beitrugen¹⁷.

Das Ergebnis dieser Gespräche, aber im Allgemeinen auch der gesamten Kontroversliteratur, war eine bessere Kenntnis sowohl der anderen als auch der eigenen Kirche sowie der Unterschiede, die die Konfessionen trennten. Dies wiederum vertiefte die Kluft zwischen Katholizismus und Protestantismus nur noch weiter. Konkret hat sich etwa im Rahmen der Debatte über

17 Der Beitrag der Religionsgespräche zur theologischen Wissenschaft und den Geisteswissenschaften allgemein wurde von Jacques Solé herausgearbeitet: Jacques SOLÉ, *Le Débat entre catholiques et protestants français de 1598 à 1685*, Paris 1985, und ders., *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'édit de Nantes*, Saint-Etienne 1997; vgl. auch den Text von François LAPLANCHE, *Controverses et dialogues entre catholiques et protestants*, in: Jean-Marie MAYEUR u.a. (Hg.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Bd. 8: *Le temps des confessions (1530–1620/30)*, Paris 1992, S. 299–322, sowie seine Artikel: ders., *À propos d'Isaac Casaubon. La controverse confessionnelle et la naissance de l'histoire*, in: *History of European Ideas* 9 (1988), S. 405–422, und ders., *La controverse religieuse au xvii^e siècle et la naissance de l'histoire*, in: Alain LE BOULLUEC (Hg.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris 1995, S. 373–404.

das Priesteramt zu Beginn des 17. Jahrhunderts bei den Reformierten das Konzept der inneren Berufung und des funktionalen Verhältnisses von Kirche und Pastoren herausgebildet, während die Katholiken mehr Gewicht auf die übernatürliche Bedeutung der apostolischen Nachfolge legten und damit eher von Mission denn von Berufung sprachen¹⁸. Statt also zu einem Einverständnis der Christen zu führen, trugen die Religionsgespräche eher dazu bei, diese weiter zu spalten, und eine Verhärtung der konfessionellen Positionen in die Wege zu leiten¹⁹. In diesem Sinne erscheinen sie als friedliche Fortsetzung der Religionskriege, aber auch als Zeichen der Verwurzelung des protestantischen Glaubens in Frankreich. Gleichzeitig führten sie zu einer gewandelten Auffassung von Religion als Wissensobjekt, das durch Verweise und logische Prozesse nachweisbar ist und mittels der Fähigkeit der Vernunft, Wahres von Unwahrem zu unterscheiden, erfasst werden kann. Damit legten die Gespräche einen wichtigen Grundstein für die Entwicklung des theologischen Rationalismus²⁰.

Irenische Vorstöße?

Die Kontroverse, wie François Véron sie praktizierte, diente nicht nur der Stärkung des katholischen Lagers. Sie war auch Teil des großen Plans Kardinal Richelieus²¹, auf der Basis der fundamentalen Merkmale des Christentums die religiöse Einheit des Königreichs herbeizuführen. Richelieu stützte sich auch auf einen Protestant, Théophile Brachet, Sieur de La Milletière, der 1635 einen *Discours des moyens d'établir une paix en la chrétienté par la réunion*

18 HÜBSCH, *Le Ministère des prêtres et des pasteurs*.

19 In diesem Rahmen kann nicht die gesamte Literatur zur Konfessionalisierung aufgegriffen werden; ich beziehe mich hier auf die »sanfte Konfessionalisierung« nach Philip BENEDICT, *Confessionalization in France? Critical Reflections and New Evidence*, in: Raymond A. MENTZER / Andrew SPICER (Hg.), *Society and Culture in the Huguenot World 1559–1685*, Cambridge 2002, S. 44–61.

20 LAPLANCHE, *Controverses et dialogues*, S. 318f.

21 Zu Richelieu vgl.: Roland MOUSNIER, *Le Testament politique de Richelieu*, in: RH 201 (1949), S. 55–71; ders., *L'Homme Rouge ou la vie du Cardinal de Richelieu*, Paris 1992; William F. CHURCH, *Richelieu and Reason of State*, Princeton 1972; Jörg WOLLENBERG, *Richelieu. Staatsräson und Kircheninteresse. Zur Legitimation der Politik des Kardinalpremier*, Bielefeld 1977; Françoise HILDESHEIMER, *Relectures de Richelieu*, Paris 2000; ders., *Richelieu*, Paris 2004; Pierre BLET, *Richelieu et l'Église*, Versailles 2007; ders., *Le plan de Richelieu pour la réunion des protestants*, in: Gr. 48,1 (1967), S. 100–129; Stéphane-Marie MORGAIN, *Une grande œuvre théologique de Richelieu. La Méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église*, in: XVII^e Siècle 230 (2006), S. 131–149; ders., *Richelieu, »Pasteur d'âmes«*, in: RHE 104,1 (2009), S. 115–137. Die theologischen Schriften Richelieus wurden kürzlich neu aufgelegt: Cardinal DE RICHELIEU, *Œuvres théologiques*, Bd. 1, Paris 2002; Bd. 2, 2005.

de l'Église prétendue réformée à l'Église romaine (»Abhandlung über die Mittel, durch die Vereinigung der vermeintlich reformierten mit der römischen Kirche Frieden in der Christenheit zu stiften«) und 1642 die Schrift *La Facilité de se réunir et de réformer l'Église* (»Dass es einfach sei, sich wieder zu vereinen und die Kirche zu reformieren«) veröffentlichte, bevor er 1645 zum Katholizismus übertrat. Der Kardinalpremier hatte ein großes Religionsgespräch geplant, in dem er die reformierten Minister allein auf Grundlage der Heiligen Schrift zu bekehren hoffte²². Diese Absicht ist bezeichnend für das wahre Projekt Richelieus: nicht die Versöhnung der Christen auf der Grundlage fundamentaler Bekenntnisse, sondern der Anschluss der Protestanten an einen eventuell von einigen seiner Bräuche bereinigten Katholizismus – denn der Kardinal war davon überzeugt, dass die Bibel ihm Recht gab und dass man sich also ruhigen Gewissens der überlieferten Institutionen der römischen Kirche (Tradition, Kirchenväter) entledigen könne. Er hatte sich vorgestellt, dass ein Nationalkonzil ihn zum Patriarchen einer gallikanischen Kirche ernennen würde, die den Glauben an das Fegefeuer und vor allem die Unfehlbarkeit des Papstes hätte abschaffen können, was den Protestanten entgegengekommen wäre. Véron persönlich hatte sich in den Dienst Richelieus gestellt. Er hatte sich zwar von den polemischsten Punkten seiner Kontroverse losgesagt, war im Grunde aber derselbe geblieben. Seine Methode zielte darauf, die Auseinandersetzung auf das Wesentliche herunterzubrechen, nämlich auf die Konformität mit der Bibel, was nun von den Protestanten verlangte, den Widerspruch zwischen der katholischen Lehre und der Heiligen Schrift in den Fragen von Rechtfertigung und Erlangung des Heils zu beweisen.

Dies war nicht das erste irenische Projekt im Frankreich des 17. Jahrhunderts. Heinrich IV. wollte, so zeitgenössische Gerüchte²³, 1608 eine Nationalsynode einberufen, die gewissermaßen die Arbeit des Religionsgesprächs von Poissy aus dem Jahr 1561 wieder aufgreifen sollte. Mehrere Schriften, wie *Le synode national* (»Die Nationalsynode«) von Philippe de Mornay (1600) oder der *Avis sur le synode national que le roi voudrait convoquer* (»Ratschlag über die Nationalsynode, die der König einberufen möchte«) von Louis Turquet de Mayerne (1601) verlangten eine gleichberechtigte Vereinigung der Kirchen²⁴. Doch stand der Realisierung eines solchen Projekts die Feindseligkeit der reformierten Nationalsynoden im Wege, die nicht davor zurückschreckten, den Papst als den Antichrist zu identifizieren²⁵.

22 Alfred RÉBELLIAU, Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'Histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au dix-septième siècle, Paris 1891, S. 11f.

23 Jean ORCIBAL, Louis XIV et les protestants, Paris 1951.

24 Jean QUÉNIART, La Révocation de l'édit de Nantes, Paris 1985, S. 55.

25 Émile G. LÉONARD, Histoire générale du protestantisme, Bd. 2, Paris 1961, S. 325.

Später wurde die Geschichte der französischen Irenik in der Regel an den Disputationen zwischen Bossuet und dem Pastor von Metz, Paul Ferry, veranschaulicht²⁶. Bossuet war ab 1652 Kanoniker in Metz, während Ferry ebendort seit 1612 als Pastor tätig war. Ihre Debatten gingen zunächst schriftlich vorstatten, insbesondere im *Catéchisme général* («Allgemeiner Katechismus») von Ferry (1654), eine Reaktion auf die Predigten des neuen Metzger Kanonikers, sowie in der *Réfutation du catéchisme du Sr Paul Ferry* («Widerlegung des Katechismus des Sieur Paul Ferry») von Bossuet (1655). Ab 1658 trafen sich die beiden Männer dann im privaten Rahmen. 1666 wurde Bossuet von den politischen Machthabern mit der Aufgabe betraut, in Metz auf eine Einigung mit den Protestanten hinzuwirken. Von Mai bis November 1666 fand ein Dialog zwischen Bossuet und Ferry statt, in dem nur jene Punkte besprochen werden sollten, die die Grundsteine des Heils bildeten – alle unwichtigen Fragen wurden von vornherein ausgeschlossen –, um anschließend in diesen wesentlichen Punkten eine Einigung zu erzielen. So sprach man über die Verdienste, die Eucharistie und die Realpräsenz, über die Heiligen, die Heilige Jungfrau, die Kirche, das Fegefeuer, die Totengebete und die Bilder. Ferry hielt viele dieser Aspekte für Glaubenspraktiken, die dem Heil nicht entgegenstehen, Bossuet war der Meinung, dass auch im Bereich der Eucharistie die Schwierigkeiten beseitigt waren. Der einzige Stolperstein war noch die Rechtfertigung allein durch Jesus Christus. Doch die anderen Pastoren von Metz und die des restlichen Frankreichs, die von der Debatte wussten, sprachen sich gegen die Weiterführung der Gespräche aus. Die Katholiken strengten ihrerseits unzählige Prozesse gegen die Protestanten an und lieferten sich mit ihnen eine wahre juristische Schlammschlacht, während der Generalstatthalter der Provinz unterstrich, dass die Einigung der Christen ein Befehl des Königs sei, was an der Aufrichtigkeit der irenischen Absichten der politischen Mächte und der katholischen Kirche zweifeln ließ. Damit wurde die Debatte Ende 1666 abgebrochen.

In den frühen 1670er Jahren gab es weitere Versuche, die Christenheit zu vereinen, doch spielten Religionsgespräche hier keine Rolle mehr. 1670 publizierte Pastor Isaac d'Huisseau seine Schrift *Réunion du christianisme, ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foi* («Wiedervereinigung der Christenheit, oder die Art und Weise, alle Christen unter

26 RÉBELLIAU, Bossuet historien du protestantisme; Roger MAZAURIC, Le pasteur Paul Ferry. Messin, interlocuteur de Bossuet et historien, Metz 1964; François GAQUÈRE, Le Dialogue irénique Bossuet – Paul Ferry à Metz (1652–1669), Paris 1967; Henri TRIBOUT DE MOREMBERT, Bossuet, chanoine de Metz, in: MAM 167 (1986), S. 33–56; Christian HERMANN, Le dialogue de Bossuet avec les protestants, in: Guy SAUPIN u.a. (Hg.), La Tolérance, Rennes 1999, S. 79–86. Die neueste Untersuchung zum Thema ist die von Julien LÉONARD, Être pasteur au xvii^e siècle. Le ministère de Paul Ferry à Metz (1612–1669), Rennes 2015. Vgl. auch ders., Les pasteurs et la réunion des Églises au xvii^e siècle. Le cas de Paul Ferry, in: BSHPF 156 (2010), S. 81–106.

einem einzigen Glaubensbekenntnis zusammenzuführen«), in der er eine Versöhnung in einigen beiderseits anerkannten Punkten aus der Bibel und dem apostolischen Glaubensbekenntnis vorschlug; alle späteren theologischen Ausarbeitungen sowie auch die Liturgie und kirchliche Disziplin und Organisation betrachtete er als nachrangig²⁷. Doch d’Huisseau wurde verurteilt, seines Priesteramts enthoben und vom Abendmahl ausgeschlossen. Der historische Kontext war ungünstig für eine solche Irenik. Ludwig XIV. arbeitete auf einen Anschluss der Reformierten an die katholische Kirche hin, und d’Huisseau hätte in Verdacht geraten können, Teil dieser Politik zu sein. Im Übrigen zog dieser Vorstoß keinerlei Religionsgespräche nach sich. Auf katholischer Seite galt es, nun nicht mehr zu diskutieren, sondern die Protestanten zur Konversion zu zwingen – und sei es um den Preis einer aufgeweichten Darstellung der katholischen Lehre, wie 1671 in Bossuets *Exposition de la foi catholique* (»Darlegung des katholischen Glaubens«). Die Protestanten aber durchschauten diese Politik und entzogen sich einer Einigung der Christenheit auf einer derartigen gemeinsamen Basis. Nur vereinzelt Protestanten, wie d’Huisseau, setzten sich für eine solche Einigung ein, vielleicht in der Hoffnung, dass ein Christentum, das frei von konfessionellen Vorurteilen wäre, weitere Religionskonflikte vermeiden könnte.

Im Frankreich des 17. Jahrhunderts waren die Religionsgespräche untrennbar mit der Kontroverse verbunden. Nach einer gewissen, scheinbar unwiderruflichen Verhärtung der konfessionellen Positionen ging es in den Gesprächen nicht mehr darum, nach einer gemeinsamen Basis für die Einigung der Christen zu suchen, sondern im Gegenteil den eigenen Glauben zu festigen und die Gläubigen des eigenen Lagers zu bestärken. Was Bernard Dompnier über die Kontroverse schreibt, lässt sich auch auf die Religionsgespräche übertragen:

Die Kontroverse erfüllt für beide Lager eine Legitimierungsfunktion. Die Katholiken kräftigt sie in ihrem Festhalten an der Tradition, indem sie untermauert, dass ihre Kirche den Ursprüngen treu ist; den Reformierten sichert sie ihre Auslegung der Bibel und rechtfertigt den Bruch mit Rom. Sie bestärkt ganz grundlegend die beiden Glaubensrichtungen und trägt damit zu jener konfessionellen Selbstdefinition bei, die für die Konfessionalisierung kennzeichnend ist²⁸.

27 Richard STAUFFER, *L'affaire d'Huisseau. Une controverse au sujet de la réunion des chrétiens (1670–1671)*, Paris 1969.

28 Bernard DOMPNIER, *L'histoire des controverses à l'époque moderne. Une histoire des passions chrétiennes*, in: BSHPF 148 (2002), S. 1035–1047, hier S. 1045 [Übersetzung: Y.K.].

Unter der Regierung Ludwigs XIV. wurde eine andere Art der Konfessionalisierung durchgeführt, die ihren Höhepunkt in der Aufhebung des Edikts von Nantes hatte. Von nun an gab es nur noch eine einzige autorisierte Kirche in Frankreich. Dieser Prozess widersprach insofern dem tiefsten Wesen der Religionsgespräche, als nun das Ziel war, die Protestanten zwangsweise der katholischen Kirche zurückzuführen. Allenfalls wurden einige Abstriche in der Lehre gemacht; in diesem Zusammenhang sind auch die irenischen Versuche von Richelieu oder Bossuet zu sehen. Doch waren dies keine Debatten, in denen Protestanten und Katholiken einander auf Augenhöhe gegenüberstanden, weshalb sie auch nur selten stattfanden und in der Regel von den reformierten Synoden nicht anerkannt wurden.

Wahrscheinlich gab es in Frankreich nur sehr wenige Religionsgespräche im eigentlichen Sinne. Meist handelte es sich um mündlich ausgetragene Kontroversen, bei denen zum einen die Kontrahenten ihre eigene konfessionelle Identität festigten und zum anderen die Reformierten zum Übertritt zur katholischen Kirche bewegt werden sollten. In diesem Sinne lagen ihnen andere Zwecke zugrunde als die Lösung theologischer Fragestellungen. Je mehr sich neue, effizientere Mittel zur Stärkung der konfessionellen Positionen bzw. zur Zwangskonversion der Protestanten durchsetzten, desto mehr verloren diese Gespräche ihre Daseinsberechtigung.

Gisa Bauer

Evangelisch-orthodoxe Religionsgespräche im 16. Jahrhundert

Der Begriff »Religionsgespräche« wirft für das Themenfeld »Reformation und Orthodoxie« einige grundsätzliche Probleme auf. Die gängigen Definitionen von »Religionsgespräch« im Zusammenhang mit der Reformation sind stark auf die Verhältnisse in den deutschen Hoheitsgebieten zugeschnitten¹. Sie treffen nur sehr bedingt auf die Situation in orthodox geprägten Regionen zu, wo die Tradition der akademischen »Disputation«, von der sich Religionsgespräche u.a. ableiteten², nicht in der Form zu finden ist.

Sieht man ein »Religionsgespräch« in seiner breitesten Form als ein »Forum der theologisch-politischen Auseinandersetzung«³ an, so eine vielzitierte Definition von Marion Hollerbach Anfang der 1980er Jahre, mag der Begriff für die evangelisch-orthodoxen Gespräche teilweise noch zutreffen. Aber gerade das Kriterium der obrigkeitlichen Initiierung von Religionsgesprächen⁴ oder ihrer Form als institutionalisierter Diskurs wird bei evangelisch-orthodoxen Debatten schnell durch die historischen Gegebenheiten in die Grenzen verwiesen. Auch die für Deutschland recht klare Zielsetzung von Religionsgesprächen, nämlich die Überwindung konfessioneller Gegensätze⁵, muss zugunsten der viel deutlicheren Intention »Klärung konfessioneller Gegensätze« aufgehoben werden. Noch zugespitzter gesagt, stand zumeist als erste

- 1 Vgl. Irene DINGEL, Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681; Gerhard MÜLLER, Religionsgespräche. I. Europa, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 328–331.
- 2 DINGEL, Religionsgespräche, S. 655; Thomas FUCHS, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln u.a. 1995, S. 6 u.ö.; zur »Disputation« vgl. auch Uwe GERBER, Disputatio, in: TRE 9 (1982), S. 13–15.
- 3 Marion HOLLERBACH, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzungen im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./Bern 1982, S. 1. Diese Definition wird aufgenommen und weiterentwickelt u.a. von DINGEL, Religionsgespräche, S. 655; Marcel NIEDEN, Warum Religionsgespräche scheitern. Anmerkungen zum innerchristlichen Diskurs des 16. Jahrhunderts, in: Stefan BRAKENSIEK/Claudia CLARIDGE (Hg.), Fiasko. Scheitern in der Frühen Neuzeit. Beiträge zur Kulturgeschichte des Misserfolgs, Bielefeld 2015, S. 135–159, hier S. 138.
- 4 DINGEL, Religionsgespräche, S. 656f.; MÜLLER, Religionsgespräche, S. 328. Nach Dingel »rücken alle enger angelegten Zugangsweisen [zum Phänomen »Religionsgespräch«] die öffentliche und politische Dimension des Religionsgesprächs in den Vordergrund und machen sie zu entscheidenden Kriterien« (DINGEL, Religionsgespräche, S. 654).
- 5 Ebd., S. 656f.; MÜLLER, Religionsgespräche, S. 330; NIEDEN, Religionsgespräche, S. 142–145.

Absicht das »Kennenlernen der anderen Position« im Mittelpunkt, denn die relativ zahlreichen Berührungspunkte zwischen evangelischen und orthodoxen Theologen und Kirchenvertretern im 16. und 17. Jahrhundert können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die gegenseitige Kenntnis theologischer Grundlagen und Ausrichtungen in der Gesamtheit recht gering gewesen ist⁶. Diese gegenseitige Unkenntnis wurde lediglich durch individuelle, meist zufällige Begegnungen aufgebrochen sowie durch einige wenige Publikationen über die Ostkirchen oder die Kenntnis von der Orthodoxie durch Aktivitäten im Zuge der Ausbreitung reformatorischer Gedanken in den Osten hinein⁷. Vor dem Hintergrund eines solchen Grabens der Fremdheit und der verschiedenen politischen, kulturellen und konfessionellen Traditionen stellt sich die Frage nach dem Ziel von »Religionsgesprächen« neu und anders als bei denen auf deutschem Gebiet. Sie geht Hand in Hand mit der grundsätzlichen Frage, ob sich die bisher bekannten Kontakte zwischen Orthodoxie und Reformation im 16. Jahrhundert und Anfang des 17. Jahrhunderts unter die für die reformatorischen Gebiete gültige Definition von »Religionsgespräch« subsumieren lassen oder ob eine solche Zusammenführung unsinnig ist, da sie entweder den historischen Phänomenen oder der Definition nicht gerecht wird. Um sich der Antwort auf diese Frage zu nähern, werden im Folgenden

6 Vgl. eine Feststellung Stephan Gerlachs, Geistlicher der deutschen Gesandtschaft am Konstantinopler Hof, bei: Dorothea WENDEBOURG, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581, Göttingen 1986, S. 101.

7 Zu den zeitgenössischen Publikationen, die einer westeuropäischen Leserschaft orthodoxes Denken nahebringen sollten, zählen die 1569 erstmalig und in den nächsten Jahrzehnten in mehreren Auflagen erschienene *Oratio [...] de statu Ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, [Austria, Vngaria,] Boëmia &c.* von David Chytraeus sowie Martin CRUSIUS' *Turcograecia* von 1584. Für das Vordringen der Reformation in orthodoxe Gebiete unter dem Vorzeichen der Belehrung und damit im weitesten Sinne der Missionierung orthodoxer Bevölkerung ist als einer der »ersten bekannten Versuch[e] der Selbstdarstellung reformatorischer Theologie gegenüber den orthodoxen Ostkirchen« Valentin WAGNERS *Katichisis* von 1550 repräsentativ (Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus [Kronstadt 1550], eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt von Andreas MÜLLER, Köln u.a. 2000, S. XI). Dieser griechische Katechismus des Kronstädter Reformators und Humanisten hatte die »Funktion einer ›Laiendogmatik‹« (ebd., S. XXIII) und sollte u.a. einen orthodoxen Adressatenkreis ansprechen, nämlich die in Siebenbürgen ansässigen orthodoxen Griechen (ebd., S. XVII). Allerdings wurde von ihnen die *Katichisis* nicht nachweisbar rezipiert (ebd., S. XVIII). Ein weiteres Unterfangen reformatorischer Ausbreitung war das publizistische Großunternehmen, das der württembergische Druckereibesitzer Hans Ungnad betrieb und das mit Druckschriften der Reformation weit in den osteuropäischen und südosteuropäischen Raum hineinwirkte. Ausgehend von Urach und dem Ableger in Laibach, wo v.a. Primož Trubar (*Primus Truber*) wirkte, wurden reformatorische Schriften übersetzt, gedruckt und verbreitet. Auch das Feld der reformatorischen Publizistik stellte in den entsprechenden östlichen Gebieten ein »Forum der politisch-theologischen Auseinandersetzung« dar.

drei evangelisch-orthodoxe Kontakte dargestellt, die im weitesten Sinne als »Foren der theologisch-politischen Auseinandersetzung« gelten können. Anhand dieser Beispiele wird exemplifiziert werden, inwiefern sich im Hinblick auf die Divergenz von systematisierender Definition und historischen Gegebenheiten der Begriff des »Religionsgesprächs« als zutreffend oder als erweiterungsbedürftig erweist.

1. Der Austausch zwischen Philipp Melanchthon und Antonios Eparchos⁸

Am 22. Februar 1543 setzte der griechisch-orthodoxe Adlige Antonios Eparchos in Venedig einen Brief an Melanchthon auf, der einer der ersten unmittelbaren Berührungspunkte Melanchthons mit der Orthodoxie werden sollte. Eparchos stammte ursprünglich von Korfu und war vor der drohenden Invasion durch die Türken, die das griechische Festland beherrschten, nach Venedig geflohen. In Venedig wurde er in den 1540er Jahren eine bedeutende Persönlichkeit des öffentlichen Lebens. Geprägt durch den Humanismus gründete und betrieb er eine Privatschule und verkehrte in den gebildeten Kreisen der Stadt, über deren Grenzen hinaus er bekannt war⁹. In seinem Brief wandte sich Eparchos dezidiert an Melanchthon, der bei den venezianischen Humanisten höchstes Ansehen genoss und der, so Eparchos, »auf dem Gipfel der hellenischen Bildung angelangt«¹⁰ sei. Orthodoxe Theologen gewannen generell v.a. in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts den humanistischen Einflüssen der Reformation viel ab. Das ging bis dahin, dass die Reformation überhaupt als humanistische Bewegung gesehen wurde. Unter diesen Vorzeichen war der *Praeceptor Germaniae* der herausragende Ansprechpartner, und es ist kein Zufall, dass sich Orthodoxe immer wieder ausgerechnet an Melanchthon wandten. In einer gewissen Analogie dazu stand die Wahrnehmung der Orthodoxie seitens der Reformatoren: Letztlich war von ihr nicht viel bekannt, aber reduziert auf die griechische Orthodoxie und ihre Gründung

8 Vgl. für den folgenden Abschnitt Ernst BENZ, Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, München ²1971, S. 4–33; zur Biografie Eparchos': Deno John GEANAKOPOLOS, Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe, Cambridge 1962, S. 186; zu Eparchos' Wirken: Wilhelm WEINBERGER, Griechische Handschriften des Antonios Eparchos, in: Festschrift Theodor Gomperz, dargebracht zum 70. Geburtstage am 29. März 1902, von Schülern, Freunden, Kollegen, Wien 1902, S. 303–311.

9 BENZ, Wittenberg und Byzanz, S. 4f.

10 Ebd., S. 12.

auf die Kirchenväter und griechische Quellen erweckte sie den Anschein einer humanistisch geprägten Konfession¹¹.

Antonios Eparchos ging es in seinem Schreiben an Melanchthon um einen zentralen Punkt: Er wollte Melanchthon eindringlich auf die von den Türken ausgehende Gefahr hinweisen, die insbesondere von den deutschen Fürsten völlig verkannt werde. Was tun die »Führer der Christenheit«, fragte Eparchos angesichts der Bedrohung und antwortete mit Aristophanes: »mit fünferlei Pelzwerk aufgeputzt schnarchen sie«¹². Besonders beklagte Eparchos die Zersplitterung der Christenheit. Jeder Einzelne folge nur seiner eigenen Meinung und jeder führe »einen Krieg ohne Kriegserklärung gegen die übrigen«¹³. Und so kumulierte der Brief dann in dem leidenschaftlichen Plädoyer:

Von Dir nun nehme ich an, daß Du allein von allen in vollem Maße imstande bist, die gegenwärtigen Mißverhältnisse zum besseren zu wenden, und bitte Dich daher um Gottes und der Liebe willen, Du wolltest die Deutschen überzeugen [...] sie möchten ihre Feindschaft untereinander und gegen die Römer auf eine andere Zeit verschieben. [...] Es wäre besser gewesen, wenn die σκάνδαλα [der Reformation] von Anfang an gar nicht eingetreten wären; aber nachdem sie nun einmal geschehen sind, scheint es im gegenwärtigen Zeitpunkt das Beste zu sein, sie dem Abgrund der Vergessenheit zu überantworten¹⁴.

Angesichts des drohenden Untergangs der ganzen Christenheit, so Eparchos weiter, solle man sich »nicht um den Schatten des Esels [...] streiten« oder »während man den Himmel sucht [...] die Erde verlieren«¹⁵.

Aus den Briefen Melanchthons vom Frühjahr und Sommer 1543 geht hervor, dass ihn die Einschätzung der Lage durch den Venezianer getroffen hatte und stark beschäftigte. Einerseits wurde sein sowieso schon ausgeprägter Pessimismus und das Bewusstsein, in der Endzeit zu leben, durch das schwarze Bild, das Eparchos von der türkischen Bedrohung insbesondere der deutschen Gebiete gemalt hatte, deutlich befördert. Kaum ein Brief Melanchthons aus dieser Zeit nimmt nicht darauf Bezug, dass nun das Ende durch die Türken gekommen sei. Bemerkenswerterweise ging er aber nicht daran, Schritte in die Richtung zu unternehmen, Fürsten aufzurütteln oder das christliche Einigungswerk – in welcher Form auch immer – voranzutreiben, wie von Eparchos erbeten, sondern verharrte fatalistisch in der Hoffnung, Gott werde in einem solchen Weltuntergangsszenario noch Reste seiner Kirche bewahren. Andererseits aber musste die Bagatellisierung der reformatorischen Anliegen

11 WENDEBOURG, Reformation, S. 18.

12 Zitiert nach BENZ, Wittenberg und Byzanz, S. 8.

13 Zitiert nach ebd., S. 10.

14 Zitiert nach ebd., S. 11.

15 Zitiert nach ebd., S. 11f.

bei Melanchthon auf Widerstand stoßen. Gegenüber Joachim Camerarius, mit dem er das Schreiben von Eparchos diskutierte, betonte Melanchthon, erst die Klarheit in Bezug auf theologische und kirchliche Belange könne die politische Einheit herstellen und damit eine grundlegende Verteidigung der Christenheit bewirken¹⁶. Es war dann auch Camerarius, der im Auftrag Melanchthons Eparchos antwortete. In seinem Schreiben heißt es:

Es geht in diesem Kampf [dem zwischen Evangelischen und Papisten] um die Wahrheit, und zwar nicht um eine menschliche, sondern um die ewige und göttliche Wahrheit. [...] Bei einer solchen Spaltung in Dingen der Religion und des Kultus gibt es keine Verständigung [...] ¹⁷.

Die politische Situation stellte Camerarius seinem Briefpartner so dar, dass die Papisten und besonders die wankelmütigen Fürsten die Politik Kaiser Karls ständig unterlaufen würden und damit die drohende Knechtschaft Europas beförderten. Melanchthon könne nicht das leisten, woran nun »schon seit vielen Jahren ganze Staaten und Regierungen« gescheitert seien. Letztendlich »bleibt also nur übrig«, so Camerarius, »dem eigentlichen Sünder [den Fürsten] die Schuld zuzuschreiben und nicht aufzuhören, den Weg der Wahrheit bekanntzumachen und alle vom Weg der Lügen abzubringen«¹⁸, wobei Camerarius hier den Kampf um die »ewige göttliche Wahrheit«, d.h. die konfessionell-theologische Spaltung meinte.

Der Brief des Camerarius, im Auftrag von Melanchthon geschrieben, kam 1543/44 durch einen Studenten nach Venedig. Eparchos antwortete darauf, indem er Melanchthon zwei Jahre später eine Klageschrift über den Untergang Griechenlands schickte, die er selbst verfasst hatte.

Der Briefwechsel zeigt deutlich, welche verschiedenen Weltansichten hier aufeinander prallten. Sie waren von den jeweiligen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontexten geprägt. Auf der einen Seite stand die Erfahrung politischer Verfolgung und religiöser Unterdrückung, deren Ergebnis die Konzentration auf das pragmatisch Machbare und v.a. auf die politische Handlungsebene war. Die andere Seite der Gesprächsteilnehmer war von dem Bewusstsein der Dringlichkeit des theologisch-kirchlichen Kampfes um die Wahrheit durchdrungen. Mit diesem Kampf stand oder fiel für sie die gesamte »äußere Welt«, einschließlich der Politik. Die Verortung von Theologie und Glaube vor Politik lässt indirekt eine Trennung beider Bereiche erkennen.

¹⁶ Zitiert nach ebd., S. 17.

¹⁷ Zitiert nach ebd., S. 20.

¹⁸ Zitiert nach ebd.

Vor dem Hintergrund des Themas »Religionsgespräche« stellt sich nun die Frage, ob dieser Briefwechsel von Eparchos und Melanchthon/Camerarius dazuzuzählen ist. Ein »Forum des theologisch-politischen Austauschs« stellte er durchaus dar, und obwohl dieses Gespräch nicht obrigkeitlich angeordnet wurde, ging es inhaltlich zentral um das Verhältnis von Politik und Religion¹⁹. Außerdem waren die Gesprächsteilnehmer repräsentativ für ihre jeweiligen Konfessionen und in ihrer Argumentation typisch für die von ihnen vertretenen Kirchen.

Bei einer engen Definition von Religionsgespräch jedoch, wie sie z.B. von Thomas Fuchs vorgeschlagen wird, kann der Disput zwischen Eparchos und Melanchthon/Camerarius nicht als Religionsgespräch bezeichnet werden, da er weder mündlich noch öffentlich stattfand und nicht von einer weltlichen oder kirchlichen Obrigkeit initiiert wurde²⁰.

Diese Kriterien treffen nun bei dem folgenden Religionsgespräch zu, das zwar hinsichtlich des Terminus »evangelisch« eine eigene Konnotation hat, aber sowohl mündlich als auch öffentlich erfolgte und sogar obrigkeitlich initiiert wurde.

19 Bemerkenswerterweise ist den Gesprächen und Kontakten von Evangelischen und Orthodoxen in der zweiten Hälfte des 16. und ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts seitens der Orthodoxen generell eine Schwerpunktsetzung dahingehend inhärent, der politischen Situation mindestens hintergründig stärker als den theologischen Fragen Rechnung zu tragen. Diese Tendenz wurde von okzidentaler Seite verstärkt, als die europäischen politischen Mächte zunehmend die Rolle der Christen auf dem Gebiet des Osmanischen Reiches »als potentielle Verbündete gegen die Pforte« (Gunnar HERING, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620–1638*, Wiesbaden 1968, S. 7f.) erkannten und zu nutzen suchten, allerdings »erstaunlich spät« im Zuge der Gesamtentwicklung. Höhepunkt der Überlappung von politischen und konfessionellen Interessen im Hinblick auf die Orthodoxie war der Moment, als Cyrill Loukaris 1621 Patriarch von Konstantinopel wurde und damit, wie es in der Diktion von Gunnar Hennig zugespitzt heißt, »ein Calvinist die höchste Würde der orthodoxen Hierarchie errang« (ebd., S. 9). Loukaris' Wirken als Vermittler zwischen orthodoxer und evangelisch-reformierter Konfession wurde zum Einfallstor massiver machtpolitischer Interessen von außen, die Loukaris letztlich mit dem Leben bezahlte (zu Loukaris vgl. Anm. 56).

20 Zu ausschlaggebenden Kategorien eines Religionsgesprächs vgl. FUCHS, *Konfession und Gespräch*, S. 11f.

2. Das Gespräch des Böhmisches Bruders Jan Rokyta und Zar Iwans IV.²¹

Seit Mitte des 16. Jahrhunderts waren neben Lutheranern Christen verschiedener reformatorischer Kirchen und religiöser Sondergruppen nach Russland gekommen und hatten sich v.a. in Moskau angesiedelt. Dazu zählten auch die Böhmisches Brüder, die sich vor Verfolgungen über Großpolen nach Russland gerettet und hier eigene Gemeinden gegründet hatten.

Die Politik des Zaren Iwan IV. war geprägt von einer starken Abneigung gegen die Bojaren, mit denen er die orthodoxe Kirchenführung teilweise im Bunde sah. Die Folge davon war eine punktuell tolerante Kirchenpolitik gegenüber religiösen Minderheiten, die wiederum von der Russisch-Orthodoxen Kirche nicht gern gesehen wurde. Unter den ausländischen Fachkräften, die Iwan IV. in großer Menge nach Russland holen ließ, bevorzugte der Zar »die Protestanten, da diese sich, anders als die Katholiken, in der Regel nicht in die religiösen und politischen Angelegenheiten von Kirche und Staat in Moskau einmischten«²². Trotzdem war der Herrscher nicht von der orthodoxen Rigorosität unbeeindruckt, die lediglich

»die Wahl zwischen ›Orthodoxie‹ und ›Häresie‹ [ließ, und die] bei jeglicher Betrachtung der reformatorisch-häretischen Bewegungen in der russischen Kirche sowie der Begegnung zwischen Orthodoxie und Protestantismus grundsätzlich zu beachten [ist]«²³.

1570 lud der Zar den Prediger der Böhmisches Brüder und Consenior der Brüderunität in Polen Jan Rokyta (Johann Rokita) in Moskau zu einem offiziellen Gespräch über die lutherische Konfession ein²⁴. Rokyta begleitete die Gesandtschaft von König Sigismund August im Zuge von Friedensverhandlungen zwischen Polen-Litauen und Russland. Als Iwan von der geistlichen Gesandtschaftsbegleitung hörte, erwachte sein Interesse an dem vermeintlich lutherischen Prediger. In der Vollständigen Historie der Augspurgischen Confession von 1733 des Wolfenbüttler Kirchenhistorikers Christian August Salig heißt es pointiert: »In Moscau hiesse damahls auch alles Lutherisch, was

21 Vgl. im Folgenden besonders Otto TEIGELER, *Die Herrnhuter in Russland*. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten, Göttingen 2006, S. 225–227; Valerie A. TUMINS, *Tsar Ivan IV's Reply to Jan Rokyta*, Paris 1971.

22 Erich DONNERT, *Begegnung von Luthertum und russischer Orthodoxie im Moskauer Reich um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, in: Eckhard HÜBNER u.a. (Hg.), *Zwischen Christianisierung und Europäisierung*. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und Früher Neuzeit. Festschrift für Peter Nitsche zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998, S. 179–200, hier S. 181f.

23 Ebd., S. 180.

24 Zur Person Jan Rokytas vgl. TEIGELER, *Die Herrnhuter*, S. 225, Anm. 19.

von der Päpstischen und Griechischen Kirche abgieng«²⁵. Jan Rokyta, der Lutheraner also, sah in dem angebotenen Gespräch die Möglichkeit der missionarischen Beeinflussung des russischen Herrschers²⁶, eine Überschätzung der Sachlage, wie sich schnell herausstellte.

Die russische Historikerin Valerie Tumins gliederte in ihrer 1971 erschienenen Arbeit *Tsar Ivan IV's Reply to Jan Rokyta* das Religionsgespräch in drei Teile: 1. Die mündliche Diskussion, d.h. die einleitende Rede Iwans IV., seine Fragen an Rokyta und Rokytas Antworten, 2. Rokytas schriftlicher Bericht des Gesprächs und 3. die schriftliche Antwort des Zaren²⁷.

Zu dem Gespräch am 10. Mai 1570 in der Moskauer Hofburg erschien der Zar, der durchaus als Kenner der Kirchengeschichte und theologischer Problemstellungen galt²⁸, gut informiert über die reformatorischen Kernanliegen und fragte Rokyta nach der Rechtfertigung aus Glauben und nach den guten Werken, nach Rokytas Haltung zu Wundern, zum Fasten, zum Gebet, zur Bilderverehrung, Priesterehe und zum Zölibat. Den Mainstream der orthodoxen Haltung zur Reformation bildete die Frage ab, zu »was für einer Religion er [Rokyta] sich bekenne? Etwa zu Luthers seiner, der doch von der Christlich-Katholischen Kirche abgefallen?« Rokyta antwortete darauf,

er bekenne sich zu Christo und seinem Evangelio. Wäre Luthers Lehre damit einig, so nähme er sie als Gottes Wort an, wo nicht, wäre sie ihm ein Anathema. Ob die Rußische Religion mit Gottes Wort überein stimme, wolle er nicht disputieren.

25 Christian August SALIG, Vollständige Historie | der | Augspurgischen Confeßion | und derselben | zugethanen Kirchen; | Zweyter Theil: | Aus bewährten Scribenten, und gedruckten, zum Theil | auch ungedruckten, Documenten genommen, | In drey Büchern, nemlich dem fünfften, sechsten und siebenden, | Die Historie der Reformation in Spanien, Italien, Frankreich, Engelland, Pohlen, | Ungarn, Siebenbürgen und Preussen [...], Halle 1733, S. 717. Salig verwendete für seine Darstellung des Treffens von Rokyta und dem Zaren die ersten Quellentexte und Berichte darüber, nämlich die 1582 erschienene Schrift *De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum Religione* des polnischen Theologen Jan Łasicki (Johannes Lasicus) sowie die von dem lutherischen Pfarrer Paul Oderborn zusammengestellte Schrift *Ioannis Basilidis Magni Moscoviae Ducis vita* von 1585. Zu den redaktions- und überlieferungsgeschichtlichen Details vgl. TEIGELER, Die Herrnhuter, S. 225, Anm. 18 und TUMINS, *Tsar Ivan IV's Reply*, S. 28f.

26 Teigeler vermutet hinter der Wahl Rokytas zum Gesandtschaftsprediger und Delegationsbegleiter das politische Kalkül der Legaten, Zar Iwan durch Rokyta konfessionell auf ihre Seite ziehen zu können (ebd., S. 226). Diese Überlegung spielte seit dem 19. Jahrhundert bei russischen Historikern und Forschern eine Rolle, die die letztendlich harsche Verurteilung des Luthertums durch den Zaren auf das missionarische Grundanliegen Rokytas zurückführten (vgl. TUMINS, *Tsar Ivan IV's Reply*, S. 29f.).

27 Ebd., S. 12.

28 Ebd., S. 45.

Weiterhin erklärte Rokyta, sie »wären nicht von der Kirche sondern vom Papst abgefallen, weil dieser von Christo und den Aposteln abgefallen wäre, und ja die Griechen selbst als Schismatisch verdammet hätte«²⁹.

Rokyta fasste das Gespräch schriftlich zusammen und ließ diese Papiere dem Zaren mit der Bitte überreichen, ihn nicht mehr für einen Ketzer zu halten. Iwan antwortete mit einer Gegenschrift, die, kostbar eingebunden und in russischer Sprache verfasst, Rokyta entweder am 18. Juni oder am 18. Juli 1570 zur Abschiedsaudienz überreicht wurde³⁰. Bereits in der Vorrede der 14 Kapitel wird klar, in welche Richtung das abschließende Urteil des Zaren ging. Er, Iwan, wolle nicht über weitere Glaubenspunkte mit Rokyta diskutieren, da das hieße, Perlen vor die Säue zu werfen. Ketzerische Menschen müsse man sowieso meiden. Damit aber Rokyta nicht denke, er billige »sein ausgeworfenes Gifft, oder als verstünde er die Schrifft und die Haupt-Puncte der Religion nicht«³¹ würde er auf wesentliche Aspekte des Gesprächs eingehen. Die Entgegnungen des Zaren geben nun allerdings in der Tat Veranlassung dazu, ihm ein Unverständnis der »Haupt-Puncte« der Religion zu unterstellen. Rokyta's Aussagen von dem vorausgegangenen Gespräch wurden von ihm kaum aufgenommen. So warf der Zar z.B. den Lutheranern, d.h. Rokyta, vor, »Wunderwerke« seien für ihren Glauben wichtig – und das, nachdem er Rokyta genau danach gefragt hatte und dieser ihm dargelegt hatte, Wunderwerke brauchten die Böhmisches Brüder nicht, da sie sich auf die Schrift konzentrierten, die wiederum durch genügend Wunder bestätigt sei. Das Religionsgespräch schien aus der Sicht der Böhmisches Brüder also ein ausgesprochen missverständliches gewesen zu sein. Für die »Lutherischen« insgesamt war das Ergebnis niederschmetternd. Eine der Folgen dürfte die neun Jahre später vom Zaren angeordnete Zerstörung der beiden protestantischen Kirchen in Moskau gewesen sein³².

Was aber bewegte den Zaren zu seinem auf das mündliche Gespräch wenig eingehende Resümee? Beim jetzigen Stand der Forschung zu diesem Religionsgespräch muss davon ausgegangen werden, dass Iwan IV. die Antwort an Jan Rokyta selbst verfasste, ohne Beratung durch orthodoxe Theologen oder führende Geistliche³³. Sein Antwortschreiben an Rokyta war typisch für eine vom Zaren verwendete Briefgattung, die sich dadurch auszeichnete, dass zwar

29 SALIG, Vollständige Historie, S. 718.

30 TUMINS, Tsar Ivan IV's Reply, S. 12.

31 SALIG, Vollständige Historie, S. 719.

32 TUMINS, Tsar Ivan IV's Reply, S. 11, Anm. 1.

33 Ludolf Müller konstatierte in seiner Studie von 1951 *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie* pointiert, die an Rokyta gerichtete Schrift Iwans IV. verrate eine »genaue Bekanntschaft Iwans, zwar nicht mit dem Protestantismus, aber doch mit der russischen antiprotestantischen Polemik jener Zeit« (Ludolf MÜLLER, *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1951, S. 26).

eine Person der Adressat war, die entfaltete Idee aber einer ganzen Personen-Gruppe galt, d.h. einer Gruppe, die durch einen individuellen Rezipienten verkörpert gesehen wurde³⁴. Tumins konstatiert vor diesem Hintergrund:

The objective of Ivan's reply to Rokyta is to define the position of the Russian church in the controversies aroused by the Reformation. [...] The reply to Rokyta is the most theoretical of all [letters of this kind], since it is addressed to a person and to a group with which Ivan had not immediate contact³⁵.

Auffällig sei, so Tumins weiter, dass Rokyta in dem Antwortschreiben an keiner Stelle namentlich angesprochen wurde und keine Passage darauf hindeute, dass Rokyta gemeint gewesen sei. Im Prinzip richte sich das Schreiben an alle »dissidents«³⁶. Das würde den auffälligen stilistischen und inhaltlichen Bruch zwischen dem von Rokyta überlieferten Gespräch und der Antwort des Zaren erklären³⁷.

Bei dem Gespräch zwischen Zar Iwan IV. und Jan Rokyta handelte es sich ebenfalls nicht um ein klassisches Religionsgespräch. Legt man das auf deutschem Gebiet gültige Modell zugrunde, hätte der Zar orthodoxe Theologen mit Rokyta disputieren lassen müssen. Er aber vertrat in Personalunion sowohl die Gegenseite der theologischen Argumentation als auch die des herrschaftlichen Vorsitzes der Disputation. Dieser Umstand mag angesichts der Persönlichkeit Iwans IV. nicht sonderlich verwundern. Allerdings ist er auch

34 TUMINS, Tsar Ivan IV's Reply, S. 31f.

35 Ebd., S. 32.

36 Ebd., S. 32f.

37 Tumins geht weiterhin davon aus, dass Rokyta in dem mündlichen Disput zu allgemein für die tiefere theologische Kenntnis des Zaren geantwortet habe und auf Grund dieses Umstandes seitens des Zaren Missverständnisse auftraten (ebd., S. 43–46). Außerdem widerlegt Tumins die von Ludolf Müller vertretene und Erich Donnert später wieder aufgenommene These, der Zar sei zwar ein »religiöser Virtuose« gewesen, aber trotzdem habe »der vielbeschäftigte Herrscher nicht in wenigen Wochen ein polemisches Werk aus dem Ärmel [...] schütteln können« (MÜLLER, Die Kritik des Protestantismus, S. 28) und von daher eine ihm vorliegende antilutherische Schrift, nämlich die des Parfenij Urodivij gegen Feodosij Kosoj, als Antwort an Rokyta ausgegeben (ebd., S. 28f.; DONNERT, Begegnung, S. 187). Nach Tumins ist Parfenij Urodivij ein Pseudonym Iwans IV. und dieser sei somit in jedem Falle Verfasser der »Antwort an Rokyta« (TUMINS, Tsar Ivan IV's Reply, S. 30). Müller hingegen charakterisierte die Schrift Parfenij Urodivijs, d.h. des »Narren in Christo«, als eine der ersten antilutherischen Schriften, die um 1560 in Reaktion gegen »lutherische und ›judaisierende‹ [eine besonders auf dem heutigen Gebiet der Ukraine und Weißrusslands aktive religiöse Sondergemeinschaft] Elemente« entstanden sei (MÜLLER, Die Kritik des Protestantismus, S. 15–18). In dieser Schrift, so Müller weiter, zeige sich deutlich, »wie hier die westlichen Fragestellungen ohne Verständnis, um was es da eigentlich geht, beiseite geschoben werden [...] und es ist bezeichnend, daß es geschieht, bevor der Protestantismus eigentlich begriffen, bevor man eigentlich imstande ist, ihn von Sozianismus und Katholizismus zu unterscheiden« (ebd., S. 18).

der Tatsache geschuldet, dass es in der kulturellen und kirchenpolitischen Tradition Russlands keine Vorläufer für solche Formen der theologischen Disputation (unter herrschaftlicher Oberhoheit) gab.

Iwans grundsätzliches Anliegen war – und darin unterschied er sich prinzipiell nicht von westeuropäischen Königen und Kaisern –, das Auseinanderbrechen »seiner« Religion und Kirche zu verhindern, in diesem Falle das der Orthodoxie, welches er mit dem Aufkommen von »Neuerungen« oder »Häresien« befürchtete. Der Autokrat versuchte die homogene Stärke der Orthodoxie zu bewahren. Was allerdings bei dem Gespräch 1570 in Moskau deutlich zutage tritt, ist die jeweilige Unkenntnis der Gegenseite. Die ernsthafte Hoffnung der Böhmisches Brüder, den Zaren für ihre Sache gewinnen zu können, spricht dahingehend Bände. Aber auch auf der Seite des Zaren herrschte eine deutliche Indifferenz bezüglich der evangelischen Konfession und der Reformation im Allgemeinen vor. Er tendierte zu der generellen russischen Haltung gegenüber der Reformation, sie mit russischen Häresien gleichzusetzen³⁸.

Generell ist bei dem Aufeinandertreffen von Evangelischen und Orthodoxen zu beobachten, dass oft das (römisch-katholisch evozierte) Zerrbild von der häretischen Reformation auf orthodoxer Seite die Religionsgespräche bestimmte. Ein wesentlicher Aspekt dieses Zerrbildes war der Umstand, dass die Reformatoren mit ihren »Neuerungen« für Unruhe und Spaltungen sorgten. Dies stellte für die russische Orthodoxie eine befürchtete Unterwanderung ihrer Homogenität dar. Für die orthodoxen Kirchen unter türkischer Fremdherrschaft, d.h. unterdrückte religiöse Minderheiten, waren »Neuerungen« verbunden mit dem negativen Beigeschmack politischer Verunsicherung und häufig erfolgter verhängnisvoller historischer Entwicklung für die betreffende kirchliche Gemeinschaft. Das lässt sich deutlich an dem dritten, hier dargestellten »Religionsgespräch« ablesen.

38 DONNERT, *Begegnung*, S. 187.

3. Das »Lehrgespräch« Tübinger lutherischer Theologen mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II.³⁹

Dieses Religionsgespräch ist vielfach besprochen und intensiv untersucht worden⁴⁰ und erregte schon in seiner Zeit sowohl Aufmerksamkeit von lutherischer als auch Argwohn von altgläubiger, römisch-katholischer Seite. Es erstreckte sich mit einer Vorläuferkorrespondenz von 1573 bis 1581 und begann mit der Sendung der griechischen *Confessio Augustana* an Patriarch Jeremias II. durch Martin Crusius, Professor für griechische Sprache und Literatur in Tübingen, und den württembergischen Reformator und Kirchenpolitiker Jakob Andreae.

Strukturell ist der Briefwechsel »eine dreifache Folge von theologischer Rede und Gegenrede«, die »sämtlich der Disposition der *Confessio Augustana*

³⁹ Die nachfolgende Darstellung basiert im Wesentlichen auf Hildegard SCHAEDEr, Zur Einführung, in: Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, hg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1958, S. 11–28 und WENDEBOURg, Reformation, besonders S. 18–151.

⁴⁰ Im 20. Jahrhundert leistete der Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz mit seinen Untersuchungen, speziell den in *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche* zusammengefassten Studien, schon eine Vorarbeit zu dem Thema, wobei Benz ausführlich auf die Probleme der griechischen Übersetzung der *Confessio Augustana* eingeht, die im Zuge des Lehrgesprächs zwischen Tübingen und Konstantinopel verschickt wurde (BENZ, *Wittenberg und Byzanz*, S. 94–128). Diese Übersetzung der CA sei dergestalt erfolgt, als dass die CA »einem orthodoxen Leserkreis, dem religiösen Empfinden und der theologischen Anschauungsweise ihrer orthodoxen Adressaten angepasst wurde«, fasst Viorel Mehedințu die allgemeine Einschätzung der Spezifika der Bearbeitung zusammen (Viorel MEHEDINȚU, Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1980, S. 305–316, hier S. 305). Zu dem Problemkomplex der Übersetzung vgl. Reinhard FLOGAUS, Eine orthodoxe Interpretation der lutherischen Lehre? Neue Erkenntnisse zur Entstehung der *Confessio Augustana Graeca* und ihrer Sendung an Patriarch Joasaph II., in: Reinhard FLOGAUS/Jennifer WASMUTH (Hg.), *Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven*. Festschrift für Heinz Ohme, Berlin/Boston, MA 2015, S. 3–42. – »Als Kind der Benzschen Arbeit« (Peter FRAENKEL, Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung. Versuch eines Literaturberichtes, in: Walter ELLIGER (Hg.), Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960, Göttingen 1961, S. 1–55, hier S. 20) erschien 1958 die Edition des Religionsgesprächs selbst, hg. vom Außenamt der EKD unter maßgeblicher Federführung der Osteuropahistorikerin und Slawistin Hildegard Schaeeder, die auch die Einführung verfasste (SCHAEDEr, Zur Einführung). Unter den nachfolgenden größeren Arbeiten stechen besonders die 1982 publizierte Untersuchung des US-amerikanischen griechisch-orthodoxen Theologen George Mastrantonis *Augsburg and Constantinople. The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession* hervor sowie die 1986 veröffentlichte Habilitationsschrift von Dorothea Wendebourg mit systematisch-theologischem Schwerpunkt (WENDEBOURg, Reformation).

selbst [folgen], die den Ausgangspunkt der gesamten Diskussion bildete«⁴¹. Die zentrale Frage war, ob die in der CA dargelegte Lehre eine rechtmäßige, d.h. die »wahre und reine Lehre« der alten Kirche sei oder nicht. Auf lutherischer Seite kristallisierte sich im Laufe des Gesprächs immer stärker das »Formalprinzip« der Schrift als alleiniger Maßstab christlicher Lehre und theologischen Nachdenkens heraus, und es wurde immer stärker betont, dass sich die Schrift durch sich selbst auslege und keiner vermittelnden Instanz bedürfe⁴². Das wiederum kritisierte der Patriarch, der von vornherein misstrauisch gegenüber den »Neuerungen« der lutherischen Seite war. Bei ihm standen die orthodoxen vermittelnden Elemente im Fokus: die Mittlerschaft des geweihten Priesters, das Mysterium von Sakrament und Liturgie, die heilige Tradition⁴³. Gerade letzteres wurde die entscheidende Trennmarke im Gespräch: Die unterschiedliche Bewertung der kirchlichen Tradition war »die Grunddifferenz zwischen Tübingen und Konstantinopel«⁴⁴.

Hatten am Anfang des Unternehmens nur Andreae und Crusius die Briefe autorisiert, waren es bei dem dritten Schreiben zwölf württembergische Gelehrte. Die Zahl derer, die auf lutherischer Seite an der Debatte teilnahmen, wurde also sukzessive größer. Ihre Interessen an dem Gespräch waren zwar verschieden gelagert, aber sie, die zweite Generation der Reformation, stand konfessionell relativ einheitlich, theologisch fundiert und v.a. kirchenpolitisch unangefochten da. Der Patriarch hingegen, der stets allein verantwortlich für den Text zeichnete⁴⁵, befand sich in einer ungleich schwierigeren Lage, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Sein Patriarchat unterstand der türkischen Besatzungsmacht und damit den gesellschaftspolitischen Bedingungen der Turkokratie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Jeremias selbst wurde in seiner Amtszeit von 1572 bis zu seinem Tod 1595 zweimal seines Amtes enthoben und wieder eingesetzt, das erste Mal 1579/80. Von 1584 bis 1586 lebte er erneut in der Verbannung. Finanziell war das Amt des Patriarchen von reichen Mäzenen abhängig. Darüber hinaus war er 1588/89 der Patriarch, der die Ablösung der Russischen Orthodoxen Kirche von dem Konstantinopler Patriarchat und damit einen massiven Einflussverlust seines Patriarchats bestätigen musste. Er reiste nach Russland, um dem Zaren Fjodor I. – Sohn des schon erwähnten Iwan IV. – seine Ehrerbietung zu bezeugen. Unter anderem

41 SCHAEDEr, Zur Einführung, S. 27.

42 Über den zunehmenden Bedeutungsverlust von »Tradition« in den Briefen der Tübinger Gelehrten bis hin zu ihrer Ausklammerung am Schluss – ein Prozess, der den Patriarchen, dem die anfängliche Wertschätzung von »Tradition« durch die Lutheraner vielversprechend vorkam, desillusionieren musste – vgl. MEHEDINȚU, Offenbarung, S. 308–314 und WENDEBOURG, Reformation, S. 334–346.

43 Vgl. SCHAEDEr, Zur Einführung, S. 14.

44 WENDEBOURG, Reformation, S. 334.

45 Auch hier muss die Frage offen bleiben, welche theologischen Berater hinter dem Patriarchen standen. Von einem Beraterkreis geht MEHEDINȚU, Offenbarung, S. 308, aus.

an diesem Punkt manifestierten sich das starke russische Selbstbewusstsein von Moskau als dem dritten Rom und das nicht spannungsfreie Verhältnis von Konstantinopler und Moskauer Patriarchat. Parallel zu der Neujustierung des Verhältnisses zur Russischen Orthodoxen Kirche setzten die Initiativen Papst Gregors XIII. Jeremias unter Druck. Der Papst forcierte mit jesuitischer Unterstützung eine katholisch-orthodoxe Union unter päpstlicher Oberhoheit. Jeremias befand sich kirchenpolitisch in dauerhafter und aufreibender Bedrängnis. Darüber hinaus machte sich ein Resultat der inzwischen mehr als ein Jahrhundert währenden türkischen Herrschaft bemerkbar: Das nachlassende Niveau orthodoxer Theologie. Karl Christian Felmy konstatierte dazu: »In der Antwort des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel an die Tübinger Theologen [...] ist das Fehlen von orth[odoxen] Ausbildungsstätten schon spürbar«⁴⁶. Diese verhaltene Formulierung deutet ein Problem orthodoxer Theologie unter der türkischen Fremdherrschaft an, nämlich des Niedergangs der Bildung. Das schlug sich auch in dem Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und Patriarch Jeremias nieder. Auch wenn über Jeremias' eigenen Bildungsstand die Charakterisierungen ambivalent ausfallen⁴⁷, so muss doch konstatiert werden, dass wohl nicht nur auf Grund des üblichen orthodoxen Rückgriffs auf die Kirchenväter, sondern auch wegen des Fehlens theologischer Bildung Jeremias' Antworten an die Tübinger »im wesentlichen aus Zitaten von Kirchenvätern, Konzilsentscheidungen und liturgischem Material«⁴⁸ bestanden. Die Briefe beider Seiten basierten demzufolge auf »völlig verschiedenen Methoden«⁴⁹, und die Voraussetzungen, unter denen die Teilnehmer des Religionsgespräches in die Diskussion eintraten, hätten unterschiedlicher kaum sein können. Die Situation der Gesprächsteilnehmer war auf keiner Ebene gleichwertig, was die Disputation nicht nur in ein eigenes Licht stellte, sondern von vornherein eine Schiefelage mit sich brachte.

Davon unabhängig berührte dieses Gespräch einen zentralen Aspekt, der im Zusammenhang mit interkonfessionell und international stattfindenden »Religionsgesprächen« zu klären ist. Die vordergründige Zielsetzung eines

46 Karl Christian FELMY, *Orthodoxe Kirche. IV. Geschichte der orthodoxen Theologie*, in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 689–693, hier Sp. 689.

47 Vgl. Gerhard RICHTER, *Wer ist Jeremias II., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel?*, in: Martin BATISWEILER u.a. (Hg.), *Der Ökumenische Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel und die Anfänge des Moskauer Patriarchates. Referate und Beiträge auf dem Internationalen wissenschaftlichen Symposium in Bad Alexandersbad 10.–15. Juni 1989*, Erlangen 1991, S. 87–100, hier S. 94.

48 WENDEBOURG, *Reformation*, S. 343. Wendebourg führt weiter aus, dass in der Orthodoxie dieser Zeit »Theologie wesentlich als Wiederholung von Aussagen der Tradition, vor allem der Kirchenväter, verstanden wurde; Systematisierung und methodische Reflexion, wie sie die Universitäten des westlichen Mittelalters hervorgebracht hatten, konnten hier nicht aufkommen, ebenso wenig Anfragen an das Überlieferte unter ungewohnten Gesichtspunkten.« (ebd.)

49 Ebd., S. 151.

Religionsgespräches war die konfessionelle Einigung. In dieser Hinsicht scheiterte dieses Religionsgespräch – im Übrigen wie alle Religionsgespräche, wie Marcel Nieden in einem vor kurzem erschienenen Aufsatz überzeugend nachgewiesen hat⁵⁰. Das Scheitern definiert sich dadurch, dass all die Religionsgespräche die »mit ihnen verbundenen Konkordienwartungen nicht erfüllten«⁵¹. Möglicherweise steht das in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Umstand, dass Religionsgespräche, allzumal die, die über Ländergrenzen hinweg geführt wurden, stets auch missionarische Motive hatten. Das wurde hinsichtlich des Religionsgesprächs zwischen Jan Rokyta und Zar Iwan IV. bereits angesprochen. Aber auch im Hinblick auf das Lehrgespräch zwischen den Tübinger Theologen und dem Ökumenischen Patriarchen ist nicht zu übersehen, dass die Versendung der übersetzten CA missionarischen Impetus hatte, und auch Jeremias II. war nicht primär am theologischen Dialog interessiert, sondern für ihn stand »die Frage im Vordergrund, ob eine Einigung möglich wäre durch die Annahme der orthodoxen Lehre seitens der aus der Reformation entstandenen Kirche«⁵². Allerdings vernachlässigt die Fokussierung auf die Aspekte der missionarischen Motivation und des Scheiterns von Religionsgesprächen eine hintergründige, d.h. möglicherweise nicht bewusste Intention oder aber indirekte Folge der Gespräche, nämlich die Verständigung im Sinne der Sichtbarmachung der eigenen Position einem anderen gegenüber durch die Gespräche⁵³. Diese Sichtbarmachung der eigenen Position setzte einerseits einen Reflexionsvorgang hinsichtlich der eigenen Haltung voraus und bewirkte durch die Präsentation einem anderen gegenüber eine wie auch immer geartete Annäherung, selbst wenn die inhaltlichen Positionen weiterhin different blieben. Das entspricht dem, was der Terminus »Gespräch« intendiert.

1581 beschloss Patriarch Jeremias II. seine letzte dogmatische Erörterung an die Tübinger mit den Sätzen: »Geht nun Euren Weg! Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn Ihr das wollt«⁵⁴. Auch wenn damit das theologische Disputieren beendet war: Ein gescheitertes Gespräch war das »Lehrgespräch« trotzdem nicht. Es hatte zur Schärfung der eigenen Positionen beigetragen und ließ Optionen für eine weitere Verbindung offen.

50 NIEDEN, Religionsgespräche.

51 Ebd., S. 145.

52 MEHEDINȚU, Offenbarung, S. 308.

53 Zu der Frage, inwiefern die Briefe Jeremias' II. als orthodoxes Glaubensbekenntnis zu werten sind vgl. SCHAEDEK, Zur Einführung, S. 19, die betont, es handle sich hier um »eigenständige Selbstbezeugungen der Orthodoxie gegenüber [...] dem Protestantismus.« (ebd.)

54 Zitiert nach: Wort und Mysterium, S. 213.

4. Resümee

Wie beispielhaft an den dargestellten Gesprächen, Disputen, Kontakten zwischen Evangelischen und Orthodoxen deutlich wird, greift die Definition von »Religionsgespräch«, die von den Gegebenheiten im deutschsprachigen Raum im 16. Jahrhundert ausgeht, im Hinblick auf die evangelisch-orthodoxen Gespräche der Zeit nur bis zu einem gewissen Grad. Systematisierend lassen sich aus den drei vorgestellten Typen des »Forums der theologisch-politischen Auseinandersetzung« drei Schwerpunkte eruieren, die den Begriff »Religionsgespräch« im Hinblick auf evangelisch-orthodoxe Gespräche erweitern müssten.

I. Gespräche zwischen gruppenrepräsentierenden Individuen

Darunter fallen Gespräche und der Austausch von einzelnen Personen wie zwischen Philipp Melanchthon und Antonios Eparchos. Sie sind als Einzelpersonen repräsentativ oder zumindest teilweise repräsentativ für ihre Konfessionsgruppe und Kirche, aber auch geprägt von den jeweiligen individuellen Erfahrungen und Weltsichten. Die Gespräche und Kontakte ergaben sich eher zufällig und waren weder von Kirchenvertretern noch von politischen Machthabern initiiert und gesteuert. Vor diesem Hintergrund waren sie im engeren Sinne keine »Religionsgespräche«⁵⁵.

In diesen Bereich der »Gespräche zwischen gruppenrepräsentierenden Individuen« kann als eine Sonderform der einzelne Mensch einbezogen werden, der als Brückenbauer zwischen den beiden Konfessionen stand und somit den steten Austausch und das prinzipielle Gespräch verkörperte⁵⁶.

55 Laut Fuchs bedürfen Gespräche der Vorbereitung und Planung, der institutionalisierten Form, der Öffentlichkeit und der mündlichen Form, um als »Religionsgespräche« zu gelten (FUCHS, Konfession und Gespräch, S. 11f.).

56 Kurz seien hier beispielhaft Demetrios (von Mysos) und, für das 17. Jahrhundert, Cyrill Loukaris angeführt. Der »Serbe Demetrios«, Diakon oder Mitarbeiter des Ökumenischen Patriarchen, hielt sich von Mai bis Oktober 1559 in Wittenberg als Gast Melanchthons auf und wird von diesem mehrfach in Briefen an Freunde erwähnt. Als Demetrios im Herbst 1559 Wittenberg verließ, trug er ein Schreiben Melanchthons an Patriarch Joasaph II. bei sich, das er allerdings nicht unmittelbar abliefern konnte und das den Patriarchen wohl nie erreichte (vgl. WENDEBOURG, Reformation, S. 22, 28, Anm. 22; FLOGAUS, Eine orthodoxe Interpretation, S. 42). Der biografische Werdegang Demetrios' ist auf Grund der schmalen Quellenbasis nicht unumstritten. Benz verortet ihn als »Sekretär des Woiwoden der Walachei« (BENZ, Wittenberg und Byzanz, S. 73), als Mitarbeiter von Valentin Wagner in Kronstadt und schließlich seit 1555 in Konstantinopel. Nach seinem Aufenthalt in Wittenberg hielt sich Demetrios 1561 in Wien auf, 1561 wurde er als Übersetzer und Mitarbeiter Primož Trubars für Hans von Ungnads Druckereiunternehmen in Aussicht genommen. Als sich die Pläne für seine Anstellung in die Länge zogen, wurde er anderweitig tätig und engagierte sich seit 1562 für das

II. Gespräche zwischen Gruppenvertretern ohne herrschaftliche Beteiligung

Hier handelte es sich um Gespräche zwischen Vertretern von Gruppen, die entweder typisch für spezielle Kirchen und Konfessionen waren oder diese zumindest teilweise repräsentierten. Diese Gespräche gingen über einen privaten Austausch hinaus. Sie waren ebenfalls nicht von politischen Machthabern initiiert und beaufsichtigt. Zu diesem Gesprächstypus zählt das »Lehrgespräch« zwischen den Tübinger Theologen und Patriarch Jeremias II.

III. Gespräche zwischen Gruppenvertretern mit herrschaftlicher Beteiligung

Beispielhaft für ein solches Gespräch ist der Disput zwischen dem Böhmisches Bruder Jan Rokyta und Zar Iwan IV. Auch dieses Gespräch erfolgte zufällig und am Rande einer politischen Mission. Es wurde nicht im Vorfeld

moldauische Reformwerk Jakobus Heraklides⁷, dessen Scheitern er nicht lange überlebte und 1564 hingerichtet wurde (ebd., S. 59–93; Constantin PATULEANU, Die Begegnung der rumänischen Orthodoxie mit dem Protestantismus [16. bis 20. Jahrhundert], Hamburg 2000, S. 70–78; mit Korrekturen zu den Todesumständen Demetrios⁸: FLOGAUS, Eine orthodoxe Interpretation, S. 33–42). Benz charakterisiert Demetrios als »einzigartige [...] Gestalt« im Hinblick auf die Verständigung der Kirche des Ostens und die der Reformation (BENZ, Wittenberg und Byzanz, S. 93). Das ist für das 16. Jahrhundert möglicherweise und auf Grundlage des jetzigen Forschungsstandes richtig. Im 17. Jahrhundert aber findet sich in Cyrill Loukaris eine kirchenpolitisch und theologisch wesentlich bedeutendere Persönlichkeit bei der Vermittlung zwischen östlicher und westlicher Kirche. Loukaris, der Ende des 16. Jahrhunderts in Genf die reformierte Kirche und Theologie kennenlernte, wurde 1602 Patriarch von Alexandria und 1621 von Konstantinopel und setzte sich in diesem Amt für eine orthodox-calvinistische Kräftebündelung gegen die orthodox-römisch-katholischen Unionsbestrebungen ein. In seinem Hauptwerk, der *Confessio fidei* (1629 in Genf und auf Latein erschienen!), rückte Loukaris orthodoxe und reformierte Theologie zusammen: Die »reformatorische Lehre stelle keine Neuerung dar, sondern sei eine Rückkehr zur alten Kirche und zur Theologie der Kirchenväter, Neuerungen hätte die römische Kirche des Mittelalters entwickelt« (Erich BRYNER, Die orthodoxen Kirchen von 1274 bis 1700, Leipzig 2004, S. 69). Das Bekenntnis von Loukaris musste auf orthodoxer Seite, wo seine Theologie als »getrübt« von Einflüssen anderer Konfessionen und der Auseinandersetzung der Religionen bezeichnet wurde (vgl. SCHAEDEr, Zur Einführung, S. 19), zwangsläufig auf Widerspruch stoßen. Für die Genfer Reformierten allerdings gab Loukaris »Aufschluß über sein Verständnis der Orthodoxie« (HERING, Ökumenisches Patriarchat, S. 189), das als kompatibel mit den reformatorischen Anliegen gesehen wurde. Für die Katholiken waren Loukaris' Antikatholizismus und seine Unionsbemühungen nicht tragbar. Er wurde katholischerseits mehrfach beim Sultan denunziert, was seine viermalige Amtsabsetzung und -wiedereinsetzung und 1638 seine Ermordung als Landesverräter nach sich zog. Durch Loukaris' Wirken erfolgte ein deutlicher Schub der »Politisierung von Patriarchat und Kirche« (ebd., S. 321). Er war, so Erich Bryner, einer der »kirchenpolitisch und theologisch profiliertesten, wegen seiner Nähe zur Theologie des Calvinismus aber auch umstrittensten Führergestalten der Orthodoxen Kirche des 17. Jahrhunderts« (BRYNER, Die orthodoxen Kirchen, S. 66).

als eigenständige Aktion geplant und fällt damit ebenso aus dem Rahmen eines klassischen »Religionsgesprächs«. Allerdings war hier die obrigkeitliche Aufsicht gegeben: Der Zar (als Opponent von Rokyta) war ebenso anwesend wie die politischen Legaten, unter deren Schutz Rokyta stand.

Hinsichtlich einer definitorischen Festlegung dieser Dispute kann am ehesten von »ökumenischen Gesprächen mit missionarischen / kirchenpolitischen Absichten« gesprochen werden. Zwar gab es den Terminus »ökumenisches« Gespräch im 16. Jahrhundert nicht, aber faktisch erfüllten die Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts zwischen Evangelischen und Orthodoxen durchaus Kriterien »ökumenischer Gespräche«: das Darstellen der eigenen theologischen Position im Disput und das Ringen um einen Konsens, auf dessen Grundlage eine Annäherung der Konfessionen oder Kircheneinheit hergestellt werden könnte. Dass letzteres in erster Linie einem, auf allen Seiten zu verzeichnenden missionarischen Impetus zu verdanken war, stellte die evangelisch-orthodoxen Gespräche in die Nähe der »Religionsgespräche«, die ein »Verfahren zur siegreichen Überwindung des Gegners und der Festlegung einer der streitenden Meinungen als die wahre« verkörperten⁵⁷. Das Bemühen, die eigene Konfession als die wahre herauszustellen, war wesentlicher Teil der Überzeugungsarbeit, die die Gegenseite der eigenen Konfession zuführen sollte. Diese Intention schmälerte das Anliegen der angestrebten Kircheneinheit unter eigenen Vorzeichen aber nur bedingt, denn alle Gespräche zielten im weitesten Sinne auf Verständigung. Speziell in dem Religionsgespräch der Tübinger Professoren mit dem Konstantinopler Patriarchen wird das deutlich. Gerade dieses Lehrgespräch wird in der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts dezidiert als ein Paradestück evangelisch-orthodoxer »ökumenischer Gespräche« gehandelt⁵⁸.

Aber auch die beiden anderen erörterten Gespräche lassen den Versuch von Verständigung erkennen, auch wenn diese Intention überlagert war von politischen bzw. kirchenpolitischen Interessen und, im Falle des Gesprächs von Jan Rokyta und Zar Iwan IV., von einer bis zum Schluss nicht aufgelösten verzerrten Wahrnehmung der theologischen Position des Gegenübers.

In globaler Perspektive ist also eine Erweiterung der Definition von »Religionsgespräch« nötig. Eine Möglichkeit dieser Erweiterung wäre die in Richtung eines »ökumenischen Religionsgesprächs«.

57 FUCHS, Konfession und Gespräch, S. 9. Fuchs, der an dieser Stelle auf Hubert Jedin zurückgreift, unterscheidet insofern zwischen »Disputation« und »Religionsgespräch«, als dass bei Disputationen eine rechtliche Fixierung der Ergebnisse erfolgte, was bei Religionsgesprächen nicht der Fall gewesen sei.

58 Dieses Religionsgespräch wird besonders von evangelischer Seite geradezu als identitätsstiftend für das evangelisch-orthodoxe Gesprächsverhältnis gesehen. So werden z.B. Kontaktgespräche von Vertretern der EKD und der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland als »Tübingen II«-Konsultationen« bezeichnet.

Martina Thomsen

Auf der Suche nach Konsens

Zur politischen Dimension des Thorner Religionsgesprächs von 1645

Religionsgespräche sind bereits häufiger Gegenstand der historischen und theologischen Forschung gewesen¹. Mehrere Autoren haben – zumeist mit einem deutlichen Fokus auf den Territorien des Heiligen Römischen Reiches – Charakteristika der Religionsgespräche ermittelt und daraus eine Definition abgeleitet. Religionsgespräche hatten grundsätzlich, wie etwa Thomas Fuchs konstatiert, Religion(en) zum Inhalt². Ihr Zweck war es, wie Benno von Bundschuh betont, Unterschiede in Lehre und Ritus der beteiligten Konfessionen oder Religionen zu verdeutlichen, Kompromisse zu finden und die bestehende konfessionelle Spaltung aufzuheben³. Eine wichtige Unterscheidung traf bereits Hubert Jedin, indem er die ausschließlich von Theologen geführte akademische Disputation vom Religionsgespräch trennte, dem neben Theologen auch weltliche Vertreter der betreffenden Konfessionen angehören konnten, wie z.B. Juristen oder Politiker⁴.

Das im Mittelpunkt dieses Beitrags stehende *Colloquium Charitativum Thoruniense*, welches vom 28. August bis zum 21. November 1645 in der königlich-preußischen Stadt Thorn stattfand, war ein solches Religionsgespräch,

- 1 U.a.: Irene DINGEL, Religionsgespräche, in: TRE 28 (1997), S. 631–681; Marian FÜSSEL, Zweikämpfe des Geistes. Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter Streitkultur im konfessionellen Zeitalter, in: Henning P. JÜRGENS/Thomas WELLER (Hg.), Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2013, S. 159–178; Volker LEPPIN, Disputation und Religionsgespräch. Diskursive Formen reformatorischer Wahrheitsfindung, in: Christoph DARTMANN u.a. (Hg.), *Ecclesia disputans*. Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik, Berlin u.a. 2015, S. 231–251; Stefan SCHICK, Das Religionsgespräch und seine Gründe. Randbemerkungen zur Rezeption eines literarischen Genres, in: FZPhTh 60 (2013), S. 422–434; Marion HOLLERBACH, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. u.a. 1982; einzelne Beiträge aus: Heinz KREMER u.a. (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Sachsenheim u.a. 1988.
- 2 Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln u.a. 1995, S. 6.
- 3 Benno von BUNDSCHUH, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster 1988, S. 562.
- 4 Hubert JEDIN, An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert, in: ThGl 48 (1958), S. 50–55, hier S. 50.

da es nicht nur Theologen zusammenführte, sondern auch von Adeligen mit politischen Funktionen mitgestaltet wurde. Im Folgenden sollen daher weniger theologische Aspekte des Thorner Religionsgesprächs⁵ behandelt, sondern vielmehr die politischen Rahmenbedingungen des Kolloquiums sowie die involvierten politischen Akteure in den Blick genommen werden. Zunächst soll knapp die Situation verschiedener Konfessionen im frühneuzeitlichen Polen-Litauen und sodann die Entwicklung des Religionsgesprächs bis zum 17. Jahrhundert zur Sprache kommen, bevor es um das Thorner Religionsgespräch im Besonderen gehen wird.

Das multikonfessionelle Polen-Litauen

Die militärischen Eroberungen Polen-Litauens, vor allem im Osten und im Süden, führten nicht nur zu einer flächenmäßigen Erweiterung des Territoriums, sondern auch zu einer Aufnahme von Bevölkerungsgruppen, die anderen Religionen oder Konfessionen angehörten, wie z.B. die orthodoxen Gläubigen im östlichen Teil des Reiches oder die muslimischen Tataren im Südosten des Landes⁶. Von Norden und Westen her bahnte sich die Reformation ihren Weg: Während in Großpolen und Königlich-Preußen, und hier vorwiegend in den Städten, aufgrund der geographischen Nähe zu den Reichsterritorien sowie zu dem seit 1525 säkularisierten Lehnsherzogtum Preußen in erster Linie das Luthertum Verbreitung fand, gewannen in Klempolen und Litauen insbesondere die Reformierten neue Glaubensanhänger. Das Jahr 1547 führte zudem die Böhmisches Brüder nach Großpolen, die nach der Niederlage der böhmischen Stände gegen die kaiserlichen Truppen in der Schlacht bei Mühlberg ihre Heimat verließen⁷. Täuferische Gruppen

5 Diese wurden bereits ausgiebig thematisiert von: Hans-Joachim MÜLLER, *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen 2004; Edmund PIŚCZ, *Colloquium Charitativum w Toruniu a.d. 1645*. Geneva i przebieg, Toruń 1995; Manfred RICHTER, *Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus*, Siedlce 2013.

6 Andere Gruppen, wie etwa die Armenier, waren schon im Mittelalter als Kaufleute nach Polen gekommen und hatten sich dort niedergelassen. Im 17. Jahrhundert erkannten sie die Oberhoheit des Papstes an, hielten jedoch an ihren Riten fest; vgl. Krzysztof STOPKA, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000.

7 Martina THOMSEN, »Wider die Picarder«. Diskriminierung und Vertreibung der Böhmisches Brüder im 16. und 17. Jahrhundert, in: Joachim BAHLCKE (Hg.), *Glaubensflüchtlinge. Ursachen, Formen und Auswirkungen frühneuzeitlicher Konfessionsmigration in Europa*, Münster 2008, S. 145–164; Martina THOMSEN, *Frühneuzeitliche Glaubensflucht. Die Böhmisches Brüder im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Claudia KRAFT/Eberhard TIEFENSEE (Hg.), *Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft*, Münster 2011, S. 51–62, 189–193.

siedelten sich ebenfalls in Polen-Litauen an, beispielsweise die Polnischen Brüder im südöstlichen Pińczów und Raków⁸.

In den genannten Territorien konnten die protestantischen Glaubensgruppen neue Anhänger finden. Besonders förderlich erwies sich für sie die Unterstützung durch polnische und litauische Adelige, die den Glaubensflüchtlingen aus dem Ausland nicht nur die Ansiedlung auf ihren Gütern erlaubten, sondern teilweise selbst zum protestantischen Glauben übertraten und ihren Untertanen die Konversion gestatteten. In manchen Adelsfamilien waren mehrere Konfessionen vertreten, etwa in der Familie Niemojewski, deren Mitglieder sich außer zum lutherischen und reformierten Glauben auch zum Antitrinitarismus bekannten. Diese Familien maßen dem individuellen Glaubensbekenntnis des Einzelnen zwar große Bedeutung zu, stellten es allerdings nicht über die Interessen ihres Standes. Die protestantische Bewegung profitierte darüber hinaus von den Bemühungen des Adels, zum eigenen Vorteil den Landbesitz der katholischen Kirche zu schmälern.

Das in der Warschauer Konföderationsakte von 1573⁹ verbriefte Privileg der polnischen und litauischen Adelige, unter den (christlichen) Religionsbekenntnissen frei wählen zu können, sowie die Zuflucht von Glaubensflüchtlingen aus dem Ausland veranlassten Zeitgenossen, Polen-Litauen als *asylum haereticorum*¹⁰ zu bezeichnen. Der polnische Historiker Janusz Tazbir prägte mit Blick auf die im 16. Jahrhundert existierende Religionsfreiheit bereits in den 1960er Jahren das geflügelte Wort vom »Staat ohne Scheiterhaufen« (*państwo bez stosów*)¹¹. Das Nebeneinander verschiedener Konfessionen und Religionen verlief jedoch keineswegs konfliktfrei, sondern erforderte zur Wahrung des allgemeinen Friedens und der öffentlichen Sicherheit Absprachen, die bestehende Konflikte beseitigen oder entstehende bereits im Keim ersticken sollten. Solche Konfliktarrangements betrafen häufig die von der Öffentlichkeit in der Stadt und im Dorf als different und fremd wahrgenommenen religiösen Praktiken, besonders in den Fällen, in denen zwei oder mehr Glaubensgemeinschaften auf engstem Raum existierten,

8 Halina Maria MACHUL, *Ariańskim szlakiem po ziemi kieleckiej*, Warszawa 2010; Zenon GOŁASZEWSKI, *Bracia polscy*, Toruń 2004. Allgemein zur Verbreitung des Sozianismus in Polen-Litauen jetzt: Kęstutis DAUGIRDAS, *Die Anfänge des Sozianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa*, Göttingen 2016, S. 165–236.

9 Mirosław KOROLKA / Janusz TAZBIR (Hg.), *Konfederacja warszawska 1573 roku. Wielka karta polskiej tolerancji*, Warszawa 1980.

10 Der Begriff wird vielfach in der Literatur erwähnt, zumeist ohne Verweis auf eine zeitgenössische Quelle. Erhellend dagegen Gábor ALMÁSI, *The Uses of Humanism. Johannes Sambucus (1531–1584), Andreas Dudith (1533–1589), and the Republic of Letters in East Central Europe*, Leiden u.a. 2009, S. 104, Anm. 12, der sich auf einen Brief Conrad Gesners an Johannes Crato aus dem Jahr 1564 bezieht.

11 Jüngste Ausgabe: Janusz TAZBIR, *Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce w XVI–XVII w.*, Warszawa 2009.

wie z.B. in den Städten Königlich-Preußens oder im Osten des Staates¹². Die Dauer und Intensität der Konflikte verdeutlichten, dass eine Streitbeilegung auf lokaler Ebene nicht mehr ausreichte, sondern dass grundsätzliche Absprachen zwischen den Konfessionen notwendig waren.

Die erste bedeutende Epoche der Religionsgespräche fiel in die Herrschaft König Sigismund II. August¹³. Diese Gespräche führten nicht nur Katholiken und Protestanten zusammen, sondern auch verschiedene Konfessionen des protestantischen Lagers, zum Teil unter Einbeziehung der Antitrinitarier. So sind alleine für das 16. Jahrhundert insgesamt zwölf Religionsgespräche bekannt, die zwischen Katholiken und Antitrinitariern geführt wurden¹⁴. Die Initiative ging vielfach von Adeligen aus, die einer protestantischen Glaubensrichtung angehörten und durch den Zusammenschluss der Konfessionen eine Stärkung des protestantischen Lagers erhofften¹⁵. Sie spielten während der Religionsgespräche eine aktive Rolle, indem sie als Moderatoren zwischen den Religionsparteien agierten und auf die Diskussionen einzuwirken versuchten. Hierbei kamen ihnen ihre Erfahrungen zu Gute, die sie auf den Provinziallandtagen (*sejmiki ziemskie*) bzw. dem Reichstag (*sejm*) gesammelt hatten. Oftmals bekleideten die einflussreichen Anführer der parlamentarischen Parteien diese Rolle¹⁶. Um möglichst vielen Adeligen die Teilnahme an den Religionsgesprächen zu ermöglichen, fanden sie während der Sitzungsperioden des Sejms statt. Öffentliche Gebäude, Adelssitze und Kirchen wurden zu Verhandlungsorten bestimmt.

12 Siehe hierzu etwa die Beiträge von Janusz MAŁEK und Michał ZWIERYKOWSKI in: Lucyna HARC u.a. (Hg.), *Religia i polityka. Kwestie wyznaniowe i konflikty polityczne w Europie w XVIII wieku. W 300. rocznicę konwenji w Altranstädt, Wrocław 2009*; Mariusz DROZDOWSKI, *Religia i Kozaczyzna zaporoska w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku*, Warszawa 2008. Darüber hinaus hat die Forschung konstatiert, dass die christlichen Bekenntnisse dem jüdischen Glauben nicht tolerant gegenüberstanden haben. Siehe hierzu die Beiträge von Jürgen HEYDE, Igor KAŁOLEWSKI und Klemens KAPS, in: Tomasz GROMELSKI u.a. (Hg.), *Frühneuzeitliche Reiche in Europa. Das Heilige Römische Reich und Polen-Litauen im Vergleich*, Wiesbaden 2016.

13 Otto SCHEIB, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland*, 2 Bde., Wiesbaden 2009; Kai JØRGENSEN / Eduard JORDT, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, Kopenhagen 1942.

14 Janusz TAZBIR, *Die Religionsgespräche in Polen*, in: Gerhard MÜLLER (Hg.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh 1980, S. 127–143, hier S. 138.

15 Paul WRZECIONKO, *Religionsgespräche in Polen unter dem Aspekt ihrer Unionsbestrebungen*, in: MÜLLER (Hg.), *Religionsgespräche*, S. 145–152, hier S. 151f.

16 TAZBIR, *Religionsgespräche*, S. 136.

Während die Vertreter der protestantischen Konfessionen das Religionsgespräch als Chance betrachteten, sich Gehör zu verschaffen, konnten die Katholiken dieser Form des Disputs zunächst nur wenig abgewinnen: Sie störten sich daran, dass die Diskussionen über religiöse Fragen im Beisein von Laien geführt wurden, und forderten daher, dass die Religionsgespräche auf Latein, d.h. der Sprache der Theologen, nicht aber in polnischer Sprache stattfinden müssten. Die Ablehnung der polnischen Sprache als Verhandlungssprache hatte darüber hinaus praktische Gründe, denn etliche katholische Theologen, wie beispielsweise die 1564 ins Land gerufenen Jesuiten, sprachen kein Polnisch, sondern neben Latein nur die Sprache ihres Herkunftslandes, also etwa Spanisch, Italienisch oder Deutsch¹⁷.

Religionsgespräche unter Beteiligung der Katholiken bzw. der als besonders scharfzüngig geltenden Jesuiten wurden vor möglichst viel Publikum ausgetragen. Für jede Zusammenkunft galten vorab festgelegte Spielregeln. Diese konnten im Eifer des Gefechts zweifelsohne verletzt werden, etwa durch das Überschreien der gegnerischen Partei, die Erhöhung der eigenen Position (Betreten der Kanzel), Drohungen, Verbalattacken oder die Anwendung körperlicher Gewalt. In einigen Fällen kam es vor, dass Zuschauer die Disputanten niederschrien oder mit Gegenständen bewarfen. Solche Exzesse sollten vermieden werden, indem die Religionsgespräche in geschlossenen Räumen stattfanden und den Moderatoren die Aufgabe übertragen wurde, notfalls zwischen den Religionsparteien zu schlichten. Mit besonderer Leidenschaft gingen die Katholiken offenbar bei jenen Gesprächen zu Werke, an denen Antitrinitarier beteiligt waren. Die scharfe Argumentationsweise der Jesuiten sprach sich herum: Insbesondere die Lutheraner bemühten sich fortan, von Angesicht zu Angesicht ausgetragenen Religionsgesprächen mit den Katholiken auszuweichen und stattdessen die Disputation auf schriftlichem Weg zu führen¹⁸. Nach dem Abschluss eines jeden Religionsgesprächs entwickelte sich in der Regel eine sehr lebhaft schriftliche Polemik, in der die teilnehmenden Religionsparteien dessen Verlauf und Ergebnis nach eigenem Ermessen interpretierten und als Sieg für ihre Seite auslegten.

17 Ebd., S. 139.

18 Ebd., S. 141.

Die politische und konfessionelle Situation Polen-Litauens um 1600

Im Jahr 1587 bestieg mit Sigismund III. (1566–1632) der erste katholische König aus der Wasadynastie den polnischen Thron. Wie bereits seine Vorgänger war er an die von den polnischen und litauischen Adelligen unterzeichnete Warschauer Konföderationsakte gebunden, die allen christlichen Konfessionen – genauer: den Unterzeichnern – die freie Religionsausübung rechtlich verbrieft. Sigismund III. Wasa hielt sich offiziell an dieses Verfassungsdokument, förderte in seinem persönlichen Umfeld jedoch zumeist Adelige, die sich zum katholischen Glauben bekannten. Um ihre politische Karriere nicht zu gefährden, kehrten etliche Adelige in den Schoß der katholischen Kirche zurück¹⁹. Dies hatte Konsequenzen für die auf den Gütern des Adels und in den königlichen Städten lebenden Protestanten, die sich immer öfter mit Beschränkungen ihrer religiösen Praktiken konfrontiert sahen. Schutz und Fürsprache des Adels nahmen in dem Maße ab, in dem die Protestanten unter ihnen sich wieder dem katholischen Glauben zuwandten. Repressalien vornehmlich gegen die Antitrinitarier am Ende der Herrschaft Sigismund III. Wasas führten den Protestanten, vor allem den Reformierten und den Böhmisches Brüdern, die fortschreitende Rekatholisierung Polen-Litauens vor Augen. Nun rächte sich, dass die protestantischen Konfessionen 1570 in Sandomierz²⁰ die Chance verpasst hatten, eine Union mit einem gemeinsamen Bekenntnis zu schmieden, die ein effektives Instrument zur Durchsetzung ihrer Interessen hätte sein können²¹. Von den bevorzugten Strategien der Protestanten zur Verbesserung ihrer Lage – interkonfessioneller Dialog und

19 Małłek nennt konkrete Zahlen: Unter den 73 Senatoren befanden sich 1569 noch 38 Protestanten, 1646 hingegen nur noch zehn. Die Zahl der protestantischen Pfarreien nahm ebenfalls stark ab, bis nur noch 250 protestantische Pfarreien 5.000 katholischen Pfarreien gegenüberstanden. Lediglich im königlichen Preußen und in den drei großen Städten bewahrten die Protestanten eine starke Stellung – hier gab es nahezu gleich viele protestantische wie katholische Pfarreien; vgl. Janusz MAŁŁEK, Das Colloquium Charitativum in Thorn, in: Sabine BECKMANN / Klaus GARBER (Hg.), Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2005, S. 213–225, hier S. 216.

20 Zum *Consensus Sandomiriensis* siehe Henning P. JÜRGENS / Kęstutis DAUGIRDAS, Konsens von Sandomierz – Consensus Sandomiriensis, 1570, in: Andreas MÜHLING / Peter OPITZ (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. 3/1: 1570–1599, Grevenbroich 2012, S. 1–20; Lorenz HEIN, Der Sandomirer Konsens von 1570, in: Kyrios 3 (1963), S. 65–77; Dariusz PETKŪNAS, The Consensus of Sandomierz. An Early Attempt to Create a Unified Protestant Church in 16th Century in Poland and Lithuania, in: CTQ 73 (2009), S. 317–346; Wilhelm BICKERICH, Zur Geschichte der Auflösung des Sandomirer Vergleichs, in: ZKG NF 12 (1930), S. 351–381; Karl VÖLKER, Der Unionsgedanke des Consensus Sandomiriensis, in: ZÖEG NF 3 (1933), S. 508–525.

21 Alfons BRÜNING, Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648), Wiesbaden 2008, S. 161f., 169f., 174f.

politische Sicherheitsmaßnahmen –²², schien die erste zunächst nicht zum Ziel zu führen. Stattdessen nutzten die protestantischen Adeligen die Verhandlungen im Sejm, um wiederholt die Religionsfrage in den Raum zu stellen. Ein interessantes Beispiel sind in dieser Hinsicht die beiden Adeligen Jan Jerzy Szlichtyng und Jonasz Szlichtyng. Während der Eine, selbst Mitglied der Polnischen Brüder, als Abgeordneter im Sejm beharrlich die aus der Warschauer Konföderationsakte abgeleitete Religionsfreiheit einforderte, bemühte sich der Andere, der sich als Theologe den Böhmisches Brüder angeschlossen hatte, um eine Ausdehnung des interkonfessionellen Dialogs auch auf die Polnischen Brüder²³.

Sigismund III. Wasa folgte 1632 sein Sohn Władysław IV. Wasa (1595–1648) auf dem polnischen Thron. Dieser trat ein schweres außenpolitisches Erbe an, denn Polen-Litauen führte bereits seit Jahrzehnten einen u.a. aus Titularansprüchen verursachten Dauerkrieg gegen Schweden einerseits sowie gegen das Russische Reich andererseits²⁴. Eine fortwährende restriktive Religionspolitik innerhalb Polen-Litauens barg aus Sicht des Königs und seiner Berater die Gefahr von Interventionen insbesondere seitens Schwedens, das sich als Schutzmacht der Protestanten verstand. Aber auch die – rechtlich legitimierte – Bildung von Konföderationen zum Schutz der Verfassung, also auch der in der Warschauer Konföderationsakte fixierten Religionsfreiheit, war eine nicht von der Hand zu weisende Bedrohung. In Regierungskreisen wurden daher Stimmen laut, die eine Union von Katholiken und Protestanten forderten. Zu den Befürwortern gehörten sogar namhafte Vertreter des katholischen Lagers, wie z.B. der Erzbischof von Gnesen, Adam Nowodworski, der bereits unter Sigismund III. ein Kolloquium zwischen Katholiken und Protestanten zur Beilegung der interkonfessionellen Spannungen angeregt hatte²⁵. Nach langer Planungsphase und gegen den Widerstand Papst Urbans VIII. lud Władysław IV. Wasa im März 1644 Katholiken, Lutheraner und Reformierte – denen sich die Böhmisches Brüder anschlossen – zu einem gemeinsamen Kolloquium in die gemischtkonfessionelle Stadt Thorn ein²⁶.

22 Maciej PTASZYŃSKI, Das Ringen um Sicherheit der Protestanten in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert, in: Christoph KAMPMANN / Ulrich NIGGEMANN (Hg.), Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm – Praxis – Repräsentation, Köln u.a. 2013, S. 57–75, hier S. 60.

23 Ebd., S. 73.

24 U.a. Dariusz KUPIŃSKI, Smoleńsk 1632–1634, Warszawa 2001; Robert I. FROST, The Northern Wars – War, State and Society in Northeastern Europe, 1558–1721, London u.a. 2000.

25 Zu den katholischen sowie protestantischen Beteiligten der Vorgespräche, die bereits 1636 begonnen hatten, siehe PIŃCZ, Colloquium Charitativum, S. 64–67.

26 Małłek erwähnt in diesem Zusammenhang, dass Comenius Kenntnis von einigen schriftlichen Appellen des Königs an mehrere europäische Herrscher erlangt habe, in denen dieser Versammlungen zur Streitbeilegung zwischen Katholiken und Protestanten angeregt haben soll; vgl. MAŁŁEK, Colloquium Charitativum, S. 215f.

Das Thorner Colloquium Charitativum

Der Beginn des Kolloquiums war für den August 1645 vorgesehen, damit sich alle beteiligten Konfessionen angemessen vorbereiten konnten. Władysław IV. Wasa wünschte im Hinblick auf die außenpolitisch angespannte Lage Polen-Litauens einen friedvollen und zum Erfolg führenden Austausch zwischen den beteiligten Konfessionen und lehnte deswegen eine akademische Disputation ab, da diese Form des Dialogs in der Vergangenheit allzu häufig von verschiedenen Parteien zur Rechtfertigung ihrer jeweiligen Lehre verwendet worden war und regelmäßig zu Streit geführt hatte. Der polnische König verfasste detaillierte Instruktionen über den Ablauf des Religionsgesprächs und untersagte den beteiligten Religionsparteien, die Rechtmäßigkeit ihres Bekenntnisses zu betonen und die Lehren der anderen Seite in Frage zu stellen. Um den Verlauf des Gesprächs besser kontrollieren und möglichen Konflikten vorbeugen zu können, sahen die Instruktionen einen ständigen Wechsel zwischen mündlichen und schriftlichen sowie öffentlichen und nicht-öffentlichen Verfahrensteilen vor. Für ihre Beratungen wurden den Religionsparteien separate Räume im Thorner Rathaus zugewiesen. Die öffentlichen Verfahrensteile sollten im Hauptsaal stattfinden, der ausreichend Zuschauern Platz bot²⁷.

Władysław IV. Wasa hatte für seine Idee eines Religionsgesprächs schnell Unterstützer gewonnen: Die katholische Kirche in Polen-Litauen hatte Interesse an einem solchen Gespräch bekundet, weil sie sich durch die öffentliche Präsentation ihrer Glaubensgrundsätze die (Rück-)Gewinnung protestantischer Glaubensanhänger versprach²⁸. Auf protestantischer Seite hegte man Hoffnungen wie Zweifel zugleich: Die Reformierten, die unter dem Schutz und Einfluss des brandenburgischen Kurfürsten Friedrich Wilhelm standen, hofften, ihren Glauben bekannter zu machen und eine Verbesserung ihrer rechtlichen Situation zu erreichen. Der brandenburgische Hofprediger Johann Peter Bergius jedoch warnte den Kurfürsten, dass die katholischen Bischöfe das Religionsgespräch missbrauchen könnten, um die Jurisdiktion über die protestantischen Konfessionen an sich zu ziehen – eine Einschätzung, die offenbar die Lutheraner teilten²⁹. Allerdings wollte man weder die

27 Genauer hierzu: MÜLLER, Irenik, S. 346–350.

28 Um dieses Ziel zu erreichen, hatte die katholische Kirche im Rahmen einer 1643 in Warschau abgehaltenen Synode 100.000 Gulden bereitgestellt; vgl. Martin LACKNER, Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten, Witten 1973, S. 159.

29 Ebd., S. 160. Walther HUBATSCH, Das Thorner Religionsgespräch von 1645 aus der Sicht des Geistlichen Ministeriums der Dreistadt Königsberg, in: Bernhart JÄHNIG/Peter LETKEMANN (Hg.), Thorn. Königin der Weichsel 1231–1981, Göttingen 1981, S. 239–258, hier S. 243.

Verantwortung für ein Scheitern des Gesprächs tragen, noch den Katholiken aus Furcht vor einer Konfrontation kampflos das Feld überlassen, und so sandten Reformierte wie Lutheraner jeweils eine Delegation nach Thorn.

Grundsätzlich ausgeschlossen waren die Antitrinitarier, die sich zwar im Vorfeld um eine Teilnahme bemüht hatten, mit ihrem Ansinnen jedoch gescheitert waren. Sie wehrten sich gegen den Ausschluss, indem sie zu einigen der in Thorn anwesenden katholischen und protestantischen Theologen Kontakt aufnahmen, dennoch gelang es ihnen nicht, eine Zulassung zum Religionsgespräch zu erwirken³⁰.

Jede Partei hatte bis zu 26 Theologen benennen dürfen³¹. Die katholische Religionspartei, die 25 Personen umfasste, bestand fast ausnahmslos aus Jesuiten. Ihr Sprecher war Gregor Schönhof, ein Jesuit und der Beichtvater der Königin. Die Partei der Reformierten umfasste 24 Theologen; unter ihnen befanden sich der schon erwähnte Hofprediger Bergius sowie, als Vertreter der Böhmisches Brüder, Johann Amos Comenius³². Johann Bythner, ebenfalls ein Mitglied der Böhmisches Brüderunität, wurde ihr Sprecher. Die lutherische Partei setzte sich aus Theologen der drei großen Städte Königlich-Preußens, Danzig, Elbing und Thorn, den Theologen, die der kurländische Herzog Jakob Kettler entsandt hatte, den Königsberger Theologieprofessoren sowie dem Wittenberger Theologen Johann Hülsemann zusammen, der ihr Sprecher wurde. Zusätzlich hatte der brandenburgische Kurfürst Georg Calixt aus Helmstedt in die lutherische Delegation berufen, der jedoch wegen seiner Kontakte zu katholischen Theologen unter den übrigen Delegationsmitgliedern umstritten war³³.

Dass Władysław IV. Wasa ausdrücklich ein öffentliches Religionsgespräch und keine akademische Disputation angeordnet hatte, bei der die Theologen unter sich bleiben konnten, zeugt von der politischen Dimension seines Vorhabens. Die anwesenden geistlichen Vertreter waren daher gezwungen, die ihnen vertraute Kanzel zu verlassen und sich auf einer politischen Bühne zu präsentieren, auf der sonst nur die Vertreter der Wojewodschaften und Städte agierten³⁴. So kam es, dass einige Theologen, insbesondere aus der

30 MÜLLER, Irenik, S. 419.

31 FRANZ JACOBI, Das liebreiche Religionsgespräch zu Thorn 1645, in: ZKG 15 (1895), S. 345–363, 485–560.

32 Die Teilnahme von Comenius verstärkte die Bedeutung des Religionsgesprächs. Schweden trug Sorge, dass dem polnischen König tatsächlich die Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten gelänge, und versuchte daher, Comenius von der Teilnahme abzubringen; vgl. MAŁEK, Colloquium Charitativum, S. 217. Zur Rolle von Comenius: RICHTER, Johann Amos Comenius.

33 Inge MAGER, Brüderlichkeit und Einheit. Georg Calixt und das Thorner Religionsgespräch 1645, in: JÄHNIG / LETKEMANN (Hg.), Thorn, S. 209–238, hier S. 229.

34 Hierzu ausführlich Sybilla HOŁDYS, Praktyka parlamentarna za panowania Władysława IV Waza, Wrocław 1991.

Gruppe der Reformierten, unter ihnen auch Comenius³⁵, die Beteiligung politischer Würdenträger forderten. Der polnische König benannte mehrere Adelige, damit sie das Gespräch leiteten: Da er selbst nicht dauerhaft anwesend sein konnte, ernannte er Krongroßkanzler Jerzy Ossoliński³⁶ zu seinem Stellvertreter und zum Präsidenten des Religionsgesprächs. Ossoliński wurde allerdings im September 1645 abberufen und durch den Kastellan von Gnesen, Jan Leszczyński³⁷, ersetzt. Zum Leiter der katholischen Delegation bestellte er Jerzy Tyszkiewicz³⁸, der Bischof von Samogitien und darüber hinaus ein Ratgeber des Königs war. Sigmunt Gyldenstern wurde zum Leiter der lutherischen Gruppe bestimmt. Er war zum damaligen Zeitpunkt Kastellan von Danzig und mit dem polnischen König verwandt. Die Leitung der reformierten Delegation übernahm Zbigniew Gorajski³⁹, der Kastellan von Kulm sowie königlicher Rittmeister war und als Vorsitzender des Sejms eine einflussreiche Position bekleidete⁴⁰. Die Städte Danzig und Elbing entsandten jeweils einen ihrer Bürgermeister sowie einen Ratsherrn. Jede Religionspartei benannte einen Moderator und Collocutoren, die vorrangig das Gespräch bestreiten sollten⁴¹.

Verlauf und Ergebnis des Thorner Kolloquiums

Es ist hier nicht der Platz, um detailliert auf die Verhandlungen einzugehen⁴², die sich unter erhöhten Sicherheitsvorkehrungen bis zum 21. November 1645 erstreckten und eine Flut von Protokollen und anderen Schriftstücken, i.e. die *Acta Conventus Thorunensis*, Korrespondenzen, Gutachten und

35 Johann Amos COMENIUS, De colloqui Thorunensis apparatu cogitationes quaedam, in: Ders., Ausgewählte Werke, Bd. 5: De Regula Fidei Iudicium duplex, hg. von Hans-Joachim MÜLLER, Hildesheim 2003, S. 629f.

36 Władysław CZAPLIŃSKI, Ossoliński h. Topór Jerzy, Narodowy Instytut Audiowizualny, Warszawa, URL: <<http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jerzy-ossolinski-h-topor>> (10.1.2017).

37 Biografische Angaben in: Antoni GAŚTOROWSKI/Jerzy TOPOLSKI, Wielkopolski Słownik Biograficzny, Warszawa u.a. 1981, S. 414f.

38 Biografische Angaben in: Piotr NIĘCKI, Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny, Warszawa 2000, S. 458f.

39 Dariusz KUPISZ, Zbigniew Gorajski (1596–1655). Studium z dziejów szlachty protestanckiej w Małopolsce w pierwszej połowie XVII wieku, Warszawa 2000.

40 Andere Adelige aus dem persönlichen Umfeld des Königs waren offenbar nur am Rande involviert. Stanisław Oświęcim hat der Nachwelt ein Tagebuch der Jahre 1643–1651 hinterlassen. Auf das Thorner Religionsgespräch geht er nur ein, als es begonnen hat. In den folgenden Wochen bestimmen insbesondere außenpolitische Fragen seine Notizen; vgl. Stanisława Oświęcimsa Dyaryusz, 1643–1651, hg. von Wiktor CZERMAK, Krakau 1907, S. 82.

41 MÜLLER, Irenik, S. 330.

42 Zu den einzelnen Phasen des Religionsgesprächs: ebd., S. 349.

Tagebücher, produzierten⁴³. Allein die Protokolle sind so umfangreich, dass wir die einzelnen Sitzungen nicht nur im Ergebnis, sondern auch im Verlauf vollständig nachzeichnen können. Unstrittig ist, dass jede Partei mit unterschiedlichen Vorstellungen nach Thorn anreiste: Die Katholiken waren zu einigen Zugeständnissen bereit, sofern die anderen Konfessionen den Primat der katholischen Kirche anerkennen würden, die Protestanten hingegen stellten sich allenfalls eine Konföderation zwischen den – aus ihrer Sicht gleichrangigen – Konfessionen vor. Diese Idee vertrat etwa Comenius, der in seiner erstmals 1643 veröffentlichten Schrift *De dissidentium in rebus fidei christianorum reconciliatione* den Gedanken entwickelte, dass Katholiken und Protestanten zunächst gemeinsam eine längere Probezeit bestehen müssten, um ihre Differenzen zu überwinden. Erst dann sei eine Union realisierbar⁴⁴.

Von Beginn an zeigte sich, dass es mit dem friedvollen Miteinander, das der König gefordert hatte, nicht weit her war. Insbesondere zwischen den Theologen der beteiligten Konfessionen kam es immer wieder zu brüskierenden Handlungen und Gesten gegen Vertreter der jeweils anderen Religionspartei, bis hin zu grundsätzlichen Unstimmigkeiten in Ritus und Lehre. So verursachte bereits die Sitzordnung im Hauptsaal des Thorner Rathauses Missstimmung, denn während die politischen Vertreter am Kopfende des Raumes gemeinsam an einem Tisch Platz nehmen konnten und quasi eine adelige Konsensgesellschaft demonstrierten⁴⁵, mussten die Theologen, nach Konfessionen getrennt, auf Bänken links und rechts sowie am gegenüberliegenden Ende des Raumes Platz nehmen. Da die Lutheraner zu Beginn der Verhandlungen noch nicht vollzählig waren, zogen sie als letzte in den Sitzungssaal ein. Ihnen blieb daher nur noch die Bank, die sich am Ende des Raumes befand und die im Gegensatz zu den übrigen etwas tiefer stand. Nach Meinung der Lutheraner war die niedrigere Sitzposition vollkommen ungerechtfertigt, da sie als eine rangniedere Stellung gegenüber den anderen Religionsparteien interpretiert werden konnte. Aus ihrer Sicht hätten die Reformierten als jüngere Konfession auf dieser Bank Platz nehmen müssen⁴⁶. Streit gab es außerdem über das

43 Acta Conventus et Colloquii Charitativi Thorunensis anno 1645 celebrati, Varsoviae 1646. Sehr detailreich: Abraham CALOV, *Historia | Syncretistica, | Das ist: | Christliches wolgegründetes | Bedencken | über den | Lieben Kirchen-Frieden | und Christliche Einigkeit | In der heilsamen Lehre der Himmlischen Wahrheit, | In Dreyen Büchern | verfasst*, o.O. 1685.

44 Johann Amos COMENIUS, *De dissidentium in rebus fidei christianorum reconciliatione*, in: Ders., *Irenica quaedam scripta*, o.O. 1658, S. 1–19. Vgl. Hans-Joachim MÜLLER, *Politisches Handeln und politisches Denken bei Comenius. Dilettantismus oder Weitsicht im Vorfeld des Colloquium Charitativum?*, in: Werner KORTHAASE (Hg.), *Comenius und der Weltfriede*, Berlin 2005, S. 667–679.

45 MÜLLER, *Irenik*, S. 337.

46 Ebd., S. 336. Siehe den Sitzplan ebd., S. 338f. Streitigkeiten um Rangordnung und Sitzordnung sind in erster Linie aus politischen Vertretungen bekannt; vgl. etwa Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Zeremoniell als politisches Verfahren. Rangordnung*

gemeinsame Gebet vor und nach den Sitzungen, das alle Delegationen zusammenführen sollte. Die Lutheraner stießen sich insbesondere daran, dass die Katholiken einzig und allein ihrem eigenen Leiter Tyszkiewicz die Verrichtung des Gebets zugestehen wollten, nicht aber den Theologen der anderen Parteien. Dieser Konflikt wurde schließlich gelöst, indem man der lutherischen Delegation ermöglichte, in der Kanzlei des Rathauses für sich alleine zu beten; erst im Anschluss zog sie in den Sitzungssaal ein⁴⁷.

Die politischen Akteure hingegen bemühten sich, trotz ihrer verschiedenen Glaubensbekenntnisse und im Gegensatz zu den Theologen, um Konsens. Um die Schärfe aus den theologischen Debatten zu nehmen, setzten sie beispielsweise bewusst Unterbrechungen ein und übten auf diese Weise Kontrolle aus. Darüber hinaus versuchten sie, auf eine ausgeglichene Redezeit der einzelnen Parteien zu achten – ein Ziel, das kaum zu erreichen war⁴⁸. Mit zunehmender Dauer wuchs die Rolle der politischen Akteure während der Verhandlungen und man kommunizierte bald häufiger auf Polnisch, denn auf Latein⁴⁹.

Dass sich die Verhandlungen über Monate ergebnislos hinzogen, zwischenzeitlich mehrfach unterbrochen und schließlich im Geplänkel der Eitelkeiten erstickt wurden, lag hauptsächlich an der unversöhnlichen Haltung zwischen katholischen und protestantischen Theologen auf der einen, und zwischen Lutheranern und Reformierten auf der anderen Seite. Anstatt sich dem Ziel einer Union zu nähern, stritten die Konfessionen um die Auslegung der königlichen Instruktionen, die Form der Präliminarien, die Zulassung der Öffentlichkeit sowie die Form der Präsentation ihrer Glaubenslehre. Władysław IV. Wasa zeigte sich verärgert über die nicht enden wollenden Streitereien und rügte einige besonders kampflustige Akteure schriftlich. Im Besonderen machte er die Protestanten für die langwierigen Verhandlungen verantwortlich, allen voran die ihm nahestehenden und für die jeweilige Gruppe verantwortlichen Gorajski und Gyldenstern, die die streitsüchtigen Theologen nicht bändigen konnten⁵⁰. Der polnische König sah sich zwar als Schiedsrichter und Vermittler zwischen den Konfessionen⁵¹, neigte tendenziell aber zu den Vorstellungen der katholischen Seite über das Religionsgespräch, weshalb die protestantischen Parteien das Gespräch

und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstags, in: Johannes KUNISCH (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte*, Berlin 1997, S. 91–132.

47 MÜLLER, Irenik, S. 356.

48 Ebd., S. 375–377.

49 Ebd., S. 383.

50 CALOV, *Historia*, S. 357–360.

51 MAŁŁEK, *Colloquium Charitativum*, S. 215. Das Thorner Religionsgespräch konnte das Prestige des Königs steigern, indem er sich als unvoreingenommenes und tolerantes Staatsoberhaupt präsentierte; vgl. Władysław CZAPLIŃSKI, *Władysław IV i jego czasy*, Warszawa ²1976, S. 348.

mehr und mehr als ein Tribunal empfanden, an dessen Ende Entscheidungen zum Vorteil der katholischen Seite getroffen werden sollten⁵². Um ihre Verhandlungsposition zu stärken, versuchten Lutheraner und Reformierte, eine gemeinsame Basis zu finden. Der König vermittelte in dieser Angelegenheit. Die katholische Seite war in diese Unterverhandlungen nicht eingebunden und sorgte sich, dass die Protestanten diese Gelegenheit dazu verwenden könnten, den König in ihrem Sinne zu beeinflussen. Je häufiger die öffentlichen Debatten unterbrochen waren, desto mehr nahmen die Audienzen bei Władysław IV. Wasa zu. Gespräche mit dem König waren vor allem ein Privileg der politischen Akteure, die als Berater großen Einfluss auf ihn ausüben konnten⁵³. Mehrfach versuchten Schönhof, Ossoliński oder Gyldenstern, ihre Position als Vertraute des Königs auszunutzen. Władysław IV. Wasa wurde von allen Beteiligten qua seines Amtes respektiert, im Besonderen jedoch, weil er der Initiator des Religionsgesprächs war. Seine Unterstützung zu erhalten, bedeutete für die jeweilige Partei eine bessere Verhandlungsposition und eine größere Legitimität⁵⁴.

Letztlich scheiterten die Bemühungen um eine Annäherung der protestantischen Gruppen genauso wie der Versuch, überhaupt zu einem ansatzweise zufriedenstellenden Verhandlungsergebnis zu gelangen. Im Grunde kam das *Colloquium Charitativum Thoruniense* nie über die erste Phase, nämlich die Selbstdarstellung der Glaubenslehre(n), hinaus und musste schließlich im November 1645 ergebnislos abgebrochen werden. Das Scheitern konnten weder namhafte Theologen, wie z.B. Georg Calixt oder Johann Amos Comenius, die sich stets um eine Annäherung zwischen Lutheranern und Reformierten bemüht und schließlich resigniert aufgegeben hatten, noch die überlegt agierenden und um einen Kompromiss bemühten Adelige verhindern. Die beteiligten Theologen verfielen in ein altes Muster, indem sie nach dem Scheitern des Thorner Religionsgesprächs etliche Schriften und Polemiken verfassten, in denen sie ihre Lehre rechtfertigten und den anderen Religionsparteien die Schuld für den Misserfolg der Verhandlungen gaben⁵⁵.

52 CALOV, *Historia*, S. 496.

53 Władysław CZAPLIŃSKI, *Rządy oligarchii w Polsce nowożytnej*, in: *PrzHi* 52 (1961), S. 445–465.

54 MÜLLER, *Irenik*, S. 392f.

55 U.a. Johann HÜLSEMANN, *Widerlegung | Der Calvinistischen | Relation | Vom | Colloquio | zu Thorn / | Welche von einem ungenannten Tock-|mäuser zur Ungebühr ausgesprenget | worden [...]*, Leipzig 1646; Constantin PRAWDECKY, *Entdeckung | Der Unwarheiten und | Verleumdungen / | Welche D. Johannes Hülseman / in seiner | herausgelassenen Widerlegung des Torni-|schen Extracts, von demselbigen Colloquio | Charitativo außsprenget / und gleich den | Hülsen anderen vorschütten wollen [...]*, Samogitien in Litauen 1647; Hieronymus a S. Hyacintho CYRUS, *Idea | Colloquii | Charitativi, | cum Dissidentibus | Thorunij Anno Domini, 1645 indicti.*

Das *Colloquium Charitativum* hatte sich, wie Calixt später schrieb, in ein »Colloquium Irritativum« verwandelt⁵⁶.

Ausblick

Die außenpolitische Bedrohungslage Polen-Litauens, deretwegen der König einen Ausgleich der Konfessionen für erforderlich gehalten hatte, blieb über das Scheitern des Thorner Religionsgesprächs hinaus existent. Als Władysław IV. Wasa 1648 starb und sein zu Selbstüberschätzung neigender und wenig vorausschauender Halbbruder Jan II. Kazimierz⁵⁷ zum König gewählt wurde, taumelte die Adelsrepublik in die »Kriege der blutigen Sintflut« (*potop*)⁵⁸: Zwischen 1648 und 1667 führte Polen-Litauen ausgesprochen verlustreiche Kriege gegen Schweden, Brandenburg, Siebenbürgen und das Russische Reich. Darüber hinaus musste es sich gegen die aufständischen Kosaken im Südosten zur Wehr setzen⁵⁹. Die Verwicklung in den Nordischen Krieg bedeutete 1657 bzw. 1660 das Ende der Lehnshoheit über das Herzogtum Preußen und förderte den Aufstieg Brandenburgs. Jan II. Kazimierz war durch die Jesuiten streng katholisch erzogen worden – da ihm politische Weitsicht fehlte, lag ihm ohnehin nichts an den Friedensvisionen seines Vorgängers. Eine Union zwischen den Konfessionen, die den Nachbarmächten möglicherweise jegliche Interventionsmöglichkeit genommen hätte, spielte in den Überlegungen des Königs keine Rolle. Das Ende seiner Herrschaft leitete eine Konföderation unter Jerzy Sebastian Lubomirski ein⁶⁰, die gegen die Stärkung der Macht des Königs und die Verringerung der Privilegien des Adels anfocht und Jan II. Kazimierz 1668 schließlich – ein bis dato einmaliger Vorgang in der Geschichte Polen-Litauens – zur Abdankung zwang.

Die »Kriege der blutigen Sintflut« hatten allerdings nicht nur die strukturellen Schwächen des Königreichs aufgedeckt, sondern auch gezeigt, dass

Accessit | animadversion | in Ioannem Hulsemannum, | Ministrum Vitebergensem, | cum defensione satisfactionis ab illo in eodem Colloquio | requisitae & ibidem exhibitae, Cracoviae 1646.

56 MÜLLER, Irenik, S. 418. Der Verlauf des Religionsgesprächs hatte alle Hoffnungen der Ireniker zunichte gemacht; vgl. ders., *Konfession, Kommunikation und Öffentlichkeiten. Der Streit um die Irenik in Danzig 1645–1647*, in: Kaspar von GREYERZ u.a. (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Heidelberg 2003, S. 151–178, hier S. 174.

57 Tadeusz WASILEWSKI, *Jan Kazimierz*, Warszawa 1985.

58 Hilmar SACK/Tomasz ŁOPATKA, *Dreißigjähriger Krieg und Potop*, in: Hans Henning HAHN/Robert TRABA (Hg.), *Deutsch-Polnische Erinnerungsorte*, Bd. 3: *Parallelen*, Paderborn 2012, S. 147–165.

59 Jerzy BESALA, *Krwawiące sąsiedztwo. Polacy, Moskale i Kozacy, Płonący wschód Rzeczypospolitej szlacheckiej*, Warszawa 2015.

60 Stanisław PŁAZA, *Rokosz Lubomirskiego*, Warszawa 1994.

eine Einigung der am Thorner Religionsgespräch beteiligten Konfessionen offenbar nicht mehr möglich (oder nie möglich gewesen) war: 1656 griff ein polnisches Heer die von schwedischen Truppen besetzte Stadt Lissa/Leszno in Großpolen an und steckte sie in Brand. Johann Amos Comenius musste mit seinem Hab und Gut die Stadt verlassen, obwohl bzw. weil er noch ein Jahr zuvor eine Lobrede auf den schwedischen König verfasst hatte⁶¹. Die Konsensgesellschaft der polnischen und litauischen Adeligen, auf die Władysław IV. Wasa in Thorn seine Hoffnungen gesetzt hatte, beschäftigte angesichts der militärischen Niederlagen und territorialen Verluste an allen Enden des Reiches die sich verschlechternde Situation der Protestanten nur wenig – zugleich trieb Jan II. Kazimierz die (Wieder-)Ausbreitung des katholischen Glaubens voran. Mit dem Voranschreiten der Rekatholisierung wuchs allerdings die Gefahr eines dauerhaften Konfliktes. Die veränderte Mächtekonstellation im Ostseeraum, die durch den Aufstieg des Russischen Reiches und Brandenburgs gekennzeichnet war, hatte weitreichende Konsequenzen für Polen-Litauen und führte schließlich zu dessen Untergang: Ausgerechnet in Thorn brach 1724 ein konfessioneller – und zugleich ethnischer – Konflikt aus, der Thorner Tumult⁶², in dessen Verlauf einige europäische Mächte, wenn auch nur auf diplomatischem Wege, zugunsten der Protestanten intervenierten. Die »Dissidentenfrage«⁶³, die sich begrifflich aus der Warschauer Konföderationsakte ableiten lässt, in der die Protestanten als »Dissidenten« bezeichnet wurden, und mit der die Situation der in Polen-Litauen sesshaften Protestanten gemeint war, entpuppte sich für die Nachbarmächte in der Folgezeit als ein geeignetes Mittel zur Instrumentalisierung adeliger Gruppierungen und damit zur Beeinflussung innerpolnischer Entscheidungsprozesse.

Nicht erst die Ereignisse im 18. Jahrhundert sind ein Beweis für die enge Verflechtung von Religion und Politik im frühneuzeitlichen Polen-Litauen:

61 Johann Amos COMENIUS, *Panegyricus Carolo Gustavo – Lobrede auf König Karl X. Gustav*, hg. von Jürgen BEER, Berlin 1997.

62 Stanisław SALMONOWICZ, *The Toruń Uproar of 1724*, in: APH 47 (1983), S. 55–79; Martina THOMSEN, »Das Betrübte Thorn«. Daniel Ernst Jablonski und der Thorner Tumult von 1724, in: Joachim BAHLCKE/Werner KORTHAASE (Hg.), *Daniel Ernst Jablonski (1660–1741). Hofprediger, Akademiepräsident, Frühaufklärer. Studien zu Leben, Werk und Wirken*, Wiesbaden 2008, S. 1–24; Jacek BURDOWICZ-NOWICKI, *Polityka Piotra I w związku ze sprawą toruńską 1724 r.*, in: Adam DANILCZYK u.a. (Hg.), *W cieniu wojen i rozbiorów. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w XVIII i początków XIX wieku*, Warszawa 2014, S. 77–103.

63 Zur Dissidentenfrage und ihrer Vorgeschichte: Wojciech KRIEGSEISEN, *Die Protestanten in Polen-Litauen (1696–1763). Rechtliche Lage, Organisation und Beziehungen zwischen den evangelischen Glaubensgemeinschaften*, Wiesbaden 2011. Siehe auch: Michael G. MÜLLER, *Die polnische »Dissidenten-Frage« im 18. Jahrhundert. Anmerkungen zum Verhältnis von religiöser Toleranz und Politik in Polen-Litauen im Zeitalter der Aufklärung*, in: Erich DONNERT (Hg.), *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhordt*, Bd. 5, Köln u.a. 1999, S. 455–461.

Bereits die Initiatoren des *Colloquium Charitativum Thoruniense* hatten die wechselseitige Abhängigkeit zwischen einem Gleichgewicht der Konfessionen und der innenpolitischen Stabilität der Adelsrepublik vorausschauend erkannt und das Religionsgespräch zur Beilegung konfessioneller Konflikte einerseits und Wahrung des öffentlichen Friedens andererseits anberaunt. Dem überwiegenden Teil der in Thorn anwesenden Theologen fehlte allerdings dieser Weitblick. Ihnen ging es vorrangig um die Rechtmäßigkeit und den Sieg des eigenen, wahren Glaubens. Die politischen Akteure konnten sich mit ihrem Appell, Konsens zu erzielen, nicht durchsetzen oder ließen sich durch die eigene Religionspartei insoweit beeinflussen, dass das Thorner Religionsgespräch scheitern musste.

Ulrich A. Wien

Abschied von der Trinitätstheologie?

Zur Komplexität von Disputationen und
Religionsgesprächen in Siebenbürgen

Obrigkeitsliche Institutionen haben in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert vielfach kontroverstheologische Diskussionen initiiert, doch handelte es sich bei diesen – mit wenigen Ausnahmen – um Disputationen auf Synoden. Insofern müssen die Rahmenbedingungen spezifisch definiert werden: 1) Initiatoren konnten entweder der fürstliche Hof oder die auf den seit 1542 relativ kontinuierlich tagenden Landtagen vertretenen Stände, im Ernstfall sogar ein einziger Landstand allein – wie beispielsweise die »Universitas Nationis Saxonicae« – sein. 2) Es waren zumeist Geistliche, die sich trafen und diskutierten. Entweder kamen die Vertreter einer regional eng begrenzten Kirchenorganisation auf »Provinzialsynoden« zusammen, oder Fürst und Landtag legten Wert darauf, dass interethnisch beschickte »Generalsynoden«¹, welche infolge der Ausbreitung der Reformation die sich neu ausbildenden Kirchengebietsgrenzen überschritten, die kontroverstheologischen Herausforderungen aufgriffen und diskutierten. Schließlich haben auch fürstlich gestützte Religionsgespräche² dazu gedient, bereits erreichte theologische »Innovationen« zu plausibilisieren, abzusichern und deren staatskirchenrechtliche Legitimation vorzubereiten. Die für die Situation des deutsch-römischen Reiches erkennbaren Typen und Periodisierungen lassen sich für Siebenbürgen nicht ungebrochen übernehmen.

Es ist dabei zu berücksichtigen, dass neben den Initiativen des Landtags auch noch der Landstand, d.h. der seit dem Hochmittelalter in seinen

1 In der Historiographie wurde oft der – ebenfalls quellenbasierte Begriff – der »Nationalsynode« verwendet; diese Terminologie ist aber angesichts eventueller – national verengter – Missverständnisse unbrauchbar. Dagegen wird der ebenfalls in den Quellen benutzte Terminus »Generalsynode« (EKO 24, S. 52: »generalem seu nacionalem sinodum«) aufgegriffen. Davon unterschieden werden die »Provinzialsynoden«. Da in der weiteren Synodalgeschichte der Superintendentur Bithälml mögliche Spezialsynoden weniger, ausgewählter Kirchenbezirke als »Partialsynode« bezeichnet wurden, soll diese Terminologie dafür reserviert bleiben. Die Gesamtsynoden der sich allmählich ausdifferenzierenden Kirchengebiete der Superintendenturen werden hier als »Provinzialsynoden« bezeichnet, um sie von diesen Partialsynoden zu unterscheiden.

2 Irene DINGEL, Religionsgespräche IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 656f.; Volker LEPPIN, Disputation / Disputationen, in: Luther-Lexikon (2014), S. 166–172.

Privilegien immer wieder erneuerte Rechtsverband, nämlich die *Universitas Nationis Saxonicae* auf die inhaltlichen Fragen Einfluss zu nehmen trachtete. Außerdem suchte die – relativ schwache – von den Kanzlern gesteuerte fürstliche Macht entweder die Synodentscheidungen zu instrumentalisieren, oder der Fürstenhof beabsichtigte die Synodalergebnisse im Sinne des die Ständemonarchie mehr repräsentierenden als regierenden Fürsten zu fixieren. Die komplexe macht- und religionspolitische Lage Siebenbürgens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bot den Wurzelboden für eine vielgestaltige Konfessionsbildung: Auf Dauer wurden Anhänger der *Confessio Augustana* – die Lutheraner –, der *Confessio Helvetica Posterior* – die Calvinisten – und der unitarischen Bewegung – die Arianer – sowie der römisch-katholischen Kirche auf dem Landtag 1595 als vier »rezipierte Religionen«³ anerkannt. Die politisch nicht repräsentierten ostkirchlichen Orthodoxen wurden mehr oder weniger als konfessionelle Gruppe und Parallelgesellschaft innerhalb des Gebiets der Ständemonarchie Siebenbürgen toleriert.

Ein kurzer Überblick über die Entwicklung zwischen 1520 und 1556 soll den Rahmen für das allgemeine Verständnis skizzieren: Bereits 1519/1520 wurde die von Wittenberg ausgehende reformatorische Bewegung in Hermannstadt (ung. *Nagyszében* / rum. *Sibiu* / lat. *Cibinium*) rezipiert. Dieser Ort war politisches und religiöses Zentrum der seit Mitte des zwölften Jahrhunderts dort als Gäste (*hospites*) eingeladenen und angesiedelten Bevölkerung⁴. Diese ursprünglich als *Flandrenses* oder *Teutonici* benannte Gruppe von Wehrbauern, Berg- und Kaufleuten stammte überwiegend aus der Rhein-Mosel-Maas-Gegend mit moselfränkischem Dialekt. Sie sollten zum Schutz der Krone (*ad retinendam coronam*) die östliche Peripherie des mittelalterlichen Ungarn – Siebenbürgen (ung. *Erdelyi* / rum. *Transilvania* / lat. *Transsylvania*) – besiedeln und schützen. Dazu waren ihnen von Anfang an – auf dem Königsboden (*fundus regius*) – Privilegien⁵ verliehen worden, u.a. die Königsunmittelbarkeit der Hermannstädter Provinz, die Exemtion in kirchlichen Angelegenheiten sowie die Wahl der Pfarrer⁶.

3 Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, 24. Band: Siebenbürgen. Das Fürstentum Siebenbürgen – Das Rechtsgebiet der Siebenbürger Sachsen, bearb. von Martin Armgart und Karin Meese, (künftig EKO 24), Tübingen 2012, S. 98.

4 Harald Roth, Hermannstadt. Kleine Geschichte einer Stadt in Siebenbürgen, Köln u.a. 2006, S. 5f.

5 Ebd., S. 7f.

6 Günther H. Tontsch, Die Statutargesetzgebung und Gerichtsbarkeit als Kernbefugnisse der sächsischen Nationsuniversität, in: Wolfgang Kessler (Hg.), Gruppenautonomie in Siebenbürgen. 500 Jahre siebenbürgisch-sächsische Nationsuniversität, Köln u.a. 1990, S. 29–43, hier S. 32. Inhaltlich wurde festgehalten: »Sacerdotes vero suos libere eligant et electos representent et ipsis decimas persolvant et de omni iure ecclesiastico secundum antiquam consuetudinem eis respondeant.« Das Urkundenbuch der Deutschen in Siebenbürgen online bietet hervorragend recherchierbar die gesamten einschlägigen Urkunden bis zum Jahr 1500. Darunter befindet sich auch der

Im Goldenen Freibrief des ungarischen Königs András II., dem sogenannten *Andreanum* von 1224, wurden diese Rechte kodifiziert. Deren Bestätigung und Sicherung musste allerdings immer wieder errungen werden. Auf der Basis dieser Sonderrechte der Rechtsgemeinschaft, nämlich des Privilegienverbandes der *Saxones*, bildeten im Laufe des Spätmittelalters die blühenden Städte und deren selbstbewusstes Patriziat eigene Institutionen aus. Diese schufen Voraussetzungen für die Übernahme und Durchsetzung der deutschen Reformation in Siebenbürgen⁷.

Politisch war der Privilegienverband der *Saxones* zusammengeschlossen (*unus sit populus*) und repräsentiert in dem Landstand (*natio*), der *Universitas Nationis Saxonicae*: der seit 1476 so benannten sächsischen Nationsuniversität⁸. Ergänzend bildeten die geistlichen Kapitel (bzw. Dekanate) der deutschen Pfarrgemeinden den seit 1336 terminologisch nachweisbaren Abgabenverband der Geistlichen Universität⁹ mit einem Generaldechanten als Repräsentanten¹⁰. Dessen Einzugsbereich erstreckte sich über das Rechtsgebiet der *Universitas Nationis Saxonicae* hinaus: Zu ihr gehörten auch die als Filialgründungen meist im 13. Jahrhundert von Deutschen besiedelten Ortschaften auf *Komitatsboden* (Besitz des ungarischen Adels), welche außer dem Pfarrwahlrecht meist sehr wenig an den politischen Rechten des *Andreanums* partizipierten. Die politische und kirchliche Stellung der *Saxones* und ihrer Kirche war allerdings nicht autonom. Dementsprechend verbot der ungarische König Lajos II. (1506–1526, reg. 1516–1526) die Reformation, und der Erzbischof in Gran (ung. *Esztergom*) und der Bischof in Weißenburg (ung. *Gyulafehérvár*/rum. *Alba Iulia*) versuchten, die Rezeption der

grundlegende Quellentext von 1224: das *Andreanum* mit den Freiheiten/Privilegien für die Siedlergruppe der Hermannstädter Provinz. Vgl. Urkundenbuch, Bd. 1 (1892), Nr. 43, URL: <<http://siebenbuergen-institut.de/special-menu/e-transylvania/urkundenbuch-zur-geschichte-der-deutschen-in-siebenbuergen-online/>> (23.9.2016).

- 7 Ulrich A. WIEN, »Sis bonus atque humilis, sic te virtusque Deusque/Tollet in excelsum, constituetque locum« Humanistische Reformation in Kronstadt/Siebenbürgen, in: Wilhelm KÜHLMANN/Anton SCHINDLING (Hg.), Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance, Stuttgart 2004, S. 135–150 (Nachdruck unter dem Titel »Humanistische Stadtreformation in Kronstadt«, in: Ders. (Hg.), Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation, Bonn u.a. 2017, S. 37–55).
- 8 Wolfgang KESSLER, »Universitas Saxonum«, in: Ders. (Hg.), Gruppenautonomie in Siebenbürgen, S. 3–27, hier S. 4f.; Konrad G. GÜNDISCH, Zur Entstehung der Sächsischen Nationsuniversität, in: KESSLER (Hg.), Gruppenautonomie in Siebenbürgen, S. 63–92, hier S. 89.
- 9 Ludwig BINDER, Geistliche und weltliche Universität, in: KESSLER (Hg.), Gruppenautonomie in Siebenbürgen, S. 45–60; Konrad G. GÜNDISCH, Die »Geistliche Universität« der siebenbürgisch-sächsischen Kirchengemeinde im 15. und 16. Jahrhundert, in: Volker LEPPIN/Ulrich A. WIEN (Hg.), Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 2005, S. 105–113, hier S. 108.
- 10 Georg Daniel TEUTSCH, Der Generaldechant der siebenbürgisch-sächsischen Kirche, in: KVSL 7 (1884), S. 37–45, hier S. 38.

reformatorischen Bewegung im humanistischen Milieu des sächsisch-deutschen Patriziats Siebenbürgens zu verhindern¹¹. Konkret zeigte sich der Einfluss der Reformation daran, dass in Privathäusern deutschsprachige Predigten gehalten, antiklerikale Pasquillen (Spottgedichte) verfasst worden waren¹² sowie Legate zugunsten der Kirche fast völlig aufhörten¹³. Die Affinität für die reformatorische Bewegung in Städten Ungarns und Siebenbürgens konnte durch die Strafandrohungen – wie es scheint – nicht unterbunden werden¹⁴.

Das ungarische Heer verlor gegen das Osmanische Reich 1526 in der Schlacht bei Mohács, und ein Großteil des Adels und der kirchlichen Elite mitsamt dem König fand den Tod. Zwei Konkurrenten beanspruchten die Königswürde für sich: In einer klassischen Doppelwahl standen sich János I. Szapolyai (1487–1540, reg. seit November 1526–1540) sowie der Bruder Kaiser Karls V., Ferdinand von Habsburg (1503–1564, reg. seit Dezember 1526–1564), gegenüber¹⁵.

Nach einem blutigen Bürgerkrieg griffen die Osmanen zu Gunsten Szapolyai ein und besetzten am 29. August 1541 Buda¹⁶. Ungarn wurde für 150 Jahre drei geteilt: West- und Nordungarn (*Pressburg/ung. Pozsony/slowak. Bratislava* als Krönungsstadt) wurde von den Habsburgern regiert, die Mitte beherrschten die Osmanen, der Osten (Siebenbürgen mit den *Partes adnexae*) wurde innenpolitisch eigenständiges, aber den Osmanen tributpflichtiges Königreich (seit dem Speyerer Vertrag mit den Habsburgern 1570 Fürstentum¹⁷). Regierungssitz wurde der einstige Bischofspalast in Weißenburg. Die drei staatstragenden Stände Siebenbürgens waren der ungarische Adel, die quasiadligen *Szekler* und die *Universitas Nationis Saxonicae*, die nur im Konsens handeln konnten – also eine quasi-»föderale« Struktur ausbildeten¹⁸. Die Säkularisierung der katholischen Institutionen, des Bistums Weißenburg

11 Friedrich TEUTSCH, Die Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Bd. 1: 1150-1699 (künftig: Kirchengeschichte 1), Hermannstadt 1921, S. 180; Karl REINERTH, Die Gründung der evangelischen Kirchen, Köln u.a. 1979, S. 18–25.

12 TEUTSCH, Kirchengeschichte, S. 262f.

13 Käthe HIENZT u.a. (Hg.), Hermannstadt und Siebenbürgen. Die Protokolle des Hermannstädter Rates und der Sächsischen Nationsuniversität 1391–1705, Hermannstadt 2007, S. 2, 32; TEUTSCH, Kirchengeschichte, S. 206; Erich ROTH, Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz, Teil 1: Der Durchbruch, Köln 1962, S. 34f., Anm. 114 und 120.

14 TEUTSCH, Kirchengeschichte, S. 198, 200.

15 Martin ARMGART, Einleitung, in: EKO 24, S. 23–43, hier S. 29.

16 Gerald VOLKMER, Siebenbürgen zwischen Habsburgermonarchie und Osmanischem Reich. Völkerrechtliche Stellung und Völkerrechtspraxis eines ostmitteleuropäischen Fürstentums 1541–1699, München 2015, S. 47.

17 VOLKMER, Siebenbürgen, S. 105–110.

18 Harald ROTH, Kleine Geschichte Siebenbürgens, Wien u.a. 42012, S. 50. Beschlüsse der zum Konsens verpflichteten Stände waren nur gültig, wenn alle drei Stände und der Fürst gesiegelt hatten.

sowie der Abgabenverpflichtungen, wurde 1556 zugunsten des neugeschaffenen Fürstentums durchgeführt. Der Bischofsstuhl in Weißenburg war seit 1542 (unterbrochen von einem irrelevanten Intermezzo zwischen 1553 und 1556) faktisch verwaist. Die Vakanz wurde erst 1715 beendet¹⁹. Dieses Ensemble von Faktoren gestattete in der Einflusszone des Osmanischen Reiches die ungehinderte Einführung und Etablierung der Reformation.

Einige sächsische Städte (dt. *Kronstadt* / ung. *Brassó* / rum. *Braşov*; dt. *Bistritz* / ung. *Besterce* / rum. *Bistriţa*; dt. Hermannstadt / ung. *Nagyszeben* / rum. *Sibiu*) gingen mit reformatorischen Maßnahmen zwischen 1542 und 1545 voran. Schließlich schrieb die politische Repräsentanz der *Saxones* – die *Universitas Nationis Saxonicae* – 1550 die in der Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürgen (1547) fixierte Reformation vor²⁰. Martin Bucer (1491–1551) meinte vermelden zu können, dass »ganz Siebenbürg ist lutherisch wie mans nendt und evangelisch worden«²¹. 1553 wurde der zuvor aus Laibach (Ljubljana) verfolgte und des Landes verwiesene Paul Wiener der erste Superintendent († 1554) in Hermannstadt²² und nahm sofort auch Ordinationen vor. Aus der Ferne strahlte der Augsburger Religionsfrieden (1555) aus, und nach dem Ende der Habsburger-Episode (1551–1556) verlor die von den Habsburgern gestützte katholische Kirche den sie zuletzt stabilisierenden politischen Rückhalt. Das gestärkte Selbstbewusstsein der siebenbürgischen Stände wird klar erkennbar am Landtagsbeschluss 1557 über die Gleichstellung der Reformation auch in den deutschen Gemeinden der ungarischen

19 Vencel BÍRÓ, Der Herrschaftswechsel, in: Joachim BAHLCKE/Krista ZACH (Hg.), Kirche – Staat – Nation. Eine Geschichte der katholischen Kirche Siebenbürgens vom Mittelalter bis zum frühen 20. Jahrhundert, München 2007, S. 117–133, hier S. 129f.; Religions- und Kirchengeschichte, in: Online-Lexikon zu Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, hg. von Sabine DOERING/Matthias WEBER, URL: <<http://ome-lexikon.uni-oldenburg.de/orte/karlsburg-frueher-weissenburg-alba-iulia/>> (14.10.2016).

20 EKO 24, S. 258.

21 Adolf SCHULLERUS, Die Augustana in Siebenbürgen, in: Ders. (Hg.), Luthers Sprache in Siebenbürgen. Forschungen zur siebenbürgischen Geistes- und Sprachgeschichte im Zeitalter der Reformation, Hermannstadt 1923, S. 161–296, hier S. 218, Anm. 1 (an Philipp von Hessen am 1. März 1546).

22 Hermann JEKELI, Die Bischöfe der evangelischen Kirche A.B. in Siebenbürgen, Bd. 1, Köln u.a. 1978, S. 1–10; Karl REINERTH, Das Glaubensbekenntnis Paul Wieners, des ersten evangelischen Bischofs der Siebenbürger Sachsen, in: ARG 67 (1976), S. 203–231; ders., Gründung der evangelischen Kirchen, S. 195–210; Daniel BUDA, Hermannstadt/Sibiu. Paul Wiener, in: Michael WELKER u.a. (Hg.), Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren 1517–2017, Leipzig 2016, S. 187–194. Vgl. dazu Ulrich A. WIEN, »Flucht hinter den ›Osmanischen Vorhang‹. Glaubensflüchtlinge in Siebenbürgen«, Vortrag gehalten auf der Tagung: Exile and religious Identity in early modern Europe – Flucht und Identität. Die religiösen Flüchtlingsgemeinschaften im frühneuzeitlichen Europa vom 28.–30. Juni 2017 in der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden (Druck in Vorbereitung).

Adelsherrschaften (Komitatsboden)²³. Dieselbe Motivation drückt sich in der Ordination von reformatorisch gesinnten Pfarrern für die deutschen Kirchengemeinden der jenseits der Karpaten liegenden Städte aus²⁴. Nachfolger als evangelischer Superintendent in Hermannstadt wurde von 1556 bis 1571 Matthias Hebler²⁵. Er hatte nicht nur in Wittenberg bei Melancthon studiert und war dort ordiniert worden. Er hielt weiterhin engen Kontakt zu den evangelischen akademischen Hochschulen in Mittel- und Norddeutschland. Diese bestätigten seine theologische Kompetenz und stärkten seine kontroverstheologische Position bei den Religionsgesprächen bzw. Disputationen in den 1560er Jahren in Siebenbürgen. Der Landtag erteilte 1568 die Erlaubnis zur Verkündigungsfreiheit; die Motivlage der Landstände dafür lässt sich schwer rekonstruieren. Ermöglicht wurde damit aber die Verkündigung im Sinne der Wittenberger, Schweizer und antitrinitarischen Bewegung, wohingegen die Orthodoxen zum Protestantismus bekehrt werden sollten. Es entstand eine komplexe religionspolitische Pionierregion. Zunächst sollten die Kontroversen ausgetragen werden, womöglich mit dem – von Biandrata im Verein mit Szapolyai anvisierten – Ziel, die gesamte Einwohnerschaft in eine unitarische Landeskirche zu führen. Diese zu vermutende Option starb mit Fürst János II. (1571), denn sein katholischer Nachfolger, István Báthory, förderte die konfessionelle Stabilisierung der Konkurrenz: die an Wittenberg orientierte Superintendentur Birtihalm, die reformierte Konsolidierung und die politisch umstrittene Aktivität der Jesuiten. Antiunitarische Stoßkraft hatte das Innovationsverbot (1572). Mittelfristig führte die im Fürsteneid garantierte Existenzgarantie für die Protestanten aufgrund gegenseitiger politischer Neutralisierung von Fürst und Landständen 1595 zum System der *religio recepta*: quasi mit Verfassungsrang wurden vier Konfessionen gesetzlich anerkannt: (vom Fürsten erzwungen) die Katholiken sowie freiwillig die Lutheraner, Calvinisten und die Unitarier. Orthodoxe blieben toleriert. Am Ende des 16. Jahrhunderts hatte sich in Siebenbürgen diese für knapp drei Jahrhunderte unwiderrufliche, formalrechtliche Konstellation durchgesetzt, welche trotzdem deutlichen politischen Konjunkturen unterworfen war.

23 EKO 24, S. 52–55.

24 Mihai GRIGORE, Reformatorische Ideen in der Walachei und der Moldau zwischen 1519 und 1521? Mögliche Transferwege von reformatorischem Gedankengut südlich und östlich der Karpaten, in: *Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa. Reformation* 22 (2014), S. 189–212; TEUTSCH, *Kirchengeschichte*, S. 335, Anm. 4; Richard SCHULLER, *Der siebenbürgisch-sächsische Pfarrer. Eine Kulturgeschichte*. Nachdruck der Ausgabe Schäßburg 1930. Als Festgabe für Paul Philippi zum 80. Geburtstag im Auftrag des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde herausgegeben und mit einer Einführung sowie Registern versehen von Ulrich A. WIEN, Köln u.a. 2003, S. 277.

25 JEKELI, *Bischöfe der evangelischen Kirche*, S. 11–23.

1. Das Religionsgespräch in Schäßburg 1538

Ein erstes Religionsgespräch fand auf Veranlassung des Königs János I. Szapolyai wohl im März 1538 in Schäßburg (ung. *Segesvár* / rum. *Sighișoara*) statt. Es wurde unmittelbar nach dem zwischen Ferdinand und János I. am 25. Februar 1538 in Großwardein (ung. *Nagyvárad* / rum. *Oradea*) abgeschlossenen Friedensvertrag²⁶ terminiert. Für die evangelische Bewegung trat der in Kaschau (slowak. *Košice* / ung. *Kassa*) als Rektor wirkende István Szantai gegen Georg Martinuzzi (Juraj Utješinović 1482–1551) auf²⁷. Als Gutachter wirkten Adrian Wolfhard (um 1491–1545)²⁸ und Márton Kálmáncsehi Sánta (um 1500–1557)²⁹, beide waren humanistisch gesinnte Bistumsrepräsentanten in Weißenburg. Der kontroverstheologische Ausgangspunkt gegenüber Szantai war die Ablehnung der Messopferlehre und die Reichung des Abendmahls in beiderlei Gestalt. Über den Inhalt des nur einige Tage dauernden Gesprächs ist wenig bekannt; dem Diskussionsführer István Szantai wurde von König János I. zur Flucht verholfen. Und damit blieb vorläufig offiziell alles beim Alten³⁰.

2. Der Konflikt zwischen Kálmáncsehi und der sächsischen Kirche

Nachdem – als humanistische Stadtreformation – die Reformation in verschiedenen sächsischen Städten ab 1542 eingeführt³¹ und die 1547 erstellte und gedruckte *Kirchenordnung aller Deutschen in Sybembürge*³² 1550 von dersächsischen Nationsuniversität auf ihrem Rechtsgebiet allgemeinverbindlich

26 VOLKMER, Siebenbürgen, S. 43.

27 Karl FABRITIUS, Das Religionsgespräch zu Schäßburg im Jahre 1538 und des Weißenburger Propstes, nachmaligen Graner Erzbischofs Anton Verantius Briefe an Siebenbürger Sachsen, in: AVSL 10,2 (1863), S. 233–263, hier S. 245–249.

28 Bischofsvikar in Weißenburg.

29 Erasmianischer Lehrer und Domherr zu Weißenburg. Vgl. Jan-Andrea BERNHARD, Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700), Göttingen 2015, S. 92, 111.

30 FABRITIUS, Das Religionsgespräch zu Schäßburg, S. 244–250; REINERTH, Gründung der evangelischen Kirchen, S. 39–41.

31 Reformation zwischen Ost und West. Valentin Wagners griechischer Katechismus (Kronstadt 1550), eingeleitet, ediert und kommentierend übersetzt von Andreas MÜLLER, Köln u.a. 2000, S. XVI–XVII; ders., Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550, Mandelbachtal/Cambridge 2000, S. 101; TEUTSCH, Kirchengeschichte, S. 218–245; REINERTH, Gründung der evangelischen Kirchen, S. 133–149.

32 EKO 24, S. 206–246.

angeordnet worden war³³, orientierten sich die zu ihr zählenden Kirchengemeinden an Wittenberg. Deutlich wird das an einer profilierten Aufforderung der Nationsuniversität, der politischen Standesführung, an die Synode 1559:

Daher bezeugen und bekräftigen wir, dass die Lehre, die bisher in unseren Kirchen erklingen ist, die Wahrheit selbst ist, übereinstimmend mit der Apostel und der frommen Väter Schriften. Und wir wollen nicht nagelsbreit von ihr weichen³⁴.

Die Position der *Universitas Nationis Saxonicae*, deren führende Verwaltungspositionen zum Teil von theologisch gebildeten, später auch als evangelische Pfarrer wirkenden Personen bekleidet wurden, war eindeutig und richtungweisend. Als die Habsburger sich 1556 endgültig aus Siebenbürgen zurückgezogen hatten und zugleich die Regelungen des Augsburger Religionsfriedens in Siebenbürgen bekannt geworden waren, erhielt der in Hermannstadt amtierende Superintendent Matthias Hebler klare politische Unterstützung. In der Auseinandersetzung 1556 bis 1557 mit dem inzwischen am Zürcher Reformator Heinrich Bullinger (1504–1575) orientierten Márton Kálmáncsehi Sánta³⁵ bekräftigte die Nationsuniversität (*domini regnicolae*) ihre Position. Wenngleich deren auf die Geschlossenheit der bisherigen Profilierung ausgerichtete Leitlinie die *Confessio Augustana* überhaupt nicht erwähnte, beinhaltete sie analog zum Reichsreligionsfrieden die ausschließliche Anerkennung der Augsburger Konfessionsverwandten. Unterstützt vom Statthalter Peter Petrovic († 1557) hatte Kálmáncsehi nach seiner Ankunft in Klausenburg (ung. *Kolozsvár*/rum. *Cluj-Napoca*) die Gelegenheit zu aufsehenerregenden öffentlichen Predigten in den Straßen Klausenburgs ergriffen, um Anhänger für eine Transformation der kirchlichen Institutionen zu gewinnen. (Es gibt auch Hinweise auf ein Religionsgespräch Kálmáncsehis mit Davidis in Anwesenheit einiger Adliger)³⁶. Darüber hinaus hatte er eine öffentliche Disputation vorbereitet³⁷. Am 25. April 1556 legte er drei Propo-

33 Ebd., S. 258.

34 SCHULLERUS, *Augustana*, S. 237; Georg Daniel TEUTSCH, *Urkundenbuch der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen, zweiter Theil: Die Synodalverhandlungen der Evangelischen Landeskirche A.B. in Siebenbürgen im Reformationsjahrhundert, Hermannstadt 1883*, S. 2, 21: »certi itaque sumus et constanter affirmamus, doctrinam, quae hactenus in ecclesiis nostris sonuit, ipsissimam veritatem esse, consonam apostolorum et piorum patrum scriptis, et ne latum quidem unguem ab eadem discedere volumus«.

35 BERNHARD, *Konsolidierung*, S. 415.

36 Mihály BALÁZS, *Ungarländische Antitrinitarier – Ferenc Dávid*, Baden-Baden 2008, S. 20. Außerdem disputierte Davidis am 31. Dezember 1557 auch mit Francesco Stancaro, der sich nach einem ersten Aufenthalt in Siebenbürgen 1549–1551 schließlich nach der Rückkehr aus Königsberg erneut ab etwa 1554 bis 1558, gefördert von Petrovic, in der religiösen Transformationsphase engagierte.

37 REINERTH, *Gründung der evangelischen Kirchen*, S. 225–228.

sitionen vor. Die hauptsächlichen Streitpunkte waren scharf profiliert: Das Sakrament des Abendmahls bestehe aus dem Wort Christi und aus dem Zeichen seines Leibes und seines Blutes. Sobald es nicht den Glauben im Herzen wirke, sei es bloß leibliche Speise. Die Taufe sei aus dem Alten Testament überliefert, gehöre nicht zum Neuen Testament, und sei darum kein rechtes Sakrament. Die schriftliche Diskussion mit Kálmáncsehi zog sich über ein Jahr hin³⁸. Er behauptete: Vor der krassen *Anthropophageia* schauere er bis ins Innerste zurück³⁹, er wies das Innesein des Leibes Christi im Brot deutlich zurück⁴⁰. Die Klausenburger Pfarrer Kaspar Helth (vor 1510–1574)⁴¹ und Franz Hertel (um 1520–1579, genannt Davidis)⁴² antworteten ebenfalls schriftlich: Die Lehre vom Abendmahl sei ein Glaubensartikel. Er müsse im eigentlichen Sinne verstanden werden, der Leib Christi werde mit dem Brot und unter und im Brot gereicht, sei also wahre Darreichung des Leibes Christi. Die Vehemenz der Auseinandersetzung lässt sich auch durch die innerstädtische, politische Bekämpfungsstrategie ablesen. Der seit 1557 auf die Stelle des Plebans vorgerückte Davidis und der Magistrat arbeiteten eng zusammen. Der Stadtpfarrer zögerte keineswegs, die Stadtobrigkeit gegen die als subversiv eingeschätzte Theologie einzubinden. Die Entscheidung des Magistrats (*iudex*) gegen die »sakramentiererischen Lehren« beruhte auf der Einflussnahme des kontroverstheologischen Vorkämpfers. Außerdem vermittelte Davidis seine Haltung auch der Bevölkerung, um sie gegen die abweichende Theologie zu mobilisieren⁴³. Als Kanzler Csáki im Oktober 1557 gestorben war, verlor Kálmáncsehi schließlich seinen Förderer. Schullerus bilanziert, dass die Klausenburger Theologen um Davidis zu diesem Zeitpunkt »in guter schulmäßiger Ausführung den Lehrstand der Luther'schen Streitschriften« dargestellt hätten. Beiderseits sei die Argumentation aber ohne metaphysische Begründung erfolgt⁴⁴. Balázs zieht zu Recht das für die weitere theologische Diskussion offenere Fazit: »The arguments of both sides were identical with those of other European Reformation centres«⁴⁵.

38 Ebd., S. 226f.

39 Vgl. SCHULLERUS, *Augustana*, S. 199.

40 Ebd., S. 200.

41 REINERTH, *Gründung der evangelischen Kirchen*, S. 220–223.

42 Ebd., S. 223–225; Mihály BALÁZS, Franz Davidis. Ein biographischer Abriss, in: Ulrich A. WIEN u.a. (Hg.), *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*, Köln u.a. 2013, S. 55–89.

43 BALÁZS, *Ungarländische Antitrinitarier*, S. 20f. Davidis hatte sogar gegen die aufsehenerregende Predigt (*concio extraordinaria*) des Kálmáncsehi-Anhängers Lajos Szegedi am Portal der ehemaligen Dominikanerkirche eine Antwortschrift (*Protestatio ministrorum*) anschlagen lassen, um die Bevölkerung apologetisch zu warnen.

44 SCHULLERUS, *Augustana*, S. 201f.

45 BALÁZS, *Ungarländische Antitrinitarier*, S. 17.

3. Die Landtagsbeschlüsse 1557/1558

Schon am 13. Januar 1557 hatte sich die sächsische Geistlichkeit »auf ihrer Synode in Hermannstadt kurz und bündig gegen alle Irrlehren der Sakramentarien erklärt«⁴⁶. Im Gegensatz dazu versuchte der seit März 1556 amtierende Statthalter Peter Petrovics, durch ein geplantes Religionsgespräch der schweizerischen Richtung der Reformation den Weg zu bahnen. In diesem Sinne beschloss im Juni 1557 der Landtag in Thorenburg:

Jedermann soll den Glauben üben, den er will, mit den neuen oder alten Zeremonien. In Sachen des Glaubens soll einem jeden freie Entscheidung gegeben sein, und jedem frei stehen, zu tun, was ihm beliebt. Nur sollen die Anhänger des neuen Glaubens das Bekenntnis des alten Glaubens nicht verletzen und hindern⁴⁷.

Unmittelbar nach der Landtagssession sollte eine Synode unter dem Druck der Politiker den Versuch unternehmen, sämtliche kirchliche Richtungen zu vereinen. Der Landtag berief eine gemeinsame Versammlung der ungarischen und der sächsischen Geistlichen der gesamten Region ein: eine Generalsynode. Diese Versammlung stand unter der Leitung von Matthias Hebler († 1571) und einigte sich auf den *Consensus Doctrinae*⁴⁸, der ein *klares Bekenntnis aller gläubigen Pastoren und Prediger der christlichen Kirchen im unteren Pannonien und der Kirchen beider Nationen in Siebenbürgen* vorlegte. »Die Darlegung wurzelt noch völlig in der schulmäßigen Lehrüberlieferung«⁴⁹ und umging jegliche metaphysische Spekulation sowie dogmatische Auseinandersetzung mit den Schweizern. Der *Consensus Doctrinae* berührt sich mit den älteren Schriften und Ausführungen Luthers, mit Melanchthons *Loci communes* und der *Wittenberger Konkordie* (1536). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist er von Matthias Hebler verfasst worden⁵⁰. Franz Davidis in Klausenburg – als genialer, umfassend theologisch vorgebildeter und bibelfester »Disputationsstar«

46 SCHULLERUS, Augustana, S. 203; EKO 24, S. 261f.

47 SCHULLERUS, Augustana, S. 204. – EKO 24, S. 52 (Nr. 8): »ut quisque teneret eam fidem, quam vellet, cum novis et antiquis ceremoniis, permittentes in negotio fidei eorum arbitrario id fieri, quod ipsis liberet, citra tamen iniuriam quorumlibet, ne nove religionis sectatores veterem professionem lacerarent aut illius sectatoribus fierent quoquo modo iniurii, itaque domini regnicolae [...] generalem seu nationalem sinodum instituere«. Dabei war nicht die Bestätigung der religiösen Vielfalt, sondern die Rückgewinnung der Einheit (vornehmlich der reformatorischen Strömungen) das Ziel dieses Beschlusses. – Vgl. REINERTH, Gründung der evangelischen Kirchen, S. 240–250.

48 EKO 24, S. 56–66; Régi magyarországi nyomtatványok 143 (wird im Folgenden als RMNy zitiert).

49 SCHULLERUS, Augustana, S. 213.

50 Ebd., S. 217. Für REINERTH, Gründung der evangelischen Kirchen, S. 250, erscheint dies »gewiss«.

und gefürchteter Gegner – konnte außerdem eine erste öffentliche, mündliche Disputation zwischen ihm und Kálmáncsehi – laut zugunsten der Wittenbergischen Richtung eingestellter Quellen – eindeutig zu seinen Gunsten entscheiden⁵¹. Ein Gutachten der Wittenberger Autorität Philipp Melancthon (1497–1560) wurde erbeten, und dessen am 16. Januar 1558 übergebener Inhalt⁵² schien die getroffenen Entscheidungen zu bestätigen, wie dies Davidis' triumphierende Haltung unmittelbar zeigte. Der Landtag modifizierte seine Religionsgesetzgebung dementsprechend im gleichen Jahr (1558): Die Sekte der Sakramentariier solle abgewehrt und gemäß dem Urteil der Wittenberger Kirche, das in dem jüngst eingetroffenen Schreiben Philipp Melancthons enthalten sei, ausgelitt werden⁵³.

4. Die Synodendiskussionen und ihre Rezeption durch die Landtage

Melancthon hatte den Sachverhalt als komplex bezeichnet und geäußert: »De Coena Domini difficilior est certamen«. Über die Speisung (*manducatio*) schrieb er: »Filius Dei vere et substantialiter adesse in mysterio instituto praesentem«. Er präzierte: »Haec persona in hoc mysterio sic adest, vere et substantialiter, et est efficax, et communicatione corporis et sanguinis Christi facit nos sibi membra, et sese, et beneficia sua nobis applicat«⁵⁴. Melancthons ausweichendes und uneindeutiges Gutachten⁵⁵, das die Position der Ubivolipräsenz erkennen lässt⁵⁶, hatte allerdings zur Folge, dass sich der Klausenburger Stadtpfarrer Franz Davidis – auch im Nachgang zu seiner mündlichen Diskussion mit dem jungen Debrezer Pfarrer Péter Somogyi

51 SCHULLERUS, Augustana, S. 218 (mit Anm. 5, worin ein zeitgenössischer Bericht Ostermayers zitiert wird: »[...]ist zu Clausemburg ein Disputation gehalten worden von den evangelischen Pfarrherrn wider den Calvinismus und Sacramentarii etc. und endlich beschlossen worden, dass der wahre Leib und Bluet Jesu Christi im Brod und Wein empfangen werde von den Gläubigen.«); BALÁZS, Ungarländische Antitrinitarier, S. 20; REINERTH, Gründung der evangelischen Kirchen, S. 255f.; Erich ROTH, Die Reformation in Siebenbürgen. Ihr Verhältnis zu Wittenberg und der Schweiz, Teil 2: Von Honterus zur Augustana, Köln 1964, S. 45, liest »wider den Calvinismus« und deutet den Terminus auf Kálmáncsehi.

52 Gutachten für die Gemeinden in Siebenbürgen, Wittenberg, 16. Januar 1558, in: MBW.R, Nr. 8498. Vgl. REINERTH, Gründung der evangelischen Kirchen, S. 252–256; Karl SCHWARZ, Die Abendmahlsstreitigkeiten in Siebenbürgen und die darauf erfolgte Spaltung der evangelischen Glaubensgenossen Siebenbürgens in Anhänger Luthers und Kalvins, in: AVSL 2 (1855), S. 246–290, hier S. 264–266.

53 SCHULLERUS, Augustana, S. 220. Vgl. EKO 24, S. 67–69, hier S. 69 (Nr. 31): »prohibet sacramentariorum quoque sectam arceri«.

54 Erstveröffentlicht bei SCHWARZ, Abendmahlsstreitigkeiten, S. 264–266, Zitate S. 265.

55 SCHULLERUS, Augustana, S. 234.

56 REINERTH, Gründung der evangelischen Kirchen, S. 253.

aus Horhi, genannt Péter Melius Juhász (1532/1536?–1572)⁵⁷ – von der noch im Sommer 1558 von Hermannstadt und Klausenburg gemeinsam getragenen und publizierten Linie⁵⁸ verabschiedete. Bereits im März 1559, definitiv dann im August 1559 schwenkte er in einen neuen, mit Peter Melius Juhász geschlossenen Konsens ein⁵⁹. Davon zeugen die verstörten zeitgenössischen Bemerkungen in der Korrespondenz mit Melanchthon⁶⁰. Davidis unterschrieb bereits am 1. November 1559 in Neumarkt (ung. Márosvásárhely/rum. Târgu Mures) ein eindeutig schweizerisch geprägtes Bekenntnis⁶¹ und wurde nun – vorübergehend – der Anführer dieser theologischen Richtung in Siebenbürgen. Mehrere Synoden tagten: Auf der Januar-Synode 1560 in Mediasch prallten die theologischen Meinungen aufeinander. Die neue Gruppe der »Klausenburger«, die sich ausdrücklich als »Calvinianer« bezeichneten⁶², unterschieden sich in der Christologie und im Abendmahlsverständnis⁶³. »Eine Einigung hat diese Synode nicht gebracht, aber auch keine Entscheidung«⁶⁴. Definitiv in der *Februar-Synode 1561*, ebenfalls in Mediasch, kam es dann endgültig zum Bruch. Diese Generalsynode kam auf Beschluss des Klausenburger Landtags vom 10. November 1560 zustande⁶⁵; eine Reihe von Persönlichkeiten des ungarischen Adels und der Saxones

57 Bálint KESERŰ, Melius, in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1022; BERNHARD, Konsolidierung, S. 110, 118.

58 Acta synodi pastorum ecclesiae nationis Hungaricae in Transylvani, Klausenburg 1558, in: RMNy 147. Dabei wurden nicht nur die Sakramentsfrage, sondern auch die Ausstattung der Kirchengebäude mit Bildern und Skulpturen behandelt, welche akzeptiert blieben, sofern sie nicht religiös verehrt und angebetet wurden. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen wurde hinsichtlich ungebildeter Bauernprediger als sinnlos gewertet und begrenzt. Die durch den puristischen Kálmáncsehi infrage gestellten Paramente (Amtstracht der Pfarrer) fanden zwar durch die Regelung zur Verwendung weißer Chorhemden eine erste Antwort, generell lehnte aber Davidis eine radikale Reinigung der mittelalterlichen Kirchengestaltung zu diesem Zeitpunkt noch ab.

59 Defensio orthodoxae sententiae de coena Domini ministrorum ecclesiae Claudiopolitanae et reliquorum recte docentium in ecclesiis Transylvanicis, Klausenburg 1559, in: RMNy 153.

60 Karl REINERTH, Zur Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus im Jahr 1559, in: KASL 5 (1975), S. 43–45, hier S. 43f.; Gustav GÜNDISCH / Karl REINERTH, Melanchthon und die Spaltung im siebenbürgischen Protestantismus (Drei bisher unveröffentlichte Briefe aus Siebenbürgen an Melanchthon vom Jahr 1559), in: ZSL 2 (1979), S. 1–15, hier S. 4–7.

61 Mihály BUCSAY / Zoltán CSEPREGI, Das Abendmahlsbekenntnis zu Marosvásárhely (Neumarkt), 1559, in: RBSKO 2/1 (1559–1563), hg. von Heiner FAULENBACH und bearb. von Mihály BUCSAY, Neukirchen 2009, S. 98–115; BERNHARD, Konsolidierung, S. 418–421.

62 SCHULLERUS, Augustana, S. 241.

63 BERNHARD, Konsolidierung, S. 420, der die These aufstellt, dass die Aussagen im Neumarkter Bekenntnis »bewusst die im Consensus Tigurinus begründete abendmahlstheologische Einigung zwischen Calvin und Bullinger weiterführen wollten.«

64 SCHULLERUS, Augustana, S. 242.

65 EKO 24, S. 72f.

sollten als Gäste anwesend sein. Die Synode sollte aufgrund dieses Beschlusses die beiden streitenden Parteien zusammenführen. Von der dort am 7. und 8. Februar 1561 abgehaltenen mündlichen Disputation sind nur zwei schriftliche Thesenreihen erhalten. Die auf Anregung des Kanzlers Michael Csáki († 1572) durch Fürst János II. Zsigmond veranlassten 14 Thesen⁶⁶ »a pastoriibus Saxoniarum ecclesiarum et Hungaricarum cum his coniunctarum in Transylvania« (der Pfarrer der sächsischen und der mit ihnen vereinigten ungarischen Kirchen) – also der Hermannstädter – sind »ein in knappe Thesenform gegossenes Bekenntnis«, das im Anschluss an den *Consensus Doctrinae* vom Jahr 1557 formuliert wurde⁶⁷. Ausdrücklich werden »Papistae [...] et Czingliani« als Gegner bezeichnet⁶⁸; Mittel der Heilsgabe sind Brot und Wein *mit* dem Leib und dem Blut Christi, wobei der innere Stoff, Leib und Blut Christi, Christus mit jenem äußeren Mittel nicht in dauernder, sondern bedingter, d.h. sakramentaler Vereinigung verbindet⁶⁹. – Ebenso erweist sich die Thesenreihe der Klausenburger als knappe Bekenntnisschrift. Es wurde vornehmlich jegliche Schärfe vermieden und die Brücke zur Wittenberger Theologie nicht offensichtlich gekappt. Die Thesenreihe berief sich ausdrücklich auf Melancthon sowie auf Augustins Diktum: Das Sakrament ist sichtbare Form unsichtbarer Gnade. Jegliche schweizerischen Autoritäten wurden verschwiegen. Dennoch wurden die 14 Thesen (Heblers) scharf und als häretisch zurückgewiesen:

Die menschliche Natur in Christus wird durch sie aufgelöst, gegen den erhöhten Leib aber gesündigt, dessen Art es nicht sein kann, in verwesliche Elemente eingeschlossen zu werden. Der götzendienerische Kultus der Kreatur wird dadurch gefestigt, der Artikel von der Rechtfertigung aufgehoben, wenn sie an das äußere Werk des Essens gebunden wird, und Schmach erfährt der Leib Christi, wenn man bekennt, dass er mit Zähnen zerrieben wird⁷⁰.

Unmittelbar nach der Diskussion wurde das Volk in die Kirche zusammengerufen und ihm »publice in templo idiomate vulgari contionis loco praelecta

66 Ebd., S. 274–279; Ludwig BINDER, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Köln/Wien 1976, S. 79–82, hier S. 79.

67 SCHULLERUS, *Augustana*, S. 244.

68 EKO 24, S. 275 (Nr. VI.): »Deploramus multorum audaciam, qui propter vitanda absurda rationis discedunt a manifesto verbo et plausibiles interpretationes comminiscuntur, sicut Papistae in articulo iustificationis et Czingliani in hac sacratissima coena fecerunt«.

69 Ebd. (Nr. V.): »Duplex est huius coena materia: una externa, subiecta sensibus, ipsum videlicet elementum panis et vini, altera interna, corpus et sanguis Domini, quae filius Dei copulat cum elementis, non unione hypostatica aut durabili, sed conditionali et sacramentis convenienti.« – SCHULLERUS, *Augustana*, S. 244f.

70 SCHULLERUS, *Augustana*, S. 245f., Zitat S. 246.

est⁷¹ (das heißt in sächsischer Mundart) das Bekenntnis vom heiligen Nachtmahl des Herrn Jesu Christi⁷² des Heidelberger Professors Tilemann Heßhusius (1527–1588) verlesen. Der Kanzler Csáki ordnete anschließend an, dass die beiden Bekenntnisse siebenbürgischer Theologen verschiedenen deutschen Akademien zur Beurteilung vorgelegt werden sollten. Die unterlegene Partei sollte zum Stillschweigen verurteilt werden. Anhand der ausgewählten Universitäten, bei denen die Gutachten bestellt werden sollten – Wittenberg, Leipzig, Rostock, Frankfurt an der Oder –, war aber klar, welche Richtung begünstigt wurde. Die Klausenburger beteiligten sich deshalb nicht an der Begutachtung. Vor der Bewertung durch die genannten Universitäten fasste der Superintendent Hebler seine in der Folge von diesen Hochschulen bestätigte Position zusammen, die er als *Brevis confessio* 1563 schließlich veröffentlichte⁷³.

Sie sollte den lutherischen Standpunkt wiedergeben, tut dieses aber, gemäß der Theologie ihres Schöpfers, Matthias Hebler, mit Formulierungen, die wörtlich aus Melanchthons *Augustana variata* aus dem Jahre 1540 entnommen sind und die *Confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum* [von] 1553 benützen⁷⁴.

Mit diesem Verfahren war für die Hermannstädter (sächsische) Superintendentur eine Position fixiert worden, die die Modifikationen des späten Melanchthon nicht rezipierte und dessen deutungsoffene Stellung somit unangemessen referierte⁷⁵. Aufgrund dieses Vorgehens kam zwar die Abend-

71 TEUTSCH, Urkundenbuch II, S. 59.

72 Tilemann HESHUSEN, Bekandtnuß | vom heyligen Nacht-|mal des Herrn | Jesu Christi | Tilemanni Heszhusij | der H. Schrifft Doctoris. | Daraus zu lernen / | was ein Christ vom Hoch-|wirdigen Sacrament des | leibs vnd bluts Christi hal-|ten und glauben sol, Nürnberg 1560.

73 *Brevis confessio de sacra coena Domini ecclesiarum Saxonicarum et coniunctarum in Transylvania anno 1561, Corona 1563*, in: RMNy 189. – Nikolaus SELNECKER, *Confessio | Ecclesiarum | Saxonicarum In | Transylvania, De | Coena Domini: | Anno 1561. Missa, Allata, | Et Exhibita Academiis, | Lipensi, Wittenbergensi | Et Rostochianae. | Et Harum De Illa | Confessione | Censura, | Necessaria Hodie Et | vtilis omnibus veritatis & pietatis | studiosis*, Leipzig 1584. – Die späte Abendmahlstheologie Melanchthons ist darin »verfremdet« worden, wie dies die regionalen kontrovertheologischen Gegner in der von Melius veröffentlichten *Refutatio* 1564 feststellten; vgl. BERNHARD, Konsolidierung, S. 423.

74 Ludwig BINDER, *Theologie und Bekenntnis auf Synoden der evangelisch-sächsischen Kirche 1545–1578*, in: Ulrich A. WIEN (Hg.), *Reformation, Pietismus, Spiritualität. Beiträge zur siebenbürgisch-sächsischen Kirchengeschichte*, Köln u.a. 2011, S. 37–122, hier S. 63.

75 Die Synode von Hermannstadt am 8. März 1562 hielt folgerichtig fest: »Detestamur et omnium sacramentariorum errores, qui tollentes substantiam coenae Domini, nihil pra[e]ter nuda symbola rerum relinquunt, cum tamen absente materia nullus possit produci effectus. Hi, cum dudum consensu ecclesiae damnati sint, et nor eos tanquam pestes ecclesiae dei fugiendos esse censemus«, in: TEUTSCH, Urkundenbuch II, S. 72.

mahlsfrage innerhalb der sächsischen Kirche Siebenbürgens zu einem vorläufigen Abschluss, und in der Frage des Wortes Gottes wurde Einmütigkeit erzielt. Über die Frage der Zeremonien und *Adiaphora* bestanden allerdings weiterhin große Meinungsverschiedenheiten, bei denen sich Hebler trotz königlichen Befehls nicht durchsetzen konnte⁷⁶.

Franz Davidis leitete mit dem Klausenburger Stadtrat einen geordneten Bildersturm ein⁷⁷, und durch ihn, zusammen mit Peter Melius, wurde auf der Synode von Tarcal (bei Sárospatak) 1562 und durch die Erneuerung ihrer Beschlüsse in Thorenburg (ung. *Turda* / rum. *Torda*) 1563 die *Confessio christiana fidei* des Genfer Reformators Theodor Beza (1519–1605) in ungarischer Sprache als eigenes Glaubensbekenntnis angenommen sowie Calvins Katechismus⁷⁸ von 1545 als Schulbuch für die Gemeinden eingeführt⁷⁹.

Der Landtagsbeschluss, dass die unterliegende Partei schweigen müsse, wurde nicht durchgeführt⁸⁰. Die Nachrichten über den 1562 niedergeschlagenen Szekler-Aufstand⁸¹ geben meines Erachtens keinen Hinweis auf eine Interdependenz von Macht- und Religionskonflikten.

5. Die Disputation 1564

Höchstwahrscheinlich spiegelten die politischen Verhältnisse auch die zwischenzeitlich deutlich veränderten religiösen Entwicklungen wider. Die zunehmend unter dem ungarischen Adel akzeptierte Theologie der am *Consensus Tigurinus* orientierten schweizerischen Reformation hatte zwischenzeitlich wohl so starken Rückhalt erhalten, dass die Gutachten von den deutschen Hochschulen unter großen Teilen der den Landtag beschickenden siebenbürgischen Politikerelite keine positive Resonanz erfuhren. Auf Beschluss des Schäßburger Landtags vom Januar 1564 kam vom 9. bis 13. April 1564 die Synode in Straßburg am Mieresch (ung. *Enyed* / rum. *Aiud*) zustande, die den Zweck haben sollte, die Streitigkeiten in der Frage des Abendmahls beizulegen. Ungerührt von den früheren Landtagsbeschlüssen sowie von

76 BINDER, *Theologie und Bekenntnis*, S. 64. Selbst in der *Formula pii consensus* von 1572 blieben die *Adiaphora*-Kontroversen (EKO 24, S. 351f.) teilweise ungelöst. – Vgl. Ulrich A. WIEN, *Die Formula Pii Consensus 1572*, in: Ders. (Hg.), *Siebenbürgen – Pionierregion*, S. 156–175.

77 REINERTH, *Gründung der evangelischen Kirchen*, S. 275f.

78 ERNST SAXER, *Der Genfer Katechismus von 1545*, in: Eberhard BUSCH u.a. (Hg.), *Calvin-Studienausgabe*, Bd. 2: *Gestalt und Ordnung der Kirche*, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 1–9.

79 SCHULLERUS, *Augustana*, S. 256; RMNy 192A. Vgl. auch BERNHARD, *Konsolidierung*, S. 423–426, 453, 472.

80 SCHULLERUS, *Augustana*, S. 259; REINERTH, *Gründung der evangelischen Kirchen*, S. 277.

81 VOLKMER, *Siebenbürgen*, S. 89.

den Gutachten der deutschen Universitäten, forderten die Landtagsartikel zum friedlichen Miteinander der Konfessionen – wie bereits 1557 – auf⁸². Bis zum Jahr 1564 war der junge, kränkliche König/Fürst, János II., altgläubig geblieben und erachtete – analog zum Reichsreligionsfrieden 1555 – nur die Wittenberger Richtung der Reformation als akzeptabel. Der Herrscher war schließlich Anfang 1564 von Giorgio Biandrata und Davidis von der Abhaltung eines öffentlichen Religionsgesprächs überzeugt worden. Beide wurden die Schlüsselfiguren des Religionsgesprächs⁸³.

János II. Zapolya entsandte seinen Leibarzt Biandrata als Moderator zur Generalsynode (9.–13. April 1564). Im Herbst 1562 hatte dieser wegen Turbulenzen aufgrund seiner die altkirchlichen Dogmen als unbiblich kritisierenden, antitrinitarischen Einstellung Polen verlassen müssen und war nach Siebenbürgen gekommen⁸⁴. Biandrata hatte schon Königin Isabella als Arzt und Berater gedient. Auf der Basis eines familiären Vertrauensverhältnisses zum Fürsten bahnte der aus dem norditalienischen Piemont stammende Antitrinitarier Biandrata der von ihm präferierten theologischen Richtung in Siebenbürgen den Weg. Sukzessive – und doch nur als Zwischenstation gedacht – lenkte und beeinflusste er die Religionspolitik Siebenbürgens zunächst im Sinne der schweizerischen Reformation. Biandrata entthob zunächst den seit 1559 amtierenden ungarischen Superintendenten Dionysius Alesius (1525–1577) seines Amtes und ließ an dessen Stelle den seit 1564 auch als Hofprediger am königlichen bzw. fürstlichen Hof in Weißenburg wirkenden Franz Davidis wählen⁸⁵. Anschließend folgte man dem Inhalt seines Beglaubigungsschreibens: Für den Fall, dass eine (vordergründig) angestrebte Einigung zwischen den beiden Parteien *nicht* zustande käme, stellte der Fürst in Aussicht, getrennte Superintendenturen, eine Klausenburger (evangelisch-reformierte) und eine Hermannstädter (schweizerisch-wittenbergische), zu gestatten. Ebenso benannte das Schreiben die Voraussetzungen der Disputation: »ecclesiae Saxonicae et quicumque praesentiam corporis Christi in coena asserunt« (die sächsischen Kirchen behaupten die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl), während die Gegner der Meinung seien, dass »absentiam videlicet corporis Christi in coena contendunt« (der Leib Christi

82 EKO 24, S. 76f. (Nr. 19).

83 BALÁZS, Ungarländische Antitrinitarier, S. 23.

84 SCHULLERUS, Augustana, S. 259; ROTH, Von Honterus zur Augustana, S. 98; BERNHARD, Konsolidierung, S. 273, 301. Zu Beginn des Jahres 1564 ließ der polnische König Sigismund August die antitrinitarischen Publikationen, darunter die *Tabula de trinitate* von Gregor Paweł, in Warschau öffentlich verbrennen. Am 7. August 1564 verfügte das Parczówer Edikt den Landesverweis ausländischer Antitrinitarier.

85 ROTH, Von Honterus zur Augustana, S. 98; REINERTH, Gründung der evangelischen Kirchen, S. 279.

im Abendmahl abwesend sei)⁸⁶. Zunächst begannen die Klausenburger – »ut rei accusaremur«⁸⁷, im Selbstgefühl von Angeklagten – die Disputation: Sie legten in ihrem *modus concordiae* einen Aufruf zur Friedfertigkeit vor, der allerdings vor dem Hintergrund der politischen Intervention zweifelhaften Charakter trug. Sie distanzieren sich von der Sakramentslehre Zwinglis.

Gott verbindet sich mit dem Sakrament, so dass die äußeren Zeichen die Wirksamkeit der Gnade Gottes widerspiegeln können. Die Gnade und Kraft des Geistes ist aber nicht an das äußere Zeichen gebunden, sondern Gott gebraucht die Sakramente frei, damit sie den Auserwählten eine Stütze zum Heil sind; den übrigen wenden sie nichts zu, und deshalb gehen sie ins Verderben. Die Sakramente nützen nur dann etwas, wenn sie im Glauben empfangen werden; dieser aber ist ein Geschenk des Geistes. Im Sakrament des Mahles belebt nicht die Speise und der Trank unsere Leiber, sondern es kommt darauf an, dass Christi Tod unser Leben sei; unter dem Brot und Wein wird die »Rettungssache« gereicht, welche die Genießenden zu Teilhabern an Christi Leib und Blut macht. [...] Der Leib Christi ist eine geistliche Nahrung für die Seele. [...] Wer] sich hiervon nicht überzeugen lassen und den Leib im körperlichen Sinne genießen will, kann sich weder auf die Schrift noch auf das Zeugnis der alten Kirche berufen. Man weicht von der Wahrheit auch keineswegs ab, wenn man vom sakramentalen Essen als von einer Redefigur spricht. Denn das Wort »Figur« ist hierbei nicht gesetzt für eine leere Vorstellung, sondern im Sinne von Metonymie zu verstehen. [...] Auf die Handlungen des Abendmahls bezogen, bedeutet dies, dass das Brechen des Brotes in einem Zusammenhang mit dem geopfertem Leib Christi steht, ohne dass die Identität von Brot und Leib vorhanden ist. [...] So ist die Redewendung erlaubt, dass unter dem Brot oder mit dem Brot gegeben werde der Leib Christi; das ist möglich, weil es dabei nicht zu einer substantiellen Einigung des Brotes mit dem Fleische kommt. Denn die Lehre von der Unendlichkeit des Leibes wird abgelehnt.

Zum Verständnis des »geistlichen« Essens wird gesagt:

Beim fleischlichen Essen scheint es, als ob der Leib Christi so in uns eindringe, als ob Brot gegessen werde; bei der geistlichen Nießung bewirkt die geheimnisvolle Kraft des Heiligen Geistes, dass das Leben aus dem Fleische Christi in uns eindringt. [...] Dabei bleibt der Leib im Himmel, und auf uns, die wir auf Erden leben, kommt das Leben aus der Substanz jenes Leibes mittels der geistlichen Nießung⁸⁸.

86 SCHULLERUS, Augustana, S. 262; Georg Daniel TEUTSCH, Urkundenbuch zur Geschichte Siebenbürgens. Erster Theil: Enthaltend Urkunden und Regesten bis zum Ausgang des arpadischen Mannsstammes (1301). Aus den Sammlungen des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, Wien 1857, S. 186f.

87 TEUTSCH, Urkundenbuch II, S. 81.

88 BINDER, Theologie und Bekenntnis, S. 66. Emidio CAMPI, Consensus Tigurinus. Werden, Wertung und Wirkung, in: Ders. / Ruedi REICH (Hg.), Consensus Tigurinus (1549).

Die melanchthonisch geprägten Theologen hatten in ihrer Denkschrift und in der nachfolgenden dreitägigen Disputation die *via media* des *Consensus Tigurinus* vor Augen und eine Abendmahlslehre calvinischer Prägung vorgelegt. Aus der Antwort der sächsischen Geistlichen ging hervor, dass in mancherlei Hinsicht die Standpunkte nahe beieinander lagen. Transsubstantiations- oder Ubiquitätslehre wurden abgelehnt. Auch die Redeweise des »geistlichen« Essens wurde einerseits geteilt und vom sakramentalen Essen gesprochen, welches nicht auf kapernaitische Weise geschehe. Indem aber die sächsischen Geistlichen auf drei Grundansichten beharrten, nämlich, dass die Einsetzungsworte in ihrer *ursprünglichen* Bedeutung zu verstehen seien, dass im Mahl mit den sichtbaren Elementen der unsichtbare Leib Christi gereicht werde und dass Gläubige und Heuchler den Leib Christi empfangen, war allerdings die Scheidung in den beiden Standpunkten der Abendmahlslehre herbeigeführt. Die – aufgrund eines Todesfalls⁸⁹ am 13. April 1564 abgebrochene – Disputation auf der Synode von Straßburg am Mieresch (ungar. *Enyed* / rum. *Aiud*)⁹⁰ führte zur von Biandrata beabsichtigten institutionellen Trennung: einerseits in eine an Wittenberg orientierte Superintendentur von vorwiegend *Saxones*-Gemeinden, aber auch einigen ungarischen Gemeinden. Andererseits wurde eine vorwiegend ungarisch-schweizerisch ausgerichtete Superintendentur begründet. Biandrata und der mit ihm verbündete Davidis waren zufrieden und hatten ihr Zwischenziel erreicht. Im Nachhinein führte Peter Melius die Diskussion schriftlich durch eine *Refutatio*, in der er die *Sarkophagie* kritisierte, und nachfolgend durch eine *Apologie* fort. Diese calvinistische Superintendentur konsolidierte sich – allerdings ohne Davidis und Biandrata – schließlich am 10. Oktober 1569 auf der ungarischen Provinzialsynode in Broos (ung. *Szászváros* / rum. *Oraştie*). Deren regional konzentrierter Einzugsbereich lag aber vornehmlich im Partium.

6. Die Diskussion 1566 und die Entwicklung bis zur Disputation 1568

In Klausenburg trieb der Stadtpfarrer Franz Davidis unmittelbar nach der Trennung beider Superintendenturen die konfessionelle Innovation voran. Nach Notizen von Laurentius Filstich begann Davidis am 20. Januar 1566 öffentlich

Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung, Zürich 2009, S. 9–41, und Peter OPITZ, Calvins und Bullingers Exegesen der neutestamentlichen Abendmahlstexte, in: ebd., S. 43–69, führen in die Konsensbemühungen von Calvin und Bullinger ein und skizzieren damit einen schweizerischen Verständnishorizont, der auch für die siebenbürgischen Theologen einer *via media* gangbar erschien.

⁸⁹ TEUTSCH, Urkundenbuch II, S. 79.

⁹⁰ SCHULLERUS, Augustana, S. 269.

in antitrinitarischem Sinne zu predigen⁹¹. Die Bürgerschaft spaltete sich in zwei Parteien. In Privathäusern, in Gasthäusern, auf Straßen und Plätzen, in der Mühle wurden die theologischen Fragen leidenschaftlich verhandelt. Volkspropheten stellten immer neue Lehren auf, bis endlich der Rat dem Treiben ein Ende machte⁹². Auch die anderen Pfarrer Klausenburgs standen gegen Davidis. Auf Betreiben von Melius ordnete der Fürst für den 24. April 1566 am Fürstenhof in Weißenburg eine Disputation an, also erstmals außerhalb und unabhängig von einer Kirchensynode. Biandrata suggerierte, neutralisierend wirken zu wollen. Er schlug vor, irreführende Ausdrücke der altkirchlichen Dogmen des vierten nachchristlichen Jahrhunderts wie »Dreiheit«, »Wesen« oder »Person« zu beseitigen, den Inhalt des bisherigen Glaubens aber unangetastet zu lassen. Damit gaben sich die Diskutanten zufrieden. Davidis berief sofort eine Provinzialsynode der siebenbürgisch reformierten Kirche im Mai 1566 ein, die zwar an der »wahren und heiligen Dreieinigkeit« festhielt, aber »alle Ausdrucksweisen, die mit der Heiligen Schrift nicht übereinstimmen und auf die sie eine falsche und fremde Wissenschaft aufbauen«, zurückwies. Eine Neuauflage des Heidelberger Katechismus wurde sogar mit Zustimmung von Peter Melius veranstaltet – und gedruckt, in der die auf die Trinität bezüglichen dogmatischen Ausdrücke getilgt wurden⁹³.

It was this that made a unique fact in the history of the European Reformation possible, namely that in the summer of 1566 an Antitrinitarian version of the Heidelberg catechism was published. The *Catechismus Ecclesiarum Dei* and the *Sententia Concordans* in its appendix, as Géza Kathona has pointed out, were the result of a compromise that satisfied both Ferenc Dávid and Biandrata, the leaders of the Antitrinitarians, and Péter Melius Juhász, who wished to terminate further development of the movement. It appears clearly from the dedication of the work that John Sigismund, the elected king of Hungary, played an important role in bringing the compromise together. The ruler of the freshly formed partial kingdom, fighting against the Hapsburgs for his survival, intended to diminish the religious controversies that were dividing society in his realm⁹⁴.

Die Pfarrerschaft in Klausenburg war öffentlich zerstritten; quer durch die rechtlich-politisch unterschiedenen Gruppen von ungarischer oder sächsischer *natio* innerhalb der Stadt ging ein religiöser Riss. Davidis wurde aus

91 BALÁZS, Ungarländische Antitrinitarier, S. 27.

92 SCHULLERUS, *Augustana*, S. 272.

93 Ebd., S. 272f. Die Druckausgabe erschien 1566(?): RMNy 215. Vgl. dazu Géza KATHONA, *A heidelbergi káté deformálódása az antitrinitarizmussal vívott harcokban* [The Deformation of the Heidelberg Catechism in the Battles Against Unitarianism], in: *SAE* 1 (1965), S. 95–129.

94 Mihály BALÁZS, *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566–1571)*. From *Servet to Palaeologus*, Baden-Baden u.a. 1996, S. 15f.

der Bevölkerung mit Ermordung gedroht. Schließlich mahnte wohl gegen Jahresende 1566 (*sabato postridie Luciae virginis*) auch der Magistrat zur Aussöhnung unter den Pfarrern und forderte, eine Einbeziehung der Bevölkerung in die Kontroverse auszuschließen⁹⁵. Doch bereits im März 1567 beschloss die in Thorenburg tagende Synode, ausschließlich das Apostolische Glaubensbekenntnis als verbindlich anzuerkennen. Dabei distanzierte sie sich von »sophistischen« Ausdrücken und sonderte sich ausdrücklich von denen ab, die im Glauben an den »einen« Gott »das Beiwort ›einen‹ auf das Wesen (essentiam) und nicht auf den Vater beziehen und in jenes Wesen drei Personen hinein stellen«⁹⁶.

Nun berief Peter Melius eine Provinzialsynode nach Debrecen ein. Diese wies die Ketzereien der »Anhänger Servets« und »Leugner der heiligen Dreieinigkeit« zurück und stellte ein trinitarisches *Kurzes Bekenntnis* auf. Darauf reagierte Davidis mit einer Flut von Gegenschriften. Ein klarer Subordinatismus geht daraus hervor; der Heilige Geist kann nicht mehr Gott genannt werden⁹⁷. Davidis versuchte, János II. Zsigmond zu überreden, eine Disputation mit sächsischen Pfarrern in deutscher Sprache durchzuführen, was dieser allerdings wohl aus politischer Rücksicht auf die Standesprivilegien und das daraus abgeleitete Selbstbewusstsein der *Universitas Nationis Saxonicae*, Hüter beider Tafeln des Gesetzes zu sein⁹⁸, ablehnte.

7. Die Disputation 1568

Nachdem der Landtag im Januar 1568 beschlossen hatte, dass

aller Orten die Prediger das Evangelium predigen, verkündigen, jeder nach seinem Verständnis, und wenn es die Gemeinde annehmen will, gut, wenn aber nicht, so soll sie niemand mit Gewalt zwingen, [...] denn der Glaube ist Gottes Geschenk⁹⁹,

95 Ders., *Ungarländische Antitrinitarier*, S. 27f.

96 SCHULLERUS, *Augustana*, S. 273.

97 Ebd., S. 275.

98 EKO 24, S. 258, *passim*.

99 Ebd., S. 84f.: »dass aller Orten die Prediger das Evangelium predigen, verkündigen, jeder nach seinem Verständnis, und wenn es die Gemeinde annehmen will, gut, wenn aber nicht, so soll sie niemand mit Gewalt zwingen, da ihre Seele sich dabei nicht beruhigt, sondern sie sollen Prediger halten können, deren Lehre ihr selbst gefällt. [...] Auch wird niemandem gestattet, dass er jemanden mit Gefangenschaft oder Entziehung seiner Stelle bedrohe wegen seiner Lehre, denn der Glaube ist Gottes Geschenk. Derselbe entsteht durch das Hören, welches Hören durch Gottes Wort ist.« – Die Separation beider Gruppen hinderte wohl aber nicht daran, dass beide Richtungen in der Stadt Klausenburg wohl längere Zeit noch nebeneinander existierten (BALÁZS, *Ungarländische Antitrinitarier*, S. 28).

wurde eine umfassende Disputation vom Fürsten auf den 3. März 1568 nach Weißenburg einberufen¹⁰⁰. Die Disputation begann am 8. März und zog sich zehn Tage bis zum 17. März 1568 hin¹⁰¹. Die »evangelische« (*pars professionis evangelicae*, d.h. antitrinitarische) Partei vertraten Biandrata und vor allem Davidis, die »katholische« (*pars catholicorum*, d.h. wittenbergische und schweizerische) Peter Melius als Anführer¹⁰². Diese Gruppe wollte auch die Kirchenväter und die altkirchlichen Ökumenischen Konzilesentscheidungen als Diskussionsbasis heranziehen, die Diskussionsverlierer sollten vom König/Fürsten bestraft werden, als auswärtige Begutachtungsinstanz sollten protestantische Universitäten nachträglich fungieren. Im Unterschied dazu ließ die antitrinitarische Gruppe nur die Bibel als Autorität gelten, verwarf die Möglichkeit der Strafandrohung und die auswärtige Begutachtung. Als lokale Schiedsrichter in Klausenburg fungierten Theologen der wittenbergischen und schweizerischen Richtung auf »katholischer« Seite. Im Vorfeld der Verhandlungen wurde schließlich als »Einigung« über die Präliminarien und Konditionen festgelegt: Jede Partei dürfe ihren Standpunkt wahren. Am 8. März 1568, morgens um 5 Uhr wurde die Disputation in Anwesenheit des Herrschers feierlich eröffnet. Die Parteien zogen in zwei Reihen im fürstlichen Saal auf. Davidis eröffnete mit einem kurzen Ruf »zum Vater des Lichts und Christi« und schloss mit dem Vaterunser; Matthias Hebler stimmte das »Veni sancte spiritus!« an¹⁰³.

Die differierenden hermeneutischen Denkvoraussetzungen stießen im Religionsgespräch sofort aufeinander. Melius stellte die Differenzen klar fest: Es gehe darum, ob der Vater ausschließlich der eine und alleinige wahre Gott sei, wie die Antitrinitarier lehrten, oder ob der Vater mit seinem Sohne und seinem Heiligen Geist der eine und alleinige, wahre Gott sei, was er selbst als Lehre der Heiligen Schrift und als ständigen Glauben der Kirche erweisen wolle. Die Bezeichnung Gott werde sowohl unbestimmt (*indefinitive*) – also die Trinität betreffend –, aber auch präzise nach Vater, Sohn und Geist unterscheidend (*distincte*) verwendet. Davidis lehnte diese sprachlogische Differenzierung als philosophische Sophisterei ab, bei Jesus Christus sei dies nicht in demselben Sinne gebraucht wie beim Vater¹⁰⁴. Von metaphysi-

100 Brevis Ennaratio Disputationis Albanæ de Deo trino et coram Serenissimo principe et tota ecclesia decem diebus habita anno domini 1568 8. Martii, Albae Iuliae 1568, in: RMNy 247; Disputatio in causa sacrosanctæ et semper benedictæ Trinitatis [...], Claudiopoli 1568, in: RMNy 256.

101 Kęstutis DAUGIRDAS, Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa, Göttingen 2016, S. 167–170.

102 Eine terminologische Parallele dazu stellt die 1562 veröffentlichte *Confessio Catholica* der Reformierten dar, vgl. dazu BERNHARD, Konsolidierung, S. 410.

103 SCHULLERUS, Augustana, S. 277.

104 BALÁZS, Ungarländische Antitrinitarier, S. 219.

schen Begrifflichkeiten nahmen Davidis und Biandrata Abstand und stellten diesen das unitarische Konzept des einen Schöpfergottes gegenüber, der sich im Alten Testament mittels Propheten und Engeln offenbart habe, und den im Neuen Testament Jesus Christus als seinen »Vater« bezeichnet habe.

Biandrata stellte die Gegenfrage: Wie ist die Dreieinigkeit und wie die ewige Geburt Christi buchstäblich, nach ausdrücklichen Zeugnissen der Heiligen Schrift zu erweisen? Die Diskussion

legte den paradigmatischen Bruch zwischen der alten, ontologisch konturierten Begründung der Bedeutung der Person Christi und ihrer neuen, geschichtlich gedachten Ableitung von dem historisch greifbaren Wirken des Menschen Jesus frei¹⁰⁵.

Melius verwies in seiner Antwort auf seiner Auffassung nach einschlägige Bibelstellen, die gemeinsam von einem Gott reden, und andere, in denen Gott bestimmt als Vater oder Sohn oder Heiliger Geist bezeichnet wird. Aufgrund der substanzontologischen Deutung von Heb 1,1–3, Joh 14,10 und Joh 1,1 durch Melius sei Christus als eigentlicher Abglanz des göttlichen Vaters gezeugt, dagegen spiegele sein Werden als Mensch die göttliche Wirklichkeit uneigentlich wider¹⁰⁶. Er bemühte sich, seine trinitarische Auffassung durch Schriftstellen zu erhärten: so sah Abraham, als er Gott sah, drei Personen¹⁰⁷, und wenn davon gesprochen wird, dass die Engel Christus anbeten, so muss hinzugefügt werden, dass sie diese Ehre nicht einer Kreatur erweisen können. Vater, Sohn und Geist sind identisch in ihrer göttlichen Natur¹⁰⁸ und deshalb auch gleicher Ehre wert¹⁰⁹.

Davidis konzentrierte sich auf das im Neuen Testament berichtete Wirken des irdischen Jesus. Mit nicht ausdrücklich formuliertem, aber erkennbarem Bezug zu Lelio und Fausto Sozzini untergrub er die traditionelle Lehre der »ewigen Zeugung« des *logos*, indem er das *verbum* aus Joh 1,1, nur mit dem irdischen Jesus verband. Diese Position wurde von seinen Opponenten als neuartig-häretisch gewertet. Ihr widersprach Melius unter Rückgriff auf die gängige Exegese des Johannesevangeliums durch die Kirchenväter¹¹⁰.

Biandrata ging am zweiten Tag zum Gegenangriff über: Sei die Trinität zusammengefasst ein Gott, so könne man nicht von einem »Mittler« reden. Werde aber der Vater durch einen Mittler angerufen, sei ja wohl nur der Vater allein der wahre und anzurufende Gott. Konsequenz sei: Wer Gott ohne Mittler anrufe, rufe ihn schlecht an. Wer die Trinität anrufe, tue es ohne Mittler.

105 DAUGIRDAS, Anfänge, S. 168.

106 Ebd., S. 169.

107 Gen 18,19.

108 Joh 5.

109 BINDER, Theologie und Bekenntnis, S. 71.

110 DAUGIRDAS, Anfänge, 169.

Darum: Wer die Trinität anruft, ruft irrig an. – Sei der dreieinige Gott der Schöpfer, dann sei auch Christus Schöpfer; logischerweise sei dann Christus der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist¹¹¹. Christus sei nicht Hypostase oder Person. Er sei Erstgeborener aller Kreatur, in der Zeit empfangen, er sei zwar Gott *von* Gott, aber nicht aus sich selbst [Gott]¹¹².

Während der Mediziner Biandrata – in Bedrängnis gebracht – durch Ausflüchte einen eher schwachen Eindruck in der Zuhörerschaft hinterließ, propagierte Davidis seinem bekannten, eher der scholastisch-eklektizistischen Methode zuzurechnenden Biblizismus¹¹³ gemäß schlagfertig und um kein biblisches Argument verlegen seine Position. Davidis stellte den Ansichten des Melius die Behauptung entgegen, dass der Vater allein, auch gemäß den Bekenntnissen Christi, Schöpfer genannt werden könne und berief sich unter anderem auch auf Hiob 9: »Ich allein habe den Himmel gemacht.«¹¹⁴ Es gebe keine Stelle im Alten Testament, die von einer Anrufung der Trinität spreche. Auch das Neue Testament berichte, dass der Sohn nichts Anderes tue, als was er den Vater tun sehe. Wenn der Sohn selbst den Vater anrufe, so sei offenbar, dass keine Identität, keine Gleichheit zwischen beiden bestehe. Damit falle auch die Behauptung dahin, dass dem Sohn die gleiche Ehre wie dem Vater zukomme. Ehre komme ihm nur insoweit zu, als der Vater geboten habe, ihn zu ehren¹¹⁵. Demgemäß könne der Christus, der zwar nicht präexistent, aber durch seine Tugenden vom Vater nachträglich mit göttlicher Ehre, die jenseits menschlicher Maßstäbe läge, ausgestattet worden sei, verehrt werden, so Davidis: »Ich erachte diesen menschlichen und göttlichen Christus als so hoch zu verehren, dass sich keiner die wahre Verehrung ohne Rücksicht auf seine virtutes vorstellen kann.« Alles andere sei eine Wiederholung der Fehldeutung der biblisch bezeugten Position der Pharisäer¹¹⁶. Verehrung gebühre dem Vater als Quelle aller Dinge, dem Sohn gebühre sie, weil der Vater seine Macht mit ihm teile¹¹⁷. Am sechsten Tag wurde spezifisch über die Messiasweissagungen diskutiert. Davidis zog dazu Psalm 68 heran, der trotz der grammatischen Eigenheiten des Hebräischen vom kommenden Messias – also eben nicht vom präexistenten Logos – rede. Schließlich hätten die alttestamentarischen Propheten nie den wirklich existierenden Messias verkündigt, sondern den künftigen nur als Verheißung des Vaters geoffenbart¹¹⁸.

111 SCHULLERUS, Augustana, S. 279.

112 Ebd., S. 281.

113 János ERDŐ, The Biblicism of Ferenc David, in: Róbert DÁN/Antal PIRNÁT (Hg.), Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century, Budapest/Leiden 1982, S. 47–56.

114 Hi 9,8 formuliert in der 3. Person sg.

115 BINDER, Theologie und Bekenntnis, S. 72.

116 BALÁZS, Ungarländische Antitrinitarier, S. 219.

117 Ebd.

118 Ebd., S. 220.

Zwar war nach Abschluss der Disputation, um weiteren Schaden zu vermeiden, noch keine Entscheidung gefallen, doch Davidis überzeugte den Fürsten, im darauffolgenden Jahr in Großwardein die entscheidende Disputation anzuberaumen. Im Vorfeld polemisierte Davidis mehrfach schriftlich, zunächst mit der *Refutatio Propositionum Petri Melii*, die er am 22. August 1568 auf der Synode in Großwardein vorlegte. 22, nur in dieser Quelle belegte Thesen von Melius wurden von Davidis diskutiert und versucht zu widerlegen, darunter waren auch Anklagen über *anabaptistarum poligamisticarum nugas* gegen die *novae catabaptistae servetanae*, die allerdings von den Unitariern als böswillige Fehldeutung der sakramentskritischen, aber zutiefst moralischen Grundhaltung der siebenbürgischen Antitrinitarier um Davidis gebrandmarkt wurden. In seiner Stellungnahme zur Trinitätstheologie warf Davidis seinem Widerpart Melius vor, er trage die Trinitätsvorstellung in die Theologie des Paulus ein und interpretiere jene unsachgemäß in diese hinein, was alles nur Spekulation sei¹¹⁹. Auch richtete Davidis eine Polemik gegen Georg Major (1502–1574), der dem Kanzler Csáki auf dessen Brief vom 25. Mai 1568 in einem Gutachten geantwortet hatte. Die *Refutatio scripti Georgii Maioris [...] 1569* folgte Majors Gedankengang, warf dem Wittenberger aber vor, strukturanalog zur diskreditierenden Behandlung Luthers durch das Papsttum zu agieren und damit die Reformation zu verraten, gewissermaßen ein neues Papsttum aufzurichten. Unter Bezugnahme auf humanistische Zeitgenossen Luthers (Martin Borrhaus *De operibus Dei* oder Johannes Reuchlin, aber auch Johannes Oekolampad, Simon Grynaeus, Martin Bucer oder Wolfgang Capito) suchte er nachzuweisen, dass er, Davidis, längst bekannte Konzepte vertrete¹²⁰.

8. Die Disputation von 1569

Schließlich fand die Disputation des Jahres 1569 »auctoritate Joannis II. electi regis Hungariae« vom 20. bis 25. November 1569 statt, versammelte »omnes pastores ex Hungaria et Transylvania«¹²¹ und wurde für den siebenbürgischen Antitrinitarismus zum durchschlagenden Erfolg¹²². Dazu trug wohl weniger die Disputation als der zwischenzeitlich für die antitrinitarische Glaubensbewegung gewonnene Fürst János II. Szapolyai durch sein

119 Ebd.

120 Ebd., S. 227.

121 János KÁLDOS (Hg.), János Kénosi Zözsér und István Uzoni Fosztó. Unitario-ecclesiastica historia transylvanica Liber I–II, Bd. IV/I, Budapest 2002, S. 154.

122 SCHULLERUS, Augustana, S. 282.

wiederholtes persönliches Eingreifen im Religionsgespräch bei¹²³. Wohl erst 1570 wurde die – (»der heiligen und auserwählten Gläubigen ganz Ungarns«) antitrinitarische – Sicht der Disputation in ungarischer Sprache¹²⁴ veröffentlicht. In ihr wurde auf die unterschiedlichen Auffassungen hingewiesen, ja, dass sie auf »Lügen und Verleumdungen« reagiere¹²⁵.

Unter Vorsitz von Kaspar Bekes, dem habsburg-freundlichen antitrinitarischen Hochadligen, wurden am ersten Tag die Diskussionsbedingungen erörtert. Franz Davidis und Peter Melius griffen die Konditionen des Vorjahres auf, wobei Melius die Vielzahl an Disputanten kritisierte. Seriöse, vor allem ältere bibelwissenschaftliche Auslegungen sollten herangezogen werden, Disputationsnachwuchs solle besser in den Schulen diskutieren. Alle ungarischen Diskussionsbeiträge sollten in lateinischer Übersetzung (auswärtigen) Universitätstheologen vorgelegt werden. Außerdem forderte er, der König/Fürst solle in einem besiegelten Brief die Diskussionsbedingungen festlegen. Davidis akzeptierte diese Voraussetzungen nicht. Das Recht mündiger

123 KÁLDOS, *Unitario-ecclesiastica historia*, S. 154–162. Der Fürst entgegnete am 3. Verhandlungstag: »Enis azon könjörgök az Ur Istennek, valaki érti az igazságot és külső haszonért és tisztességért eltitkollya az Isten rontsa és szegényitse meg, és meg ne kegjelmezzen nékie.« (Auch ich flehe zu Gott, er möge jene Leute verderben, sie außerdem beschämen und niemals begnadigen, welche, obwohl sie die Wahrheit erkennen, diese wegen Nützlichkeitsabwägungen oder Ämtererwerb verschweigen/verbergen.) Am 5. Verhandlungstag widersprach er Melius: »A' mü birodalmunkban ne pápálkodjék, a' ministereket az igaz vallásért ne kergesse, a' könjveket meg ne égesse, senkit hittel az ő vallása mellé ne kötelezzen [...] ha ez határban nem akar maradni szabadon a' Tiszán til mehet etc.« (In unserem Reich soll er [Melius] nicht wie ein Papst regieren, die Minister sollen wegen ihres echten/richtigen Glaubens nicht des Landes verwiesen werden, Bücher sollen nicht verbrannt werden, und niemand darf zum Glauben zwangsbekehrt werden. [...] Wer in dieser Region nicht bleiben will [aus religiösen Gründen], dem soll es freistehen, jenseits der Theiß abzuziehen.) Am 6. Verhandlungstag stellte er den von Melius vorgebrachten Vorwurf der Verleugnung der Göttlichkeit Christi infrage: »Ha tsak mostan butt fejedben ez a' Kristus, a' mint Te mondod hát eddiglen mitsoda Kristust predikállottál?« (Wenn Du erst jetzt diesen Christus erkennst, wie Du das jetzt aussagst, was hast Du dann bislang gepredigt, welchen Christus hast Du bisher verkündigt?). Ebd., S. 155f. [Für Unterstützung bei der Übersetzung danke ich Prof. Dr. András Balogh] – Vgl. BALÁZS, *Ungarländische Antitrinitarier*, S. 32, der darauf hinweist, dass für János II. Zsigmond Szapolyai erstens Religionstoleranz ein Legitimationsargument für politische Macht gewesen sei, andererseits dieser die Pionierrolle des siebenbürgischen Antitrinitarismus zugunsten des europäischen Protestantismus beanspruchte, weil der konsequente Kampf gegen den »Antichrist« in Rom als auch die radikale Widerlegung der scholastischen, als häretisch gewerteten theologischen Konzepte durch antitrinitarische Argumentation die Basis für die protestantische Einheit gelegt habe.

124 Az váradi disputációnak avagy vetélkedésnek az egy Atya Istenről és annak fiáról, Colosvarot 1569 (rect: 1570), in: RMNy 286.

125 Eine Auswahlübersetzung des Religionsgesprächs von Großwardein 1569 (Druck 1570) auf der Basis der Ausgabe von 1870 hat Edit Szegedi erstellt; das darin eingeschlossene Bekenntnis Franz Hertels/Davidis wird im Anhang dieses Beitrags erstmals in deutscher Übersetzung veröffentlicht.

Disputationsteilnehmer sei es, selbstständig über die Wahrheit und Irrtum zu urteilen. Noch am zweiten Tag wurde über die Schiedsrichter debattiert; zugleich wurde Davidis vorgeworfen, er argumentiere weitschweifig und pre-dige eher, statt zu argumentieren. Die Disputation begann trotz des Dissenses: Am ersten Tag versuchte Davidis erneut, Melius davon zu überzeugen, dass das Sch'ma Israël¹²⁶, das monotheistische Glaubensbekenntnis Israels, die hermeneutische Grundvoraussetzung für das Alte Testament beinhalte: Alles im Alten Testament sei Handeln von Gott-Vater allein¹²⁷. Als Reihenfolge für die Disputation wurden vier Fragenkreise durch den Moderator Bekes vorgeschlagen: 1) wer der einig Gott sei, 2) wer der einzige Sohn des Gottvaters sei, sowie 3) über den Heiligen Geist und 4) die Gottheit Christi.

Am zweiten Tag begann als Vorstufe zur christologischen Debatte eine Kontroverse über die Angelologie: an ihr beteiligten sich Melius, Ádám Thor-dai, Péter Károlyi und Balázs Szikszai Hellopaeus. Davidis wandte sich gegen Spekulationen über ungeschaffene und geschaffene Engel; es gebe nur eine einzigartige Form des Engelwesens. Dann begann die damit verschränkte Diskussion über den durch den Apostel Paulus eingeführten christologischen Terminus »Erstgeborener« (*primogenitus omnis creaturae*) für Christus. Sie zog sich in den dritten Tag hinein: Christus sei der »Erstgeborene« des geistlichen Reiches und habe es selbst erschaffen, was mit dem Logos-Prolog aus Johannes 1, aber auch mit der Wiedergeburtsvorstellung verknüpft wurde. Am vierten Tag ging es um die Soteriologie, das Heilsmittleramt Jesu Christi (*De mediatoris Jesu Christi hominis divinitate*). Davidis argumentierte tendenziell traditionsgeschichtlich mit dem Vorstellungsgehalt von Kolosser 1, zog auch Psalm 102 heran, den er schon in einem aus dem Zusammenhang heraus zu erschließenden Vorgespräch mit Melius in Debrecen thematisiert hatte. Auch hier war die hermeneutische Aussage klar: Propheten und Psalmen sprechen vom kommenden, nicht vom aktuell lebenden Messias. Die Disputationsbeteiligten verlagerten dann den Diskussionsschwerpunkt auf die Frage, warum Christus verehrt werden müsse. Zu diesem Zeitpunkt stritt Davidis die Verehrungswürdigkeit Christi noch nicht ab. Zwar leitete er diese nicht aus der Präexistenzvorstellung einer zweiten Person der Trinität ab, sondern von der unermesslichen Göttlichkeit (*sine mensura*), die Christus durch Gott-Vater erhalten habe, die ihn verehrungswürdig werden lasse. Dies hatte Davidis bereits 1568 in Weißenburg vertreten – und nahm darauf auch am folgenden Tag nochmals Bezug. Schließlich wurde das Kapitel 14 des Propheten Sacharja kontrovers gedeutet: Melius bezog es auf Christus, Davidis auf Gott-Vater;

¹²⁶ Dtn 6,4.

¹²⁷ Als Disputationsteilnehmer werden auch noch György Cegledi, Kaspar Helth, Paul Thuri, Péter Károlyi, Valentin Hellopaeus, Kaspar Erdödi, Kaspar Radiczit, György Boczkai und Gergely Sasvari genannt. Fürst János II. Zsigmond ergriff mehrmals das Wort.

dieses Thema wurde auch am nächsten Tag weiter diskutiert. Dabei kam es zu einer denkwürdigen Stellungnahme des Fürsten, der – gegen die persönlichen Angriffe von Melius auf Davidis mit dem Ziel, die Disputation mit dessen Verurteilung rasch abzuschließen, – darauf bestand, allen Einwohnern seines Herrschaftsgebietes Freiheit zu gewähren. Er ließ anklingen, dass sein politisches Motiv, Schutz der Freiheit, schon seinen Ermahnungen an Melius zugrunde gelegen hatte¹²⁸. Nachdem am sechsten Tag fruchtlos debattiert worden war, erinnerte János II. Szapolyai den debattierenden Melius an seine im Privatgespräch am Tag vor Disputationsbeginn gegebene Zusage, seine Animosität aufzugeben und sich der Wahrheit zu beugen: Melius bestätigte das, sah aber die Position von Davidis als fern der Wahrheit stehend an. Die Disputation war an einem toten Punkt angekommen. Der Melius-Partei wurde vom König vorgeworfen, mit dreisten Gerüchten zu arbeiten und unvorbereitet zu sein. Obwohl János II. aktuell die Fortsetzung der Disputation für sinnlos erachtete, war er bereit, in Anwesenheit auswärtiger Theologen – wie Beza und Simler – ein Religionsgespräch führen zu lassen. Aufgrund anstehender Regierungsverpflichtungen ließ der Herrscher die Disputation schließen¹²⁹.

128 Übersetzung von Edit Szegedi nach Nagy LAJOS/Simén DOMOKOS (Hg.), *A nagyváradi disputatio (Unitárius irók a XVI-ik évszázadból, I. Kötet)*, Kolozsvár 1870, Nachdruck der Ausgabe Klausenburg 1570, S. 130f. »Seine Hoheit, der König: Eure Leute hatten keinerlei Schaden unsererseits erlitten: Dass aber Melius Peter mitgeteilt wurde, Dass er in unserem Reich sich nicht wie ein Papst aufführe und die Geistlichen der wahren Religion zuliebe vertreibe, Und Bücher soll er auch nicht verbrennen, Und niemand zu seiner Religion zwingen, Hat diesen Grund: Weil wir in unserem Reich, So wie es der Landtag beschlossen hat, Freiheit haben wollen. Weiterhin: Wir wissen, Dass der Glaube ein Geschenk Gottes ist, Und das Gewissen kann niemand mit Gewalt überzeugen. Deshalb, wenn er nicht in diesen Grenzen bleibt, Ist er frei, die Theiß zu überqueren. [...]«.

129 BALÁZS, *Ungarländische Antitrinitarier*, S. 238–244. Die Stellungnahme des Fürsten lautete (in Edit Szegedis Übersetzung von S. 168f.): »Seine Hoheit: Nachdem aus Gottes Gnaden ich der gewählte Fürst dieses Fleckchens Erde bin, Wollen wir, laut unseres Amtes, Nicht nur für die Leiber unserer Untertanen Sorge tragen, sondern auch für ihre Seelen, Damit sie in der Wahrheit erbaut werden und sich von der Wissenschaft des Antichristus befreien. Zweitens, Dass wir den üblen Ruf, der über uns in fremden Ländern verbreitet wird, [nämlich] dass wir den türkischen Glauben bekennen, widerlegen werden. Aber ich sehe, Dass die Gegenseite nur zögert, Und nicht für die Offenbarung der Wahrheit eifert. Ihr wollt, Dass unser Prediger, David Ferentz, auf den öffentlichen Platz geht: In unserem Reich könnt ihr überall und immer frei disputieren. Wir können unseren Prediger immer bereitstellen. Ihr könnt in Freiheit, ohne jede Kränkung kommen. Ihr habt genügend Einnahmen, Ihr müsst die Kosten nicht berücksichtigen. Mehr noch, wir wünschen, Dass auch Gelehrte aus anderen Ländern kommen: Es kann auch Beza oder Simlerus sein, Wenn sie aus dem reinen Wort Gottes die Wahrheit offenlegen. Da wir aber sehen, dass ihr nur die Wahrheit meidet, Und auf die Fragen directe nicht antworten wollt, Machen wir Schluss mit der Disputation: Denn andere Sorgen des Landes zwingen uns, Nach Siebenbürgen heimzukehren.«

Den endgültigen Durchbruch einer unbegrenzten Verkündigungsfreiheit erreichten Biandrata und Davidis mit der politischen Unterstützung von János II. Szapolyai auf dem Landtag 1571:

so ist über die Verkündigung und das Hören des Wortes Gottes beschlossen worden, wie auch zuvor eure Hoheit mit ihrem Reiche beschlossen haben, Gottes Wort überall soll frei verkündigt werden können. Und wegen seines Bekenntnisses soll niemand gekränkt werden, weder Prediger noch Hörer¹³⁰.

Das Glaubensbekenntnis von Franz Davidis zeigt eine erste konsolidierte Stufe des Unitarismus in Siebenbürgen auf. Es beschloss das Religionsgespräch in Großwardein 1569 (ung. *Nagyvárad*, rum. *Oradea*), indem es – den abschließenden Anfragen und Antworten an Melius vorangestellt – proklamatorisch und konfessorisch den erreichten Entwicklungsstand der siebenbürgischen Antitrinitarier (»mein Bekenntnis, das auch das Bekenntnis meiner Brüder ist«) kompakt offenlegt. Das 1569 abgelegte Bekenntnis von Davidis kreist – gemäß der oben erwähnten Struktur und Thematik des Religionsgesprächs – vorwiegend um die Gottheit Gott Vaters, der als »einfacher« Gott, »kein dreifacher, auch kein vierfacher« sei, sondern »alleiniger Gott aus eigener Kraft«. Die Trinitätslehre führe »viele Götter und Götzen in die christliche Gemeinde« ein und folge der »Religion des Antichrist«¹³¹. Es folgt eine Adoptionschristologie, indem Gottes Eigenschaften auf Jesus übertragen werden: »So ist der Mensch Jesus Christus Wohnung und Tempel der Gottheit des Vaters«; denn Gottvater habe ihm »seine ganze Gottheit verliehen« und ihn aufgrund der Salbung mit dem Heiligen Geist »zum Herrn und Christus erhoben«¹³². Ausdrücklich wird sich aber vom Islam abgegrenzt, indem festgehalten wird, »dass dieses kein türkischer Glaube oder Religion«¹³³ sei. Die radikale Reformation in Siebenbürgen führte zu einer antitrinitarisch-unitarischen Konfessionsbildung, die sich in den nächsten Jahrzehnten trotz des Innovationsverbots von 1572 ständig ausdifferenzierte und weiterentwickelte.

Innerunitarische Synodendiskussionen schlossen sich in den folgenden Jahren an und lösten weitere Debatten aus, wenngleich die Zensurbestimmungen und Publikationshürden, welche durch die antiunitarische Tendenz der Religionspolitik des neuen Fürsten István Báthory eingeführt worden waren, hemmend wirkten¹³⁴. Auf die weiteren Religionsgespräche sei hier nur

130 EKO 24, S. 86f. Vgl. Paul PHILIPPI, Staatliche Einheit und gesellschaftliche Pluralität in der Religionsgesetzgebung des Fürstentums Siebenbürgen, in: HdJb 15 (1974), S. 50–65, hier S. 56–58.

131 Edit SZEGEDI, Übersetzung von S. 171.

132 Ebd., Übersetzung von S. 174f.

133 Ebd., Übersetzung von S. 175.

134 EKO 24, S. 88–92.

noch kursorisch verwiesen: Es folgten die unitarisch-reformierte Disputation in Nagyharsány 1574¹³⁵, das Religionsgespräch zwischen Sozzini und Davidis 1578 bis 1579¹³⁶ und das Religionsgespräch zwischen dem Reformierten Maté Skaricza und dem Antitrinitarier György Válaszúti in Fünfkirchen (ung. *Pecs*) 1588¹³⁷ (1592 in Csepre¹³⁸).

Zusammenfassende Thesen

1. Angesichts der quasi-föderalen Machtverhältnisse in der Ständemonarchie Siebenbürgens und des Partiums divergierten die politischen Interessen der Stände. Auch die Religionspolitik folgte dieser Fragmentierung.
2. Religionsdisputationen hatten in der ersten Phase von 1556 bis 1561 das Ziel des binnenprotestantischen »*consensus*« in wittenbergischem Sinne. Angesichts der schwachen fürstlichen Autorität konnte die angestrebte Einheit der reformatorischen Bewegung nicht gesichert werden.
3. Mit dem Auftreten von Giorgio Biandrata wurde die Ausgangslage transformiert. Die politische Rhetorik (»*consens*«) kaschierte die Absicht, mittels dissimulierender bzw. angeblich neutralisierender Terminologie antitrinitarischen Konzepten, möglichst als unifizierender religiöser Richtung, zum Durchbruch zu verhelfen.
4. Die divergierenden Intentionen von wohl grundsätzlich an der Leitidee friedlicher Koexistenz ausgerichteten, konsensorientierten Landtagsbeschlüssen und innovativer, radikalisierender fürstlicher, aber wohl doch auf religiöse Einheit zielende Religionspolitik gestatteten nicht zuletzt deswegen und trotz allem die Ausbildung von Konfessionen und deren Ausdifferenzierung sowie die religiöse Pluralisierung der Ständemonarchie.
5. Die antitrinitarische Bewegung bezeichnete sich selbst als »evangelisch«, d.h. undogmatisch biblizistisch, auf das pure Evangelium gründend. Dagegen verwendeten die an Wittenberg und der Schweizerischen Reformation orientierten Theologen des Fürstentums Siebenbürgen als Selbstbezeichnung den Terminus »katholisch«¹³⁹.

135 Mihály BUCSAY, Die Geschichte des Protestantismus in Ungarn 1521–1978. Ungarns Reformkirchen in Geschichte und Gegenwart, Teil I: Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Wien u.a. 1977, S. 137.

136 George H. WILLIAMS, The Christological Issues between Francis Dávid and Faustus Socinus During the Disputation on the Invocation of Christ, 1578–1579, in: DÁN/PIRNÁT (Hg.), Antitrinitarianism, S. 287–322.

137 Németh S. KATALIN, Die Disputation von Fünfkirchen, in: ebd., S. 147–156.

138 BUCSAY, Geschichte des Protestantismus, S. 130.

139 Dionysius Alesius: »agnosco has propositiones esse perpetuam doctrinam catholicae ecclesiae Dei manu propria«, in: EKO 24, S. 277. Peter MELIUS JUHÁSZ, Confessio catho-|lica de praecipuis fidei arti-|culis exhibita, sacratissimo et catholico

6. Die persönliche Einflussnahme des Fürsten auf das Religionsgespräch 1569 in Großwardein verhalf dem Antitrinitarismus – vor allem beim ungarischen Adel Siebenbürgens¹⁴⁰ – zum Durchbruch. Aus außenpolitischen Gründen (Schaukelpolitik zwischen Wien und Konstantinopel) verzögerte man dessen offizielle Anerkennung bis 1571.
7. Die Religionsgespräche – im engeren Sinne – 1564 bis 1569 sind der zielgerichteten Strategie und der individuellen Energie von Giorgio Biandrata und Franz Davidis geschuldet, die die politische Fragmentierung der Stände für ihre Ziele nutzten und den politisch schwachen Fürsten in ihrem Sinne instrumentalisierten, um mittelfristig wohl die gesamte Bevölkerung zu einer unitarischen Landeskirche – als Vollendung der Reformation – zusammenzuschließen. Das abrupte Ende der Unitarier-Förderung 1571/1572 und die antiunitarischen Maßnahmen mit dem Ziel der Kräftigung der religiösen Konkurrenz – sogar gegen die antikatholischen Absichten des Landtags – unter dem katholischen István Báthory legten schließlich 1595 – wahrscheinlich sogar eher unfreiwillig – den Grundstein für die »Pionierregion der Religionsfreiheit«.

Anhang

Das unitarische Bekenntnis von Franz Davidis zum Abschluss des Religionsgesprächs in Großwardein 1569 (Übersetzung aus dem Ungarischen von Edit Szegedi)¹⁴¹

Bekenntnis über den einigen Gott den Vater und seinen Sohn Jesus Christus und den Heiligen Geist, aufgrund der prophetischen und apostolischen Schriften

Ro-|manorum imperatori Ferdinando, et filio sue | i. majestatis d. regi Maximiliano [...], Debrecen 1562. Die *Formula Pii Consensus* (1572) verwendet den terminus: »ecclesia orthodoxa«, aber bei der Erläuterung des locus »de ecclesia« auch den terminus »ecclesiam catholicam«, in: EKO 24, S. 350.

¹⁴⁰ Ildikó HORN, Der ungarische Adel als Träger der Reformation in Siebenbürgen, in: LEPPIN/WIEN, Konfessionsbildung und Konfessionskultur, S. 165–177, hier S. 166–171.

¹⁴¹ Übersetzung nach Nagy LAJOS/Simén DOMOKOS (Hg.), A nagyváradi disputatio (Unitárius irók a XVI-ik évszázadból, I. Kötet), Kolozsvár 1870, Nachdruck der Ausgabe Klausenburg 1570, S. 170–175.

[171] *Über den einen Gott, der Vater unseres Herrn Christus Jesus*

Dass es einen Gott gibt, den Schöpfer von Himmel und Erde, wird von der ganzen guten Heiligen Schrift bewiesen. Und obwohl der größte Teil der Welt einen Gott bekennt, wissen nur wenige, wer dieser Gott laut dem Fluss der Heiligen Schrift sei.

Dieser ist nämlich ein einfacher Gott, kein dreifacher, auch kein vierfacher, Sondern nur einer, Der keinen Gefährten hat, der ihm in allem gleich wäre. Es gab keinen und es wird niemals einen geben.

Und es gibt keinen [Gott], der keinen Sohn gehabt hätte, Sondern es ist der heilige Vater unseres Herrn Jesus Christus. Und dadurch unterscheidet unser Herr Christus und der Apostel Paulus die Religion der wahren Christen von der Religion der Heiden und der falschen Religion aller anderen Völker.

Dieser Gott Vater ist ein alleiniger Gott aus eigener Kraft, der von niemand etwas übernommen hat, Der über allem steht, Und von dem aus alles existiert, Der Gott, Vater und Haupt unseres Herrn Jesus Christus ist: Der Vater des Lichts und der Quell alles Guten. Das ist die wahre prophetische und apostolische Religion.

Aber anstelle des einen allmächtigen Vaters einen dreifachen oder vierfachen Gott zu bekennen, Ein Wesen und drei Personen, die manchmal eins sind im Wesen, andersmal drei, Ist nichts anderes, als viele Götter und Götzen in die christliche Gemeinde einzuführen und aufstehen zu lassen, Und so der Religion des Antichristus folgen, Welche Daniel prophezeit hat, Dass ein derartiger Gott entstehen und angebetet wird, den unsere Väter, Abraham, Isaak, Jakob [172] etc. nicht gekannt haben. Denn weder die Patriarchen noch die Propheten oder die Apostel haben von dem wesenhaften, dreifachen, persönlichen, unfruchtbaren Gott des Papstes gewusst, sondern kannten nur den einen Gott, den heiligen und allmächtigen Vater unseres Herrn Jesus Christus, des wahren Messias.

Über unseren Herrn Jesus Christus, den einzigen Sohn des Gottvaters

Unser Herr Jesus Christus ist der gebenedeite, heilige Sohn des einigen Gottvaters, Der von aller Ewigkeit für unsere Herrlichkeit und unser Heil von Gott dem Vater bestimmt wurde, Dass er ein unschuldiges Lamm war, uns für seinen heiligen himmlischen Vater mit seinem Blut von aller unserer Falschheit erlöst habe, Und uns zu seinem Volk gereinigt hat.

Und dieser Sohn des Vaters, unser Herr Jesus Christus, offenbarte sich im Alten Testament unter verschiedenen Gestalten, Als Opfer, Manna oder Himmelsbrot, in Gewässern, Felsen, Jakobsleiter etc.

Und es war ihm gegeben und er wurde in der letzten der Zeiten vom Samen des Weibes geboren, nach der Verheißung: Der nach dem Leib wahrhafter Mensch sei, dem heiligenden Geist aber wie auch durch die Bewohnung/

Einwohnung durch die Gottheit des Vaters der bezeugte Sohn Gottes, zugleich Gott ist, In dem Gottvater unser Heil vollendete und Unsterblichkeit und ewige Seligkeit gab.

Wir beten den Sohn Gottes, unseren Herrn Jesus Christus, an [173] nach dem Gebot des Gottvaters: Und alles Gute, sowohl leiblich als auch geistig, erbitten und erwarten wir von ihm, Als dem, dessen Vater ihm alles von selbst aus gegeben hat, Und wir werden durch den Glauben an ihn erlöst und erhalten das ewige Leben: Denn ein anderer Name wurde nicht gegeben, in dem wir erlöst werden, sondern nur im Namen Jesu Christi. Und es gibt kein anderes Fundament als Jesus Christus.

Dieser ist Gottes Sohn, der Jesus Christus, unserer Mittler, Hohepriester, Fürsprecher, König, Und sicherer Schutz vor jeder Gefahr: Der uns in die Gnade des Gottvaters hineinführt: Und durch den wir den Mut haben, zu unserem heiligen himmlischen Vater einzugehen.

Dieses über Jesus Christus zu bekennen ist nichts anderes, Als ihn aus dem Fluss der ganzen Heiligen Schriften zu erkennen, Dass Jesus Christus von seinem heiligen himmlischen Vater kommt, Und dass er alles, Vor allem seine Gottheit, von seinem heiligen himmlischen Vater bekommen hat: Denn der Vater hat seinem Sohn alles gegeben.

Dagegen ein Bekenntnis abzulegen ist nichts anderes, Als den einigen Gottvater und seinen Sohn, den Jesus Christus, zu verleugnen: Und damit die Ehre und Herrlichkeit des Vaters anzugreifen, Den Jesus Christus, sein gebenedeilter heiliger Sohn überall beschützt, erhöht und lobpreist: damit legt er Zeugnis ab, Dass er nicht deshalb in diese Welt gekommen sei, um seinen Willen zu tun, Sondern nach dem Willen seines heiligen himmlischen Vaters zu handeln: Dieser Vater hat ihm Gewalt verliehen, und das ganze Sein der Gottheit, Durch die er vom Vater zur Gleichheit erhoben wurde, Ihn zur Rechten setzte, Und ihm einen Namen gab, Der über alle Namen steht.

[174] So wie es einen Gottvater gibt, eine Gottheit, eine Weisheit, Wahrheit und Barmherzigkeit, so wurden Gottheit, Weisheit, Wahrheit und Barmherzigkeit auf Jesus Christus ausgegossen. Und in ihm [wird] gezeigt/verdeutlicht/sichtbar gemacht, dass er in diesem Leib in Gott erschienen ist, dem im unermesslichen Licht wohnenden Gottvater, dem sich niemand nähern kann/der unnahbar ist, [den] wir [aber trotzdem] erfahren/wahrnehmen und in Jesus Christus als den [uns] nahen Gott erkennen können: Dass wahrhaftig bezeugt werden kann, Dass Jesus Christus in Gottes Gestalt ist, Und das Licht der Herrlichkeit Gottes sei, Und dass er das Merkzeichen [?] seiner Natur oder Wirklichkeit ist: So wie das Sonnenlicht das aus Kristall gemachte Gefäß vollständig umgibt, bedeckt und füllt: So ist der Mensch Jesus Christus Wohnung und Tempel der Gottheit des Vaters.

Summa Summarum

Dies ist das wahre christliche Bekenntnis der Gläubigen, Nämlich Jesus Christus bekennen, der vom Heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau Maria geboren wurde, Als Sohn des herrlichen, lebendigen einigen Gottvaters: Diese Erkenntnis und ihr Bekennen ist das ewige Leben.

Aber einen Sohn bekennen, der von Ewigkeit da ist, der aus dem Wesen oder der Person des Vaters vor aller Zeit geboren wurde und die zweite Person der Dreieinigkeit ist und Gott von sich selbst aus ist, Der in seinem Wesen eins mit dem Vater ist, in der Person aber verschieden, Ist nichts anderes, als sowohl den Vater als auch den Sohn zu verleugnen: Darüber hinaus aber Jesus Christus verabscheuen und verachten, als den wahren und eingeborenen Jesus Christus, Empfangen vom Heiligen Geist und geboren von der Jungfrau Maria, Und an seine Stelle einen anderen Christus und Sohn erheben, Und so seine ganze Gottheit verderben und verlieren.

[175] Diesem Sohn Gottes, dem Jesus Christus, wurde nicht nur der Leib vom Heiligen Geist geformt, Sondern dadurch hat Gottvater ihm seine ganze Gottheit verliehen und mit der dazugehörigen Salbung zum Herrn und Christus erhoben, Damit auf ihm der Geist des Jehova ruht, das ist Weisheit, Verstand, Furcht des herrlichen, allmächtigen und ewigen Gottes: Dadurch wird er als Sohn Gottes und als über allem stehender Gott und als Schöpfer einer neuen Welt bezeugt.

Deshalb behalten wir in unserem Verstand nach der Heilige Schrift zwei Dinge über Jesus Christus:

1. Erstens, dass sein Leib oder Menschheit in der Gebärmutter der Jungfrau unbefleckt vom Heiligen Geist empfangen und geformt wurde.
2. Zweitens, Dass er die unendliche Wohnung des Heiligen Geistes des Gottvaters ist, mit göttlicher Kraft und Macht erbaut, und somit seine wahrhaftige Gottheit [ersichtlich wird], Weshalb er Christus, Herr und über alles stehender Gott genannt wird.

Das ist die wahre Kenntnis des Gottvaters und seines heiligen Sohnes, des Jesus Christus, Und ein Bekenntnis davon, dass er das Fundament unseres ewigen Lebens und unseres Heils ist, Und dass dieses kein türkischer Glaube oder Religion ist.

Über den Heiligen Geist

Der Heilige Geist, die unermessliche und allmächtige Kraft Gottes, die er offenbarte

1. Zum ersten Mal, in der ersten Schöpfung, Als er damit alles erschuf, mit Leben erfüllte, ernährte und bewahrte. [176]

2. Zweitens, in der zweiten Schöpfung offenkundiger, in seinem gesegneten heiligen Sohn, Als er die Auserwählten aus dem Rachen des Teufels ergriff, Sie aus der Sünde umkehrte und sie neu gebar: erneut, als er die Toten erweckte, die Kranken heilte, Teufel austrieb, Und als er selbst von den Toten aufweckt wurde.

Und so wie der Gottvater in der ersten Schöpfung mit seinem Geist alles lebendig machte, erfüllte, ernährte und bewahrte: So hat er jene, die er durch seinen heiligen Sohn, Jesus Christus neu erschuf, mit seinem Heiligen Geist erfüllt und sie geheiligt und sie dann mit seinem Siegel versehen, Und er bewahrt sie bis zum Ende, Damit sie aus dem himmlischen Erbe nicht hinausfallen, sondern in ewiger Seligkeit leben.

Gottvater hat deswegen seine Auserwählten bekehrt, erleuchtet, unterwiesen, gelehrt, ermuntert und sie zu allerhand heiligen Werken angestiftet und bewegt und sie dazu befähigt: Für diese Werke wird der Heilige Geist ein Geschenk, Lehrmeister, Salbe, Feuer, lebendiges Wasser und aller Tröster genannt.

Außerdem wird er auch Annahme in der Sohnschaft und Geist der Wahrheit oder der Gewissheit genannt: Weil er für unsere Seele Zeugnis ablegt, Dass wir Gottes Söhne sind und Erben der himmlischen Erbschaft, Und er nennt Gott mit uns zusammen einen gnädigen Vater.

Und dieser Heilige Geist wird nicht der Geist des Vaters, sondern auch der des Sohnes genannt, Denn Gottvater hat es ihm in unermesslicher Weise geschenkt und hat ihn somit zum Christus gesalbt und zum Herrn erhoben: Den Gottvater uns auch in seinem Namen und durch ihn verleiht, seinen auserwählten Söhnen, Damit wir darin leben und selig werden [177] Dieses zu wissen und zu kennen ist vollkommene Wahrheit und ewige Seligkeit.

Andererseits, wer den Heiligen Geist zusammen mit den Papisten als Gott von sich selbst aus und als dritte Person der heiligen Dreieinigkeit nennt, Und dessen Geburt oder Herkunft bekennt und bestätigt, tut nichts anderes, Als das Fundament der Heiligen Schrift umzukehren, Und die Freude des Gottvaters an uns und seine guten Taten an uns nicht zu kennen, sondern zu verabscheuen und zu verachten.

Denn die Herkunft seines Geistes vom Gottvater, dessen Verströmung und Ausgießung ist nichts anderes, Als die Mitteilung seiner Kraft mit uns und sein ewiges Bleiben mit uns in Christus Jesus und durch Jesus Christus, unseren Herrn und Erlöser: Amen.

II. RELIGIONSGESPRÄCHE ALS MITTEL THEOLOGISCHER KLÄRUNG

Peter Neuner

Religionsgespräche zwischen Rom und Konstantinopel im Mittelalter

1. Die Kontroverse: Was sollten Religionsgespräche bereinigen?

Das Verhältnis zwischen der lateinischen und der griechischen Christenheit war seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts angespannt, die päpstlichen Ansprüche der Gregorianischen Reform hatten dazu geführt, dass der Name des Papstes aus den Diptychen der griechischen Liturgie gestrichen wurde. Als Normannen Kirchen und Klöster in Süditalien plünderten, rief Papst Benedikt IX. zu einem Befreiungskrieg auf, obwohl das Gebiet unter orthodoxer Jurisdiktion stand. Er wurde 1043 vernichtend geschlagen und geriet selbst in normannische Gefangenschaft, in der er neun Monate festgehalten wurde.

Im Osten erhob der Patriarch Michael Kerullarios (1043–1058) politische Ansprüche, die mit den Befugnissen des Kaisers kollidierten. Während Kaiser Konstantin IX. (1042–1055) eine Verständigung mit dem Papst anstrebte, begann der Patriarch, vor allem um den Kaiser zu treffen, einen »Feldzug zur Diskriminierung der lateinischen Kirche«¹. Der Kaiser wandte sich an den Papst mit dem Wunsch nach Kirchenfrieden als Bedingung für eine politische Union. Papst Leo IX. sandte eine Delegation nach Konstantinopel, an deren Spitze der schroffe Kardinal Humbert von Silva Candida stand. Sie wurde vom Kaiser ehrenvoll empfangen, dagegen heizte der Patriarch in seiner Polemik gegen den Kaiser die Stimmung gegen die westliche Kirche an; es kam in Konstantinopel zu unwürdigen Auftritten gegen die Lateiner. Die Legaten beschlossen daraufhin, unter Protest abzureisen. Dabei legte Kardinal Humbert am 17. Juli 1054 eine Bannbulle gegen den Patriarchen und seine Helfer auf dem Altar der Hagia Sophia nieder. Anschließend verabschiedete sich die Delegation in aller Freundschaft vom Kaiser und machte sich auf die Rückreise. Eine Woche später, am 24. Juli 1054, versammelte der Patriarch die Synode, die nun ihrerseits den Kirchenbann gegen die lateinischen Legaten und ihre Hintermänner verkündete. Diese beiden Bannsprüche bildeten das »Schisma« von 1054.

Das Anathem der römischen Delegation verurteilte den Patriarchen Michael Kerullarios sowie den Erzbischof Leon von Ochrid und Konstantin Nikephoros, den Kanzler des Patriarchen. Darüber hinaus wurden gebannt,

1 Hans-Georg BECK, Die Ostkirche vom Anfang des 10. Jahrhunderts bis Kerullarios, in: HKG(J) III, 1 (1966), S. 462–484, hier S. 472.

wie es heißt »all die, welche ihnen in den erwähnten Irrtümern und kühnen Anmaßungen folgen«². Offensichtlich sollte nicht die östliche Christenheit als Ganze getroffen werden, denn im gleichen Dekret heißt es, dass »das glorreiche Kaiserpaar, der Klerus und das Volk dieser Stadt Konstantinopel [...] sehr christlich und rechthgläubig«³ seien.

In der Antwort des Patriarchen und der Synode vom 24. Juli wurde »dieses gottlose Schriftstück« verurteilt und mit dem Bann wurden belegt »jene, die es veröffentlicht und geschrieben oder auf irgendeine Weise ihre Zustimmung dazu gegeben oder es ermutigt hatten« und alle, »die den orthodoxen Glauben schmähten«⁴. Auch diese Formulierung richtete sich gegen konkrete Personen⁵. Sie galt nicht dem Papst, der jedenfalls hätte erwähnt werden müssen. Zudem war Papst Leo IX. bereits vor der gegenseitigen Bannverfügung verstorben⁶.

Verurteilt wurden im Dekret des Humbert alle, die bestimmten Irrlehren anhängen oder Missbräuche pflegten, wobei festzustellen ist, dass die in diesem Text zurückgewiesenen Irrlehren die orthodoxe Theologie in keiner Weise trafen⁷. Sachlich von einem gewissen Gewicht ist allein die Beschuldigung, dass die Lateiner bei der Feier der Eucharistie ungesäuertes Brot verwenden. Alle, die deshalb die römische Kirche und ihr Messopfer angreifen, werden als »prozymitische Häretiker« verurteilt. Die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes spielte lediglich insofern eine Rolle, als die Griechen als »Pneumatomachen« bezeichnet und ihnen vorgeworfen wurde, sie hätten das »Filioque«

2 Zitiert in: Die Exkommunikationserklärungen und ihre Aufhebung, in: Conc(D) 2 (1966), S. 561–564, hier S. 562.

3 Die Exkommunikationserklärungen, S. 561.

4 Ebd., S. 562.

5 Im Gegensatz dazu wird in der neuesten Untersuchung von Axel BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln u.a. 2002 die These vertreten, es seien die Kirchen als ganze in den Streit einbezogen gewesen, weil in Konstantinopel »der Name des Patriarchen Michael Kerullarios weiterhin in den Diptychen enthalten war« (S. 104f.). Es scheint, dass damit die Exkommunikationssentenz unzulässig weit interpretiert wird.

6 Damit stellt sich die Frage, ob das Dekret Humberts nicht von vornherein seiner rechtlichen Basis entbehrte, weil seine Vollmacht mit dem Tod des Papstes erloschen war.

7 Verurteilt werden Simonisten, die die Gabe Gottes verkaufen, Valesier, die ihre Gäste zu Eunuchen und dann zu Klerikern machen, Arianer, die Lateiner wiedertaufen, Donatisten, die behaupten, das Opfer Christi und die Taufe seien außer in der orthodoxen Kirche untergegangen, Nikolaiten, die die Priesterehe gestatten, Severianer, die das Gesetz des Mose ablehnen, Pneumatomachen, die das *Filioque* aus dem Credo getilgt haben, Manichäer, die behaupten, das gesäuerte Brot sei beseelt, die Nazarener, die Kinder vor dem achten Tag nicht taufen. Der östlichen Christenheit wird angelastet, dass sich ihre Diener Bart und Haare wachsen lassen und dass der Bischof von Konstantinopel den Titel eines ökumenischen Patriarchen beansprucht. In der Zurückweisung der Beschuldigung, die westlichen Kirchen seien »Azymiten«, weil sie bei der Eucharistie ungesäuertes Brot (»Azymen«) verwenden, werden alle, die die römische Kirche und ihr Messopfer angreifen, als »prozymitische Häretiker« verurteilt.

aus dem Credo getilgt. Von Seiten des Patriarchats von Konstantinopel wurden allgemein jene gebannt, »die den orthodoxen Glauben schmähten«, also die Verfasser der Bannbulle und jene, die die genannten Angriffe auf die orthodoxe Lehre und Praxis teilen. Konkrete häretische Positionen wurden nicht genannt. Allerdings behauptete der Patriarch, die lateinischen Delegaten hätten insgesamt »die orthodoxe Kirche Gottes und alle Orthodoxen, die von jenen gottlosen Dogmen nicht verführt wurden, [...] mit der Exkommunikation belegt«⁸.

Theologische Differenzen spielten 1054 höchstens am Rande eine Rolle, es waren kulturelle und politische Gründe, die zur gegenseitigen Exkommunikation führten, und diese Kontroversen ließen sich durch Religionsgespräche nicht beheben. Auch in den beiden Themenstellungen, die in der Folge ins Zentrum traten, nämlich beim *Filioque* und beim Primatsanspruch des Papstes, spielten machtpolitische Interessen eine zumindest gewichtige, wenn nicht die entscheidende Rolle.

Das Kirchenvolk nahm die Bannsprüche zunächst kaum zur Kenntnis und auch die anderen Kirchen des Ostens folgten keineswegs vorbehaltlos der Politik des Patriarchen von Konstantinopel⁹. Sie erklärten ihre Unterschiede zu den westlichen Kirchen mit der sprachlichen Insuffizienz der Lateiner, ohne daraus kirchentrennende Differenzen abzuleiten. Auch im Westen bezog man sich zunächst nicht auf die Ereignisse von 1054.

Die Entfremdung zwischen Ost und West erfolgte in einem langen Prozess, der in der Plünderung Konstantinopels durch das Kreuzfahrerheer 1204, der Errichtung eines lateinischen Patriarchats und Kaiserreichs in Konstantinopel und den Bemühungen um eine Zwangslatinisierung seinen Höhepunkt fand¹⁰. Im Osten entstand massiver Hass gegen die Westler, die in den Augen der Griechen als Eroberer erschienen und nun als Häretiker und Schismatiker abgelehnt wurden.

8 Zitiert nach Georg DENZLER, Das sogenannte Morgenländische Schisma im Jahre 1054, in: MThZ 17 (1966), S. 24–46, hier S. 44. Diese Aussage wird als Fälschung des Kerullarios bezeichnet.

9 Vgl. BECK, Die Ostkirche, S. 476.

10 Zur Bewertung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Kirche von der Gregorianischen Reform bis zum Konzil von Florenz siehe Georg DENZLER, Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis von Päpsten und Ökumenischen Konzilien des Mittelalters, in: MThZ 20 (1969), S. 104–117.

2. Politische Annäherungen und Entfremdungen

Die heftigen gegenseitigen Anklagen nach 1204 werden heute als »Dialog der Gehörlosen« bezeichnet. Unionsversuche seitens der Bettelorden wollten die Griechen dazu bewegen, zur Wahrheit der *ecclesia romana* zurückzukehren¹¹. Die Haltung der Griechen war politisch bedingt. 1261 konnte Kaiser Michael Paläologus Konstantinopel zurückerobern. Um einen Gegenschlag der Lateiner zu verhindern, erstrebte er ein Einvernehmen mit dem Papst. Er bot eine Kirchenunion als Gegenleistung für den Frieden mit dem Westen an. Die Päpste dagegen verlangten zuerst die Annahme der Union, dann könne man auch über die Sache des Friedens verhandeln.

Als Antwort auf das Angebot des Kaisers übersandte Papst Clemens IV. 1267 ein Glaubensbekenntnis nach Konstantinopel. Dieser Text hatte eine lange Vorgeschichte. Sein erster Teil ist weithin identisch mit einem Glaubensbekenntnis, das Leo IX. 1053 auf Bitten des Patriarchen Petrus von Alexandrien an diesen gesandt hatte¹². Inhaltlich stellt es eine Umschreibung des trinitarischen und des christologischen Dogmas dar, wie dieses in der westlichen Theologie entfaltet worden war. Insbesondere geht es darum, den Vorwurf zu widerlegen, man lehre einen doppelten Ausgang des Heiligen Geistes. Der zweite Teil des Bekenntnisses von 1267 wurde im 13. Jahrhundert unter Papst Clemens IV. formuliert. Er stellt die lateinische Theologie »verschiedenen Irrtümern« entgegen, die die Griechen teils »durch Unwissenheit, andere aus Bosheit eingeführt« hätten. Dieser Teil thematisiert das Purgatorium, die Sakramententheologie und den Primat der römischen Kirche¹³.

3. Das II. Konzil von Lyon 1274

Im 13. Jahrhundert erreichte die lateinische Kirche einen Höhepunkt ihrer Entwicklung, das Papsttum entfaltete seine größte Macht. Für die Päpste war es selbstverständlich, dass sie den Primat über die ganze Christenheit innehatten, auch über den Osten. Die Hochscholastik stellte eine eindrucksvolle Synthese von philosophischem und theologischem Wissen dar, dem der Osten zu dieser Zeit nichts Ebenbürtiges entgegenzusetzen hatte.

1271 wurde Gregor X. zum Papst gewählt. Er lebte in Akkon, dem letzten Zufluchtsort der Kreuzritter im Heiligen Land. Er berief für 1274 ein Konzil

11 Umberto PROCH, Die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1438–1445), in: Giuseppe ALBERIGO (Hg.), Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, Düsseldorf 1993, S. 292–329, hier S. 298.

12 DH 680–686.

13 Das Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael in dessen Brief an Papst Gregor X., in: DH 851–861.

nach Lyon ein, das neben der Problematik des Kreuzzugs auch die griechische Frage lösen sollte. In der Vorbereitung auf das Konzil fertigte Gregor eine Gesandtschaft nach Konstantinopel ab, die den Kaiser zur Unterschrift unter das von seinem Vorgänger übersandte Glaubensbekenntnis und damit zur Union mit Rom bewegen sollte. Die Reaktion in Konstantinopel war kontrovers. Der Kaiser war bereit zur Unterschrift, konnte aber dem Volk und den Mönchen, die dem Westen gegenüber sehr kritisch waren, die Union nicht aufzwingen. Es bildete sich eine antiunionistische Partei, der auch der Patriarch Joseph I. beitrug, der zunächst auf einen Ausgleich mit dem Westen bedacht gewesen war. Wichtig wurde Johannes Bekkos. Er war zunächst Gegner der Union und wurde als solcher vom Kaiser in den Kerker geworfen. Dort studierte er eingehend die klassischen Texte zum *Filioque* und zum Ausgang des Heiligen Geistes. Dabei kam er zu dem Ergebnis, dass die griechischen Partikel *ek* und *dia*, die beide in der patristischen Literatur das Verhältnis des Sohnes zum Geist bezeichnen, gleichbedeutend seien. *Ex filio* und *per filium* seien also sachlich identisch¹⁴. Von besonderer Bedeutung war für Bekkos dabei das Urteil des heiligen Maximus Confessor, der in den Kontroversen um den Monotheletismus im 7. Jahrhundert zu der Erkenntnis gelangt war, der Westen sei durch das *Filioque* nicht der Häresie verfallen. In der Konsequenz erachtete Bekkos¹⁵ die Union mit Rom theologisch für möglich.

Der Kaiser konnte 44 Metropolen dazu gewinnen, das vom Papst geforderte Glaubensbekenntnis zu unterschreiben. Angefügt wurde die Bitte, »dass unsere Kirche das heilige Glaubensbekenntnis beten dürfe, wie sie schon vor dem Schisma bis in unsere Tage gesprochen hat und dass wir bei den Riten verbleiben dürfen, die wir schon vor dem Schisma befolgt haben«¹⁶. Man verband mit dem Bekenntnis zum Glauben der lateinischen Christenheit also die Forderung nach kirchlicher Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Ostens.

Die Unterschrift unter dieses Dokument erfolgte im Februar 1274 im Blakerne-Palast in Konstantinopel, sie stellt den eigentlichen Vollzug der Union dar. Im Konzil von Lyon selbst im Juli dieses Jahres wurde sie lediglich noch feierlich besiegelt. Kaiser und Patriarch von Konstantinopel waren zum Konzil eingeladen worden. Die Delegation bestand aus Germanos III., dem ehemaligen Patriarchen von Konstantinopel, dem Bischof Theophanes von Nicäa und dem Logotheten, der den Kaiser vertrat. In einer feierlichen Papstmesse wurde das Credo in beiden Sprachen gesungen und dabei das *Filioque*

14 PROCH, Die Unionskonzilien, S. 317.

15 Zu Johannes Bekkos und die von ihm ausgewerteten Quellen siehe Hans-Georg BECK, Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge, in: HKG(J) III, 2 (1968), S. 144–167, hier S. 157f

16 Dokumentiert in: Hans WOLTER/Henri HOLSTEIN, Lyon I/Lyon II, Mainz 1972, S. 302.

mehrmals wiederholt. Die Griechen hatten sich der römischen Obödienz unterworfen, die Union schien im päpstlichen Sinn besiegelt.

Praktischen Erfolg hatte diese Union nicht, obwohl der Kaiser den Patriarchen Joseph I., der sich widersetzte, absetzte und Johannes Bekkos, der nun überzeugter Unionist war, zu dessen Nachfolger wählen ließ. Bekkos stellte in mehreren Schriften dar, dass zwischen lateinischen und griechischen Kirchenvätern im Glauben Übereinstimmung geherrscht habe. Diese Schriften spielten rund 150 Jahre später auf dem Konzil von Florenz eine bedeutende Rolle. Zu überzeugen vermochte Bekkos die griechische Kirche nicht; die Gegnerschaft vor allem der Mönche, die großen Einfluss auf das Volk hatten, war übermächtig. Kaiser Michael nahm die Union ernst, er versuchte sie mit Strenge, ja mit Grausamkeit durchzusetzen. Doch auch er hatte nur begrenzten Erfolg. Darum wurde er 1281 von Papst Martin IV., letztlich ohne jeden triftigen Grund, exkommuniziert¹⁷. Nach seinem Tod ein Jahr später (1282) folgte ihm sein Sohn Andronikos (1282–1328), der sogleich das Glaubensbekenntnis seines Vaters aufkündigte und jeden Kontakt mit dem Westen abbrach. Die Erinnerung an die 1274 geschlossene Union, die die Einheit hatte wiederherstellen wollen, vertiefte in der Folge den Graben zwischen Ost und West erheblich.

Als Religionsgespräch lassen sich die Kontakte zwischen Ost und West im Kontext von Lyon II kaum bezeichnen. Auf beiden Seiten dominierten politische Motive. Bei den Griechen herrschte die Hoffnung, durch eine Union – bei gleichzeitig größtmöglicher Selbständigkeit – politische Unterstützung durch den Westen zu finden. Auf westlicher Seite war man bestrebt, den päpstlichen Primat durch den Osten anerkannt zu bekommen. Das Hauptinteresse bei Papst Gregor war die Finanzierung des Kreuzzugs. Dennoch wäre es nicht richtig, die Union von 1274 ausschließlich politisch bedingt zu sehen. Die scholastische Theologie hatte eine in sich geschlossene Trinitätslehre und Christologie entwickelt, die man auch von den Griechen anerkannt sehen wollte. In der Lehre vom Papsttum begann sich eine theologische Ekklesiologie zu entfalten, die sich keineswegs allein in Machtfragen erschöpfte. Kein Geringerer als Thomas von Aquin, der am Konzil teilnehmen sollte, aber auf der Reise nach Lyon verstorben war, hatte eine Schrift *Contra errores Graecorum* verfasst. In der Orthodoxie gab es die Bemühung, die kontroversen Fragen anhand der östlichen und der westlichen Kirchenväter zu studieren und zu klären.

17 So BECK, Die byzantinische Kirche, S. 159.

4. Das Konzil von Florenz

Es dauerte fast 150 Jahre, bis ein neuer Versuch zu einer Kirchenunion unternommen wurde, nun allerdings unter veränderten Bedingungen. Das Konzil von Konstanz hatte das Abendländische Schisma überwunden und das Konzil schien den Sieg über den Papst und seine Primatsansprüche errungen zu haben. Papst Eugen IV. und das Konzil in Basel standen sich feindlich gegenüber, exkommunizierten sich gegenseitig bzw. verfügten ihre Auflösung. Beide Seiten hatten Interesse an einer Union mit den Griechen: Der Papst könnte seine Position erheblich stärken, wenn die Griechen seinen Primat anerkennen würden, ebenso die Konziliaristen, wenn sich die Orthodoxie auf ihre Seite schlug und die Überlegenheit der im Konzil versammelten Bischöfe über den Papst annahm. Die griechische Kirche war in schwerer Bedrängnis durch die Osmanen und Kaiser Johannes VIII. Paläologus suchte Hilfe im Abendland. Als Voraussetzung dafür erkannte er die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mit Rom. Bereits zum Konzil von Konstanz 1414 war eine griechische Delegation angereist mit der Idee einer Union der beiden Kirchen. Der Osten sei dazu bereit, selbst wenn man Glauben und Disziplin der Lateiner übernehmen müsste. Im Gegenzug sandte Martin V. eine Delegation nach Konstantinopel, die allerdings mit der enttäuschenden Botschaft zurückkehrte, es gebe keine Hoffnung auf eine Union, vielmehr verlange der Kaiser ein von ihm nach Konstantinopel einzuberufendes Konzil mit freier Diskussion über alle herrschenden Meinungsverschiedenheiten¹⁸.

Der Kaiser verhandelte sowohl mit dem Papst als auch mit dem Konzil in Basel. Zunächst ging es um den Ort, an dem ein Unionskonzil stattfinden sollte. Die Griechen wollten es auf griechischem Boden, ein Plan, der an der politischen Situation im Lande, vor allem aber an der Finanzlage Konstantinopels scheiterte. Jedenfalls war für sie unabdingbar, dass es zu einer Verständigung auch mit dem Papst kommen sollte. Darum nahmen sie den Vorschlag von Papst Eugen an, das Konzil in Ferrara abzuhalten. Der Papst verlegte das Konzil von Basel nach Ferrara, aber nur wenige der Konzilsteilnehmer von Basel folgten. Das Konzil von Ferrara wurde am 9. April 1438 im dortigen Dom in Gegenwart des Papstes und von über 70 abendländischen Bischöfen eröffnet. Aus dem Osten waren anwesend der byzantinische Kaiser, der Patriarch Joseph von Konstantinopel, die Erzbischöfe von Nicäa, Ephesus und Kiew, sowie Vertreter der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Insgesamt wird die Zahl der Konzilsteilnehmer aus dem Osten auf über 700 geschätzt. Während der Unionsakt in Lyon 1274 nur wenige Tage gedauert hatte, erstreckten sich die Verhandlungen in Ferrara über 15 Monate,

18 Siehe Joseph GILL, *Konstanz und Basel-Florenz*, Mainz 1967, S. 150.

vom April 1438 bis zum Juli 1439. Sicher stand politischer und militärischer Druck im Hintergrund, dennoch wurden in Ferrara die Fragen, die man auf beiden Seiten als kontrovers ansah, eingehend erörtert: Das *Filioque* als Hinzufügung zum Credo, der Hervorgang des Geistes, die Lehre vom Fegefeuer, die Epiklese und der päpstliche Primat.

Die Verhandlungen begannen mit der Lehre vom Purgatorium. Dazu wurden Denkschriften ausgetauscht. Die Griechen waren an dieser Problematik nicht sonderlich interessiert, tatsächlich kam es auch zu keinem Einvernehmen. Im Unionsdekret sind lediglich die Tatsache des Purgatoriums und dessen Bedeutung festgehalten.

Im Herbst 1438 thematisierte man die Einfügung des *Filioque* in das altkirchliche Credo. Die Griechen waren überzeugt, sie könnten den Westen anklagen, den Glauben verfälscht zu haben, weil man dort entgegen dem Verbot von Ephesus und Chalkedon dem Bekenntnis etwas hinzugefügt habe. Dem gegenüber betonten die Lateiner, das *Filioque* sei keine Hinzufügung, sondern eine Entfaltung und Verdeutlichung dessen, was implizit im Bekenntnis des Ausgangs vom Vater bereits mit enthalten sei¹⁹, der Glaube sei durch diese Explikation unangetastet geblieben. Die Kirche habe das Recht und die Pflicht, neuen Situationen mit allen Mitteln zu begegnen, wenn man nur nicht den Glauben verändere. Diese Argumentation machte offensichtlich auf einige Vertreter der Orthodoxie großen Eindruck. Nachdem in Ferrara die Pest ausgebrochen war und Florenz sich bereit erklärt hatte, die Kosten für die Unterbringung und die Verpflegung der Konzilsteilnehmer zu übernehmen, wurde das Konzil dorthin verlegt.

Die Diskussion um den Ausgang des Heiligen Geistes wurde nun trinitätstheologisch gefüllt. Die griechische Seite argumentierte vor allem mit der Lehre der heiligen Kirchenväter. Diese hatten, wie vor allem die Lateiner betonten, die Lehre vom Hervorgang des Geistes in unterschiedlicher Weise gelehrt. Vor allem die Aussage des heiligen Maximus Confessor, die schon im Vorfeld zu Lyon 1274 eine gewisse Rolle gespielt hatte, nämlich dass beide Seiten den rechten Glauben bewahrt hätten und die Lateiner nicht in die Häresie gefallen seien, wurde angeführt. Eine Lösung der Probleme fand man in dem sicher problematischen Argument: »Zwischen den abendländischen und morgenländischen Vätern kann kein Widerspruch bestehen, da sie alle vom Heiligen Geist erleuchtet sind«²⁰. Auch wenn beide Seiten ihren Glauben in unterschiedlicher Form ausdrückten, konnten sie als Heilige »einander

19 Siehe die Darstellung bei GILL, Konstanz, S. 270–278.

20 Karl August FINCK, Das abendländische Schisma und die Konzilien. Eugen IV. Konzil von Basel-Ferrara-Florenz, in: HKG(J) III, 2 (1968), S. 572–588, hier S. 581.

aber niemals widersprechen«²¹. Auf einer höheren Ebene, die menschlicher Einsicht vielleicht nicht mehr zugänglich ist, mussten beide Lehraussagen übereinstimmen.

Diesem Urteil zuzustimmen bedeutete für die Griechen eine erhebliche Herausforderung. Manche gingen einfach davon aus, die ihnen von den Lateinern vorgelegten Texte seien gefälscht. Jedenfalls führte man mit den begrenzten Mitteln, die zur Verfügung standen, faktisch eine textkritische Analyse der betreffenden Dokumente durch. Die meisten der führenden Theologen der Griechen ließen sich davon überzeugen, dass der Westen den Glauben nicht verändert habe und dass auch die westliche Theologie den einen Ursprung im Vater lehre. Damit erschien der Vorwurf entkräftet, sie würde zwei Prinzipien in Gott annehmen. So konnte die griechische Delegation im Namen des Kaisers feststellen, dass man »die doppelte Weise des Hervorganges des Heiligen Geistes anerkennen könne«²². Der Patriarch schloss sich diesem Votum an, allerdings mit dem Vorbehalt, »dass die Griechen das Filioque nicht in ihr Glaubensbekenntnis einführen« und die Union »unter Beibehaltung ihrer alten Gewohnheiten«²³ eingehen sollten. Doch einmütig war dieses Urteil nicht. Trotz der Zustimmung von Kaiser und Patriarch erachteten wichtige Repräsentanten der orthodoxen Delegation die lateinische Trinitätslehre nach wie vor nicht nur als irrig, sondern als häretisch. Dennoch konnte sich mehrheitlich in der Delegation aus dem Osten die Überzeugung durchsetzen, dass zwar die Einfügung in das Credo ohne Konsultation mit dem Osten Unrecht war, der Westen aber in dogmatischer Hinsicht nicht in die Häresie gefallen sei.

Nach dieser Übereinkunft gerieten die Verhandlungen zunehmend unter Zeitdruck. Ins Zentrum trat nun die Primatsfrage. Auf lateinischer Seite war man bestrebt, die Stellung des Papstes in den von ihm beanspruchten Titeln zu sehen: Römischer Bischof, Nachfolger Petri, Stellvertreter Christi, Haupt der Kirche. Diese Titel anzuerkennen impliziere den Glauben an seine *plena potestas*. Auf griechischer Seite akzeptierte man diese Titel zwar, aber man verstand den Papst vom Institut der Patriarchen her und damit im Rahmen der Pentarchie. Die rechte Interpretation des päpstlichen Primats sei in der Praxis der ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends erfolgt. Sie impliziere auch die Anerkennung der Patriarchen und ihrer Rechte.

Auf der Basis dieser Übereinkünfte wurde am 6. Juli 1439 die Bulle *Laetentur coeli* verkündet und die Union feierlich vollzogen. Ein erster wortreicher Teil formulierte den Dank an den dreifaltigen Gott, dass das Konzil »durch die Güte des Heiligen Geistes am Ende zu dieser so ersehnten, hochheiligen

21 GILL, Konstanz, S. 300.

22 Ebd., S. 303.

23 Ebd.

Union gekommen« sei²⁴. Die Lehraussagen stehen im zweiten Teil²⁵, der mit der wichtigsten Frage beginnt, dem Hervorgang des Heiligen Geistes. Das *Filioque* wurde demnach »zum Zwecke der Verdeutlichung der Wahrheit und aufgrund einer damals bestehenden dringenden Notwendigkeit erlaubtermaßen und vernünftigerweise beigefügt«²⁶. Es wurde aber nicht gesagt, dass die Griechen verpflichtet seien, es in ihr Credo aufzunehmen, allerdings auch nicht, dass sie bei ihrer überkommenen Formulierung bleiben könnten. In der Frage nach gesäuertem und ungesäuertem Brot wurde verfügt, dass jeder »nach der Gewohnheit seiner Kirche, sei es der westlichen oder der östlichen«²⁷ verfahren solle. Zum päpstlichen Primat hieß es, »dass der heilige Apostolische Stuhl und der Römische Bischof den Primat über den ganzen Erdkreis innehat, und der Römische Bischof selbst der Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus und der wahre Stellvertreter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen ist; und ihm ist von unserem Herrn Jesus Christus im seligen Petrus die volle Gewalt übertragen worden, die gesamte Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken«. Angefügt wurde: »Wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten wird«²⁸. Diesen Nebensatz verstanden die Griechen als Einschränkung, die Lateiner als Bekräftigung des Primats. Festgehalten wurde auch die überlieferte Rangordnung der Patriarchen, »selbstverständlich unter Wahrung und Erhaltung aller ihrer Privilegien und Rechte«²⁹. Diese Aussage des Konzils fungierte fortan, allerdings ohne die auf Verlangen der Griechen angefügte Präzisierung und ohne die Erwähnung der Rechte der Patriarchen, als dogmengeschichtlicher Beleg für den Primat des Papstes, und das gegenüber der Reformation im 16. Jahrhundert und im I. Vatikanischen Konzil 1869/70.

Die Lateiner verstanden *Laetentur coeli* als die Wiedervereinigung der Griechen mit der römischen Kirche, das Dokument stellte den Glauben dar, so wie ihn »die römische Kirche lehrt und bekennt«³⁰. Ihm schlossen sich die Griechen wieder an. Konsequenter Weise wurde der Text als päpstliche Bulle verkündet, wie es heißt:

24 Dokumentiert in GILL, Konstanz, S. 417–420, hier S. 418.

25 Dokumentiert in DH 1300–1308.

26 Ebd. 1302.

27 Ebd. 1303.

28 Ebd. 1307.

29 Ebd. 1308.

30 PROCH, Die Unionskonzilien, S. 322.

mit Zustimmung unseres liebsten Sohnes Johannes Paläologus, des erlauchten Kaisers der Romäer, und der Vertreter unserer ehrwürdigen Brüder, der Patriarchen, und der übrigen Repräsentanten der Orientalischen Kirche³¹.

Mit der Bulle *Exsultate Deo* vom 22. November 1439, dem Armenierdekret, sollte die Union mit den Armeniern besiegelt werden. Es umfasst das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel mit Einschluss des *Filioque* und bezeichnet die Dekrete der altkirchlichen Konzilien, insbesondere des Chalkedonense, die die armenische Kirche nicht angenommen hatten, als glaubensverbindlich. Es folgt eine Zusammenfassung der Sakramentenlehre, die bis in den Wortlaut hinein der Schrift des Thomas von Aquin *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* entnommen ist. Hier wurde also, mehr noch als in *Laetentur coeli*, die scholastische Theologie aufgegriffen und mit lehramtlicher Verbindlichkeit den Armeniern auferlegt, die dem theologisch und politisch nichts entgegenzusetzen hatten³².

Die Bulle *Cantate Domino* (1442) sollte die Union mit den Kopten herstellen. Dieses umfangreiche Dokument fasst die Grundaussagen der frühchristlichen Konzilien zur Trinitätslehre zusammen, insbesondere jene, die die koptische Kirche nicht anerkannt hatte. Es spricht über alle Häretiker das Anathem aus und warnt vor den »Missbräuchen«, die angeblich bei den Kopten verbreitet waren. Außerdem wurden die Dokumente *Laetentur coeli* und *Exsultate Deo* angefügt³³. 1444 bzw. 1445 wurde durch die päpstliche Bulle *Multa et admirabilia* die Union mit den Syrern sowie durch die Bulle *Benedictus sit Deus* die Union mit den Chaldäern und Maroniten von Zypern verkündet. Auch hier wurde die scholastische Tradition aufgegriffen und lehramtlich festgeschrieben. Alle diese Dokumente wurden als päpstliche Bullen erlassen, was schon formell zum Ausdruck bringen sollte, dass sich die betreffenden Kirchen (wieder) mit Rom vereinigt und dem päpstlichen Universalprimat unterworfen hatten.

5. Nach dem Konzil

Im Osten war man zunächst unentschlossen, wie man mit der in Florenz verkündeten Union umzugehen habe. Eindeutig ablehnend verhielt man sich in Moskau, wo die Rus' und der Großfürst Wassilij II. die Union zurückwiesen und den aus Florenz zurückgekehrten Metropoliten Isidor, der sich in den Diskussionen von der Rechtgläubigkeit der Lateiner hatte überzeugen lassen

31 Dokumentiert in GILL, Konstanz, S. 417.

32 DH 1310–1328.

33 Ebd. 1330–1353.

und die Union befürwortete, einkerkerte und später des Landes verwies. In Konstantinopel war die Reaktion zunächst gespalten. Der Kaiser verhielt sich weithin passiv; er konnte sich nicht dazu entschließen, die Union zu promulgieren. Der Patriarch war noch in Florenz verstorben. Der 1440 neu gewählte Patriarch war Anhänger der Union, fand aber wenig Unterstützung.

Die Volksmenge schrie, von Scharen ungebildeter Mönche aufgestachelt, man habe Verrat geübt. Die Geistlichen, die nicht in Italien gewesen waren, begannen den Gottesdienst ihrer Mitbrüder, welche die Union angenommen hatten, zu sabotieren³⁴.

Von zwölf der 18 griechischen Bischöfe, die *Laetentur Coeli* unterzeichnet hatten, heißt es in einem Bericht des Unionsgegners Gennadios II., sie hätten »bereit«, also ihre Unterschrift zurückgezogen³⁵. Allerdings scheint es, dass die maßgeblichen Wortführer unter den Theologen mit wenigen Ausnahmen an ihrer Entscheidung festhielten und die Union befürworteten. So einmütig, wie verschiedentlich behauptet, war die Ablehnung nicht. Isidor, der Metropolit von Kiew und ganz Russland, konnte, nun als Delegat des Papstes, noch im Dezember 1452 von der Kanzel der Hagia Sophia offiziell die Union verkünden, und die Liturgie mit der Kommemoration des Papstes feiern, wenn auch unter Protest der versammelten Gläubigen³⁶. Doch schon fünf Monate später fiel Konstantinopel in die Hand der Türken. Damit entfiel jedes politische Interesse an einer Union, der Sultan ernannte Gennadios II., der sich als entschiedener Gegner der Union hervorgetan hatte, zum Patriarchen. Er »regierte die Reste seiner Kirche als wäre der Akt von 1452 nie vollzogen worden«³⁷. Damit war die Union gescheitert. Das sah man auch in der lateinischen Kirche. So formulierte Papst Pius II. (1405-1464) in einem Brief an den Sultan Mehmet:

Deiner Herrschaft unterstehen nur wenige Christen, die nach der Wahrheit des Evangeliums wandeln; denn alle sind im Irrtum verstrickt, obwohl sie Christum verehren: die Armenier, die Jakobiten und Maroniten und noch andere. Die Griechen waren fern von der Einheit der römischen Kirche, als Du in Konstantinopel eingedrungen bist, hatten das Dekret von Florenz noch nicht angenommen und befanden sich im Irrtum, da weder ihre Lehre über den Heiligen Geist noch die über das Fegfeuer dem wahren Glauben entsprachen³⁸.

34 GILL, Konstanz, S. 343.

35 Andere Berichte sprechen davon, dass 21 griechische Konzilsteilnehmer (nicht unbedingt Bischöfe) bereits während der Heimreise nach Konstantinopel widerriefen.

36 DENZLER, Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis, S. 115.

37 Hans-Georg BECK, Die byzantinische Kirche. Das Zeitalter des Palamismus, in: HKG(J) III, 2 (1968), S. 589–624, hier S. 600.

38 DENZLER, Das Morgenländische Kirchenschisma im Verständnis, S. 116.

In der Orthodoxie ist die Kritik an der Union bis heute weithin selbstverständlich. Dabei musste man sich der Tatsache stellen, dass die Entscheidung von Florenz durch ein ökumenisches Konzil und damit mit höchster kirchlicher Autorität getroffen worden war, musste also die Ökumenizität der Versammlung in Frage stellen. Ein erstes Argument lautete, dass die Bischöfe, die *Laetentur coeli* unterschrieben hatten, »gerade so viel theologische und philosophische Kenntnisse besitzen, um nicht als vollkommen ungebildet dazustehen« und »Bischöfen von solchem theologischen Niveau werde (man) jedenfalls nicht folgen«³⁹. Es wurde der Vorwurf laut, die Unterzeichner hätten sich ihre Unterschrift gegen Geld und Geschenke abkaufen lassen. Gewichtiger war das Argument mangelnder Freiheit der Glaubensäußerung, die für ein Konzil unabdingbar ist. Die Union sei unter Zwang geschlossen worden. Der Papst habe die Bischöfe hungern lassen, um sie so zur Unterwerfung zu bewegen. Zwang sei auch vom Kaiser ausgegangen, der die Union unbedingt wollte, und dies aus politischen und militärischen, also aus glaubensfremden Gründen.

Zu diesen Argumenten ist festzuhalten, dass die militärische Bedrohung Konstantinopels zweifellos den Hintergrund aller Dialoge in Ferrara und Florenz bildete. Dennoch ließen sich die Vertreter der Orthodoxie dadurch nicht unter ungebührlichen Druck setzen. Ganz im Gegenteil drängten sie gerade in der Frage vom doppelten Ausgang des Heiligen Geistes auf ein intensives Studium der einschlägigen Vätertexte und sie drohten immer wieder mit ihrer Abreise, sollte ihre Glaubensüberzeugung nicht angemessen zum Tragen kommen. Sie waren in ihrer Entscheidung sehr wohl zumindest auch von theologischen Gründen bestimmt. Dennoch erkennt die Orthodoxie bis heute Florenz nicht als ökumenisches Konzil an. Der entscheidende Punkt ist dabei dessen Nicht-Rezeption. In der orthodoxen Welt wurde Florenz von der Kirche insgesamt abgelehnt. Zwar, so das Argument, hätten die Gläubigen nicht das Recht, Entscheidungen eines Konzils nachträglich zu überprüfen und zurückzuweisen. Sehr wohl aber sei die Rezeption für die Ökumenizität eines Konzils konstitutiv. Zusammensetzung und Einberufung allein machen Bischofsversammlungen noch nicht zu einem ökumenischen Konzil; schon die Alte Kirche konnte sie als »Räubersynoden« zurückweisen. Wegen mangelnder Rezeption im Osten sei Florenz nicht als ökumenisches Konzil zu werten. Die dort geschlossene Union erscheint bis heute als Gegenmodell zu dem, wie kirchliche Gemeinschaft hergestellt werden könnte.

39 GILL, Konstanzt, S. 343.

Diese Ablehnung gilt in ganz besonderer Weise den Unionen, die in den folgenden Jahrhunderten Teile der orientalischen Kirchen mit Rom eingingen, indem sie sich unter Beibehaltung ihrer Traditionen dem Papst unterwarfen⁴⁰. Die meisten dieser mit Rom unierten Kirchen sind in dem Raum angesiedelt, der nach dem II. Weltkrieg zum kommunistischen Herrschaftsbereich gehörte. Sie erlitten unter diesen Regimen zumeist schwere Unterdrückung und Verfolgung; sie wurden verboten, unter staatlichem Zwang in die Orthodoxie eingegliedert und konnten nur im Untergrund existieren. Doch im Gegensatz zu den Unionen von Lyon und Florenz überlebten sie. Als nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft ihre Verfolgung endete, verlangten sie Religionsfreiheit und oft auch die Rückgabe von Kirchengebäuden und von Eigentum, das über Jahrzehnte in der Verfügung der Orthodoxie gestanden hatte. Es kam verschiedentlich zu massiven Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern beider Seiten. Diese Ereignisse führten dazu, dass die Orthodoxen Kirchen 1990 den offiziellen theologischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, der nach dem II. Vatikanischen Konzil zunächst mit großem Elan aufgenommen worden war, aussetzten. Im Dokument von Balamand (1993) dieser Kommission heißt es eingangs:

Auf Verlangen der Orthodoxen Kirche wurde der normale Fortgang des theologischen Dialogs mit der Katholischen Kirche unterbrochen, um unmittelbar die Frage des Uniatismus anzugehen⁴¹.

Es dauerte 15 Jahre bis 2006 der »Dialog der Wahrheit« wieder aufgenommen werden konnte. Durch das Wiederaufleben des Modells der Unio hatte die Orthodoxie den »Dialog der Liebe« aufgekündigt gesehen.

Ein Hinweis auf die Unterscheidung des »Dialogs der Liebe« vom »Dialog der Wahrheit« findet sich bereits in der Reformationszeit. 1559 übersetzten Tübinger Theologen die *Confessio Augustana* ins Griechische und sandten sie an den Patriarchen von Konstantinopel mit der Bitte, nicht den Verleumdungen der Lateiner zu glauben und sich selbst ein Bild von der reformatorischen Botschaft zu machen. Der Briefwechsel endete 20 Jahre später mit einer Zurückweisung durch den Patriarchen Jeremias II.:

40 Siehe hierzu Hans-Joachim SCHULZ, Das Zerbrecen der Kircheneinheit zwischen Ost und West und die Versuche der Heilung, in: HÖ I (1985), S. 122–179, hier S. 154–171.

41 Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. Dokument der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Balamand/Libanon, 1993, in: DWU 3 (2003), S. 560–567, hier S. 560.

Wir bitten Euch, uns weiter keine Mühe mehr zu machen und nichts mehr über diese Dinge zu schreiben und zu schicken [...]. Schreibt uns nicht mehr über Dogmen, sondern allein um der Freundschaft willen, wenn ihr das wollt. Lebt wohl⁴².

Eine Begegnung in Freundschaft und christlicher Liebe erschien der Orthodoxie demnach als möglich, auch wenn keine Dialoge über Dogmen geführt werden konnten. Im Kontext der Konzilien von Lyon 1274 und Florenz 1445 ist von dieser christlichen Liebe und vom Respekt wenig zu erkennen; es dominierten auf beiden Seiten Machtansprüche und politische und militärische Interessen. Gegenseitiges Misstrauen führte dazu, dass auch Ergebnisse im »Dialog der Wahrheit«, wie sie jedenfalls in einigen Fragen in Florenz erzielt werden konnten, keine dauernde Frucht zu tragen vermochten.

⁴² Zitiert nach Gunther WENZ, Den Griechen ein Grieche? Die *Confessio Augustana Graeca* von 1559 und der Briefwechsel der Leitung der Württembergischen Kirche mit Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581 im Kontext der Konkordienformel von 1577, in: Theodor NIKOLAOU (Hg.), *Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche. 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204)*, Münster 2004, S. 115–142, hier S. 126.

Christoph Nebgen

Zwischen Theologie und Taktik

Die Reichsreligionsgespräche von Hagenau –
Worms – Regensburg 1540/41

Es soll nicht Ziel dieses Beitrags sein, Ablauf und Inhalte der im Titel genannten Gesprächsrunden oder die dort in irgendeiner Art involvierten Akteure und ihre jeweiligen Intentionen darzustellen¹. Aus der Perspektive der politischen Geschichte sind die betreffenden Verhandlungen oft genug mit dem Begriff »Scheitern« kategorisiert worden. Dieser doch arg ausgetrampelte historiographische Pfad soll an dieser Stelle nicht weiter beschritten werden, sondern vielmehr in hermeneutisch-theologischer Perspektive die Frage danach gestellt werden, inwiefern die Religionsgespräche zu theologischer Klärung beitrugen. Es geht nicht ausschließlich um die Beurteilung und Würdigung kurzfristiger, politisch gewollter Erfolge im Sinne einer theologischen Einigung in den strittigen Punkten zur Wahrung konfessioneller Einheit, sondern darum, ob die verschiedenen involvierten Parteien und Einzelpersonen im Rahmen der Gespräche von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 zu einer Präzisierung der eigenen Standpunkte und vielleicht sogar zu einem besseren Verständnis der theologischen Argumente der jeweiligen Gegenseite gekommen sind, ohne diese dann unbedingt zu übernehmen. Aus hermeneutischer Betrachtungsweise muss dieses gegenseitige Verständnis

1 Dies ist mit unterschiedlichen Wertungen und Schwerpunktsetzungen bereits oft genug geschehen. Vgl. speziell für die »Reichsreligionsgespräche«: Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, Wahrheit im Dialog. Die Wormser Religionsgespräche von 1540/1541 und 1557 im historischen Kontext, in: Volker GALLÉ (Hg.), Dulden oder verstehen. Wormser Religionsgespräche 2013, Worms 2013, S. 52–69; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, Die Reichsreligionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41. Chancen und Grenzen des kontroverstheologischen Dialogs in der Mitte des 16. Jahrhunderts, in: BpflKG 72 (2005), S. 319–334; Wilhelm Heinrich NEUSER, Die Vorbereitung der Religionsgespräche von Worms und Regensburg 1540/41, Neukirchen-Vluyn 1974. Als Überblick über das Gesamt an »Reichsreligionsgesprächen«: Irene DINGEL, Religionsgespräche. IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681; Gerhard MÜLLER, Religionsgespräche. I.4.b). Reichsreligionsgespräche, in: RGG 7 (2004), Sp. 329; ders. (Hg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit, Gütersloh 1980. Ein sehr weites Verständnis von Religionsgesprächen zeigt: Otto SCHEIB, Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), Wiesbaden 2009.

nicht zwangsläufig mit Einverständnis verbunden sein². Zugleich soll es darum gehen, das Religionsgespräch als Instrument der Konfliktaustragung exemplarisch zu analysieren: Welche Rahmenbedingungen wurden vorgegeben, um die gesetzten Ziele zu erreichen, inwieweit erwiesen sie sich als hilfreich, bzw. welche Faktoren konterkarierten die eigentliche Zielsetzung? In welchem Verhältnis standen theologische Inhalte, politische Vorgaben und verfahrenstechnische Aspekte und Taktiken?

Hagenau, 12. Juni bis 28. Juli 1540

»Der Traum der Verständigung und die Wirklichkeit der Gegensätze«, so überschrieb Hubert Jedin den Abschnitt seiner *Geschichte des Trienter Konzils*, in dem er auch die hier zu behandelnden Religionsgespräche vorstellte³. Die von ihm gewählte Dichotomie beschreibt sehr gut das politisch-theologische Spannungsfeld, in dem die involvierten Gesprächsparteien standen⁴. Die Gespräche selbst waren vor allem politisch gewollt und initiiert worden. Das hohe Interesse Kaiser Karls V. an Wiederherstellung religiöser und damit politischer Einheit, bedingt durch persönliche Frömmigkeit und außen- wie innenpolitische Erfordernisse der Zeit, ließ ihn, nachdem der Plan für ein allgemeines Konzil zunächst gescheitert war, auf das Mittel eines an den Reichstag gekoppelten theologischen Kolloquiums, später terminologisch als Reichsreligionsgespräch gefasst, zurückgreifen⁵. Die unbedingte politische Vorgabe für das Kolloquium war die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auf Basis einer theologischen Annäherung. Dies ließ zwar inhaltlich eine offene Diskussion und Meinungs austausch zu, führte aber strukturell dazu, dass die Gespräche von Beginn an unter formal-strategischen und taktischen Gedankenspielen und Austarierungen zu leiden hatten. So kreisten alle Verhandlungen in Hagenau im Grunde nur um den geeigneten *modus procedendi*, von dem die jeweilige Partei glaubte, dass er am ehesten zur Durchsetzung der eigenen Interessen dienen würde⁶. Der diesbezügliche für die geplante Wei-

2 Die Frage danach, inwieweit im Religionsgespräch des 16. Jahrhunderts bereits Grundlagen einer ökumenischen Hermeneutik zu finden sind, kann ein fruchtbarer Ansatz für die heutige Ökumene sein, vgl. Volker LEPPIN / Dorothea SATTLER (Hg.), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven*, Freiburg im Breisgau 2014, S. 70f.

3 Siehe: Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient. Der Kampf um das Konzil*. Bd. 1, Freiburg ²1951, S. 287–328.

4 Einen guten Eindruck von der großen Zahl unterschiedlicher Interessen- und Beobachtergruppen gewinnt man beim Blick in die umfangreiche diesbezügliche Akten-sammlung: vgl. Klaus GANZER / Karl-Heinz ZUR MÜHLEN (Hg.), *Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*. 3 Bde., Göttingen 2000–2007.

5 Zur Terminologie vgl. DINGEL, *Religionsgespräche*, S. 654f.

6 Vgl. ZUR MÜHLEN, *Die Reichsreligionsgespräche*, S. 321–323; Thomas FUCHS,

terführung des Gesprächs im Oktober 1540 in Worms gefundene Kompromiss beinhaltete jedoch bereits theologische Implikationen (etwa die Abhängigkeit einer gültigen Einigung vom *Votum des Papstes*), die eine inhaltliche Einigung sehr verkomplizieren mussten⁷.

Worms, 28. Oktober 1540 bis 19. Januar 1541

Auch nach Wiederaufnahme des Gesprächs in Worms, welche dann tatsächlich Ende Oktober 1540 erfolgte, sollte es unter den Teilnehmern zunächst weiter um Verfahrensfragen und mögliche Abstimmungstaktiken gehen. Unter anderem wurde von Philipp Melanchthon als neue Gesprächsgrundlage die *Confessio Augustana Variata* vorgelegt, in die bisherige Gesprächsergebnisse eingeflochten worden waren⁸. Erst am 14. Januar 1541 begann die eigentliche theologische Disputation. Doch zu diesem Zeitpunkt bildete das eigentliche Gespräch – trotz solch prominenter Diskutanten wie Johannes Eck und Melanchthon – in gewissem Sinne nur noch eine Fassade. Längst hatte der kaiserliche Bevollmächtigte Antoine Perrenot de Granvelle (Granvelle) die geringen Chancen für die vom Kaiser gewollte Einigung erkannt und parallel Geheimverhandlungen organisiert⁹. Für ihn galt die richtige personelle Zusammensetzung der Gruppe von Fachtheologen als grundlegende

Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln u.a. 1995, S. 411f.

- 7 Vgl. SCHÄUFLE, Wahrheit, S. 59. Im offiziellen Antwortschreiben der protestantischen Stände an Ferdinand I. auf dessen Anzeige über den zukünftigen Verhandlungsmodus vom 21. Juli 1540 heißt es diesbezüglich: »Aber des Paps halb, das der selbig di seinen auch dabei habe, auch seinen legaten relation gescheen soll, steln wir auch zu der Kaiser M. gnedigstem bedencken, dweil aber der artickl seines angemasten Primats und superioritett der furnemsten streittigen Puncten einer, so woln wir ime dardurch an sollicher seiner angemasten suprioritet und primat nichts eingereumpt noch bewilligt haben, das auch seiner geschickten halb, da di ins gesprech verordent, gleichheit gehalten.« (Siehe: Kopie der Antwort der Protestanten auf die Schrift Kg. Ferdinands I. und der Unterhändler vom 16.07.1540, in: GANZER / ZUR MÜHLEN (Hg.), Akten. Bd. 1, I, S. 115–128, hier S. 120.)
- 8 Vgl. Irene DINGEL (Hg.), Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK). Quellen und Materialien. Bd. 1, Göttingen 2014, S. 119. Weitere Ausgabe: Richard ZIEGERT (Hg.), *Confessio Augustana variata*. Das protestantische Einheitsbekenntnis von 1540, Speyer 1993. Zur Rolle Melanchthons während der Reichsreligionsgespräche insgesamt vgl. Wibke JANSSEN, »Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren«. Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41, Göttingen 2009.
- 9 Hierzu auch Marion HOLLERBACH, Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. u.a. 1982, S. 139–144.

Weichenstellung für das Aushandeln eines Kompromisses¹⁰. Durch einen kleineren Kreis von ausgewählten Gesprächspartnern (Martin Bucer und Wolfgang Capito auf der einen, Johannes Gropper und Gerhard Veltwyck auf der anderen Seite), sollte eine gemeinsame Textgrundlage erarbeitet werden, auf der man dann während des baldigen Reichstages in Regensburg würde sprechen und verhandeln können. Granvella achtete wohlweislich darauf, vor allem irenisch gesinnte Theologen für dieses Geheimgespräch zu gewinnen. Vertreter einer kompromisslosen Position, wie sie auf katholischer Seite etwa ein Johannes Fabri darstellte, wurden hier nicht eingebunden, was sie aber nicht daran hindern sollte, auch weiterhin publizistisch ihre Standpunkte stark zu machen¹¹.

Bucer und Gropper verstanden sich beide als einem biblischen Humanismus erasmianischer Prägung verpflichtet. Ihrem theologischen Verständnis nach sollten die strittigen Punkte jenseits doktrinäer Enge von der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern her verstanden und gelöst werden¹². Gropper war durch die maßgebliche Vorbereitung des Kölner Provinzialkapitels von 1536 bereits bekannt für eine diplomatisch vorgehende und ausgleichend wirkende Theologie¹³.

Bucer hingegen galt zu diesem Zeitpunkt als der verständigungsbereiteste bedeutende protestantische Theologe, während Martin Luther und Melanchthon nach 1530 die Idee einer Übereinkunft vermutlich letztlich bereits für unmöglich hielten¹⁴. Diesen beiden von Granvella ausgewählten Theologen gemein war die Einsicht der unbedingten Notwendigkeit kirchlicher Reformen, verbunden mit dem Willen zu einem langen Atem und dem Vertrauen auf mögliche religiöse Selbstheilungsprozesse, die ihrer Ansicht nach lediglich eines ersten Anstoßes und vorsichtiger Anleitung benötigen

10 Vgl. FUCHS, *Konfession*, S. 423. Dies entspricht auch ganz der vermittelnden Position, die Albrecht von Brandenburg zu dieser Zeit einnahm und durch die eigene Personalpolitik in Mainz aktiv unterstützte. Die diesbezüglichen Instruktionen an seine Räte für das Gespräch in Hagenau werden leider oft übersehen, lohnen aber der Lektüre: vgl. Anton Philipp BRÜCK, *Die Instruktion Kardinal Albrechts von Brandenburg für das Hagenauer Religionsgespräch 1540*, in: AMRhKG 4 (1952), S. 275–280.

11 Vgl. Vinzenz PENÜR, *Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41 eine Täuschung?*, in: Gerhard MÜLLER (Hg.), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh 1980, S. 55–88, hier S. 56f.

12 Vgl. Martin GRESCHAT, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, München 1990, S. 185f.

13 Zu seinem facettenreichen theologischen Profil vgl. u.a. Reinhard BRAUNISCH, *Die Theologie der Rechtfertigung im »Enchiridion« (1538) des Johannes Gropper*, Münster 1974; Johannes MEIER, *Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559). Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortridentinischen Reformkonzeptes für die kirchliche Praxis*, Münster 1977.

14 Vgl. Cornelis AUGUSTIJN, *De Gesprekken tussen Bucer en Gropper tijdens het Godsdienstgesprek te Worms in december 1540*, in: NAKG 47 (1965/66), S. 208–230, hier S. 210f.

würden. Ganz nach dem Motto: eine gute Idee bzw. die Wahrheit selbst setzt sich langfristig durch. Um das theologische Gespräch zwischen den Parteien zu ermöglichen, würde auch eine neue Terminologie erforderlich sein, mit deren Hilfe man die eingefahrenen Wege würde verlassen können¹⁵. Bucer und Gropper hatten sich bereits in Hagenau kennen- und schätzen gelernt¹⁶, hier schon hatte man gemeinsam Texte sondiert, auf deren Basis man hoffte, Einigkeit herstellen zu können: Die Akten der Augsburgischer Ausschussverhandlungen von 1530, Groppers Enchiridion und die Reformstatuten des Kölner Provinzialkapitels von 1536 gehörten dazu. Gropper bezeichnete den dann folgenden Gedankenaustausch mit Bucer als ein »gesellig gesprech«¹⁷, was dafür spricht, dass beide eine zwischenmenschliche Bezugsebene gefunden hatten, die unter Theologen so unterschiedlicher Parteiungen zu diesem Zeitpunkt sicherlich bemerkenswert war¹⁸.

In einem konzentrierten Gesprächsmarathon erarbeitete die genannte Vierergruppe dann zwischen dem 15. und dem 31. Dezember 1540 das sogenannte Wormser Buch¹⁹. Es behandelt die strittigen Bereiche der Sünden- und Gnadenlehre, die Ekklesiologie, die Sakramentenlehre, kirchliches Brauchtum und Kirchenzucht und am umfänglichsten die Rechtfertigungslehre. Bucer war der festen Überzeugung, dass in einer Einigung in diesem Kernanliegen der reformatorischen Bewegung der Schlüssel für die Lösung aller weiteren Divergenzen liegen würde. Es wurden aber auch Bereiche genannt und schriftlich fixiert, bei denen bereits klar erkennbar war, dass ein Vergleich nur schwierig herzustellen sein würde: Heiligenverehrung, Fürbitte für die Verstorbenen, Transsubstantiation, etc. Dennoch äußerte Bucer nach dem Treffen im Briefwechsel mit Landgraf Philipp von Hessen optimistisch, die Parteien seien sich im Prinzip näher, als sie es wahrhaben wollten, nun müsse alles noch von Leuten, die dazu taugen – was auch immer er damit genau meinte – geprüft und spezifiziert werden²⁰. Als am 18. Januar 1541 die eigentliche Disputation auf dem Wormser Religionsgespräch nach nur fünf Tagen

15 Vgl. Athina LEXUTT, Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41, Göttingen 1996, S. 181f.

16 Vgl. Robert STUPPERICH, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen, Leipzig 1936, S. 78f.

17 Zitiert nach FUCHS, Konfession, S. 425. Dieser verweist auf Johannes GROPPER, An Die Römische | keyserliche Maiestat, | unsern Allergnedig- | sten Herren | Warhafftige Antwort und gegenberichtung, Köln 1545, f. 37r+v.

18 Über das spätere Verhältnis der beiden Theologen, das im Schatten des Kölner Reformationsprojektes Erzbischof Hermann von Wied stand, vgl. August FRANZEN, Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied in Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation, Münster 1971, S. 62–68.

19 Letzte Ausgabe des Textes in: GANZER / ZUR MÜHLEN (Hg.), Akten. Bd. 2, I, S. 573–701.

20 Vgl. FUCHS, Konfession, S. 428.

beendet und ihre Fortsetzung auf den nächsten Reichstag nach Regensburg verschoben wurde, war im Hintergrund das eigentliche Fundament für eine mögliche Einigung gelegt worden.

Tatsächlich kursierte der Text in der Zwischenzeit zur Fortsetzung des Religionsgesprächs in Regensburg in breiteren Kreisen. Wie ein Versuchsballon wurde er Luther zugespielt (Bucer vermittelte auf Wunsch Granvellas über Landgraf Philipp, und dieser über Joachim II. von Brandenburg, wobei Bucer darauf bestand, dass sein Name bezüglich der Autorenschaft tunlichst nicht genannt werden dürfe)²¹. Luthers Antwort blieb dünn: Zwar meinten es die Verfasser in vielen Punkten gut, doch seien seiner Meinung nach die meisten Aspekte weder auf der römischen noch auf der protestantischen Seite durchsetzbar. Eine tiefergehende inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Text, wie man sie von ihm erwünscht hatte, blieb Luther in seinem Antwortschreiben an den Brandenburger schuldig. Der darauf folgende Briefwechsel zwischen Landgraf Philipp und Joachim II. lässt erahnen, inwieweit neben inhaltlich-theologischen Fragestellungen längst andere Interessen das Projekt des Religionsgesprächs überschatteten. Philipp gegenüber unterstellte Joachim II. Luther, dieser achte mittlerweile die eigene Reputation höher als eine mögliche Einigung der Parteien. An dieser sei er gar nicht mehr wirklich interessiert. Die Wittenberger Theologen seien insgesamt willenslose fürstliche Lakaien und dem Kurfürsten von Sachsen hörig, der selbst seine politischen Interessen mit Hilfe der Religion durchsetzen wolle: »sein zeitlich sachen mit und beneben den religionssachen zu suchen [...]«²².

Wie das Anliegen des Religionsgesprächs auch auf andere Weise in der Zwischenzeit notorisch hintergangen wurde, hat Thomas Fuchs in seiner Studie *Konfession und Gespräch* umfassend aufgezeigt²³. Er zählt neben den offenbar gezielten publizistischen Angriffen Melanchthons und Luthers (die Schmähchrift *Wider Hans Worst* gegen Heinrich von Braunschweig wäre vor allem zu nennen) auch die sich formierende ablehnende Front auf altgläubiger Seite hinzu, wo die Nuntien Lorenzo Campeggi und Giovanni Morone dem Religionsgespräch keine Relevanz mehr einräumten und Johannes Cochlaeus bereits offen einen Religionskrieg gegen die Protestanten propagierte, wenn diese sich nicht unter das Primat Roms stellen wollten. Die Bayernherzöge ließen von Leonhard von Eck gar ein Memorandum verfassen, in dem die Legitimität von Religionsgesprächen allgemein angefochten wurde, da diese ja prinzipiell den Zweifel schüren würden, was dem wahren Glauben nur abträglich sein könne. Auch Johannes Eck nutzte die Zeit zwischen Worms und Regensburg um publizistisch gegen Melanchthon nachzulegen.

21 Vgl. ebd., S. 430.

22 Vgl. ebd., S. 432f.

23 Vgl. ebd., S. 435–440.

Regensburg, 27. April bis 22. Mai 1541

Doch trotz dieser publizistischen und politisch-diplomatischen Störfeuer konnte, ja musste das Religionsgespräch auf dem Reichstag wie geplant stattfinden. Eine gemeinsame Gesprächsgrundlage war gelegt und schriftlich fixiert worden. Man glaubte von kaiserlicher Seite aus, ganz so wie es Erasmus von Rotterdam in einem Brief an Julius von Pflug 1531 gefordert hatte, Männer gefunden zu haben, »die durch Heiligkeit des Lebens, hervorragende Bildung und gerechtes Urteil sich empfehlen«²⁴, um die durch vielfältige Ursachen aufgeblähten Streitfragen zu lösen.

Bei seiner Eröffnung am 5. April 1541 wurde vom Pfalzgrafen Friedrich die kaiserliche Proposition verlesen: gefordert wurde hier erneut, dass ausschließlich friedliebende Personen in geringer Zahl die Beratung der strittigen Glaubensfragen fortführen sollten. Am 21. April wurden sodann Johannes Gropper, Julius von Pflug und Johannes Eck von den Altgläubigen und Philipp Melanchthon, Martin Bucer und Johannes Pistorius von den Protestanten zu Kollokutoren des Religionsgesprächs bestimmt. Auf der Grundlage des Wormser Buches sollte verhandelt werden. Die katholischen Teilnehmer des Gesprächs kannten die Inhalte des Buches bereits, Gropper hatte es unter Beteiligung des päpstlichen Nuntius Gasparo Contarini sogar erneut durchgearbeitet und ergänzt. Auch die Personalie Contarini hatte unter der Mehrheit aller Gesprächsteilnehmer konfessionsübergreifend für prinzipiellen Optimismus gesorgt. Er galt als besonders moderater Vertreter Roms, was ihm später von katholischer Seite aus den Vorwurf des »Lutheranismus« einbringen sollte²⁵. Melanchthon aber war zunächst überrascht über die bereits beschlossene Festlegung auf diesen Grundlagentext, dann sogar entrüstet, dass solche fundamentalen Entscheidungen quasi im Hinterzimmer gefällt worden waren. Für ihn stellte dieser wenig transparente Ablauf eine Hinterhältigkeit dar, die klar taktisch motiviert sein musste²⁶. Dass er sich dennoch auf das Gespräch einließ, hing wohl damit zusammen, dass er

24 So Erasmus von Rotterdam an Julius von Pflug am 20. August 1531: »Tum res committatur centum aut quinquaginta viris, ex singula quaque natione delectis, quos et vitae sanctitas, et eruditio singularis, et iudicii dexteritas commendat«, in: Percy S. ALLEN (Hg.), *Opus epistularum Des. Erasmi Roterodami*. Bd. IX, Oxford 1938, S. 318–323, hier S. 319.

25 Zum späteren Umgang der Indexkongregation mit Contarinis Werk und seinen persönlichen Schwierigkeiten, vermittelnde theologische Positionen zu vertreten, vgl. Claus ARNOLD, *Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601)*. Grenzen der theologischen Konfessionalisierung, Paderborn 2008, zum Regensburger Gespräch besonders S. 172–176.

26 Vgl. Saskia SCHULTHEIS, *Die Verhandlungen über das Abendmahl und die übrigen Sakramente auf dem Religionsgespräch in Regensburg 1541*, Göttingen 2012, S. 20.

in seiner Gegnerschaft zum Wormser Buch eine unerwartete Allianz mit Eck erkannt hatte und so hoffte, man werde bald schon zur CA als Gesprächsgrundlage zurückkehren können²⁷.

Die Teilnehmer des Gesprächs arbeiteten sich nun Tag für Tag durch die einzelnen Abschnitte des Buches, doch erhielten sie stets nur den aktuell zu diskutierenden Artikel. Das Buch selbst nahm Granvella am Abend wieder mit in seine Herberge, um die Geheimhaltung zu gewährleisten. Die Kollokutenen durften nichts abschreiben, keine Notizen herstellen. Man könnte fast sagen, dass Granvella seine Mitstreiter an einer sehr kurzen Leine führte, um so auch thematisch eng zu führen und weiterausgreifende Diskussionen oder Kontextualisierungen tunlichst zu vermeiden²⁸. Dabei erwies sich seine Anleitung jedoch auch als flexibel. Als am zweiten Tag der Rechtfertigungsartikel, den Bucer für so zentral angesehen hatte, besprochen wurde, wechselte man das Schema, diskutierte frei und strich die umfangreichen diesbezüglichen Passagen aus dem Wormser Buch heraus. Der nach längerer Verhandlungszeit neu entwickelte Text, der inhaltlich als Kompromissformel einer doppelten Rechtfertigung beschrieben wird²⁹, sorgte zunächst für große Freude und Erleichterung unter den Teilnehmern. In diesem Moment schien Einigung tatsächlich möglich, so die euphorische Einschätzung nahezu aller Beteiligten³⁰.

Als es dann in der Folge aber über das Verständnis der Kirche und ihrer Zeichen gehen sollte, drohte das Gespräch mehrmals zu scheitern. In den Punkten, in denen es um die autoritative Schriftauslegung, das Majoritätsprinzip und die Frage nach der Verbindlichkeit von Konzilien ging, im weitesten Sinne also wieder Verfahrensfragen, begannen sich die grundlegenden Divergenzen der Gesprächspartner erneut Bahn zu brechen. Als sich dann auch noch herausstellte, dass Nuntius Contarini einen neuen Passus zur Transsubstantiationslehre eigenmächtig in den Text eingefügt hatte, also die im Hinterzimmer entstandene Vorlage in einem weiteren Hinterzimmer von der Hand eines Einzelnen verändert worden war, begann die Diskussion zu

27 Vgl. Cornelis AUGUSTIJN, Die Religionsgespräche der vierziger Jahre, in: MÜLLER (Hg.), Religionsgespräche, S. 43–53, hier S. 47.

28 Vgl. SCHULTHEIS, Verhandlungen, S. 20.

29 Vgl. Vinzenz PFNÜR, La teologia controversistica. Struttura, tecnica ed incidenza del modello della »disputatio«, in: Giuseppe ANGELINI u.a. (Hg.), Storia della teologia. Bd. IV, Casale Monferrato 2001, S. 125–201.

30 Vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch – eine verpaßte Chance?, in: ZThK 76 (1979), S. 331–359. Eine grundlegende Analyse der scheinbaren Einigung bei LEXUTT, Rechtfertigung. Die ganze Bandbreite der positiven Einschätzungen über die Möglichkeit der Einigung in diesem historischen Moment bei FUCHS, Konfession, S. 443.

zerfleddern und das dennoch entstehende Regensburger Buch verlor letztendlich seine in der Wormser Fassung noch vorhandene Einheitlichkeit durch Zufügung zahlreicher nun notwendig gewordener protestantischer Gegenartikel³¹.

Am Beispiel der Transsubstantiationslehre wurde ebenfalls augenscheinlich, dass für alle Gesprächsteilnehmer die theologischen Kernfragen immer mit verfahrenstechnischen bzw. autoritätsbezogenen Aspekten aufs engste verknüpft blieben: So berichtete etwa Bucer später darüber, dass die altgläubigen Theologen hinsichtlich der eigentlichen Bedeutung von Transsubstantiation keine wirkliche Verständigung untereinander herstellen konnten, sie jedoch sehr wohl darauf beharrten, dass der betreffende Konzilsbeschluss des IV. Laterankonzils von 1215 keinesfalls zu hinterfragen sei, da die Autorität des Konzils unbedingt zu schützen und zu respektieren sei³². Der materielle Inhalt der Lehre war also bei den Altgläubigen eng verknüpft mit dem Formalprinzip des kirchlichen Lehramts. Als dann Johannes Eck aufgrund von Krankheit die Runde verlassen musste, um im Anschluss jedoch von außen massiv gegen das Gespräch zu agitieren, war der zeitweilig so positiv empfundene Gesprächsverlauf in einer Sackgasse gelandet. Zu dem Zeitpunkt, zu dem das Gespräch mit größtmöglicher Autonomie gestaltet werden konnte (Rechtfertigungslehre), hatte bei den Teilnehmern der höchste Grad an Einvernehmen und Optimismus bezüglich eines positiven Verlaufs des gesamten Gesprächs bestanden.

Als am 31. Mai die Kollokutoren dem Kaiser das Ergebnis ihres Gesprächs mitteilten, enthielt ihre Liste mehr unverglichene als verglichene Artikel. Es folgten weitere Grabenkämpfe unter den altgläubigen Theologen, bei denen sich die unterschiedlichen Parteiungen vor allem hinter Johannes Eck auf der einen Seite gegen vermittlungstheologisch orientierte Männer wie Gropper und von Pflug auf der anderen Seite sammelten. Um es erneut und recht drastisch mit Fuchs zu sagen:

Das hoffnungsvolle Unternehmen des Worms-Regensburger Buches war in einem Sumpf von Korruption, politischer Intrige, Neid, Habgier und egozentrischer Selbstherrlichkeit zu einer Episode und einem apologetischen Muster der eigenen Halsstarrigkeit verkommen³³.

Partikulare, fürstliche und kirchenhierarchische Interessen wie sie von Eck, aber auch Contarini vertreten worden waren, hatten zuletzt starken Einfluss auf das theologische Gespräch gewonnen. Nicht aus dem Auge verlieren sollte

31 Vgl. SCHULTHEIS, Verhandlungen, S. 21.

32 Vgl. FUCHS, Konfession, S. 448.

33 Siehe: ebd., S. 452.

man bei der Bewertung der Geschehnisse jedoch auch, dass nach 20 Jahren reformatorischer Dynamik und gegenseitiger kontroverstheologischer Profilierung, zahlreiche theologische Grundpositionen so festgezurr und Bestandteil der jeweiligen konfessionellen Identität geworden waren, dass durch eine Einigung gerade in Punkten der Ekklesiologie das gewachsene Selbstverständnis der jeweiligen Gruppe fundamental hinterfragt worden wäre³⁴. Waren die Gespräche von Hagenau, Worms und Regensburg nun also trotz kaiserlicher Personal- und Textpolitik letztendlich gescheitert?

Fazit

Die Einigungsversuche der Mittlerpartei zeigen, dass Klärung im Sinne einer Herstellung von Einheit durchaus in vielen Punkten möglich gewesen ist. Aber zu den theologischen Kernthemen wie Rechtfertigung und Abendmahl hatten sich mittlerweile weitere Aspekte und Interessen hinzugesellt, deren Relevanz sich für die involvierten Parteien als immer stärker erwies. Um die beiden Fragen vom Beginn wieder aufzunehmen: Welche Gestaltungsmaßnahmen für den Ablauf des Gesprächs wurden ergriffen und wie wirkten sie sich aus? Haben die Reichsreligionsgespräche zur Klärung theologischer Fragen geführt?

Das Ziel des Gesprächs war mit der Vorgabe der Herstellung von Einheit bereits politisch vorbestimmt. Die Auswahl der beteiligten Diskutanten war in diesem Sinne tendenziös und dem Ziel untergeordnet. Die textliche Grundlage des Gesprächs war ebenso geheim vorformuliert worden und wurde dann häppchenweise eingegeben, um inhaltlich eng zu führen und mögliche Abschweifungen und Polemiken zu verhindern. Es wurden also Rahmenbedingungen hergestellt, die einen Gesprächsverlauf im kaiserlichen Sinne bestmöglich begünstigen sollten. Dieses Vorgehen wurde flankiert durch vorhergehende Sondierungen bezüglich der Qualität der Textgrundlage, zugleich aber konterkariert durch eine entgegen gerichtete Publizistik aller Parteien.

Nach Irritationen zu Beginn bezüglich der autoritativ vorgenommenen Setzungen nahm das Gespräch selbst bereits am zweiten Tag eine unerwartet positive Wendung. Der Moment, in dem man sich von der Vorlage lösen und im freien Gespräch zentrale theologische Anliegen der Reformation sprachlich so neu formulieren konnte, dass sie konsensfähig wurden, wurde von allen Beteiligten als befreiend und positiv empfunden. Auch wenn dann selbst diese Einigungen von den Autoritäten in Rom und Wittenberg später wieder

34 Hierzu auch Hubert JEDIN, An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert?, in: ThGl 48 (1958), S. 50–55.

abgelehnt werden sollten. Als das Selbstverständnis des Religionsgesprächs als eigenständige und autonom handelnde Institution durch zusätzliche Einfügungen in den Grundlagentext (Transsubstantiation) irritiert und Teilnehmer mit negativer Erwartungshaltung bewusst störend ausschieden, war das zu erwartende Scheitern des Vorhabens allen Beteiligten recht schnell deutlich geworden. Dennoch war in einem zentralen theologischen Punkt nicht nur Klärung der Positionen, sondern zumindest vorläufig sogar terminologische Einigung erreicht worden. Zugleich wurde klar, dass alle Themenfelder, die hierarchische, ekklesiologische, Autoritätsfragen und damit wiederum Verfahrensfragen berührten, notgedrungen das taktische und strategische Kalkül der Gesprächsteilnehmer und der von ihnen vertretenen Parteien anreizen mussten. Während für die so grundlegende theologische Frage der Rechtfertigung der kairos gegeben und genutzt wurde, waren andere dogmatische Divergenzen durch die Dynamik der Reformation so gewichtig geworden, dass die Gunst des Augenblicks zu deren Lösung nicht mehr ausreichte. Man könnte aber auch so formulieren: Klärung fand auch hier insofern statt, als dass nun allen Beteiligten deutlich geworden sein dürfte, dass in einigen Punkten offensichtlich keine Einigung herstellbar sein würde – zumindest nicht zum aktuellen historischen Zeitpunkt mit der ihm eigenen Dynamik – und die jeweiligen theologischen Standpunkte somit langfristig kirchentrennend wirken würden.

Daniel Gehrt / Friedhelm Gleiß

Die Weimarer Disputation von 1560 und der Altenburger Theologenkongress von 1568/69

Aspekte innerlutherischer Religionsgespräche

Zu den wohl bekanntesten innerlutherischen Streitgesprächen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehören die Weimarer Disputation von 1560 und der Ende 1568 bis Anfang 1569 abgehaltene Altenburger Theologenkongress. Beide sind Reaktionen auf Kontroversen über die ethisch indifferenten Mitteilungen (adiaphoristischer Streit), die soteriologische Bedeutung der guten Werke (majoristischer Streit) und den freien Willen bei der Bekehrung (synergistischer Streit), die aus den Auseinandersetzungen der Protestanten mit dem Religionsausgleich des Kaisers von 1548, dem sogenannten Augsburger Interim, hervorgingen¹. Diese Streitigkeiten gewannen zusätzliche Zündkraft durch die politische Rivalität innerhalb des Fürstenhauses Wettin. Diese Konkurrenz erreichte eine neue Intensität, nachdem die Ernestiner im Schmalkaldischen Krieg 1547 die sächsische Kurwürde und die damit verbundenen Kurlande um Wittenberg an ihre Vettern, die Albertiner, verloren hatten. Die zu Herzögen degradierten Ernestiner instrumentalisierten die religiösen Konflikte, um die Theologen und die Konfessionspolitik der neuen albertinischen Kurfürsten zu diskreditieren. Sie profilierten sich dabei als Schutzherrn des »wahren Luthertums« und propagierten als Kontrapunkt dazu ein Bild, das die neuen Kurfürsten als Verräter des Evangeliums erscheinen ließ². Zu diesem Zweck nahmen die ernestinischen Herzöge immer wieder Theologen in ihren Dienst auf, die durch polemische Publizistik scharfe Kritik an ihren Kollegen in Kursachsen übten.

Die Weimarer Disputation und der Altenburger Theologenkongress dienten somit der Austragung von Lehrkontroversen, in denen theologische und politische Interessen ineinandergriffen. Sie waren jeweils Teile längerer Serien von erwogenen Handlungsoptionen und tatsächlich vorgenommenen Versuchen, den Dissens beizulegen, entsprangen aber unterschiedlichen Kontexten:

1 Vgl. beispielsweise dazu Irene DINGEL, Historische Einleitung, in: Dies. (Hg.), Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der interimistische Streit (1548–1549), Göttingen 2010, S. 3–34.

2 Vgl. zuletzt ausführlich dazu Daniel GEHRT, Ernestinische Konfessionspolitik. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577, Leipzig 2011.

einem inneruniversitären Streit, der aufgrund persönlicher Animositäten noch verstärkt wurde, und einer vornehmlich über Streitschriften geführten Debatte, die einen mitteleuropäischen Resonanzraum fand und die andauernden Bemühungen der protestantischen Reichsstände um die öffentliche Demonstration der Einigkeit zutiefst erschwerte. Dementsprechend war auch die Gestalt beider Gespräche sehr unterschiedlich. Dennoch besaßen sie Grundelemente, die mit den interkonfessionellen Religionsgesprächen des 16. Jahrhunderts vergleichbar sind. Solche strukturellen Gemeinsamkeiten und Besonderheiten stehen im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrags.

Im ersten Teil wird die Weimarer Disputation³, ein Gespräch von bemerkenswert hybrider Form, behandelt. Während sie den formalisierten Regeln einer herkömmlichen universitären Disputation folgte, wurde sie aufgrund der hohen konfessionspolitischen Relevanz des beizulegenden Streits auf Veranlassung des Landesherrn organisiert, im Repräsentationsbau seiner Macht veranstaltet und seinem Richterstuhl unterstellt. Somit erfüllt die Weimarer Disputation wichtige Merkmale eines für das Reformations- und konfessionelle Zeitalter charakteristischen Religionsgesprächs. Mit dem Phänomen des Religionsgesprächs sind mehrere allgemeine Tendenzen im Transformationsprozess der theologischen Streitkultur im 16. Jahrhundert verbunden⁴. Dazu

3 Für diese Disputation vgl. Friedhelm GLEIß, *Die Weimarer Disputation von 1560. Theologische Konsenssuche und Konfessionspolitik Johann Friedrichs des Mittleren*, Leipzig 2018; GEHRT, *Konfessionspolitik*, S. 184–186; Wilhelm PREGGER, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, Erlangen 1861, S. 127–133, 195–221; Luka ILIĆ, *Theologian of Sin and Grace. The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus*, Göttingen 2014, S. 150–153; Lauri HAIKOLA, *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus. Eine Untersuchung zur lutherischen Theologie vor der Konkordienformel*, Lund 1952, besonders S. 97–164, 263–278; Hans KROPATSCHKE, *Das Problem theologischer Anthropologie auf dem Weimarer Gespräch von 1560 zwischen Matthias Flacius Illyricus und Viktorin Strigel*, Diss. masch., Göttingen 1943; Albert POMMERIEN, *Viktorin Strigels Lehre von dem peccatum originis*, Diss. Halle-Wittenberg, Hannover 1917. Neben dem offiziellen Protokoll der Weimarer Disputation, das das Notariatsiegel des herzoglichen Notars Heinrich Husanus trägt (Landesarchiv Thüringen – Hauptstaatsarchiv Weimar, Bestand Ernestinisches Gesamtarchiv, Reg. N 356; im Folgenden abgekürzt: LATH – HStA Weimar, EGA), existiert eine Mitschrift, die Simon Musäus, ein Vertrauter des Flacius, 1562 und 1563 – in zwei Auflagen einer ersten Ausgabe und in einer zweiten, erweiterten Ausgabe – publizierte: *DISPVATATIO DE LI-BERO ARBITRIO, INTER | Victorinum & Illyricum*, in: Simon Musäus (Hg.), *DISPVATATIO | DE ORIGINALI PECCA-|TO ET LIBERO ARBITRIO, INTER MA-|thiam Flacium Illyricum & Victorinum Strige-|lium publicè Vinariae per integram hebdomadam, | praesentibus Illustriss. Saxoniae Principibus, | Anno 1560. initio mensis Au-|gusti habita [...]*, Basel: Johann Oporinus 1562 (VD16 F 1352, weitere Auflagen: VD16 F 1353–1354), S. 5–240.

4 Zu den grundlegenden Studien der vergangenen Jahrzehnte zum Phänomen des Religionsgesprächs und seiner Wurzel im spätmittelalterlichen Disputationswesen gehören u.a. Bernd MOELLER, *Zwinglys Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus*, I.–II. Teil, in: ZSRG.K 56 (1970), S. 275–324; 60 (1974), S. 213–364; Marion HOLLERBACH, *Das Religionsgespräch*

gehört zunächst die Verlagerung religiöser Debatten aus dem akademischen Bereich in eine breitere Öffentlichkeit⁵. Damit einher ging eine zunehmende Verwendung der Volkssprache bei den Diskursen. Zudem trat verstärkt die biblisch-exegetische Argumentation an die Stelle rhetorisch-dialektischer Beweisverfahren. Die Veranstaltung und Beurteilung der Religionsgespräche lagen im Unterschied zu den herkömmlichen Disputationen, aus deren Tradition diese neuen Formen der theologischen Debatte hervorgingen, vorwiegend in den Händen der weltlichen Obrigkeit. Schließlich diente das Religionsgespräch idealtypisch der Konsensfindung, während das Ziel einer Disputation die Wahrheitssuche bzw. die Entscheidung einer umstrittenen Lehrfrage war⁶. Anhand dieser Kriterien ist zu untersuchen, ob die Weimarer Disputation mehr dem Typus der Disputation oder dem des Religionsgesprächs zuzuordnen ist und welche konkreten Elemente die Zuordnung des Gesprächs zu dem einen oder anderen Typus nahelegen. Eng damit hängt die Frage zusammen, welche Interessen mit der Wahl der Gesprächsstrukturen jeweils verbunden waren.

Der Altenburger Theologenkongress⁷, der im Fokus des zweiten Teils steht, hatte einerseits als innerkonfessionelle Zusammenkunft mit dem Ziel, die

als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1982; Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln u.a. 1995; Irene DINGEL, *Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch*, in: TRE 28 (1997), S. 654–681; Volker LEPPIN, *Disputation und Religionsgespräch. Diskursive Formen reformatorischer Wahrheitsfindung*, in: Christoph DARTMANN u.a. (Hg.), *Ecclesia disputans. Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik*, Berlin 2015, S. 231–251.

5 Hierzu und zum Folgenden vgl. DINGEL, *Religionsgespräche*, S. 655.

6 Vgl. FUCHS, *Konfession*, S. 6–9, 12, 19, 32, 499; HOLLERBACH, *Religionsgespräch*, S. 6, 91.

7 Die erste und einzige Monographie zum Altenburger Religionsgespräch mit Edition einiger Quellen unter anderem aus dem Handschriftenband der Forschungsbibliothek Gotha, Chart. A 34, stammt von dem Altenburger Generalsuperintendenten Gotthilf Friedemann LÖBER: *Ad | historiam | colloquii Altenburgensis | animadversiones | ex documentis genvinis partim nunc primū editis | [...]*, Altenburg 1776. Hundert Jahre später verfasste der Diakon in Gößnitz bei Altenburg Martin SAUPE einen ausführlicheren Journalartikel: *Das Kolloquium zu Altenburg im Winter 1568/69*, in: *Kirchliches Jahrbuch für das Herzogtum Sachsen-Altenburg* 4 (1898), S. 19–49, 51–109. Auch im Vergleich zu Ignaz DÖLLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, Bd. 3, Regensburg 1848, S. 533–551, hat die prägnante Darstellung von Heinrich Heppe, die zum Teil auch auf den Konflikt im Vorfeld, auf verschiedene Strategien der beiden Parteien und auf Auswirkungen eingeht, breitere Rezeption in der Forschung gefunden: Heinrich HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581*, Bd. 2, Marburg 1853, S. 206–231. Heppe operiert stark mit den pauschalisierenden Gruppenbezeichnungen »Philippisten« und »Flacianer« und sympathisiert mit der albertinischen Partei. Bezeichnend dafür ist, dass die 1570 von den albertinischen Theologen kollektiv verfasste Schrift mit dem Titel *Endlicher Bericht* seiner Darstellung zugrunde liegt. Marion Hollerbach lehnt sich in ihrer kurzen

theologische Einigkeit in einer gemeinsam erarbeiteten Formel schriftlich zu fixieren, synodalen Charakter⁸. Er bestand nicht wie beispielsweise das innerprotestantische Maulbronner Religionsgespräch 1564⁹ aus einer regen wechselhaften mündlichen Diskussion, sondern vielmehr aus einem sich verschleppenden Austausch von schriftlichen Stellungnahmen. Andererseits sind auch in dieser Zusammenkunft mehrere Grundelemente eines Religionsgesprächs zu erkennen. Neben der Skizzierung der strukturellen Merkmale der Auseinandersetzung in Altenburg sollen die den Strategien zugrundeliegenden Ziele und die Auswirkungen beleuchtet werden. Diese lassen sich in einem Vergleich mit jenen der innerprotestantischen Verhandlungen im Vorfeld des Wormser Religionsgesprächs 1557 verdeutlichen. Gefragt wird dabei vor allem nach der Bedeutung der Gespräche für die Steuerung der polemischen Publizistik und für die Bekenntnisbildung auf überregionaler und territorialer Ebene.

Untersuchung des ernestinisch-albertinischen Theologenkonvents 1568/69 sehr stark an Heppel an: HOLLERBACH, Religionsgespräch, S. 230–235. In jüngerer Zeit wurde der Altenburger Theologenkonvent in unterschiedlichen Studien mitberücksichtigt und einige Aspekte neu beleuchtet, darunter: Harald BOLLBUCK, Die Akten zum Altenburger Kolloquium. Johann Wigand (1523–1587), in: Daniel GEHRT/Sascha SALATOWSKY (Hg.), *Aus erster Hand. 95 Porträts zur Reformationsgeschichte*. Aus den Sammlungen der Forschungsbibliothek Gotha, Gotha 2014, Nr. 94, S. 188f.; GEHRT, Konfessionspolitik, besonders S. 288–291, 328–334, 368–374; Hans-Peter HASSE, Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569–1575, Leipzig 2000, besonders S. 71–83; Robert KOLB, Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method. From Martin Luther to the Formula of Concord, Grand Rapids, MI u.a. 2005, S. 128–134; Volker LEPPIN, Paul Eber und die Lehrkontroversen seiner Zeit, in: Daniel GEHRT/Volker LEPPIN (Hg.), *Paul Eber (1511–1569). Humanist und Theologe der zweiten Generation der Wittenberger Reformation*, Leipzig 2014, S. 43–63, hier S. 59–62; Stefan MICHEL, Der synergistische Streit. Theologische und religionspolitische Positionen über den freien Willen des Menschen, in: Irene DINGEL/Günther WARTENBERG (Hg.), *Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548*, Leipzig 2006, S. 249–277, hier S. 270–273; Matthias RICHTER, *Gesetz und Heil. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits*, Göttingen 1996, S. 330–337.

8 Vgl. Johannes HUND, Theologenkonvent, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 13 (2011), Sp. 466–468.

9 Vgl. dazu HOLLERBACH, Religionsgespräch, S. 230–236. Siehe auch den Beitrag von Volker Leppin im vorliegenden Sammelband, S. 161–182.

1. Die Weimarer Disputation

Die Weimarer Disputation gehört in den Kontext des synergistischen Streits, der das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Mitwirkung bei der Rechtfertigung thematisierte¹⁰. Bei dieser Disputation standen sich die beiden Jenaer Theologieprofessoren Victorin Strigel (1524–1569) und Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) gegenüber. Während für Flacius, der sich als strenger Nachfolger Martin Luthers (1483–1546) sah, die totale Verderbnis durch die Erbsünde jede Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung ausschloss, hielt Strigel, ein genuiner Melanchthonschüler, eine gewisse Mitwirkung des Menschen für möglich und geboten¹¹. Seines Erachtens bewirke die Erbsünde keine totale Vernichtung, sondern lediglich eine Schwächung der menschlichen Kräfte.

Die Kontroverse zwischen Strigel und Flacius hatte bereits 1557 begonnen, als Flacius an die Jenaer Hohe Schule berufen wurde¹². Zur Eskalation der Auseinandersetzung führte die Erstellung des Weimarer Konfutationsbuchs, das als Lehrnorm für das ernestinische Herzogtum Sachsen gelten sollte. Da Strigel die obrigkeitlich verordnete Annahme der von Flacius verschärften Endversion verweigerte, wurde er im März 1559 verhaftet und von seiner Professur suspendiert. Nachdem alle Vermittlungsversuche zwischen Strigel und Flacius gescheitert waren, lud Herzog Johann Friedrich der Mittlere (1529–1595) die beiden Theologen im August 1560 zu einer Disputation ein. Die Initiative zur Abhaltung der Disputation war bereits Ende Oktober 1559 von Flacius und seinen Mitstreitern ausgegangen: Sie schlugen dem Herzog vor, »eyne öffentliche disputation oder colloquium für eyner zimlichenn anzal verstendiger vnd glaubwürdiger personen«¹³ zu veranstalten. Der Herzog unterstützte diesen Vorschlag und nahm die Organisation der Veranstaltung sofort in seine Hand¹⁴. Bei der Disputation selbst führte er den Vorsitz.

Formal stand das geplante Streitgespräch in der Tradition der akademischen Disputation. So entsprach die Rollenverteilung den Regeln einer klassischen Disputation. Aufgabe des Respondenten (zu Beginn Flacius) war

10 Zur Einführung in den synergistischen Streit vgl. DINGEL, Historische Einleitung, S. 22–25; MICHEL, Der synergistische Streit, S. 249–277; Thomas KAUFMANN, Synergismus I. Reformationszeit und Orthodoxie, in: TRE 32 (2001), S. 508–518.

11 Vgl. DINGEL, Historische Einleitung, S. 24.

12 Hierzu und zum Folgenden vgl. GEHRT, Konfessionspolitik, S. 111–114, 122–125, 129f., 144–149, 155–159, 184–186; MICHEL, Der synergistische Streit, S. 263–269.

13 Simon Musäus, Balthasar Winter und Matthias Flacius Illyricus an Johann Friedrich den Mittleren, 30.10.1559, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 43r–49v, hier f. 47r–v.

14 Vgl. Johann Friedrich der Mittlere an Simon Musäus, Balthasar Winter und Matthias Flacius Illyricus, 4.11.1559, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 50r–52v, hier f. 51lv–52r.

die Verteidigung seiner Thesen, die der Opponent (zu Beginn Strigel) zu widerlegen versuchte¹⁵. Die Konfrontation von Rede und Gegenrede diente traditionell der Wahrheitsfindung, verstärkte aber zugleich die Abgrenzung der Disputanten von der Position des jeweiligen Gegners und war somit einem Ausgleich nicht zuträglich¹⁶. Während bei einer gewöhnlichen Disputation die Rollen in der gesamten Disputation gleich blieben¹⁷, wurden diese bei der Weimarer Disputation nach der siebten von insgesamt 13 Sitzungen getauscht¹⁸. Ein Wechsel der Rollen wurde auch bei anderen außergewöhnlichen und längeren Disputationen vorgenommen – so etwa bei der Leipziger Disputation von 1519 zwischen Luther bzw. Andreas Karlstadt (1486–1541) und Johannes Eck (1486–1543)¹⁹ – und diente der Gleichberechtigung der Disputanten. Jeder Disputant sollte die Gelegenheit erhalten, seine theologische Lehre zu verteidigen.

Eine weitere Gemeinsamkeit der Weimarer Disputation mit der akademischen Disputation bestand darin, dass in Weimar ausschließlich mündlich diskutiert wurde. Anders als schriftliche Einigungsversuche, bei denen beide Seiten dazu tendierten, um jedes Wort zu ringen, begünstigte ein mündliches Verfahren die Annäherung, weil man dem Gegner dabei Zugeständnisse machen konnte, ohne sich verbindlich auf einen konkreten Wortlaut der Lehre festlegen zu müssen. Allerdings erlaubten schriftliche Verhandlungen den Beteiligten mehr Bedenkzeit und dadurch eine besser fundierte Antwort. So bat Strigel, nachdem Flacius ihn in einer langen Rede in der neunten Sitzung der pelagianischen Irrlehre beschuldigt hatte²⁰, darum, zu einer schriftlichen Verfahrensweise zu wechseln²¹. Auf Flacius' schriftlich zu fixierende

15 Vgl. Hanspeter MARTI, Disputation, in: HWRh 2 (1994), Sp. 866–880, hier Sp. 866f.; Wilfried BARNER, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 1970, S. 394; Protokoll der Weimarer Disputation des herzoglichen Notars Heinrich Husanus, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 356, f. 5v.

16 Vgl. Irene DINGEL, Zwischen Disputation und Polemik. »Streitkultur« in den nachinterimistischen Kontroversen, in: Henning P. JÜRGENS/Thomas WELLER (Hg.), Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2013, S. 17–29, hier S. 18–20; FUCHS, Konfession, S. 18f., 500.

17 Vgl. etwa MARTI, Disputation, Sp. 866f.; Anselm SCHUBERT, Libertas Disputandi. Luther und die Leipziger Disputation als akademisches Streitgespräch, in: ZThK 105 (2008), S. 411–442, hier S. 417f.

18 Vgl. DISPVTATIO, S. 5–7, 135. Vgl. dazu auch Protokoll der Weimarer Disputation des herzoglichen Notars Heinrich Husanus, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 356, f. 118r.

19 Vgl. Vereinbarungen zwischen den Disputatoren Eck, Karlstadt und Luther, 26.6., 4.7., 14.7.1519, in: WA.B 1, S. 428–430, hier S. 428f.; FUCHS, Konfession, S. 161. Für die Leipziger Disputation insgesamt vgl. Markus HEIN/ Armin KOHNLE (Hg.), Die Leipziger Disputation 1519. 1. Leipziger Arbeitsgespräch zur Reformation, Leipzig 2011.

20 Vgl. DISPVTATIO, S. 152–159.

21 »[...] peto à V. C. ut, quoniam & his colloquijs uidet parum profici, & uidet aduersarium in singulas syllabas intentum esse, ut modò ex confessione me aestimet, & singula

»Anklage« wolle er in einigen Tagen schriftlich antworten. Er begründete seine Forderung damit, dass nur die schriftliche Form eine angemessene Verteidigung ermögliche. Diese Bitte wurde ihm von dem herzoglichen Verhandlungsführer, Kanzler Christian Brück (ca. 1516–1567), verweigert, vermutlich weil ein schriftliches Vorgehen zur Verschleppung des Klärungsprozesses und zur weiteren Verhärtung der Fronten geführt hätte²². In diesem Aspekt unterscheidet sich die Weimarer Disputation von vielen Religionsgesprächen, die schriftliche Anteile hatten, insbesondere dann, wenn es viele Disputanten gab²³.

Auch in der Wahl der Verhandlungssprache blieb die Weimarer Disputation der Tradition spätmittelalterlicher Disputationskultur verhaftet. Denn während viele Religionsgespräche in der Volkssprache abgehalten wurden²⁴ – auch mit Rücksicht auf die vielen Nichttheologen und nicht akademisch gebildeten Personen im Publikum, die mit der lateinischen Sprache bzw. der Fachterminologie nicht vertraut waren –, disputierten Flacius und Strigel ausschließlich lateinisch²⁵. Die Verwendung der deutschen Sprache hatte jedoch im Vorfeld zur Debatte gestanden. Strigel bat – mit dem Hinweis auf das Publikum – um ihre Zulassung²⁶. Damit verfolgte er wohl das Ziel, die Nichttheologen, insbe-

uerba arrodāt: ideo à V. C. peto, ut det ei mandatum, ut hodiernam accusationem contra primam propositionem conscribat, & conscriptam mihi curet transmitti: ad quam accusationem, cum sit capitalis, ego promitto me scripto non dilato in multos dies, ita responsurum esse, ut V. C. intelligat, mihi summam ab eo factam iniuriam. Neque unquam putavi futurum, ut accusarer talis haereseos, quae magis coerhenda sit uinculis quam uerbis. Quare cum intelligat V. C. non me oppugnari leuibus sophismatibus, sed ijs arietibus, quibus si non opposuero honestam apologiam, uideor huic coetui talis esse, qualem ille me accusauit. Cum igitur V. C. me miserum hos quinque dies patienter audierit, peto ut mihi tribuat spacium, quod non sumam ultrà quam par est, ad me defendendum. Nam uideo, quòd me ex tempore non possim satis tueri aduersus huius boni uiri morsum.«, DISPVTATIO, S. 160. Vgl. hierzu und zum Folgenden ebd., S. 159–161. Vgl. dazu auch ebd., S. 181, 184.

22 Vgl. dazu auch Markus FRIEDRICH, »Mündlich zuhandeln sei gefährlich, schriftlich sei das beste« – Anhörungen als Mittel der Konfliktlösung und ihre Kritik durch frühneuzeitliche Theologen, in: Ralf-Peter FUCHS/Winfried SCHULZE (Hg.), Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit, Münster u.a. 2002, S. 57–86, hier S. 59–61, 67–73, 75, 81–85.

23 Vgl. Marian FÜSSEL, Zweikämpfe des Geistes. Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter Streitkultur im konfessionellen Zeitalter, in: JÜRGENS/WELLER (Hg.), Streitkultur und Öffentlichkeit, S. 159–178, hier S. 175; HOLLERBACH, Religionsgespräch, S. 240f.

24 Vgl. DINGEL, Religionsgespräche, S. 655; HOLLERBACH, Religionsgespräch, S. 104.

25 Vgl. DISPVTATIO, S. 5–240; Protokoll der Weimarer Disputation des herzoglichen Notars Heinrich Husanus, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 356.

26 »So viel aber den process vnd form so gehalten soll werden belanget, ob wol die Latynische [sic!] sprach im disputieren wie gemeldet bequemer, so will ich mir doch nach gelegenheit der personen, die als öffentliche zeugen gedachter disputation sollen beywohnen, vorbehalten haben auch deudsch bisweilen zwreden, der vnterthenigen hoffnung es solle mir ohne gefahr sein.«, Victorin Strigel an Christian Brück und Räte, 28.2.1560, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 103r–104v, hier f. 103v.

sondere den Herzog und seinen Hof, für seine Meinung zu gewinnen. Strigels Forderung wurde vom Hof allerdings abgelehnt²⁷, vermutlich weil damit Strigel klar im Vorteil gewesen wäre. Denn der aus Illyrien stammende Flacius beherrschte nach eigener Einschätzung die deutsche Sprache nicht besonders gut²⁸. Zudem brachte der Gebrauch der deutschen Sprache die Gefahr einer Popularisierung und damit einer weiteren Ausbreitung der Kontroverse mit sich. Daran war der Herzog, der auch in ähnlichen Fällen internen Dissenses eine restriktive Haltung gegenüber der Publikmachung von Informationen gezeigt hatte²⁹, nicht zuletzt wegen der negativen Folgen für die Integrität der Landeskirche nicht interessiert.

In Weimar wurden die herkömmlichen Argumentationsmethoden der Logik und Dialektik in der syllogistischen Form einer Disputation angewandt³⁰. Dies lässt sich ebenso für viele reformatorische Disputationen und Religionsgespräche feststellen³¹. Auch wenn bei der Weimarer Disputation die traditionelle Form der Beweisführung vorherrschte, bildete die Heilige Schrift entsprechend den reformatorischen Grundprinzipien inhaltlich die wesentliche Grundlage der Argumentation³². So war auch in den Disputationsregeln die Stellung der Bibel als höchste Autorität festgelegt:

Zum fünften / sol Gottes wort zu<0>r einigen richtschnu<0>r gesetzt werden / vnd ein heller klarer spruch der heiligen Schrift mehr gelten / denn alle consequentiae vnd autoritates interpretum³³.

27 Vgl. Christian Brück und Räte an Victorin Strigel, 7.3.1560, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 105r–107v, hier f. 106v.

28 Vgl. Simon Musäus und Matthias Flacius Illyricus an Johann Friedrich den Mittleren, o.D., Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 64. 2. Helmst., f. 205v–212r, hier f. 210r; DISPVTATIO, S. 205. Vgl. auch ILIĆ, Theologian of Sin and Grace, S. 69.

29 So wurde der Eisenacher Rezess von 1556, eine Konsensformel im Streit um Justus Menius' Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, entgegen der ursprünglichen Absicht nicht veröffentlicht. Strigel wurde bei der Freilassung aus seiner Gefangenschaft im September 1559 mit einem Publikationsverbot und Schweigegeid belegt. Vgl. GEHRT, Konfessionspolitik, S. 103, 105f., 157f.

30 Vgl. DISPVTATIO, S. 6, 10f., 65f., 69, 100, 124, 146, 191, 224. Ein Syllogismus ist eine Schlussfolgerung, die sich aus zwei Voraussetzungen (Prämissen, »Obersatz« und »Untersatz«) ableitet. Vgl. Manfred KRAUS, Syllogismus, in: HWRh 9 (2009), Sp. 269–298, hier Sp. 269.

31 Vgl. FUCHS, Konfession, S. 225f.; HOLLERBACH, Religionsgespräch, S. 233f. Vgl. dazu auch DISPVTATIO, S. 205.

32 Für Flacius vgl. etwa DISPVTATIO, S. 6, 25, 43, 52, 60f., 70, 83f., 91, 99; für Strigel vgl. etwa ebd., S. 125, 127–129, 202, 209, 212.

33 Regeln für die Weimarer Disputation, in: MUSÄUS, DISPVTATIO, S. 4. Laut den Regeln im offiziellen notariellen Protokoll war die Bibel sogar die einzig mögliche Norm, an der die Argumentation geprüft werden sollte. Vgl. Protokoll der Weimarer Disputation des herzoglichen Notars Heinrich Husanus, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 356, f. 5ar.

Dies war eine für die protestantische Streitkultur des 16. Jahrhunderts übliche Vorgehensweise³⁴. Neben der Heiligen Schrift argumentierten Strigel und Flacius auf der Grundlage verschiedener Autoritäten biblischer Auslegung, darunter der Kirchenväter³⁵, evangelischer Theologen und Bekenntnisse³⁶.

Der wichtigste Aspekt, der die Charakterisierung der Weimarer Disputation als Religionsgespräch nahelegt, ist die zentrale Bedeutung des ernestinischen Herzogs: Er berief die Disputation ein, organisierte sie im Vorfeld und leitete die eigentliche Disputation. So beauftragte er unmittelbar nach Flacius' Vorschlag zur Abhaltung einer Disputation diesen, Thesen aufzustellen³⁷. Nachdem er diese Thesen hatte prüfen lassen, wurden sie Strigel zugeschickt, der wiederum Gegenthesen dazu erstellen sollte³⁸. Im Zusammenhang mit der Festlegung des Ablaufs und der Disputationsregeln orientierte sich der Herzog weitgehend an den Vorschlägen von Flacius³⁹. Bei der Disputation selbst führte der Herzog den Vorsitz, sein Kanzler Christian Brück diente als sein Sprecher und Verhandlungsführer⁴⁰. Damit übte der Herzog die Rolle des Präses einer akademischen Disputation aus⁴¹. Der Kanzler griff immer wieder in die Disputation ein, um die Einhaltung der Disputationsregeln durchzusetzen und um Entscheidungen bezüglich der Verfahrensweise zu fällen, wenn diese umstritten war. So wies er zu Beginn der Disputation Strigels Forderungen zur weiteren Vorgehensweise ebenso zurück wie Strigels (bereits erwähnte) spätere Bitte um die schriftliche Fortsetzung der Disputation⁴².

34 Vgl. DINGEL, Religionsgespräche, S. 655.

35 Vgl. DISPVTATIO, S. 37, 39, 66, 86.

36 Vgl. ebd., S. 34, 38, 108, 118, 128, 147.

37 Vgl. Johann Friedrich der Mittlere an Simon Musäus, Balthasar Winter und Matthias Flacius Illyricus, 4.11.1559, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 50r–52v, hier f. 51lv–52r.

38 Vgl. Johann Friedrich der Mittlere an Maximilian Mörlin und Johann Stössel, 20.11.1559, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 55r–56v, 70r–v, hier f. 55v–56r; Christian Brück und Räte an Victorin Strigel und Andreas Hügel, 29.1.1560, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 74r–75v, hier f. 74v–75r.

39 Vgl. den Vorschlag für die Disputationsregeln von Musäus und Flacius (Simon Musäus und Matthias Flacius Illyricus an Johann Friedrich den Mittleren, 19.2.1560, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 92r–96v, hier f. 95r–v) und die Regeln, die die herzoglichen Räte Strigel als verbindlich zuschickten (Räte an Victorin Strigel, 24.2.1560, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 97r–100v, hier f. 99r–100r). Vgl. auch Christian Brück und Räte an Victorin Strigel, 7.3.1560, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 105r–107v, hier f. 105r–v, 106v.

40 Vgl. Protokoll der Weimarer Disputation des herzoglichen Notars Heinrich Husanus, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 356, f. 230r–v; DISPVTATIO, S. 8f.; Regeln für die Weimarer Disputation, in: Musäus, DISPVTATIO, S. 4.

41 Vgl. 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, hier S. 134f.; HOLLERBACH, Religionsgespräch, S. 25f.

42 Vgl. DISPVTATIO, S. 8–10, 161.

Zudem wurde Strigel immer wieder zu einer klaren Positionierung hinsichtlich der Frage gedrängt, ob er dem Menschen eine Mitwirkung vor oder nach der Wiedergeburt zuschreibe⁴³. Damit verfolgte der Kanzler bzw. Herzog das Ziel, die Diskussion auf den vorgegebenen Fokus zu konzentrieren.

Neben der wesentlichen Bedeutung des Herzogs spricht auch die Wahl des Publikums und des Ortes dafür, die Weimarer Disputation als Religionsgespräch einzustufen. Nicht nur Studenten und Dozenten zählten zu den Anwesenden bei der Disputation, sondern auch der ernestinische Herzog, seine beiden jüngeren Brüder, der Kanzler, wichtige Räte sowie weltliche und geistliche Amtsträger⁴⁴. Auf diese Weise konnte der Herzog führende Berater in die Meinungsbildung und Entscheidungsfindung bezüglich des theologischen Streits einbinden. Anders als eine übliche akademische Disputation fand die Weimarer Disputation nicht an der Universität, sondern – analog zu vielen anderen Religionsgesprächen⁴⁵ – in der fürstlichen Residenz statt⁴⁶. Das Weimarer Schloss als Disputationsort korrespondierte mit der Funktion des Herzogs als des Veranstalters und Vorsitzenden bei der Disputation. Das herzogliche Schloss besaß mehrere Vorzüge gegenüber der Universität: Anders als die Universität, in der die Auseinandersetzung zwischen Strigel und Flacius begonnen hatte, war das Schloss ein neutraler Ort. Außerdem konnten im Weimarer Schloss einseitige Parteinahmen und studentische Unruhen, die in der Vergangenheit im Zusammenhang mit dem Streit zwischen Strigel und Flacius vorgekommen waren, leichter unterbunden werden⁴⁷. Im Allgemeinen konnte der Herzog in seiner Residenz die Rahmenbedingungen des Gesprächs am besten bestimmen und kontrollieren.

Der Disputationsort und die wichtige Rolle des Herzogs verdeutlichen die enorme konfessionspolitische Bedeutung der Disputation. Bei der Weimarer Disputation wurde keine theologische Streitfrage von ausschließlich akademischer Relevanz verhandelt, sondern es ging letztlich um den Bekenntnisstand des Territoriums bzw. die Stellung seiner Theologieprofessoren dazu. Denn das

43 Vgl. ebd., S. 32, 38, 44, 185.

44 Vgl. Protokoll der Weimarer Disputation des herzoglichen Notars Heinrich Husanus, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 356, f. 229v–230v; Johann Friedrich der Mittlere, Erforderung der Landrethe zum disputation handel anher gein Weimar, 22.7.1560, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 208r–v, 216v.

45 So etwa die Leipziger Disputation (1519) und das Marburger Religionsgespräch (1529). Vgl. Otto SCHEIB, Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689), Bd. 1, Wiesbaden 2009, S. 62, 149.

46 Vgl. Protokoll der Weimarer Disputation des herzoglichen Notars Heinrich Husanus, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 356, f. 5r.

47 Vgl. GEHRT, Konfessionspolitik, S. 144, 147–149, 157, 164f.; Simon Musäus und Matthias Flacius Illyricus an Johann Friedrich den Mittleren, 19.2.1560, LATH – HStA Weimar, EGA, Reg. N 355, f. 92r–96v, hier f. 92r–v.

politisch-theologische Problem, das die Disputation erst notwendig gemacht hatte und das nun zu lösen war, war Strigels Ablehnung des Weimarer Konfutationsbuchs, das normative Geltung für alle ernestinischen Theologen und Amtsträger besaß⁴⁸. Dadurch war nicht nur das Konfutationsbuch umstritten, sondern auch die herzogliche Autorität in der Konfessionspolitik infrage gestellt und die religiöse Einheit des Landes gefährdet. Deswegen nahm der Herzog die Lösung der innerterritorialen Auseinandersetzung selbst in die Hand. Allerdings gelang es ihm weder durch die Disputation noch durch weitere Vermittlungsversuche in deren Anschluss, die Kontroverse zwischen Strigel und Flacius zu beenden⁴⁹. Da beide auf ihrer theologischen Position beharrten, wurde eine Annäherung unmöglich.

2. Der Altenburger Theologenkongress

Nach der Weimarer Disputation distanzierte sich Herzog Johann Friedrich der Mittlere zunehmend von Flacius und seinen Mitstreitern infolge neuer Konflikte bezüglich der Kompetenzbereiche des landesherrlichen Kirchenregiments⁵⁰. Schließlich entthronte er sie Ende 1561 ihrer Ämter und besetzte die Theologische Fakultät in Jena neu. Die polemische Publizistik gegen die albertinischen Theologen, die vor allem nach dem Wormser Religionsgespräch 1557 aus den Jenaer Druckereien strömte, kam durch diese radikalen Personalveränderungen weitgehend zum Erliegen. Seit 1563 wurden die Verbindungen zwischen den Universitäten in Kursachsen und im Herzogtum Sachsen erheblich verstärkt. Symbolträchtig für diese intensiviertere Zusammenarbeit war die Einladung der Universität Jena an den Wittenberger Theologieprofessor Paul Eber (1511–1569), 1564 der ersten Promotion an der Theologischen Fakultät Jena vorzustehen⁵¹. Der jüngere Bruder des Herzogs, Johann Wilhelm (1530–1573), widersetzte sich diesen Änderungen, jedoch ohne merklichen Erfolg, da ihm die entsprechenden machtpolitischen Mittel fehlten.

Kurz vor dem politischen Sturz Johann Friedrichs entstand die Initiative für ein Religionsgespräch zwischen den albertinischen und ernestinischen Theologen. Sie ging vom albertinischen Kurfürsten August von Sachsen (1526–1586) aus, als er Ende 1566 beim Vollzug der Reichsexekution gegen Johann Friedrich und den fränkischen Reichsritter Wilhelm von Grumbach (1503–1567)

48 Vgl. GEHRT, Konfessionspolitik, S. 133, 155f.

49 Vgl. ebd., S. 185–192.

50 Vgl. ebd., S. 165–286.

51 Vgl. Daniel GEHRT, Ein Intermezzo der Eintracht? Die Beziehung der Universitäten Wittenberg und Jena Mitte der 1560er Jahre, in: Ders./LEPPIN (Hg.), Eber, S. 83–133, hier S. 108–112.

wegen eines geplanten Aufstands gegen die Territorialfürsten des Reiches die Stadt Gotha mit der Festung Grimmenstein belagerte. Der Herzog kapitulierte am 14. April 1567 und wurde in kaiserliche Haft genommen. Johann Wilhelm erhielt infolgedessen die Herrschaft über das gesamte ernestinische Territorium. Der Kurfürst nutzte die Gunst der Stunde. Ein Religionsgespräch bot ihm die Chance, den erstrebten Konsens im Haus Wettin öffentlich zu demonstrieren. Eine mögliche Abwendung von einer solchen Einigung durch Johann Wilhelm und eine Erneuerung der publizistischen Kampagne gegen Kursachsen wären schwer zu legitimieren gewesen. Für diesen Plan konnte der Kurfürst mit der Unterstützung der Jenaer Theologieprofessoren Johann Stössel (1524–1576) und Nikolaus Selnecker (1530–1592) sowie der Landstände rechnen, die sich während der Auseinandersetzungen zwischen den ernestinischen Fürsten in den 1560er Jahren eindeutig gegen die von Johann Wilhelm angestrebte Rückkehr zum konfessionspolitischen Kurs während der Wirkungszeit von Flacius in Jena positionierten.

So hatte der sächsische Kurfürst seinen Rat Lorenz Lindemann (1520–1585) bereits während der Belagerung von Gotha im Dezember 1566 zum Coburger Hof entsandt und auf einen baldigen Beginn des Gesprächs gedrängt, während Johann Wilhelm in den nächsten zwei Jahren den Termin mehrfach verschob, um einige geistliche Stellen mit notorischen Kritikern der kursächsischen Theologie und Konfessionspolitik neu zu besetzen⁵². Um eine Konsensbasis zu schaffen, wandte der Kurfürst auch eine neue argumentative Strategie an, indem er betonte, dass er ebenso wie die Ernestiner den sogenannten »Adiaphorismus«, »Majorismus« und »Synergismus« – so lauteten die polemischen Unterstellungen der Verfälschung der lutherischen Lehre gegen albertinische Theologen in den vergangenen zwanzig Jahren⁵³ – verurteilt und diese Lehren nie verteidigt oder unterstützt habe. Zugleich forderte Kurfürst August die Einstellung der gegenseitigen öffentlichen Beschuldigungen.

Nach der Verschiebung des ersten vereinbarten Termins für den Beginn des Gesprächs und dem Weggang des Theologen Johann Stössel aus Jena im November 1567 bemühte sich Kurfürst August mit erhöhtem Druck, das Gespräch ohne weiteren Verzug zustande zu bringen. Am Dreikönigstag, dem 6. Januar 1568 verabschiedete die albertinische Delegation in Weimar ein entsprechendes Abkommen mit Herzog Johann Wilhelm, das die Vorbereitungen und die Prozedur des Gesprächs konkretisierte⁵⁴. Demnach war

52 Vgl. GEHRT, Konfessionspolitik, S. 288–291, 328–334.

53 Vgl. ebd., S. 246.

54 Abdruck in: Gantze vnd Vnuerfelschete | Acta vnd Handlu[n]g | des Colloquij, zwischen den Chur-| fürstlichen vnd Fürstlichen zu Sachsen etc. Theologen /| vom Artickel der Gerechtigkeit des Menschen fur Gott /| vnd von guten Wercken / zu | Aldenburgk in Meissen gehalten. | Vom 20. Octobris Anno 1568. bis auff den | 9. Martij/ Anno 1569, Wittenberg: Hans Lufft 1570, f. 3r–4r (VD16 K 1947).

das explizite Ziel der Zusammenkunft, eine Einigung in den drei zentralen Streitpunkten zwischen den ernestinischen und albertinischen Theologen seit dem Augsburger Interim zu erreichen. Diese betrafen die Lehre von der Rechtfertigung und ihr Verhältnis zu den guten Werken, den freien Willen und die Adiaphora. Dabei beschuldigte eine Partei – nämlich die ernestinische – die andere, die Grundlage der *Confessio Augustana* verlassen zu haben. Eine Bestätigung dieser Anklage hätte einen möglichen Ausschluss aus dem 1555 auf dem Reichstag von Augsburg verabschiedeten Religionsfrieden zur Folge gehabt, wie auch ein solches Vorgehen gegen die reformierte Kurpfalz 1566 auf dem Augsburger Reichstag zur Debatte gestanden hatte⁵⁵. So war die Klärung des theologischen Streits von großer politischer Bedeutung nicht nur für die innerwettinischen Verhältnisse, sondern auch für den reichsrechtlichen Status der beiden Territorien. Beide Fürsten hatten jeweils sechs Theologen, drei Räte und einen Notar zu bestimmen. Anzustrebendes Ergebnis der Verhandlungen zwischen den Theologen war eine gemeinsam erarbeitete Formulierung, wie über die drei Streitpunkte entsprechend der Augustana in Thesen und Antithesen ohne Verurteilung von Personen zu lehren sei. Die Räte sollten für den ordnungsgemäßen und sachlichen Verlauf des Kolloquiums sorgen und festlegen, wie die entstandene Einigungsformel zu publizieren und wie der Konsens dauerhaft zu gewährleisten sei. Falls keine Einigung in einem oder mehreren Artikeln erzielt werden könnte, sollte den Fürsten ein entsprechender Bericht für die weitere Beratung der Lage unterbreitet werden. Am Ende des Abkommens kamen Bedingungen zur Sprache, die insbesondere für die politischen Ziele Kurfürst Augusts von zentraler Bedeutung waren. Zum einen wurde den Theologen und Räten untersagt, Personen der anderen Partei zu diffamieren sowie sich öffentlich gegeneinander zu äußern. Diese Bestimmung sollte sowohl im Vorfeld und während des Gesprächs als auch im Fall eines misslungenen Einigungsversuchs gelten, um nicht die Verhandlungen der Fürsten über geeignete Mittel einer Konsensfindung zu beeinträchtigen. Auf diese Weise wollte der Kurfürst die Einstellung der polemischen Publizistik gegen seine Konfessionspolitik und seine Theologen dauerhaft sichern. Der albertinisch-ernestinische Theologenkongvent galt zum anderen als große Chance, um die Einigungsbemühungen zwischen allen Augsburger Konfessionsverwandten im Allgemeinen zu befördern. Falls es den wettinischen Theologen gelang, den Dissens zwischen ihnen aufzuheben, sollten sie sich anschließend den anderen innerevangelischen Kontroversen zuwenden.

55 Vgl. Deutsche Reichstagsakten. Reichsversammlungen 1566–1662. Der Reichstag zu Augsburg 1566, bearb. von Maximilian LANZINNER, München 2002, S. 111–121; Walter HOLLWEG, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses, Neukirchen-Vluyn 1966.

Kurz vor Beginn der Zusammenkunft konnte Herzog Johann Wilhelm den Versammlungsort von Zeitz, der Residenzstadt des Stifts Naumburg, das damals von Kurfürst August verwaltet wurde, nach Altenburg, einer ernestinischen Residenzstadt, verlegen. Auch durch seine persönliche Anwesenheit wollte der Herzog den Verlauf und die Rahmenbedingungen der Verhandlungen möglichst nach seinen Vorstellungen bestimmen. Er eröffnete die Gespräche am 20. Oktober 1568 auf dem Rathaus in Altenburg. Gleich zu Beginn forderten die ernestinischen Teilnehmer mit dem Jenaer Theologieprofessor Johann Wigand (1523–1587) an ihrer Spitze, Änderungen in der im Vorfeld vereinbarten Prozedur. Die Verhandlungen sollten nicht in erster Linie von der positiven Formulierung der Lehre, sondern von den Antithesen, d.h. von der Verurteilung verfälschter Lehre und den Verteidigern dieser Ansichten ausgehen. Diese Forderung verriet ihr zentrales Ziel, einen Konsens auf der Grundlage eines Schuldbekenntnisses der albertinischen Partei für die vermeintliche Verfälschung der Lehre Luthers zu erzwingen. Als Kompromiss nahmen die albertinischen Theologen unter der Federführung Paul Ebers eine gleichzeitige Erörterung der anzunehmenden und abzulehnenden theologischen Positionen an. Neben solchen »Thesen« und »Antithesen« formulierten die ernestinischen Teilnehmer auch sogenannte »Hypothesen«, die in der Agenda nicht vorgesehen waren. In den Hypothesen, die auch als *corruptelae* bezeichnet wurden, unterstellten die ernestinischen Theologen ihren albertinischen Kollegen, wie im Konfutationsbuch von 1559, im Widerspruch zur *Confessio Augustana* und zu den Schriften Luthers stehende Positionen. Die albertinische Delegation verwahrte sich dagegen, das Vortragen der Hypothesen fortzusetzen, ließ aber später auch diese Änderung zu. Da die abwechselnde Verlesung von schriftlichen Stellungnahmen keine Verständigung bewirkte, forderte die albertinische Delegation im Laufe der Verhandlungen, die Streitpunkte weiterhin ausschließlich mündlich zu erörtern. Dagegen sprachen sich die ernestinischen Teilnehmer entschlossen aus. Die Verhandlungen verschleppten sich auf diese Art und Weise über viereinhalb Monate.

Die Verhandlungen in Altenburg wurden zeitgenössisch unterschiedlich als »Gesprech«, »Colloquium«, »Collation«, »Unterredung«, »Bericht« und »Disputationen« bezeichnet⁵⁶. Im weiten Sinne des Begriffes ist die Veranstaltung den Religionsgesprächen zuzuordnen. Grundlegend dafür ist ebenso wie bei der Weimarer Disputation die von der weltlichen Obrigkeit wahrgenommene Rolle als Initiatorin, Veranstalterin und entscheidender Steuerkraft der politischen Folgen. Dennoch fand in Altenburg kein so intensiver mündlicher Austausch mit stets wechselnden Diskutanten wie beispielsweise im

56 Vgl. beispielsweise Acta vnd Handlung des Colloquij, f. 3v.

Maulbronner Religionsgespräch⁵⁷ statt. Vielmehr wurden schriftliche Stellungnahmen in deutscher Sprache mündlich vorgetragen und diskutiert sowie daraus neue Texte verfasst, um stufenweise zu einer gegenseitig anerkannten Formulierung von theologischen Positionen in Thesen und Antithesen zu gelangen⁵⁸. Die Zusammenkunft in Altenburg besaß somit Ähnlichkeiten mit den von den Fürsten veranlassten überregionalen Theologenkongventen in Verbindung mit der Entstehung der Konkordienformel von 1577⁵⁹ und lässt sich in diesen Zusammenhang einordnen, auch wenn sie keine Verständigung bewirkte.

Noch bevor sich die Theologen auch über den freien Willen und die *Adiaphora* austauschen konnten, reiste die albertinische Delegation aufgrund der von den ernestinischen Theologen gegen sie gerichteten Hypothesen unangekündigt am 9. März 1569 aus Altenburg ab. Diese Form des Protests erinnert an die zehn Jahre zuvor abgehaltenen innerprotestantischen Verhandlungen im Rahmen des Wormser Religionsgesprächs 1557⁶⁰, auf die der albertinische Abgesandte Lindemann in seiner Eröffnungsrede in Altenburg Bezug genommen hatte, nur waren es diesmal nicht die ernestinischen Delegierten

57 Protocoll | Des gesprechs zwi-|schen den Pfaltzischen vnd Wirten-|bergischen Theologen / im Aprill des | 1564. Jars zu Maulbrun | gehalten. Aller dings dem Originali gleich-|lautend / ohn zusatz vnd abbruch getrew-|lich von dem Wirtenbergischen Theologen / so | gedachtem Colloquio beygewonet/ in | Truck verfertigt. [...], Tübingen 1565 (VD16 B 7852). Vgl. auch den Beitrag von Volker Leppin in diesem Sammelband, S. 161–182.

58 Daher war es im Grunde legitim, dass die ernestinischen Theologen in ihrer Ausgabe der Verhandlungsakten ausschließlich die schriftlich verfassten und mündlich vorgetragene Reden und Texte zusammen mit einem Vorwort und ihren Stellungnahmen zum Streit um den freien Willen und die *Adiaphora* veröffentlichten, die aufgrund des Abbruchs der Gespräche nicht behandelt werden konnten: COLLOQVIVM | zu | Altenburgk in | Meissen / Vom Artikel der | Rechtfertigung vor Gott. | Zwischen | Den Churfürstlichen vnd Fürstlichen zu Sachsen | etc. Theologen gehalten. | Vom 20. Octobris Anno 1568. bis auff den 9. | Martij / Anno 1569. | Es ist auch von den zweien hinderstelligen Artikeln / Nem-|lich vom Freien Willen / vnd von den Mitteldingen / was da ferner | im Colloquio / von Fürstlichen Sechsischen Theologen / het-|te sollen vorbracht werden / hinzu gedruckt, Jena: Donat Richtzenhan 1569 (VD16 K 1945). Die albertinischen Theologen veröffentlichten ein genaueres Protokoll mit einer Darstellung der Einzelheiten zum Verlauf, mit der Aufzeichnung des mündlichen Austausches sowie mit sämtlichen Schriften, die in Altenburg vorgetragen wurden: Acta vnd Handlung des Colloquij. Anstelle eines Vorworts veröffentlichten sie eine eigenständige Flugschrift mit ihrer Darlegung und Deutung des Ereignisses: Warhafter bericht | vnd kurtze Warnung der Theo-|logen / beider Vniuersitet Leiptzig | vnd Witttemberg / Von | Den newlich zu Jhena im | Druck ausgegangen | Acten des Colloquij / so zu | Aldenburg in Meissen | gehalten, Wittenberg: Hans Luftt 1570 (VD16 L 1046), weitere Auflagen von 1570: (VD16 L 1047–1048).

59 Diese Kongvente sind genauer geschildert bei: HEPPE, Protestantismus, Bde. 2–3.

60 Vgl. vor allem dazu Benno von BUNDSCHUH, Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik, Münster 1988; Björn SLENCZKA, Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des

und ihre Mitstreiter, die die Gespräche frühzeitig abbrachen, sondern die Vertreter Kursachsens. Mehrere Parallelen zu Worms sind bezüglich der Ziele und Wirkungen beider Gespräche zu erkennen.

Das grundlegende Ziel Herzog Johann Friedrichs des Mittleren 1557 und seines Bruders Johann Wilhelm zehn Jahre später war die allgemeine Anerkennung von Luthers Schmalkaldischen Artikeln neben der *Confessio Augustana* und deren Apologie als theologische Konsensgrundlage der Augsburger Konfessionsverwandten⁶¹. Damit verbunden waren ein exklusiver Bezug auf die Lehrautorität Luthers und die Forderung nach der expliziten Verurteilung aller vermeintlich davon abweichenden Ansichten. Die Exklusionstendenzen und die Kompromisslosigkeit dieser Position ließen keine Einigung durch gegenseitige theologische Annäherung zu, sondern allein ein öffentliches Schuldbekenntnis der Gegenseite. Die Kritik der Ernestiner richtete sich bereits in Worms in besonderem Maße gegen die Albertiner und die Theologen in Wittenberg und Leipzig.

Diese Konfessionspolitik betrieben die Ernestiner nicht nur bei den innerprotestantischen Verhandlungen, sondern auch durch mehrere publizistische Kampagnen⁶². Der albertinische Kurfürst August erachtete die Polemiken als bloße Diffamierungen. Die ernestinische Haltung erschwerte erheblich die Bemühungen des Kurfürsten und anderer protestantischer Fürsten um ein geschlossenes religionspolitisches Agieren gegenüber dem Kaiser und den altgläubigen Reichsständen. Somit gehörte es zu den wichtigsten Zielen Kurfürst Augusts bei den Religionsgesprächen, die öffentlichen Kontroversen und Beschuldigungen durch eine wirkmächtige Demonstration des theologischen Konsenses zu unterbinden⁶³. Die unterschiedlichen Zielsetzungen sind auch den Eröffnungsreden des Altenburger Theologenkonzils zu entnehmen. Während Herzog Johann Wilhelm die Bedeutung der Verhandlungen für die eingehende Erörterung theologischer Irrtümer betonte, blickten die albertinischen Abgesandten Lindemann und Eber vielmehr auf die schwerwiegenden Folgen des Dissenses innerhalb des Hauses Wettin für die Gesamtlage der Protestanten und für die Sache des Glaubens. Diese Uneinigkeit habe den Zusammenschluss aller evangelischen Stände vereitelt, die Lage der verfolgten Protestanten unter der Statthalterin der habsburgischen Niederlande Margarethe von Parma (1522–1586) erschwert und die Verbreitung

zweiten Wormser Religionsgesprächs, Tübingen 2010; Gustav WOLF, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555–1559. Nebst einem Anhang von archivalischen Belegen, Berlin 1888.

61 Vgl. GEHRT, Konfessionspolitik, besonders S. 114–122, 328–334.

62 Vgl. ebd., besonders S. 68–73, 137–144, 368–374.

63 Für die Ausarbeitung der Ziele und Strategien der albertinischen Partei fehlt nach wie vor eine Studie, welche die Gutachten und Briefe theologischer und juristischer Ratgeber Kurfürst Augusts eingehend berücksichtigt.

des Evangeliums insbesondere in den Habsburger Landen in Österreich behindert⁶⁴. Eber lenkte die Aufmerksamkeit auf die aktuellen Auseinandersetzungen mit den Antitrinitariern in Polen, Ungarn und Siebenbürgen und mit dem Islam im expandierenden Osmanischen Reich. Jede Partei machte die andere hauptverantwortlich für den andauernden Dissens im protestantischen Lager. Um diesen Missstand zu beheben, versuchten die Ernestiner, ein öffentliches Schuldbekennnis der Gegenseite zu erzwingen, während Kurfürst August eine Einstellung der unsachlichen und verleumderischen Polemiken bewirken wollte.

Der Altenburger Theologenkongvent endete in einem Debakel. Anstatt einen Beitrag zur evangelischen Einigung zu leisten, trieb er die innerwettinische Rivalität erneut auf die Spitze, wie vor allem ein Blick auf die Publizistik verdeutlicht. Unmittelbar nach dem Wormser und dem Altenburger Religionsgespräch gaben die wettinischen Fürsten ihren Theologen zunehmend Freiraum, gegen ihre Kritiker zu polemisieren und sie der Schuld für den misslungenen Einigungsversuch zu überführen. So stieg die jährliche Zahl der in Jena gedruckten polemischen Schriften von zwei (1557) auf zwölf (1558), dann auf 18 (1559), nach 1568 von zwei (1568) auf zehn (1569) und dann auf 23 (1570)⁶⁵. Im Gegensatz dazu sind in den Jahren der Vorbereitung auf die Religionsgespräche kaum Streitschriften zu verzeichnen, weil die Fürsten jeweils an dem Abkommen festhielten, die öffentlichen gegenseitigen Beschuldigungen im Vorfeld zu unterbinden. So trugen die Vereinbarungen in der Vorbereitungsphase mehr zur friedlichen Koexistenz bei als die Gespräche selbst.

Beide Religionsgespräche führten zu einer erheblichen Verschlechterung der innerwettinischen Beziehungen, was auch politische Folgen hatte. Insbesondere nach dem Altenburger Theologenkongvent versuchte Kurfürst August, seinen ernestinischen Vetter politisch zu isolieren⁶⁶. So veranlasste Kurfürst August den Kaiser und mehrere Augsburgische Konfessionsverwandte, Gesandtschaften an den Weimarer Hof zu schicken, um den politischen Druck gegen den Ernestiner und seine Konfessionspolitik zu erhöhen. Zudem sorgte der Kurfürst auf dem Reichstag von Speyer 1570 dafür, dass Johann Wilhelm die gesamten Kosten für die Reichsexekution gegen seinen Bruder Johann Friedrich tragen musste. Die Beziehung zwischen den Universitäten Wittenberg und Jena wurde ebenfalls von den Religionsgesprächen schwer beeinträchtigt. Während die Kommunikation zwischen den Professoren an der Elbe und

64 Vgl. Acta vnd Handlung des Colloquij, f. 2v–3r, 5r–6r.

65 Vgl. GEHRT, Konfessionspolitik, S. 137–144 (Streitpublizistik nach dem Wormser Religionsgespräch), 368–374 (Streitpublizistik nach dem Altenburger Religionsgespräch), 543–620 (Gesamtverzeichnis der Drucke in Jena zwischen 1553 und 1580).

66 Vgl. GEHRT, Konfessionspolitik, besonders S. 378–405.

der Saale nach dem Wormser Religionsgespräch 1557 deutlich eingeschränkt wurde, brach sie nach dem Altenburger Religionsgespräch 1569 vollständig ab⁶⁷.

Schließlich dynamisierten die intensiven theologischen Verhandlungen in Worms und Altenburg den Prozess der Bekenntnisbildung. Nach dem Debakel von 1557 bemühten sich beide wettinischen Fürsten um Neuformulierungen einer theologischen Konsensgrundlage für die Konfessionsverwandten. Daraus entstand der 1558 von Melanchthon verfasste Frankfurter Rezess⁶⁸ und das ernestinische Konfutationsbuch, das ebenfalls 1558 erstellt wurde, aber erst Anfang 1559 im Druck erschien. Das Konfutationsbuch war ursprünglich als Diskussionsgrundlage für eine Versammlung von protestantischen Fürsten konzipiert, die aber infolge der politischen Isolation von Herzog Johann Friedrich nie zustande kam⁶⁹. Nach den Vorstellungen von Flacius sollten sogar die Akten des Wormser Religionsgesprächs den Anhang zu dieser Bekenntnisschrift bilden⁷⁰. Das Konfutationsbuch erlangte jedoch nur territoriale Geltung.

Der Altenburger Theologenkonvent führte ebenfalls nicht zur Aufhebung, sondern zur Vertiefung der Differenzen. Diese Dynamik beförderte den Prozess der Bekenntnisbildung in dem jeweiligen Territorium, zumal im Laufe der Verhandlungen die Frage der Lehrautorität zu einem zentralen Thema geworden war. So wurde sämtlichen kursächsischen Pfarrern im Frühjahr 1569 das sogenannte *Corpus Doctrinae Philippicum* bzw. *Misnicum* zur Unterzeichnung vorgelegt⁷¹. Dabei ließ Kurfürst August die normative Geltung dieser erstmals 1559 aufgelegten Sammlung der von Melanchthon verfassten Bekenntnisse und bekenntnisrelevanten Schriften bekräftigen. In Konkurrenz dazu ließ Herzog Johann Wilhelm alle bis dahin geltenden territorialen Bekenntnisschriften 1570 im sogenannten *Corpus Doctrinae Thuringicum* gesammelt drucken⁷². In einem ähnlichen Verfahren wie bei den anderen seit 1553 in der ernestinischen Landeskirche normativ gewordenen Bekenntnisschriften

67 Vgl. ders., *Intermezzo*, besonders S. 96f., 118–121.

68 Vgl. dazu Irene DINGEL, Melanchthons Einigungsbemühungen zwischen den Fronten. Der Frankfurter Rezeß, in: Jörg HAUSTEIN (Hg.), Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 119–141.

69 Vgl. GEHRT, *Konfessionspolitik*, besonders S. 122–137.

70 Vgl. ebd., S. 124.

71 Vgl. ebd., S. 456; Thomas TÖPFER, »Schöner Rubin« oder »schlipffrige Wortte«? Territoriale Bekenntnisbildung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am Beispiel des »Corpus doctrinae Philippicum«, in: GEHRT / LEPPIN (Hg.), Eber, S. 64–82, hier S. 72f. Töpfer zeigt entgegen der weit verbreiteten Annahme in der Forschung, dass es keine festen Anhaltspunkte dafür gebe, dass das *Corpus Doctrinae Philippicum* bereits 1566 obrigkeitlich sanktionierte Verbindlichkeit in Kursachsen besessen habe.

72 Vgl. GEHRT, *Konfessionspolitik*, besonders S. 351–355, 366f.

erklärte der Herzog die Gültigkeit des *Corpus Doctrinae* per Mandat, ließ namentlichen Bezug auf das Buch im Ordinationseid nehmen und sorgte dafür, dass jede Pfarrei mit einem Exemplar ausgestattet wurde⁷³.

3. Schlussbetrachtung

Während der intellektuelle Schlagabtausch zwischen Flacius und Strigel 1560 in Weimar formal als Disputation anzusehen ist, besaßen die Verhandlungen zwischen den albertinischen und ernestinischen Theologen 1568/69 in Altenburg über die Formulierung einer theologischen Einigung den Charakter eines Theologenkongresses. Beide Zusammenkünfte weisen mehrere Elemente der sich im 16. Jahrhundert wandelnden theologischen Streitkultur auf, die auch bei den Religionsgesprächen der Reformationszeit festzustellen sind. Dazu gehörte vor allem, dass die weltliche Obrigkeit sie veranlasste und organisierte sowie dass sie in entsprechenden Repräsentationsgebäuden veranstaltet wurden. Durch das Eingreifen der Fürsten in den religiösen Bereich nahmen diese althergebrachten Gesprächsformen neue Gestalt an. So wurde die Disputation aus dem akademischen Raum herausgelöst und die Verhandlungen in Altenburg nicht in der lateinischen, der traditionellen Sprache der Kirche, sondern in deutscher Sprache abgehalten. Damit wurden auch nicht-gelehrte Kreise in die zu verhandelnde Problematik einbezogen bzw. mit ihr bekannt gemacht. Die Verzahnung zwischen Kirche und Obrigkeit ist zudem kennzeichnend für den Prozess der Bekenntnisbildung, in dem beide Zusammenkünfte eine wichtige Rolle spielten.

Die Gespräche förderten allerdings mehr den Dissens als den Konsens. Sie schlichtweg als gescheitert zu beurteilen, da keine Einigung erzielt werden konnte oder keine Partei die andere für ihre Position gewinnen konnte, verkennt aber ihre Funktion in der theologischen Streitkultur des 16. Jahrhunderts. Die Akteure selbst lehnten einen Kompromiss ab, da aus ihrer Sicht die Streitpunkte ihr persönliches Bekenntnis und damit die theologische Wahrheit tangierten. Die Religionsgespräche boten somit nicht nur ein Forum des theologischen Austausches, sondern auch einen besonderen Rahmen, um den Kontrahenten gegenüber die eigene Position ausführlich darzulegen und sie zu verteidigen. Vor allem die damit verbundene Publizistik ermöglichte eine weite Verbreitung solcher Inszenierungen des Glaubens auch über mehrere Generationen hinweg. Schließlich wurden die Religionsgespräche zu Motoren der theologischen Verfestigungs- und Abgrenzungsprozesse bei der Bekenntnisbildung sowie zu Legitimationsmitteln für weiteres konfessionspolitisches Handeln.

⁷³ Vgl. ebd., S. 61–68, 129–137.

Volker Leppin

Das Maulbronner Religionsgespräch zwischen württembergischen und pfälzischen Theologen 1564

Im April 1564 tagten in Maulbronn die Fürsten und Theologen der Pfalz und Württembergs miteinander. Aufgabe war es, die Streitigkeiten um das Abendmahl und, damit verbunden, um die Person Christi zu klären, die mit dem Heidelberger Katechismus manifest geworden waren, deren Wurzeln aber tiefer lagen. Letztlich handelte es sich um einen Aushandlungskonflikt, in dem vor dem Hintergrund des Augsburger Religionsfriedens die Toleranzbreite der Augsburger Konfessionsverwandtschaft geklärt werden musste. Beide Seiten vertraten Abendmahlslehren, die so jedenfalls verbal in der *Confessio Augustana* (CA) nicht enthalten waren. Im Streit erhoben beide den Anspruch, dass ihre jeweilige Auslegung mit dem Augsburger Bekenntnis vereinbar sei¹ – im Ergebnis aber setzte sich die württembergische Linie als akzeptierte Deutung der CA durch, während die Pfälzer Position abgewiesen wurde.

1. Auseinandertreten von Württemberger und Pfälzer Lehre

Die Württemberger Lehrentwicklung zu Abendmahl und Christologie war aufs engste mit Johannes Brenz als dem Reorganisator der württembergischen Kirche nach der interimistischen Krise verbunden. Schon im *Syngramma Suevicum* hatte er sich als massiver Verfechter der Realpräsenz Christi profiliert². Nun entfaltete er mehr und mehr den bereits von Luther angesprochenen Bezug zwischen der hypostatischen Union der Naturen in Christus und

- 1 Zu der Notwendigkeit und Bereitschaft in der Pfalz, die Augsburger Konfessionsverwandtschaft weiterhin vor allem theologisch zu begründen vgl. anhand des Reichstages von 1566 und des dortigen Agierens von Friedrich III. Martin HECKEL, Reichsrecht und »Zweite Reformation«. Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung, in: Heinz SCHILLING (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«, Gütersloh 1986, S. 11–43, hier S. 20.
- 2 Vgl. Johannes BRENZ, Frühschriften. Teil 1, hg. v. Martin BRECHT u.a., Tübingen 1970, S. 234–278; vgl. hierzu Martin H. JUNG, Abendmahlsstreit. Brenz und Oekolampad, in: BWKG 100 (2000), S. 143–161; zu den Auswirkungen in der reformatorischen Bekenntnisbildung Christian PETERS, Brenz und das reformatorische Bekenntnis, in: ebd., S. 9–28, hier S. 13–24.

der leiblichen Gegenwart im Abendmahl. 1556 führte er in Predigten zum Abendmahl aus, dass die Himmelfahrt Christi nicht so zu verstehen sei, dass Christus einen Platz im Himmel eingenommen habe, durch den er von der Erde unterschieden sei. Vielmehr gelte nun: »Wo nu Gott ist/ da muß auch der Mensch sein«³. Die damit ausgedrückte Übertragung der göttlichen Eigenschaften, speziell der göttlichen Allgegenwart auf die menschliche Natur machte sich bald die Gesamtheit der württembergischen Theologen zueigen. Sie waren 1559, also in jenem Jahr, das für Württemberg durch die Große Kirchenordnung eine weitgehende Konsolidierung der Reformation bringen sollte⁴, durch den Fall des Dettinger Pfarrers Bartholomäus Hagen alarmiert, dem calvinistische Lehre vorgeworfen wurde⁵. Als offizielle Gegenposition wurde am 19. Dezember nun nicht allein allgemein die Realpräsenz Christi bekannt, sondern ausdrücklich eine Formulierung von Brenz durch die Synode als Bekenntnis approbiert:

Derhalben, so halten unnd glauben wir nicht, das die Menschlich Natur in Christo durch dise Himmelfahrt außgedenet oder seine Glider auff ein grobe Fleischliche weiß ausgespannen, sonder wir erkla(e)ren hiemit die Majestet unnd Herrlichkeit des Menschen Christi, wo(e)lcher, zu(o) der Gerechten Gottes gesetzt, nicht allein mit seiner Gottheit alles erfüllet, sonder auch der Mensch Christus erfüllet alles auff ein Himmelische weiß, wo(e)lche der vernunft des Menschen unerforschlich ist⁶.

Damit war die Lehre von der leiblichen Allgegenwart Christi, die Ubiquitätslehre, zum allgemeinen württembergischen Bekenntnis geworden⁷ – während gleichzeitig in der Pfalz die Abendmahlslehre in eine andere Richtung ging. Hier hatte 1559 Tilmann Heshusen als Generalsuperintendent den Diakon Wilhelm Klebitz verurteilt, weil dieser sich dagegen gewandt hatte, die

3 Von dem Hoch-|wirdigen Sacrament des | Abendmals vnsers Herrn Jesu Christi/ | Drey Predig/vber die Wort S. | Pauli/1. Corinth. 11 [...] Durch den Ehrwürdigen Herrn | Johann Brentzen, Frankfurt 1556, S. 15.

4 Vgl. hierzu Sabine AREND u.a. (Hg.), Die württembergische Kirchenordnung von 1559, Epfendorf 2013.

5 Martin BRECHT/Hermann EHMER, Südwestdeutsche Reformationsgeschichte. Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534, Stuttgart 1984, S. 369–371.

6 EKO 16, S. 421.

7 Vgl. zu dieser Wertung Hans Christian BRANDY, Die späte Christologie des Johannes Brenz, Tübingen 1991, S. 53. Zur Kritik von Matthäus Alber an dem Bekenntnis und Brenzens tolerantem Umgang damit vgl. ebd., S. 54. Rosemarie MÜLLER-STREISAND, Theologie und Kirchenpolitik bei Jakob Andrea bis zum Jahr 1568, in: BWKG 60/61 (1960/61), S. 224–395, hier S. 339, spricht für die folgenden Jahre geradezu von einer »konfessionelle[n] Versteifung Württembergs«.

Einsetzungsworte im Abendmahl *simpliciter* zu verstehen⁸. In einem Bekenntnis, das er wenig später auf Geheiß des Kurfürsten⁹ vorlegen musste, grenzte sich Heshusen scharf von »Zwinglianern vnd Caluinisten« ab¹⁰. Letztlich konnte er sich aber mit seiner betont realpräsentischen Position in der Pfalz nicht halten¹¹, weil sich Melanchthon in einem *iudicium* von Heshusen distanzierte¹² und ihm seine Auslegung der Einsetzungsworte nach Paulus entgegenhielt:

Er sagt nicht, wie Heshusen, dass das Brot der wahre Leib Christi sei, sondern es sei die Gemeinschaft, das heißt das, wodurch Gemeinschaft mit dem Leib Christi entsteht¹³.

In den späten fünfziger Jahren also gingen Württemberg und Pfalz in der Abendmahlslehre deutlich getrennte Wege – beide offenkundig in dem Bewusstsein, sich nicht aus dem Rahmen der Confessio Augustana zu lösen, mit der verwandt zu sein die reichsrechtliche Akzeptanz bedingte. Würdigt man den offenen Deutungsprozess dieser Zeit, so wird man sagen können, dass beide Territorien mögliche Auslegungen des deutungsoffenen und in seinem Bestand noch keineswegs gesicherten Bekenntnistextes vorlegten. Tatsächlich sahen insbesondere die auf politischer Ebene Beteiligten offenbar noch die Möglichkeit, sich in diesem Sinne zu verständigen. Am 29. Juni 1560 trafen sich in Hilsbach Christoph von Württemberg, Friedrich III. von der Pfalz und dessen Schwiegersohn Johann Friedrich von Sachsen¹⁴. Christoph

8 Peter F. BARTON, Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätreformation. Tilemann Heshusius (1527–1559), Witten 1972, S. 203.

9 BARTON, Luthers Erbe, S. 207.

10 Ebd., S. 212.

11 Heshusen wurde am 16. September 1559 mit der Erlaubnis, »noch ein halber Jahr in Heidelberg zu bleiben« vom Kurfürsten entlassen (Volker PRESS, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559–1619, Stuttgart 1970, S. 228). Zum Protest Württembergs gegen seine Entlassung vgl. BRANDY, Christologie, S. 22.

12 Vgl. hierzu Wim JANSE, Wittenberg *Calvinizans*. The Involvement of Melanchthon, Peucer, and Eber in the Bremen Sacramentarian Controversy, 1560, in: Wilhelm H. NEUSER/Herman J. SELDERHUIS (Hg.), Ordentlich und fruchtbar. FS Willem van 't Spijker, Leiden 1997, S. 53–67, hier S. 59; zu dem hierdurch entstandenen Zwiespalt mit Württemberg vgl. Theodor MAHLMANN, Personeneinheit Jesu mit Gott. Interpretation der Zweinaturenlehre in den christologischen Schriften des alten Brenz, in: BWKG 70 (1970), S. 176–265, hier S. 197.

13 MELANCHTHON'S Werke in Auswahl, Bd. 6, hg. v. Robert STUPPERICH, Gütersloh 1955, S. 484: »Non dicit, ut Heshusius, panem esse verum corpus Christi, sed esse κοινωνίαν, id est hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi«.

14 Zu dieser Begegnung vgl. Bernhard KUGLER, Christoph, Herzog zu Wirtemberg, Bd. 2, Stuttgart 1872, S. 188–194. Treffend fasst Björn SLENCZKA, Ein katechetischer Fingerzeig zum Zweiten Abendmahlstreit. Jakob Andreaes Erstlingswerk »Bericht von des Herren Nachtmahl« (1557), in: ZKG 116 (2005), S. 327–353, hier S. 332, die Intentionen des württembergischen Herzogs zusammen: Er verfolgte hiernach ein

von Württemberg verwies in diesem Zusammenhang auf die Problematik der Zersplitterung der Evangelischen¹⁵ – das bezog sich drei Jahre nach dem Wormser Religionsgespräch¹⁶ primär auf die mitteldeutschen Streitigkeiten, dürfte aber auch schon auf die in Heidelberg begonnenen Auseinandersetzungen um das Abendmahl zu beziehen sein¹⁷. Die Auseinandersetzungen zwischen »lutherischen« Württembergern und »reformierten« Heidelbergern, die wenige Jahre später als klare Konfrontation erschienen, waren also noch Teil einer insgesamt komplexen Gemengelage, in welcher sich das reformatorische Lager ausdifferenzierte. Um eine innere Spaltung des gegen Rom gerichteten Lagers zu vermeiden, regte Christoph nach seinem Bericht an, dass alle, die sich zu der Augsburger Konfession bekannten, diese neuerlich unterschreiben sollten¹⁸. Es ging demnach um eine rechtliche Absicherung des Status Augsburger Konfessionsverwandtschaft durch Neusubskription, wie sie dann in der Tat auch auf dem Naumburger Fürstentag vom 20. Januar bis 8. Februar 1561 versucht wurde und scheiterte¹⁹.

Damit war die Differenz auch überregional offengelegt, und die folgenden Jahre brachten eine weitreichende Verfestigung der unterschiedlichen Positionen: In einem Traktat über die Union der beiden Naturen in Christus betonte Brenz 1561 noch einmal in einer an Hesshusen gemahnenden Weise, dass er von Beginn an mit dem einfachen Verständnis der Worte Christi zufrieden gewesen sei²⁰. Das strittige Wort *ubique*, das er von der Menschheit Christi aussagte, definierte er nun schärfer:

»konfessionspolitisches Konzept, das auf Beilegung der innerprotestantischen Streitigkeiten zur Festigung des Protestantismus nach innen wie nach außen zielte. Diese Konfessionspolitik bezog eine besondere Triebkraft aus akuten Sorgen vor massiven Rekatholisierungsmaßnahmen«; vgl. in ähnlichem Sinne auch Jobst EBEL, Jakob Andreae (1528–1590) als Verfasser der Konkordienformel, in: ZKG 89 (1978), S. 78–119, hier S. 79.

15 KUGLER, Christoph, S. 190.

16 Zu diesem vgl. Benno von BUNDSCHUH, Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik, Münster 1988.

17 Vgl. hierzu Volker LEPPIN, Paul Eber und die Lehrkontroversen seiner Zeit, in: Ders./Daniel GEHRT (Hg.), Paul Eber (1511–1569). Humanist und Theologe der zweiten Generation der Wittenberger Reformation, Leipzig 2014, S. 43–63, hier S. 53–55; Thilo KRÜGER, Empfangene Allmacht. Die Christologie Tilemann Heshusens (1527–1588), Göttingen 2004, S. 31–38.

18 KUGLER, Christoph, S. 191.

19 Zu den gleichzeitigen Bemühungen Württembergs um den französischen Protestantismus vgl. BRANDY, Christologie, S. 24–28.

20 DE PERSONALI | VNIONE DVARVM NA-| TVRARVM IN CHRISTO, ET AS-| CENSU CHRISTI IN COELVM. | AC SESSIONE EIVS AD | DEXTERAM DEI | PATRIS. [...] Autore | IOANNE BRENTIO, Tübingen: Morhart 1561, f. 7v. Otto FRICKE, Die Christologie des Johannes Brenz im Zusammenhang mit der Lehre vom Abendmahl und der Rechtfertigung, München 1927, S. 182, bezeichnet diesen Traktat als die erste »Hauptschrift zur Christologie«. Dass er sie auf 1551 datiert (ebd., Anm. 1), ist allerdings ein offensichtlicher Druckfehler, zumal Fricke ausführlich die Angabe

Wir wollen also, um es klar zu lehren, eine dreifache Ubiquität annehmen [...], nämlich eine räumliche, eine anfüllende und eine personale. Und es gibt freilich keine Sache, sie sei geistlich oder leiblich, die in räumlicher Ubiquität überall ist. Gott allein aber ist seiner Natur nach in anfüllender Ubiquität überall. Und nachdem der Sohn Gottes mit sich die Menschheit angenommen hat, folgt notwendigerweise, dass diese Menschheit, die vom Sohn zur Einheit der Person angenommen wurde, überall in personaler Ubiquität sei²¹.

Mit dieser Präzisierung verdichtete sich zugleich die Verankerung der eigenen Abendmahlslehre in der altkirchlichen Christologie und einem entsprechenden Verständnis des Chalcedonense. War diese Schrift noch moderat und im Blick auf die Benennung von Gegnern allgemein gehalten, so wandte sich Brenz im folgenden Jahr mit seiner Lehre von der Majestät Christi ausdrücklich gegen die mittlerweile durch eigene, in der Offizin Froschauer gedruckte Schriften zur Sache hervorgetretenen Petrus Martyr Vermigli²² und Heinrich

»apud vidvam Ulrici Morhardi« zitiert, Ulrich Morhart aber erst 1554 gestorben ist (vgl. Karl STEIFF, Morhart, Ulrich, in: ADB 22 [1885], S. 234–236, hier S. 234). Die Schrift erschien erst 1561 (vgl. Walther KÖHLER [Hg.], Bibliographia Brentiana. Bibliographisches Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Schriften und Briefe des Reformators Johannes Brenz. Nebst einem Verzeichnis der Literatur über Brenz, kurzen Erläuterungen und ungedruckten Akten, Berlin 1904, Nr. 385). In der Forschung gibt es mittlerweile eine gewisse Tendenz, die Christologie von Brenz schon in den zwanziger Jahren als »latent vorhanden« anzusehen (BRANDY, Christologie, S. 9). Dieser Auffassung kann im vorliegenden Rahmen nicht nachgegangen werden. Es sei aber doch darauf hingewiesen, dass solche Nachweise von Latenzen methodisch in der Gefahr sind, eine Theologie teleologisch zu rekonstruieren, statt die je eigenen Entwicklungsdynamiken zur Sprache kommen zu lassen. Einigkeit besteht jedenfalls, dass die »Hauptschriften von Johannes Brenz zur Christologie« erst zwischen 1561 und 1564 entstanden sind (ebd., S. 13).

21 BRENZ, De personali unione, f. 11v–12r: »Ponamus ergo docendi gratia, triplicem vbi-quitatem [...] videlicet, localem, repletivam & personalem. Ac nulla quidem res est, nec spiritualis nec corporalis, quae si vbique, locali vbi-quitate: solus autem Deus natura sua est vbique, vbi-quitate repletiva. Et postquam filius Dei vnuit sibi humanitatem, necessario sequitur, quòd ea humanitas, in vnitate personae à filio Dei assumpta, sit vbique, vbi-quitate personali«. Brenz hatte insgesamt gute Gründe, sich für seine Lehre auf Luther zu berufen. Dessen markanteste Aussage zu der Sachfrage ist wohl LUTHER, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (WA 26, 325,24–29): »Item, weil sie nicht beweisen, das Gottes rechte hand ein sonderlicher ort sey ym hymel, so bleibt mein angezeigte weise auch noch feste, das Christus leib allenthalben sey, weil er ist zur rechten Gotts die allenthalben ist, wie wol wir nicht wissen, wie das zugehet, Denn wir auch nicht wissen, wie es zugehet, das Gottes rechte allenthalben ist«; vgl. Heinrich HERMELINK, Johannes Brenz als lutherischer und schwäbischer Theologe, Stuttgart 1949, S. 13, der betont, dass Brenz die Ubiquitätslehre nicht »erfunden oder geschaffen«, sondern ihr »die orthodoxe Wende gegeben hat«.

22 Zu dessen Position vgl. DIALOGVS | DE VTRAQVE IN | CHRISTO NATVRA, QVO | modo coeant in vnam Christi perso-|nam inseparabilem, vt interim non amittant su-|as proprietates [...] | authore D. PETRO MAR-|TYRE VERMILIO | Florentino. | [...]], Zürich: Froschauer, Christoph d.Ä. 1561. Der Dialogus erschien im August 1561

Bullinger²³ als Vertreter einer in Brenz' Augen Zwinglischen Lehre²⁴: Die Ubiquitätslehre württembergischer Gestalt wurde mithin zum Unterscheidungsmerkmal gegenüber denjenigen Gegnern im reformatorischen Lager, die schon 1530 die *Confessio Augustana* nicht hatten akzeptieren können.

In diese Situation einer zunehmenden württembergischen konfessionellen Identitätsbestimmung anhand der Ubiquitäts- und Abendmahlsfrage hinein kam nun der Heidelberger Katechismus – und mit ihm die Hinwendung der Pfalz zu einer deutlich von der württembergischen Orthodoxie abweichenden Position²⁵. Zu der strittigen Ubiquität erklärte er in Frage 47 eindeutig:

Christus ist warer mensch und warer Gott, nach seiner menschlichen natur ist er jetzunder nit auf erden, aber nach seiner gottheyt, majestet, gnad und geist weicht er nimmer von uns²⁶.

Damit war die theologische Kontroverse mit Württemberg unvermeidlich. Aufgrund der sich anbahnenden Konfliktslage kam es erneut zu einem Treffen in Hilsbach, zu dem im Januar 1564 allein die beiden Herrscher – Friedrich III. und Christoph – zusammenkamen. Hier verabredeten sie eine Theologenverhandlung über Fragen des Abendmahls, insbesondere der sogenannten Ubiquitätslehre. Ursprünglich sollten auch weitere Herrscher,

(BRANDY, *Christologie*, S. 75). Zu der einzelnen Begründung, warum Brenz' »peregriñae opinionones, & nova dogmata« (VERMIGLI, *Dialogus*, f. 1v) von Vermigli abgelehnt wurden, vgl. BRANDY, *Christologie*, S. 76–92.

23 TRACTATIO | VERBORVM | DOMINI, IN DOMO | PATRIS MEI MANSIONES| multæ sunt, &c. ex XIII. cap. Euang. secundum | Ioan. Qua demonstratur spem salutemque fidelium, cer[tissimam esse [...], au|thore Henrycho Bul-|lingero. [...] |, Zürich: Froschauer, Christoph d.Ä. 1561. BRANDY, *Christologie*, S. 93 spricht geradezu von einer 1561 beginnenden »Zeit der Brenzschriften Bullingers«; zu dessen inhaltlichen Akzentuierungen vgl. ebd., S. 93–114; zu Brenz' Auseinandersetzung mit Bullinger s. MAHLMANN, *Personenheit*, S. 194f.

24 Von der Mayestet | Unsers lieben Herrn vnd | einigen Heilands Jesu Christi / zu(o) der | gerechten Gottes / auch von der waren ge-|genwürtigkeit des Leibs vnnd | Blu(o)ts Christi im Nacht-|mal. | Vnd wüirdt hierinn geantwort auff die | Schrifft Petri Martyris vnd Henrici Bullingeri, | so sich die Zwinglische meinung von des | HERRN Nachtmal zu(o)-|uerfechten vnder-|standen. | Durch Joannem Brentium, Tübingen 1562.

25 Entsprechend stellte Brenz schon am 9. September 1563 fest: »So ist weiter notorium, das der Calvinianismus in Anglia und in der Pfaltz regiere« (Johannes BRENZ, *Bedenken auf Herzog Wolfgangs Resolutionsschrift*, 9.9.1563, *Anecdota Brentiana*. Ungedruckte Briefe und Bedenken von Johannes BRENZ, hg. v. Theodor PRESSEL, Tübingen 1868, S. 506).

26 EKO 14, S. 352; vgl. zur Christologie des Heidelberger Katechismus Wim VERBOOM, *The Christology in the Heidelberg Catechism and in the Canones of Dordt*, in: Eduardus A. J. G. VAN DER BORGH (Hg.), *Strangers and Pilgrims on Earth*. FS Abraham van de Beek, Leiden 2012, S. 115–128, hier S. 115–118.

insbesondere Philipp von Hessen, einbezogen werden, doch wollte dieser nicht hinzukommen²⁷. So blieb es in Maulbronn bei Pfalz und Württemberg als Gesprächspartnern.

2. Das Maulbronner Gespräch

Das Gespräch fand vom 10. bis 15. April 1564 im Kloster Maulbronn statt²⁸. Wenigstens auf Pfälzer Seite folgte es vornehmlich dem politischen Willen des Kurfürsten²⁹: Die Theologen verwiesen noch ein Jahr später auf diesen Druck und erklärten, dass sie selbst sich von einem solchen Gespräch nicht viel erwartet hätten³⁰.

Für die Rekonstruktion des Gesprächs besteht eine recht günstige Überlieferungslage, da das auf pfälzischer Seite von dem Gräzisten Wilhelm Xylander (1532–1576), auf württembergischer Seite von Lukas Osiander (1534–1604)³¹ erstellt³² Protokoll des Gesprächs jedenfalls nach dem Bericht von Johannes

27 Heinrich HEPPE, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581*. Bd. 2: Die Geschichte des deutschen Protestantismus von 1563–1574 enthaltend, Marburg 1853, S. 71f.

28 Zum Tagungsbeginn am 10. April 1564 vgl. *Protocoll | Das ist / | Acta oder Handlungen des Gesprächs / zwischen den Pfäl-|tztischen vnd Wirtembergischen Theologen / von | der Vbiquitet oder Allenthalbenheit des Leibs Christi / Das | ist mein Leib / etc. Im April des Jars 1564. | zu Maulbrun gehal-|ten. | Jtem, Der Wirtembergischen Theologen von | gemeldtem Gesprech desselben jares | außgangener Bericht. | Samt | der Pfälztischen Theologen warhafftigem | vnd bestendigem Gegenbericht [...]*, Heidelberg: Mayer 1565, f. 1r; *Protocoll | Des gesprechs zwi-|schen den Pfaltztischen vnd Wirten-|bergischen Theologen / im Aprill des | 1564. Jars zu Maulbrun | gehalten. | Aller dings dem Originali gleich|lautend / ohn zusatz vnd abbruch getrew-|lich von dem Wirtembergischen Theologen / so | gedachtem Colloquio beygewonet / in | Truck verfertigt, Tübingen 1565, f. B 3v. Zu der Schwierigkeit, ob man von einem Ende am 14. oder am 15. April sprechen kann, vgl. unten: Die Schlussformeln gegenüber den Fürsten wurden am 14. April gesprochen, das Protokoll verzeichnet aber noch einen Rest der Debatte am 15. April (*Protocoll [Tübingen]*, f. c 3r+v; *Protocoll [Heidelberg]*, f. 106r–107r).*

29 Friedrich III. stand auch theologisch maßgeblich hinter der Hinwendung der Pfalz zum reformierten Bekenntnis. Sie »wurzelte [...] in der ganz persönlichen Überzeugung des Kurfürsten« (Volker PRESS, *Die »Zweite Reformation« in der Kurpfalz*, in: Heinz SCHILLING [Hg.], *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«*, Gütersloh 1986, S. 104–129, hier S. 107).

30 *Protocoll (Heidelberg)*, f. A 2r–v.

31 Zu ihm vgl. jetzt Sivert ANGEL, *The Confessionalist Homiletics of Lucas Osiander (1534–1604). A Study of a South-German Lutheran Preacher in the Age of Confessionalization*, Tübingen 2014.

32 Zu ihrer Rolle als Notare vgl. *Warhafftiger / vnd | Gru(e)ndtlicher Bericht / Von dem | Gespräch zwischen deß Churfu(e)rsten Pfaltz-|graffen / vnd deß Hertzogen zu Wirtem-|berg Theologen / von deß Herrn Nacht-|mal zu Maulbronn ge-|halten. | Gestellt durch die Wirtembergische Theologen | hernach gemelt, Frankfurt am Main: Peter*

Brenz von beiden Seiten approbiert³³ und unterzeichnet³⁴ wurde. Es wurde sowohl in Heidelberg als auch in Tübingen herausgebracht³⁵ – und beide Niederschriften stimmen weitgehend überein³⁶.

An dem Gespräch nahmen Pfalzgraf Friedrich (1515-1576) und Herzog Christoph von Württemberg (1515-1568) als gelegentlich eingreifende Moderatoren und Zuhörer teil³⁷. Theologen waren auf pfälzischer Seite der Hofprediger Michael Diller († 1570)³⁸ sowie die Heidelberger Professoren Pierre Bouquin († 1582), Kaspar Olevian (1536–1587), Zacharias Ursinus

Braubach 1564, f. 1v. Nach Protocoll (Heidelberg), f. A 4r+v haben beide Notare jeweils für sich Aufzeichnungen gemacht, diese dann zusammengetragen und um Aufzeichnungen anderer ergänzt.

33 Protocoll (Tübingen), f. A 2r.

34 Unterzeichnet wurde es von: den Politikern Ehem und Gerhard, den beiden Notaren Xylander und Osiander sowie den Theologen Diller, Olevian, Brenz und Andreae (Protocoll [Tübingen], f. h 2v; Protocoll [Heidelberg], f. 127v).

35 Vgl. die bibliographischen Angaben für die beiden Ausgaben in Anm. 28.

36 Die Heidelberger unterstrichen die Genauigkeit ihres Protokolls noch durch eine editorische Notiz: »Was in diese zeichen [...] eingeschlossen/ist auß vorgehenden Lateinischen worten verteutschet/Was aber im Protocoll mit kleinen buchstaben gedruckt/sind entweder im schreiben aussen gelassene/oder sonst zu völligem vnd klarem verstand nötige worte / vnd derhalben dem gemeinen Leser zu gut / vonn vnns gesetzt / doch von dem / so inn den vnterschiedenen exemplaren stehet / mit fleiß vnterschieden« (Protocoll [Heidelberg], f. A 1v). Möglicherweise bezieht sich der Vorwurf von Brenz, das Heidelberger Protokoll enthalte Verfälschungen (Protocoll [Tübingen], f. A 2r), auf solche Stellen; jedenfalls fielen die entsprechenden Klammerbemerkingen im Tübinger Protokoll fort (vgl. z.B. Protocoll [Tübingen], f. C 2r, wo in der Rede Jakob Andreaes die Erklärung, »[erneuerer]« aus Protocoll [Heidelberg], f. 4r fehlt) und auch die in kleinen Lettern gedruckten Verbesserungen wurden wieder korrigiert (vgl. Protocoll [Tübingen], f. C 3v: »Wir verstehen die Wort nach dem buchstaben wie sie lauten« mit Protocoll (Heidelberg), f. 5v: »So verstehen wir die Wort nach dem buchstaben wie sie lauten.«); an anderen Stellen allerdings hat die Tübinger Fassung in eckigen Klammern verzeichnete Stellen ohne eigene Kennzeichnung einfach übernommen, also die genaue Differenzierung der Heidelberger Fassung sogar verwässert; vgl. Protocoll (Tübingen), f. H 1v mit Protocoll (Heidelberg), f. 24v: In der Heidelberger Fassung stehen die Übersetzungen »Christus sitzt zur Rechten Gottes / Die Rechte Gottes ist allenthalben. Folgt / Dz auch die Menschheit Christi Allenthalben sey« und »in anderer form« jeweils in eckigen Klammern; in der Tübinger Fassung fehlt eine entsprechende Kennzeichnung. Eine genauere Analyse der Bearbeitungen kann im vorliegenden Rahmen nicht erfolgen. Die Übereinstimmungen konnten bislang nur stichprobenartig überprüft werden. An entscheidenden Stellen wurden jeweils der Tübinger und Heidelberger Text miteinander verglichen; dabei werden im Folgenden bloß orthographische Varianten nicht vermerkt. Die Heidelberger wiederum hatten das Protokoll veröffentlicht, um damit den Bericht der Württemberger vom Kolloquium zu korrigieren (Warhaftiger und Gründlicher Bericht), den sie ihrerseits als Verfälschung bezeichneten (Protocoll [Heidelberg], f. A 4r).

37 Alle Angaben zu den Mitwirkenden nach Warhaftiger und Gründlicher Bericht, f. 1v; Protocoll (Heidelberg), f. C 3r; vgl. auch Irene DINGEL, Religionsgespräche. IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 665.

38 Dieser selbst stammte noch aus dem Umfeld Ottheinrichs und war von Melancthon geprägt (PRESS, Territorialstaat, S. 218f.).

(1534–1583) und Petrus Dathenus (1531/32–1588). Als Politiker nahmen der Kanzler Christoph Ehem (1528–1592) und der kurfürstliche Leibarzt Thomas Erastus († 1583) teil³⁹. Württemberg war durch den Gastgeber Valentin Wanner († 1567), den Abt von Maulbronn⁴⁰, Johannes Brenz (1499–1570) in seiner Eigenschaft als Stuttgarter Propst, den Hofprediger Balthasar Bidenbach (1533–1578) sowie die Tübinger Professoren Jakob Andreae (1528–1590) und Dietrich Schnepf (1525–1586) vertreten, von politischer Seite durch den Kanzler Johannes Fessler († 1572) und den Vizekanzler Hieronymus Gerhard (1518–1574).

Bemerkenswert ist allerdings, dass innerhalb der Gruppen die Redeanteile sehr verschieden verteilt waren: Während auf Pfälzer Seite vornehmlich Bouquin, Olevian und Ursinus sprachen, aber auch Diller, Dathenus und sogar Erastus Einwürfe machten, kannte die württembergische Seite nur einen Sprecher: Jakob Andreae⁴¹. Bedenkt man, dass sich, insbesondere in der Frage des Abendmahls, bislang vor allem Johannes Brenz als der faktische Leiter der württembergischen Kirche⁴² exponiert hatte⁴³, so ist dies auch als eine Depersonalisierung der Auseinandersetzung wahrzunehmen⁴⁴: Es sollte deutlich erkennbar nicht um eine theologische Debatte über die Brenzsche Theologie

39 Im Blick auf diesen ist besonders interessant, dass Charles D. GUNNOE, *Thomas Erastus and the Palatinate. A Renaissance Physician in the Second Reformation*, Leiden 2010, ihn als die treibende Kraft hinter der Abendmahlslehre des Heidelberger Katechismus deutet.

40 Zu ihm vgl. Gustav LANG, *Geschichte der württembergischen Klosterschulen von ihrer Stiftung bis zu ihrer endgültigen Verwandlung in Evangelisch-theologische Seminare*, Stuttgart 1938, S. 69–72.

41 Insofern ist im Folgenden, auch wenn von »den« Württembergern die Rede ist, stets an Andreae als ihren Sprecher zu denken.

42 Zu dieser Bedeutung seiner Rolle »als herzoglicher Rat und Stiftsprobst in Stuttgart« vgl. Manfred RUDERSDORE, *Lutherische Erneuerung oder Zweite Reformation? Die Beispiele Württemberg und Hessen*, in: Heinz SCHILLING (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«*, Gütersloh 1986, S. 130–153, hier S. 135.

43 Brenz schreibt den Pfälzern zu, die Ubiquität als »des Brentzen bastarts Tochter« zu bezeichnen (Warhaftiger und Gründtlicher Bericht, f. A 3v; J 1r).

44 Insofern ist Andreaes starke Beteiligung in Maulbronn weniger auf sein individuelles Bemühen um Vermittlung zurückzuführen, wie es SLENCZKA, *Fingerzeig*, S. 351, andeutet, als auf eine konfessionspolitische Strategie Württembergs (vgl. in diesem Sinne auch MÜLLER-STREISAND, *Kirchenpolitik*, S. 367f.). Im Rahmen seines umfassenden religionspolitischen Engagements stellte das Maulbronner Religionsgespräch eher eine kleine Episode dar (vgl. Christoph WEISMANN, *Auf Kanzeln, Kathedern und in Kutschen. Jakob Andreae als Universitäts- und Kirchenpolitiker*, in: Ulrich KÖPF u.a. [Hg.] *Die Universität Tübingen zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg*. FS Dieter Mertens, Stuttgart 2010, S. 119–140, hier S. 129).

gehen, sondern es sollten sich die Vertreter beider Territorien gegenüberstehen – und das württembergische wurde entsprechend durch den ersten Tübinger Theologieprofessor vertreten⁴⁵.

Nach dem Bericht von Johannes Brenz »haben sich bald zum eingang beide Partheien verglichen«, folgende zwei Punkte zu behandeln⁴⁶, die Olevian zu Beginn zusammenfasste:

Erstlich/ob diese wort Christi (das ist mein Leib der fu(e)r euch gegeben/Das ist mein Blut/das fu(e)r euch vergossen wird) nach dem Buchstaben zuuerstehen wie sie lauten/oder nicht also/sonder nach der art der heiligen Sacrament/Consens der Schriff/ Artickeln des Glauben zuerkleren.

Zum andern/sey auch in diesem punct ein grosser missuerstand/ob der ware Leib Christi so wol als die Gottheit allenthalben zugegen /oder aber zu mal nur an einem ort sey/Hierin stehet die haubtsach /vnd da die verglichen /were der vbrigen halb /vergleichung /schon (verhofflich) getroffen⁴⁷.

Es ging also in der Hauptsache um die in Württemberg mittlerweile etablierte Theorie der vollständigen Idiomenkommunikation⁴⁸, die schon die pfälzischen Gegner – gegen den Protest der Württemberger, die dieses Wort trotz seiner vorherigen Verwendung durch Brenz meiden wollten⁴⁹ – mit dem

45 Andreae nahm diese Funktion nach dem Tod Jakob Beuerlins seit dem April 1562 wahr (vgl. Ulrich KÖPF, Die Tübinger Theologische Fakultät zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg, in: ders. u.a. [Hg.], Die Universität Tübingen, S. 101–118, hier S. 109); vgl. zu seiner inhaltlichen Position Hans Christian BRANDY, Brenz' Christologie und ihre von Jakob Andreae vertretene Form, in: BWKG 100 (2000), S. 58–84, hier S. 69, Anm. 69.

46 Protocoll (Tübingen), f. A 2v. Brenz führt sie allerdings in anderer Reihenfolge an als Olevian: »1. Ob es ko(e)nne geschehen/das Christus mit seinem Leib vnd Blut gegenwertig/oder/Ob vnserm Herrn vnd Heiland Christo solche Maiestet durch die perso(e)nliche vereinigung gegeben vnd mitgetheilt/das er nicht allein nach seiner ewigen Gottheit/sonder auch nach der angenommenen menschheit/Almechtig vnd allenthalben gegenwertig sein ko(e)nne.« »2. Ob die Wort Christi im heiligen Abendmal/Das ist mein Leib/der fu(e)r euch gegeben wird. etc. Das ist mein Blut/das fu(e)r euch vergossen wird/etc. nach dem Buchstaben/vnd wie sie lauten/zuerstehn /oder anders zudeuten vnd auszulegen seien.« (Protocoll [Tübingen], f. A 2v–A 3r).

47 Protocoll (Tübingen), f. C 3r; Protocoll (Heidelberg), f. 4v–5r.

48 Zu Recht erklärt BRANDY, Christologie, S. 21, die Christologie sei »zum Kristallisationspunkt der Spaltung« geworden, obwohl für Brenz die sachliche Priorität bei der Abendmahlslehre lag (ebd., S. 115). MAHLMANN, Personeinheit, S. 184, beschreibt die sachliche Verschiebung eindrücklich: 1564 stelle sich heraus, »daß sich, wie Brenz eingesteht, innerhalb der Kontroverse der letzten vier Jahre die Fragestellung der Abendmahlslehre so weit auf das Gebiet der Christologie verschoben hat, daß die Christologie schließlich die Abendmahlslehre hinter sich ließ, als selbständiger Fragegegenstand das Feld eroberte und behauptete«.

49 Protocoll (Tübingen), f. D 4r; Protocoll (Heidelberg), f. 7r; zur Ablehnung des Wortes durch Brenz vgl. FRICKE, Christologie, S. 182.

zusammenfassenden Begriff »Ubiquität« beschrieben⁵⁰. Gleich zu Beginn hielten die Gesprächspartner ihre Kontroverse fest: Die pfälzischen Theologen versicherten, dass sie die Einsetzungsworte nicht buchstäblich, sondern im sakramentalen Sinne, nach dem Gesamtzusammenhang der Schrift und nach den Glaubensartikeln verstünden⁵¹, die Württemberger hielten dagegen: »Wir verstehen die Wort nach dem buchstaben wie sie lauten«⁵². Zur Frage der Gegenwart Christi erklärten die Pfälzer⁵³, »das der war wesentliche Leib Christi zu einer zeit an einem ort sey / vnd nicht an mehr orten.«⁵⁴ Die Württemberger entgegneten,

[d]er Leib Christi / so zur rechten Gottes gesetzt / wie er dahin gesetzt / also auch sampt der Gottheit allenthalben sey / nicht jrdischer art / auch nicht wie wir in der glori sein werden / sonder wie er zur rechten Gottes sitzet⁵⁵.

Beiden Seiten war klar, dass die Frage nach dem Abendmahl die Klärung der christologischen Frage voraussetzte. Dementsprechend zog sich das Gespräch über das Verhältnis beider Naturen Christi über mehrere Tage hin. Dabei erwies sich der methodische Grundansatz, allein biblisch zu argumentieren⁵⁶, von Anfang an als problematisch und praktisch nicht durchführbar.

So stellte für die Pfälzer schon zu Beginn des Gesprächs Pierre Bouquin fest, dass man sich einig sei, dass in der Kirche kein Dogma gelten solle, das keinen Anhalt in der Heiligen Schrift habe, versicherte sich also der gemein-reformatorischen Grundlagen, schloss aber sogleich: Eben dies, eine biblische Grundlage, gebe es für die Lehre von der Ubiquität nicht, also könne sie auch nicht in der Kirche gelten⁵⁷. Hierauf erwiderte Jakob Andreae, dass es in der Tat keinen wörtlichen Beleg für den Satz »Corpus Christi est ubique« in der Schrift gebe, diese Lehre aber der Sache nach in ihr enthalten sei – so wie es sich auch mit der Lehre von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater

50 Protocoll (Heidelberg), Titelblatt.

51 Protocoll (Tübingen), f. C 3v; Protocoll (Heidelberg), f. 5r.

52 Protocoll (Tübingen), f. C 3v; vgl. Protocoll (Heidelberg), f. 5v mit leichter, gekennzeichnete Korrektur durch die Heidelberger Herausgeber: »So Verstehen wir die Wort nach dem Buchstaben wie sie lauten«.

53 In beiden Fällen war Olevian der Sprecher, die pfälzischen Theologen machten sich aber seine Aussage ausdrücklich zu eigen.

54 Protocoll (Tübingen), f. C 3v; Protocoll (Heidelberg), f. 5v.

55 Protocoll (Tübingen), f. C 3v; Protocoll (Heidelberg), f. 5v hat zu Beginn ein kleingeschriebenes »Das«.

56 So schärfte Ehem schon in seiner Eröffnungsrede ein, dass allein die Berufung auf das göttliche Wort gelten solle (Protocoll [Tübingen], f. C 1r; Protocoll [Heidelberg], f. 2v), und Olevian stimmte dem für die Heidelberger Theologen zu (Protocoll [Tübingen], f. C 1v; Protocoll [Heidelberg], f. 3v).

57 Protocoll (Tübingen), f. C 4v; Protocoll (Heidelberg), f. 6v.

verhalte⁵⁸. Als biblische Belege für die Sache führte er Joh 1,14, Eph 1,20–23, den Philipperhymnus Phil 2,6–11, Mt 28,18 und Joh 3,34 an⁵⁹ und machte durch diese Auflistung ein Problem erkennbar, das nach langen Debatten, vor allem über Joh 1, am zweiten Tag Bouquin mit den Worten zusammenfasste, es sei klar, dass »die Sach in der Heiligen Schrifft nicht ausgetruckt / auch heutigs tags nicht von der Schrifft die Frag ist / sonder von jrem vorstand«⁶⁰.

So formuliert, führte die Debatte auf ein grundsätzliches Problem evangelischer Konfessionsbildung hin, das sich schon bei den Auseinandersetzungen in Marburg 1529 gezeigt hatte. Offenkundig ließen sich nicht alle aufkommenden Streitfragen in der Klarheit mit dem Rekurs auf die Heilige Schrift lösen, wie es der Selbstanspruch werdender evangelischer Theologie beanspruchte – was vor den Augen der katholischen Gegner zu einem desolaten Zustand führte. Hieran erinnerte Andreae auch, indem er auf die Auseinandersetzungen auf dem Wormser Kolloquium rekurrierte, die er selbst als Notar miterlebt hatte⁶¹: Dort hätten »die Papisten« es abgelehnt, die Schrift als Richterin zu akzeptieren⁶² – und mit diesen machten sich nun, so die Folgerung, die Pfälzer gemein. Auch wenn Olevian daraufhin für die Pfälzer betonte, dass auch diese die Schrift für klar hielten⁶³, war doch so die hermeneutische Problematik bewusst und markiert.

Die *unio*-Vorstellung ließ sich tatsächlich mit den von den Württembergern angeführten Stellen keineswegs eindeutig klären. Sie waren nun aber gezwungen, die Konsequenzen ihrer Lehre nicht allein für die nachösterliche Existenz Christi, welcher für das Abendmahl entscheidend war, auszuführen, sondern, da sie die Vereinigung von Gottheit und Menschheit vom Mutterleib an lehrten, auch für das irdische Leben Jesu. Während die Pfälzer am Leben Jesu leicht ihre Auffassung entwickeln konnten, dass jede Natur in Christus ihre Eigenschaft behalte⁶⁴ und entsprechend der Leib Christi nicht an einem und zugleich an einem anderen Ort sein könne⁶⁵, mussten die Württemberger begründen, wie es sein konnte, dass göttliche Eigenschaften im Leben Jesu nur gelegentlich – wie etwa bei der Hochzeit zu Kana⁶⁶ – offenkundig wurden, sein Leben aber insgesamt als ein sich unter normalen irdischen Bedingungen vollziehendes erschien.

58 Protocoll (Tübingen), f. D 1r+v; Protocoll (Heidelberg), f. 7r+v.

59 Protocoll (Tübingen), f. D 2r–D 3r; Protocoll (Heidelberg), f. 8r–9r.

60 Protocoll (Tübingen), f. F 3r; Protocoll (Heidelberg), f. 17v.

61 CR 9, S. 394 (Nr. 6416); MBW.R 8,169 (Nr. 8468); vgl. Benno von BUNDSCHUH, Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik, Münster 1988, S. 416f.

62 Protocoll (Tübingen), f. F 3r; Protocoll (Heidelberg), f. 8r–9r.

63 Protocoll (Tübingen), f. G 1r; Protocoll (Heidelberg), f. E 3v.

64 Protocoll (Tübingen), f. E 1v; Protocoll (Heidelberg), f. 11r.

65 Protocoll (Tübingen), f. S 2v–3r; Protocoll (Heidelberg), f. 72r.

66 Protocoll (Tübingen), f. G 3v; Protocoll (Heidelberg), f. 22r.

Andreae löste dies einerseits dadurch, dass er die Gegenwart Gottes in Christus als eine besondere, vor allem in Amt und Auftrag liegende beschrieb. Hiermit nahm er, wie Hans Christian Brandy gezeigt hat, eine Umakzentuierung gegenüber Brenz vor⁶⁷:

Gott ist auff dreyerley weiss in den dingen. Erstlich alles in allem. Zum andern/ mit seiner Gnade stu(e)ck weiss in vns. Zum dritten/in Christo/ das er jm alle Maiestet geben/ Als/ so ein Chur oder Fu(e)rst seinem Diener allen seinen gewalt/ so er selbst hat/ gebe/ sprech man/ der ist wol kein geborner Churfu(e)rst/ aber doch ein Churfu(e)rst/ wiewol er bleibet ein Mensch wie zuvor⁶⁸.

Vor allem aber legte er den Grund für die Tübinger kryptische Theologie, die in der folgenden Generation zu dem Streit mit der Gießener Theologie führen sollte⁶⁹:

Wie ich zuvor gemeldet / da Christus mit seinem Leib an einem ort gewesen / daselbst/ am selben ort/hat er die Maiestet in sich gehabt/so allenthalben/vnd nirgend vmb-schrieben. Er hat aber dieselbe/ als ein Mensch nicht an allen orten gebraucht/ noch geoffenbart⁷⁰.

Der eigentliche Gesichtspunkt ist in beiden Aussagegängen, dass die Frage der Allgegenwart von einer ontologischen auf eine voluntative verschoben wird: Die Allgegenwart Christi ist nicht eine immer und überall gegebene – dann wäre sie in der Tat mit zahlreichen Aspekten des Lebens Jesu nicht vereinbar. Sondern sie hängt zum ersten von der Bestimmung durch Gott ab, der seinen

67 BRANDY, *Christologie*, S. 72 beschreibt Brenz' Eigenlehre als »dialektisch«: »Christus war auch als Mensch allgegenwärtig qua Erhöhung, zugleich lokal begrenzt qua Erniedrigung«. Eben dies habe Andreae nicht durchzuhalten vermocht, stattdessen verschob er die Lehre hin zu einem bloßen Allgegenwärtigseinkönnen.

68 *Protocoll (Tübingen)*, f. E 4r; *Protocoll (Heidelberg)*, f. 14r; zur Bedeutung des Begriffs der Majestät für die württembergische Abendmahlslehre vgl. FRICKE, *Christologie*, S. 199.

69 Vgl. hierzu Jörg BAUR, *Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie. Einführende Überlegungen zum sogenannten Kenosis-Krypsis-Streit*, in: Martin BRECHT (Hg.), *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen*, Tübingen 1977, S. 195–269; Ulrich WIEDENROTH, *Krypsis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert*, Tübingen 2011. Dass die Begrifflichkeit noch nicht ganz klar war, zeigt etwa der Rückgriff Andreaes auf eine eigentlich kenotische Theorie: »er hat die Maiestet gehabt/ aber nicht gebraucht/ sonder sich deren enteussert/ Bestehen nicht/ das in der nidrigkeit Christus die Maiestet nicht gehabt/ die er etlich mal bewiesen/ als zu Cana in Galilea.« (*Protocoll [Tübingen]*, f. G 3v; *Protocoll [Heidelberg]*, f. 22r). WIEDENROTH, *Krypsis und Kenosis*, S. 156, Anm. 217, spricht in diesem Zusammenhang geradezu von einer »desaströsen Wirkung« der Debatte für Jakob Andreae.

70 *Protocoll (Tübingen)*, f. S 1v; *Protocoll (Heidelberg)*, f. 71r.

Sohn amtsweise mit der Majestät ausstattet, und zum anderen von dessen willentlicher Bestimmung, hier oder dort gegenwärtig zu sein. Dogmatisch näherten sich die Württemberger mithin einem wittenbergischen Konsens an.

Entscheidend war für sie natürlich die Anwendung auf das Abendmahl, dessen Verhandlung aber in Maulbronn immer wieder hinausgeschoben wurde, so dass am Nachmittag des 14. April Andreae drängte, nun wolle er endlich hierüber sprechen⁷¹. Dennoch zeigt sich auch hier in der Sache ebenfalls eine Annäherung, nun aber von den Pfälzern aus: Schon früh im Gespräch hatte Olevian betont, dass der Streit nicht um die Frage der Gegenwart Christi als solche gehe, sondern allein »de modo praesentiae«⁷², und am 12. April führte er aus, die Heidelberger seien nicht so zu verstehen, als lehrten sie, man werde im Abendmahl nur der Gottheit teilhaftig. Ihrer Auffassung nach empfangen man vielmehr auch den Leib Christi, aber nicht unter den Elementen, sondern auf geistliche Weise⁷³. Ursinus führte dies, nach der Mahnung Andreaes, noch in der Weise aus, dass die Gegenwart für die jetzt Glaubenden keine andere sein könne als für die Jünger beim letzten Mahl. Ihnen aber sei Christus einerseits mit seinem irdischen Leib präsent gewesen, andererseits aber im Abendmahl »durch waren glauben an jn / vnd wirkung des H. Geistes in jren Herten«⁷⁴.

Zwar versicherten auch die Württemberger, dass sie sich die leibliche Gegenwart nicht so vorstellten, als nehme man beim Abendmahlsempfang fleischlich Leib und Knochen in sich auf⁷⁵, da der Leib Christi ja nach der Auferstehung verändert sei⁷⁶, aber die Differenz zwischen leiblicher Gegenwart des geistlichen Leibes oder geistlicher Gegenwart des lokal umschreibbaren Leibes blieb in Maulbronn unüberbrückbar. Letztlich konnte keine der beiden Streitfragen zu einem Ergebnis geführt werden. Das ganze Gespräch endete auf Betreiben Friedrichs III. recht abrupt: Am Nachmittag des 14. April bedankte sich Diller plötzlich nach einer Rede Andreaes bei den Fürsten für ihre Geduld und entschuldigte sich, dass man keinen Konsens gefunden habe, und Andreae schloss sich diesem Dank an⁷⁷.

71 Protocoll (Tübingen), f. b 1v; Protocoll (Heidelberg), f. 100v.

72 Protocoll (Tübingen), f. C 4r mit erläuterndem Zusatz: »(Von der weise der gegenwertigkeit)«; Protocoll (Heidelberg), f. 6r, mit erläuterndem Zusatz: »[Wie er gegenwertig sey]«.

73 Protocoll (Tübingen), f. N 4r; Protocoll (Heidelberg), f. 50v; vgl. auch die späteren Darlegungen des Ursinus, wonach die Gegenwart des wahren Leibes Christi »durch wonung seines Geists« geschehe (Protocoll [Tübingen], f. c 2v; Protocoll [Heidelberg], f. 106r).

74 Protocoll (Tübingen), f. c 1v; Protocoll (Heidelberg), f. 104v.

75 Protocoll (Tübingen), f. P 2r; Protocoll (Heidelberg), f. 57v.

76 Protocoll (Tübingen), f. P 4r; Protocoll (Heidelberg), f. 60r.

77 Protocoll (Tübingen), f. c 3r+v; Protocoll (Heidelberg), f. 106r–107r. Brenz deutet in Warhafftiger und Gründtlicher Bericht, f. 4v, das Auftreten Dillers so, dass er angesichts des drohenden Scheiterns des Gesprächs auf diese Weise die Fürsten zum

Die auf Betreiben Christophs zustande gekommene⁷⁸ Fortsetzung am 15. April, die eigentlich erst auf das angeschlagene zweite Thema, die Bedeutung der Einsetzungsworte kam⁷⁹, war damit formal entwertet. Und schließlich wurde dem Protokoll ein unverbindlicher und ratloser »Beschluss« angehängt⁸⁰:

Demnach ho(e)chst vnd hochgedachte beyde Chur vnd Fu(e)rsten/diese obgeschriebene freundliche Conuersation/aus obermeldten Christlichen bedencken fürgehen lassen/vnd derselben beywonung gethan/Vnd aber mitler zeit jren C.V.F.G. aller hand wichtige geschafft fürgefallen/also das sie demselbigen weiters nicht ausswarten ko(e)nnen/So haben sie es dissimals/bey solchem freundlichen vnd Christlichen gesprech bewenden lassen/vnd verhoffen zu dem Almechtigen/was dieser zeit nicht erörtert vnd erleutert/möge vermittels Go(e)ttlicher gnaden/künfftig zu richtigem/einheiligem/Gottseligem/verstand vnd Christlicher Concordi/aus Gottes Wort gebraucht werden⁸¹.

Dies war die wohlwollende Umschreibung für ein weitgehendes Scheitern des Gesprächs: Von einer Konkordie war man weit entfernt – und damit war eine Klärung und Sicherung der Augsburger Konfessionsverwandtschaft im deutschen Südwesten zunächst außer Reichweite.

Am ehesten lässt sich ein Erfolg in der wiederholt angesprochenen Freundlichkeit nachzeichnen. Man hatte sich tatsächlich um einen Modus gegenseitigen Verstehens bemüht. So deutlich die Kontroverse war, so groß war doch auch bei allen Beteiligten das Interesse daran, die Überzeugungen der jeweils anderen wenigstens nachzuvollziehen. Dies zeigte sich etwa im Laufe des 11. April, als Andreae sein Verständnis von der Allgegenwart des Leibes Christi entfaltet hatte. Das Protokoll verzeichnet nun nach längeren Ausführungen des Württembergers:

D. Oleuianus. || Repetirt dis Argument also/|| Christus sedet ad dexteram Dei. || Dexteram Dei est vbique. Ergo || & Humanitas Christi est vbique. || Christus sisset zur Rechten Gottes/|| Die Rechte Gottes ist allenthalben. Folgt/|| Das auch die Menschheit Christi allenthalben sey. || D. Jacobus Andree. || Als er gesagt/Es sey recht repetirt/allein forma alia, (in || anderer form /) hat er selbst es widerholet/also/|| Die rechte Gottes ist

Abbruch gedrängt habe. In Protocoll (Heidelberg), f. 294v geben die Heidelberger diesen Vorwurf zwar wieder und widersprechen ihm, klären aber ihrerseits nicht, wie es nach ihrer Ansicht zum Abbruch gekommen ist.

78 Warhaftiger und Gründtlicher Bericht, f. G 1r.

79 Protocoll (Tübingen), f. c 3v; Protocoll (Heidelberg), f. 107r.

80 So die Mitteilung in Protocoll (Heidelberg), f. 127r.

81 Protocoll (Tübingen), f. h 2r; Protocoll (Heidelberg), f. 127r.

allenthalben/vnd zerstöret die menschliche Natur nicht. || Der Mensch Christus sitzt zur Rechten Gottes. Ergo, ist er allenthalben / vnd sein Natur unzerstört. || D. Oleuianus || Repetirt das Argument⁸².

Man versicherte sich also des gegenseitigen Verstehens, gerade auch dort, wo Differenzen auftraten, um nicht durch etwaige Missverständnisse den Konflikt anzuzünden. Offenbar sahen auch die anwesenden Fürsten ihre Aufgabe vor allem in der Sicherung dieses Verstehens. Am Morgen desselben Tages ist eine der wenigen Interventionen Kurfürst Friedrichs III. verzeichnet⁸³, der, als die Heidelberger auf einen scharfen Angriff Andreaes in einem nicht genauer protokollierten Durcheinander reagierten, erklärte, »[m]an sollte den alsbaldt manen / welcher des andern meinung nicht recht widerholet«⁸⁴.

Die Rolle des Schlichtenden fiel in der Regel, wohl dem Stand nach, dem Kurfürsten zu. Allerdings blieb Christoph von Württemberg nicht verborgen, dass Friedrich III. strenger mit den Württembergern verfuhr als mit den Pfälzern. So kam es auch einmal zu einer Auseinandersetzung zwischen beiden Fürsten: Friedrich ermahnte, einem Einwurf des Petrus Dathenus folgend, Jakob Andreae, nicht von der Disputation zur Predigt abzuschweifen. Daraufhin wandte der Herzog ein, Andreae habe nun einmal begonnen, man möge ihn fortfahren lassen. Nun erklärte wiederum Friedrich: »Jene begeren auff das H. Nachtmal auszuschweiffen / dauon hie nicht gehandelt wird. Ich such die Ehr Gottes. Macht die Predig desto kurtzer«⁸⁵. Es war dann Ursinus, der den Konflikt behob bzw. beiseite schob, indem er Andreae aufforderte fortzufahren⁸⁶. Die Verfahrensweisen in dem Gespräch zeigen also ein Bemühen um Klarheit und gegenseitiges Verstehen – auch wenn am Abend des 14. April das Fehlen des Konsenses ebenso festgehalten werden musste wie in jenem fürstlichen Beschluss, der unter das Protokoll gesetzt wurde.

82 Protocoll (Tübingen), f. H 1v; Protocoll (Heidelberg), f. 24v.

83 Vgl. auch den Vormittag des 12. April, an dem der Kurfürst mahnte, »das ein Punct nach dem andern zuhandlen« sei (Protocoll [Tübingen], f. L 4v; Protocoll [Heidelberg], f. 42r).

84 Protocoll (Tübingen), f. F 4r; Protocoll (Heidelberg), f. 18v.

85 Protocoll (Tübingen), f. Q 1v; Protocoll (Heidelberg), f. 61v. Nach den Kennzeichnungen beider Protokolle hat der Kurfürst die ersten Sätze in Lateinisch gesprochen: »Illos ad Coenam Domini cupere euagari. Hic id non agi: sed se gloriam querere«. Die deutsche Übersetzung der beiden Protokolltexte gibt den Sinn dieser Sätze nicht exakt wieder: Tatsächlich hatte der Kurfürst nicht erklärt, dass er die Ehre Gottes suche, sondern dass dies die Aufgabe der Disputation sei.

86 Protocoll (Tübingen), f. Q 2r; Protocoll (Heidelberg), f. 61v.

3. Deutungskampf

Die Beteiligten waren sich der grundsätzlichen Bedeutung ihres Konfliktes bewusst. So haben die Württemberger schon bald nach dem Gespräch, noch im Jahre 1564, einen Bericht über das Kolloquium präsentiert. In Frankfurt erschienen⁸⁷, konnte er mit weiter überregionaler Verbreitung rechnen⁸⁸. Wie das von Brenz am 5. August unterzeichnete Vorwort vermuten lässt⁸⁹, stand nun wiederum er hinter dem Vorhaben. Nach seiner Darstellung hatten ihrerseits die Pfälzer Gerüchte ausgestreut, wonach die Württemberger ihre Auffassung nicht mit der Schrift hätten beweisen können und in der Disputation vollständig unterlegen gewesen seien⁹⁰. Dem stellte nun Brenz eine Mischung aus Protokoll und Referat entgegen, in welcher vor allem die Argumente der Württemberger zur Geltung kamen⁹¹. Im Zusammenhang der Abendmahlslehre aber steuerten seine Darlegungen dann auf den reichspolitischen Kernpunkt der Auseinandersetzung zu, indem sie die eigene – durchaus prekäre – Lehre von der Ubiquität zum Prüfstein der rechten Konfessionsverwandtschaft machten:

Welcher vnder denen/so der Augspurgischen Confession verwandt/fu(e)rgibt/er glaube in dem Nachtmal Christi die warhafftige gegenwertigkeit deß Leibs vnd deß Bluts Christi/vnd doch darneben der Vbiquitet/in massen sie von vns/vnd den vnsern von der Maiestet deß Menschen Christi gelehrt wirt/widerspricht/der muß gewißlich ein zauberischer Ba(e)pstler sein/welche halten/das sie mit dem sprechen der wort deß Nachtmals den leib Christi vorhin abwesend/als bald gegenwertig vom Himmel herab bringen⁹².

Die dogmengeschichtliche Absurdität der Zusammenordnung von pfälzischer deutschreformierter und römisch-katholischer Position zeigt, dass das Ringen um klare Positionierung noch keineswegs beendet war⁹³. Die Württemberger

87 Warhafftiger und Gründtlicher Bericht.

88 Dieses Vorhaben entspricht dem gewachsenen Gewicht des württembergischen Herzogtums in der Wittenberg verbundenen Konfessionspolitik: »Das Mutterland der Reformation, Kursachsen mit seiner Universität Wittenberg, hatte die führende Rolle in der evangelischen Reichs- und Konfessionspolitik an Württemberg abgegeben.« (RÜDERSDORF, *Lutherische Erneuerung*, S. 133).

89 Warhafftiger und Gründtlicher Bericht, f. A 2r+v.

90 Warhafftiger und Gründtlicher Bericht, f. A 3r.

91 Auch hier kann an dieser Stelle nur auf den Forschungsbedarf hingewiesen werden, den Bericht mit den Protokollen zu vergleichen, um so die Zuspitzungen im Detail herauszuarbeiten.

92 Warhafftiger und Gründtlicher Bericht, f. F 4v.

93 Zugleich ist es wohl auch Ausdruck dessen, dass die Frontlinie für Brenz wie auch Andreae zunächst einmal die antipäpstliche bzw. antikatholische war und erst sekundär die innerevangelische.

versuchten in einer Welt, in der eine dritte Option nicht vorgesehen war, die pfälzische jedenfalls als eine festzulegen, die dem Kriterium der Augsburger Konfessionsverwandtschaft nicht entsprach. Entsprechend der von ihnen vorgenommenen Einordnung der Pfälzer Theologen verwarnten sie sich auch dagegen, die Pfälzer als Brüder anzuerkennen⁹⁴: Das Band sollte zerschnitten sein.

Den Pfälzern war bewusst, dass der Vorwurf, mit der Bestreitung der Ubiquität aus dem Konsens der Augsburger Konfession herauszufallen »nicht allein vns/ sondern auch den mehrern teil der Kirchen in Teutschen landen angehet«⁹⁵. So brachten sie nicht nur das Protokoll des Gesprächs vollständig heraus, um den Württembergischen Bericht zu korrigieren, sondern sie fügten dem Protokoll auch eine längere Auseinandersetzung mit Brenz an, in welcher sie sich gegen jeden Vorwurf einer Annäherung an den Katholizismus verwarnten⁹⁶. Klar hielten sie an ihrer eigenen Treue zur Confessio Augustana fest: »Wenn die Wirtembergischen Theologen/ die Vbiquitet in der Augspurgischen Confession gemalet finden/ so wollen wir vns dieselbe lassen zeigen«⁹⁷.

Der Streit gewann also zunehmende Brisanz durch seine reichsrechtliche Bedeutung. Ausdrücklich beriefen die Heidelberger sich auf den Frankfurter Rezess und auch auf Philipp Melanchthon, um einerseits die Möglichkeit einer Abendmahlslehre ohne mündliche Nießung innerhalb der Augsburger Konfession, andererseits die Bestreitung der Ubiquität zu untermauern⁹⁸.

Die Württemberger ihrerseits bemühten sich nun aber vor allem, ihre eigene Sonderlehre bekennnishaft zu fassen und in der Gemeinschaft der Augsburger Konfessionsverwandten so absichern zu lassen, dass es als Definiens des Bekenntnisses galt – und mithin die Pfälzer aus der Gemeinschaft hinausdefiniert wurden. Noch 1565 legten sie ein eigenes Bekenntnis zur Ubiquität vor, welches im Titel Bezug auf das Maulbronner Geschehen, das folgende Protokoll, den eigenen Bericht und den Gegenbericht der Heidelberger nahm⁹⁹.

94 Warhafftiger und Gründtlicher Bericht, f. J 1v–J 2r.

95 Ebd., f. G 1r.

96 Protocoll (Heidelberg), f. 287r – unmittelbar bezogen auf die oben aus Warhafftiger und Gründtlicher Bericht, f. F 4v zitierte Stelle.

97 Protocoll (Heidelberg), f. 287v.

98 Ebd., f. 287v; zur weitgehenden Akzeptanz des Frankfurter Rezesses in Württemberg vgl. BRANDY, *Christologie*, S. 19; zu der ernestinisch-sächsischen Reaktion im Weimarer Konfutationsbuch vgl. Volker LEPPIN, *Bekenntnisbildung als Katastrophenverarbeitung. Das Konfutationsbuch als ernestinische Ortsbestimmung nach dem Tode Johann Friedrichs*, in: Ders., *Reformatorsche Gestaltungen. Theologie und Kirchenpolitik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Leipzig 2016, S. 214–224.

99 Christliche vnd in Gottes Wort | gegründte Erkla(e)rung/| Der Württembergischen | Theologen Bekannndtnuß / von der | Maiestet des Menschen Christi / zu(o) der Gerech-|ten des Vatters/vnnd der warhaffti-|gen Gegenwertigkeit seines Leibs | vnd Blu(o)ts im heiligen | Abendmal. | Zu(o) erleütterung vnnd Apologi des |

Erneut stellten sie fest, dass in Maulbronn keine Einigung erreicht worden sei¹⁰⁰, und monierten, dass die Heidelberger durch zahlreiche Schriften noch mehr Unfrieden gestiftet hätten¹⁰¹. Die Heidelberger wurden nun weniger mit der katholischen Kirche verglichen als – in einer gleichfalls im Bericht schon angedeuteten Strategie¹⁰² – in die Tradition Zwinglis gestellt: Der Streit dauere nun, 1565, schon 40 Jahre¹⁰³. Diese Zuordnung war prima facie für eine deutschreformierte Position plausibler, bedeutete aber auch, dass der gegenwärtige Streit nicht als Auslegungsstreit um die *Confessio Augustana* definiert wurde, wie es die Heidelberger wollten, sondern als Streit zwischen zwei Fraktionen, die man schon in den zwanziger Jahren konturiert sah.

Für die Württemberger, zumal ihren Protagonisten Brenz, besaß dies besondere Bedeutung, weil dieser selbst 1525 mit dem vornehmlich gegen Oekolampad gerichteten *Syngramma Suevicum* einen wichtigen Beitrag zu den Anfängen des Abendmahlsstreits geliefert hatte. Die Auseinandersetzung mit den Pfälzern erschien so als Auswirkung eines langanhaltenden grundlegenden Konflikts, wobei die Württemberger unter der Hand erklärten, dessen Gegenstand sei schon in den zwanziger Jahren neben der Abendmahlsfrage auch die »von der Person Christi« gewesen¹⁰⁴. Württemberg stellte sich so als dauerhafte Bastion der reinen Lehre im Sinne Luthers dar. In einem längeren historischen Abriss des Abendmahlsstreites stellten sie die Dinge etwas differenzierter dar und warfen nun den »Zwinglischen« vor, sich nach Luthers Tod vor allem auf die Frage nach der Einheit der Naturen konzentriert zu haben. Sie hätten nun

sich vnderstanden darmit den einfeltigen verstand der Wort Christi im heiligen Nachtmal vmbzustossen / dieweil sie glauben vnd halten / das es vnmüglich sey / auff jrgerndt einige weiß / wie die mag genennet werden / das ohne vermischung beider Naturen / oder abtilgung der menschlichen / Christus auch nach seiner menschheit solte mehr dann an einem ort sein¹⁰⁵.

Die nach dem Wormser Kolloquium offene Situation war damit auf eine Konfrontation von zwei dauerhaft gegensätzlichen Haltungen reduziert. Die Vervielfältigung der Positionen, wie sie sich insbesondere auch im Heidelberger deutschreformierten Bekenntnis zeigte, wurde auf eine bipolare

Maulbrunnischen jetzundt in Truck gefertig-|ten Protocols/vnnd darauß hieuer gezogen Berichts / auch zu(o) | ableinung vnnd widerlegung der Heydelbergischen | Theologen vngegründten Ge-|genberichts, Tübingen: Morhart 1565.

100 Erklärung, f. A 3r.

101 Ebd., f. A 3r+v.

102 Warhafftiger und Gründtlicher Bericht, f. A 4r.

103 Erklärung, f. A 4r.

104 Ebd.

105 Ebd., f. B 4r.

Opposition reduziert, in welcher es nur die Anhänger Luthers auf der einen, die Zwinglis auf der anderen Seite gab. Die Strategie der Württemberger war, die Häretisierung der Pfälzer durch Subsumierung unter die schon seit Augsburg bekannte Irrlehre Zwinglis voranzutreiben – und so deren Ausschluss aus der Augsburger Konfessionsverwandtschaft weiter zu unterstreichen, bis dahin, dass man ihnen polemisch vorwarf, eher »des Alcorans Confessions verwandte« zu sein¹⁰⁶.

Die Grundsätzlichkeit ihrer Stellungnahme und die allgemeine Bedeutung für ein Verständnis der Confessio Augustana unterstrich Herzog Christoph noch dadurch, dass er dem Kurfürsten von Sachsen wie auch den Braunschweigischen Herzögen Ernst, Wolfgang und Philipp die Unterlagen des Maulbronner Gesprächs zusandte¹⁰⁷. Das sächsische Gutachten¹⁰⁸, die *censura Theologorum Witebergensium*, begann, wie Johannes Hund schreibt, »mit einer fundamentaltheologischen Kritik an den Württemberger Theologen«, die Vernunft und Glauben nicht recht zuordneten¹⁰⁹, und führte nach Hans Christian Brandy zum »Bruch« zwischen Württemberg und Sachsen¹¹⁰. Vor allem distanzierten sich die Wittenberger nach zustimmenden Worten zur Abendmahlslehre klar von der Ubiquitätslehre:

Jedoch mu(e)ssen wir darneben zeugen vnd bekennen/ daß in der vorgehenden Disputation von vereinigung beyder Naturen im HERRN Christo/ vnd von Gegenwertigkeit Menschlicher Natur des Herren Christi/ in allen dingen vnd Creaturen im Himmel vnd auff Erden/ darauff dann folgende Artickel/ von seiner Auffarth gegen Himmel/ vnd

106 Ebd., f. E 2r.

107 Auffß Durchleuchti-|gen Hochgebornen Fu(e)rsten vnd | Herrn/Herrn Christoffern/Hertzo-|gen zu Wirtenberg etc. | Beger: | Der Fu(e)rstlichen Braunschweigischen/ | vnd Grubenhegischen Theologen Vrteil/vber das Gespräch/so die Pfaltzischen | vnd Wirtenbergischen Theologen | zu Maulbrun im April des 1564. Jars gehalten | haben, Eisleben 1567, f. A 2r.

108 Das von Georg Major, Paul Eber und Paul Krell unterzeichnete Gutachten wurde erstmals gedruckt bei CONCORDIA CONCORS | De | ORIGINE ET PROGRESSU FOR-| MULÆ CONCORDIÆ ECCLESIAARUM | CONFSSIONIS AUGUSTANÆ; | Liber Unus [...] AUTORE | Leonharto HUTTERO, Wittenberg: Clemens Berger 1614, f. 13v–16v; vgl. hierzu Johannes HUND, Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 und 1574, Göttingen 2006, S. 102–109, hier S. 98–102; Reinhold RIEGER, Streitigkeiten der Tübinger Theologen mit auswärtigen Theologen im 16. und frühen 17. Jahrhundert, in: KÖPF u.a. (Hg.), Die Universität Tübingen, S. 141–164, hier S. 144f.; zur Antwort von Brenz und Andreae (Concordia Concors, f. 16v–23r) vgl. HUND, Das Wort ward Fleisch, S. 102–109.

109 HUND, Das Wort ward Fleisch, S. 98; vgl. zur kritischen Haltung der Wittenberger auch MÜLLER-STREISAND, Kirchenpolitik, S. 372.

110 BRANDY, Christologie, S. 64.

Sitzen zur Rechten Handt des Vaters/beruhen/vnd darauß von Ihnen gefu(e)hrt werden/viel vns vnbebandte/newe vnd frembde gefehrliche Reden von beyden Herrn D. Brentio vnd D. Jacobo gebraucht / vnd zum hefftigsten gestritten werden¹¹¹.

Die Sachsen erteilten also der württembergischen Strategie, die Lehre von der Ubiquität zum Ausweis der Augsburger Konfessionsverwandtschaft zu machen, eine klare Absage. Allerdings blieb ihr Gutachten zunächst ungedruckt¹¹².

Hingegen wurde das ganz anders ausgerichtete Braunschweiger Gutachten 1567 publiziert. Die Stellungnahme fiel von Anfang an im gewünschten Sinne aus: Die Braunschweiger warfen den Heidelbergern vor, dass sie »sich an des lieben getrewen Herrn Christi wort vnd Person/gewaltiglich stossen«¹¹³. Durch ihr Agieren hätten die »Pfaltzischen Schwermer«¹¹⁴

viel hohe/tapffere/herrliche/beru(e)mete Personen/die zuor recht gleubet/vnd der Augsburgischen Confession zugethan/vnd verwand gewesen/erbermlich von Christo abgefu(e)ret/vnd an sich/das ist/an jre nerrisch vnd Teufliche/vngereimte gedanken/vnd vernunfft gezogen¹¹⁵.

Die Konsequenz, die die Braunschweiger zogen, war so eindeutig wie hart:

Derhalben lerne ein jeder sie zum ho(e)chsten meiden vnd fliehen/so lieb jm Gott vnd das ewige leben ist/vnd befleissige sich durch das Gebet vnd warhafftige furcht Gottes/das seine Seele von solcher giffit vnbedeschediget/vnd vnuerletzt sein vnd bleiben mo(e)ge¹¹⁶.

Diese scharfen Urteile sollten dazu dienen, das Wort Gottes, wie es durch die Confessio Augustana bezeugt und festgehalten war, in der Kirche zu bewahren – so zogen die Braunschweiger das Fazit¹¹⁷. Hiermit war aus württembergischer Sicht zweierlei erreicht: Die Augsburger Konfessionsverwandtschaft der Pfälzer war bestritten – und zugleich ein überregionaler Zusammenschluss, freilich noch ohne Sachsen, erreicht. Zwar war damit auch aus Braunschweiger Sicht noch keine volle Approbation der württembergischen christologischen

111 Concordia Concors, f. 14v.

112 BRANDY, *Christologie*, S. 65; HUND, *Das Wort ward Fleisch*, S. 98.

113 Urteil, f. A 2v–3r.

114 Ebd., f. B 4v.

115 Ebd., f. B 1r+v.

116 Urteil, f. D 1r+v.

117 Ebd., f. D 4v. MAHLMANN, *Personeinheit*, S. 192, hebt als eigentlichen Unterschied zwischen Brenz und den Norddeutschen hervor, dass diese ihm in der engen Verklammerung von Christologie und Abendmahlslehre nicht folgen wollten.

Lehre verbunden¹¹⁸, aber die Deutung des Maulbronner Gesprächs bildete doch einen ersten Baustein auf dem Weg zu jener Konkordie der an Luther orientierten Stände, für deren Vermittlung Württemberg und Braunschweig die entscheidende Rolle einnehmen sollten¹¹⁹. Der Zusammenschluss war von vorneherein mit einem Ausschluss Andersdenkender verbunden.

118 Zu den weiteren Entwicklungen vgl. HUND, *Das Wort ward Fleisch*, sowie die bei Irene DINGEL (Hg.), *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574)*, Göttingen 2008, versammelten Quellenstücke, insbesondere das württembergische Bekenntnis von 1572 (ebd., S. 824–981). Andreae konnte dann in seinen Predigten von den Spaltungen den Gedanken propagieren, dass der Streit über die Person Christi gar nicht zwischen den Augsburger Konfessionsverwandten entstanden sei, sondern »zu unsern zeitten von den Zwinglianern her« rühre (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche [BSELK]. Quellen und Materialien. Bd. 2: Die Konkordienformel, hg. v. Irene DINGEL, Göttingen 2014, S. 69, 26f.), erst in jüngerer Zeit seien ihnen die »neuen theologen zu Wittenberg« beige-sprungen (ebd., S. 70,21). Diese Zuordnung zu einer zwinglianischen Position fand sich dann auch in der schwäbischen Konkordie (ebd., S. 119,19) wie der Maulbronner Formel wieder (ebd., S. 289,10–12) und fand im Hinweis auf die Herkunft von den »Sacamentirern« noch ihren Reflex in der Konkordienformel (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene DINGEL, Göttingen 2014, S. 1506,8). Damit hat sich letztlich die württembergische Deutung des Maulbronner Gesprächs wie auch der anschließenden Streitigkeiten mit den Wittenbergern durchgesetzt – und damit eine Lesart, die die Konflikte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht in ihrem eigenen Duktus wahrnahm, sondern sie in die zwanziger Jahre zurückprojizierte bzw. durch die damaligen Konflikte überlagert sein ließ.

119 Schon im folgenden Jahr führte Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel dann sein Territorium zu und ließ sich von Martin Chemnitz dazu bewegen, die württembergischen Bemühungen um innerlutherische Einheit aufzugreifen (Inge MAGER, *Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung*, Göttingen 1993, S. 33f.). Zu der langen Reserve der Wittenberger gegenüber Württemberg (bis 1574) vgl. BRANDY, *Christologie*, S. 65. Zu Andreaes Bedeutung in diesem Zusammenhang vgl. EBEL, *Andreae*.

Astrid von Schlachta

Zwischen Konversionsdruck und Bekenntniseifer

Die reformiert-täuferischen Religionsgespräche in Pfeddersheim und Frankenthal

Pfeddersheim und Frankenthal – zwei Orte in der Kurpfalz, die 1557 beziehungsweise 1571 Schauplatz von Religionsgesprächen zwischen Reformierten und Täufern wurden. Die personellen Konstellationen und die Dramaturgie von Rede und Antwort waren jedoch durch die politischen Entwicklungen und die Grundhaltung der Beteiligten so vorgeprägt, dass weder eine Diskussion auf Augenhöhe stattfand noch auf einer der Seiten die Offenheit da war, sich auf den anderen Glauben einzulassen. Die Täufer, deren Leben spätestens durch den Reichsabschied von Speyer (1529) mit der Todesstrafe bedroht war, hatten die Verteidigungsposition inne. In der Offensive befanden sich dagegen die kurfürstlichen Teilnehmer, deren Ziel es war, konfessionelle Abweichungen zu eliminieren und die Täufer von ihrer »irrigen lehr« abzubringen¹.

Am 25. und 26. August 1557 trafen zunächst in Pfeddersheim 40 Täufer auf eine nicht genau zu beziffernde Zahl an Vertretern aus dem evangelischen Lager. Auch namentlich sind nicht alle Akteure bekannt². Auf evangelischer Seite waren unter anderem der Reformator aus Schwäbisch Hall, Johannes Brenz, die Superintendenten von Göppingen beziehungsweise Straßburg, Jacob Andreä und Johannes Marbach – Letzterer auch mehrfacher Visitator in der Pfalz – sowie Michael Diller, Hofkaplan am kurpfälzischen Hof, anwesend. Von den täuferischen Teilnehmern sind unter anderem Diepold Winter (Elsass und Pfalz), Rauf Bisch (Odernheim), Hans Büchel (Murr), Jost Meur (Ravensburg), Peter Walther (Schlettstadt), Peter Huter (Kleinbockenheim), Peter Scherer (Lauingen) sowie Hans Sattler (Andernach) und Leonhard Summer³ bekannt. Insgesamt berichtet das nicht von Täufnern

1 So etwa in der Eröffnungsrede von Kurfürst Friedrich III. beim Religionsgespräch in Frankenthal. Zit. nach: Manfred KREBS, Quellen zur Geschichte der Täufer. Baden und Pfalz, Gütersloh 1951, S. 185.

2 Zum Pfeddersheimer Religionsgespräch siehe John S. OYER, The Pfeddersheim Disputation, 1557, in: MennQR 60 (1986), S. 304–351.

3 Die Herkunft Leonhard Summers wird im Protokoll mit »Necklsperr« angegeben, was zu der Annahme geführt hat, es handele sich um Nikolsburg und somit hätten auch Hutterer am Gespräch teilgenommen. Christian Hege schrieb 1908, auch der hutterische Älteste Peter Walpot wäre in Frankenthal gewesen; er identifizierte Peter Scherer als Peter Walpot. Heinold Fast brachte Leonhard Summer 1973 dann mit dem Wohnort

verfasste Protokoll von 40 Täufern, die am Religionsgespräch in Pfeddersheim teilnahmen. Sie stellten sich am Anfang alle namentlich vor und sagten, wo sie »widergetauft« seien und von wem. Daraufhin wurde festgelegt, dass nur ein Täufer beim bevorstehenden Gespräch reden sollte, damit keine »confusio« entstehe; jedoch hatten andere Täufer die Möglichkeit zu ergänzen, wenn der erste Diskutant ausgeredet hatte. Federführend auf täuferischer Seite wurde Diepolt Winter⁴. Das Protokoll von Pfeddersheim verzeichnet jedoch, dass ein paar Mal tatsächlich ein anderer Täufer sprach – allerdings im Protokoll anonymisiert, lediglich angeführt als »alius Anabaptistica«.

In Frankenthal diskutierten vom 28. Mai bis 19. Juni 1571, also gut drei Wochen lang, 15 Täufer mit ungefähr ebenso vielen Vertretern der kurpfälzischen Seite⁵. Hauptredner auf reformierter Seite war Petrus Dathenus⁶, Hofprediger und vorher Pfarrer der flämisch-reformierten Gemeinde in Frankenthal, jener sehr reformiert geprägten Stadt, in die Friedrich III. 1562 flämische Flüchtlinge angesiedelt hatte. Weitere Theologen, Räte und Schreiber waren anwesend, unter ihnen der kurfürstliche Rat und Kirchenrat Christoph Ehem, der Kirchenratspräsident Wenzeslaus Zuleger sowie Johann Junius, Christoph Hund und Heinrich von Kettenheim, der Schultheiß von Alzey. Kurfürst Friedrich III. nahm selbst an den ersten beiden Tagen am Religionsgespräch teil. Danach hatte zunächst Christoph Ehem die Leitung, bevor diese auf Wenzeslaus Zuleger überging. Auf täuferischer Seite waren die bereits aus Pfeddersheim bekannten Täufer Rauf Bisch⁷ aus Odernheim bei

Necklinsdorf bei Schorndorf in Verbindung. Siehe: Christian HEGE, Die Täufer in der Kurpfalz. Ein Beitrag zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte, Frankfurt a.M. 1908, S. 115; Heinold FAST, Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gespräches, 1571, in: MGB 30 (1973), S. 7–23, hier S. 11; zu Leonhard Summer und seinen Gesprächen mit dem Hutterer Paul Glock, siehe auch: Leonard GROSS, The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565–1578, Scottdale u.a. ²1998, S. 194–203.

- 4 OYER, Pfeddersheim Disputation, S. 308f.; Johann Marbach berichtet nach Straßburg, unter den 40 Täufern seien vier Vorsteher gewesen; die anderen bezeichnete er als »zuhörer oder junger« (=Jünger). Zit. nach: KREBS, Baden und Pfalz, S. 152.
- 5 Zum Frankenthaler Religionsgespräch siehe: Ernst Friedrich Peter Güss, Die Kurpfälzische Regierung und das Täufertum bis zum Dreißigjährigen Krieg, Stuttgart 1960, S. 73–88; FAST, Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gespräches; August HUSSONG, Das Frankenthaler Religionsgespräch 1571, in: Frankenthal. Einst und jetzt 1 (1971), S. 2–9; Yesse YODER, The Frankenthal Debate with the Anabaptists in 1571. Purpose, Procedure, Participants, in: MennQR 36 (1962), S. 14–35; ders., The Frankenthal Disputation. Part II. Outcome, Issues, Debating Methods, in: ebd., S. 116–146; Martin SCHMIDT, Das Frankenthaler Religionsgespräch 1571 und die Gegenwart, in: ZRGG 25 (1973), S. 58–64.
- 6 Zu seiner Person siehe: Gustav Adolf BENRATH, Petrus Dathenus (1531–1588) und seine Bedeutung für die Pfalz, in: BPFKG 79 (2012), S. 369–399.
- 7 Einem Bericht des Superintendenten von Pfaffenhofen, Ulricus Cubicularius, zufolge, war Rauf Bisch früher in der Kanzlei in Heidelberg als Schreiber tätig gewesen. Siehe KREBS, Baden und Pfalz, S. 192.

Alzey sowie Diepolt Winter aus dem Elsass federführend. Alle anwesenden Täufer stammten aus der Kurpfalz und dem Elsass, sind also wohl der Richtung der Schweizer Brüder zuzuordnen⁸. Offenbar trafen sich alle Beteiligten in Frankenthal nach Abschluss des eigentlichen Gesprächs noch einmal, als das Protokoll und eine Stellungnahme des Kurfürsten vorlagen. Man reflektierte das Gesagte und nun Niedergeschriebene und die Täufer hatten Gelegenheit, Änderungen im Protokoll vorzunehmen⁹. Dieses Nachgespräch wurde als »Rekapitulation« dem Protokoll beigelegt.

Blickt man auf die thematischen Schwerpunkte der Gespräche von Pfeddersheim und Frankenthal, so fällt zunächst auf, dass fünf Artikel in Pfeddersheim 13 Artikeln in Frankenthal gegenüberstehen, was auch die unterschiedliche Dauer der Gespräche erklärt. Die Themen des Gesprächs von Pfeddersheim umfassten neben der Frage nach der Taufe die Einstellung zur Obrigkeit sowie die Bedeutung des Eides, des Altarsakraments und der Predigt sowie des Gangs in die Kirche. Punkte, die in Frankenthal abgehandelt wurden, betrafen die Gleichwertigkeit des Alten Testaments mit dem Neuen, die Dreieinigkeit Gottes und die Natur Jesu Christi sowie die Erbsünde. Zudem standen Fragen danach auf der Tagesordnung, ob Gläubige im Alten und im Neuen Testament *eine* Gemeinde bilden, und ob Ehen durch Bann und Unglauben eines Ehepartners geschieden werden dürften. Das Protokoll vermerkt in diesem Zusammenhang explizit, dass die »Mennoniten«¹⁰ eine entsprechende Bannpraxis verfolgten. Allerdings war in Frankenthal kein Täufer dabei, der die Meinung vertrat, eine Ehe dürfte des Glaubens wegen geschieden werden, wie auch kein Täufer anwesend war, der die Gütergemeinschaft propagierte, die ebenfalls auf der Agenda stand. Dieser Artikel war aufgenommen worden wegen der »Hutterischen« oder »Merherländer«, wie es im Protokoll heißt¹¹. Des Weiteren ging es um die Rechtfertigung durch den Glauben, die Auferstehung des Fleisches, die Eidesleistung, die Taufe und das Abendmahl sowie um die Frage, ob ein Christ ein obrigkeitliches Amt inne haben dürfe.

Die Religionsgespräche von Pfeddersheim und Frankenthal sind recht gut dokumentiert, wenn man danach geht, was die reformierte Seite hinterlassen hat. Es sind jeweils publizierte Protokolle, Einladungsschreiben, Korrespondenz sowie weitere Reaktionen überliefert. Das Frankenthaler Protokoll besticht durch eine Länge von über 700 Seiten; es wurde zeitnah von den

8 Zur Entwicklung der Schweizer Brüder siehe: John D. ROTH, Marpeck and the Later Swiss Brethren 1540–1700, in: Ders./James M. STAYER (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700*, Leiden u.a. 2007, S. 347–388.

9 Protocoll. | Das ist | Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal inn der Churfürstlichen Pfaltz | mit denen so man Widertäufer nennet | Auff den 28. May angefangen | vnd den 19. Junij dises 1571. jars geendet, Heidelberg 1571, S. 692.

10 Ebd., S. 531.

11 Ebd., S. 534.

kurfürstlichen Schreibern verfasst¹². Laut der dem Protokoll angehängten »Rekapitulation« haben die Täufer 1571 ebenfalls ein Protokoll geschrieben; doch ist dieses der Forschung leider nicht bekannt¹³. Dem Gespräch von Pfeddersheim folgten auf evangelischer Seite zwei umfangreiche Schriften, die zumindest indirekt mit dem Religionsgespräch zu tun hatten: Philipp Melanchthons *Process, wie es soll gehalten werden mit den wiedertäufern durch etliche gelehrten, so zu Worms versammelt gewesen, gestellt, auch publiziert unter dem Titel Bedenken der wiedertäufer halben*¹⁴ (Worms, 1557) sowie die kurze Abhandlung *Contra Anabaptistarum opinionem. Widerlegung der artikel der Wiedertäufer*¹⁵. Obwohl in Pfeddersheim kein hutterischer Vertreter dabei war, zog das Gespräch auch eine Reaktion der Hutterer nach sich, die allerdings vornehmlich eine Antwort auf die Schrift Philipp Melanchthons war. Der Titel der wohl Ende der 1550er Jahre verfassten Schrift lautet: *Handbüchlein wider den Prozeß, der zu Worms am Rhein wider die Brüder, so man die Hutterischen nennt, ausgegangen ist im 1557ten Jahr, den dann Philipp Melanchthon, Johannes Brenz und andere unterschrieben haben.*

Hintergrund – Täufer in der Kurpfalz und Debatten auf evangelischer Seite

Da die frühneuzeitlichen Täufer keineswegs eine homogene Gruppe waren, ist eine genaue Festlegung der jeweiligen Teilnehmer an den Religionsgesprächen auf ihre täuferische Herkunft manchmal schwer, zumal oft weitere Quellenbelege fehlen¹⁶. Die wesentliche täuferische Gruppe in der Kurpfalz waren die »Schweizer Brüder«, deren Name sich als Benennung für jene Täufer, die nicht Hutterer oder Anhänger von Pilgram Marpeck waren, Ende der 1530er oder Anfang der 1540er Jahre zunächst in hutterischen Quellen fassen lässt. Eine Charakterisierung der Schweizer Brüder in der frühen Zeit erschließt

12 Drei Schreiber wurden angestellt, deren Mitschrift dem Kurfürsten täglich per Post zugehen sollten. Siehe die Eröffnungsrede zum Religionsgespräch, in: KREBS, Baden und Pfalz, S. 185.

13 Siehe Protocoll, S. 683.

14 Ediert in: Gustav BOSSERT, Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Herzogtum Württemberg, Leipzig 1930 (ND New York u.a. 1971), S. 161–168.

15 Ediert in: ebd., S. 148–161. Gustav Bossert zufolge könnte die Schrift von Jakob Andree stammen. Siehe ebd., S. 161.

16 Zur Geschichte der Täufer generell: ROTH/STAYER (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*; Hans-Jürgen GOERTZ, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München ²1988; zur Geschichte der Täufer in der Pfalz siehe: HEGE, Kurpfalz; GÜSS, Kurpfälzische Regierung.

sich vor allem über Gegenschriften. Diesen zufolge seien sie gesetzlich und unverbindlich in der Ausübung des Ältestenamtes gewesen und hätten eine sehr harte Bannpraxis verfolgt¹⁷.

Von landesfürstlicher Seite bestand die Antwort auf die täuferischen Bewegungen zunächst in sehr harten Maßnahmen. 1528, also schon vor dem Reichstag zu Speyer, wo 1529 das reichsweit gültige Mandat gegen die Täufer erlassen wurde, erschien in der Kurpfalz ein Mandat, das die Täufer mit »Auf-ruhr« in Verbindung brachte und die Todesstrafe festsetzte¹⁸. Hintergrund war einer der größten Täuferprozesse in der Kurpfalz, in dessen Folge 1528/29 in Alzey wohl 350 Täufer hingerichtet wurden¹⁹. Damit unterschieden sich die kurpfälzischen Obrigkeiten nicht von jenen anderer Territorien, die in den Täufnern eine Gefahr für die »gute Ordnung« und das Potenzial zu Aufruhr und Rebellion sahen. Erst später setzte man auf den Dialog und erst dann überwog die Hoffnung, die Täufer durch Unterweisung bekehren zu können.

Die Schauplätze der Religionsgespräche, Pfeddersheim und Frankenthal, wirken wie Wegmarken der regionalen Verbreitung der Täufer in der Kurpfalz. So gab es frühe Gemeinden in Kriegsheim, Dirmstein und Heppenheim. Der Germersheimer Vogt Ott von Höfeln vermerkt in einem Bericht über das Frankenthaler Gespräch, dass der Ort gezielt ausgewählt worden sei, weil in der Gegend die meisten Täufer lebten²⁰. Noch 1611 überliefern die Quellen eine wieder zunehmende Zahl an Täufnern im Amt Alzey²¹. Neben den spiritualistischen Anfängen und der Präsenz der Schweizer Brüder müssen für die Kurpfalz die missionarischen Aktivitäten der Hutterer erwähnt werden. Bis ins 17. Jahrhundert waren hutterische Sendboten in der Region aktiv; sie predigten und warben für eine Auswanderung nach Mähren. 1603

17 Siehe hierzu: Werner O. PACKULL, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore, MD u.a. 1995, S. 287–289; Martin ROTHKEGEL, *Schweizer Brüder*, in: Mennlex, Bd. 5, URL: <http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:schweizer_brueder>(08.8.2016).

18 KREBS, *Baden und Pfalz*, S. 125f.; zur Bedeutung der Reichsgesetze sowie zu den verschiedenen Argumentationen hinsichtlich der täuferischen Gefahr siehe auch: Eike WOLGAST, *Stellung der Obrigkeit zum Täufertum und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Hans-Jürgen GOERTZ/James M. STAYER (Hg.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, Berlin 2002, S. 89–120; Astrid VON SCHLACHTA, *Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation*, Göttingen 2009, besonders S. 81–117.

19 KREBS, *Baden und Pfalz*, S. 135, 142; Rudolf WOLKAN, *Geschicht-Buch der Hutterischen Brüder*, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Falher, Alberta 1990, S. 57f.

20 KREBS, *Baden und Pfalz*, S. 197; siehe auch: Gerhard HEIN, *Täufer im Raum Frankenthal-Worms um die Zeit des Frankenthaler Gesprächs 1571*, in: *Frankenthal. Einst und jetzt 1* (1971), S. 11–14.

21 KREBS, *Baden und Pfalz*, S. 248.

heißt es in einem Schreiben der pfälzischen Kirchenräte an den Kurfürsten, die mährischen Täufer würden immer noch jährlich kommen, um »etliche« nach Mähren zu führen²².

Auf evangelischer Seite sind die Religionsgespräche mit den Täufern in Entwicklungen und Prozesse einzuordnen, die auf ein konfessionell einheitlicheres Vorgehen, unter anderem in der Täuferfrage, zielten. Dies betraf sowohl die Politik in den einzelnen Territorien an sich als auch die Versuche der verschiedenen protestantischen Richtungen, zu mehr Einheit zu finden. So waren die Täufer immer wieder Thema in den Vorbereitungen zu den evangelisch-katholischen Religionsgesprächen, beispielsweise zum zweiten Wormser Religionsgespräch, das 1557 nur kurz nach dem Pfeddersheimer Gespräch stattfand²³. Im Januar 1557 war eine Denkschrift Herzog Christophs von Württemberg erschienen, die Aufschluss über die Einschätzung der täuferischen Frage gibt – *Des Herzogs zu Wirtemberg Bedencken, ein christliche brüderliche gleichhait in der Religion vnd abschaffung des gezencks vnd Schmeheschriften der Theologen belangendt*. Darin nannte er als Hindernis für die Einigkeit unter den Evangelischen den Umgang mit den Täufern und die Frage des Taufverständnisses: »die scismata und hereses, als widertauffer, Schwenkfelder, Zwinglianer und was des geschwurms mehr sein mochte, under uns« müsse »ausgerottet und abgeschafft werden«²⁴.

Konfessionelle Einheit innerhalb des eigenen Territoriums war dagegen das Ziel des pfälzischen Kurfürsten. Jedoch deuten einige Nachrichten aus der Zeit vor dem Pfeddersheimer Religionsgespräch darauf hin, dass dieses Ziel, was die Täufer anbelangte, näher zu rücken schien. Einer Passage im Mandat Kurfürst Ottheinrichs von 1558 zufolge hatten die Täufer um ein Religionsgespräch gebeten, mit der Vorgabe, sich »weisen« zu lassen. Die Hoffnungen des Kurfürsten dürften also durch den täuferischen Wunsch genährt worden sein, und das Ziel, vor dem Wormser Gespräch wenigstens eine Teillösung der

22 Ebd., S. 236; zu den Missionstätigkeiten der Hutterer siehe: Astrid VON SCHLACHTA, *Hutterische Konfession und Tradition (1578–1619). Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mainz 2003, S. 340–392; HEGE, *Kurpfalz*, S. 74–83.

23 Björn SLENZKA, *Das Wormser Schisma der Augsburgers Religionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs*, Tübingen 2010, S. 59f.; zu einer Einschätzung des reformiert-täuferischen Gesprächs, siehe ebd., S. 219–221; auch Benno VON BUNDSCHUH, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster 1988; zur Konfessionspolitik Kurfürst Ottheinrichs siehe auch: Eike WOLGAST, *Konfessionsbestimmte Faktoren der Reichs- und Außenpolitik der Kurpfalz 1559–1620*, in: Heinz SCHILLING (Hg.), *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, München 2007, S. 167–187, besonders S. 168–170.

24 Zit. nach: Güss, *Kurpfälzische Regierung*, S. 52; siehe auch: SLENZKA, *Wormser Schisma*, S. 95–112.

täuferischen Frage in der Kurpfalz zu erreichen, schien erreichbar²⁵. Visitatoren, die Mitte der 1550er Jahre durch die Pfarreien gereist waren, hatten sich ebenfalls überzeugt gezeigt, dass die Täufer für die Kirche zurückgewonnen werden könnten. Insgesamt war das Klima durch ein umsichtigeres Vorgehen gegen die Täufer geprägt. Eine Instruktion der kurpfälzischen Kirchenräte, die Manfred Krebs dem Jahr 1556 zuordnet, schlägt vor, auf eine Intensivierung der Kirchengzucht zu setzen, um die eigene Kirche zu stärken, und nicht »mit der scherpfe der straf« gegen die Täufer vorzugehen. Sollte es so auch nicht gelingen, alles »unkraut« zu bekämpfen, könnte man doch zufrieden und getrost sein, denn auch die Israeliten hätten in ihrem Land die Ammoniter und Jebusiter dulden müssen²⁶.

Intentionen, Ziele und Inhalt der Religionsgespräche

Stehen die Gespräche von Pfeddersheim und Frankenthal also für die Versuche der Obrigkeiten, die Täufer zum »wahren« Glauben zurückzuführen und zeigte sich auch auf täuferischer Seite, wie gleich darzulegen sein wird, ein Bedürfnis nach mehr Öffentlichkeit, so ist zu fragen, wie der Charakter der Religionsgespräche einzuschätzen ist. Die Diskussionen von Pfeddersheim und Frankenthal waren nicht die einzigen Religionsgespräche mit Täufem im 16. Jahrhundert²⁷. Bereits in den 1520er Jahren hielten Täufer mehrfach in Zürich mit Ulrich Zwingli Disputationen ab und 1544 trafen sich Menno Simons und Johannes a Lasco in Emden zu einer Diskussion. Im gleichen Jahr fand in Wismar ein Gespräch statt, in dem es – ebenfalls unter Beteiligung von Menno Simons – vor allem um die Taufe ging. In einem weiteren Religionsgespräch, das 1578 in Emden stattfand, debattierten Täufer und Reformierte über die Trinität, die Erbsünde und die Taufe.

In der Forschung gibt es verschiedene Interpretationen der Religionsgespräche. In einem eher überzeitlichen Sinn sah der mennonitische Historiker und Theologe John Howard Yoder die Gespräche der frühen Täufer in Zürich in seiner Studie von 1962 als Vorbild für die mennonitischen Gemeinden seiner eigenen Zeit, die gerade ihren Weg in die moderne ökumenische Welt finden mussten. Das Gespräch sollte als wesentliches Mittel

25 Siehe KREBS, Baden und Pfalz, S. 157.

26 Ebd., S. 148–151; siehe auch: Güss, Kurpfälzische Regierung, S. 43–46.

27 Siehe John YODER, Täuferum und Reformation in der Schweiz. Die Gespräche zwischen Täufem und Reformatoren 1523–1538, Karlsruhe 1962; ders., Täuferum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufem und Reformatoren, Zürich 1968; Hanspeter JÉCKER, Religionsgespräche, in: Mennlex, Bd. 5, URL: <<http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:religionsgespraeche>> (14.8.2016).

der Verständigung vor Augen geführt werden. So sah Yoder dann auch ein wesentliches Charakteristikum der Täufer im »unermüdlischen Willen zum Gespräch« und entsprechend dieses Interpretationsansatzes definierte er das »Religionsgespräch« als »jede mündliche oder schriftliche Auseinandersetzung mit theologischem Gehalt«, also »private Unterredungen, Schriftwechsel oder öffentliche Disputationen«²⁸.

Eine wesentlich engere Definition nahm Thomas Fuchs 1995 vor, indem er das Religionsgespräch als »institutionalisierten Diskurs über religiöse und theologische Fragen« bezeichnete²⁹. Er unterschied verschiedene Arten von Religionsgesprächen, die er aus der spätmittelalterlichen Kirche ableitete: die akademische Disputation und die Versammlung synodalen Charakters. Dabei war die Disputation auf Rede und Gegenrede aufgebaut und sollte der Beweisführung oder Widerlegung einer vorher gefassten These dienen. Das Gespräch dagegen war darauf angelegt, eine freie Diskussion mit einem freien Austausch an Argumenten zu führen, um zu einem »über den Parteien stehenden Kompromiss« zu kommen³⁰. Die Hierarchie in frühneuzeitlichen Religionsgesprächen und die Bedeutung einer durch Macht geprägten Konstellation betonte Irene Dingel 1997; Religionsgespräche konnten durch den Überlegenheitsanspruch einer teilnehmenden Gruppe geprägt sein. Wobei Irene Dingel herausstellte, dass die »Erfahrung der Verschiedenheit der betreffenden Religionen« ebenso Grundvoraussetzung war wie der Konflikt, der durch die verschiedenen Ansprüche vorgeprägt war³¹.

Wie ordnen sich die Gespräche von Pfeddersheim und Frankenthal in diese Definitionen ein? Die Akten verwenden als Begrifflichkeit für Pfeddersheim das Wort »disputatio« und für Frankenthal die Begriffe »gespräch« – so der Titel des publizierten Dokuments – oder auch »Colloquio«³². Spürt man jedoch den Intentionen beider Gespräche nach, so stand bei beiden Gesprächen klar die Zurechtweisung und Bekehrung der Täufer im Vordergrund. Im Einladungsschreiben des Kurfürsten Friedrich III. für Frankenthal heißt es beispielsweise, es solle »unserer armen Vnderthanen schwachheit« geholfen werden,

28 YODER, Täuferium und Reformation in der Schweiz, S. 12, 176.

29 Thomas FUCHS, Konfession und Gespräche. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Köln u.a. 1995, S. 6.

30 Ebd., S. 6f.

31 Irene DINGEL, Religionsgespräche IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 632, 634.

32 Wort »Colloquio« in Protocoll, S. 677.

auch denselben / vnnd sonderlich ihren Vorstehern / durch freundliche vnderredungen die Artickel vnserer Christlichen Lehr vnd ordnungen zuerklären / vnd denen so nit aus fürgesetztem trutz / mutwill vnd verstockung / sondern aus einfalt vnnd mißuerstand / sich von vnsern Kirchen biß daher abgesöndert / alle Christliche mittel vnd weg / sich wider zu denselben zubegeben / auffzuthun³³.

In der Eröffnungsrede gab der kurfürstliche Rat das Ziel vor, die »falsche lehr« aufzudecken und eine »christliche ainigkait« aufzurichten³⁴. Die Einleitung des nachträglich verfassten Protokolls von Pfeddersheim deutet ebenfalls darauf hin, dass es weniger um einen Ausgleich von Meinungen oder das Erreichen eines Kompromisses ging, sondern dass das erhoffte Ergebnis eine Sinnesänderung der täuferischen Partei war: Die Täufer seien nach Pfeddersheim geladen worden, um »auss beuelch« des Kurfürsten »verhöret« zu werden³⁵. Das Schlusswort von Johannes Brenz unterstreicht diese Intentionen noch einmal. Er warf den Täufem vor, viele Glaubensartikel zu vertreten, »darin ir irret«. Beim Gespräch seien die »furnembsten« behandelt worden, »darumb dieweil ir darin irret, ist es vns leid, vnd begern von hertzen, das ir euch pessert, vnd dauon absteen«³⁶.

Für die Täufer wiederum stand vor allem das Interesse im Vordergrund, Rechenschaft über den eigenen Glauben zu geben. Der bereits zitierten Passage im Mandat gegen die Täufer zufolge hatten diese um das Gespräch gebeten und auch vorgegeben, sich »gern weisen« zu lassen, wenn sie »ains besseren underrichtet« würden. Voraussetzungen, unter denen Kurfürst Ottheinrich dem Religionsgespräch zugestimmt hatte³⁷. Überliefert ist, dass die Täufer in Pfeddersheim eine möglichst große öffentliche Wirkung ihrer Worte erzielen wollten und das Gespräch gerne »jm hoff« abgehalten hätten, um ein größeres Publikum mit ihrer Rechenschaft über den Glauben erreichen zu können. Die evangelische Seite wies dieses Anliegen jedoch zurück, versicherte allerdings, es seien »vil frembder leut zugegen in der stuben die zeugnus gnug geben werden« von dem Gesagten³⁸. In Frankenthal fanden die Sitzungen des Religionsgesprächs in der Klosterkirche statt, in der sonst die niederländischen Flüchtlinge ihren Gottesdienst feierten. Dem Bericht des Superintendenten von Pfaffenhofen, Ulricus Cubicularius, an Laurentius

33 Protocoll, Ausschreiben, S. 3; siehe auch die Worte bei der Eröffnung des Religionsgesprächs, in: KREBS, Baden und Pfalz, S. 184.

34 KREBS, Baden und Pfalz, S. 184.

35 Zit. nach: OYER, Pfeddersheim Disputation, S. 308.

36 Ebd., S. 350.

37 Mandat vom Januar 1558, in: KREBS, Baden und Pfalz, S. 157.

38 Zit. nach: OYER, Pfeddersheim Disputation, S. 308.

Montanus im elsässischen Buchweiler zufolge gehörten in Frankenthal »burger, edel und unedel« zum Kreis der Zuhörer, aber es seien nicht so viele gewesen und zudem seien diese auch nie für eine längere Zeit geblieben³⁹.

Die Religionsgespräche von Pfeddersheim und Frankenthal können inhaltlich nicht betrachtet werden, ohne sie in die Auseinandersetzungen unter den Täufern einzuordnen, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts für Spaltungen sorgten. Konkret verweisen der Punkt »Ehescheidung« und die Reaktionen der in Frankenthal anwesenden Täufer auf diese Diskussionen. Die Ehescheidung, die einige Täufer für den Fall erlauben wollten, dass ein Ehepartner kein Täufer oder gebannt war, stand auch auf der Tagesordnung zweier täuferischer Versammlungen, die 1555 und 1557 in Straßburg stattfanden. Zudem diskutierten die Täufer, die unter anderem aus den Niederlanden nach Straßburg angereist waren, die Fleischwerdung Christi und die Erbsünde. Schlussendlich erreichte man keine Einigkeit in den strittigen Punkten, so dass die Frage des Bannes und der Ehescheidung zu einer ersten großen Spaltung unter den Täufer führte; die liberalere Richtung wurde als »Waterlander« bekannt⁴⁰.

Die Debatten zeigten ihre Wirkung auch in kurpfälzischen Täufergemeinden, die ebenfalls uneins wurden über die Haltung zu den diskutierten Themen. Vor dem Hintergrund ihrer eigenen Konfrontation zu den Schweizer Brüdern berichteten die Hutterer in ihrem *Geschichtbuch* sehr ausführlich über die Auseinandersetzungen, zumal sich Gruppen der Schweizer Brüder aus Enttäuschung über die Entwicklungen auf den Weg nach Mähren machten und sich dort den Hutterern anschlossen. So erwähnt das *Geschichtbuch* den Fall eines Ältesten der Schweizer Brüder, einen gewissen Debold aus Worms, bei dem es sich um Diepold Winter handeln dürfte, und Farwendel aus Kreuznach. Beide seien bei den Gesprächen in Straßburg dabei gewesen und in einen Streit geraten, in dessen Verlauf Debold Farwendel einen »falschen Propheten« genannt habe⁴¹. In weiterer Folge distanzieren sich Mitglieder der Gemeinde in Kreuznach von den Schweizer Brüdern und zogen nach einer intensiven Diskussion mit dem hutterischen Sendboten Hans Schmid nach Mähren. 1557 war Hans Schmid wieder in der Kurpfalz unterwegs und konnte Hans Arbeiter, der wegen seines täuferischen Glaubens in Speyer im Gefängnis gesessen hatte, für den hutterischen Glauben gewinnen. Arbeiter selbst wurde später zu einem unermüdlichen Missionar der Hutterer⁴².

39 KREBS, Baden und Pfalz, S. 192.

40 Siehe Piet VISSER, Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: ROTH/STAYER (Hg.), A Companion to Anabaptism, S. 299–345, hier S. 309–311.

41 WOLKAN, Geschicht-Buch, S. 271; die weiteren Debatten zwischen Schweizer Brüdern und Hutterern: ebd., S. 272–278. Siehe auch KREBS, Baden und Pfalz, S. 245–248, mit einer Liste der Güter jener Auswanderer, die 1556 nach Mähren gezogen sind.

42 HEGE, Kurpfalz, S. 81f.; WOLKAN, Geschicht-Buch, S. 290f.

Somit sorgten also die Auseinandersetzungen unter den Täufern, die nahezu zeitgleich mit dem Pfeddersheimer Gespräch stattfanden, auch für die Konversion größerer Gruppen von einer täuferischen Gemeinde zur anderen.

Es ist bereits erwähnt worden, dass weder in die Gespräche von Pfeddersheim noch in jene von Frankenthal Hutterer, Täufer aus dem Schweizer oder aus dem nordwestdeutschen Raum einbezogen waren. Die Teilnehmer distanzieren sich sehr entschieden von hutterischen oder mennonitischen Positionen. Ulricus Cubicularius berichtet über das Gespräch von Frankenthal, dass die anwesenden Täufer bezüglich der Ehescheidung die Meinung vertraten, ein Christ sollte keinen Anlass zur Ehescheidung geben. Habe Dathenus diesen Artikel wegen der »Mennisten wiederteufer, so im Niederland befunden«, auf die Tagesordnung gesetzt, so sei dies umsonst gewesen, denn die am Gespräch teilnehmenden Täufer würden die Auffassung, Bann oder Unglauben könnten Gründe für eine Ehescheidung sein, »nit vertreten noch entschuldigen«⁴³. Und Rauf Bisch antwortete laut Protokoll während der Debatten über die fleischliche Natur Christi: »Menno geht vns nit an.« Vorher hatte Dathenus den Täufern ihre eigene Zerstrittenheit in dieser Thematik nachweisen wollen, indem er darauf verwies, die Anhänger von Menno Simons würden die Meinung vertreten, Jesus Christus sei nur göttlicher Natur, während die Hutterer so denken wie die Evangelischen⁴⁴. Die Heterogenität wurde den Täufern auch im Zusammenhang mit ihrer eigenen Auffassung, die wahre Kirche zu sein, zum Vorwurf gemacht. Die Täufer könnten gar nicht die wahre Kirche sein, so hält es das Protokoll fest, denn sie seien in »so vil Secten zertheilt / vnd zerspalten«.

Wer sollte doch vnder euch die Kirche sein? Dann das ihr die Kirch sein soltet / werden die Hutterischen / die euch als Vnchristen verbannen / nicht gestehen. Die Mennoniter vil weniger / deren etliche (dann sie auch vnder sich vielfaltig zertheilet sind) auch die widertauffen / so von euch getaufft worden seind. So man den Titel der Kirchen / den Huterischen geben wollte / das werdet ihr vnd die Mennoniter nit leiden. Gleicher gestalt werdet ihr vnd die Hutterischen nit zugeben / daß die Mennoniter die Kirche Christi seien⁴⁵.

Hält man sich an die nachweisbare Herkunft, so kamen die Täufer aus dem kurpfälzischen und elsässischen Raum, in Frankenthal waren zudem einige aus Württemberg zugegen. Offenkundig hatten die Täufer jedoch auf jeden Fall für das Gespräch in Pfeddersheim eine möglichst große Varietät an eigenen Repräsentanten angestrebt, denn den Quellen zufolge hätte das Gespräch

43 KREBS, Baden und Pfalz, S. 193.

44 Protocoll, S. 175.

45 Ebd., Vorrede, S. 8.

eigentlich schon einen Monat früher in Heidelberg stattfinden sollen. Kurfürst Ottheinrich hatte eine entsprechende Einladung ausgesprochen, die die Täufer jedoch nicht annahm und zum angesetzten Termin nicht erschienen, mit der Begründung, die Zeit sei zu kurz, um die Vorsteher zusammenzubringen⁴⁶. Der Kurfürst setzte daraufhin einen neuen Termin, jenen in Pfeddersheim, an. Ob diese terminliche Verschiebung den erwünschten Effekt erzielte und eine größere regionale oder konfessionelle Varietät erreicht wurde, ist jedoch nicht überliefert.

Wirft man nun einen Blick auf die Gewichtung der einzelnen Themen in den Gesprächen, so werden die unterschiedlichen Schwerpunkte deutlich. In Pfeddersheim nahm Johannes Brenz eine Wertung vor, indem er während der Eröffnung des Religionsgesprächs zwei Artikel der Täufer als besonders »irrig« klassifizierte. Zwar hätten die Täufer »vil irrige artikel«, doch seien »vnter denen 2, die weder himel noch erden tragen oder leiden könne«⁴⁷. Diese Artikel seien überhaupt nicht zu dulden – es ging um die Kindertaufe und die Stellung zur weltlichen Obrigkeit. Die täuferische Lehre von der Kindertaufe stufte er insofern als gefährlich ein, weil man, wenn man Kinder nicht taufe, nicht wissen könne, wer ein Christ sei und wer nicht. Brenz folgerte daraus, dass die täuferische Lehre somit auch die Apostel und die christliche Kirche »verdamme«, weil diese Zeugnis von der Taufe der Kinder gäben. Allerdings räumte Brenz auch ein, dass in der Bibel nicht »nach dem buchstaben« und »ausdrücklich« stünde, man solle die Kinder taufen. Aber »auss den spruche der h. schrift« könne man dies »folgen«⁴⁸. Die täuferische Auffassung von der weltlichen Obrigkeit dagegen, die besagte, dass kein Christ ein weltliches obrigkeitliches Amt übernehmen dürfe, hielt Brenz deshalb für gefährlich, weil man so »kein rechte polliteij in der welt« halten könnte, das heißt die Ordnung in einem Gemeinwesen gefährdet sei⁴⁹. Auch Philipp Melanchthon bezeichnete diesen Artikel kurz darauf in seinem »Bedenken der widerteufer halber« als »offentlich lügen und dazu ufrüch«, weil er das »weltlich regiment belange«; aus diesen Artikeln folge »ufruhr und zerstörung der oberkeit und ordenlichen regiment«. Die Tauffrage zählte Melanchthon dagegen zu den »andren falschen artikeln«, die nicht die weltliche Regierung betrafen⁵⁰.

Interessanterweise lag der Schwerpunkt des Gesprächs in Frankenthal nicht mehr so stark auf den politisch relevanten Themen, wie der Stellung der Täufer zu den Obrigkeiten oder der Frage des Eides. Ersteres Thema nahm im Protokoll lediglich drei Seiten ein, die Frage des Eides nur zwei; allerdings war

46 KREBS, Baden und Pfalz, S. 152.

47 OYER, Pfeddersheim Disputation, S. 310.

48 Ebd., S. 310.

49 Ebd. Das hier vorgebrachte Argument findet sich immer wieder, siehe hierzu: VON SCHLACHTA, Gefahr oder Segen, u.a. S. 83–92.

50 BOSSERT, Württemberg, S. 162f., 166.

die Frage, ob Christen ein obrigkeitliches Amt übernehmen dürfen, auch Teil der Diskussion über das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament. Genau hierauf lag dann auch der Schwerpunkt der Debatte. Bereits im ersten Punkt ging es darum, ob das Alte Testament für Christen die gleiche Bedeutung habe wie das Neue Testament. Und im fünften Punkt sollte geklärt werden, ob die Gläubigen im Alten Testament mit jenen im Neuen Testament eine Gemeinde bilden.

Einen kleinen Einblick in die Argumentationen, die Erwartungen an den jeweils anderen und in die Dynamik des Gesprächs bietet der Beginn der Debatte über jenen fünften Punkt⁵¹. Dathenus eröffnete die Diskussion darüber, ob die Gläubigen des Alten Testaments mit jenen des Neuen Testaments eine Gemeinde bilden, mit einem »Ja« und forderte die Täufer auf, sich ebenfalls zu erklären. Rauf Bischof erwiderte daraufhin, die Täufer würden bekennen, mit den Gläubigen des Alten Testaments »eine seligkeit [zu, v.S.] erlangen / Doch daß jene durchs Gesetz / Wir aber durch die freyheit des Euangelij geregirt werden«. Dathenus kritisierte die täuferische Antwort unverzüglich, da diese nicht darauf abziele zu erklären, ob alle Gläubigen »eine Gemein / oder Kirchen Christi sind«, sondern lediglich, ob alle Gläubigen »einerley seligkeit erlangen«⁵². Damit waren die Positionen fixiert. Die Täufer konnten den Evangelischen insofern zustimmen, als sie Christus zum Haupt aller Gläubigen erklärten, in Leben und Wandel jedoch ein Unterschied zwischen Neuem und Altem Bund sahen. Dathenus dagegen beharrte darauf, dass es nur eine Braut Christi und somit auch nur ein Volk Gottes gebe und die Gläubigen des Alten und des Neuen Testaments auch nur »ein gesetz der sitten mit einander haben« – so auch das Schlusswort des reformierten Geistlichen⁵³. Die Debatte kreiste im Folgenden, mit kleineren Variationen, um diese Ausgangspositionen, und es entwickelte sich ein reges Wechselspiel der Argumentationen. So erklärten etwa die Täufer, vor allem Rauf Bischof und Diepold Winter, wiederholt, die Gemeinden im Alten und im Neuen Testament seien zwar ein Volk Gottes, jedoch mit »zweierley Regierung«, nämlich mit Gesetz und Freiheit des Evangeliums⁵⁴. Dathenus dagegen wiederholte immer wieder seine Kritik, die Täufer würden seine »Beweisrede« nicht verstehen, wenn sie zwischen einer Zeit der Verheißung und der Zeit der Vollendung unterschieden; zudem würden sie generell nicht auf die gestellten Fragen antworten und ihre Ausführungen nicht auf die Bibel stützen.

51 Siehe auch: Heinold FAST, Die Frage nach der Autorität der Bibel auf dem Frankenthaler Religionsgespräch 1571, in: MGB 28 (1971), S. 28–38.

52 Protocoll, S. 270f.

53 Ebd., S. 496.

54 Ebd., S. 274f.

Reaktionen auf die Religionsgespräche

Der Ausgang der Religionsgespräche in Pfeddersheim und Frankenthal scheint keine Seite zufriedengestellt zu haben. Die Reaktionen auf obrigkeitlicher wie auf täuferischer Seite reichen von Unzufriedenheit mit dem schleppenden Verlauf über Anklagen gegenüber der jeweils anderen Seite, täuschend bis hinterlistig gehandelt zu haben, bis hin zu den entsprechenden Rechtfertigungen. Eine gesteigerte Naivität und mangelnden Intellekt werfen Johann Marbach und Jakob Hermann den Täufern vor. Sie berichteten am 31. August 1557 an den Straßburger Rat, dass die Täufer in Pfeddersheim, von ihrem »irtum genugsam überzeuget«, entweder verstummten oder abweichend antworteten. Sie hätten sich dann lediglich für »dieses freuntliche gesprech« bedankt und versprochen, all das, was sie gehört hatten, »bei sich (mit anrufung gottes) weiter nachzudenken, der hoffnung, der lieb gott wer inen, was in dieser sachen zu tun und zu lassen offenbaren und sie in der unwissenheit nit lassen verderben«⁵⁵. Passiert sei jedoch nichts. In einem Ratsschlag an Kurfürst Ottheinrich vom Oktober 1557 warf Johann Marbach den Täufern zudem vor, sie seien nach dem Gespräch in Pfeddersheim nur noch »frecher und unverschampter« geworden, weil sie behaupteten, die anwesenden Theologen seien nicht vorbereitet gewesen, und deshalb hätten sich die Täufer nicht ausreichend verantworten können. Schließlich, so die täuferische Aussage, habe man sie auf ein weiteres Religionsgespräch vertrösten müssen⁵⁶. In diesem Sinne ist auch eine Reaktion des Kurfürsten Ottheinrich überliefert, der in seinem Mandat vom 25. Januar 1558 ebenfalls auf die Täuschung durch die Täufer in Pfeddersheim abhob. Unter der Vorgabe, sich im rechten Glauben unterweisen zu lassen, hätten die Täufer das Gespräch von Pfeddersheim begonnen. Man habe den Täufern durch Theologen die strittigen Artikel anhand der Bibel erläutert und ihnen dargelegt, dass ihre Meinung ein »greulicher irtumb« sei, und man hätte eigentlich erwartet, dass sie von ihrem Glauben abstünden, was jedoch nicht geschehen sei⁵⁷. Die Täufer hätten von ihrer Lehre »keinen grund noch richtigen bescheid« geben können, und deshalb habe man das Gespräch beendet und die Täufer nach Hause geschickt⁵⁸.

Die täuferischen Reaktionen zeugen ebenfalls von dem Empfinden, in Pfeddersheim getäuscht und ungerecht behandelt worden zu sein. Diepold Winter, der sowohl in Pfeddersheim als auch in Frankenthal dabei war, beschwerte sich 1571, so überliefert es das Protokoll von Frankenthal, über die falschen Berichte und die Unterstellungen, die den Täufern nach dem Gespräch in

55 KREBS, Baden und Pfalz, S. 152f.

56 Ebd., S. 154.

57 Ebd., S. 158.

58 Ebd., S. 157.

Pfeddersheim gemacht worden seien. Den Täufern seien »solche ding nachgetruckt« worden, »deren wir nie gedacht / geschweigen geredt solten haben«. Auch habe man sich darüber geärgert, dass genau nach Pfeddersheim ein scharfes kurfürstliches Mandat gegen die Täufer ausgegangen sei. Über die Schilderungen in Melanchthons Buch *Process* sagte Winter: »Dann wann wir solche Leut weren / wie im Proceß vermeldt / weren wir nicht wert / für ewren augen zustehen«⁵⁹. Die Härte der Schriften Philipp Melanchthons verarbeitet der in Pfeddersheim anwesende Schweizer Bruder Hans Büchel in einem Lied:

Ach Herr! du weißt wohl, wer ich bin, Auf dich setz ich Verlust und G'winn, / Mit allen Bundsgenossen, / Zu streiten widers Teufels Freund. / Pabst, Secten und gottlos Gesind / Einhellig hond beschlossen, / Zu creutzigen den frommen Mann, / Wie ich das hab gelesen, / Ein Druck ließ man zu Worms ausgahn, / Da ist versamlet g'wesen, / Als man zählt sieben und fünfzig Jahr, / Hochpriester und Schriftg'lehrten. / Endlich beschlossen war⁶⁰.

Zwar sah die Zeit nach Pfeddersheim eine scharfe Rhetorik, die konkreten Bemühungen der Obrigkeiten zielten aber vor allem auf eine Verbesserung des evangelischen Lebens und der Kirchengleichheit. Man wollte das, was die Täufer anderen offenbar voraus hatten, nämlich eine konsequente Sittlichkeit, aufarbeiten. In einer Instruktion vom März 1568 sah Friedrich die Präsenz der Täufer fast als Zuchtmeister und als Ansporn, die Kirchengleichheit ernster zu nehmen. Ein gutes geistliches Leben und regelmäßiger Gottesdienstbesuch sollten ein Gegengewicht zu dem bieten, was man an den Täufern als attraktiv empfand und so deren Attraktivität schmälern⁶¹. Auch Melanchthon hatte in seiner Schrift *Bedenken der wiedertäufer halben* ein hartes Vorgehen gegen die Täufer gefordert, jedoch zunächst auf die Unterweisung gesetzt. Erst nach erfolgloser Unterweisung sollten die Reichsgesetze zur Anwendung kommen. Den Täufern, deren Glauben Melanchthon als »groben irtumb«, »teufels brantmal«, und »teufelisch geschmeiß«⁶² bezeichnete, sollten vor allem die »groben artikel«, also die politisch relevanten, vorgehalten werden, damit »der gefangen wiß, daß er zugleich irrig und ufrürisch sei und also ihm ein schrecken eingetriben werde«. Ansonsten würden die Täufer »erstlich drotzig und hart« werden und meinen, sie leiden »unschuldiglich«⁶³. Auch

59 Protocoll, S. 8.

60 Zit. nach: Ausbund das ist Etliche schöne Christliche Lieder, Lancaster County, PA ⁴¹1997, S. 257f.

61 Vgl. Güss, Kurpfälzische Regierung, S. 65, 73.

62 BOSSERT, Württemberg, S. 163; als Hintergrund siehe: Eike WOLGAST, Melanchthon und die Täufer, in: MGB 54 (1997), S. 31–51, besonders S. 44–46.

63 BOSSERT, Württemberg, S. 164.

die anderen protestantischen Teilnehmer der Disputation von Pfeddersheim unterschrieben Melanchthons Werk, das somit wie ein evangelisches Resumée von Pfeddersheim erscheint⁶⁴.

Was den Obrigkeiten dauerhaft Sorgen bereitete, war das beständige Wachstum der täuferischen Gemeinden. So überwogen bereits im kurfürstlichen Mandat vom Januar 1558 die Befürchtungen vor unkontrolliert wachsenden Gemeinden, die schließlich einen »verderblichen aufrufen« anzetteln würden, »wie dessen zu vorn bei dem Munsterischen unruigem gaiste ain schrecklichs exempel, darob sich meniglich zu spiegeln, ubel fürgelofen ist«⁶⁵. In einem Brief an den Straßburger Rat hatte auch Johann Marbach am 16. Oktober 1557 beklagt, dass die Täufer vom Elsass bis nach Worms »groß zunemen« würden und »trutzige reden usstossen, dass sichs ansehen lasse, als wölts einen neuen münsterischen handel geben«⁶⁶. In einem Ratschlag an den Kurfürsten Ottheinrich erwähnte Marbach kurze Zeit später eine täuferische Versammlung in Alzey, bei der 1000 Täufer zusammengekommen seien, und noch für das Jahr 1566 wird berichtet, die Täufer hätten gerade im Raum Pfeddersheim erneut zahlreiche Personen »verfuret«⁶⁷.

Die Reaktionen auf das Religionsgespräch von Frankenthal ähneln jenen von Pfeddersheim. Offenkundig führte auch hier das Nichterreichen des Ziels, die Täufer zur »wahren Kirche« zurückzuführen, zu Vorwürfen, die Täufer hätten keine qualifizierten Argumente vorgebracht beziehungsweise überhaupt viel zu viel geschwiegen. Bereits am 5. Juni 1571 äußerte Friedrich III. seinen Unmut über den Gesprächsverlauf, nachdem ihm das Protokoll über die bisherigen Verhandlungen zugesandt worden war. Es sei »keine gleichheit« zu erkennen, da die Reformierten stets ausführlich ihr Bekenntnis darlegten, die Täufer jedoch das Gespräch durch viele Fragen aufhielten und »keine runde bekanntnuß« ablegten. Auch blieben die täuferischen Behauptungen ohne biblischen Beweis⁶⁸. Zehn Tage später folgte erneut die Klage, dass die Täufer »kein richtige antwort auff die fürgestellte fragen« und keine biblische Begründung geben würden, weshalb sich das Gespräch »mercklich«

64 Fragen hat in diesem Zusammenhang die Unterschrift von Johannes Brenz aufgeworfen, der eigentlich ein wesentlich sanfteres Vorgehen befürwortete als Melanchthon. Gottfried Seebaß hat vermutet, Brenz hätte deshalb unterzeichnen können, weil die Frist bis zum Ende des Unterrichts der Verhafteten nicht festgelegt war. Diese Frist hätte er unendlich ausdehnen können, was ihm Spielraum ließ. Vgl. Gottfried SEEBASS, *An sint persecuendi haeretii?* Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer, in: Irene DINGEL (Hg.), *Die Reformation und ihre Außen-seiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Gottfried Seebaß. Zum 60. Geburtstag des Autors, Göttingen 1997, S. 283–335, hier S. 326f., 330–333.

65 KREBS, *Baden und Pfalz*, S. 155, 158.

66 Ebd., S. 153.

67 Ebd., S. 154, 173.

68 Ebd., S. 187.

verlängert habe. Doch generell setzte auch Kurfürst Friedrich III. seine Hoffnungen darauf, dass die Täufer besser durch das »helle licht göttlichs worts« erleuchtet werden könnten als durch Strafen unterworfen zu werden⁶⁹.

Fazit

In den täuferisch-reformierten Religionsgesprächen in Pfeddersheim und Frankenthal standen sich Partner gegenüber, die sehr ungleich waren und sich nicht auf Augenhöhe begegneten. Von kurfürstlicher Seite überwog die Hoffnung, die Täufer würden sich in ihrem »Irrtum« weisen lassen und zur »wahren« Kirche zurückkehren. Bekehrung war das Ziel, nicht ein Ausgleich der Interessen und Positionen. Auf täuferischer Seite stand der Wunsch im Vordergrund, die eigenen Glaubensüberzeugungen darzulegen und Verständnis zu erlangen. Zwar waren die Täufer von vornherein mit weniger Macht ausgestattet, doch von der Grundhaltung her unterschieden sie sich nicht von ihrem obrigkeitlichen Gegenüber: Einen Kompromiss wollten auch die Täufer nicht erreichen. Verständnis zu finden und den eigenen Glauben bekannt zu machen war das Ziel. »Wahr« und »falsch« waren klar definiert, auf beiden Seiten.

Auch wenn die Täufer auf den ersten Blick wohl die Unterlegenen waren, was die theologische Argumentation und die Bildung angeht, so scheinen sie dieses Manko durch ein intensives Bibelstudium in den Gesprächspausen wettgemacht zu haben, wie eine kleine Episode zeigt. Mitten in den Verhandlungen zum fünften Punkt, der Verbindung der alttestamentlichen mit der neutestamentlichen Gemeinde, erschienen die Täufer eines Morgens – das Gespräch wurde um 6:00 Uhr fortgesetzt – mit einer langen Rechtfertigung ihrer Positionen, die mit zahlreichen Bibelstellen unterfüttert war. Darin kam zugleich der ganze Unmut über die Schlussrede Dathenus' vom Vortag zum Ausdruck.⁷⁰

Zufrieden mit den Gesprächen war keine Seite. Die Reaktionen reichten von dem Vorwurf, das Gespräch durch unsachgemäße Fragen und abweichende Antworten zu verzögern bis hin zur Klage, stets mit falschen Anschuldigungen stigmatisiert zu werden. Allerdings scheint wenigstens das Gespräch von Pfeddersheim in einer wesentlich versöhnlicheren Atmosphäre stattgefunden zu haben als die nachträglichen Schriften vermuten lassen. Es gib Hinweise, dass die Evangelischen Pfeddersheim ermutigt verließen, weil sie merkten, dass man versöhnlich über den Glauben debattieren könne⁷¹.

69 Protocoll, S. 194.

70 Ebd., S. 278f.

71 Siehe SLENCZKA, Wormser Schisma, S. 221.

Kęstutis Daugirdas

Religionsgespräche und Disputationen mit Beteiligung der Antitrinitarier in Polen-Litauen

1. Vorbemerkungen

Obwohl die wissenschaftliche Erschließung des polnisch-litauischen Antitrinitarismus im 20. Jahrhundert in Polen eine Blüte erlebte¹, zogen die Religionsgespräche und Disputationen mit antitrinitarischer Beteiligung als Forschungsobjekt nur selten die Aufmerksamkeit auf sich. Behandelt wurden sie meist im Zusammenhang mit anderen Fragen, wobei die präzise Erfassung der spezifischen Zielsetzungen eines Religionsgesprächs und einer Disputation und ihre Abgrenzung voneinander in der Regel ausblieben. So streifte der Historiker Stanisław Tworek in seiner verdienstvollen Geschichte der antitrinitarischen Gemeinde zu Lublin lediglich die in den Jahren 1579, 1586, 1592, 1595, 1616, 1620 und 1636 geführten Disputationen der Lubliner bzw. Lewartówer Antitrinitarier mit den Vertretern der römisch-katholischen Kirche, die bisweilen einen Schlagabtausch in Form von polemischen Schriften und Gegenschriften nach sich gezogen hatten². Auch der römisch-katholische Gelehrte Bronisław Natoński ging in seiner Monographie zum Humanismus der Jesuiten auf die von den Posener, Wilnaer und Lubliner Ordensbrüdern angeregten analogen Disputationen in den Jahren 1581, 1594, 1615, 1616 und 1636 nur insofern ein, als sie einen integralen Bestandteil der jesuitischen Kontroverstheologie und somit ein Mittel der diskursiven Behauptung der eigenen Ansichten bildeten³.

Der Historiker Janusz Tazbir erklärte schließlich in dem 1980 erschienenen Aufsatz *Die Religionsgespräche in Polen* die mit der Beteiligung der Antitrinitarier stattgefundenen Religionsgespräche zu einem für Polen-Litauen charakteristischen Spezifikum, das dank der Duldung dieser Dissenters nur

- 1 Vgl. hierzu den Überblick in: Gottfried SCHRAMM, Antitrinitarier in Polen 1556–1658. Ein Literaturbericht, in: BHR 21 (1959), S. 473–511; ders., Neue Ergebnisse der Antitrinitarier-Forschung, in: JGO 8 (1960), S. 421–436; Kęstutis DAUGIRDAS, Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs des Evangelischen in Europa, Göttingen 2016, S. 35–39.
- 2 Vgl. Stanisław TWOREK, Zbór lubielski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce w XVI i XVII wieku, Lublin 1966, S. 79–92, 105–113, 149–154; ders., Dysputa lewartowska w 1592 roku, in: Rocznik Lubelski 3 (1960), S. 51–62.
- 3 Vgl. Bronisław NATOŃSKI, Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo, Kraków 2003, besonders S. 72f., 80, 131–139.

in der polnisch-litauischen Adelsrepublik möglich gewesen sei⁴. In seinem Aufsatz verwendete Tazbir allerdings einen sehr weiten und unbestimmten Begriff »Religionsgespräch«: Außer den bereits erwähnten Disputationen der Antitrinitarier mit den Vertretern des römischen Katholizismus und dem innerprotestantischen Kolloquium der Antitrinitarier mit den Reformierten während des Petrikauer Sejms von 1565 subsumierte er darunter alle möglichen Diskussionen über religiöse Inhalte, wozu selbst die eher zufällig zustande gekommenen Aussprachen auf den Festmählern gerechnet wurden⁵. Das Ergebnis einer solchen Vorgehensweise war eine leicht karikierende Darstellung der Religionsgespräche, die nach Tazbir letztlich nur von den beteiligten Theologen, nicht aber von den Adligen ernst genommen worden seien⁶.

Bevor man sich den Religionsgesprächen und Disputationen mit Beteiligung der Antitrinitarier in Polen-Litauen zuwendet, ist es daher empfehlenswert, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was unter den Begriffen »Religionsgespräch« und »Disputation« verstanden wird – und verstanden wurde. Auf diese Weise kann einer missverständlichen Deutung der Phänomene vorgebeugt werden, die zwar strukturell verwandt waren, aber unterschiedliche Zielsetzungen hatten. In Polen-Litauen in der Regel vom Adel einberufen, hatte ein »Religionsgespräch«, das in den Quellen auf Polnisch als *rozmowa* und auf Lateinisch *colloquium* bezeichnet wurde, zum Ziel, die lehr- und bekenntnismäßige Einheit der an ihm beteiligten Parteien herbeizuführen: Die von Irene Dingel entwickelte Typologie, die zwischen (1.) den städtischen Religionsgesprächen bzw. Ratsreligionsgesprächen, (2.) den fürstlichen oder territorial ausgerichteten bzw. begrenzten Religionsgesprächen und (3.) den Religionsgesprächen auf Reichsebene bzw. Reichsreligionsgesprächen unterscheidet⁷, trifft also insbesondere in Form des zweiten Typus der fürstlich initiierten Gespräche auch auf die polnisch-litauischen Religionsgespräche zu. Eine »Disputation« – auf Polnisch *dysputa* wie auch *dysputacja* bezeichnet – war hingegen von Vornherein auf den kontrastierenden Zusammenprall der divergierenden theologischen Ansichten angelegt. Meist auf die Initiative von Theologen, allen voran den Jesuiten, zurückgehend, bezweckte eine Disputation den argumentativen Erweis und die öffentliche Behauptung des Wahrheitsgehalts der jeweils eigenen theologischen Position. Gemeinsam war einem Religionsgespräch und einer Disputation das Verfahren. Man wählte gewöhnlich Disputanten, Moderatoren, Protokollanten und eventuell Zeugen

4 Vgl. Janusz TAZBIR, Die Religionsgespräche in Polen, in: Gerhard MÜLLER (Hg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit, Gütersloh 1980, S. 127–143, hier S. 128f.

5 Vgl. ebd., S. 137.

6 Vgl. ebd., S. 136f.

7 Vgl. Irene DINGEL, Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 656.

bzw. Schiedsrichter (pl.: *sędzia*), und im Verlauf der Veranstaltung tauschte man sich über die im Voraus schriftlich fixierten inhaltlichen Hauptanliegen bzw. Thesen aus.

Hält man an der vorgeschlagenen Unterscheidung von Religionsgespräch und Disputation fest, von der auch die Antitrinitarier zu ihrer Zeit ausgingen – die von ihnen im 17. Jahrhundert erstellten Kataloge mit den Disputationen führen keine Religionsgespräche in dem oben skizzierten Sinne auf⁸ –, wird man insgesamt von zwei Religionsgesprächen mit der Beteiligung von Antitrinitariern sprechen können: dem von dem litauischen Großkanzler Nikolaus Radziwiłł, gen. der Schwarze (1515–1565), im ausgehenden Jahr 1563 in Warschau organisierten Kolloquium und dem von den polnischen Adligen veranlassten Petrikauer Religionsgespräch, das Ende März 1565 stattfand. An Disputationen gab es hingegen eine ganze Reihe. Allein die von den Antitrinitariern dokumentierten Disputationen mit den römisch-katholischen Theologen, die bis weit in das 17. Jahrhundert hinein abgehalten wurden, betragen 16 an der Zahl. Wenn im Folgenden auf die zwei Religionsgespräche und ausgewählte Disputationen näher eingegangen wird, sollen zwei Fragen beantwortet werden. Erstens: Wie und was wurde auf den Religionsgesprächen und Disputationen mit antitrinitarischer Beteiligung verhandelt? Zweitens: Waren die Verhandlungen erfolgreich im Sinne der Zielsetzung der Veranstaltungen?

2. Das Warschauer Kolloquium von 1563 und das Petrikauer Religionsgespräch von 1565: Gescheiterte Ausgleichsversuche zwischen Antitrinitariern und Reformierten

Das Warschauer Kolloquium von 1563 stellte eine unvermeidliche Folge der theologischen Entwicklungen dar, die in der werdenden reformierten Kirche Polen-Litauens in den letzten Jahren eingetreten waren. Der seit dem Beginn der 1560er Jahre immer klarer hervortretende Schwenk eines Teils der Pfarerschaft und des Adels zu der tritheistischen Gotteslehre begann im Jahr 1563 kirchenorganisatorische Auswirkungen zu zeitigen. Nach der Entscheidung der Junisynode der von Nikolaus Radziwiłł maßgeblich geförderten litauischen Kirche, die trinitarische Begrifflichkeit für unbiblich zu erklären, der sich viele intellektuell führende kleinpolnische Geistliche im Herbst

8 Vgl. hierzu die von dem polnischen Historiker Stanisław Kot in der Zwischenkriegszeit besorgten Ausgaben der Disputationen und ihres Katalogs: *Dysputacje arjan polskich z rękopisu Koloszwarskiego do druku przygotował Stanisław Kot*, in: *RefPol* 7/8 (1935/36), S. 341–370; *Stanisław Kot, Dysputacyj Braci Polskich katalog*, in: *ebd.* 9/10 (1939), S. 458–464.

1563 anschlossen⁹, nahmen die trinitätsgläubigen Reformierten in Klempol einen klaren Abgrenzungskurs auf. Angeführt von Stanislaus Sarnicki (ca. 1532–1593) und Christoph Thretius (ca. 1531–1591), strebten sie nach dem Ausschluss der tritheistisch Gesinnten aus den bestehenden kirchlichen Strukturen. Um das im Gang befindliche Auseinanderbrechen der jungen Kirche zu verhindern, unternahm der litauische Großkanzler den Versuch eines Ausgleichs, indem er die führenden Vertreter der beiden Parteien während des Warschauer Sejms zu einem Kolloquium in seine Bleibe lud¹⁰.

Die spärlichen Nachrichten, die sich teilweise aus der Feder der an den Verhandlungen Beteiligten erhalten haben, lassen erkennen, dass das Warschauer Kolloquium mit einem Fiasko endete. Weder die von den Antitrinitariern aufgestellten Disputanten Gregor Paweł (ca. 1525–1591) und Georg Schomann († 1591) noch die trinitätsgläubigen Reformierten Stanislaus Sarnicki und Christoph Thretius waren bereit, auch nur einen Fingerbreit auf die Gotteslehre der jeweils anderen Seite zuzugehen. Schomann wurde laut bei der Verteidigung des tritheistischen Grundsatzes, dass Gott Vater, Sohn Gottes und Heiliger Geist drei distinkte *res* und kein *unus Deus* seien¹¹. Sarnicki hielt seinerseits am 24. Dezember 1563 eine Hetzpredigt gegen die tritheistisch Gesinnten, in der er die substantielle Einheit der drei göttlichen Personen

9 Vgl. ausführlicher zu diesen Entwicklungen: Kęstutis DAUGIRDAS, Andreas Volanus und die Reformation im Großfürstentum Litauen, Mainz 2008, S. 38–46, hier S. 44f.; ders., Antitrinitarier, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), URL: <<http://www.ieg-ego.eu/daugirdask-2011-de>> (24.6.2016), Abs. 8–23; Kęstutis DAUGIRDAS / Irene DINGEL, Historische Einleitung, in: Irene DINGEL (Hg.), Antitrinitarische Streitigkeiten. Die tritheistische Phase (1560–1568), zusammengestellt und bearbeitet von Kęstutis DAUGIRDAS, Göttingen 2013, S. 3–18, hier S. 6–10.

10 Vgl. zu dem Kolloquium: DAUGIRDAS, Andreas Volanus, S. 54f.; GEORGII SCHOMANNI || TESTAMENTUM || ULTIMÆ VOLUNTATIS; || Continens || Vitæ ipsius, nec non variorum Actuum Ec- || clesiasticorum succinctam Historiam, in: Christophori Sandii Bibliotheca antitrinitariorum, Vorw. u. Index von Lech SZCZUKI, Warszawa 1967, S. 194; Laurentius Zelmanus an Heinrich Bullinger, o.O., 19. März 1564, in: Theodor WOTSCHKE (Hg.), Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, Leipzig 1908, S. 220 (Nr. 318); Theodor WOTSCHKE, Geschichte der Reformation in Polen, Leipzig 1911, S. 209.

11 Vgl. Andreas Volanus an Georg Schomann, o.O., 18. Oktober 1589, in: EPISTOLÆ ALI- || QVOT AD REFELLEN- || DVM DOCTRINÆ SAMOSATENIA- || næ errorem, ad astruendam Orthodoxam de Di- || uina Trinitate sententiam, hoc tempore || lectu non inutiles. || Ab Andrea Volano scriptæ. || VILNAE, || In Officina Cœtus Evangelici Vilnensis: || Anno, 1592. || Impensis, Generosi ac Magnifici Domini, || D. Ioannis Schemeti, Wilno: Zborowa Drukarnia, 1592, f. B3r: »Memini enim, quid tu ad me[n] sam olim, Illustris illius viri Nicolai Radivili Palatini Vilnensis, Varschoviæ peroraueris, quàm fortiter & animosè hanc sententiam tutandam susceperis, me tum iam vobis repugnante, & quantum dehinc mali hæc opinio in Ecclesiam allatura esset, prospiciente.« Vgl. ausführlicher hierzu: DAUGIRDAS, Andreas Volanus, S. 54f.

einschränkte¹² und nach der an eine gedeihliche Fortsetzung des Religionsgesprächs nicht mehr zu denken war. Die Antitrinitarier zogen sich von den Verhandlungen zurück, woraufhin die Reformierten Thretius und Sarnicki ihre Hoffnungen auf das Edikt des Königs setzten, welches ihre Kontrahenten – insbesondere diejenigen ausländischer Herkunft – des Landes verwies¹³.

Mit ihren Bemühungen waren Sarnicki und Thretius erfolgreich. Schon bald nach dem Scheitern des Kolloquiums ließ der polnische König Sigismund August Pawełs tritheistische Schrift *Tabula de trinitate* in Warschau öffentlich verbrennen. Einige Monate später, am 7. August 1564, folgte das Parczówer Edikt, das alle ausländischen Antitrinitarier bannte und ihre Ausweisung aus Polen anordnete¹⁴. Auch wenn das Edikt in der Folgezeit nicht konsequent exekutiert wurde¹⁵, machte allein die Tatsache seiner Verabschiedung eines deutlich: Im Sinne seiner auf Ausgleich bedachten Zielsetzung stellte sich das Warschauer Kolloquium alles andere als eine hilfreiche Maßnahme heraus. Es verstärkte die bereits zuvor vorhandenen Abgrenzungstendenzen, die zu einem offenen Bruch mit weitreichenden politischen Auswirkungen eskalierten.

Angesichts dieser Entwicklungen überrascht es, dass die politisch engagierten Antitrinitarier im Frühling 1565 ein weiteres Religionsgespräch anstrebten, das dem Ausgleich mit den Reformierten dienen sollte¹⁶. Diesmal ging die Initiative von Hieronymus Filipowski († vor 1574) aus, einem kleinpolnischen Adligen und mehrfachen Sejmteilnehmer, der für seine Idee Stanislaus Myszkowski († 1570), den einflussreichen Kastellan von Sendomir und politischen Hauptförderer der Reformierten in Kleinpolen, gewinnen konnte. Wie von dem polnischen Literaturhistoriker Konrad Górski erarbeitet, verband die reformierte Seite freilich mit einem erneuten Religionsgespräch keinen

12 Vgl. Theodor WOTSCHKE, Christoph Thretius. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes der reformierten Kirche gegen den Antitrinitarismus in Polen, in: *AltprMschr* 44 (1907), S. 1–42, hier S. 32.

13 Vgl. Laurentius Zelinus an Heinrich Bullinger, o.O., 19. März 1564, in: WOTSCHKE, *Der Briefwechsel*, S. 220, (Nr. 318): »Sperat Trecius fore, ut per edictum comitorium isti haeretici, praecipue vero peregrini relegentur.« Vgl. hierzu auch: WOTSCHKE, *Christoph Thretius*, S. 32, 39.

14 Vgl. WOTSCHKE, *Christoph Thretius*, S. 39f.; Konrad GÓRSKI, *Grzegorz Paweł z Brzezina. Monografia z dziejów polskiej literatury ariańskiej XVI wieku*, Kraków 1929, S. 124.

15 Vgl. zu den anschließenden politischen Diskussionen um die Umsetzung des Edikts, das von dem Sejm nicht bestätigt wurde: Stanisław BONIAK, *Sprawa wygnania arjan w r. 1566*, in: *RefPol* 5/19 (1928), S. 52–59.

16 Vgl. Maria SIPIYŁO (Hg.), *Akta synodów różnowierczych w Polsce*, Bd. 2 (1560–1570), Warszawa 1972, S. 175: »Gdy się już tak zbór rozerwał i zaszyły uszczypliwe udawania od Sarnickiego i jego strony, tedy niektórzy panowie pobożni, już roznóżnieni będąc w rozumieniu, a zachowując miłość dawną między sobą, będąc w kupie na sejmie w Piotrkowie, rozumieli to być za rzecz dobrą wezwać do siebie z obu stron ministrów i starszych na rozmowy, aby je mogli do pomiarkowania przywieść.«

Ausgleich. In ihren Augen sollte das Religionsgespräch, das alsbald im Rahmen des Petrikauer Sejms zustande kam, den Antitrinitariern die Gelegenheit bieten, sich von den eigenen theologischen Vorstellungen gesichtswahrend zu verabschieden und den Reformierten anzuschließen¹⁷.

Über den Verlauf des Petrikauer Religionsgesprächs geben das von antitrinitarischer Seite erstellte Protokoll und die 1566 von Sarnicki herausgebrachte, im Sinne der Reformierten bearbeitete Darstellung, das *Colloquium Piotrkowskie*, detaillierten Aufschluss. Auch auf diesem Religionsgespräch bildete die Gotteslehre den inhaltlichen Hauptgegenstand der Verhandlungen, die sich vom 22. bis zum 30. März 1565 erstreckten und die in struktureller Hinsicht klar geordnet angegangen wurden. Bevor man sich zu Verhandlungen traf, einigte man sich auf das folgende Verfahren: 1. Die von beiden Seiten gestellten Vorsitzenden bzw. Moderatoren wachen über die Einhaltung des ordnungsgemäßen Verlaufs des Religionsgesprächs; 2. jede Seite stellt je vier Disputanten auf; 3. alle Verhandlungsgegenstände werden schriftlich eingereicht; 4. jede Seite gibt ihre Anliegen vollständig an; 5. die Disputanten erörtern ihre inhaltlichen Standpunkte ohne rhetorische Digressionen; 6. beide Seiten wahren die Ordnung und alles geschieht in gegenseitigem Respekt; 7. bei der Missachtung des Regulariums droht der Ausschluss von den Verhandlungen, sofern die Vorsitzenden bzw. Moderatoren dies nach zweimaliger Mahnung beschließen¹⁸.

In Übereinstimmung mit den Regularien bestimmten die Antitrinitarier Gregor Paweł, Georg Schomann, Stanislaus Lutomirski (um 1520–1575) und Johannes Niemojewski († 1598) zu ihren Disputanten. Seitens der Reformierten nahmen Stanislaus Sarnicki, Christoph Thretius, Jakob Sylvius († nach 1583) und Andreas Prasnitius (Andrzej z Przasnysza) diese Rolle ein. Den Part der Vorsitzenden besetzten beide Parteien mit Personen, die

17 Vgl. GÓRSKI, Grzegorz Paweł, S. 133.

18 Vgl. *Colloquium Piotrkowskie: To iest rozmowa którą mieli wyznawce prawdziwey wiary sthărădawney o Panu Bodze w Toicy iedynym s stroną przeciwną w Piotrkowie w Seym, Roku przesz. 1565. Tāmże o krzcie dziątek y o nowokrzczeństwie. Przeciw tymże ná końcu rozeymowanie. Ornari res ipsa negat, contenta doceri. Krakowie: Máceiá Wirzbięty, 1566., f. Aa2v–Aa3r: »Naprzod presidentá y towarzyšow iemu przydánych s strony porzādku aby slucháli. Ktorych vrząd iest / porzādek dziāłāć / milczenie przykázāć / mowy dozwozenie dāć / odsthrzelājących sie od rzeczy ná metodum przywiešć / y kthoryby sie iāko w mowie wniost pohāmowāć. [...] 2. Kthemu máiā być collocutores ludzie nie obcy / āle swoi po czterzech z obu stron. 3. Wšytki rzeczy ktore sie mowiā aby byli ná pismie podāwane. 4. Aby stronā przeciwna cāle swoiē intencią podālā nic nie ochylāiēcy. 5. Máiā sie strzedz aby sie w dlugie Rethoricācie nie wdawāli. 6. Tho wšytko ma sie dziać w miłošci nie w tumulcie / āle miedzy pewnymi osobāmi āzeby sie tā to sprāwā skończyłā. 7. A kthoryby ty przerzczone condicie przestāpił / iesliby sie po pirwšym / wtorym vpomināniu nie vpāmiekał / tedy zā rozsādkiem presiden-tow ma być od onęgo colloquium oddalon.« Vgl. hierzu auch: GÓRSKI, Grzegorz Paweł, S. 133f.*

politisch hochkarätige Ämter bekleideten. Auf Seiten der Reformierten waren es Johannes Firlej (ca. 1521–1574), der Wojewode von Lublin, Johannes Tomicki (ca. 1525–1575), der Kastellan von Gnesen, Stanislaus Myszkowski, der Kastellan von Sandomir, und Jakob Ostroróg (ca. 1516–1568), der im darauffolgenden Jahr zum großpolnischen Generalstarosten bestimmt wurde. Die Antitrinitarier wurden von Johannes Lutomirski († 1567), dem Kastellan von Sieradz, Nikolaus Sienicki (ca. 1520–1581), dem Marschall der Landbotenkammer, und dem bereits erwähnten Hieronymus Filipowski repräsentiert¹⁹. Als Protokollanten fungierten der Antitrinitarier Albert Rzymiski bzw. Johannes Kazanowski († 1591) und der Reformierte Nikolaus Dłuski (ca. 1540–1584)²⁰. Weil der Verlauf des Religionsgesprächs mit demjenigen des Petrikauer Sejms zu koordinieren war, an dessen Sitzungen die Vorsitzenden teilnahmen, erfolgten die Verhandlungen des Religionsgesprächs nur jeweils zwei Stunden täglich²¹.

Zu Beginn der Verhandlungen am 22. März 1565 reichte die reformierte Seite ihre schriftlich ausformulierte Stellungnahme zur traditionellen Trinitätslehre ein, die auf Anweisung Myszkowskis von Sarnicki im Plenum vorgelesen wurde. Daraufhin forderte man die antitrinitarische Seite auf, ihren Standpunkt mündlich darzulegen und ihn alsdann schriftlich abzugeben; diese Aufgabe ließen die Antitrinitarier ihren Wortführer Paweł erledigen²². Bereits in jenen Stellungnahmen kamen die seit Längerem bestehenden hermeneutischen Reibungen zwischen den beiden theologischen Parteien zum Vorschein, die im weiteren Verlauf der Verhandlungen immer wieder aufbrachen und letztlich nicht überwunden werden konnten. Die Reformierten hielten an dem Verfahren fest, die traditionelle Trinitätslehre aus der Heiligen Schrift zu beweisen, die im normierenden Einklang mit den vielfach zitierten Schriften der Kirchenväter und Konzilsentscheidungen ausgelegt wurde²³. Die Antitrinitarier tendierten hingegen zu einer rein biblizistischen Argumentation, wobei sie höchstens einige wenige vornizänische Autoren, wie etwa Irenäus von Lyon (ca. 135–ca. 200) oder Tertullian (ca. 160/170–nach 220) als hermeneutische Autoritäten bei der biblischen Eruierung ihrer subordinatianisch-tritheistisch

19 Vgl. SIPAYŁŁO, Akta, Bd. 2, S. 176.

20 Vgl. GÓRSKI, Grzegorz Paweł, S. 134.

21 Vgl. SIPAYŁŁO, Akta, Bd. 2, S. 179 und 181.

22 Vgl. ebd., S. 177: »Kazał tedy p. Sędomirski, moderator, Sarnickiemu czytać skrypt, który napisali, broniąc Boga w Trójcy jedynego. Którego gdy dokonał, dano na małą chwilę braciej naszej plac do odpowiadania ustnie, a potem pismo na pismo kazano gotować, a bracia, na obie rzeczy zezwoliwszy, x. Grzegorzowi rozkazali, aby odpowiedź ustną na ono podanie uyczynił [...]«. Die beiden Stellungnahmen sind abgedruckt in: Colloquium Piotrkowskie, f. B1r–C1r (reformiert) und f. C1v–D4v (antitrinitarisch).

23 Vgl. Colloquium Piotrkowskie, f. B1v–B2r, B3r+v, B4v, E2r, E3v–E4v, F1v und besonders G4v–H2r (TABVLA QVA APERTE DE- || monstratur Confessio atq[ue] Consensus Ecclesiae, de sancta || Trinitate, à temporibus Apostolorum). Vgl. hierzu auch: GÓRSKI, Grzegorz Paweł, S. 134f.

aufgebauten Gotteslehre zuließen²⁴. Den Reformierten warfen sie vor, prinzipiell genauso wie der bekannte römisch-katholische Bischof von Ermland und Kardinal Stanislaus Hosius (1504–1579) vorzugehen, der in seiner *Confessio fidei* (Erstausgabe: 1553) bekannt habe, dass die traditionelle Trinitätslehre mitsamt ihrer Begrifflichkeit der kirchlichen Lehrtradition entstamme und nicht der Bibel direkt entnommen werden könne²⁵. Mit expliziter Berufung auf das reformatorische Erbe Martin Luthers (1483–1546) sowie Huldrych Zwinglis (1484–1531) einerseits und auf Joh 17,3 sowie das Apostolikum andererseits plädierten die Antitrinitarier für die Fortsetzung des theologischen Reformwerks, das nunmehr zu der heilsnotwendigen Erkenntnis führen müsse, dass nicht die üblichen trinitätstheologischen Distinktionen, sondern der Glaube an den einen Gott Vater und an Jesus Christus, seinen Sohn, das ewige Leben mit sich bringe²⁶.

Begleitet wurden die Verhandlungen von Sticheleien, die zeigten, wie weit sich die beiden Parteien inzwischen in ihren theologischen Ansichten voneinander entfernt hatten. Nachdem man sich auf die Formalia geeinigt hatte, eröffnete der reformierte Wojewode Johannes Firlej die erste Sitzung am 22. März mit einer Rede, die er mit dem Bekenntnis zu dem dreieinen Gott beendete. Der politische Anführer der Antitrinitarier, Hieronymus Filipowski, wandte gleich darauf ein, dass er und seine Gesinnungsgenossen auf ein solches Bekenntnis nicht mit »Amen« antworten könnten²⁷. Aufregung gab es bei den Antitrinitariern auch zum Abschluss der Sitzung, als die Reformierten das Lied über den in der Dreifaltigkeit einen Gott anstimmten. Die Antitrinitarier verließen den Raum, woraufhin sich die Reformierten beklagten, dass man bei einem derartigen Verhalten nie einig werde²⁸. Wie nicht anders zu erwarten, führte das Petrikauer Religionsgespräch, dem Warschauer Kolloquium vergleichbar, zu keinem Ergebnis. Weil beide Seiten bei

24 Vgl. Colloquium Piotrkowskie, f. C1v, C3v und passim; SIPAYŁO, Akta, Bd. 2, S. 188.

25 Vgl. SIPAYŁO, Akta, Bd. 2, S. 189.

26 Vgl. Colloquium Piotrkowskie, f. D3r: »O wšytko nam tu idzie nie thák iáko w inych ártykulech kthore Bog per Martinum Luterum oczýsíł/ á po nim per Zuinglium/ bo ná tym o co teraz idzie/ żywot wieczny zależy/ iáko Kristus syn Bogá żywego vczy mowiácz do Oycá: Tho iest żywot wieczny áby ciebie poználi sáмого prawdziwego Bogá y tego ktoregoś posłał Jezusá Kristusá/ Czego teź y wiará Apostolska zgodnie vczy/ żywoth wieczny/ obiecuią przez wiárę w Bogá Oyczá y w Jezu Kristá syná iego y Duchá s. Gdzie nie máś nic o troicy iedynym/ áni o tym coby był w personach/ o essencyey/ o troim ábo throiákim etc.«

27 Vgl. SIPAYŁO, Akta, Bd. 2, S. 176f.: »Gdy się tedy zgodzili na dysputatory, świadki, pisarze i moderatory, tedy rzecz uczynił p. Wojewoda lubelski, marszałek koronny, którą zawarł Bogiem w Trójcy jedynym. Na co dał odpowiedź p. Filipowski, mówiąc, że na wieszowanie od Pana Boga w Trójcy jedynego nie mówimy: Amen.«

28 Vgl. ebd., S. 178f.: »A w ten czas, gdy owi wstali i wychodzili, zaczęli piosnkę o Bogu w Trójcy jedynym, przy czym iż bracia być nie chcieli, ukarżali się na [to] trójczacy przed superintendentem, mówiąc, że to nie ku zgodzie, gdy z nami nie chcą Boga w Trójcy jedynego chwalić.«

ihren theologischen Ansichten unnachgiebig beharrten, wurden die festgefahrenen Verhandlungen am 30. März abgebrochen, und man nahm sie auf einer vergleichbaren Ebene nie wieder auf: Das Religionsgespräch als Instrument zur Erreichung des Ausgleichs bzw. zur Herstellung der Einheit verfehlte bei dieser speziellen theologischen Konstellation allzu deutlich seinen Zweck, um noch einmal ernsthaft in Erwägung gezogen zu werden.

3. Die Disputationen der Antitrinitarier mit den Vertretern der römisch-katholischen Kirche als Mittel der öffentlichen Behauptung der eigenen Theologie

Anders als die Vertreter der protestantischen Konfessionen, die auf eine strenge Abgrenzung von den antitrinitarisch Gesinnten bedacht waren und die im Jahr 1573 den entsprechenden diskursiven Austausch sogar gänzlich unterbinden wollten²⁹, setzten die polnisch-litauischen Anhänger des römischen Katholizismus bei der Bewältigung der antitrinitarischen Herausforderung kontinuierlich auf Disputationen. Die meisten dieser Disputationen, an denen sich katholischerseits vornehmlich Jesuiten, Dominikaner und Karmeliter beteiligten, sind relativ gut dokumentiert, was sie zu aussagekräftigen Beispielen für die Spezifika dieser Form des theologischen Austausches macht: In einigen Fällen haben sich nicht nur die von den beteiligten Parteien im Druck veröffentlichten Darstellungen der Disputationen erhalten, sondern auch ihre protokollarischen Mitschriften, die in inhaltlicher Hinsicht eine ganze Bandbreite an verhandelten Themen erkennen lassen. Man thematisierte den Kirchenbegriff und das Amtsverständnis (Lublin 1579, 1581, 1586)³⁰, die Trinitätslehre (Posen 1581, Gaj 1592, Schmiegel 1592, Lublin 1616)³¹ und – am häufigsten – christologische Fragen (Krakau 1580, Schmiegel 1591, Lewartów 1592, Schmiegel 1594, Nowogródek 1594, Lublin 1596, 1615, 1616, 1620, 1636)³². Die starke inhaltliche Konzentration auf die Christologie war theologiegeschichtlich bedingt. Im Verlauf der 1570er Jahre hatte sich in der

29 Der von den Reformierten, Böhmisches Brüdern und Lutheranern unterzeichnete *Consensus Sandomirensis* (1570) verpflichtete in der erneuerten Fassung aus dem Jahr 1573 unter Punkt 4 alle Unterzeichneten zur Unterbindung jedweder Art von Handel und Disputationen mit den Antitrinitariern, ja selbst zur Meidung ihrer Personen und Bücher. Vgl. *Consensus sive concordia in fide et religione christiana*, in: Maria SIPAYŁŁO (Hg.), *akta synodów różnowierczych w Polsce*, Bd. 3: Małopolska 1571–1632, Warszawa 1983, S. 11, 13.

30 Vgl. KOT, *Dysputacje arjan polskich*, S. 341, 343f., 364–370; ders., *Dysputacyj Braci Polskich katalog*, S. 459.

31 Vgl. KOT, *Dysputacje arjan polskich*, S. 342f., 350f.; ders., *Dysputacyj Braci Polskich katalog*, S. 459–461.

32 Vgl. KOT, *Dysputacje arjan polskich*, S. 341f., 345–350, 352–364; ders., *Dysputacyj Braci Polskich katalog*, S. 459–462; TWOREK, *Zbór lubielski*, S. 152–154.

antitrinitarischen Kirche Polen-Litauens die von den italienischen Dissenters Lelio (1525–1562) und Fausto Sozzini (1539–1604) entwickelte unitarische Ansicht durchgesetzt, dass Jesus Christus lediglich ein von Gott besonders begnadeter, im geschichtlichen Vergleich einzigartiger Mensch sei³³, die in den anschließenden Jahrzehnten für lebhaft Debatten sorgte.

In struktureller Hinsicht inszenierte man die Disputationen als öffentlichkeitswirksame Ereignisse. Insbesondere in Lublin, wo es eine große antitrinitarische bzw. unitarische Gemeinde³⁴ und seit dem ausgehenden Jahr 1581 ein Jesuitenkolleg gab³⁵, wurden sie überwiegend zu den Zeiten veranstaltet, zu denen das Lubliner Tribunal tagte. Auf diese Art und Weise suchte man die Vertreter des kleinpolnischen Adels, die nach Lublin gekommen waren, um als Deputierte des Lubliner Tribunals ihre Arbeit zu verrichten oder aber gerichtliche Auseinandersetzungen vor demselben zu führen, in die Prozesse der theologischen Meinungsbildung einzubinden – meistens mit Erfolg: Bei den Disputationen der Jahre 1592, 1615, 1616 und 1620, die im Beisein der zahlreichen Adligen und Schaulustigen stattfanden, fungierten die Deputierten des Lubliner Tribunals als Auditoren, die in den Verlauf der Veranstaltungen bisweilen moderierend eingriffen³⁶. Der vergleichbaren Disputation nach zu urteilen, die am 24. und 25. Dezember 1594 im litauischen Nowogródek zwischen dem dortigen unitarischen Pfarrer Johannes Licinius Namysłowski (Namyslovius, † nach 1633) und dem bekannten Wilnaer Jesuiten Martin Śmiglecki (1563–1618) geführt wurde, schlüpfen die politisch engagierten Personen selbst dann nicht ungerne in jene zuhörend-moderierende Rolle, wenn sie konfessionell nicht zu den an der Disputation beteiligten Parteien gehörten. Bei der Nowogródeker Disputation wurden mit Johannes Pac (ca. 1550–1610), dem Verwalter von Wilna, und Andreas Zawisza († 1630), z. B. zwei Reformierte als Moderatoren für Śmiglecki vorgesehen; darauf, dass Namysłowski nicht zu kurz kam, achteten hingegen dessen Glaubensbrüder Basilius Zienkiewicz, der Marschall Nowogródeks, und ein Adliger namens Leon Mokłok³⁷.

33 Vgl. ausführlicher hierzu: DAUGIRDAS, Die Anfänge des Sozinianismus, S. 53–67, 165–177.

34 Vgl. hierzu die eingangs erwähnte grundlegende Monographie: TWOREK, Zbór lubielski.

35 Obwohl das Jesuitenkolleg von Bernhard Maciejowski (1548–1608) und Nikolaus Zebrydowski (1553–1620) offiziell erst im Jahr 1582 gegründet wurde, trafen die ersten Ordensbrüder Stanislaus Warszewicki (ca. 1529–1591) und Simon Wysocki (1542/46–1622) bereits am 1. September 1581 in Lublin ein. Ihre Schule eröffneten die Jesuiten im Jahr 1586. Vgl. Stanisław ZAŁĘSKI, *Jezuici w Polsce*, Tom IV. *Dzieje 153 kolegiów i domów jezuitów w Polsce*, Kraków 1905, S. 329–337.

36 Vgl. KOT, *Dysputacje arjan polskich*, S. 351, 354, 360, 363f.; TWOREK, *Zbór lubielski*, S. 152.

37 Vgl. OPISANIE || DISPVTACIEY || NOWOGRODZKIEY. || Ktorą miał X. Marcin Smiglecki || SOCIETATIS IESV, z Janem Licyni- || ußem Ministrem Nowokrzczeńskim:

In der Regel verliefen die Disputationen mit antitrinitarischer Beteiligung geordnet und ohne größere Eklat, wofür das eingependelte formelle Verfahren, aber auch die beachtliche theologische Bildung der adligen Auditoren bzw. Moderatoren sorgte, welche die Diskussion problemlos mitverfolgen und gegebenenfalls vertiefend lenken konnten. Einen guten Einblick in diese Abläufe gewährt die Lubliner Disputation vom 14. August 1615, die als typisch für jene Gattung des argumentativen theologischen Austausches angesehen werden kann. Vor der Disputation sandten die Jesuiten, die zu jener Zeit in Lublin ihr Kapitel abhielten, die von dem renommierten Ordensbruder Nikolaus Łęczycki (1574–1652) erarbeiteten Thesen zu dem Wesen Christi der antitrinitarischen Gemeinde zu. Daraufhin stellte die Letztgenannte ihren Prediger Johannes Stoiński (1590–1654) als ihren Disputanten gegen Łęczycki auf. Als Auditoren beteiligten sich an der Disputation u.a. der antitrinitarisch gesinnte Deputierte des Tribunals Jakob Sieniński (1568–1639) und der römisch-katholische Wojewode von Podolien, Stanislaus Łanckoroński († 1617), der für die Sicherheit aller Beteiligten garantierte³⁸. Wie dem Protokoll zu entnehmen ist, griffen die Auditoren resp. Moderatoren in den Verlauf der Disputation mehrfach aktiv ein. Sobald nach ihrer Auffassung Stoiński und Łęczycki den einen oder anderen Aspekt nicht genügend behandelt oder die Argumente des jeweils anderen nicht hinreichend berücksichtigt hatten, unterbrachen sie die Disputation und forderten die Disputanten auf, das Versäumte nachzuholen³⁹. Dies zeigt, dass die moderierenden Auditoren, bei denen es sich um Politiker und keine Theologen handelte, durchaus in der Lage waren, der Argumentation der Disputanten zu folgen und sie ad hoc sachlich abzuwägen.

Nicht prinzipiell anders verliefen die Disputationen, bei denen die moderierende Rolle den Vertretern der an der Disputation nicht beteiligten Parteien zufiel oder die zahlenmäßig von der einen Seite dominiert wurden. So tauschten sich Namysłowski und Śmiglecki während der oben erwähnten

o || Przedwiecznym Bostwie Syná || Bożego. 24 y 25 Ianuarij. || W Roku || 1594. || WYDANE || Przez X. Woyciechá Zaiączkowskiego. || W Wilnie, || MDXCIII., f. 3v: »Ale osobliwie co do nášey Disputáciey należy: Je[go] M. Pan Jan Pac Ciwon Wileński / z Je[go] M. Pánem Andrzejem Zawiaą / z nášey strony moderatorámi obráni byli. A z ich strony Je[go] M. Pan Básyli Zieńkiewicz Máršalek Nowogrodzki / z Pánem Mokkokiem / také moderatorowie wysádzeni byli.« Vgl. zu der konfessionellen Ausrichtung der erwähnten Moderatoren: Stanisław Kot, Szymon Budny. Der größte Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert, in: Studien zur älteren Geschichte Osteuropas, I. Teil, redigiert von Günther Stöckl, Graz/Köln 1956, S. 113; Lech Szczucki, Jan Licin Namysłowski. Studium z dziejów antytrynitaryzmu litewskiego na przełomie XVI i XVII wieku, in: Ludwíg ЧМАЙ (Hg.), Studia nad arianizmem, Warszawa 1959, S. 146f.

38 Vgl. Kot, *Dysputacje arjan polskich*, S. 354f.; ders., *Dysputacyj Braci Polskich katalog*, S. 461.

39 Vgl. ders., *Dysputacje arjan polskich*, S. 359, 360, 363.

Nowogródeker Disputation, deren Verlauf von zwei Protokollanten festgehalten wurde⁴⁰, zwei Tage lang über die Thesen aus, die allem Anschein nach jeweils am Vorabend schriftlich festgelegt wurden⁴¹. Dabei achteten die reformierten und die antitrinitarischen Moderatoren sowohl auf die Einhaltung der Reihenfolge der zu disputierenden Schwerpunkte⁴² als auch auf die hinreichende Beantwortung der aufgeworfenen Fragen⁴³, ohne einen der beiden Disputanten erkennbar zu benachteiligen. Sehr ähnlich gestaltete sich auch die dreizehnstündige Lubliner Disputation am 13. Juli 1616, auf der sich Johannes Stoiński und der italienischstämmige Karmelit Johannes Maria gegenüberstanden. Obzwar die antitrinitarische Seite personell unterlegen war – die Leitung der Disputation lag in den Händen von zwei politisch einflussreichen Katholiken, Johannes Ostroróg (1565–1622), dem Wojewoden von Posen, und Nikolaus Firlej (1588–1635), dem Kastellan von Biecz⁴⁴ –, kam Stoiński argumentativ durchaus zum Zuge. Die beiden Disputanten tauschten sich über die im Voraus festgelegten zwölf christologischen Thesen aus, und die von beiden Parteien verabredeten formalen Regularien⁴⁵ boten dem Antitrinitarier den nötigen Freiraum, um für die eigene Theologie öffentlich einzustehen.

Inhaltlich prallten während der genannten Disputationen zwei grundverschiedene theologische Welten aufeinander. Während die römisch-katholischen Disputanten bei der Aufstellung ihrer dogmatischen Zentralanliegen die ihnen charakteristische traditionsbasierte Schrifthermeneutik hochhielten, machte sich insbesondere bei Stoiński die für die frühsozinianischen

40 Vgl. Opisanie disputacyi Nowogrodzkiej, S. 37.

41 Vgl. ebd., S. 1, 12, 26 und besonders 29: »Po Disputácii pierwszey posłał X. Marcin Ministrowi artykuł ná Disputacją przyślą.« (Dt.: Nach der ersten Disputation [sc. am 24. Dezember 1594] sandte der Pfr. Martin dem [unitarischen] Minister den Artikel für die kommende Disputation.)

42 Vgl. ebd., S. 2: »MINISTER. Niechciał z rázu odpowiadać ná ten Argument / domagając się pierwey mowić o Bogu Oycu: wśákże zá vznáním pánów moderatorow / przyiał Argument / y powtorzywşy / chciał áby mu go dowodzono.« (Dt.: Minister [sc. Namysłowski] wollte nicht sofort auf dieses Argument eingehen, indem er danach strebte, zuerst über Gott Vater zu sprechen. Nach [dessen] Anerkennung durch die Moderatoren nahm er jedoch das Argument an und, nachdem er es wiederholt hatte, wollte er, dass es ihm bewiesen werde.)

43 Vgl. ebd., S. 32: »Vználi tedy Pánowie moderatorowie / že ná pytanie Ministrowe słuşna y dostateczna iest dana odpowiedz.« (Dt.: Dann erkannten die Herren Moderatoren an, dass auf die Frage des Ministers eine zutreffende und hinreichende Antwort gegeben worden sei.)

44 Vgl. TWOREK, Zbór lubielski, S. 150.

45 Vgl. zu den Verhandlungen über die Regularien und ihren Bestimmungen: DE IESV CHRISTI DIVINITATE, || Et remissione peccatorum nostrorum || per eundem parta, || DISPVTATIONIS || Inter Joannem Stoienski Ministrum Evangelii, || & Joannem Mariam Italum Carmelitam, || Lublini in æde Carmelitana Anno 1616. || die 13. Iulii publicè habitæ, || RELATIO || ab eodem JOANNE STOIENSKI coetus Lublinensis || Ministro conscripta. || [...] RACOVLE, || Typis STERNACIANIS || Racoviae: Sternacius, 1618, S. 2–4.

Antitrinitarier typische rationalisierende Herangehensweise an die theologischen Lehren bemerkbar. Bei ihrem Beweis für die ewiggezeugte, göttliche Natur Christi gingen Nikolaus Łęczycki wie Johannes Maria von dem Traditionsprinzip aus, über dessen Berechtigung sie reflektierten und das sie dann als hermeneutischen Schlüssel bei der Interpretation der umstrittenen Bibelstellen einsetzten⁴⁶. Demgegenüber wandte Stoiński bei der Verteidigung der unitarischen Vorstellung, dass Jesus Christus ein in der Zeit begonnener und mit göttlicher Macht erst im Nachhinein ausgestatteter Mensch sei, das Schriftprinzip an, das er mit dem Vernunftprinzip verschränkte. Laut seiner Argumentation enthielt der Gedanke der ewigen Zeugung einen logischen Widerspruch, weswegen er nicht als Interpretament auf die Bibel angewandt werden konnte. Um es mit seinen eigenen Worten auszudrücken:

Denn dies beides kann nicht [zugleich] bestehen, gezeugt werden und von Ewigkeiten her sein. [...] Es sind vollkommen gegenteilige Dinge, von Ewigkeiten her sein und Anfang haben, auf welche Art und Weise Eure Gnaden dies auch auslegen mögen⁴⁷.

Genauso verfuhr Stoiński bei der Ablehnung der satisfaktorischen Wirkung des stellvertretenden Todes Christi, die er in der Disputation mit Johannes Maria in erster Linie mit logischen Mitteln zersetzte. Es sei unabdingbar, so der antitrinitarische Pfarrer, dass die Entscheidung für das eine im Konträren das andere ausschließe; die vollkommene Genugtuung für die Sünden, von wem auch immer sie geleistet werde, und der (gnädige) Erlass der Sünden seien konträr; also schließe jene Auffassung diese notwendigerweise aus⁴⁸.

Zieht man in Betracht, dass die skizzierte hermeneutische Vorgehensweise der Antitrinitarier die herkömmlichen christlichen Ansichten von Grund auf transformierte und als solche bei vielen Zeitgenossen für erheblichen Anstoß sorgte, wird man dem regulierten Austausch über die antitrinitarischen Anliegen auf den Disputationen eine die Konflikte entschärfende Wirkung bescheinigen müssen. Trotz ihres theologischen Reizpotentials endeten die Veranstaltungen dieser Art nur in Ausnahmefällen mit offenen Konflikten. Der von den Antitrinitariern erstellte Katalog weiß lediglich von einer einzigen Disputation zu berichten, die den Mob zu Ausschreitungen veranlasst hatte: Es handelte sich um ein erneutes Aufeinandertreffen von Johannes

46 Vgl. KOT, *Dysputacje arjan polskich*, S. 356; De Jesu Christi divinitate, S. 19: »CAR-MEL. Quod attinet ad scripturæ intelligentiam, dico, quòd scripturam debemus intelligere juxta vera principia theologiæ, inter quæ sunt Concilia & Sancti Patres [...]«.

47 Vgl. ders., *Dysputacje arjan polskich*, S. 358.

48 Vgl. De Jesu Christi divinitate, S. 46f.: »MINISTER. Contrariorum uno posito, alterum tollatur necesse est. Atqui satisfactio pro peccatis sufficientissima a quocunq[ue] tandem profecta, & eorundem peccatorum remissio, sunt contraria. Ergo illà positâ, hanc tolli necesse est.«

Maria und Johannes Stoiński im ausgehenden Jahr 1616 in der Lubliner Karmeliterkirche, auf dem die Disputanten die Grundsatzfragen der theologisch-philosophischen Hermeneutik erörterten und in dessen Anschluss nicht nur die antitrinitarische, sondern auch die reformierte Kirche in Lublin verwüstet wurde⁴⁹. Für die Mehrheit der Disputationen dürfte jedoch das gelten, was die Antitrinitarier zu der Augustdisputation zwischen Łęczycki und Stoiński aus dem Jahr 1615 festhielten. Das von der antitrinitarischen Seite angefertigte Protokoll endet mit der Feststellung, dass man nach dem Abschluss der Gespräche in aller Ruhe und ohne Triumphgeheul auseinandergegangen sei⁵⁰. In diesem Sinne haben die Disputationen ihren Zweck offenkundig voll und ganz erfüllt – auch aus antitrinitarischer Perspektive gesehen. Sie boten selbst für eine zahlenmäßig unterlegene Partei eine gute Gelegenheit, für die eigenen Positionen in der Öffentlichkeit einzustehen. Dank des geregelten Verfahrens konnten die theologischen Divergenzen, welche die an den Disputationen beteiligten Vertreter der Majorität und der Minorität voneinander trennten, ungezwungen nebeneinander stehengelassen werden, und das machte die Disputationen zu einem beliebten Mittel des theologischen Diskurses.

4. Zusammenfassung

1. Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass es durchaus sinnvoll ist, zwischen einem Religionsgespräch und einer Disputation zu unterscheiden. In Polen-Litauen in der Regel vom Adel einberufen, hatte ein Religionsgespräch zum Ziel, die lehr- und bekennnismäßige Einheit der an ihm beteiligten Parteien herbeizuführen. Eine Disputation war hingegen von vornherein auf den kontrastierenden Zusammenprall der divergierenden theologischen Ansichten angelegt. Meist auf die Initiative von Theologen zurückgehend, bezweckte eine Disputation den argumentativen Erweis und die öffentliche Behauptung des Wahrheitsgehalts der jeweils eigenen theologischen Position. Einem Religionsgespräch und einer Disputation gemein war jedenfalls das Verfahren. Man wählte Disputanten, Moderatoren, Protokollanten und eventuell Zeugen bzw. Schiedsrichter;

⁴⁹ Vgl. Kor, *Dysputacyj Braci Polskich katalog*, S. 462: »Dysputacja XVI tegoż Jana Stoińskiego z temże karmelitę w temże kościele. [...] Teologiccka beła z razu, ale w pewnych terminów filozofickich wykładu upadła w filozofską. [...] Ale karmelita jadowity i żwawy exarcerbował ludzi przeciwko nam, czego *eventus* taki, że oba zbory i ewanigelicki i nasz zburzono i rzeczy porabowano [...]«

⁵⁰ Ders., *Dysputacje arjan polskich*, S. 364: »Rozeszliśmy się bez wszelkich triumfów w zgodzie, w pokoiu, bez wszelakiego niebezpieczeństwa.«

im Verlauf der Veranstaltung tauschte man sich über die im Voraus schriftlich fixierten inhaltlichen Anliegen bzw. Thesen aus.

2. Die zwei Religionsgespräche, die in Polen-Litauen mit antitrinitarischer Beteiligung stattfanden, kamen dem erklärten Ziel, die divergierenden Ansichten zur Konvergenz zu bringen, nicht einmal annähernd nahe. Das von dem litauischen Großkanzler Nikolaus Radziwiłł arrangierte Warschauer Kolloquium (1563) wie auch das von den führenden polnischen Politikern Hieronymus Filipowski und Stanislaus Myszkowski in die Wege geleitete Petrikauer Religionsgespräch (1565) erbrachten nicht nur keine Einigung in Bezug auf die Trinitätslehre, sondern beförderten sogar die Abgrenzungstendenzen. Weil beide Seiten auf ihren theologischen Ansichten unnachgiebig beharrten, wurden in beiden Fällen die festgefahrenen Verhandlungen abgebrochen, und man nahm sie auf einer vergleichbaren Ebene nie wieder auf: Das Religionsgespräch als Instrument zur Erreichung des Ausgleichs verfehlte bei dieser speziellen theologischen Konstellation zu deutlich seinen Zweck, um noch einmal ernsthaft in Erwägung gezogen zu werden.
3. Anders verhielt es sich mit den Disputationen, die nicht auf Einigung angelegt waren und dementsprechend keinem Zwang unterlagen, das Divergente konvergieren zu lassen. Sie konnten in Polen-Litauen zu einem beliebten Mittel des theologischen Diskurses avancieren, wobei freilich die Einschränkung gilt, dass sich hauptsächlich die Römisch-Katholischen an den mit den Antitrinitariern ausgetragenen Disputationen beteiligten. Inhaltlich dominierte auf den mit antitrinitarischer Beteiligung abgehaltenen Disputationen die christologische Thematik, die von der Frage der rationalisierenden Hermeneutik begleitet wurde: Plädierten die römisch-katholischen Theologen für die traditionelle Dogmatik, die sie mit traditionsbasierter Hermeneutik stützten, so sprachen sich die Antitrinitarier vor allem zu Beginn des 17. Jahrhunderts für einen *ratio*-gesteuerten Zugang zur theologischen Erkenntnis aus, mittels dessen sie ihre Vorstellung von Jesus Christus als einem von Gott Vater besonders begnadeten Menschen verteidigten. Dank des regelten Verfahrens verliefen selbst diejenigen Disputationen geordnet und friedlich, bei denen die Moderatoren keiner (Nowogródek 24. und 25. Dezember 1594) oder nur einer (Lublin 13. Juli 1616) der an der Disputation beteiligten Parteien angehörten. Auf jeden Fall wurden die polnisch-litauischen Disputationen als öffentlichkeitswirksame Ereignisse inszeniert, an denen sich der politisch engagierte und theologisch interessierte Adel aktiv beteiligte.

Christoph Nebgen

Außereuropäische Religionsgespräche im Reformationszeitalter

Die besondere Herausforderung der klassischen »Reichsreligionsgespräche« des 16. Jahrhunderts bestand in der innerchristlichen Vermittlung kontroverser theologischer Positionen zum Zweck der Verhinderung einer möglichen Kirchenspaltung. Zur gleichen Zeit fanden außerhalb Europas ebenfalls Religionsgespräche unter christlicher Beteiligung statt, bei denen unter ganz anderen Voraussetzungen und mit anderen Zielsetzungen der dialogische Austausch von Argumenten und Standpunkten zum besseren Verständnis der jeweils beteiligten Partner betrieben wurde. Hier ging es vor allem darum, bislang unbekannte Religionen kennenzulernen und zugleich selbst die Inhalte des Christentums in andere kulturelle Zusammenhänge zu übersetzen¹. Die Notwendigkeit zu solchen Gesprächen hatte sich aus der machtvoll einsetzenden europäischen Expansion nach Übersee in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit ihren maßgeblichen Protagonisten Portugal und Spanien ergeben. Beide Nationen hatten sich als päpstlich bestätigte Patronatsmächte auch für die Ausbreitung des Christentums in ihren neuen überseeischen Besitzungen verpflichtet und besaßen entsprechende Legitimation². In römisch-katholischer Perspektive wurden die in Afrika, Asien und Amerika im Laufe des 16. Jahrhunderts stattgefundenen missionarischen Erfolge

- ¹ Es liegt bislang keine erschöpfende Darstellung der verschiedenen diesbezüglichen Ereignisse vor. Auch die einschlägigen Lexikonartikel beschreiben jeweils lediglich eine kleine Auswahl. Ursächlich hierfür ist vermutlich die große qualitative Varianz solcher interkultureller Begegnungen auf einer organisierten Gesprächsebene. Vgl. Klaus KOSCHORKE, Religionsgespräche II. Asien, Afrika, Lateinamerika, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 331–333; Jacques WAARDENBURG, Religionsgespräche I. Allgemein, in: TRE 28 (1997), Sp. 631–640. Zum interreligiösen Gespräch in Asien in der Frühen Neuzeit vgl. Claudia VON COLLANI, Dialoge, Dispute, Diskussionen. Interreligiöse Gespräche in der Ostasienmission, in: ZMR 95 (2011), S. 198–207. Ausgerechnet das LThK verzichtet sogar völlig auf die Erwähnung außereuropäischer Religionsgespräche mit christlicher Beteiligung. Es soll in diesem kurzen Beitrag dezidiert nicht um die bereits seit dem Mittelalter stattfindenden christlichen Gespräche mit Judentum und Islam gehen. Als Überblick mit zahlreichen Literaturhinweisen vgl. Michael SIEVERNICH, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009, S. 231–234.
- ² Kompakter Überblick bei: Johannes MEIER, Religiöse Begegnungen und Christliche Mission, in: Walter DEMEL u.a. (Hg.), WBG-Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, Bd. IV: Entdeckungen und neue Ordnungen 1200 bis 1800, Darmstadt 2010, S. 325–383, 484f. (Literaturverzeichnis).

heilsgeschichtlich sogar in Verbindung mit der gleichzeitig sich ereignenden Reformation gesetzt, indem diese als Kompensation gedeutet wurden³.

Ein früher Vorläufer für solche, in einem unbekanntem kulturellen Umfeld nun zahlreicher stattfindende Begegnungen hatte sich im Rahmen der schnell einsetzenden Missionstätigkeit des Franziskanerordens im 13. Jahrhundert ergeben. Bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts hatte der Flame und Franziskanerpater Wilhelm von Rubruk an einem Religionsdialog am Hof des Großkhans der Mongolen in deren Hauptstadt Karakorum teilgenommen⁴. Beteiligt waren Vertreter des traditionellen schamanischen Tengrismus, Katholiken, Nestorianer, Muslime und Buddhisten, die nun vor den Augen von Großkhan Möngke Khan, einem Enkel des Dschingis Khan, ihre Religion erklären und mit den anderen vergleichen sollten. Rubruks Bericht über seine Reise kursierte schon bald in Europa und prägte nachhaltig das europäische Weltbild im Hinblick auf das Mongolenreich. Bezüglich der konkreten Gestaltung religiösen Miteinanders in der Mongolei war das Gespräch aufgrund mangelnder weiterer Präsenz von Seiten der Franziskaner aus allerdings weniger relevant⁵. Zwei Aspekte blieben jedoch auch im Zeitalter der Entdeckungen prägend für das christliche Religionsgespräch in Außereuropa: Es waren vor allem die flexibel agierenden und gut ausgebildeten Mitglieder der Ordensgemeinschaften, die als Kommunikationspartner in der ganzen Welt nunmehr auf eine große Zahl bislang unbekannter Kulturen, Sprachen und Religionen trafen.

In der Folge sollen nun drei Beispiele für außereuropäische Religionsgespräche im Zeitalter der Reformation vorgestellt werden, die jeweils aufzeigen, wie vielfältig und spannungsvoll in den unterschiedlichen politischen, kulturellen und religiösen Kontexten das Medium Religionsgespräch in aller Welt zum Einsatz gekommen ist.

Die »Coloquios« zwischen Franziskanern und Azteken in Mexiko (1524)

Das besondere Gepräge des frühneuzeitlichen spanischen Katholizismus in seiner sehr heterogenen Mischung aus staatlich organisierten humanistischen Reformbemühungen und einer der Reconquista geschuldeten Militanz hatte

3 Vgl. exemplarisch Christoph NEBGEN, Canisius und Indien – Kompensation und Erbauung, in: Rolf DECOT (Hg.), *Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556*, Mainz 2007, S. 99–111.

4 Wilhelm VON RUBRUK, *Reisen zum Grosskhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253–1255*, neu bearb. und hg. von Hans Dieter LEICHT, Wiesbaden 2012.

5 Vgl. SIEVERNICH, *Die christliche Mission*, S. 62–65.

seine Auswirkungen auch auf die Gestaltung der überseeischen Kulturkontakte infolge der spanischen Expansion nach 1492⁶. Beispielhaft für den iberischen Sonderweg erscheint das Wirken franziskanischer Missionare in Mittelamerika ab 1524⁷. Für die symbolhaft gewählte Zwölfergruppe spanischer Franziskaner, die auf persönlichen Wunsch von Hernan Cortés nach Mexiko entsandt worden war, galten frühchristliche Gemeindestrukturen als Leitbild; wie die Alte, so sollte auch die Neue Welt von zwölf Aposteln christianisiert werden⁸. Das aus humanistischen Quellen gespeiste Ideal der Verwirklichung einer gesellschaftlichen »Utopia« sah in komplementärer Begleitung von Befürchtungen einer schon bald nahenden Endzeit in den »frisch« zu missionierenden Gegenden Übersees ein denkbar günstiges Experimentierfeld⁹. Linguistisch bestens vorbereitet durch die gerade erschienene spanische Grammatik aus der Feder des Humanisten Antonio

- 6 Als kurze deutschsprachige Überblicke zu diesen Besonderheiten vgl. Diarmaid MACCULLOCH, *Die Reformation 1490–1700*, übers. von Helke VOSS-BECKER u.a., München 2008, S. 550–580; Peter HERSCHE, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Bd. I, Freiburg im Breisgau 2006, S. 112–119. Mariano DELGADO, *Die katholische Nation. Typologien einer vorsehungstheologischen Deutung der spanischen Geschichte*, in: Ders./Volker LEPPIN (Hg.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, Fribourg/Stuttgart 2013, S. 289–307. Speziell zum spanischen Humanismus: Dietrich BRIESEMEISTER, *Rhetorik und Humanismus in Spanien*, in: Heinrich PLETT (Hg.), *Renaissance-Rhetorik/Renaissance Rhetoric*, Berlin 1993, S. 92–106. Gesamtüberblick über das staatliche Interesse an einer Kirchenreform bei Horst PIETSCHMANN, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*, Münster 1980, besonders S. 39–52. Unübertroffen im Hinblick auf die überseeischen Kolonien: Joseph HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1947.
- 7 Vgl. Mariano DELGADO, »Den Fußspuren unseres Vaters Sankt Franziskus folgend«. Licht und Schatten der frühneuzeitlichen Franziskaner-Mission in Lateinamerika und auf den Philippinen, in: *ZMR* 92 (2008), S. 309–329. Grundlegend: John Leddy PHELAN, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta 1525–1604*, Berkeley, CA 1956. Gesamtüberblick: Johannes MEIER, *The Franciscans in the New World. Their Contribution to the Evangelization of North, Central and South America*, in: Timothy J. JOHNSON/Gert MELVILLE (Hg.), *From La Florida to La California. Franciscan Evangelization in the Spanish Borderlands*, Berkeley, CA 2013, S. 71–82; ders., *Franziskanermissionen im portugiesischen und spanischen Weltreich (1456/62–1825)*, in: Ders./Giancarlo COLLET (Hg.), *Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts*, Bd. 4: *Missionen*, Paderborn u.a. 2013, S. 85–101.
- 8 Vgl. DELGADO, »Den Fußspuren«, S. 311.
- 9 Vgl. Mario CAYOTA, *Die franziskanischen Missionen. Prophetische Alternative oder kolonialistische Kollaboration*, in: Michael SIEVERNICH u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, Mainz 1992, S. 373–412; Mariano DELGADO, »Eure Götter sind keine Götter, sondern Geschöpfe ohne jegliche Macht«. Aspekte der franziskanischen Mexiko-Mission im 16. Jahrhundert, in: Ders. u.a. (Hg.), *Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung*, Stuttgart 2013, S. 159–178.

de Nebrija – bezeichnenderweise titulierte er Sprache als »Gefährtin der Herrschaft«¹⁰ – besaß man eine optimale Referenz für die systematische Aneignung der indianischen Sprachen¹¹. In diesem Zusammenhang kam es dann gleich 1524 zu einem »Religionsgespräch« zwischen Franziskanern und indianischen Vertretern, das insgesamt von einer starken Asymmetrie gekennzeichnet war, dennoch aber auch die prinzipiell humanistische Einstellung der spanischen Ordensleute zum Ausdruck bringt¹².

Mehrere Tage lang sprachen die zwölf Franziskaner mit Vertretern der aztekischen Oberschicht und deren Priestern in ständigem Wechsel über die religiöse Vorstellungswelt der Azteken in all ihren Facetten, die dann jeweils einer Art christlichen Korrektur und Katechese unterzogen wurden¹³. Kennzeichnend für das Gespräch selbst und die Motivation für seine Veranstaltung ist das Selbstverständnis der teilnehmenden Franziskaner, das Bernardino de Sahagún an anderer Stelle treffend im sprachlichen Bild des Arztes fasste¹⁴: Der christliche Missionar ist der Therapeut, der zuerst durch umfassende Anamnese die Art der Krankheit (aztekische Religion) diagnostiziert, um anschließend eine umso effektivere Heilung (Christianisierung) anregen zu

10 Vgl. SIEVERNICH, *Die christliche Mission*, S. 200.

11 Zur missionarischen Sprachproblematik insgesamt: Johann SPECKER, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert*. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden, Schöneck/Beckenried 1953, S. 83–87. Weiterhin: Reinhard WENDT (Hg.), *Wege durch Babylon*. Missionare, Sprachstudien und ihre interkulturelle Kommunikation, Tübingen 1998; Jakob BAUMGARTNER, *Evangelisierung in indianischen Sprachen*. Die Bemühungen der Ordensleute um das wichtigste Hilfsmittel zur Verkündigung der Frohbotschaft und zur Unterweisung im christlichen Leben, in: SIEVERNICH u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation*, S. 313–347.

12 Die vorliegenden, leider unvollständigen »Gesprächsprotokolle« wurden mit großem zeitlichem Abstand (1564) durch den später in Mexiko eingetroffenen Franziskaner Bernardino de Sahagún verfasst und idealisieren Gesprächssituation und -verlauf maßgeblich. Dennoch geben sie einen Eindruck von franziskanischem Bedürfnis nach Verständigung einerseits und exklusivistischem Heilsanspruch in Erwartung der Apokalypse andererseits. Deutsche Ausgabe des Textes: Walter LEHMANN, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. »Colloquios y doctrina christiana« des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564, Stuttgart 1949. Theologische Einordnung des Gesprächs bei: Juan Guillermo DURÁN/Rubén Darío GARCÍA, *Los coloquios de los »Doce Apóstoles« de México*. Los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo, in: *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 34 (1979), S. 131–185. Sprachwissenschaftliche Aspekte bei: Dieter JANIK, *Respuesta y Pregunta*. La necesidad de entender en el encuentro de Españoles y Aztecas, partiendo de *Coloquios y Doctrina Cristiana* de Fray Bernardino de Sahagún (1524–1564), in: Felipe CASTAÑEDA/Matthias VOLLET (Hg.), *Concepciones de la Conquista*. Aproximaciones interdisciplinarias, Santafé de Bogotá 2001, S. 159–176.

13 Vgl. Hans WISSMANN, *Sind doch die Götter gestorben*. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524, Gütersloh 1981; Michael SIEVERNICH, *Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert*. Bernardino de Sahagún Beitrag in Mexiko, in: *ZMR* 71 (1987), S. 181–199.

14 Vgl. WISSMANN, *Sind doch die Götter gestorben*, S. 10.

können. Das Religionsgespräch selbst ist also keinesfalls als irenische Begegnung »face-to-face« zu verstehen, sondern vielmehr als gezieltes Instrument der Missionierung, in dem den Azteken verstehbar gemacht werden sollte, dass ihre Religion und die darauf aufbauende Gesellschaftsordnung der von den Franziskanern vertretenen christlich-spanischen prinzipiell unterlegen sein musste. Um es mit den Worten von Mariano Delgado zu sagen: Es handelte sich um »eine Art geistliches Requerimiento, eine religiöse Unterwerfungsaufforderung«¹⁵.

Hinsichtlich des Mediums »Religionsgespräch« erscheint interessant, dass die beteiligten Franziskaner offenbar einen starken Optimismus bezüglich der kulturübergreifenden Funktionalität einer Disputation besaßen, und eine Einsicht in die Geltung der Ergebnisse eines solchen Gesprächs auch bei den Azteken voraussetzten. In ihrer weiteren Missionsarbeit erwies sich jedoch schon bald die weitgehende Unwirksamkeit der dialogischen Vorgehensweise und man griff vermehrt zu Mitteln einer drastischen und nonverbalen Zurückdrängung aztekischer Religiosität¹⁶. Die aus dem Geist des Humanismus erwachsene Sensibilität für die interkulturelle Sprachproblematik und die mit teilweise ethnographischer Akribie betriebene Erhebung und Dokumentation der altamerikanischen Kulturen bedeutete jedoch in vielerlei Hinsicht einen ersten Schritt in die Richtung dessen, was wir heute als inkulturiertes Christentum bezeichnen, auch wenn diese Vorstellung den damaligen Gesprächsteilnehmern vermutlich völlig fremd erschienen wäre¹⁷.

Buddhistisch-christliche Gespräche in Japan (1551)

Unter gänzlich anderen Rahmenbedingungen fanden 1551 im japanischen Yamaguchi die wohl ersten buddhistisch-christlichen Religionsgespräche statt¹⁸. Sie waren insgesamt von einer sehr viel stärkeren Gesprächssymmetrie zwischen den Beteiligten gekennzeichnet. Diese paritätische Vorgehensweise

15 Vgl. DELGADO, »Eure Götter«, S. 168.

16 Vgl. ebd., S. 175f.

17 Vgl. Arnulf CAMPS, Begegnung mit indianischen Religionen. Wahrnehmung und Beurteilung in der Kolonialzeit, in: SIEVERNICH u.a. (Hg.), *Conquista und Evangelisation*, S. 348–372, hier S. 365; Markus BÜKER, *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika*, Fribourg 1999, S. 78–85.

18 Siehe: Georg SCHURHAMMER, *Die Disputation des P. Cosme de Torres SJ mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551*, Tokio 1929. Auszug in: Eberhard SCHMITT (Hg.), *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 3: *Der Aufbau der Kolonialreiche*, München 1987, S. 475–481. Die Protokolle der Gespräche finden sich verstreut in verschiedenen Briefen der beteiligten Jesuiten, wo diese versuchen, den Verlauf wortgetreu nach Europa zu übermitteln. Zu den vorliegenden Quellen vgl. SCHURHAMMER, *Die Disputation*, S. 23–26.

im Hinblick auf Themenwahl und Gesprächsverlauf zeugt von der Hochachtung, mit der die christlichen Missionare von Beginn an gegenüber der japanischen Kultur auftraten und die sie ebenfalls nach Europa vermittelten¹⁹. Zugleich sind sie dem Umstand geschuldet, dass – anders als in Mexiko 1524 – diesmal keine Kolonialmacht den Missionaren den Rücken stärkte, und somit auch kein dezidiert staatliches Interesse an den Gesprächen bestand.

1549 waren die Jesuiten Franz Xaver, P. Cosme de Torres und Juan Fernández im Rahmen der portugiesischen Indienfahrten nach Japan gekommen²⁰. Im Laufe seines dortigen Aufenthaltes absolvierte Franz Xaver einen unerwarteten interkulturellen Lernprozess²¹. Dieser brachte ihn schließlich dazu, anders als noch zuvor in Indien und auf den Molukken, wo er vor den Einheimischen katechetische Vorträge (Monologe) gehalten hatte, ein tatsächliches Gespräch, verstanden als einen gleichberechtigten Austausch von Standpunkten und Argumenten, mit seinen japanischen Gegenübern zu führen²². In diesem Sinne fanden nach der Weiterreise Xavers zunächst in Richtung Funai, später dann nach Goa, bzw. China, die hier zu behandelnden Gespräche im Herbst 1551 zwischen buddhistischen Bonzen vor allem der Zen-Schulen und P. Cosme de Torres und dem Jesuitenbruder Juan Fernández als Übersetzer statt. Bezeichnend für die neue Qualität dieses außereuropäischen Religionsgesprächs war der völlige Verzicht der Jesuiten auf das Autoritätsargument, das ja in Mexiko 1524 für die Franziskaner noch eine beherrschende Rolle gespielt hatte. Vielmehr versuchte Cosme de Torres im Gespräch über grundlegende religiöse Fragen wie Anfang und Ende, Eigenschaften und Wesen Gottes, Verhältnis Leib – Seele, Erlösung, Erfahrung von Heil und Unheil,

19 Vgl. Michael SIEVERNICH, Interreligiöser Dialog in Yamaguchi (1551), in: Günter RISSE u.a. (Hg.), *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, S. 877–888. Sievernich stellt die Vermutung an, dass eine innere Verwandtschaft zwischen den Gesprächen in Mexiko 1524 und den nun folgenden in Yamaguchi bestand, da P. Cosme de Torres zuvor mehrere Jahre lang in Mexiko gewesen war, wo er sicherlich auch Kenntnis von dieser Form der dialogischen Missionierung erlangt haben dürfte, vgl. ebd., S. 883.

20 Vgl. Charles R. BOXER, *The Christian Century in Japan 1549–1650*, Berkeley, CA 1951. Kurze deutschsprachige Überblicke bei: Elisabeth GÖSSMANN, *Das Christentum in Japan des 16./17. Jahrhunderts (Kirishitan Jidai)*, in: Johannes MEIER (Hg.), *Sendung – Eroberung – Begegnung. Franz Xaver, die Gesellschaft Jesu und die katholische Weltkirche im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden 2005, S. 119–137; Heinz FINGER, *Katholische Kirchengeschichte Japans im Überblick*, in: Ders. (Hg.), *Geschichte der Kirche in Japan*, Köln 2004, S. 17–122; Arcadio SCHWADE, *Die Frühgeschichte des Christentums in Japan im Überblick*, in: Adrian HSIA / Ruprecht WIMMER (Hg.), *Mission und Theater. China und Japan auf den deutschen Bühnen der Gesellschaft Jesu*, Regensburg 2005, S. 289–353.

21 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Von der Akkomodation zur Inkulturation. Missionarische Leitideen der Gesellschaft Jesu*, in: ZMR 86 (2002), S. 260–276, hier S. 260; ders., *Entdeckung der Anderen. Franz Xavers interkultureller Lernprozeß*, in: GuL 75 (2002), S. 410–424.

22 Vgl. Michael SIEVERNICH, *Franz Xavers Religionsgespräche*, in: StZ 220 (2002), S. 793f.

ethische Aspekte und Formen praktischer Frömmigkeit immer mit sachlogischen Argumenten zu operieren, um somit ein tatsächliches Verständnis des christlichen Standpunktes bei den Japanern zu erreichen²³. Kennzeichnend für das jesuitische Vorgehen ist auch die behutsame Umgehung der Verwendung christlicher Terminologie oder biblischer Texte. Es ging Cosme de Torres vor allem darum, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu argumentieren, um somit die christliche Botschaft auch in andere kulturelle Kontexte hinein verstehbar werden zu lassen. »Die Grenze dieser sokratischen Methode lag jedoch bei den sprachlichen Problemen«²⁴. Es zeigte sich im Laufe des Gesprächs nämlich – ganz ähnlich wie dann später auch bei Matteo Ricci in China –, dass es ungeheuer schwer war, im Japanischen äquivalente Begriffe oder aber nur geeignete Sprachbilder zu finden, die ungefähr das ausdrückten, was die christliche Theologie beispielsweise unter dem Begriff Seele, Sünde oder gar Gott verstanden wissen wollte. So trug das Religionsgespräch von Yamaguchi zwangsläufig Elemente des Scheiterns wie des Gelingens. Man merkte auf beiden Seiten schnell, dass man es hier jeweils mit ganz neuen Denkansätzen zu tun hatte, die erst im Nachgang auch sprachlich eingeholt werden mussten. Gleichzeitig trafen gänzlich unabgesprochen Dialogpartner aufeinander, die bewusst versuchten, sich ausschließlich rationaler Begründungen zu bedienen und die dabei eine inhaltliche Gesprächstiefe erreichten, die aus heutiger Sicht erstaunlich erscheint. Eine besondere Qualität erreichte das Gespräch von Yamaguchi dadurch, dass es unmittelbar von beiden Seiten schriftlich fixiert wurde und somit die Grundlage für weitere Gespräche gelegt worden war. Dadurch konnten sowohl die Buddhisten als auch die Jesuiten weiter an den eigenen Standpunkten feilen, Unklarheiten nacharbeiten und in neuen Veröffentlichungen, die in der Folge des Gesprächs vermehrt erscheinen sollten, verständlicher formulieren, um so von den eigenen Argumenten zu überzeugen²⁵. Eine weitere Frucht des Gesprächs war die Erkenntnis darüber, welche persönlichen und vor allem intellektuellen Qualitäten ein zukünftiger Japanmissionar mitbringen musste, um dem bestehenden interkulturellen Anspruch zu genügen. Noch unter dem Eindruck des eben Erlebten formulierte P. de Torres in einem Schreiben nach Rom ein Eignungsprofil für seine Mitbrüder, die nach Japan als Missionare entsandt werden sollten: sehr klug, anpassungsfähig, von hervorragender Bildung, geduldig, demütig, aber auch geübt im Meditieren müsse man sein, wolle man den christlichen Glauben in Japan zunächst dialogisch und dadurch erfolgreich vorstellen²⁶.

23 Vgl. ders., *Interreligiöser Dialog*, S. 884.

24 Vgl. ebd.

25 Vgl. Martin REPP, *Religionsgespräche zwischen Buddhisten und Jesuiten im Japan des 16./17. Jahrhunderts*, in: Benjamin SIMON/Henning WROGEMANN (Hg.), *Konviviale Theologie. Festgabe für Theo Sundermeier*, Frankfurt a.M. 2005, S. 41–53.

26 Vgl. SIEVERNICH, *Interreligiöser Dialog*, S. 88.

Unter Anleitung muslimischer Obrigkeit – Die Gespräche im Mogulreich unter Akbar I. (ab 1580)

Ein letztes Beispiel für die besonderen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen außereuropäischer Religionsgespräche des Reformationszeitalters mit einem ganz eigenen Akzent bieten die Gesprächsrunden, die ab 1580 am Hofe des Mogulherrschers Akbar I. abgehalten wurden. Unter seiner Ägide hatte das von ihm beherrschte Reich die bislang größte Ausdehnung erreicht: Etwa 100 bis 120 Millionen Menschen lebten gegen Ende des 16. Jahrhunderts dort in einem Gebiet, das sich über den gesamten nördlichen Abschnitt des indischen Subkontinents und darüber hinaus erstreckte²⁷. Die Herrscherfamilie selbst war traditionell muslimisch, besaß aber schamanistisch-mongolische Wurzeln und war daher auch aus machtpolitischen Gründen Synkretismen gegenüber nicht abgeneigt²⁸. Die Notwendigkeit hierzu ergab sich auch aus der religiösen Gesamtlage, die das durch teilweise rasch errungene militärische Erfolge gewachsene Reich zu einem Staatsgebilde zahlreicher unterschiedlicher Völker und Religionen hatte werden lassen. Neben dem durch die Herrscher »importierten« nunmehr indischen Islam gab es die Hindu-Mehrheit, Jains, Parsen, Juden, Sikhs und auch Christen²⁹. Neben den bereits seit frühester Zeit in Süd- und Mittelindien lebenden Thomas-Christen war durch die Anwesenheit der portugiesischen Kolonisten rund um deren koloniales Zentrum Goa eine neue Dynamik auch religiöser Art in der Region entstanden, die durch die Ankunft der Jesuiten in Person Franz Xavers zu Beginn der 1540er Jahre ein erkennbar neues Profil erhalten hatte³⁰.

Akbar I., der sich mit großer persönlicher Begeisterung der religiösen Vielfalt in seinem Herrschaftsgebiet zuwandte und selbst einen Hang zur Mystik besaß, förderte die Vielfalt und das wechselseitige Verständnis der Religionen untereinander aktiv. So errichtete er etwa in seiner neu gebauten Residenzstadt Fatehpur Sikri das sogenannte Ibādatkhāna, einen prächtigen Debattiersaal, wo unter seiner Anleitung und Anwesenheit regelmäßig an Donnerstagabenden muslimische Theologen mit Hindus und Parsen Lehrgespräche über religiöse Themen hielten³¹. Nach dem Eintreffen der Portugiesen in der Region stieß auch deren Religion auf Akbars Interesse. In

27 Vgl. als Überblick Stephan CONERMANN, *Das Mogulreich. Geschichte und Kultur des muslimischen Indien*, München 2006.

28 Vgl. SIEVERNICH, *Die christliche Mission*, S. 88.

29 Zur religiösen Gesamtsituation Annemarie SCHIMMEL, *Im Reich der Grossmoguln. Geschichte, Kunst, Kultur*, München 2000, S. 122–171.

30 Zu den zahlreichen Facetten seines Wirkens vor Ort vgl. Georg SCHURHAMMER, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit*, 2 Bde., Freiburg im Breisgau, 1955–1973. Zur Rolle Goas als strategischem Stützpunkt für die Asienmission vgl. Josef WICKI, *Missionskirche im Orient. Ausgewählte Beiträge über Portugiesisch-Asien*, Immensee 1976.

31 Vgl. SCHIMMEL, *Im Reich der Grossmoguln*, S. 32f.

einem offiziellen Einladungsschreiben an die in Goa lebenden Geistlichen bat er um die Entsendung zweier Theologen, »die die Gesetzbücher und vor allem die Evangelien mitbringen sollten, weil ich [Akbar I.] ehrlich und ernstlich deren Vollkommenheit zu verstehen wünsche [...]«³². Im Zuge der frisch entwickelten Missionsstrategie der Jesuiten, die »von oben nach unten«, also ausgehend von den führenden gesellschaftlichen Schichten das Christentum mit größerer Effektivität in Asien verbreiten wollten, erschien diese Geste Akbars I. als ein Wink des Schicksals. Man glaubte im Mogulherrscher nun schon einen »zweiten Konstantin« vor sich zu haben, mit dessen Hilfe im Dominoeffekt das Christentum in ganz Indien etabliert werden könnte³³. So verließen am 17. November 1579 drei Jesuiten, Rudolfo Aquaviva, Antonio Monserrate und der vom Islam zum Christentum konvertierte Francesco Enrique, der als Übersetzer wirken sollte, Goa in Richtung Fatehpur Sikri, das sie 43 Tage später erreichen sollten.

Dort wurden sie mit großer Freundlichkeit aufgenommen und sogleich zu Akbar gebracht, der sie noch am Abend ihrer Ankunft neugierig nach den Inhalten des Christentums befragte. Den Patres wurde eine eigene Kapelle errichtet, einer der Prinzen wurde ihnen in der Folge sogar zur Erziehung anvertraut, und auch die Religionsgespräche im Ibādatkhāna fanden von nun an mit Vertretern einer weiteren Religionspartei, nämlich den Jesuitenpatres, statt³⁴. Sie selbst überbrachten Akbar I. als Geschenk eine besonders schöne Polyglott-Bibel (hebräisch, chaldäisch, lateinisch und griechisch) und ein Werk in Farsi – Persisch war die offizielle Hofsprache –, über das Leben der Apostel. Doch schon bald stellte sich heraus, dass man die allgemeine religiöse Begeisterung Akbars von jesuitischer Seite aus zu Unrecht für eine biographische Orientierungslosigkeit gehalten hatte, die man zu eigenen Zwecken hatte nutzen wollen. Vielmehr schwebte dem Mogulherrscher das Konzept einer neuen Einheitsreligion vor, das sogenannte Din-i-ilāhī, eine allgemeine mystisch-orientierte »Gottesreligion«, die sein Großreich weiter einen und stabilisieren sollte. Akbar nutzte in den nun folgenden Gesprächsrunden im Ibādatkhāna gezielt die jesuitische Fähigkeit, prägnant die eigenen Standpunkte zu formulieren, um derart die Position der muslimischen Theologen zu untergraben und dadurch den Weg für seine Einheitsreligion zu ebnen³⁵. Zwar verblieben die Jesuiten einige Jahre am Hofe in Fatehpur Sikri – nach

32 Zitiert nach ebd., S. 139.

33 Vgl. Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992, S. 285–291.

34 Vgl. SCHIMMEL, *Im Reich der Grossmoguln*, S. 140–144.

35 Vgl. Heike FRANKE, *Akbar und Ġahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*, Hamburg 2005, S. 97–113.



Darstellung eines der Religionsgespräche in Akbars Ibādatkhāna mit den beiden Jesuiten Rudolfo Aquaviva und Francesco Enrique. Miniaturmalerei von Nar Singh, um 1605.

dem Tod P. Aquavivas 1583 folgte diesem Jerónimo de Xavier³⁶ –, auch war ihre Stellung und ihr Ansehen bei der Herrscherfamilie ungebrochen hoch, was sich auch darin zeigt, dass von nun an zahlreiche christliche Motive von den Hofmalern in deren kostbare Miniaturen aufgenommen wurden³⁷, doch die Hoffnung auf einen raschen Missionserfolg »von oben nach unten« muss-ten die Ordensleute schon bald begraben.

Nichtsdestotrotz war die Frucht der gemeinsamen Gespräche und des kontinuierlichen Aufenthaltes am Hof unter anderem das Entstehen umfang-licher christlicher Literatur in persischer Sprache – gerade de Xavier tat sich

³⁶ Zu diesem vgl. Arnulf CAMPS, *Jerome Xavier and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity*, Schöneck/Beckenried 1957.

³⁷ Vgl. Gudrun LÖWNER, *Christliche Themen in der indischen Kunst von der Mogulzeit bis heute*, Frankfurt a.M. 2009.

hier hervor –, die Aufnahme christlicher Motive in die traditionellen Miniaturmalereien Nordindiens und die räumliche Annäherung an weiter nördlich gelegene Missionsfelder wie etwa Tibet, die in der Folge erschlossen werden sollten³⁸. Die Gespräche selbst zeigten allen Beteiligten die grundlegenden Schwierigkeiten im christlich-islamischen Dialog insbesondere im Hinblick auf die Rolle des Propheten Mohammed einerseits und der Gottessohnschaft Christi andererseits auf, die ja von Akbar dankbar in seinem Sinne instrumentalisiert worden waren³⁹. Die Religionsgespräche sollten in diesem Fall also keine Verständigung herbeiführen, vielmehr dienten sie der Obrigkeit, die Positionen aller Beteiligten gezielt zu schwächen, um eine eigene Einheitsreligion zu etablieren. Doch auch dieses Unterfangen Akbars I. sollte letztendlich scheitern⁴⁰.

Fazit

Die drei vorgestellten Gespräche verliefen unter jeweils gänzlich unterschiedlichen Voraussetzungen und mit völlig divergierenden Zielsetzungen der Beteiligten. Im Falle der mexikanischen Coloquios handelte es sich um ein humanistisch inspiriertes Scheingespräch, das den Azteken mit Hilfe einer akademischen Disputation die eigene Unterlegenheit vor Augen führen sollte. In Yamaguchi trafen christliche Missionare auf einen argumentativ ebenbürtigen Gegner, der sie zu einer neuen Form missionarischer Argumentation zwang und zu neuer begrifflicher Durchdringung des eigenen Glaubens. Am Hofe Akbars I. schließlich wurden die christlichen Gesprächsteilnehmer in einer bereits etablierten Debattenkultur instrumentalisiert, um die obrigkeitliche Vision eines Einheitsglaubens durchsetzen zu können. Die christlichen Missionare – es waren durchgehend Ordensleute – agierten im Spannungsfeld der europäischen Expansion nicht nur als Glaubensboten. Sie waren eingebunden in die staatskirchlichen Strukturen des Patronatssystems. Im Fall der Gespräche von 1524 in Mexiko kam dies am deutlichsten zum Tragen. Die Azteken sollten nicht nur christianisiert, sondern auch zu Untertanen der spanischen Krone gemacht werden. So verwundert es nicht, dass die missionarische Gesprächsführung insgesamt auch immer unter strategischen Gesichtspunkten erfolgte, was insbesondere beim zuletzt betrachteten Beispiel vom Mogulreich zum Tragen kam, dann aber beinahe tragisch scheiterte, da man selbst zum Spielball einer ganz anderen politischen Strategie geworden war.

38 Vgl. SIEVERNICH, *Die christliche Mission*, S. 88.

39 Vgl. SCHIMMEL, *Im Reich der Grossmoguln*, S. 142.

40 Vgl. FRANKE, *Akbar und Ġahāngīr*, S. 331.

Weiter fällt auf, welche fundamentale Rolle die Sprache spielt. Für ein wirklich gelingendes Gespräch müssen kulturübergreifend Begriffe so gewählt und »abgesprochen« werden, dass die Teilnehmer die formulierten Gedanken nachvollziehen und einander tatsächlich verstehen können. Dies musste, so erkannten es die in Japan agierenden Jesuiten, auch Konsequenzen bezüglich der Personalauswahl haben. Für solche Gesprächsrunden waren nur gut ausgebildete Theologen mit stabiler Spiritualität geeignet.

Jedes einzelne der betrachteten Gespräche scheint mehr von den Missverständnissen zwischen den Teilnehmern zu zeugen als von einer tatsächlichen Verständigung. Dennoch kann in jedem der anscheinend misslungenen Kommunikationsversuche der Beginn eines sehr viel längeren und vielschichtigen Gesprächs gesehen werden. Eine wichtige Rolle hierfür spielte jeweils die schriftliche Dokumentation des Gesprächsverlaufs und deren Zurverfügungstellung an alle Beteiligten. Diese Maßnahme ermöglicht eine Fortführung des Dialogs in direktem Anschluss an und Bezugnahme auf Gelungenes wie Misslungenes; sie ermöglicht Korrektur, Nachbesserung und Neuformulierung. Zugleich ist sie Ausdruck von gegenseitiger Wertschätzung und einem gemeinsamen Interesse am tatsächlichen Gelingen von Kommunikation. Insofern sind auch die vorgestellten Gespräche der Beginn dessen, was wir heute als interreligiösen Dialog bezeichnen, der nun aber – auch dank der historischen Erfahrungen – mit ausgefeilteren Spielregeln und einer größeren Sensibilität für Terminologie und Hermeneutik stattfinden kann⁴¹.

41 Vgl. SIEVERNICH, *Die christliche Mission*, S. 231–240.

III. WIRKUNGEN

Kenneth G. Appold

Frühneuzeitliche Religionsgespräche

Wandel des Konzepts in Methodik und Diskurs

Bei ihrem Versuch, den Begriff des frühneuzeitlichen Religionsgesprächs zu präzisieren, verweist die Forschung weitgehend auf das Verhältnis zwischen Religionsgespräch und akademischer Disputation. Da sowohl die Phänomene, die als »Religionsgespräch« und als »Disputation« gekennzeichnet werden, variabel sind und im Laufe der Epoche gewissen Änderungen unterliegen, bleiben solche Versuche meist etwas vage. Dennoch ist die Unterscheidung nützlich. Sie hat auch eine gewisse Geschichte. Selbst Johannes Eck soll zwischen den streng strukturierten Disputationen und einem freieren Austausch eines *amicum colloquium* unterschieden haben¹. In seiner Dissertation *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit* (1995) beobachtet Thomas Fuchs auch eine unterschiedliche Zielrichtung der beiden Veranstaltungsarten: Disputationen zielen auf eine durch wissenschaftliche Beweisführung vollbrachte Widerlegung oder Bestätigung bestimmter Thesen, während Religionsgespräche eher eine Annäherung oder einen Kompromiss zwischen Parteien suchen. In einer Disputation »gewinnt« eine Seite; in einem Gespräch sollten alle Beteiligten am Ende möglichst zufrieden sein². Fuchs verknüpft zudem das Disputieren mit der mittelalterlichen Scholastik, das um Ausgleich trachtende Religionsgespräch mit dem Geist des Humanismus³.

Es gibt auch andere Unterscheidungsmomente – z.B. der Hinweis Hubert Jedins auf unterschiedliche institutionelle Rahmenbedingungen und Teilnehmer der beiden Veranstaltungsarten⁴ – doch diese Variationen müssen hier nicht weiter verfolgt werden. Wichtig ist, dass man an einer theoretischen Unterscheidung zunächst festhält. Genauso wichtig ist allerdings eine hiermit einhergehende, relativierende Beobachtung: Trotz dieser Unterscheidung

1 Vgl. Thomas FUCHS, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln u.a. 1995, S. 6f.

2 Ebd.

3 Ebd., *passim*.

4 Hubert JEDIN, *An welchen Gegensätzen sind die vortridentinischen Religionsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten gescheitert?*, in: *ThGl* 48 (1958), S. 50–55. Hinweis bei FUCHS, *Konfession und Gespräch*, S. 8.

sind Religionsgespräche mit Disputationen eng verwandt. Irene Dingel formuliert in ihrem TRE-Artikel über Religionsgespräche treffend:

Die Folie, auf der das Religionsgespräch entsteht, ist die für das wissenschaftliche Leben des Mittelalters charakteristische akademische Disputation. Sie wird im 16. Jh. aus dem akademischen Rahmen herausgelöst und in die Sphäre der Öffentlichkeit übertragen⁵.

Paradigmatisch hierfür sind Luthers 95 Thesen, die faktisch als akademische Veranstaltung und in einem für diese typischen Stil verfasst wurden, aber die durch ihre Wirkung eine ganz andere Öffentlichkeit erreicht und involviert haben. Auch die Erste Zürcher Disputation, die von Anfang an durch eine nicht-akademische, »öffentliche« Instanz (den Zürcher Rat) geplant, aber in Anlehnung an akademische Vorbilder konzipiert wurde, wirkt grundlegend.

Lassen wir unseren Blick über diese frühreformatorischen Phänomene hinausgleiten, dann wird das Verhältnis zwischen Religionsgesprächen und Disputationen allerdings etwas problematischer. Allgemein bekannt ist die wachsende Unlust über das Disputieren an deutschen evangelischen Universitäten besonders in den Jahrzehnten nach Luthers Tod. Die schon damals angegebenen Gründe hierfür weisen auf die Streitsteigernde Wirkung der Disputationen hin. Dieser Effekt wird besonders während der ohnehin schon zerstrittenen 1540er bis 1570er Jahre als ungünstig empfunden worden sein. Er bestätigt aber auch die schematische Unterscheidung zwischen Disputation und Religionsgespräch, nach welcher erstere ein konkurrierendes, auf Besiegung des Gegners zielendes, und letzteres ein auf Versöhnung ausgerichtetes Phänomen sei. Gefragt waren in dieser Zeit nicht Disputationen, sondern Religionsgespräche. Und von diesen gab es auch einige (im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation: Worms/Regensburg 1540/41, Regensburg 1546, Worms 1557, Maulbronn 1564, Altenburg 1568–1569, Zerbst 1570, ferner in Frankreich: Poissy 1561).

Allerdings wird zumindest die lutherische akademische Disputationskultur um 1580 grundlegend neudefiniert. Auslöser waren die Bemühungen Jakob Andreaes in Kursachsen durch Neuordnung der Universitäten Leipzig und Wittenberg eine bessere Grundlage für innerlutherischen Konsens – und für das hiermit verknüpfte Konkordienprojekt – zu schaffen. In seiner bekannten Wittenberger Instaurationsrede von 1577 stellt Andreae die bisherige Auffassung von Disputationen als streitfördernd auf den Kopf und erklärt sie im Gegenteil für streitlindernd. Gerade die Disputation, so Andreae, führe zur Konsensbildung – weil sie Gegensätze ausspricht und Wahrheiten offenlegt. Nicht dieser oder jener Teilnehmer siegt in der Disputation, sondern die

5 Irene DINGEL, Religionsgespräche. IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 655.

Wahrheit selbst. Den Teilnehmern, die eingangs unterschiedlicher Meinung gewesen sein mögen, wird die Möglichkeit zur Erkenntnis und damit zur Zustimmung zur Wahrheit gegeben⁶. Durch Andreaes Neubestimmung verschmelzen also die für die Reformationszeit behaupteten Gegensätze in der Zielsetzung von Disputation und Religionsgespräch. Die Disputation wird zu einer Art Religionsgespräch.

Auch das Gegenteil trifft zu: Die Religionsgespräche dieser Epoche werden sehr viel stärker von der Disputationskultur geprägt. Dafür gibt es mehrere Gründe, doch besonders bedeutsam erscheinen zwei: die gegen Ende des 16. Jahrhunderts von deutschen evangelischen Theologen wiederaufgenommene aristotelische Methodenlehre, und der Einfluss der Jesuiten. Letzterer war zunächst anregender – und zwar in negativer Weise. Das Erscheinen von Bellarmins umfangreicher und als Disputationen gestalteter Kontroverstheologie in den Jahren 1586 bis 1593⁷ stachelte protestantische Reaktionen an, und diese suchten schnell nach einer geeigneten, ihrem Gegner gewachsenen Methodik. Noch dringlicher war das für Lutheraner frustrierende Erlebnis des ersten Religionsgesprächs des 17. Jahrhunderts, gehalten in Regensburg 1601, unter den Auspizien des bayerischen Herzogs Maximilian und des Neuburger Pfalzgrafen Ludwig. Teilnehmer waren lutherische Theologen der Universität Wittenberg und jesuitische Theologen der Universität Ingolstadt⁸.

Im Vorfeld von Regensburg wurde ein für katholisch-evangelische Religionsgespräche typischer Streit über die Methode geführt, speziell über die Rolle der Heiligen Schrift in der Disputation. Wird den Reformatoren gewöhnlich zugeschrieben, die Schrift als Norm und höchste Autorität für Religionsgespräche geltend gemacht zu haben, so ist ebenfalls klar, dass dieses Prinzip von Altgläubigen generell abgelehnt wurde. Wie bei früheren Religionsgesprächen wurde auch hier durch vorbereitende Verhandlungen über die Frage gestritten. Anders als sonst wurde der Streit aber in das Religionsgespräch selbst hineingezogen und so, wenn auch etwas unverhofft, zum Gegenstand der Hauptauseinandersetzung. Ähnlich umstritten war die Methode des eigentlichen Disputierens. Die Jesuiten bestanden auf einer syllogistischen

6 Vgl. Kenneth G. APPOLD, *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Tübingen 2004, S. 22–25. Hingewiesen wird auf: Jakob ANDREAE, *Oratio de instavratione stvdii theologici*, in *Academia Witebergensi, ad eam puritatem Doctrinae coelestis, in qua, vivente D. Luthero, Doctores Sacrarum Literarum pie consenserunt*, Tübingen 1577, besonders f. D 4r–v.

7 Roberto BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1586–1593.

8 Vgl. die Darstellungen von Wilhelm HERBST, *Das Regensburger Religionsgespräch von 1601. Geschichtlich dargestellt und dogmengeschichtlich beleuchtet*, Gütersloh 1928; sowie zusammenfassend Marion HOLLERBACH, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. u.a. 1982, S. 242–258.

Argumentationsweise – worauf sich die Lutheraner, trotz diesbezüglich mangelnder Ausbildung, einließen. Das Ergebnis war unbefriedigend. Methodisch unterlegen, wurden die Lutheraner genötigt, im Laufe des Gesprächs peinliche Zugeständnisse zur Notwendigkeit einer Interpretationsautorität für das Verständnis der Heiligen Schrift zu machen, was einem scheinbaren Aufweichen ihres Schriftprinzips gleichkam. Die Jesuiten fühlten sich als Sieger. Die Lutheraner kehrten nach Wittenberg zurück, wo nun einerseits die Logikausbildung verschärft wurde und andererseits eine Flut von nachhakenden Polemiken zum Thema *de norma et iudice controversiarum religionis*⁹ hervorströmte. Nach traditionellen Erwartungen der gegenseitigen Annäherung, die an Religionsgespräche herangetragen wurden, war Regensburg ein Desaster. Doch interessanterweise hatten die beiden landesherrlichen Veranstalter im Vorfeld die Zielsetzung etwas bescheidener gefasst. Wie Marion Hollerbach beobachtet, so »fehlt« in Regensburg

ganz [...] der Anspruch und die Hoffnung, mit dem Religionsgespräch einen Kompromiss zwischen den Konfessionen herstellen zu können. Die Fürsten lassen disputieren zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Kirche¹⁰.

Mit anderen Worten: Das Religionsgespräch ist zur Disputation geworden. Nach Andreaes neuem Disputationsverständnis wäre das nicht schlimm gewesen. Doch das Regensburger Religionsgespräch verlief nicht nach Andreaes Muster. Hollerbach schreibt:

Aus einem Forum theologischer Auseinandersetzung mit der Absicht unmittelbarer theologisch-kirchlicher und politischer Folgen wie bei den Religionsgesprächen in Oberdeutschland und in Zürich wird es zu einem Instrument theologischer Propaganda und zur Missionsveranstaltung¹¹.

Dieses Urteil ist vielleicht etwas zu scharf, denn Regensburg hatte sehr wohl unmittelbare Folgen für den theologischen Diskurs und die Methodik an deutschen theologischen Fakultäten, aber es ist sicherlich richtig, dass eine Dysfunktion in Regensburg erkennbar ist, die womöglich eine neue Dimension erreicht hat.

Um diese Dysfunktion besser zu verstehen, ist es nützlich, auf ein weiteres Fallbeispiel zu schauen: das *Colloquium Charitativum* von Thorn, 1645. Dieses Religionsgespräch scheiterte nicht nur dadurch, dass es den

9 So z.B. der Titel einer Schrift von David RUNGE, vorgetragen in Wittenberg im Jahr 1602, im Druck erschienen 1604.

10 HOLLERBACH, Das Religionsgespräch als Mittel, S. 251.

11 Ebd.

Hoffnungen seines Veranstalters, des polnischen Königs Wladislaw IV. Vasa, Katholiken, Lutheraner und Reformierte zusammenzuführen oder wenigstens zu einer Annäherung zu bringen, nicht entsprechen konnte; viel schlimmer, es verursachte eine Verschärfung der Fronten – nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern zusätzlich innerhalb des lutherischen Lagers. Thorn wurde zum Auslöser des berüchtigten und über Jahrzehnte hinweg dauernden »Synkretistischen Streits«, der vor allem den ökumenisch gesinnten Helmstedter Theologen Georg Calixt gegen die wesentlich defensivere Wittenberger Schule um Abraham Calov stellte. Thorn wurde zudem zum Ausgangspunkt der Rekatholisierung Polens.

Calov war in Thorn dabei. Allerdings war er noch nicht Wittenberger Universitätsprofessor, sondern Danziger Gymnasialrektor. Mit den Details des Thorner Religionsgesprächs müssen wir uns hier nicht näher befassen; seine Geschichte ist ausführlich durch die Dissertation von Hans-Joachim Müller (2004) untersucht und auf hohem theoretischen Niveau dargestellt worden¹². Müller stellt zum Schluss die Frage, ob mit Thorn auch eine Strömung der frühneuzeitlichen Irenik gescheitert sei. Die Frage ist anregend. Blickt man auf die Schriften Abraham Calovs, die unmittelbar aus dem Thorner Religionsgespräch hervorgingen, so gibt es zunächst guten Grund zum Pessimismus. Die bedeutendste dieser Schriften kam als Disputationsreihe am Danziger Gymnasium zustande, wurde als solche 1647 gedruckt, dann in weiteren Auflagen als Buch veröffentlicht. Sie heißt *Mataeologia Papistica*. Bereits in der Widmung, die an den schwedisch-polnischen Adligen Sigismund Guldenstern, den Danziger Bürgermeister Adrian von der Linde, und den Konsul Friedrich Elert gerichtet ist, lanciert Calov übelste Beschimpfung gegen die Katholiken:

Qualia sunt aperte impia, in Verbum Dei, Deum, & Christum injuriosa plurima, innumera pene vana & superstitiosa, multa item scelesta & scandalosa, infinita prorsus otiosa, & spinosa, nec pauca manifeste erronea, absurda, & portentosa, quae tradita, & propugnata leguntur in Romana Ecclesia¹³.

Der Inhalt der Schrift, der einer Untersuchung des Trienter Konzils nachgeht, ist um einiges sachlicher und sogar differenzierter. Doch auch hier wird deutlich, dass Calovs Beweggründe wenig mit Ausgleich oder gar Verstehen eines Gegenübers zu tun haben. Insofern haben sie sich vom Ideal des Religionsgesprächs deutlich entfernt. Aber auch als Disputationsreihe – und das sollte

12 Vgl. Hans-Joachim MÜLLER, Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645, Göttingen 2004.

13 Abraham CALOV, *Mataeologia Papistica e Concilio potissimum Tridentino, & praecipuis Scriptoribus Pontificiis proposita, & Testimoniis cum e Scriptura S. tum e Romana Ecclesia confutata*, Danzig 1647.

die Schrift augenscheinlich sein – ergibt sie ein merkwürdiges Bild. Ganz anders als die Disputationstexte des früheren 17. Jahrhunderts, die in meist kurzen, prägnanten – und disputerbaren – Thesen verfasst waren, besteht Calovs Schrift aus langen, monologischen Paragraphen, die zwar nummeriert sind und insofern die äußere Form von »Thesen« annehmen, aber sonst mit einer Disputation im herkömmlichen Sinn wenig gemein haben. Man kann sich nicht vorstellen, dass diese Thesen disputiert wurden, oder dass sich die Danziger Gymnasiasten beim Vortragen bzw. Verteidigen der Abschnitte irgendwie hätten selbst erkennen können. Calov lässt keinen Raum zur Diskussion.

Auch die personifizierten Attacken, die polemischen Versuche, seinen Gegner durch *ad hominem*-Angriffe so zu diskreditieren, dass er überhaupt nicht mehr antworten kann, sind im Rahmen von Disputationen bis dahin eher unüblich. Sie laden nicht mehr zum Gespräch ein, sondern schließen von diesem aus.

Müller mag Recht haben, wenn er allgemein zur Nachwirkung von Thorn sagt, dass die Disputation nicht mehr Mittel der Wahrheitserkenntnis, sondern des *Wahrheitsschutzes* ist¹⁴. Auf Calovs *Mataeologia Papistica* bezogen ist das plausibel. An diesem Beispiel erkennt man einen Verfall des Diskurses, der nun vom Modell des Dialogs in die Welt des Monologs und damit zugleich von der Irenik in die Polemik geraten und auf diese Weise entartet ist.

Diese Beispiele – ob Zürich 1523, Regensburg 1601 oder Thorn 1645 – sind ohne Rücksicht auf ihren jeweiligen recht unterschiedlichen historischen und institutionellen Kontext gewählt worden. Man könnte und müsste diese Unterschiede deutlicher hervorheben und in einer Analyse zusammen mit weiteren Beispielen berücksichtigen. Insofern möchte ich beim Konstatieren etwaiger »Entwicklungslinien« zurückhaltend sein. Man wäre geneigt, diese knappen Beispiele als Bestätigung der in der Forschung verbreiteten – und von Hollerbach, Fuchs und Müller in unterschiedlicher Weise geteilten – Beobachtung eines stetigen Verfalls der theologischen Gesprächskultur nach der Reformationszeit zu betrachten.

Doch einiges spricht gegen ein solches Urteil. Zum einen muss man fragen, inwiefern der vermeintliche Erfolg der frühen reformatorischen Religionsgespräche, allen voran der als paradigmatisch angesehenen Ersten Zürcher Disputation, von dem propositionalen Gehalt ihrer Thesen ausging. Entscheidend für Zürich war nicht die Frage, ob sich Zwingli und Fabri inhaltlich näher kämen – sondern die Aufnahme des Geschehens durch die etwa 600 anwesenden Zürcher Bürger. Vergessen wir nicht, dass Zwinglis eigens für die Disputation verfassten 67 Artikel gar nicht diskutiert wurden. Selbst das wiederholt vorgetragene »Schriftprinzip« trug wenig zum Verständigungsprozess

14 MÜLLER, Irenik als Kommunikationsreform, S. 515.

zwischen den Disputanten bei, sondern war vor allem als Ausgrenzungsmechanismus gegen Fabri wichtig, da es dessen Beiträge *formaliter* disqualifizierte und die Entscheidungshoheit leichter dem Zürcher Rat zuspielte. Das, was für die Reformation konstitutiv war, wird man also schwerlich in den theologischen Inhalten der Disputation finden können und vielmehr bei anderen, eher religionssoziologischen Momenten suchen müssen. Von sämtlichen Darstellungen des Ereignisses kommt Gottfried Locher der Sache mit folgender Schilderung wohl am nächsten:

Was sich am 29. Januar 1523 im Rathaus an der Limmat vor der aufgeschlagenen Bibel vollzog, war ein tiefgreifendes religiöses Gemeinschaftserlebnis, psychologisch wie soziologisch höchstens dem mittelalterlichen Genossenschaftsempfinden vergleichbar: die Erneuerung der Katholizität der Kirche auf dem kleinen Zürcher Territorium¹⁵.

Die Entscheidung Zürichs, die Reformation einzuführen, und auch die Zustimmung, die Zwingli dort empfangen hat, fußt hiernach auf einem kollektiven religiösen Erlebnis, das den Bürgern suggerierte, »authentische« Kirche nach neutestamentlichem Vorbild zu sein.

Insofern erscheint auch Jakob Andreaes Wunsch nach Disputationen, die durch Offenlegen der Wahrheit einen konsensbildenden Erkenntnisvorgang ermöglichten, als naiv. Der Wert solcher Veranstaltungen, besonders dann, wenn sie in einem öffentlichen und feierlichen Rahmen als Religionsgespräch erscheinen, liegt nicht nur in ihrer Fähigkeit, propositionale Wahrheiten zu vermitteln und hierdurch eine Annäherung der Disputanten zu erzeugen – das war schon zu Beginn der Reformation so. Um die Erfolge von Regensburg 1601 und Thorn 1645 beurteilen zu können, wird man also nach anderen Kriterien suchen müssen. Sieht man Zürich weiterhin als paradigmatisch, so werden diese Kriterien mit der Fähigkeit der Veranstaltung, religiöse Gemeinschaft zu stiften – oder, wie im Falle der späteren Beispiele, solche Gemeinschaft zu stärken und zu erhalten – zu tun haben. Der Wert solcher Ereignisse läge demnach nicht nur in dem Inhalt ihrer Thesen, sondern auch in der Wirkung, die von den Thesen, der Rahmenbedingung der Veranstaltung, und den historisch schwerer zu bestimmenden religionssoziologischen Affekten des Ereignisses ausgingen. In diesem Licht erscheint das Vorgehen der lutherischen Kontrahenten in Regensburg und Thorn vielleicht nicht erfolgreicher, aber eher erklärbar – und auf ähnlicher Linie, wie

15 Gottfried W. LOCHER, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen 1979, S. 115.

das ihrer Vorgänger in der frühen Reformation. Das Ereignis brachte sie in neuer Form und Intensität als Gemeinschaft zusammen. Allerdings war diese Gemeinschaft besonders nach Thorn durch Ausgrenzung der neu erkannten Gegner nun etwas kleiner.

Alexander Schunka

Politik und Kommunikation

Dimensionen des Religionsgesprächs im Kontext der protestantischen Irenik um 1700

I.

Unter den zahlreichen Briefen, Memoranden und Gutachten protestantischer Ireniker an der Schwelle zum 18. Jahrhundert fällt ein kleiner Unionsplan ins Auge. Er stammt von dem Berliner Hofprediger Daniel Ernst Jablonski (1660–1741) und richtete sich im Jahr 1700 an den brandenburgischen Minister Paul von Fuchs (1640–1704). Dieses Memorandum ist aufschlussreich in Bezug auf das Verhältnis zwischen Theologen und Politikern bei der Herstellung protestantischer Einheit. Es ist aber auch interessant hinsichtlich der Vorgehensweisen und Verfahrenstechniken bei der Einheitsstiftung¹. In ungewöhnlicher Offenheit stellte der reformierte Theologe Jablonski zunächst klar, was das vordringliche Ziel von Einheitsgesprächen sein müsse. Es solle nämlich vor allem darum gehen, die Lutheraner von ihren falschen Sichtweisen auf die Reformierten abzubringen. Alle dogmatischen Streitigkeiten rund um die Realpräsenz Christi im Abendmahl und die Prädestinationslehre seien aus solchen Verhandlungen zunächst auszulagern, weil es sich um Spezialprobleme handle. Die Einigkeit in den Gottesdienstgebräuchen, die für Jablonski immer besonders wichtig war, sollte durch einen Rückgriff auf frühchristliche Praktiken erreicht werden. Zuallererst aber müsse eine ekklesiologische Einheit hergestellt werden, und zwar mit Hilfe einer gemeinsamen Bezeichnung, die alle akzeptieren könnten. Jablonski schlug hier – im Einklang mit anderen reformierten Irenikern der Zeit – vor, von *ecclesiae evangelicae* zu sprechen.

Diese Ziele sollten nach Meinung des Hofpredigers Jablonski keinesfalls mit Hilfe eines größeren Religionskolloquiums umgesetzt werden, wie dies die übliche Vorgehensweise auf dem Weg zu konfessioneller Einheit seit der

1 Daniel Ernst JABLONSKI, Jetzige Bewandniß der Kirchen-Friedens-Handlung (Jan. 1700), in: Johann Erhard KAPP, Sammlung einiger Vertrauten Briefe, welche zwischen dem weltberühmten Freyherrn, Gottfried Wilhelm von Leibnitz, und dem berühmten Berlinischen Hof-Prediger, Herrn Daniel Ernst Jablonski [...] gewechselt worden sind, Leipzig 1745, S. 116–124. Die folgenden Ausführungen entstammen dem Kontext meiner Habilitationsschrift: Alexander SCHUNKA, Von der Irenik zur Anglophilie. Großbritannien in der Kultur deutscher Protestanten, 1688–1740, Ms. Stuttgart 2014 (Wiesbaden 2018). – Ich danke Lennart Gard für Unterstützung und Kritik.

Reformationszeit gewesen wäre². Vielmehr strebte der Berliner Hofprediger zunächst ein kleines, informelles Sondierungstreffen zwischen Theologen aus der Eidgenossenschaft und aus Hamburg an. Er dachte dabei namentlich an die Reformierten Bénédict Pictet (1655–1724) und Jérémias Sterky (1656–1718) sowie an den Lutheraner Daniel Severin Scultetus (1645–1712). Ein solches Treffen sollte unter enger Mitwirkung der Hohenzollernmonarchie eingefädelt werden, wo man sich seit dem Übertritt der Dynastie zum Reformiertentum im frühen 17. Jahrhundert immer wieder eine besondere konfessionelle Friedensbereitschaft auf die Fahnen geschrieben hatte³. Nur bei äußerster Geheimhaltung, so Jablonski, würde durch ein eventuelles Scheitern der Gespräche kein Schaden entstehen. Im Erfolgsfall aber, auf den der Hofprediger hoffte, könnten in einem nächsten Schritt dann die Politiker die Angelegenheit weiter vorantreiben, namentlich diejenigen im Umfeld der Höfe Brandenburg-Preußens und Kurhannovers. Von besonderer Wichtigkeit sei daher, dass der brandenburgische Kurfürst Friedrich III. (1657–1713) das Ergebnis eines solchen Treffens »nicht als derer Theologen, sondern als dero eigen Werck« propagieren könne. Nur dann würde eine spätere protestantische Union auch den Ruhm des Kurfürsten und seines Hauses in angemessener Weise mehren können⁴.

Zu einem Treffen, wie sich dies Friedrichs Hofprediger Jablonski wünschte, sollte es freilich nicht kommen⁵. Wie so viele Unionsinitiativen der Zeit gelangte auch dieser Versuch protestantischer Einheitsstiftung nicht über erste Überlegungen hinaus⁶. Das lag nicht zuletzt am komplizierten Verhältnis zwischen Theologie und Politik. Jablonskis Plan zeigt darüber hinaus, wie schwer

2 Siehe die Zusammenstellung von Otto SCHEIB, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689)*, 3 Bde., Wiesbaden 2009, sowie die Beiträge des vorliegenden Bandes.

3 Für Brandenburg-Preußen sind immer noch unverzichtbar die Arbeiten von Bodo Nischan, zum Großteil versammelt in: Bodo NISCHAN, *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism*, Aldershot 1999. Die beste Kontextualisierung der Irenik des 17. Jahrhunderts bietet weiterhin Howard HOTSON, *Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563–1648*, in: Howard P. LOUTHAN / Randall C. ZACHMAN (Hg.), *Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415–1648*, Notre Dame 2004, S. 228–285.

4 JABLONSKI, *Jetzige Bewandniß*, S. 124.

5 Siehe Daniel Ernst Jablonski an Jérémias Sterky, Berlin, 2. Juli 1700, Staatsbibliothek Berlin preußischer Kulturbesitz (wird im Folgenden als SBPK zitiert), Handschriften, Nachlass A.H. Francke, 11,2/13 (Nr. 19); Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669–1704)*, hg. v. Paul SCHRECKER, Paris 1934, Einleitung, S. 43–46.

6 Als Überblick siehe Alexander SCHUNKA, *Internationaler Calvinismus und protestantische Einheit*, in: Joachim BAHLCKE u.a. (Hg.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Ausstellungskatalog, Halle 2010, S. 171–185.

es um das Jahr 1700 herum war, einen geeigneten institutionellen Rahmen für konfessionelle Einheitssuche zu finden: für einen Diskurs, der zwar weiterhin ungeheuer wirkmächtig war, der sich gleichzeitig aber immer schwerer institutionell verankern ließ. Anders als bei manchen Religionskolloquien vergangener Jahrhunderte bedeutete der Versuch von Geheimgesprächen nunmehr in gewisser Weise die Übertragung aktueller diplomatisch-politischer Verhandlungstechniken auf den religiösen Bereich: Auch in der Kongressdiplomatie seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert spielten geheime Vorverhandlungen eine zentrale Rolle⁷. Politische *Arcana* hatten – zunächst – in einer breiteren Öffentlichkeit nichts zu suchen.

Das Streben nach einer Vereinigung der Bekenntnisse war daher auch um 1700 eine heikle Angelegenheit im Wechselspiel zwischen theologischen Wahrheiten und politischen Machtverhältnissen. Dies wiederum erforderte von den Protagonisten ein hohes Maß an kommunikationsstrategischer Sensibilität und Flexibilität: zwischen Geheimniskrämerei und der Herstellung einer – begrenzten – Öffentlichkeit, die der Angelegenheit nicht schaden durfte, sondern sie vielmehr befördern sollte. Da die Vorkämpfer protestantischer Irenik an der Wende zum 18. Jahrhundert auffällig oft an den Schnittstellen zwischen monarchischer Politik, Geistlichkeit und Gelehrtenrepublik saßen – dies gilt in besonderer Weise für den brandenburgischen Hofprediger Jablonski und seinen lutherischen Zeitgenossen Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)⁸ –, könnte man auf den ersten Blick annehmen, dass bei solch erfahrenen, theologisch geschulten »Politikberatern« ein entsprechendes Fingerspitzengefühl für derart sensible Belange geherrscht hätte. Tatsächlich war dies allerdings nur eingeschränkt der Fall.

- 7 Zur Bedeutung von Geheimhaltung und arkanem Staatswissen siehe Michael STOLLEIS, *Arcana imperii und Ratio status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts*, Hamburg 1980. Zum Problem der Geheimhaltung in der Reichstagsöffentlichkeit siehe Susanne FRIEDRICH, *Drehscheibe Regensburg. Das Informations- und Kommunikationssystem des Immerwährenden Reichstags um 1700*, Berlin 2007, v.a. S. 42–52. Zum Verhältnis von geheimen Vorverhandlungen und Kongressöffentlichkeiten siehe Heinz DUCHHARDT, *Gleichgewicht der Kräfte, Covenance, europäisches Konzert. Friedenskongresse und Friedensschlüsse vom Zeitalter Ludwigs XIV. bis zum Wiener Kongress*, Darmstadt 1976, S. 76–79. Eine Innensicht auf Kongressdiplomatie zwischen symbolischem und »instrumentellem« Handeln bietet Matthias KÖHLER, *Strategie und Symbolik. Verhandeln auf dem Kongress von Nimwegen*, Köln u.a. 2011. Für die Modi der Friedensstiftung im Untersuchungszeitraum siehe insbesondere auch Lucien BÉLY, *L'art de la paix en Europe. Naissance de la diplomatie moderne. XVI^e–XVIII^e siècle*, Paris 2007.
- 8 Zur irenischen Achse zwischen Jablonski und Leibniz – mit der umfangreichen einschlägigen Literatur – siehe zuletzt Alexander SCHUNKA, *Zivile Toleranz – religiöse Toleranz – Union. Leibniz zwischen protestantischer Irenik und dynastischer Politik in Hannover und Berlin*, in: Friedrich BEIDERBECK u.a. (Hg.), *Umwelt und Weltgestaltung. Leibniz' politisches Denken in seiner Zeit*, Göttingen 2014, S. 589–612.

Mit Leibniz und Jablonski, die man sich keineswegs als irenische Einzelkämpfer vorzustellen hat, ist eine Achse umrissen, die von der böhmisch-polnischen Brüderunität über Brandenburg-Preußen nach Kurhannover und angesichts der sich anbahnenden Personalunion bald weiter bis nach Großbritannien reichte. Ireniker hatten daher in ihren Überlegungen und Unternehmungen die politische Großwetterlage nicht nur des Reiches, sondern großer Teile Europas zu berücksichtigen. Das innenpolitische und gesellschaftliche Gefüge der jeweiligen Staatswesen war dabei ebenso wenig zu vernachlässigen: So machten in Brandenburg-Preußen die Reformierten zwar die Staatselite aus, zahlenmäßig stellte das Reformiertentum hier jedoch nur eine kleine Minderheit dar und bestand zudem nicht nur aus irenisch gesinnten »Universalisten«, sondern auch aus oft eher anti-irenisch eingestellten »Particularisten«⁹.

Irenisch engagierte Theologen und Politiker waren zudem in ständiger Sorge, dass ihre Gegner aus dem Bereich des Luthertums das Thema konfessioneller Einheitsstiftung gleich zum Gegenstand öffentlicher, diskreditierender Polemiken machen und dem Unionswerk dadurch irreparablen Schaden zufügen würden. Beliebte Vorwürfe der lutherischen Gegner einer protestantischen Verständigungspolitik waren, dass die Reformierten unter dem Deckmantel konfessioneller Einheit und mit Billigung weltlicher Fürsten eigentlich nur die Lutheraner schikanieren, marginalisieren oder gar zum Calvinismus bekehren wollten, obwohl – oder gerade weil – diese sich doch selbst in einer Minderheitsposition befänden¹⁰.

Auf den folgenden Seiten wird es weniger um den Nachweis gehen, dass theologische Initiativen mit dem Ziel innerprotestantischer Friedensstiftung konfessionspolitisch motiviert waren¹¹. Im Mittelpunkt der Ausführungen steht vielmehr die Tatsache, dass derartige Verhandlungen nicht allein von

9 Michael BEINTKER, Toleranz und Bekenntnis. Theologische Beobachtungen zur Immigrations- und Religionspolitik Preußens von 1685 bis 1817, in: Johannes LANGHOFF/Joachim ROGGE (Hg.), *Immigration and Emigration. Die calvinistische Einwanderung und Auswanderung in Mitteleuropa*. Beiträge des II. Kongresses für Calvinforschung in Mittel- und Osteuropa vom 24. bis 26. September 1984 in Berlin, Berlin 1985, S. 117–137; Alexander SCHUNKA, *Union, Reunion, or Toleration. Reconciliatory Attempts among Eighteenth-Century Protestants*, in: Gary COHEN u.a. (Hg.), *Diversity and Dissent. Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500–1800*, New York 2011, S. 193–208, hier S. 198f.

10 Deutlich wird dies in unterschiedlichen Polemiken lutherischer Theologen wie Sebastian Edzard, Erdmann Neumeister, Ernst Salomon Cyprian oder insbesondere Valentin Ernst Löscher, siehe Valentin Ernst LÖSCHER, *Allerunterthänigste Adresse an Ein Großmächtigstes Oberhaupt, In Nahmen Der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Die Religions-Vereinigung betreffend*, Leipzig 1704.

11 Dies wäre kein allzu überraschendes Ergebnis, vgl. HOTSON, *Irenicism*; Alexander SCHUNKA, *Irenicism and the Challenges of Conversion in the Early Eighteenth Century*, in: David LUEBKE u.a. (Hg.), *Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany*, New York 2012, S. 101–118.

den Inhalten, sondern ebenso sehr von den Kommunikationstechniken der Beteiligten bestimmt wurden. Mit gewandelten Kommunikationsbedingungen dürfte zusammenhängen, dass um das Jahr 1700 herum die Form größerer Religionskolloquien »älteren Typs« nur noch sehr eingeschränkt als probates Mittel zur Durchsetzung konfessioneller Einheit angesehen wurde – sofern es dabei nicht ohnehin eher darum gegangen war, die Gegenseite zu überzeugen anstatt religiösen Ausgleich zu schaffen¹². Wie zunächst in allgemeinerer Perspektive und anschließend anhand des wohl letzten Religionskolloquiums seiner Art verdeutlicht werden wird, ist hier vor dem Hintergrund gewandelter politischer und medialer Rahmenbedingungen insbesondere das Verhältnis von Öffentlichkeit und Geheimhaltung von besonderem Interesse¹³.

II.

Irenische Kommunikation unter frühneuzeitlichen Protestanten war nahezu immer auf ein Mindestmaß an Öffentlichkeit angewiesen, damit bestimmte Ideen überhaupt Gehör finden konnten. Die Herstellung einer zunächst begrenzten Öffentlichkeit betrieben irenische Theologen mit Hilfe informellen »Netzwerks« ebenso wie durch stärker formalisierte Kanäle. Dazu dienten Briefe, Reisen, Drucke in unterschiedlichen Genres (von gelehrten Werken über Erbauungsliteratur und Flugpublizistik bis hin zu Zeitschriftenaufsätzen) und nicht zuletzt die Widmungen einschlägiger Veröffentlichungen an Herrscher oder kirchliche Würdenträger. Derartige Zueignungen halfen bisweilen bei der Finanzierung des Druckes durch die Widmungsempfänger, sie konnten Korrespondenzbeziehungen anstoßen oder gar den Verfassern Karrierechancen eröffnen. Darüber hinaus demonstrierten strategisch eingesetzte Widmungen gegenüber einer breiteren Leseöffentlichkeit, dass Verfasser, Buchinhalt und Widmungsempfänger in einer engen Beziehung zueinander standen. Häufig richteten sich in den Jahrzehnten um 1700 die Widmungen irenischer Werke an die brandenburgischen Hohenzollern, die Hannoveraner Welfendynastie oder an anglikanische Bischöfe¹⁴. Neben Widmungen

12 Zum Verhältnis von Irenik und Kolloquienkommunikation vgl. insbesondere Hans-Joachim MÜLLER, *Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum in Thorn 1645*, Göttingen 2004.

13 Seit Georg Simmel ist das Geheimnis ein bedeutsames Thema der Sozial- und Kulturwissenschaften. Vgl. hier nur: Daniel JÜTTE, *Das Zeitalter des Geheimnisses. Juden, Christen und die Ökonomie des Geheimen (1400–1800)*, Göttingen 2011; Lucian HÖLSCHER, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1979, v.a. S. 69–75.

14 Im irenischen Kontext zentrale Beispiele sind Johann Ernst GRABE (Hg.), *Irenaei Episcopi Lugdunensis Contra omnes haereses libri quinque [...]*, Oxford 1702, mit einer Widmung an König Friedrich I., Jean-Frédéric OSTERVALD, *The Arguments of the*

diente etwa der Versand eigener oder übersetzter Bücher zur Kontaktabahnung mit Regierenden bzw. einflussreichen Würdenträgern in deren Umfeld; einen ähnlichen Zweck erfüllte das persönliche Antichambrieren an fremden Höfen¹⁵.

Während durch Widmungen, Briefe oder Besuche verschiedene politisch-gelehrte (Teil-)Öffentlichkeiten unterschiedlicher Reichweite angesprochen wurden, erreichten gedruckte irenische Traktate und ihre polemischen Gegenschriften naturgemäß den potenziell größten Rezipientenkreis. Angesichts der Kontroversen seit den Unruhen um den Pietismus ausgangs des 17. Jahrhunderts¹⁶ plädierten allerdings sowohl der Berliner Hofprediger Jablonski als auch sein Mitstreiter Leibniz in Hannover recht entschieden gegen die offensive Herstellung einer solchen Öffentlichkeit durch programmatische Drucke. Vielmehr propagierten sie die möglichst strikte Beschränkung interkonfessioneller Debatten (insbesondere in deren Anfangsstadium) auf einen kleinen Personenkreis¹⁷. Zur Geheimhaltung sollten Inkognito-Reisen von Geistlichen und Gelehrten dienen¹⁸, aber auch und gerade die Nichtverbreitung bzw. allenfalls gezielte und eingeschränkte Weitergabe von Briefen Dritter bzw. von handschriftlichen Memoranden oder längeren Manuskripten an möglichst wenige und klar benennbare Empfänger¹⁹.

Im Verlauf der Diskussionen um protestantische Einheit der Jahre um 1700 wurden allerdings mehrfach – und, wie es scheint, bisweilen bewusst – Regeln der Geheimhaltung gebrochen und ihr Bruch anschließend geschickt instrumentalisiert: Vertrauliche Schriftstücke gelangten angeblich rein zufällig und

Books and Chapters of the Old Testament, With Practical Observations [...], London 1716, an die Prinzessin von Wales sowie Jean-Alphonse TURRETTINI, *Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis iudicio* [...]. Praemissa est Brevis & Pacifica de Articulis Fundamentalibus Disquisitio [...], Genf 1719, mit einer Widmung an William Wake, Erzbischof von Canterbury, und schließlich Daniel Ernst JABLONSKI, *Historia Consensus Sendomiriensis*, Berlin 1731, ebenfalls mit einer Widmung an Wake.

15 Hierzu in Kürze ausführlicher: SCHUNKA, Von der Irenik, Teil B5.

16 Vgl. Martin GIERL, *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997.

17 Siehe Walter DELIUS, *Berliner kirchliche Unionsversuche im 17. und 18. Jahrhundert*, in: JBBK 45 (1970), S. 7–121, hier S. 34f.; Alexander SCHUNKA, *Brüderliche Korrespondenz, unanständige Korrespondenz. Konfession und Politik zwischen Brandenburg-Preußen, Hannover und England im Wendejahr 1706*, in: Joachim BAHLCKE/Werner KORTHAASE (Hg.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden 2008, S. 123–150, hier S. 144–146.

18 Zum Inkognito preußischer Geistlicher vgl. Alexander SCHUNKA, *Wein und falsche Freunde. Abwege eines Hofpredigers in der internationalen Diplomatie des ungarischen Aufstands im frühen 18. Jahrhundert*, in: Martin MULSOW (Hg.), *Kriminelle – Freidenker – Alchemisten. Räume des Untergrunds in der Frühen Neuzeit*, Wien u.a. 2014, S. 179–202, hier S. 185–187. Zur Praxis frühneuzeitlicher Inkognito-Reisen siehe allgemein Volker BARTH, *Inkognito. Geschichte eines Zeremoniells*, München 2013.

19 SCHUNKA, *Brüderliche Korrespondenz*, S. 145.

gegen den Willen ihrer Verfasser an die Öffentlichkeit, wo sie dann großen Wirbel auslösten²⁰. Ein Beispiel ist die Veröffentlichung eines vertraulichen Gutachtens des Helmstedter Theologen Johann Fabricius (1644–1729) im Kontext der Konversion Prinzessin Elisabeth Christines von Braunschweig-Wolfenbüttel (1691–1750) zum katholischen Bekenntnis, das politische Wellen bis nach Großbritannien schlug und kurzzeitig die Hannoveraner Sukzession in Frage stellte²¹. Auch die Kontroverse um eine vertrauliche Korrespondenz des orthodox lutherischen Gothaer Kirchenrats Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) mit dem Tübinger Ireniker Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760) im Jahr 1720, die zum persönlichen Bruch zwischen beiden Kirchenmännern führte, war im Vorfeld der Unionsdebatten auf dem Regensburger Reichstag von einiger politischer Bedeutung²². Wie es scheint, hatten Unionsgegner, vor allem aus dem Luthertum, fast immer ein Interesse an der Herstellung größtmöglicher Öffentlichkeit – nicht zuletzt weil sie fürchteten, bei den konspirativ anmutenden Treffen ihrer meist reformierten Gegner insgeheim übervorteilt zu werden. Für die reformierten Ireniker galt eher das Gegenteil: Eine anzustrebende Einheit der Bekenntnisse durfte nicht im Vorfeld zerredet werden.

III.

Ein gutes Beispiel für konfessionspolitisch motivierte Strategien und Techniken der Geheimhaltung und zugleich für deren ostentativen Bruch findet sich im Jahr 1703, konkret im Umfeld des sogenannten *Colloquium Charitativum* in Berlin²³. Bereits der Name dieses Treffens verweist auf ein älteres und ungleich bekannteres Vorbild: das Thorner Religionsgespräch des Jahres 1645²⁴. Neben dem Leipziger Kolloquium von 1631 bildete das Thorner *Colloquium Charitativum* einen wichtigen Referenzpunkt für die brandenburg-preußische Irenik um 1700. Beide Kolloquiumsabschiede gehörten

20 Dies führt in den größeren Kontext der Weitergabe und Zirkulation »prekären« Wissens unter frühneuzeitlichen Gelehrten, siehe Martin MULSOW, *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 2012.

21 SCHUNKA, *Irenicism and the Challenges of Conversion*.

22 Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, *Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum 1717–1726*, Mainz 1998, S. 185.

23 Wenig weiterführend ist hierzu die neuere Veröffentlichung von Rajah SCHEPERS, *Die gescheiterte Union. Der preußische Unionsversuch des Collegium charitativum im Jahr 1703*, in: JBBK 69 (2009), S. 133–156. Teils fehlerhaft sind Friedrich BRANDES, *Die Geschichte der evangelischen Union in Preußen*, Bd. 1: *Die Zeit des confessionellen Gegensatzes*, Gotha 1872, S. 433–441 sowie DELIUS, *Unionsversuche*, S. 39–43, auf die sich spätere Darstellungen häufig stützen.

24 Vgl. dazu MÜLLER, *Irenik als Kommunikationsreform*.

zu den symbolischen Büchern der brandenburgischen Reformierten²⁵. Sie bildeten letztlich die Grundlage des reformierten Universalismus kurbrandenburgischer Prägung, der sich vom strikten Prädestinationsgedanken der Synode von Dordrecht abgrenzte²⁶. Nach Auffassung brandenburgischer Universalisten erstreckte sich – im Einklang mit der Schlussdeklaration des Thorner Kolloquiums – die Gnade Gottes prinzipiell auf alle Menschen, die allerdings nicht gleichermaßen bereit seien, diese göttliche Gnade durch sich selbst anzuerkennen. Insofern richtete sich die Gnade Gottes auf die »Berufenen und aufrichtig sich Bekehrenden«, weil diese das Verdienst Christi »in lebendigem Glauben ergriffen« hätten. Gute Werke seien zum Heil zwar nötig, aber nicht ursächlich für die Rechtfertigung des Sünders²⁷. Ansonsten grenzte sich der Thorner Kolloquiumsabschied von katholischer Werkgerechtigkeit ebenso ab wie vom Dordrechter reformierten Partikularismus; in der Abendmahlsauffassung folgte er einem auf Calvin verweisenden Mittelweg zwischen zwinglianischem Zeichencharakter und lutherischer Realpräsenz. Demnach sei Christus beim Abendmahl auf mystische, aber nicht auf leibliche Weise anwesend; diese geistige Anwesenheit wiederum sei überhaupt die realste aller Möglichkeiten der Präsenz.

Der auf Thorn zurückgehende Universalismus findet sich bei reformierten brandenburgischen Irenikern wie Jablonski um 1700 fast in Reinform wieder²⁸. Daher ist es kaum überraschend, dass selbst der Name des *Colloquium Charitativum* im Jahr 1703 auf seinen Thorner Vorgänger anspielte: Nunmehr bezog er sich auf das rückblickend wohl letzte obrigkeitlich organisierte Religionsgespräch seiner Art, das im unmittelbaren Umfeld des

25 Die Drey Confessiones, Oder Glaubens-Bekänntnisse, Welche in den Chur-Fürstl. Brandenb. die Religion betreffenden Edictis zu beobachten befohlen worden; I. Johannis Sigismundi, Churfürsten zu Brandenburg, glorwürdigsten Andenckens, Glaubens-Bekänntniß, II. Colloqvium Lipsiacum Anno 1631 [...] III. Thornische Declaration, welche Anno 1645. [...] ist unterschrieben worden [...], Cölln 1695; zu Leipzig vgl. Bodo NISCHAN, Reformed Irenicism and the Leipzig Colloquy of 1631, in: CEH 9 (1976), S. 3–26.

26 Zu unterscheiden wäre diese Richtung auch vom sogenannten »hypothetischen« Universalismus eines Moyse Amyraut (1596–1664), der sich bei einigen Hugenotten in Kurbrandenburg wiederfindet. Zum Universalismus im Refuge siehe z.B. Fiammetta PALLADINI, Die Berliner Hugenotten und der Fall Barbeyrac. Orthodoxe und »Sozinianer« im Refuge (1685–1720), Leiden u.a. 2011.

27 Ich folge hier der auszugsweisen deutschen Übersetzung der Thorner Deklaration bei Wolfgang GERICKE, Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur Preussischen Union 1540–1815, Bielefeld 1977, S. 160–164, Zitate S. 161, 163.

28 Vgl. neben zahlreichen Äußerungen in der Korrespondenz Jablonskis hier nur Daniel Ernst JABLONSKI, Kurtze Vorstellung der Einigkeit und des Unterscheidens [...], o.O. 1697, ed. bei Hartmut RUDOLPH, Zum Nutzen von Politik und Philosophie für die Kirchenunion. Die Aufnahme der innerprotestantischen Ausgleichsverhandlungen am Ende des 17. Jahrhunderts, in: Martin FONTIUS u.a. (Hg.), Labora diligenter, Stuttgart 1999, S. 108–166, Anhang S. 128–166.

Berliner Hofes und unter genauer Beobachtung durch Hannoveraner Politiker und Theologen begonnen wurde. Die Vorgänge im Berlin des Jahres 1703 sind aufschlussreich im Hinblick auf das Verhältnis von Geheimhaltung und Herstellung von Öffentlichkeit, und zwar unter anderem deshalb, weil sie einen ersten Höhepunkt irenischer und anti-irenischer Druckpublizistik markieren²⁹. Der eindrucksvolle Ausstoß entsprechender Traktate rund um das Kolloquium sollte dazu beitragen, dass erstmals im Kontext der bis in die dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts anhaltenden brandenburg-preußischen Unionsinitiativen die Fronten zwischen Irenikern und ihren Gegnern abgesteckt werden konnten.

Hinsichtlich seiner Form und seines tatsächlichen Ablaufs nimmt sich dieses Kolloquium im Vergleich zum berühmten Thorner Vorbild ausgesprochen bescheiden aus: Im Frühjahr 1703 wurde auf Geheiß des reformierten brandenburg-preußischen (Titular-)Bischofs Benjamin Ursinus (von Bär, 1646–1720) ein Religionsgespräch einberufen. Teilnehmer auf Seiten der Reformierten waren der Hofprediger Jablonski, ferner dessen irenischer Mitstreiter, der Theologe und mehrfache Universitätsrektor Samuel Strimesius (1648–1730) aus Frankfurt an der Oder sowie Friedrich Heinrich Ursinus (1672–1739), der Sohn des Bischofs, in der Funktion eines Sekretärs³⁰. Für die Lutheraner nahmen der Berliner Superintendent Franz Julius Lütke[ns] (1650–1712) und – an Stelle des Propstes Philipp Jacob Spener (1635–1705), der kurzfristig seine Teilnahme zurückgezogen hatte bzw. ausgeschlossen worden war – der Magdeburger Diakon Johann Joseph Winckler (1670–1722) teil³¹. Das Kolloquium war damit konfessionsparitätisch ausgerichtet – wobei der als Sekretär fungierende Sohn des Bischofs reformierten Glaubens war – und bis zum Ausscheiden Speners mit der ersten Garnitur brandenburg-preußischer Theologen hochkarätig und politiknah besetzt.

29 Siehe die – gleichwohl unvollständige – Zusammenstellung der Polemiken rund um das Jahr 1703 bei DELIUS, Unionsversuche, Anhang 4, S. 103–107.

30 Es handelte sich nicht, wie DELIUS, ebd., und nahezu alle nachfolgenden Studien behaupten, um den Bischof selbst. Siehe dazu Franz Julius LÜTKE[NS], *Christliche unmaßgebliche Gedanken Über die Vereinigung der beyden Protestirenden Kirchen*, Cölln a.d. Spree 1703, f. b3r.

31 Laut Lütke[ns] wurde Spener kurzfristig ausgeschlossen, siehe ders., *Gedanken*, f. b4r–c. Spener selbst zufolge (Philipp Jacob SPENER, *Letzte Theologische Bedencken*, Bd. 3, Halle 1711, S. 471f. [»Von der vereinigung mit den Reformirten. Lütken«]) war seine eigene Abneigung gegenüber derartigen Unionsverhandlungen hinlänglich bekannt; später berief er sich auf die Darstellung von Lütke[ns]. Nichts deutet darauf hin, dass, wie DELIUS, Unionsversuche, S. 39 schreibt, Spener freiwillig auf eine Teilnahme verzichtet habe. Zu seinem Vertreter Winckler siehe Lothar NOACK, Winckler, Johann Joseph, in: Ders./Jürgen SPLETT (Hg.), *Bio-Bibliographien. Brandenburgische Gelehrte der Frühen Neuzeit. Mark Brandenburg 1640–1713*, Berlin 2001, S. 611–621.

Geheim im strikten Sinne war es dagegen nicht: Bereits die Planungen wurden aus dem Hannoveraner Umfeld genau verfolgt, namentlich von Leibniz und Fabricius³².

Das Kolloquium bestand faktisch nur aus einem einzigen Treffen im Mai und endete bereits vor dem avisierten zweiten Termin im Juni, als erste Informationen in eine breitere Öffentlichkeit durchsickerten. So war schon Ende Mai³³ eine Schrift im Druck erschienen, die interessanterweise die Begriffe »Arcanum« und »Geheimnis« im Titel führte und deren Wortsinn damit gleichsam ins Gegenteil verkehrte. Ihr Titel lautete *Arcanum Regium. Das ist königliches Geheimnis für einen Landesherrn, darinnen entdeckt wird, wie es sich bei seinen über die Religion zerteilten Untertanen nach Gottes Willen zu verhalten habe*. Inhaltlich plädierte das ohne Verfasserangabe erschienene Werk für eine Stärkung des landesherrlichen Episkopalrechts, aber auch für die Ausbildung aller Geistlichen in der Stadt Halle an der Saale, außerdem für die Abschaffung des Taufexorzismus und der dritten Feiertage nach Ostern, Pfingsten und Weihnachten. Darüber hinaus forderte der anonyme Autor vom Landesherrn, »väterlich« zu »zeigen, daß die Meß-Gewandte, Caseln, Lichter, und Hostien bey dem Heil. Abendmahl ein päbstl. Greuel seynd«. Entsprechend sollte im Abendmahl nur noch Brot verwendet werden. Da es sich bei diesen Punkten sowieso nur um *Adiaphora* handle, seien solche Zugeständnisse umso leichter zu erreichen³⁴.

Obwohl diese Schrift manche Forderungen aus dem irenischen Diskurs aufnahm, ging sie doch deutlich darüber hinaus. In einiger Hinsicht ist das Werk vom Halleschen Pietismus beeinflusst, und genau so wurde es auch von den Zeitgenossen wahrgenommen³⁵. Das *Arcanum Regium* wurde rasch mit

32 BRANDES, Geschichte, Bd. 1, S. 434. Später gutachtete die Helmstedter theologische Fakultät über das *Arcanum Regium*, siehe: Responsum der theologischen Fakultät Helmstedt, Helmstedt, 13. Juli 1703, in: KAPP, Sammlung, S. 375–390.

33 Bislang hat die Forschung angenommen, dass die Schrift Wincklers dem Austritt Lütke[n]s folgte. Tatsächlich reagierten die Magdeburger Landstände bereits am 21. Mai 1703 auf Wincklers Schrift, siehe die Abschriften des Briefwechsels zwischen Landständen und Domkapitel in: Archiv der Franckeschen Stiftungen/Hauptarchiv (wird im Folgenden als AFRSt/H zitiert), D 78, 17a, 17b.

34 Auch Strimesius zählte das Brotbrechen zu den »Neben-Lehren«, die das Fundament des Glaubens nicht in Frage stellten. Samuel STRIMESIUS, Kurtzer Entwurf, Der Wegen Einigkeit im Grund des Glaubens einzugehenden Christlichen Vereinigung [...], o.O. 1705, S. 92, 97; Johann Joseph WINCKLER, *Arcanum Regium*, o.O. 1703, f. 4v–5v, Zitat f. 4v. Siehe auch Erklärung H. Inspector Wincklers über das *Arcanum Regium*, AFRSt/H, A 7, f. 2r, 11v. Hinsichtlich der Analogien zu manchen Praktiken Franckes in Glaucha ausgangs der 1690er Jahre siehe Veronika ALBRECHT-BIRKNER, Francke in Glaucha. Kehrseiten eines Klischees (1692–1704), Tübingen 2004, S. 19–34.

35 Verbindungen nach Halle liegen aufgrund der Überlieferung nahe (siehe AFRSt/H, D 78); als pietistisch ist das *Arcanum Regium* von zeitgenössischen Gegnern

dem Magdeburger Diakon Winckler in Verbindung gebracht, der an Speners Stelle für das Kolloquium nachnominiert worden war, seinerseits eine Verfasserschaft jedoch zunächst abstritt³⁶.

Das Bemerkenswerte am *Arcanum Regium* ist, dass der Inhalt dieser Publikation weder völlig deckungsgleich mit der Linie reformierter Ireniker war, noch mit der ihrer Gegner. Wincklers zentraler Vorschlag, per monarchischem Oktroy und mithilfe der bischöflichen Autorität des Landesherrn eine Union von oben einführen zu lassen, war ein Ergebnis des Thomasius'schen Territorialismus. Danach dürfe der Monarch zum Schutz religiöser Freiheiten gegenüber Fanatikern in seinem Territorium die *iura circa sacra* über alle Konfessionen ausüben³⁷. Eine solche Auffassung liegt auch dem anglikanischen Staatskirchentum nicht fern, das für Ireniker wie Jablonski als Richtschnur diente, auch wenn im *Arcanum Regium* damit nicht argumentiert wurde³⁸. Die Schrift offenbart gleichzeitig eine grundsätzliche Skepsis gegenüber den institutionalisierten Kirchen und betont die individuelle Frömmigkeit des gläubigen Individuums.

Die Publikation des *Arcanum Regium* hinterließ bei vielen Zeitgenossen größeres Entsetzen – insbesondere bei Leibniz, der einen unmittelbaren und enormen Schaden für die protestantischen Unionsvorbereitungen erwartete³⁹. Die Veröffentlichung dieser Schrift diente gleichzeitig als willkommener

wahrgenommen worden, siehe: ALETHOPHILUS [Benedict BENECKE], Die Unzulängliche und Päpstliche Mittel, Welche Herr Winckler [...] In seinem Arcano Regio zur Vereinigung der Religion vorgeschlagen, Friedensburg o.J. [1703].

³⁶ Daniel Ernst Jablonski an Gottfried Wilhelm Leibniz, Berlin, 1. Dezember 1703, in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Erste Reihe. Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel, Bd. 22, hg. v. der Leibniz-Forschungsstelle Hannover, Berlin 2011, S. 701–703 (Nr. 410). Siehe auch AFRSt/H, D 111, S. 45–54. Stattdessen argumentierte Winckler für die Verfasserschaft eines in pietistischen Kreisen äußerst unbeliebten Geistlichen namens Welmer, dessen Schrift er nur noch Zusätze angefügt habe; ein Druck sei nie geplant gewesen, vielmehr sei die Schrift aus dem königlichen Kabinett entwendet und unerlaubterweise zum Druck gegeben worden (DELIUS, Unionsversuche, S. 41; s.a. Nora GÄDEKE u.a., Einleitung, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 22, S. XXIX–XCV, hier S. LI, LXX–LXXII, wo die These einer Autorschaft Welmers vertreten wird). Diese Technik des Abstreitens von Autorschaft und Publikationsabsicht findet sich auch bei der Lütke[ns]-Schrift (BRANDES, Geschichte, Bd. 1, S. 435).

³⁷ Diesen Bezug stellt BRANDES, ebd., S. 438f., plausibel her. Gemeint ist Christian THOMASIUS, Das Recht Evangelischer Fürsten In Theologis. Streitigkeiten [...], Halle 1696. Vgl. Klaus SCHLAICH, Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert [1968], in: Ders., Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz, Tübingen 1997, S. 204–266; Ian HUNTER, The Secularisation of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius, Cambridge 2007, S. 131–138.

³⁸ Vgl. SCHUNKA, Von der Irenik, Teil C2.

³⁹ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Herrn von Leibnitz Anmerkungen über das Arcanum Regium [...], in: KAPP, Sammlung, S. 368–371. Siehe auch GÄDEKE u.a., Einleitung, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 22, S. LI f. und die entsprechenden, dort genannten Briefe.

Anlass, das Kolloquium zu beenden, und zwar nachdem erst ein einziges Treffen stattgefunden hatte, auf dem es vermutlich primär um Verfahrensfragen gegangen war.

Wenige Tage nach Erscheinen des *Arcanum Regium* verweigerte der Lutheraner Franz Julius Lütke[ns] seine weitere Teilnahme am *Colloquium Charitativum*. Als Begründung machte er geltend, bereits die Zusammensetzung des Treffens habe die Reformierten bevorzugt, die nicht nur rechnerisch die Mehrheit stellten, sondern auch durch besonders erfahrene Theologen vertreten seien⁴⁰. Die reformierte Gegenseite warf daraufhin Lütke[ns] eine gezielte Obstruktionspolitik vor, die sich nicht auf die Inhalte, sondern auf Form und Argumentationsverhalten beziehe. Der innerste Kreis der brandenburg-preußischen Kirchenpolitiker betrachtete die Vorwürfe von Lütke[ns] als derart verletzend, dass sie eine deutliche Reaktion erforderten⁴¹. So dachte Jablonski nun darüber nach, für das Folgejahr ein Kolloquium in einem größeren Rahmen und mit einer dezidiert lutherischen Mehrheit anzusetzen; Lütke[ns] und Winckler sollten dabei allerdings beide »künftig ausbleiben«, wie der Hofprediger schrieb⁴².

Winckler wie Lütke[ns] hatten demnach die Spielregeln des Kolloquiums verletzt, insbesondere diejenigen, die dessen Geheimhaltung betrafen. Dies wirkte sich auf die Karrieren beider lutherischer Teilnehmer aus und illustriert im Umkehrschluss die Machtverhältnisse innerhalb der brandenburg-preußischen Kirchenpolitik jener Jahre, einschließlich der engen Beziehungen reformierter Ireniker zum Hof. Lütke[ns] nämlich war ganz offensichtlich in Berlin untragbar geworden. Schon bald sollte er die Residenzstadt verlassen und als Hofprediger in die Dienste des dänischen Königs Friedrich IV. (1671–1730) treten. Von Kopenhagen aus initiierte er 1705 die Hallesche Ostindienmission im dänischen Kaufmannsstützpunkt Tranquebar⁴³. Dass bei diesem Orts- und Positionswechsel die Halleschen Pietisten eine Rolle gespielt haben, liegt nahe⁴⁴. Winckler wiederum musste auf Druck

40 Der Druck ist auf den 8. Juni 1703 datiert, d.i. kurz vor einem geplanten zweiten Treffen, siehe LÜTKE[NS], *Gedancken*, f. b4r. Die Argumente ebd., f. a4v–b3r.

41 Friedens-Gedancken über die Ohnmaßgebliche Gedancken [...], o.O. 1703. Als Verfasser werden Jablonski und/oder Bischof Ursinus vermutet, siehe Daniel Ernst Jablonski an Gottfried Wilhelm Leibniz, Berlin, 1. Dezember 1703, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 22, S. 701–703 (Nr. 410) sowie GÄDEKE u.a., *Einleitung*, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 22, S. LXXI; DELIUS, *Unionsversuche*, S. 40. In der Schrift ist von »wir« die Rede, was sich auf die reformierten Kolloquiumsteilnehmer bezieht.

42 Daniel Ernst Jablonski an Gottfried Wilhelm Leibniz, Berlin, 1. Dezember 1703, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 22, S. 701–703 (Nr. 410), Zitat S. 702.

43 Arno LEHMANN, *Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien*, Berlin 1955, S. 7f.

44 Daniel CYRANKA u.a., »Das eigentliche Portrait des seligen Aarons« – Der indische Prediger Aaron (1698/99–1745) auf Bildern des 18. Jahrhunderts, in: *PuN* 35 (2009),

brandenburg-preußischer Kirchenpolitiker eine Entschuldigungsschrift veröffentlichen⁴⁵. Und auch Jablonski verabschiedete sich mittelfristig von weiteren Kolloquiumsplänen.

Durchaus bemerkenswert ist hinsichtlich des Berliner *Colloquium Charitativum*, dass die eigentlichen Debatten erst begannen, nachdem das Religionsgespräch bereits gescheitert war. Die besonderen konfessionspolitischen, kommunikativen und medialen Umstände (gemeint ist hier vor allem die enorm rasche Flug- und Zeitschriftenpublizistik im Verbund mit den Mechanismen politischen und gelehrten Austauschs) und das politische Gefüge eines internationalen Protestantismus⁴⁶ brachten es mit sich, dass interkonfessioneller Dialog um 1700 in anderen Bahnen verlaufen musste und derartige Kolloquien letztlich überflüssig machen sollte. Die Fragen, um die es ging, waren allerdings keinesfalls obsolet, wie sich aus der Hitzigkeit der publizistischen Diskussionen schließen lässt.

Dieses Berliner Religionsgespräch besitzt allerdings auch noch eine andere Dimension konfessionspolitischen Dialogs, die auf das Spannungsfeld zwischen Irenik und Toleranz hindeutet. Es verweist zudem auf Fragen der Akzeptanz von landesherrlichem *ius circa sacra* und territorialer, wenn nicht institutioneller Kirchlichkeit. Im Umfeld des gescheiterten Kolloquiums ist dabei die Verbindung zum Halleschen Pietismus bedeutsam.

Die (auf Basis der bisher bekannten Überlieferung) etwas undurchsichtigen Rollen von Winckler und Lütke[ns] legen ebenso wie die kurzfristige Nichtteilnahme des Berliner Propstes Spener die Vermutung nahe, dass das Scheitern des *Colloquium Charitativum* wenn nicht von Halle aus, so doch aus dem Umkreis des Vertrauten August Hermann Franckes (1663–1727), Carl Hildebrand von Canstein (1667–1719), betrieben worden war⁴⁷. Winckler,

S. 148–203, hier S. 152; maßgebend für die Kontakte zwischen Halle und dem dänischen Hof war über Jahre hinweg der Weltenbummler Heinrich Wilhelm Ludolf (1655–1712), siehe mit weiterer Literatur: Alexander SCHUNKA, *An England ist uns viel gelegen. Heinrich Wilhelm Ludolf als Wanderer zwischen den Welten* um 1700, in: Holger ZAUNSTÖCK u.a. (Hg.), *London und das Hallesche Waisenhaus. Eine transnationale Kommunikationsgeschichte im 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 2014, S. 43–64.

⁴⁵ Die Apologie Wincklers (Abhandlung etlicher Fragen von der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Nutzen der christlichen Vereinigung beyderseits evangelischen Kirchen [...]), o.O. 1703) entstand unter dem Einfluss der Berliner Ireniker, siehe Daniel Ernst Jablonski an Gottfried Wilhelm Leibniz, Berlin, 1. Dezember 1703, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 22, S. 701–703 (Nr. 410) sowie ders. an A. Klingler, Berlin, 8. April 1704, SBPK, Nachlass A.H. Francke, 11,2/14 (Nr. 54).

⁴⁶ Vgl. zum Kontext: SCHUNKA, *Internationaler Calvinismus*.

⁴⁷ Zu den Verbindungen zwischen Winckler, Francke und Canstein siehe Carl Hildebrand von Canstein an August Hermann Francke, Berlin, 19. Mai 1703, in: Peter SCHICKETANZ (Hg.), *Der Briefwechsel Carl Hildebrand von Cansteins mit August Hermann Francke*, Berlin u.a. 1972, S. 223 (Nr. 224); ders. an dens., Berlin, 21. Juli 1703, in: ebd., S. 233 (Nr. 233). Die Existenz vertraulicher Kontakte zwischen Winckler und Francke belegt ders. an dens., Magdeburg, 27. Februar 1702, AFrSt/H, A 139, f. 96r–97r.

dessen *Arcanum Regium* eine Kette von Polemiken über die Union in Gang setzte, hatte das Scheitern des Religionsgesprächs und der Unionsdiskussionen erreicht. Gleichzeitig erweckte seine Schrift den Anschein, er selbst sei eigentlich irenischen Gedanken gegenüber durchaus aufgeschlossen. Damit setzte er sich persönlich zwar zwischen alle Stühle, er hatte aber gleichzeitig immerhin die orthodoxen Lutheraner auf die Ireniker gehetzt. Dies wiederum konnte den Halleschen Pietisten nur recht sein, die *cum grano salis* jegliche Form von Unionsgesprächen als höchst gefährlich einschätzten. Francke selbst war in dieser Angelegenheit nichts nachzuweisen, auch wenn sich Andeutungen finden lassen, die eine absichtsvoll betriebene Obstruktion der Berliner Unionsversuche durch den Glauchaer Theologen nahelegen⁴⁸. In Franckes ansonsten durchaus umfangreich überlieferter Korrespondenz mit Winckler fehlen übrigens ausgerechnet die Briefe des Jahres 1703⁴⁹. Dass er inhaltlich die Ziele des *Colloquium Charitativum* und die irenische Berliner Politik ablehnte, war offenkundig:

Die Gott im Geist schon vereinigt hat, bedürffen keiner menschlichen vereinigung, und die in Gott nicht vereinigt sind, können durch Menschen anders nicht als nur äußerlich und im Buchstaben vereinigt werden⁵⁰.

Mit einer Gemeinschaft der wahren Gläubigen, wie sie die Halleschen Pietisten propagierten, ließ sich eine Union der Bekenntnisse und Kirchenstrukturen nicht vereinbaren.

⁴⁸ Wie akribisch das Berliner Geschehen rund um das *Colloquium Charitativum* von Halle aus überwacht wurde, macht die genaue Dokumentation deutlich: AFrSt/H, A 7; A 139; D 78, 17a und b; siehe auch die umfassende Sammlung von Polemiken im Umfeld von 1703 in den Sammelbänden: AFrSt/Bib, 52 E 5 sowie ebd., 181 G 6. Siehe außerdem August Hermann Francke an »Bruder«, o.O. u. Datum, SBPK, Nachlass A.H. Francke, 28/3 (Nr. 5): »Was in der courant gestanden ist theils wahr, theils falsch. Von Magdeburg ist einer nach Berlin kommen, namens H Winckler um mit einigen von der vereinigung der religionen zu handeln auf des Königes Befehl. Von Halle aber ist keiner hinkommen, auch keiner hinbegehret worden. Es ist keine Vereinigung als die Gott machet durch seinen H. Geist; alle andere ist bodenloß, und dem Reiche Gottes mehr schädlich als nützlich. Die Gott im Geist schon vereinigt hat, bedürffen keiner menschlichen vereinigung, und die in Gott nicht vereinigt sind, können durch Menschen anders nicht als nur äußerlich und im Buchstaben vereinigt werden. Und wenn sie denn so vereinigt sind, so bleibet doch alle Zeit dabei, daß der nach dem Fleisch geboren ist, verfolgt den, der nach dem Geist geboren ist«.

⁴⁹ Der ansonsten gut überlieferte Briefwechsel zwischen Francke und Winckler in: SBPK, Nachlass A.H. Francke, 33, 1/5.

⁵⁰ SBPK, Nachlass A.H. Francke, 28/3 (Nr. 5). Zum Verhältnis von Pietismus und Irenik siehe Alexander SCHUNKA, Daniel Ernst Jablonski, Pietism, and Ecclesiastical Union, in: Fred VAN LIEBURG / Daniel LINDMARK (Hg.), Pietism, Revivalism and Modernity. 1650–1850, Newcastle 2008, S. 23–41.

Der Tenor Franckescher Kritik findet sich in nur leicht abgewandelter Form auf Seiten der lutherischen Orthodoxie wieder. Stärker akzentuiert wird hier allerdings die Ablehnung des arkanen Verhandlungsmodus. Zu den zahlreichen Reaktionen lutherischer Unionsgegner auf das *Arcanum Regium* gehörte insbesondere die mehrfach aufgelegte *Allerunterthänigste Adresse* des Delitzscher Superintendenten Valentin Ernst Löscher (1673–1749), selbst erklärter Gegner der Halleschen Pietisten⁵¹. Löscher lehnte es dezidiert ab, Unionsgespräche nach dem Vorbild politischer Geheimverhandlungen zu betreiben und religiöse Unterschiede nach politischem Muster aufzulösen. So heißt es bei ihm:

Die bey irrdischen Friedens-Handlungen gebräuchliche Suchung der bilance unter denen Partheyen [...] schick[t] sich zu dieser geistlichen Vergleichung so wenig / als die Staats-Reguln zur Verbesserung des Christenthums⁵².

Die *Allerunterthänigste Adresse* brachte einiges an lutherischer Kritik gegenüber der reformierten Irenik auf den Punkt. Sie zog wiederum eine Reaktion der reformierten Universität Frankfurt an der Oder nach sich, deren Theologen (unter ihnen der Kolloquiumsteilnehmer Strimesius) nunmehr gleichsam im Auftrag ihres Landesherrn als Verteidiger reformierter Irenik und als antilutherische Polemiker auftraten⁵³. Dank Lütke[ns] und Winckler war jedenfalls die Unionsthematik kein Geheimnis mehr – so wie das etwa noch im Briefwechsel zwischen Leibniz und Jablonski propagiert worden war. Hinter diesen Grad an Öffentlichkeit konnte man nicht mehr zurückweichen: auch nicht, als Bischof Ursinus im Namen des Preußenkönigs alle verfügbaren Exemplare des *Arcanum Regium* aufkaufen ließ und der Hof zugleich die Zensur kontroverspolemischer Schriften verschärfte⁵⁴.

51 LÖSCHER, *Adresse*, S. 71–73 [Besprechung des *Arcanum Regium*]; Gottlieb WERNSDORF, Kurtze und notwendige Entdeckung des so genanten Arcani [...], Wittenberg 1703; Des Ministerii in Hamburg Christliches Bedencken, Über das so genandte Arcanum Regium [...], Hamburg 1703 u.v.a.

52 LÖSCHER, *Adresse*, S. 5.

53 Johann Christoph BECMANN, Exception-Schrift Wieder Eine Aller-Unterthänigste Adresse [...], [Frankfurt a.d.O.] 1703; ders., Christliche Erwehung Der Historie Derer Ersten Religions-Motuum [...] an stat Einer Duplique Wieder Eine Allerunterthänigste Adresse [...], [Frankfurt a.d.O.] 1705; Barthold HOLTZFUSS, Tractatus Theologicus De Praedestinatione, Electione Reprobatione Hominum [...] Frankfurt a.d.O. 1703.

54 Benjamin Ursinus an Gerhard Wolter Molanus, Berlin, 18. März 1704, in: KAPP, Sammlung, S. 417–419. Das zugrundeliegende Zensuredikt vom 5. November 1703 (General-Verordnung wegen derer Theologischen Schriften, wer dieselbe vor den Druck censiren solle, in: Corpus Constitutionum Marchicarum 1/1, Nr. LXX, Sp. 425–428) bezog sich ohne Erwähnung des *Arcanum Regium* in allgemeinerer Form auf »Schriften und Tractätlein unter dem Titul: Evangelisch[!] und protestirende Kirche zu vereinigen«, in: ebd., S. 425. Vgl. DELIUS, Unionsversuche, S. 47.

IV.

Die irenischen Diskussionen des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts lassen sich in einiger Hinsicht als Anknüpfung, Fortführung und Erweiterung der brandenburg-preußischen Irenik früherer Jahrzehnte begreifen. Dies erklärt, warum Form und Ablaufmechanismen von Religionsgesprächen den Beteiligten weiterhin präsent waren. Freilich hatte sich seither nicht nur das internationale politische Gefüge verändert, sondern auch die Praktiken des Verhandeln und die publizistischen Möglichkeiten.

Was die Berliner Verhandlungen letztlich gesprengt hatte, war nicht allein das *Arcanum Regium* selbst, sondern die breite, öffentlichkeitswirksame Debatte rund um das Thema protestantischer Einheit, die ihm folgte. Jenseits der letztlich unklaren Publikationsgeschichte von Wincklers Schrift war es eine Koalition von Unionsgegnern, die die Verhandlungen öffentlich machte, in der Hoffnung, dass dies die Politiker aus Angst vor eigenem Prestigeverlust dazu treiben würde, ihre Theologen zur Raison zu bringen. Ironischerweise spielten sowohl die lutherisch-orthodoxen als auch die pietistischen Anti-Ireniker gemeinsam mit den Strukturen einer aufgeklärten Öffentlichkeit, wobei es Franckes Anhängern ganz offensichtlich besser gelang, die tatsächlichen Geheimnisse für sich zu behalten. Alle Seiten aber waren daran interessiert, den Landesherrn und dessen *ius circa sacra* für sich zu instrumentalisieren: die Ireniker im Sinne einer obrigkeitlich oktroyierten Einheitskonfession; ihre Gegner, indem sie die Unionsbemühungen als politisch motiviertes und inhaltsleeres Ränkespiel diskreditierten und die irenischen Theologen als Handlanger der Herrschenden darstellten.

Auch wenn das Berliner Religionsgespräch nur aus einer Sitzung bestand: Seine Bedeutung liegt in den unmittelbaren und mittelbaren Nachwirkungen, die sowohl personeller als auch konfessionspolitischer und publizistischer Natur waren. Nach 1703 war Unionspolitik jedenfalls kein Geheimnis mehr. Das macht die Wirkung dieses Kolloquiums weit bemerkenswerter als die Verhandlungen selbst.

Johannes Hund

»Mutua tolerantia« oder »conciliatio«?

Die Unionsgespräche zwischen dem reformierten Brandenburger Hofprediger Daniel Ernst Jablonski und dem lutherischen Hofrat Gottfried Wilhelm Leibniz in Hannover

Die Reformation und das ihr folgende konfessionelle Zeitalter hatten die westliche Kirche in drei voneinander getrennte Konfessionen aufgespalten, die in ihren Wahrheitsansprüchen deutlich voneinander differierten¹. Einen entscheidenden Impuls für die konfessionelle Konsolidierung und die Identitätsbildung der drei entstehenden Konfessionen leisteten dabei gerade auch die Gespräche, die die Kirchenspaltung eigentlich überwinden sollten, die so genannten Religionsgespräche, die – wie man spätestens am Beginn des Dreißigjährigen Krieges ernüchternd festhalten musste – allesamt gescheitert waren und das Gegenteil dessen erreicht hatten, wozu sie eigentlich dienen sollten². Nach dem Westfälischen Frieden von 1648 begann im Reich ein langsames Umdenken, das die geistigen Kräfte förderte, die die konfessionellen Auseinandersetzungen und Abgrenzungen, die ganz Europa mit in den Krieg geführt hatten, überwinden wollten. Man suchte und fand in der menschlichen Vernunft eine Instanz, die jenseits aller konfessionellen Wahrheitsansprüche zu stehen kam und die, wie es schien, die alten Streitigkeiten um die christliche Wahrheit entscheiden und sie damit zugleich zu einem friedlichen Ende führen konnte. In den theologischen Debatten der kriegsmüden Generation setzte sich je länger desto mehr ein irenischer, auf Ausgleich bedachter Grundton durch³. Hatte bereits das mitten im Dreißigjährigen Krieg stattfindende

- 1 Diesem Aufsatz liegt der Text meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz zugrunde, der für den Druck geringfügig bearbeitet wurde.
- 2 Vgl. Irene DINGEL, Religionsgespräche. IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 670f.; dies., Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum. Konfessionelle Transformationen, in: Wolfgang THÖNISSEN u.a. (Hg.), Luther: Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen, Paderborn/Leipzig 2016, S. 239–260, hier S. 243–250.
- 3 Vgl. Hartmut RUDOLPH, Akademie und innerprotestantische Kirchenunion. Brückenschläge des Hofpredigers zur Gelehrtenrepublik und zur lutherischen Konfession, in: Joachim BAHLCKE u.a. (Hg.), Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung, Dössel 2010, S. 309–325, hier S. 309.

Leipziger Religionsgespräch von 1631⁴, das vom lutherischen Kursachsen und dem reformierten Kurbrandenburg initiiert wurde, den Akzent deutlich auf gemeinsam formulierbare theologische Aussagen gelegt, so erklärten die beiden Religionsgespräche von Kassel und Berlin/Cölln in den Jahren 1661 und 1662/63 die Toleranz und die Duldung der Differenzen in nicht-fundamentalen Glaubensartikeln zum Prinzip⁵. Das traditionelle Religionsgespräch, das auf die Wiederherstellung der einen Wahrheit zielte, wich im innerprotestantischen Bereich langsam dem neuen Typus eines Unionsgespräches, das unter bewusster Duldung verschiedener Auffassungen in Glaubensartikeln, die das ewige Heil nicht unmittelbar betrafen, und auf dem Weg über die kirchliche Toleranz eine Union zwischen Lutheranern und Reformierten herstellen wollte.

In diesen Rahmen frühaufklärerischer Ausgleichsgespräche zwischen den beiden evangelischen Konfessionen, auf die wir uns im Folgenden beschränken wollen⁶, gehören auch die Geheimgespräche und die Korrespondenz zwischen dem reformierten Brandenburger Hofprediger Daniel Ernst Jablonski und dem Hofrat Gottfried Wilhelm Leibniz aus Hannover in den Jahren 1697 bis 1701, die wir vorläufig als »Unionsgespräche« bezeichnen wollen. Wenn diese Gespräche im Folgenden im Mittelpunkt stehen, so soll dabei neben der Frage nach ihrem theologischen Gehalt und ob in diesen Gesprächen neue Argumente ausgetauscht oder nur die alten, sattsam bekannten wiederholt wurden, ein besonderes Augenmerk auf ihre Methodik gelegt werden, um die Frage beantworten zu können, wie die Ausgleichsverhandlungen zwischen den Kurfürstentümern Hannover und Brandenburg in die Entwicklung von den traditionellen Religionsgesprächen hin zu einem neuen Typus von Unionsgesprächen einzuordnen sind. Wir beschränken uns dabei auf die Anfangsphase der Verhandlungen zwischen den beiden Territorien während der Jahre 1697 bis 1701, die in den beiden ausgearbeiteten

4 Vgl. hierzu Bodo NISCHAN, Reformed Irenicism and the Leipzig Colloquy of 1631, in: *Central European History* 9 (1976), S. 3–26.

5 Zum Berliner Religionsgespräch vgl. Johannes M. RUSCHKE, Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit. Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete »mutua tolerantia«, Tübingen 2012; zum Kasseler Kolloquium ebd., S. 92–94.

6 Zwischen 1679 und 1702 waren Leibniz und Molanus ebenfalls an den Reunionsgesprächen zwischen lutherischer und römisch-katholischer Kirche beteiligt. Vgl. hierzu Martin OHST, Gerard Wolter Molan und seine Stellung zum Projekt einer kirchlichen Reunion, in: Heinz DUCHHARDT / Gerhard MAY (Hg.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz 2000, S. 171–197; Hartmut RUDOLPH, Bemerkungen zu Leibniz' Reunionskonzept, in: ebd., S. 227–242; Karin MASSER, Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert, Münster 2002.

Gutachten – der Brandenburger *Kurtze[n] Vorstellung* und dem Hannoveraner *Unvorgreiffliche[n] Bedencken* – ihren prominenten Ausdruck fand. Daneben kommt die Entstehungsgeschichte dieser beiden Gutachten und der sie begleitende Briefwechsel zwischen Jablonski und Leibniz, in den sich gelegentlich auch der Loccumer Abt Molanus einschaltete, mit in den Blick.

1. Mutua tolerantia. Entstehung und Konzeption der »Kurtzen Vorstellung« des Berliner Hofpredigers Jablonski

Der Beginn der Unionsgespräche zwischen Hannover und Berlin war untrennbar verbunden mit den für die Evangelischen im Reich dramatischen Ereignissen des Jahres 1697: Am 1. Juni war August der Starke, Kurfürst von Sachsen, zum Katholizismus konvertiert, um sich den Weg zur polnischen Krone zu sichern, die ihm am 26./27. Juni verliehen wurde. Das *Corpus Evangelicorum* aber hatte damit sein Direktorium verloren, die Evangelischen waren mit einem Schlag ihrer Führung beraubt. Hofrat Gottfried Wilhelm Leibniz wurde sofort aktiv. Bereits am 4. Juli schrieb er einen Brief an den Brandenburger Kabinettsarchivar Johann Jacob Julius Chuno, in dem er seine Klage über die Konversion des Kursachsens mit der Analyse der Notwendigkeit von Unionsgesprächen verband, war doch der reformierte Brandenburger Kurfürst zum ranghöchsten evangelischen Fürsten im Reich aufgestiegen. Die dezimierten evangelischen Stände konnten nur dann auf das Gehör der römisch-katholischen Mehrheit im Reichstag hoffen, wenn sie die konfessionellen Streitigkeiten im *Corpus Evangelicorum* auf Dauer beendeten.

Mit dem Verlust Kursachsens waren überdies nur noch zwei evangelische Kurfürstentümer übrig geblieben, nämlich das junge Kurfürstentum Hannover (seit 1692) und Brandenburg⁷. Das Kurfürstentum Brandenburg war schon deshalb ein guter Ansprechpartner für irenische Gespräche, als dort seit 1613 der Hof reformiert, die Bevölkerung aber nach wie vor konkordienlutherisch geblieben war. Mit dem Religionsgespräch von Berlin war der Brandenburger Herrscher bereits im Jahre 1661 für die Vereinigung seiner evangelischen Untertanen aktiv geworden. Nachdem diese Ausgleichsverhandlungen ergebnislos abgebrochen werden mussten, erließ der Große Kurfürst im Jahre 1664 sein zweites Toleranzedikt, das die konfessionelle Polemik in seinem Territorium verbot. Spätestens seit der Aufnahme der Hugenotten durch das Potsdamer Edikt vom 6. November 1685 wurde das Unionsproblem in

7 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz an Johann Jacob Julius Chuno, Hannover, 4. Juli 1697, in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Erste Reihe. Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel, Bd. 14, hg. vom Leibniz-Archiv der niedersächsischen Landesbibliothek Hannover, Berlin 1993, S. 316–319 (Nr. 193).

Brandenburg auch in der Praxis akut. Leibniz konnte also auf Gehör am Berliner Hof hoffen, als er die *Consultatio de tolerantia Reformatorum* des auf konfessionellen Ausgleich bedachten Lutheraners Georg Calixt, ein Schlüsselwerk protestantischer Irenik, das der Sohn des Autors auf Leibniz' Bitte hin neu aufgelegt hatte⁸, am 1. September 1697 an Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg schickte. Das Führen von Ausgleichsgesprächen mit Hannover bot dem Kurfürsten überdies die Möglichkeit, das Konfessionsproblem im eigenen Territorium zu lösen, ohne sich dabei wie bei dem Erlass des bereits erwähnten zweiten Toleranzediktes von 1664 dem Vorwurf, seine Rechte überschreitend in die Brandenburger lutherische Kirche hineinzuregieren, aussetzen zu müssen⁹.

Nachdem Leibniz am 6. Oktober 1697 darüber informiert worden war, dass »ein gewisser Jablonsky«, ein reformierter Brandenburger Hofprediger, seinen Wunsch nach einem irenischen Ausgleich wohl teilte¹⁰, entfaltete er am 7. Oktober 1697 in einem zweiten Brief an Chuno seinen Vorschlag für die Ausgleichsverhandlungen zwischen Hannover und Berlin. Nicht zuletzt auch der wachsende Sozinianismus, mit dem Leibniz im Laufe seines Studiums in Altdorf konfrontiert gewesen war, machten ihm die Unionsgespräche zwischen den drei Konfessionen, die an der traditionellen Trinitätslehre festhielten, unausweichlich¹¹. Aber auch die möglich gewordene evangelische Mission in China machte Verständigungen nötig, wollte man in der Mission mit einer Stimme reden und nicht die europäische Zerrissenheit der Kirchen exportieren¹². Als ersten Schritt für die Bildung einer evangelischen

8 Vgl. Georg CALIXT, *GEORGII CALIXTI | S. Theologiae D. & in Acad. Julia Profess. Prim. | Venerabilis | REGIAE LUTTERAE ABBATIS | DE | TOLERANTIA | REFORMATOVRVM | Circa Quaestiones inter ipsos & Augustanam Con-|fessionem professos controversas | CONSVLTATIO [...]*, Helmstädt: Hammius 1697 (VD17 23:258900M).

9 Vgl. Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 2. Hälfte September 1698, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 15, S. 830–834 (Nr. 531), hier S. 832,23–833,4. Zu dem Versuch des Brandenburger Kurfürsten, mittels des zweiten Toleranzedikts vom 16. September 1664 die *mutua tolerantia* per Dekret zu verordnen, nachdem das Berliner Kolloquium gescheitert war, und zur Amtsniederlegung Paul Gerhardts am 31. Januar 1666 als Reaktion auf dieses obrigkeitliche Vorgehen vgl. RUSCHKE, Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit, S. 345–436.

10 Gerhard Meier an Leibniz, Bremen, 6. Oktober 1697, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 14, S. 585–587 (Nr. 342), hier S. 586,3–5: »Audio Jablonsky quendam, Concionatorem nisi fallor Aulicum Electoralem Brandeburgensem, Duraeana Acta pacificatoria colligere eorumque editionem moliri.«

11 Vgl. hierzu Irene DINGEL, *Toleranz und Ökumene. Zum Erscheinen von Bd. 7 der Politischen Schriften von Leibniz*, in: Wenchao LI (Hg.), *Drehscheibe des Wissens – und Zierde für jede Bibliothek. Präsentation drei neu erschienener Bände der Leibniz-Akademieausgabe* am 15. Dezember 2011, Hannover 2012, S. 27–43, hier S. 39.

12 Leibniz sah Russland als wichtigen Vermittler hin zu einem Weltkonzil, auf dem die Wiedervereinigung aller Konfessionen erreicht werden sollte. Vgl. hierzu Wenchao LI, »Le point de Ps.10.14.21.32.« – Leibnizens Projekt eines Weltkonzils unter Peter dem Großen, in: Ders. u.a. (Hg.), *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart 2013, S. 87–94; Hans

Unionskirche sah Leibniz die politische Zusammenarbeit der evangelischen Territorien im Reich: Nach der Konversion des Sachsen musste das reformierte Brandenburg die Führung der evangelischen Stände im Reich übernehmen, so Leibniz, bei der es ständig auch mit dem »ersten der Lutheraner«, dem Kurfürsten von Hannover, zusammenzuarbeiten hatte. Sollten sich die beiden evangelischen Führungsterritorien des Reiches theologisch zumindest auf eine kirchliche Toleranz einigen, würden sich mit Sicherheit auch die Holländer, die Engländer und die skandinavischen Länder anschließen. Als zweiten Schritt sah der Hannoveraner Hofrat die kirchliche Toleranz, die sich darin äußern sollte, dass man nicht mehr jeden Kontakt mit der jeweils anderen Konfession vermied und sie nicht mehr als einen von Gott verdamnten Feind betrachten würde. Als Ziel aller Ausgleichsverhandlungen sah Leibniz aber die Einigung in der Sache und die Aufhebung der Kontroversen¹³. Die Zusendung des Calixt-Druckes und die Briefe, die Leibniz an Chuno schrieb, hatten Erfolg: Kurfürst Friedrich III. beauftragte den Vorsitzenden des Brandenburger reformierten Konsistoriums, Paul von Fuchs, die beiden Hofprediger Heinrich von Schmettau und Jablonski sowie den lutherischen Propst Philipp Jacob Spener mit der Ausarbeitung eines Unionspapiers zu betrauen. Am 7. November 1697 kam von Fuchs diesem kurfürstlichen Auftrag nach, indem er Jablonski beauftragte, die Unionschrift für Kurbrandenburg auszuarbeiten¹⁴.

In der Zwischenzeit hatten sich die Verhältnisse für die Evangelischen im Reich weiter verschlechtert: Der Friede von Rijswijk hatte am 30. Oktober 1697 in seinem vierten Artikel beschlossen, dass die von Frankreich dem Reich zurückgegebenen ursprünglich evangelischen Gebiete vor allem in der Kurpfalz katholisch bleiben sollten¹⁵. Die drückende Übermacht des Katholizismus, die noch durch den wachsenden Einfluss der Habsburger, die

POSER, Leibniz' *Novissima Sinica* as a Program for the Reunification of the Christian Confessions, in: ebd., S. 75–86. Es war dann auch die Uneinigkeit zwischen den Jesuiten, den Franziskanern und den Dominikanern, die den chinesischen Kaiser Kangxi dazu bewegten, sein Toleranzedikt aufzuheben und die christliche Mission in China zu verbieten. Vgl. ebd., S. 86.

13 Vgl. Leibniz an Johann Jacob Julius Chuno, Hannover, 7. Oktober 1697, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 14, S. 590–599 (Nr. 346).

14 Vgl. Hermann DALTON, Daniel Ernst Jablonski. Eine preußische Hofpredigergestalt in Berlin vor zweihundert Jahren, Berlin 1903, S. 232–234.

15 Vgl. Friedens-Instrument zwischen Den Kayser und dem Reiche und den Aller-Christlichsten Könige Zu Ryswick in Holland den 30. Octobr. Anno 1697. aufgerichtet, o.O. 1697 (VD17 12:198030T), f. A 2r. Zu den Rijswijker Friedensverhandlungen und ihrem Ergebnis vgl. Klaus MALETTKE, Der Friede von Rijswijk (1697) im Kontext der Mächtropolitik und der Entwicklung des europäischen Staatensystems, in: Heinz DUCHHARDT (Hg.), Der Friede von Rijswijk 1697, Mainz 1998, S. 1–45.

gegen die Türken große machtpolitische Gewinne zu verzeichnen hatten¹⁶, verstärkt wurde, erhöhte den Druck, einen Ausgleich zwischen den evangelischen Territorien herbeizuführen, ungemein. Die zunehmenden Sorgen, die sich Leibniz über die sich zuspitzende Situation im Reich machte¹⁷, wurden durch einen Brief Chunos, der Berlin am 20. November verlassen hatte, gelindert, in dem dieser berichtete, dass der Brandenburger Hof in der »grande affaire« am Werk sei¹⁸. Erfreut berichtete Leibniz in seiner Antwort, dass auch er gegenwärtig dabei sei, den Hannoveraner Hof von der Notwendigkeit von Ausgleichsverhandlungen mit Brandenburg zu überzeugen¹⁹. Am 24. Dezember 1697²⁰ überreichte der Brandenburger Diplomat Ezechiel Spanheim, auf der Reise an seinen Dienstort Paris in Hannover Station machend, die bereits am 27. November abgeschlossene Schrift Jablonskis, die *Kurtze Vorstellung der Einigkeit und des Unterscheidens, im Glauben beyder Evangelischen so genannten Lutherischen und Reformirten Kirchen*.

Der Berliner Hofprediger²¹ stützte sich bei der Abfassung seines Gutachtens stark auf den Bericht vom Leipziger Religionsgespräch von 1631, den sein Berliner Amtsvorgänger Johannes Bergius verfasst hatte²², berief sich also auf die drei altkirchlichen Symbole, die Konzilien von Nizäa, Konstantinopel,

16 Vgl. Eduard WINTER, D.E. Jablonski und die Berliner Frühaufklärung, in: ZfG 9 (1961), S. 849–863, hier S. 852.

17 Leibniz erkannte die neue Situation nach dem Frieden von Rijswijk sofort. Bereits am 5. November 1697 erstattete er Herzog Anton Ulrich von Braunschweig Bericht. Vgl. Leibniz an Herzog Anton Ulrich, Hannover, 5. November 1697, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 14, S. 111–114 (Nr. 56).

18 Vgl. Johann Jacob Julius Chuno an Leibniz, Berlin, 20. November 1697, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 14, S. 764–767 (Nr. 436), hier S. 765,20f.

19 Vgl. Leibniz an Johann Jacob Julius Chuno, Hannover, 28. November 1697, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 14, S. 806–809 (Nr. 458), hier S. 807f.

20 Vgl. die Datierung der Übergabe in der Akademien-Ausgabe, in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Vierte Reihe. Politische Schriften, Bd. 7, hg. von der Leibniz-Editionsstelle Potsdam der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 2011, S. 328,23.

21 Jablonski stammte aus einer alten Bischofsfamilie der Böhmisches Brüder, die im 16. und 17. Jahrhundert nach Polen fliehen mussten und sich dort reformierten Gemeinden anschlossen. Er sammelte die *Acta pacificatoria* des schottischen Presbyterianers John Dury, mit dem zusammen sein Vater Peter Figulus von 1636 bis 1643 durch Europa gezogen war, um zumindest die evangelischen Konfessionen wieder miteinander zu vereinen. Der Einigungswille und die Liebe zur Union waren bei Jablonski also bereits Familienerbe, als er daran ging, die *Kurtze Vorstellung* zu verfassen. Vgl. RUDOLPH, Akademie und innerprotestantische Kirchenunion, S. 310, 322; Joachim BÄHLCKE, Comenius – Figulus – Jablonski. Eine mitteleuropäische Familie zwischen Heimat und Exil, in: Ders. u.a. (Hg.), Brückenschläge, S. 35–51.

22 Vgl. Johannes BERGIUS (Hg.), RELATION | Der Privat-Conferentz / | Welche | Bey wählendem CONVENT | Der Protestirenden Evan-|gelischen Chur-Fürsten vnd Stände | Zu Leipzig / | Im Jahr 1631. im Monat Martio, | Zwischen den anwesenden Chur-Sächsischen / | Chur-Brandenburgischen / vnd Fürstlichen Hessischen | Theologen gehalten worden [...], Berlin 1636 (VD 17 14:017636P).

Ephesus und Chalkedon und die *Confessio Augustana* als Grundlage einer Einigung. Was die Fassungen der CA anging, rekurrerte Jablonski auf den Kompromiss des Naumburger Fürstentages von 1561, der sowohl die *Confessio Augustana Invariata* als auch die *Variata* anerkannt hatte²³, die Melanchthon ja bereits zu Luthers Lebzeiten angefertigt hatte und gegen die kein Wort der Kritik durch den großen Reformator überliefert war. Jablonski ging im Anschluss an die Ergebnisse des Leipziger Religionsgesprächs die Artikel der *Augustana* einzeln durch und hielt dabei zunächst den Konsens und dann den möglicherweise bestehenden Dissens fest. In einem dritten Abschnitt wurde dann nachgewiesen, dass dieser Dissens nicht *in fundamentalibus*, also in den das ewige Heil betreffenden Glaubensaussagen, bestand²⁴. Dissens konstatierte Jablonski in den Artikeln III, IX, X, XI und XII des Augsburger Bekenntnisses, also in den Fragen von Christologie, Taufe, Abendmahl, in der Beibehaltung der Privatbeichte und in der Bußlehre. Ein langer Abschnitt, den Jablonski über die ebenfalls kontroverse Prädestinationslehre an die Erörterung der *Augustana* anhängte, schloss seinen *Kurtzen Bericht* ab.

Als Beispiel für Jablonskis Methodik wird hier sein Umgang mit der Christologie und der Abendmahlslehre analysiert. Der Berliner Hofprediger stellte einer langen Schilderung des bestehenden Konsenses in der Christologie, die sich inhaltlich vor allem auf die beiden ersten *genera* der Idiomenkommunikation bezog, einen sehr knappen Abschnitt gegenüber, der den Dissens in dieser Lehre in der Uneinigkeit darüber sah, ob die Mitteilung göttlicher Eigenschaften in der Person Christi, die alle teilten, auch Folgen für Christi menschliche Natur an sich hatten, ob also die Menschheit Christi allenthalben, allmächtig und allwissend sei oder nicht²⁵. Da aber diese »Ubiquitätslehre«, wie er sie nannte, auch nur von einem Teil der Lutheraner vertreten wurde, man ansonsten aber an denselben Herrn glaube, betraf dieser Dissens in den Augen Jablonskis nicht den Grund des Heilsglaubens²⁶.

Der Dissens in der Abendmahlslehre bestand für Jablonski lediglich in der Frage nach dem mündlichen Empfang von Leib und Blut Christi, der sogenannten *manducatio oralis*, und darin, ob auch die Ungläubigen und die

23 Das ernestinische Sachsen und andere Territorien hatten diese Übereinkunft freilich nicht mit unterschrieben und waren vor dem Ende der Veranstaltung bereits abgereist. Vgl. hierzu Johannes HUND, Vom Philippisten zum Melanchthonianer. Die Entwicklungen in Paul Ebers Abendmahlslehre im Kontext des Zweiten Abendmahlstreits, in: Daniel GEHRT / Volker LEPPIN (Hg.), Paul Eber (1511–1569). Humanist und Theologe der zweiten Generation der Wittenberger Reformation, Leipzig 2014, S. 341–374, hier S. 356–364.

24 Vgl. Daniel Ernst JABLONSKI, Kurtze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes (1697), in: Martin FONTIUS (Hg.), *Labora diligentior*. Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung vom 4. bis 6. Juli 1996, Stuttgart 1999, S. 128–166, hier S. 130,30–131,4.

25 Vgl. JABLONSKI, Kurtze Vorstellung, S. 134,1–10.

26 Vgl. ebd., S. 134,11–136,2.

Gottlosen den Leib und das Blut Christi empfangen, also in der *manducatio indignorum* und *impiorum*²⁷. Selbst Luther war doch dazu bereit gewesen, die Böhmisches Brüder, deren Bischof Jablonski bald werden sollte²⁸, mit ihrer von seiner Sicht differierenden Abendmahlslehre zu tolerieren²⁹. Konsens bestand für den Hofprediger auch in der Gegenwart Christi im Vollzug des Abendmahls; strittig war lediglich der *modus praesentiae*³⁰. Jablonski vertrat bei seinen Darlegungen der reformierten Abendmahlslehre einen moderaten Zwinglianismus, der sich dem Heidelberger Katechismus verpflichtet sah, ohne auf die Spiritualpräsenz Calvins zu rekurrieren. Seine *Kurtze Vorstellung* versuchte nicht, die Lehrdifferenzen zu beseitigen, sondern sie warb, die Unterschiede minimierend, um kirchliche Toleranz, die einen wechselseitigen Abendmahlsbesuch ermöglichen und als Grundlage für die geplante politische, evangelische Allianz dienen sollte. Er wollte, an die Religionsgespräche von Leipzig, Kassel und Berlin in den Jahren 1631, 1661 und 1662/63 anknüpfend, die Wege ebnen für einen Konsens über die fundamentalen Heilslehren und eine Toleranz in den »nicht-fundamentalen« Glaubensartikeln, bei denen für ihn unterschiedliche Sichtweisen in einer Kirche in Liebe ausgehalten und toleriert werden mussten.

2. Conciliatio. Entstehung und Konzeption des Hannoveraner »Unvorgreiflichen Bedenckens«

Der Hannoveraner Kurfürst Ernst August von Braunschweig-Calenberg beauftragte Leibniz und Gerhard Wolter Molanus, den Abt von Loccum, unmittelbar nach Erhalt der Brandenburger Abhandlung damit, ein Gutachten über die *Kurtze Vorstellung* abzufassen³¹. Kurz nach Erhalt der Schrift Jablonskis notierte Leibniz:

27 Vgl. ebd., S. 143,11–26.

28 Wie sein berühmter Großvater Amos Comenius und sein Vater Peter Figulus wurde Jablonski am 20. März 1699 zum Bischof der Brüder-Unität gewählt. Vgl. BAHLCKE, Comenius – Figulus – Jablonski, S. 42.

29 Vgl. Martin LUTHER, Vorrede zur Rechenschaft des Glaubens der Brüder in Böhmen und Mähren (1533), in: WA 38,78–80.

30 Vgl. JABLONSKI, *Kurtze Vorstellung*, S. 146,12–14.

31 Die Helmstädter Theologische Fakultät wurde am 28. Dezember 1697 ebenfalls damit beauftragt, ihr Votum zur Schrift Jablonskis abzugeben. Das Gutachten, das die beiden Theologen Johann Andreas Schmidt und Johann Fabricius am 28. Januar 1698 einreichten, war freilich so unselbstständig und unbedeutend, dass es kaum etwas zur Antwort Kurhannovers beitrug. Zum Helmstädter Gutachten und seiner theologischen Bewertung vgl. Heinz WEIDEMANN, Gerard Wolter Molanus, Abt zu Loccum. Eine Biographie, Bd. 2, Göttingen 1925, S. 136.

Methodus gegenwärtiger Vorstellung, so darinn bestehet nach dem Exempel des Colloqvii Lipsiensis 1631 der augspurg[ischen] Confession nach zu gehen, *und bey iedem Artikel [...] Consensum*, und auch *Dissensum* (wo er vorhanden) dann auch momentum dissensus zu sezen; ist ganz dienlich³².

Um den Jahreswechsel 1697/98, noch bevor seine Gespräche mit Molanus begannen, zeigte sich Leibniz also noch ganz einverstanden mit der Methodik Jablonskis, die auf eine *mutua tolerantia* abzielte. In den bald darauf beginnenden Gesprächen drang der Loccumer Abt jedoch deutlich und unmissverständlich auf eine theologische Einigung als Grundlage für die Bildung einer Union³³. Denn das Kasseler Kolloquium von 1661³⁴ hatte ihm die Gefahren, die von einer bloßen Toleranz ausgingen, drastisch vor Augen geführt, hatte die Einigung auf bloße Fundamentalartikel dem reformierten Kasseler Landesherrn doch die Möglichkeit eröffnet, seinen reformierten Glauben auch in lutherischen Gebieten zu etablieren³⁵. Die *Augustana* hielt Molanus als Grundlage für die Ausgleichsverhandlungen ebenfalls für nicht geeignet, da sie die Abweichung von der altgläubigen Theologie dokumentierte und die Reformierten dabei naturgemäß nicht im Blick gehabt hatte. Diese unterschiedliche Einschätzung einer auf Toleranz beruhenden Union prägte die Gespräche in Kurhannover und führte dazu, dass sie sich in die Länge zogen.

32 Beym Eingang (Jahreswende 1697/1698 oder Anfang 1698), in: LEIBNIZ, Politische Schriften, Bd. 7, S. 328–334 (Nr. 53), hier S. 331,5–8.

33 Leibniz berichtete Molanus davon, dass Jablonski in diesen Verhandlungen mehr die Toleranz als die Wahrheit und den Konsens suchte. Vgl. Leibniz an Gerhard Wolter Molanus, Hannover, Ende April 1698, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 15, S. 536f. (Nr. 346), hier S. 537,10f.: »Praesertim cum nunc non tam de veritate, aut consensu sententiarum, quam de tolerantia agatur.«

34 Vgl. RUSCHKE, Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit, S. 92–94.

35 Konkret hatte der 1661 in Rinteln als Mathematikprofessor beschäftigt gewesene Molanus bei dieser Kritik die Übereignung der Universitätskirche in Rinteln an die Reformierten, die Neubesetzung vieler Professuren mit Reformierten, die Absetzung des Rintelner Rats und die Neubesetzung des Rats und der Bürgermeisterstelle durch Reformierte im Auge. Molanus bewertete die in der Folge einsetzende reformierte »Proselytenmacherei« als so einschneidend, dass die beiden lutherischen Theologieprofessoren Heinrich Martin Eccard und Peter Musaeus die Universität deshalb verließen. Vgl. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ/Gerhard Wolter MOLANUS, Erste Fassung des Unvorgreiflichen Bedenkens [um Januar 1699], in: LEIBNIZ, Politische Schriften, Bd. 7, S. 424–648, hier S. 572,8–24. Vgl. auch Gerhard Wolter Molanus an Leibniz, Hannover, 23. Februar 1698, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 15, S. 383–387 (Nr. 251), hier S. 385,18–20: »[O]mnes conatus Reformatorem de introducenda mutua tolerantia semper nobis hactenus fuerint funesti, v. ist allezeit auf Unterdrückung v. verfolgung der Lutheraner ausgelaufen.« S. 387,2–4: »Wirt demnach in fine nohtig zu sagen sein, das die h. Reformirten in casu tolerantiae cautionem de non decipiendo, et a proselytopoija abstrahendo stellen müssen sonst würde aus der tolerantanz nichtß werden.« Vgl. auch Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 23. Januar 1700, in: ebd., Bd. 18, S. 320–325 (Nr. 194), hier S. 323,29–324,20.

Im Laufe des Jahres 1698 kam es zu mehreren geheimen, wechselseitigen Besuchen, bei denen die Unionsfrage diskutiert wurde³⁶. In der zweiten Septemberhälfte 1698 deutete Leibniz in einem Brief an Jablonski erstmals an, dass man in Hannover die Ergebnisse des Leipziger Religionsgesprächs von 1631 und damit implizit auch den Vorschlag Jablonskis eher als eine Beschreibung des Dissenses zwischen Lutheranern und Reformierten betrachtete als eine tragfähige Lösung:

Ist also nur eigentlich eine Litis contestation, oder was die Juristen den Krieg rechtens befestiget nennen; hält zwar in sich eine liquidation der habenden forderungen, und gehöret zu den Tractaten, aber vom frieden ist es noch alzu weit entfernt³⁷.

Am 24. Dezember 1698 vermeldete Leibniz Jablonski in einem Brief die Fertigstellung der Hannoveraner Antwort auf die *Kurtze Vorstellung* und deutete dabei zugleich an, dass Molanus und er bei ihrer Abfassung des Hannoveraner Gutachtens auch die hartnäckigen Lutheraner mit im Blick behalten hätten:

Denn der zweck gewesen, die dinge also zu erleutern, daß dafern bey ihnen solche erleuterungen wie man hoffet statt finden solten, auch die Rigidiores vnter den unsrigen selbst, wenn sie sich vernünfftig bezeigen wollen, einige vergnügung daran haben köndten, und ihre harten imputationes fallen laßen müsten, welches zu weiteren Progressen allerdings nöthig³⁸.

36 Nachdem sich Jablonski bereits im März und im August 1698 nach dem Stand der Arbeiten in Hannover erkundigt und den Bericht über das Leipziger Kolloquium nachgereicht hatte (vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 5. März 1698, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 15, S. 410–413 [Nr. 268]; Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 12. März 1698, in: ebd., S. 422f. [Nr. 275]; Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 6. August 1698, in: ebd., S. 751–755 [Nr. 488]), lud ihn Leibniz in der zweiten Septemberhälfte dazu ein, nach Hannover zu kommen. Am 25. September in Hannover angekommen (vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Hannover, 25. September 1698, in: ebd., Bd. 16, S. 155 [Nr. 96]), besuchte Jablonski zusammen mit Leibniz den Loccumer Abt Molanus (vgl. Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 25. September 1698, in: ebd., S. 155f. [Nr. 97]), bevor er nach Berlin zurückkehrte, wo er am 15. Oktober wieder zu finden war (vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 15. Oktober 1698, in: ebd., S. 223–226 [Nr. 133]). Vom 31. Oktober bis zum 2. November 1698 machte Leibniz einen Gegenbesuch in Berlin (vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 31. Oktober 1698, in: ebd., S. 258f. [Nr. 159]), bei dem er Jablonski sein *Tentamen*, den ersten Kommentar zur *Kurtzen Vorstellung*, zukommen ließ (vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 2. November 1698, in: ebd., S. 261f. [Nr. 162]).

37 Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 2. Hälfte September 1698, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 15, S. 830–834 (Nr. 531), hier S. 834,1–4.

38 Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 24. Dezember 1698, in: ebd., Bd. 16, S. 399–401 (Nr. 258), hier S. 400,9–13.

Leibniz überreichte Jablonski bei seinem Besuch in Berlin vom 30. Januar bis zum 3. Februar 1699 das *Unvorgreiffliche Bedencken*, die Hannoveraner Antwort auf die *Kurtze Vorstellung*. Bis zuletzt hatten Leibniz und Molanus um den Wortlaut gerungen und sich am Ende nur unter großer Mühe darauf einigen können, dass Leibniz in der Endredaktion des Textes doch die Position einbrachte, dass eine Toleranz hinreichend sei für eine Union, dass der Hinweis auf die Unbrauchbarkeit der *Augustana* ebenso gestrichen wurde wie der Verweis des Molanus auf das Kasseler Gespräch, der im ersten Entwurf des gemeinsamen Gutachtens noch enthalten gewesen war³⁹. Den Durchbruch für die Einigung auf diese Endfassung dürften aber die Ausführungen des Leibniz zur Abendmahlslehre geleistet haben, die Molanus für eine *conciliatio*, eine wirkliche Einigung, als sehr geeignet einschätzte⁴⁰.

Denn Leibniz hatte im *Unvorgreifflichen Bedencken* zur Abendmahlslehre eine philosophische Neubestimmung dessen entwickelt, was man überhaupt unter »Leib« zu verstehen hatte, indem er zunächst auf die Möglichkeit zur Verständigung zwischen Lutheranern und Calvinisten hinwies, die übereinstimmend und im Gegensatz zu Zwingli und seinen Anhängern »die substantialem perceptionem« und die »wesentliche empfangung des Leibes und Bluts Christi im Heiligen Abendmahl«⁴¹ lehrten. Der gemeinsame Glaube an den in den Abendmahlsfeiern auch seiner Leiblichkeit nach präsenten Herrn und an den Empfang von Leib und Blut Christi durch die Kommunikanten bildeten für Leibniz eine ausreichende Grundlage für eine Einigung mit den Calvinisten, »und laufft der gantze streit auff den modum praesentiae vel perceptionis endlich hinaus«⁴².

Für Leibniz war nun die nach wie vor konfessionstrennende Frage nach der substantialen Gegenwart des Leibes Christi in den Abendmahls-elementen primär und vor allem identisch mit der philosophischen Frage nach der Definition eines Leibes überhaupt. Konkret gefragt ging es Leibniz darum, ob man Leibern über ihre lokale, dimensionale und räumlich umschriebene

39 Vgl. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ / Gerhard Wolter MOLANUS, *Unvorgreiffliches Bedencken über eine Schrifft genandt kurtze Vorstellung* [vor dem 11. Februar 1699], in: LEIBNIZ, *Politische Schriften*, Bd. 7, S. 425–647, hier S. 507,8–10 (Toleranz); LEIBNIZ/MOLANUS, Erste Fassung, S. 436,10–18 (CA); S. 570,17–576,20 (Kasseler Gespräch).

40 Noch in einem Brief an Leibniz wiederholte der Loccumer Abt seine Bedenken einer Lösung auf dem Wege der *mutua tolerantia* gegenüber. Gerhard Wolter Molanus an Leibniz, Hannover, 23. Februar 1698, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 15, S. 383–387 (Nr. 251). Vgl. hierzu WEIDEMANN, *Gerard Wolter Molanus*, S. 141. Leibniz zeichnete alleine verantwortlich für die Abschnitte im *Unvorgreifflichen Bedencken*, in denen die Präsenz des Leibes Christi und die Abendmahlslehre Calvins erörtert wurde. Vgl. Leibniz an Gerhard Wolter Molanus, Hannover, 3. Januar 1699, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 16, S. 453f. (Nr. 278).

41 LEIBNIZ / MOLANUS, *Unvorgreiffliches Bedencken*, S. 561,23–563,1.

42 Ebd., S. 565,4f.

Gegenwartsweise aufgrund der Einsetzungsworte noch eine übernatürliche zuschreiben wollte und konnte, mit der der Leib Christi in den einzelnen Abendmahlsfeiern gegenwärtig werden konnte, ohne damit jedoch ein kaper-naitisches Zerkauen des Leibes Christi aussagen zu wollen oder zu müssen⁴³. Für Leibniz war es die große Tragödie der Reformationszeit, dass Calvin diese *praesentia hyperphysica* nicht kannte und sich darum folgerichtig im Consensus Tigurinus von 1549 für die Abwesenheit von Leib und Blut Christi ihrer Substanz nach ausgesprochen hatte⁴⁴, die er ansonsten geistvermittelt doch für im Abendmahl präsent und die Kommunikanten im Glauben wahrhaft speisend bekannt habe.

Leibniz entwickelte nun eine philosophische Rechtfertigung für die *praesentia hyperphysica* im Anschluss an Luthers Rede von einer definitiven Gegenwartsweise⁴⁵ und in Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Cartesianismus, für den die dimensionale Ausgedehntheit zur Substanzdefinition mit hinzugehörte⁴⁶. Im Anschluss an die alte peripatetische Philosophie wollte Leibniz daran festhalten, dass die räumliche Ausdehnung zu den Akzidenzien, nicht aber zur Substanzbeschreibung gehöre. Gott als der Geber der Naturgesetze konnte für Leibniz dafür sorgen, dass die »leges Naturae communis« den »leges gratiae« wichen⁴⁷. Gott konnte für Leibniz in seiner Allmacht alles tun und hatte sich nur freiwillig an den Satz vom Widerspruch gebunden. Gott konnte also beispielsweise nicht sündigen. Der menschliche Erfahrungsraum aber war für den Hannoveraner zu klein und zu beschränkt, um Gott mit der Feststellung, man habe so etwas noch nie gesehen, Vorgaben für sein Handeln machen zu können⁴⁸. Für Leibniz verfügte der Leib Christi

43 Vgl. ebd., S. 577,11–579,3: »sed hoc quaeritur: An praeter illam objectivam vel Idealem praesentiam corpus Christi vi verborum Christi, *Accipite, [...] hoc est corpus meum* quoad *substantiam*, communicanti sit praesens, non quidem localiter, dimensionaliter, aut circumscriptive, sed hyperphysice vere quidem ac proprie modo tamen incomprehensibili[,] inexplicabili et ineffabili. Item an in S[acra] Coena corpus Christi vi verborum Institutionis: *Edite hoc est corpus meum*, vere edatur, non physice aut Capernaitice vel Cyclopace aut Anthropophagice, sed hyperphysice, vere tamen et proprie modo itidem incomprehensibili et ineffabili?«.

44 Vgl. Consensus Tigurinus. Art. 25, in: Reformierte Bekenntnisschriften 1535–1549, Bd. 1/2, hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland von Heiner FAULENBACH / Eberhard BUSCH, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 487f.

45 Vgl. die Aufnahme der scholastischen Unterscheidung zwischen den drei Präsenzarten *localiter* (örtlich), *definitive* (begreiflich) und *repletive* (unbegreiflich) bei Luther: Martin LUTHER, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528), in: WA 26,326,29–330,28.

46 René DESCARTES, Œuvres et Lettres, hg. von André BRIDOUX, Paris 1953, S. 594f.: »Gleichwohl aber kommt jeder Substanz eine hervorstechende Eigenschaft zu. [...] So macht die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe die Natur der körperlichen Substanz aus und das Denken das Wesen der denkenden Substanz.«

47 LEIBNIZ / MOLANUS, Unvorgreifliches Bedencken, S. 591,12.

48 Vgl. ebd., S. 593,12–23: »Eine viel größere temerität demnach würde es seyn, wan wihr behaupten wollten, Gott selbst, per absolutam suam potentiam könne nicht verschaffen, daß die Körper anders würcken oder gegenwärtig seyn, alß wie es in der Natur

über seine *praesentia localis* hinausgehend noch über eine *praesentia definitiva*, mit der er ohne physische Bemessungsgrenzen, einem Geist oder einer Seele gleich, gegenwärtig werden konnte. Auf die Abendmahlsfrage übertragen bedeutete dies:

Also ist es auch mit der gegenwärtigkeit des Leibes Christi im abendmahl zu verstehen, der bleibet natürlicher Weise in dem Centro seiner hohen gloriosesten einigen local gegenwärtigkeit, aber hyperphysice ist er zugleich ohn räumlichkeit oder situation allen denen, die Ihn im Heyligen Abendmahl empfangen immedietate substantiae per divi Spiritus omnipotentiae gegenwärtig⁴⁹.

Mit seiner Rede von einer doppelten Präsenzweise des Leibes Christi nahm Leibniz sowohl das reformierte Interesse an der wahren Menschheit Christi zur Rechten Gottes als eschatologisches Unterpfand der Auferstehung und des zukünftigen Seins der Christen bei Gott im Himmel ernst als auch das lutherische Insistieren auf einer substantialen Gegenwart des Leibes Christi in den Abendmahlsfeiern. Auf die den mündlichen Empfang des Leibes Christi ausdrückenden Formulierungen »in, sub, oraliter usw.« empfahl Leibniz den Lutheranern hingegen zu verzichten analog der Weigerung der Konkordienformel, den Modus der Höllenfahrt Christi näher zu bestimmen⁵⁰, also genaue Aussagen über die Präsenzweise des Leibes Christi zu machen. Denn es gelte,

[d]aß wer Christi einsetzung gemäs das gesegnete Brodt und den gesegneten Wein im H[eyligen] Abendmahl empfängt, der empfänge zugleich krafft der Worte Christi: *Nehmet das ist mein Leib, [...] das ist mein bluth* den wahren Leib und bluth Christi auff eine zwar unbegreifliche und unerforschliche weise, doch *wahrhaftig*⁵¹.

Ohnehin blieb für Leibniz die lutherische Rede von der *manducatio oralis* doppeldeutig:

gebräuchlich und täglich vor augen, nemblich nach den dimensionen. Und wan wir solche ohnmöglichkeit beweisen wollten ex definitione corporis, hetten aber solche definition nicht gemacht a priori ex possibilitatibus rerum: quae nobis plerumque ignotae: sondern hetten sie genommen a posteriori, aus unserer eingeschränkten erfahrung, so würden wir nichts anders, als vitium sub- et obreptionis in definiendo, oder principii petitionis in argumentando begehen, in dem wir dasjenige, was in quaestione ist, in die definition einschieben wollten, Dann obgleich definitiones nominales auff gewisse maasse in Unser Macht seyn, so ist doch nicht in unser macht sie anzubringen bey den dingen gleiches namens, so in der Natur sich würcklich finden.«

49 LEIBNIZ / MOLANUS, Unvorgreifliches Bedencken, S. 635,19–23.

50 Vgl. Die Konkordienformel – Solida Declaratio. Artikel IX. Von der Hellefahrt Christi, in: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (BSELK). Vollständige Neuedition, hg. v. Irene DINGEL, Göttingen 2014, S. 1546,18–1549,5.

51 LEIBNIZ / MOLANUS, Unvorgreifliches Bedencken, S. 565,19–23.

Soll es den modum manducationis andeuten, wie es im ersten anblick scheint, so verwerfften wihr es selbst. Denn wann corpus Christi manducari oraliter so viel seyn solte, alß manducari secundum oris instrumenta, et ab iis affici, atteri, et comminui atqve ita manducari labialiter, dentaliter, lingualiter[,] gutturaliter: Alß wann leib und Bluth Christi auff Lippen[,] Zähnen[,] Zung und im schlund ja endlich im magen und connexis sich befinde, und von diesen organis auff art Natürlicher speisen angegriffen werde, auf den fall sind wir gänzlich dawieder⁵².

Die Rede vom mündlichen Empfang des Leibes Christi wollte Leibniz darauf beschränkt sehen, dass er konstitutiv für den wesentlichen Empfang von Leib und Blut Christi blieb. In dem Sinne aber würden es auch die Reformierten billigen und es bestünde kein Streit mehr, sobald man aufhöre, auf die Formulierungen der *manducatio oralis* zu drängen⁵³. Die einzig verbleibende Differenz zwischen Calvinisten und Lutheranern, »Reformierten und Evangelischen«⁵⁴, wie er sie nennt, bestand in der *manducatio indignorum* oder *impiorum*. Während die Lutheraner davon ausgingen, dass allen Sakramentsempfängern der Leib Christi angeboten werde und alle ihn mit dem Munde empfangen, gingen die Calvinisten davon aus, dass für den Empfang der Sakramentsgabe der Glaube konstitutiv sei. Diese kleinen Nuancen über einen für den christlichen Glauben nicht fundamentalen Sachverhalt war Leibniz bereit auszuhalten⁵⁵, zumal er mit seiner Substanzphilosophie eine neue Grundlage für die Präsenz des Leibes Christi in den Abendmahlsfeiern gestiftet zu haben meinte, die die Vermittlung durch den Geist Gottes, die Spiritualpräsenz Calvins, auf lange Sicht überflüssig machen würde. Denn sein Konzept war dazu in der Lage, sowohl den mündlichen Empfang als auch die Objektivität der Abendmahlsgabe, losgelöst vom Glauben der Empfangenden, und auf nicht dimensionale und kapernaitische Art und Weise auszusagen. Dies war das Angebot des Hannoveraner Hofrates für einen wirklichen Ausgleich, eine *conciliatio*, zwischen den Calvinisten und den Lutheranern, die ihrerseits freilich auf ihr altes Hauptdogma, die Allgegenwart, die »Ubiquität« Christi nicht nur seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach,

52 Ebd., S. 613,24–30.

53 Ebd., S. 613,30–615,19.

54 Vgl. Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 2. Hälfte September 1698, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 15, S. 830–834 (Nr. 531), hier S. 833,21–25: »Mein hochg. H. wird mir zu guth halten, daß ich gleich wie ihnen den Nahmen der Reformirten, also uns den nahmen der Evangelischen κατ' ἑξοχήν beylege, damit wir doch gleichwohl auch einen eigenen anständigen nahmen behalten; denn den nahmen Lutherisch, kan ich an meinem orth gar nicht wohl leiden, und wer die Christliche antiquität liebet und kennet, dem wird er, als nach der Secte schmeckend, nicht anstehen.« Vgl. hierzu auch die Ablehnung Luthers, dass sich eine Kirche seinen Namen gibt, in: Martin LUTHER, Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung (1522), in: WA 8,685,4–11.

55 Vgl. LEIBNIZ / MOLANUS, Unvorgeifliches Bedencken, S. 643,1–9; 645,15–647,21.

zumindest dimensional, lokal verstanden, verzichten mussten⁵⁶. Eine ausführliche Beschäftigung mit der Abendmahlstheologie Calvins und Zitate aus reformierten Bekenntnisschriften⁵⁷ sollten diesen Vorschlag als mit der genuinen Position der sich auf Calvins Theologie berufenden Kirche erweisen, freilich unter Ausschluss aller derer Theologen, die es mit Zwingli hielten.

Doch war es gerade dieser Vermittlungsansatz, der bei Jablonski auf Widerstand stieß. Bereits am 1. Januar 1699 schrieb der Berliner Hofprediger an Leibniz, Bezug nehmend auf das Tentamen, den ersten Kommentar des Leibniz zur *Kurtzen Vorstellung* Jablonskis, und warnte ihn davor, seine Rede von einer unmittelbaren, definitiven Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl zu weit zu treiben,

indeme nicht leicht zu begreifen, welchergestalt, gesetzt auch daß corpus in genere in loco praesens sey per immediatam operationem, welchergestalt sage ich solches von einem Corpore vere humano nobis per omnia simili concipiret werden möge, und welchergestalt selbigem in einerley Moment zugleich ein zwiefacher so unterschiedener modus praesentiae zugeeignet werden könne, dimensional in Himmel und non-dimensional an viel tausend Orten auf Erden zugleich, so daß es doch ein wahrer Leib verbleibe: von welchem man meynen sollte, daß dimensio ein essentielles und inseparables Stück sey⁵⁸.

Jablonski warnte Leibniz überdies davor, die cartesianische Philosophie so direkt anzugreifen, wie er es offensichtlich zu tun plante, denn eine große Mehrheit unter den reformierten, aber auch nicht wenige lutherische Theologen seien Anhänger von Descartes und nicht gewillt, seine Philosophie so einfach zu verlassen⁵⁹. Leibniz antwortete bereits eine Woche später auf diese Berliner Kritik, indem er nochmals darauf hinwies, dass seine Rede von einer unmittelbaren Präsenz des Leibes Christi auf keinen Fall dimensional interpretiert werden dürfe. Aber es gelte:

56 Vgl. hierzu Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Annotata de persona Christi et aliis rebus* (Anfang bis 12. Februar 1698), in: Ders., *Politische Schriften*, Bd. 7, S. 354–356. Vgl. hierzu Irena BACKUS, *Leibniz's Conceptions of the Eucharist 1668–1699 and his Use of 16th Century Sources in the Religious Negotiations between Hannover and Brandenburg*, in: LI u.a. (Hg.), *Leibniz*, S. 171–214, hier S. 189.

57 Die Zitate aus den Werken Calvins und den reformierten Bekenntnisschriften sind analysiert bei Backus, *Leibniz's Conceptions of the Eucharist*, S. 171–214.

58 Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 1. Januar 1699, in: LEIBNIZ, *Allgemeiner Briefwechsel*, Bd. 16, S. 444–448 (Nr. 274), hier S. 446, 12–19.

59 Vgl. ebd., S. 446, 22–28.

Wer nicht indistanter gegenwärtig, der ist allerdings distans oder absens. Sollte aber man, wie es scheint, durch das ἄδιασπάτως verstehen, contactum localem, den wollen wir selbst nicht, das gehöret alles ad dimensionalìa. Denn freylich Christi corpus nicht bey uns secundum διαστήματα dimensiones, wohl aber quoad substantiam⁶⁰.

Diese *praesentia hyperphysica*, die Gott dem Leib Christi zusätzlich zu seiner normalen physischen Gegenwart zuteilwerden ließ, raubte ihm in keinem Sinne seine wahre Menschheit, die nach wie vor dimensional an einem Ort gegenwärtig blieb. Auf diese Weise konnte der Leib Christi, vermittelt durch die Allmacht Gottes, seiner Substanz nach, wiewohl nicht lokal verstanden, unmittelbar präsent werden⁶¹. Über den Ausgang dieser Debatte fehlen uns die Quellen. Jablonski deutete in seinem Brief vom 28. Januar 1699 an, die Abendmahlsfrage persönlich mit Leibniz diskutieren zu wollen, wenn er bald zu ihm komme⁶². Offensichtlich einigte man sich aber über diesen Punkt. Denn im weiteren Verlauf der Briefe, die zwischen Leibniz und Jablonski gewechselt wurden, kommt die Abendmahlslehre nur noch ganz marginal vor.

Es sollte bis zum 12. November 1699 dauern, ehe Jablonski das *Unvorgreifliche Bedencken* dem Vorsitzenden des Brandenburger reformierten Konsistoriums Paul von Fuchs überreichte⁶³, der vor lauter Freude über dieses Gutachten am Abend desselben Tages ein Fest gab, zu dem er den ganzen

60 Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 8. Januar 1699, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 16, S. 467–474 (Nr. 291), hier S. 469,26–30.

61 Vgl. ebd., S. 471,19–30.

62 Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 28. Januar 1699, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 16, S. 544f. (Nr. 329), hier S. 545,19–27.

63 Am 3. Juni 1699 hatte Jablonski Leibniz berichtet, dass von Fuchs keine Zeit finde, das Hannoveraner Gutachten zu lesen. Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 3. Juni 1699, in: ebd., Bd. 17, S. 256–258 (Nr. 165), hier S. 257,5–12. Am 1. Juli 1699 vermeldete er, dass von Fuchs wiederholt Fristen zur Eröffnung des Schreibens im reformierten Konvent habe verstreichen lassen. Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 1. Juli 1699, in: ebd., S. 319–321 (Nr. 203), hier S. 320,19–22. Am 19. September 1699 verwies Jablonski zu seiner Entschuldigung darauf, dass auch die *Kurtze Vorstellung* über ein Jahr lang in Hannover gelegen habe, bevor er eine Antwort erhalten habe. Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 19. September 1699, in: ebd., S. 512–516 (Nr. 308), hier S. 513,8–10. Am 19. Oktober 1699 betonte Leibniz in einem Antwortschreiben, bezugnehmend auf Ausgleichsverhandlungen mit der Schweiz, seine Bereitschaft zur Toleranz und zur Einigung, wies aber zugleich darauf hin, dass wohl eine Einigung in der Prädestinationsfrage und in der Abendmahlslehre unabdingbar sei, wollte man keine Union konstituieren, die morgen schon wieder auseinanderbrach. Vgl. Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 19. Oktober 1699, in: ebd., S. 585–590 (Nr. 352), hier S. 587,9–20. Am 8. November 1699 informierte Jablonski Leibniz darüber, dass sein Gutachten von Fuchs noch immer nicht erreicht habe. Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 8. November 1699, in: ebd., S. 647–383 (Nr. 382), hier S. 647,14–22.

reformierten Konvent einlud⁶⁴. Diese erste Euphorie wich indes recht bald der nüchternen Einsicht, dass die meisten Pfarrer für eine solche Einigung noch nicht bereit waren und die Bildung einer Unionskirche wohl zur Spaltung der bestehenden Kirchen führen würde⁶⁵. Letztlich hatten die Ausgleichsgespräche zwischen Leibniz und Jablonski also ebenso wenig Erfolg wie der Versuch von Unionsgesprächen in Brandenburg, die im Jahre 1703 stattfanden⁶⁶. Im Jahre 1706 hatte sich die Interessenlage an den beiden Höfen geändert und sowohl Leibniz als auch Jablonski wurde untersagt, ihre Unionsgespräche fortzusetzen⁶⁷.

64 Dort beschloss man, eine Antwortschrift an Hannover aufzusetzen, in der, nachdem man in der Theorie Einigkeit erzielt habe, praktische Schritte zur Kirchenvereinigung hin ergriffen werden könnten. Für das nächste Frühjahr wurde eine Konferenz mit Delegierten aus möglichst vielen evangelischen Territorien geplant, bei der die Union der evangelischen Kirche weitere Kreise ziehen sollte. Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 14. November 1699, in: ebd., S. 658–660 (Nr. 390).

65 Am 28. November 1699 riet Leibniz davon ab, auch die Schweizer zu dem geplanten Konvent einzuladen. Er empfahl, sich zunächst auf die deutschen und die englischen Reformierten zu beschränken, warnte jedoch vor einer solchen Konferenz zum jetzigen Zeitpunkt. Sie könne mehr zerstören als sie aufbauen könne. Man müsse zuerst auch die hartnäckig konfessionellen Theologen von der Richtigkeit einer Union überzeugen, bevor man Gefahr lief, auf einer solchen Konferenz einen Riss in die beiden Kirchen hinein zu treiben. Vgl. Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Wolfenbüttel, 28. November 1699, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 17, S. 683–689 (Nr. 405). Am 17. Dezember 1699 teilte Jablonski Leibniz mit, dass seine Bedenken zu der geplanten Konferenz den Minister überzeugt hätten. Die Planungen für diese Konferenz wurden daraufhin eingestellt. Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 17. Dezember 1699, in: ebd., S. 720–723 (Nr. 423), hier S. 722,8–11. Am 13. Januar 1700 berichtete Jablonski von »Zeloten« in der Mark, die der Ansicht seien, dass eine Union eine Spaltung der lutherischen Kirche in Brandenburg zur Folge haben könnte. Überdies sei es wohl schwer, in der Schweiz und in Holland Kompromissbereitschaft in der Prädestinationslehre zu erhalten, habe man in den Generalstaaten doch gerade erst die Arminianer hinausgeworfen. Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 13. Januar 1700, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 18, S. 295–299 (Nr. 181), hier S. 297,17–25; 298,2–8. Am 13. Februar 1700 sah Jablonski die Vereinigung von Berlin und Hannover in greifbare Nähe gerückt. Für eine Ausbreitung der Union über diese Territorien hinaus hielt er aber noch viel Überzeugungsarbeit für nötig. Vgl. Daniel Ernst Jablonski an Leibniz, Berlin, 13. Februar 1700, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 18, S. 418–422 (Nr. 231), hier S. 418,11–419,5.

66 Vgl. hierzu Walter DELIUS, Berliner kirchliche Unionsversuche im 17. und 18. Jahrhundert, in: JBBKG 45 (1970), S. 7–121, hier S. 39–52.

67 Jablonski erzählte König Friedrich I. von Preußen von Leibniz' Plänen, die geplante Hochzeit zwischen Sophie Dorothea von Braunschweig-Lüneburg und Kronprinz Friedrich Wilhelm dafür zu nutzen, die eingeschlafenen Unionsverhandlungen wieder aufzunehmen. Der preußische König reagierte empört und unterstellte Leibniz, er überschreite die Rechte seines Standes bei weitem. Überdies hätten die Unionsverhandlungen die Stellung Sophie Dorotheas in Preußen belastet. Deshalb beschloss man, die Ausgleichsverhandlungen einzustellen. Im Laufe des August, bzw. am 15. November 1706 erhielten Jablonski und Leibniz jeweils von ihrem Landesherrn die Verbote, die irenische Korrespondenz weiter zu führen. Die Unionsgespräche zwischen Hannover

3. Auswertung und Ertrag

Die Ausgleichsverhandlungen, die Leibniz und Molanus für das Kurfürstentum Braunschweig-Lüneburg mit dem Berliner Hofprediger Jablonski führten, entziehen sich jeder einfachen kirchenhistorischen Kategorisierung. Weder in ihrem äußeren Vollzug noch in ihren Zielen entsprachen sie mehr den klassischen Religionsgesprächen des 16. Jahrhunderts. Fanden diese obrigkeitlich eingesetzten Gespräche öffentlich und mit offiziellen Delegierten statt, so war man in den Verhandlungen zwischen Hannover und Brandenburg um größtmögliche Geheimhaltung bemüht. Die beiden Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg und Ernst August von Braunschweig-Calenberg vermieden aufgrund der Erfahrungen aus der Vergangenheit bewusst die Form eines öffentlichen Religionsgesprächs. Die Wiederaufnahme von öffentlichen Religionsgesprächen erforderte einen Mentalitätswandel, der Zeit brauchte und den man als noch nicht gegeben ansah.

Aber auch über die Zielsetzung des Unternehmens waren sich die drei an den Verhandlungen beteiligten Männer nicht einig. Während Jablonski ganz in der Tradition seiner zu den Böhmisches Brüdern gehörenden Familie stand, die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden evangelischen Konfessionen betonte und bereit war, in Glaubensartikeln, die das ewige Heil nicht betrafen, im nicht Fundamentalen also, auf Toleranz unterschiedlicher Positionen zu setzen, lehnte Molanus diesen Ansatz aus leidvoller eigener Erfahrung rundweg ab. Das Kasseler Religionsgespräch von 1661⁶⁸ und vor allem seine Folgen für das Luthertum, das in seinen Augen vom reformierten Landesherrn in seinen Rechten beschnitten wurde, hatten ihm gezeigt, dass Toleranz immer gleichzusetzen war mit Unterdrückung der Lutheraner. Er forderte darum den wirklichen Ausgleich, die Beilegung der alten Kontroversen zwischen Luthertum und reformierter Kirche, ohne den niemals eine Einbindung auch der hartnäckigen konfessionellen Vertreter in beiden Konfessionen erreicht werden konnte. Die Integration aller Kirchenglieder in den Unionsprozess war aber unabdingbar, wollte man die Entstehung eines Schismas in den beiden Konfessionen verhindern⁶⁹.

und Preußen kamen damit an ihr vorläufiges Ende. Vgl. hierzu Claira RÖSLER, *Negotium irenicum* – Versuche eines innerprotestantischen Ausgleichs von G. W. Leibniz und D. E. Jablonski, in: LI u.a. (Hg.), Leibniz, S. 137–157, hier S. 150.

⁶⁸ Vgl. Anm. 35. Molanus war zum Zeitpunkt des Gesprächs Professor für Mathematik in Rinteln, am Religionsgespräch also nicht beteiligt. Die Folgen für seine Universität erlebte er aber unmittelbar mit. Vgl. hierzu auch WEIDEMANN, Gerard Wolter Molanus, S. 12.

⁶⁹ Vgl. Gerhard Wolter Molanus an Leibniz, Wolfenbüttel, 10. Mai 1701, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 19, S. 672f. (Nr. 359), hier S. 672,17–673,4.

Leibniz stand zwischen diesen beiden Positionen, indem auch er die volle *unio ecclesiastica* anstrebte, dieses Ziel aber Schritt für Schritt erreichen wollte. Eine *mutua tolerantia* erschien ihm akzeptabel als Durchgangsstation auf dem Weg hin zur vollen kirchlichen Einigung:

[Abt Molanus] hält nichts von negotiatione tolerantiae, hält sie mehr vor schädlich als nützlich. [...] Er verlangt, daß man extinctionem schismatis suche, welches ich auch wünsche, aber wohl begreiffe, daß man schrittweise gehen, und die Gemüther allmählig stimmen muß⁷⁰.

Auch von ihrem Ziel her sind die Unionsgespräche zwischen Hannover und Berlin also zu charakterisieren als Ausgleichsverhandlungen im Übergang von Religions- zu Unionsgesprächen. Molanus und in gewissem Sinne auch Leibniz sahen sich der Wiederherstellung der einen Wahrheit, dem Ziel der Religionsgespräche verpflichtet, während Jablonski klar die kirchliche Toleranz vor Augen hatte, das Ideal der Unionsgespräche.

Nimmt man die theologische Argumentation mit in den Blick, ergibt sich der erstaunliche Befund, dass das methodisch doch deutlich konservativ argumentierende Hannoveraner Gutachten zumindest in der Abendmahlslehre einen wirklichen Neuanfang vorlegte, der auf Leibniz' Philosophie der Übereinstimmung von Vernunft und Offenbarung beruhte. Der Mangel an vernünftiger Durchdringung und das Fehlen von scharfen Begriffen hatten für Leibniz nämlich an der Trennung der Konfessionen einen großen Anteil. Für Leibniz ging also der Weg zur Wiedervereinigung der Konfessionen über die Vernunft als neue Grundlage, auf die sich alle Konfessionen einigen konnten⁷¹. Die vernünftige Durchdringung der Abendmahlslehre sollte nun das Luthertum von allen Vorstellungen einer dimensional Allgegenwart des Leibes Christi, die die wahre Menschheit Christi in Frage stellten, befreien ebenso wie von allen Vorstellungen eines physischen Zerkauens der himmlischen Abendmahlsgabe. Im Gegenzug mutete Leibniz den Reformierten aber zu, die Lehre von der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl definitiv zu akzeptieren. Hätten sich die Calvinisten diesen Einigungsvorschlag zu Eigen gemacht, so hätten sie die Spiritualpräsenzlehre ihres Lehrers Calvin zugunsten der substantialen, wiewohl nicht räumlichen Gegenwart aufgeben müssen. Die Lutheraner hingegen mussten sich von ihrem Insistieren auf der

70 Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, Hannover, 23. Januar 1700, in: LEIBNIZ, Allgemeiner Briefwechsel, Bd. 18, S. 320–325 (Nr. 194), hier S. 321, 10–14.

71 Zur Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung bei Leibniz vgl. Martin SCHNEIDER, Theologie in der »Scientia Generalis«, in: Friedrich BEIDERBECK u.a. (Hg.), Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G.W. Leibniz. Beiträge zu seinem philosophischen, theologischen und politischen Denken, Berlin 2011, S. 37–43.

manducatio oralis verabschieden, da der Mund keinen räumlich gegenwärtigen Leib zerkaute und kein Magen ihn verdaute. Am mündlichen Empfang als Bedingung der Möglichkeit des Empfangs des unräumlich, aber unmittelbar präsenten Leibs Christi in den Abendmahlsfeiern hielt Leibniz fest. In der Konsequenz wäre mit diesem Ansatz auch eine nicht räumliche *manducatio impiorum* aussagbar geworden, die Leibniz aber nicht einforderte, sondern in diesem Punkt die kirchliche Toleranz am Zuge sah. Leibniz gab sich damit bei allem Zugehen auf seinen reformierten Gesprächspartner in den Ausgleichsverhandlungen doch überraschend deutlich als Lutheraner zu erkennen⁷². Das methodisch konservative Hannoveraner Gutachten zeigte sich überdies als theologisch höchst innovativ. Die Ausgleichsverhandlungen zwischen den beiden Kurfürstentümern sind damit zu kennzeichnen als aufgeklärte Unionsgespräche im Übergang vom Religionsgespräch zu den Unionsgesprächen, wie sie in Zukunft geführt werden sollten.

Freilich war es wie bereits beim Leipziger Religionsgespräch von 1631 politischer Druck, der die beiden letzten Kurfürstentümer zusammenführte und die Ausgleichsverhandlungen ermöglichte. Es stand weder im Luthertum noch bei den Reformierten eine nennenswerte theologische Unterstützung hinter den Ausgleichsverhandlungen. Leibniz wie auch Jablonski gehörten zur aufgeklärten Avantgarde, die sich noch nicht auf eine breite Unterstützung bei den Professoren, geschweige denn bei den Pfarrern verlassen konnte. Hinzu wird gerade bei den Brandenburger Lutheranern auch die Erinnerung an das gescheiterte Religionsgespräch in Berlin von 1662/3 und an das zweite Toleranzedikt von 1664 gekommen sein, beides Erinnerungen, die nicht gerade Offenheit für Unionspläne erzeugten. Hinzu kam die Uneinigkeit über die Frage, ob eine wirkliche Einigung, eine *conciliatio* zu erreichen war oder ob eine *mutua tolerantia* ausreichen musste, um die beiden Kirchen wieder miteinander zu vereinen. Leibniz' Vorschlag zielte überdies auf eine Union zwischen Lutheranern und Calvinisten unter Ausschluss der Zwinglianer, ein Vorschlag, der eine über hundertfünfzigjährige gemeinsame Geschichte rückgängig machen wollte und schon deshalb geringe Aussichten auf Erfolg hatte. Die Ausgleichsverhandlungen von 1697 bis 1701 scheiterten so nicht nur wegen ihrer Abhängigkeit von politischen Gegebenheiten im Fürstentum, sondern auch wegen der hier genannten Faktoren. Auch bei der Bildung von Unionskirchen ab 1817 wurden diese Vorgängerdiskussionen weitgehend ignoriert. Da sie aber in der theologischen Dichte und Tiefe deutlich über viele der späteren Unionsgespräche hinausgingen und einen wirklichen Ausgleichversuch zwischen Lutheranern und Reformierten darstellten, sollte ihnen zumindest ein Ehrenplatz in der Ahnenreihe der Unionsgespräche eingeräumt werden.

72 So schon DINGEL, Toleranz und Ökumene, S. 40.

Christopher Spehr
Religionsgespräche im 18. Jahrhundert

Historiographische Rezeptionen,
kirchenpraktische Innovationen und aufklärerische Transformationen

Dein frohes Herz muß mir mein Lied erlauben,
Ich heische diesem Liede Deinen Glauben; [...]
Mein Geist war in Verzückung mir entfliegen,
Er sah die Seele des *Calvins*
Umarmt mit dem verklärten *Luther*,
Wie Söhne, die von einer Mutter
Zu gleicher Zeit gebohren sind. [...]
Und mit erhabenem Ton,
Rief Luther sein Verwundern, seine Freude,
Durch alle Himmel hin, und sprach:
»Der Vorbedeutung folgt ein groses Wunder nach.
Mein Bruder, mein Calvin, wir beyde
Erfahren künftig hin durch irgend einen Geist,
Daß unsre Brüder dort auf Erden
Vereint durch veste Bande werden
Die keine List, und keine Macht zerreißt«¹.

Diese Verse waren weder eine Erläuterung zu innerprotestantischen Reformatorenbildnissen, welche seit 1617 die erhoffte Einigkeit bisweilen visualisierten², noch bildeten sie den versöhnenden Abschluss eines mühsam-hitzigen Religionsgespräches. Vielmehr war diese Ode der künstlerische Höhepunkt einer Trauung, die am 4. September 1770 in Berlin vollzogen

- 1 Anna Louisa KARSCHIN, Ode an den HERRN Oberhofprediger Sack in Berlin am Hochzeitstage Seines Sohnes mit der Jungfer Spalding, in: Johann Joachim SPALDING, Einzelne Predigten, hg. v. Albrecht BEUTEL/Olga SÖNTGERATH, Tübingen 2013, S. 21f. (Kursivierungen im Original).
- 2 Siehe beispielsweise das in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verbreitete Flugblatt »†Licht is op den kandelaer gestelt«. Vgl. Wolfgang HARMS, Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts, Bd. 2, München 1980, S. 216f. (Nr. 123); Karla APPERLO-BOERSMA/Herman J. SELDERHUIS (Hg.), Macht des Glaubens. 450 Jahre Heidelberger Katechismus, Göttingen 2013, S. 245 (Nr. HK53).

wurde. Gedichtet hatte sie die vielgeachtete Lyrikerin Anna Louisa Karsch³ für die Hochzeit von Friedrich Samuel Gottfried Sack, reformierter Prediger in Magdeburg und Sohn des berühmten preußischen Oberhofpredigers August Friedrich Wilhelm Sack, und seiner Braut Johanna Wilhelmina Spalding, 17-jährige Tochter des lutherischen Oberkonsistorialrats Johann Joachim Spalding⁴. Das reformiert-lutherische Ehebündnis der Kinder der beiden höchsten kirchlichen Würdenträger im Königreich sorgte nicht nur in Berlin für Furore, sondern hatte Vorbildcharakter. Was zahlreiche Theologengespräche seit der Reformationszeit nicht vermocht hatten, gelang in der späteren Aufklärungszeit im Privaten: Die Überwindung von innerprotestantischen Konfessionsgrenzen durch geschwisterliches Verständnis und eheliche Liebe. Dass es nicht zuletzt besagter Bräutigam war, der später als Oberhofprediger und Oberkonsistorialrat im frühen 19. Jahrhundert den Weg zur preußischen Union ebnete, sei hier – ohne das Thema auszudehnen – wenigstens erwähnt⁵.

Mit diesen anekdotenhaften Hinweisen befinden wir uns bereits mitten in der Thematik und deren aufklärerischer Überwindung, genauer: der aufklärerischen Transformation der sogenannten Religionsgespräche. Es wäre reizvoll, die innerprotestantische Linie zu verfolgen und zu fragen, welcher Art die lutherisch-reformierten Religionsgespräche im 17. und frühen 18. Jahrhundert im Reich waren, die in gewisser Weise die Union im 19. Jahrhundert vorzubereiten halfen. Hierbei wäre definitorisch zu bedenken, dass die vom reformierten Landgrafen Wilhelm VI. von Hessen-Kassel (1661) oder vom

3 Zu Karsch vgl. Anke BENNHOLDT-THOMSEN / Anita RUNGE (Hg.), *Anna Louisa Karsch (1722–1791). Von schlesischer Kunst und Berliner »Natur«*. Ergebnisse des Symposiums zum 200. Todestag der Dichterin, Göttingen 1992; Uta SCHAFFERS, *Auf überlebtes Elend blick ich nieder. Anna Louisa Karsch in Selbst- und Fremdzeugnissen*, Göttingen 1997.

4 Über die Hintergründe des privaten Ehebündnisses vgl. Christopher SPEHR, *Das Magdeburger Neologentreffen im Jahre 1770*, in: Albrecht BEUTEL u.a. (Hg.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*, Leipzig 2006, S. 87–102, hier S. 94f. Zu Spalding vgl. Albrecht BEUTEL, *Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 2014.

5 Vgl. zu Sack: Mark PÖCKRANDT, *Biblische Aufklärung. Biographie und Theologie der Berliner Hofprediger August Friedrich Wilhelm Sack (1703–1786) und Friedrich Samuel Gottfried Sack (1738–1817)*, Berlin u.a. 2003; Thomas K. KUHN, *August Friedrich Wilhelm Sack (1703–1786) und Friedrich Samuel Gottfried Sack (1738–1817). Religiöse Aufklärung im Verbund der Generationen*, in: Albrecht BEUTEL (Hg.), *Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte*, Bd. 1: *Vom 17. Jahrhundert bis zum Unionsaufruf 1817*, Frankfurt a.M. 2009, S. 261–285. Zu Sacks unionistischem Wirken: Klaus WAPPLER, *Reformationsjubiläum und Kirchenunion 1817*, in: Johann Friedrich Gerhard GOETERS/Rudolf MAU (Hg.), *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*, Bd. 1: *Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850)*, Leipzig 1992, S. 93–115.

reformierten Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg (1662/63) initiierten kirchenpolitischen Gespräche stets die Union von Lutheranern und Reformierten zum Thema hatten⁶. Bei diesen von der Obrigkeit angeregten offiziellen Lehrgesprächen handelte es sich bekanntlich um Unionsgespräche, von denen im frühen 18. Jahrhundert das 1703 durch König Friedrich I. in Berlin anberaumte Religionsgespräch herausragte⁷. Obwohl sich in diesem Unionsprojekt beispielsweise der reformierte Frankfurter Theologe Samuel Strimesius intensiv engagierte und anschließend literarisch mit dem *Kurtze[n] Entwurff der Einigkeit der Evangelisch-Lutherschen und Reformirten im Grund des Glaubens* (1704) hervortat, war dem Gespräch kein Erfolg beschieden⁸. Ebenso erfolglos verlief das Bemühen des Tübinger Universitätskanzlers Christoph Matthäus Pfaff, auf politischer Ebene das *Corpus Evangelicorum* in Regensburg für den innerprotestantischen Unionsgedanken

- 6 Vgl. Johannes WALLMANN, Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter Berücksichtigung Georg Calixts, in: ders., *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1995, S. 61–86, hier S. 79f.; Walter DELIUS, Berliner kirchliche Unionsversuche im 17. und 18. Jahrhundert, in: JBBKG 45 (1970), S. 7–121; Wolfgang GERICKE (Hg.), *Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur preußischen Union. 1540 bis 1815*, Bielefeld 1977; Klaus WAPPLER, Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, das Berliner Religionsgespräch von 1662–63 und das Streitverbot von 1664, in: Harm KLUETING (Hg.), *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*, Hildesheim u.a. 2003, S. 141–151; Otto SCHEIB, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689)*, Wiesbaden 2009, S. 566–569; Johannes M. RUSCHKE, *Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit. Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete »mutua tolerantia«*, Tübingen 2012.
- 7 Vgl. DELIUS, *Berliner kirchliche Unionsversuche*, S. 34–52. Einen kurzen Überblick unter dem Titel »§ 214 Unionsstreitigkeiten« bietet auch Siegmund Jacob BAUMGARTEN, *Geschichte der Religionspartheyen*, hg. v. Johann Salomo SEMLER, Halle 1766, S. 1284–1288. Zur Thematik vgl. auch Alexander SCHUNKA, *Die politische Dimension protestantischer Religionsgespräche im Kontext der Irenik um 1700*, in diesem Band.
- 8 Zu einem der schärfsten Kritiker zählte der lutherisch-orthodoxe Theologe Valentin Ernst Löscher, der sich anonym gegen das Berliner Unionskolloquium wandte. Siehe [Valentin Ernst LÖSCHER,] *Allerunterthänigste | Adresse | an | Ein Großmächtiges | Oberhaupt / | im Nahmen | Der Evangelisch-Lutherischen | Kirche / | Die Religions-Vereinigung | betreffend / | Nebst | Einem Christlichen Vorschlag | Zum gesegneten | Kirchen-Frieden, o.O. 1703; [ders.,] Historie | Der ersten Religions-motuum | Zwischen denen Evangelisch-Lutheri-|schen und Reformirten / | Nebst Christlicher Beantwortung | Der | Exception-Schrift [...], Leipzig 1704. Es folgte kurze Zeit später eine Ausarbeitung von dems., *Ausführliche | Historia Motuum | zwischen den | Evangelisch-Lutherischen | und Reformirten [...]*, 2. Theile, Frankfurt u.a. 1707–1708, die Löscher schließlich als dreiteilige Neuausgabe zwischen 1722 und 1724 herausgab.*

zu gewinnen⁹. Gegen das 1722 vom *Corpus Evangelicorum* verabschiedete »Vereinigungsconclusum« wehrte sich u.a. erfolgreich der Gothaer Kirchenrat Ernst Salomon Cyprian¹⁰.

Während das überkonfessionelle protestantische Wahrheitsbewusstsein nicht zuletzt durch den Pietismus gefördert wurde und sich somit im Horizont von Pietismus und Aufklärung eine innerprotestantische Entspannung abzeichnete¹¹, die auf akademischer Seite von der Helmstedter Schule im Gefolge Georg Calixts vorbereitet worden war¹², blieb das katholisch-protestantische Konfessionsverhältnis nach wie vor höchst angespannt¹³. Gerade dieses Verhältnis dürfte aber für unsere Thematik von besonderem Interesse sein, da auf dem Gebiet einerseits noch erheblicher Forschungsbedarf besteht, andererseits – trotz gegenläufiger Tendenzen – die gegenseitigen Verketterungen und Polemiken bis weit ins 18. Jahrhundert hinein geradezu allgegenwärtig waren¹⁴. Daher sollen im Folgenden die katholisch-protestantischen Religionsgespräche fokussiert werden. Es gilt, nach der Organisation und dem Ablauf dieser Gespräche ebenso zu fragen wie nach deren Protagonisten und

9 Vgl. Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des *Corpus Evangelicorum* 1717–1726, Mainz 1998.

10 Siehe z.B. Ernst Salomo CYPRIAN, Abgetrungenener | Unterricht | von | kirchlicher | Vereinigung | der Protestan-|ten, | aus Liebe zur nothleidenden War-|heit abgefasset, | mit historischen Original-Documenten | bestärcket, und allen Evangelischen Lehrern zur Prüfung übergeben, Frankfurt u.a. 1722. Vgl. zur Thematik: Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, Ernst Salomon Cyprian, Christoph Matthäus Pfaff und die Regensburger Kirchenunionsbestrebungen, in: Ernst KOCH/Johannes WALLMANN (Hg.), Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Vorträge des Internationalen Kolloquiums vom 14. bis 16. September 1995 in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha Schloß Friedenstein, Gotha 1996, S. 187–201.

11 Vgl. Heinz DUCHHARDT/Gerhard MAY (Hg.), Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, Mainz 2000; Martin BRECHT, Pietismus und Irenik, in: KLUETING (Hg.), Irenik, S. 211–222.

12 Vgl. Martin OHST, Späte Helmstedter Irenik zwischen Politik und Theologie, in: JGNKG 92 (1994), S. 139–170; Johannes WALLMANN, Die Unionsideen Georg Calixts und ihre Rezeption in der katholischen und protestantischen Theologie des 17. Jahrhunderts, in: Hans OTTE/Richard SCHENK (Hg.), Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts. Rojas y Spinola – Molan – Leibniz, Göttingen 1999, S. 39–55.

13 Eine leichte Entspannung boten die Reunionsversuche des späteren 17. Jahrhunderts. Vgl. hierzu OTTE/SCHENK (Hg.), Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts; Matthias SCHNETTGER, Katholisch-protestantische (Re-)Unionsbestrebungen im Reich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Voraussetzungen – Initiativen – Hindernisse, in: KLUETING (Hg.), Irenik, S. 91–116. Für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts vgl. Christopher SPEHR, Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts, Tübingen 2005.

14 Zu Polemik und Kontroverspredigt vgl. Christopher SPEHR, Gegen Protestantismus, Aufklärung und Toleranz. Die Kontroverspredigten des Augsburger Dompredigers Aloys Merz, in: BEUTEL u.a. (Hg.), Christentum im Übergang, S. 237–250.

Förderern. Können Veränderungen gegenüber den vorangegangenen Religionsgesprächen identifiziert werden? Hatten diese Kolloquien Auswirkungen auf das konfessionelle Miteinander im Reich? Zudem sind die Berichtsformen und Medien zu erkunden, welche über diese und vorangegangene Projekte informierten. Um dieses facettenreiche Feld in der gebotenen Kürze einigermaßen abstecken zu können, soll die Thematik in drei Kapiteln akzentuiert werden. Zuerst ist von historiographischen Rezeptionen (I.), sodann von kirchenpraktischen Innovationen (II.) und schließlich von aufklärerischen Transformationen (III.) zu handeln.

Eine terminologische Orientierung sei einleitend noch gestattet: Für die kirchenhistorische Forschung wäre es empfehlenswert, den oft synonymen Gebrauch der Begriffe »Reunion« und »Union« zu differenzieren und »Union« nicht als Oberbegriff für jegliche Art von konfessionellen Einigungsgesprächen zu verwenden¹⁵. Im Folgenden sollen daher mit dem Begriff »Union« die innerevangelischen Vereinigungsprojekte, mit »Reunion« die katholisch-protestantischen Wiedervereinigungsprojekte beschrieben werden.

I. Historiographische Rezeptionen

Bevor die Religionsgespräche des 18. Jahrhunderts näher analysiert werden, ist die sich entwickelnde Historiographie der frühneuzeitlichen Religionsgespräche in den Blick zu nehmen. Mit dem zunehmend kritischen – freilich stets noch vielfach konfessionell-polemisch ausgerichteten – Geschichtsbewusstsein und der sich entwickelnden Geschichtswissenschaft¹⁶, rückten auch die Religionsgespräche oder Colloquien der frühen Neuzeit in den Fokus der Darstellung. Hatte sich im Bereich der Geschichtsschreibung des 16. und 17. Jahrhunderts neben (oder unter) der konfessionellen Historiographie eine mehrgestaltige humanistische Historiographie etabliert, die späthumanistisch-irenischer Gelehrsamkeit entsprang¹⁷, wurden die konfessionelle und die humanistische Ausrichtung auch hinsichtlich der Geschichtsschreibung der Religionsgespräche im 17. und frühen 18. Jahrhundert fortgeführt.

15 Die TRE kannte nur das Lemma »Unionen, Kirchliche«. Vgl. aber den inhaltlich instruktiven Beitrag von Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, Unionen, Kirchliche. III. Unionen der protestantischen Kirchen mit der römisch-katholischen Kirche (vor allem im 17. und 18. Jahrhundert), in: TRE 34 (2003), S. 319–323.

16 Vgl. Fritz WAGNER, Die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im 17. Jahrhundert, München 1979.

17 Vgl. Matthias POHLIG, Grenzen der Abgrenzung. Überkonfessionelle Momente in konfessioneller Geschichtsschreibung des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Kerstin ARM-BORST-WEIHS/Judith BECKER (Hg.), Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung, Göttingen 2010, S. 195–210.

Insbesondere der humanistische Strang, welcher die Historiographie der Aufklärung vorzubereiten half¹⁸, sollte zu einer zunehmend überkonfessionellen Darstellung führen. Während der Wittenberger Theologieprofessor Abraham Calov in seiner *Historia Syncretistica* (1682) die Religionsgespräche des 16. und 17. Jahrhunderts noch in streng konfessionell-historiographischer Weise thematisierte und aus lutherisch-orthodoxer Perspektive kritisierte¹⁹, enthielt Veit Ludwig von Seckendorffs *Commentarius Historicus et Apologeticus de Lutheranismo* (1688/92) bereits eine überkonfessionelle Perspektive²⁰. Zwar verfolgte auch der sächsische Staatsmann mit seinem im konfessionellen Stil abgefassten reformationshistorischen Werk, das als *Historia Lutheranismi* bekannt wurde, ein lutherisch-apologetisches Interesse. Im Ganzen ging er aber über dieses apologetisch-historiographische Nahziel hinaus, indem er irenische Gedanken, interkonfessionellen Austausch sowie gegenseitige Toleranz und Akzeptanz unter den zerstrittenen Religionsparteien anmahnte und auf dem Hintergrund des Reunionsdiskurses des späteren 17. Jahrhunderts für eine Wiedervereinigung der Kirchen eintrat²¹.

Einen eigenen, radikalpietistischen Ansatz bot Gottfried Arnolds *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699). Er subsumierte die Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts im 17. Kapitel des 16. Buches unter der Rubrik »Von denen concilien des vorigen seculi«²² und die des 17. Jahrhunderts im vierten Kapitel des 17. Buches unter dem Titel »Von denen Colloquiis und Synodis in diesem seculo«²³. In seinem Urteil hinsichtlich des Erfolgs war er alles andere als optimistisch: Der Religionsfrieden sei durch Colloquien oder

18 Vgl. Ulrich MUHLACK, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*, München 1991.

19 Abraham CALOV, *Historia Syncretistica*, Das ist: Christliches wolgegründetes Bedencken über den Lieben Kirchen-Frieden und Christliche Einigkeit In der heilsamen Lehre der Himmlischen Wahrheit. In dreyen Büchern verfasst, o.O. ²1685. Zum »Colloquio zu Wormbs 1540« siehe ebd., S. 132–138 oder zu »Regensburg 1541« ebd., S. 138–146.

20 Veit Ludwig VON SECKENDORFF, *Commentarius Historicus Et Apologeticus De Lutheranismo, Sive De Reformatione Religionis ductu D. Martini Lutheri in magna Germaniae parte aliisque regionibus, & speciatim in Saxonia recepta & stabilita [...]*, Leipzig ²1694. Vgl. Solveig STRAUCH, *Veit Ludwig von Seckendorff (1626–1692). Reformationsgeschichtsschreibung – Reformation des Lebens – Selbstbestimmung zwischen lutherischer Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung*, Münster 2005.

21 Vgl. Ernst Walter ZEEDEEN, *Der ökumenische Gedanke in Veit Ludwig von Seckendorffs Historia Lutheranismi. Über die Idee einer religiösen Überwindung des intoleranten Konfessionalismus im späten 17. Jahrhundert*, in: Richard NÜRNBERGER (Hg.), *Festschrift für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag*, Tübingen 1950, S. 256–272.

22 Gottfried ARNOLD, *Unpartheyische | Kirchen- und Ketzer-|Historie, | Vom Anfang des Neuen Testaments | Biß auf das Jahr Christi 1688*, Frankfurt 1729, S. 656–667. Die Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg erwähnte er ebd., S. 661.

23 Ebd., S. 920–923.

Disputationen nicht zu erzielen²⁴. Während Arnold ohne spezifische Begriffs-differenzierung fast synonym von Kolloquien, Disputationen, Synoden und sogar auch Konzilien sprach, wurden die spezifisch römisch-katholischen und protestantischen Gespräche im Verlauf des 18. Jahrhunderts zunehmend unter den Stichwörtern »Vereinigungsversuche«, »Wiedervereinigungsversuche« bzw. »Union« und »Reunion« verhandelt.

Obgleich es reizvoll erscheinen dürfte, die historiographischen Werke und ihre Inhalte auf die Reunionsversuche des 16. und 17. Jahrhunderts hin genauer zu untersuchen, sollen hier exemplarisch die Darstellung und die Beurteilung der Reunionsversuche durch die Jenaer Theologieprofessoren Johann Franz Buddeus und dessen Schwiegersohn Johann Georg Walch fokussiert werden. 1724 gab Walch in dem Meyerischen Buchladen in Jena die Schrift *Historische und Theologische Einleitung in die vornehmsten Religions-Streitigkeiten* heraus, die auf Lehrsätzen fußte, welche Buddeus im Kolleg vorgetragen hatte. Walch ergänzte diese in Kapitel und Paragraphen gegliederten und im Schriftbild herausgehobenen Aussagen um umfangreiche historische und bibliographische Anmerkungen. Inhaltlich wurden in diesem der polemischen Theologie dienenden Studienbuch die Religionsstreitigkeiten der lutherischen Theologie und Kirche mit anderen Konfessionen und Religionen – bis hin zu den »Atheisten« – entfaltet. Die Polemik (»Streitkunst«), die sich im 17. Jahrhundert neben der Dogmatik zur theologischen Disziplin entwickelt hatte und bis ins 19. Jahrhundert betrieben wurde, diente im Gegensatz zur Irenik der Widerlegung der gegnerischen Lehren. Durch die methodisch reflektierte »Streittheologie« oder »theologia polemica« sollten die lutherischen Glaubenswahrheiten verteidigt und gestärkt werden, wofür üblicherweise die außer- und innerkonfessionellen Streitigkeiten und ihre Überwindungsversuche thematisiert wurden²⁵. Buddeus und Walch, die theologiegeschichtlich

24 Ebd., S. 920: »Diese sind nun dismahl in geringerer anzahl anzutreffen, nachdem sich so wol die Papisten zu fernern conciliis nach dem Tridentinischen aus gewissen Etats maximen nicht verstehen wollen. Die Protestirenden aber die unfruchtbarkeit und vielfältigen schaden aus so langer erfahrung erkannt haben. [...] Ingleichen, daß durch solche mündliche disputationes so wenig als durch schriftten der religions-frieden erhalten, vielmehr aber die streitigkeiten gehäuffet, die hartnäckigkeit gestärcket, und die gemüther mehr und mehr erbittert worden.«

25 Siehe die im ersten Kapitel getätigten grundlegenden Ausführungen zur »Beschaffenheit und Nothwendigkeit der Polemischen Theologie« sowie die im zweiten Kapitel entfalteten methodischen Anweisungen zur »Gehörigen Klugheit und Behutsamkeit, nach welcher man der Polemischen Theologie obzuliegen, und sich in Theologischen Streitigkeiten aufzuführen hat«: Johann Georg WALCH (Hg.), *Historische und Theologische | Einleitung | In die vornehmsten | Religions-Streitigkeiten, | Aus Hrn. Johann Francisci Buddei | Collegio | herausgegeben, | Auch mit Anmerkungen erläutert und vielen Zu-|sätzen vermehret [...]*, Jena 1724, S. 1–102. – Zur Polemik als akademischem Lehrfach der Kontroverstheologie vgl. Ulrich KÖPF, *Kontroverstheologie*, in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 1651–1653; Harry Mathias ALBRECHT, Art.

beide nicht als lutherisch-orthodoxe Theologen einzuordnen sind, sondern eher frühauflärerischen und pietistischen Positionen zuneigten, agierten hinsichtlich der konfessionellen Problematik dezidiert lutherisch.

Im Blick auf die katholisch-protestantische Reunionsthematik betonte der eklektisch arbeitende Buddeus²⁶ im XV. Paragraphen des zweiten Kapitels:

Geht aber der Unterscheid zwischen der Lutherischen und päpstlichen Lehre den Grund des Glaubens an, so ist leicht zusehen, daß ohnmöglich eine Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen und Römischen Kirche geschehen kann. Denn gleichwie solche Vereinigung vornemlich auf die Einigkeit in den Glaubens-Puncten gehen mus, daß man einerley glaubet, für wahr hält und lehret; also kan selbige, so lang der fundamental-Unterscheid vorhanden, ohnmöglich ins Werck gerichtet werden²⁷.

Die Lehre von der Rechtfertigung eines Sünders vor Gott hatte Buddeus zuvor als einen grundlegenden Fundamentalunterschied zwischen der lutherischen und römischen Kirche identifiziert²⁸, so dass jegliche Annäherungsversuche eine Hinterfragung der in der lutherischen Kirche manifestierten christlichen Wahrheit bedeutete. Für ihn kann es daher nur zwei Möglichkeiten geben: Entweder werden die Papisten Lutheraner oder die Lutheraner Papisten. Ein Aufeinanderzugehen in Fundamentalartikeln sei unmöglich. Alle Vereinigungsvorschläge seien vergebens gemacht worden²⁹.

In seinen Anmerkungen entfaltet Walch sodann umfangreich verschiedene Reunionsversuche, wobei er hinsichtlich der Versuche zur Zeit Luthers auf Seckendorffs *Historica Lutheranismi* und Calovs *Historia Syncretistica* verweist. Während Walch die Reichsreligionsgespräche der 1540er Jahre nicht erwähnt, thematisiert er das Augsburger Interim von 1548 mit der dazu jüngst erschienenen Literatur³⁰ und dem schlichten Fazit: »Also wurde aus

Polemik II. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 1440f.; Gottfried HORNIG, Das Abflauen der konfessionellen Polemik in der protestantischen Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts, in: KLUETING (Hg.), *Irenik*, S. 177–192.

²⁶ Vgl. Walter SPARN, Auf dem Weg zur theologischen Aufklärung in Halle. Von Johann Franz Budde zu Sigmund Jakob Baumgarten, in: Norbert HINSKE (Hg.), *Zentren der Aufklärung I*. Halle. Aufklärung und Pietismus, Heidelberg 1989, S. 71–89, hier S. 72; Horst DREITZEL, Zur Entwicklung und Eigenart der Eklektischen Philosophie, in: *ZHF* 18 (1991), S. 281–343.

²⁷ WALCH, *Historische und Theologische Einleitung*, S. 211.

²⁸ Vgl. ebd., S. 206f.

²⁹ Vgl. ebd., S. 212.

³⁰ Vgl. Johann Erdmann BIECK, *Das Dreyfache | Interim | So in Regensburg, Augspurg und Leipzig | Zur Vereinigung | Der Päpstlichen und Evangelisch-|Lutherischen Lehre nach der Reformation | zum Vorschein gekommen [...]*, Leipzig 1721. Auch wird auf die Edition von Melanchthons Verteidigungsschrift der *Confessio Augustana* für das Trienter Konzil durch Johann Quodvultdeus BÜRGER, *Confessio Doctrinae | Saxoniarum Ecclesiarum, | Scripta Anno M.D.LI [...]*, Frankfurt u.a. 1722 verwiesen.

diesen Friedens-Vorschlägen nichts«³¹. Über die weiteren Religionsgespräche notiert er:

Und so giengs auch nach der Zeit, da man zwar in allerhand Colloquiis, oder geistlichen Unterredungen auf die Herstellung der Einigkeit bedacht gewesen, worunter dasjenige, welches 1645 auf Anstifften Uladislai IV. Königs in Pohlen zu Thoren in Preußen gehalten worden, das merckwürdigste [ist], davon man in Calovs historia syncretistica die beste Nachricht, sonderlich lib. III. cap. 3 p. 199 sqq. die Acten antrifft³².

Das Ergebnis des Thorner Religionsgesprächs und weiterer Versuche teilt Walch nüchtern mit: »man hat aber niemahls was zu Stand bringen können«³³.

Schließlich entfaltet Walch – stets unter Angabe der neuesten Literatur – Projekte verschiedener Privatpersonen, die vom irenischen Geist durchdrungen gewesen seien und an der Vereinigung gearbeitet hätten. Ausführlich geht er in diesem Zusammenhang auf das vom katholischen Bischof Cristóbal de Rojas y Spinola betriebene Reunionsprojekt ein, skizziert dessen Angebot des unparteiischen Konzils, des Laienkelches und der Priesterehe sowie der Forderung, den Papst als Oberhaupt der Christenheit anzuerkennen, und kommentiert die Reaktion der Lutheraner³⁴. Eindringlich warnt Walch vor den gefährlichen Absichten, die derlei Friedensprojekten zugrunde lägen. Den katholischen Projekten unterstellt er reine Rückkehr- und Unterwerfungsinteressen, den lutherischen Projekten größtmögliche Naivität³⁵.

Denn setzt man erst den Leuten in Kopff, der Unterscheid der Lutherischen und päblichen Lehren beträffe nicht den Grund des Glaubens, und der Pabst kommt mit seiner schmeichlenden Lock-Stimme [...], so macht man sich desto weniger Bedencken, vom wahren Glauben abzufallen³⁶.

31 WALCH, Historische und Theologische Einleitung, S. 213.

32 Ebd., S. 213f.

33 Ebd., S. 214.

34 Zu Spinolas Reunionsversuch vgl. die Beiträge bei OTTE/SCHENK (Hg.), Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts; Karl Otmar VON ARETIN, Die Verhandlungen des Bischofs von Wiener Neustadt, Christoph de Rojas y Spinola um die Vereinigung der lutherischen Konfession mit der katholischen Kirche, in: Gennaro LUONGO (Hg.), *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, Bd. 2: *Età moderna e contemporanea*, Neapel 1999, S. 967–983; Matthias SCHNETTGER, Kirchenadvokatie und Reichseinigungspläne. Kaiser Leopold I. und die Reunionsbestrebungen Rojas y Spinolas, in: DUCHHARDT/MAY (Hg.), *Union – Konversion – Toleranz*, S. 139–169; ders., *Katholisch-protestantische (Re-)Unionsbestrebungen*, S. 91–116; Karin MASSER, Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert, Münster 2002.

35 Vgl. WALCH, Historische und Theologische Einleitung, S. 214–220.

36 Ebd., S. 220.

Walchs Kommentar zu Buddeus blieb zwar der polemisch-konfessionellen Kirchengeschichtsschreibung verpflichtet, war aber zugleich an einer wissenschaftlich-gelehrten Darstellungsweise der innerkirchlichen Spaltungen interessiert und ließ an verschiedenen Stellen das Bemühen um Unparteilichkeit aufblitzen. Reunionsversuche mit den Katholiken lehnten beide Jenaer Theologen entschieden ab. Weil aber die theologischen Streitigkeiten alle fundamentalen Themen der Theologie betrafen, erweiterte Walch dieses Werk zwischen 1724 und 1739 auf insgesamt zehn Bände. In der Fortführung des Buddeus-Bandes konzentrierte er sich in fünf Bänden auf die *Historische und theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten, Welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden* (1724–1736). In fünf weiteren Bänden widmete er sich der *Historische[n] und theologische[n] Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche, von der Reformation an bis auf ietzige Zeiten* (1730–1739). Insbesondere in den Schriften über die innerlutherischen Streitigkeiten warb er für Verständigung und brüderlichen Umgang und zitierte im Vorwort des ersten Bandes – wie bereits Gottfried Arnold³⁷ – eine irenische Perspektive aus dem Jahr 1630. Für die wachsende interkonfessionelle Stimmung des 18. Jahrhunderts sollte diese Meinung charakteristisch werden:

[A]ch! lieber Gott, wenn friedfertige Theologi zusammen setzen; oder andere ihren moderatis consiliis und guten Vorschlägen folgen wolten, wie manche Controversien und Glaubens-Streit könnten durch bequeme distinctiones und explicationes beygelegt und vertragen werden. Aber wegen hitziger Köpffe, zancksüchtiger Gemüther und ehrgeitziger Hertzen mus ein Streit aus dem andern erwachsen, ein unnöthig Gezänck auf das andere folgen, ein Gesetz dem andern begegnen. Da will einer den andern nicht recht verstehen, wenn er es gleichwohl könnte, damit es ia dem Schwachgläubigen an Aergernis nicht mangle, und die Widersacher destomehr Anlas überkommen, in die Faust über dem Gezänck zu lachen³⁸.

37 Vgl. ARNOLD, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, S. 22.

38 Johann Georg WALCH, Historische und Theologische | Einleitung | in die Religions- | Streitigkeiten | Der | Evangelisch-Lutherischen Kirchen, | Von der | Reformation an bis auf ietzige Zeiten, Jena ²1733, Vorrede unpag. [S. 32–34] – Während Walch den Autor nicht nachweist, nennt Arnold als Quelle: Hundert-Jährig Bedencken, des Redlichen Alten Theologi, D. Jacobi Andreae [...], Ulm 1678, S. 274f. Dort wird als Urheber des Zitats verwiesen auf: Andreas KESLER, Prudentia Christiana, | Treuhertzige Anweis, | Wie sich Evangelische | Christen bey diesem be-|trübten Zustandt der | Kirchen in ihrem Chri-|stenthum verhalten | sollen, Coburg 1630, S. 129f.

Mit der pietistischen und aufklärerischen Veränderung des Faches Polemik von der apogetisch-konfessionellen Kontroverstheologie hin zur historisch-gründierten Streittheologie mit überkonfessioneller Pointierung³⁹ setzte sich auch bei der Darstellung der katholisch-protestantischen Reunionsversuche eine gewisse historische Distanzierung durch. So traktierten beispielsweise der Göttinger Kanzler und Theologieprofessor Johann Lorenz von Mosheim in seiner posthum veröffentlichten *Streittheologie der Christen* (1763/64)⁴⁰ und der Hallenser Theologieprofessor Siegmund Jacob Baumgarten in seiner ebenfalls posthum herausgegebenen dreibändigen *Untersuchung theologischer Streitigkeiten* (1762–1764)⁴¹ sowie der *Geschichte der Religionspartheyen* (1766)⁴² die Polemik aus historiographischem und ethisch-praktischem Interesse, ohne aber auf den evangelisch-lutherischen Standpunkt und den Wahrheitsanspruch des Luthertums zu verzichten⁴³. Den katholisch-protestantischen Religionsgesprächen, die zum Ziel die Wiedervereinigung der Kirchen hatten, gewannen sie aber wie Walch keine positive Seite ab⁴⁴.

Fragt man unabhängig von der Historiographie nach den zeitgenössisch-praktizierten Reunionsversuchen, ist zuerst von einer konfessionellen Eiszeit, sodann von einer Umformung der bis dahin üblichen Veranstaltungsformen zu berichten.

39 Vgl. die prägnante Zusammenfassung von KÖPF, *Kontroverstheologie*, Sp. 1652: »Aufgeklärte und pietistische Kritik an der Streittheologie des konfessionellen Zeitalters ließen Namen und Stil der ›Polemik‹ im Laufe des 18. Jahrhunderts als eine durch die ›Irenik‹ überholte Art konfessioneller Auseinandersetzung erscheinen«.

40 Johann Lorenz von Mosheim, *Streittheologie | der Christen*. | Nach den Grundsätzen des seeligen Herrn Kanzlers | ausgeführt und mit Anmerkungen versehen | von Christian Ernst von Windheim, 3 Bde., Erlangen 1763f. Zu Mosheim als Kirchenhistoriker vgl. Dirk Fleischer, *Zwischen Tradition und Fortschritt. Der Strukturwandel der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im deutschsprachigen Diskurs der Aufklärung*, Bd. 1, Waltrop 2006, S. 139–355.

41 Siegmund Jacob Baumgarten, *Untersuchung | Theologischer Streitigkeiten | Mit | einigen Anmerkungen, Vorrede | und fortgesetzten | Geschichte der christlichen Glaubenslehre*, 3 Bde., hg. v. Johann Salomo Semler, Halle 1762–1764.

42 Zu Baumgarten vgl. Martin Schloemann, *Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprotestantismus*, Göttingen 1974.

43 Vgl. zu »Baumgartens Konzept einer sachlichen und toleranten Kontroverstheologie« und »Mosheims Frontstellung gegen den englischen Deismus und Atheismus« Horrig, *Das Abflauen der konfessionellen Polemik*, S. 177–185, 191f.

44 Vgl. Baumgarten, *Untersuchung*, Bd. 3, S. 396f. zum Streit über die »Vereinigung verschiedener Religionsparteien«.

II. Kirchenpraktische Innovationen

Die Analyse der praktizierten Religionsgespräche ergibt folgende Beobachtung: Die großen Projekte von Bischof Cristóbal de Rojas y Spinola und Abt Gerard Wolter Molanus, die auf hoher politisch-diplomatischer Ebene im Reich am Ende des 17. Jahrhunderts geführt worden waren und an denen sich auch Gottfried Wilhelm Leibniz beteiligt hatte, waren gescheitert⁴⁵. Weil in ihnen die Reunion der Konfessionen – mal mit mehr, mal mit weniger Zugeständnissen – thematisiert worden war, aber letztlich keine Konfession Zugeständnisse machen wollte und konnte, schienen die katholisch-protestantischen Religionsgespräche zu Beginn des 18. Jahrhunderts kein gangbarer Weg mehr. Das »Religionsgespräch als Instrument absolutistischer Konfessionspolitik«⁴⁶ hatte sich überlebt.

In der Tat erstarkte im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts ein neuer Konfessionalismus, der im Horizont aufklärerischer Diskurse die konfessionelle Identitätsbildung förderte. Ausdruck fand dieser politisch begründete Konfessionalismus u.a. im Frieden von Rijswijk (1697) mit seinen Auswirkungen auf die Kurpfalz⁴⁷, im Pfälzer Religionsstreit um 1720, in der Aufhebung der Dissidentenfreiheit in Polen 1717, im Thorner Justizmord 1724 oder im Edikt Ludwigs XV. gegen die französischen Protestanten 1724. Im Jahr 1732 kam es zudem zur Ausweisung der Protestanten aus dem Hochstift Salzburg, was zu einer protestantischen Empörungswelle führte⁴⁸. Durch das Emigrationspatent des Salzburger Erzbischofs Firmian, welches das markante Datum »31. Oktober 1731« trägt, wurde eine für das aufgeklärte 18. Jahrhundert anachronistische Maßnahme initiiert. Diejenigen Personen, die am evangelischen Glauben festhalten wollten, hatten innerhalb einer bestimmten Frist das katholische Erzbistum zu verlassen. Im Winter 1731/32 wurde zuerst das vom Erzbischof als besonders aufständisch und gefährlich eingeschätzte protestantische Gesinde des Salzburger Territoriums verwiesen. Die Elendszüge dieser mittellosen Vertriebenen sorgten im aufgeklärten Deutschland für publizistische Aufmerksamkeit und antikatholische Empörung⁴⁹.

45 Vgl. Matthias SCHNETTGER, Rojas y Spinola, Molanus und Leibniz. Die (Re-)Unionsverhandlungen und ihr Scheitern, in: Wenchao LI u.a. (Hg.), Leibniz und die Ökumene, Stuttgart 2013, S. 33–50 und oben, Anm. 34.

46 SCHEIB, Die innerchristlichen Religionsgespräche, S. 599.

47 Vgl. Heinz DUCHHARDT, Der Friede von Rijswijk 1697, Mainz 1998.

48 Vgl. Gerhard FLOREY, Geschichte der Salzburger Protestanten und ihrer Emigration 1731/32, Wien u.a. 1977; Mack WALKER, Der Salzburger Handel. Vertreibung und Errettung der Salzburger Protestanten im 18. Jahrhundert, Göttingen 1997; Gabriele EMRICH, Die Emigration der Salzburger Protestanten 1731–1732. Reichsrechtliche und konfessionspolitische Aspekte, Münster u.a. 2002.

49 Bei der publizistischen Verarbeitung spielte das politisch-historiographische Instrumentarium der Dokumentation und Wiedergabe von Akten und Beschlüssen eine wesentliche Rolle: [Johann Jakob MOSER,] Acten-Mäßiger | Bericht | von der

Im Frühjahr 1732 mussten auch die mindestens einen Einzelhof besitzenden evangelischen Bauern – die sogenannten »Angesessenen« – mit ihren Familien das Land verlassen. Diese ökonomisch nicht uninteressante Gruppe »Salzburger Glaubensgenossen« lud der preußische König Friedrich Wilhelm I. in sein Territorium ein, um sie als Untertanen aufzunehmen und in den ostpreußischen Gebieten anzusiedeln⁵⁰. Die Reise der mehr als 15.000 Personen erfolgte von der Salzburger Grenze aus in 22 geordneten Zügen von jeweils 500 bis 1000 Personen durch Franken, Thüringen und Sachsen⁵¹.

Die Salzburger Exulanten, die mit ihrer fremd klingenden Sprache entgegen der zeitgenössischen Publizistik keineswegs in allen protestantischen Städten und Gemeinden herzlich willkommen waren, wurden von den Pfarrern zum Sinnbild wahrer lutherischer Glaubensstreue stilisiert und als Verlebendigung reformatorischer Gehalte präsentiert⁵². Dass hierdurch gleichzeitig das Misstrauen gegenüber den Fremden zerstreut und die Hilfsbereitschaft in der Bevölkerung erhöht werden sollte, war ein Ziel der kirchlichen Kampagnen. Auch wenn es einzelne Versuche gab, die konfessionelle Auseinandersetzung in literarisch-dialogischer Form beispielsweise in der anonym veröffentlichten Schrift *Besonderes Gespräche in dem Reiche der Lebendigen* (1732)⁵³

jetztmaligen schweren | Verfolgung | derer | Evangelischen | in dem Ertz-Bisthum | Saltzburg, Frankfurt u.a. 1732; [ders.,] Des Acten-mäßigen Berichts von der jetztmaligen Schwere Verfolgung derer Evangelischen in dem Ertz-Bisthum Saltzburg. Erste Fortsetzung, Frankfurt u.a. 1732; [ders.,] Das Neueste | von denen | Salzburgerischen | Emigrations-|actis, 11 Stücke, Frankfurt u.a. 1732–1733; [Christoph SANCKE,] Ausführliche | Historie | derer | Emigranten | oder | vertriebenen Lutheraner | aus dem | Ertz-Bisthum Saltzburg [...], Leipzig 1732; Die Unter dem schweren Joch der Päbstlichen Dienstbarkeit Seuffzende armen Saltzburger. Das ist: Gründliche Erzählung Von den schweren Drangsalen und Verfolgungen, welche mehr als 20.000 Seelen In dem Ertz-Bisthum Saltzburg Wegen der Evangelischen Wahrheit [...] erduldet haben, und auch annoch erleiden müssen [...], Regensburg 1732. – Die Emigranten wurden ebenfalls in Predigten thematisiert z.B. bei Georg Jeremias HOFFMANN, Abrahams Emigranten-Stab, oder das erbauliche Exempel Abrahams, für christliche Emigranten [...], Nürnberg 1732; Gottfried MÜLLER, Zulängliche Erkänntnüss des jetzigen Saltzburgischen Emigrations-Wesen, in zweyen Predigten, am 8. u. 9. Sonntag nach Trinitatis mitgetheilet [...], Dresden u.a. 1732.

50 Vgl. Charlotte E. HAVER, Salzburger Protestanten in Ostpreußen seit dem 18. Jahrhundert, in: Klaus J. BADE / Corrie VAN EIJL (Hg.), Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Paderborn u.a. 32010, S. 938–941.

51 Vgl. z.B. M. LORENZ, Der Durchzug von Salzburger Emigranten 1732 durch das Thüringer und Harzer Land, insbesondere ihre Aufnahme zu Cölleda und Quedlinburg, in: ZHVG 38 (1905), S. 59–90; Carl CAPPELLER, Jena und die Salzburger Emigranten (1732 und 1733). Nach amtlichen Quellen bearbeitet, Jena 1910.

52 Vgl. Johann Julius STRUVE, Magdeburgisches fröhliches Pfingst-Fest Bey der Ankunfft der vertriebenen Glaubens-Brüder aus Saltzburg [...], Magdeburg u.a. 1732.

53 [ANONYM,] Besonderes | Gespräche | In dem Reiche der Lebendigen, | Zwischen einem | Römisch-Catholischen | Und | Evangelisch-Lutherischen, | Von Derer Evangelischen Saltzburger Emigranten Lehre | und wie sie dazu gekommen, ingleichen, von ihrem Lebens-|Wandel ausgestandener Verfolgungs-Emigration, Marsch Route wie |

auf eine freundlich-reflektierte Weise zu verkleiden, verschärften sich die antikatholischen Tendenzen und reduzierten die Bemühungen um konfessionellen Frieden.

So blieben die Reunionsbemühungen des Straßburger Jesuiten Johann Jakob Scheffmacher und anderer katholischer Kontroverstheologen ebenso ungehört, wie die Einladung von Papst Benedikt XIV. 1750 an die Protestanten, in die katholische Kirche zurückzukehren⁵⁴. Allerdings lief bereits zu dieser Zeit auf der territorial-politischen Ebene eine Entwicklung parallel, die – trotz aller Herausforderungen für die evangelischen Untertanen – weiterführen sollte: Durch die Konversion bedeutender Fürsten zum Katholizismus wie im Kurfürstentum Sachsen oder durch die Übernahme der Herrschaft durch einen katholischen Erben wie im Herzogtum Württemberg war in diesen Ländern obrigkeitlich eine gewisse Toleranz gegenüber der römisch-katholischen Konfession geboten⁵⁵.

Nach einer Zeit der katholisch-protestantischen Abgrenzung änderte sich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts das Klima zugunsten einer Neubelebung des interkonfessionellen Dialogs. Dieser sollte jetzt nicht mehr allein Sache der Theologen und Diplomaten bleiben, sondern von einer breiteren Öffentlichkeit getragen werden. Neu war neben der Originalität der Reunionsvorschläge die Art und Weise der Kommunikation. Statt sich in obrigkeitlich einberufenen mündlichen Gesprächen mit einer festgelegten Tagesordnung auszutauschen, wurde das vertraute Gespräch bevorzugt. Statt voluminöse Folianten über die Kontroversthematen anzufertigen, rückte die Zeitschrift als Medium ins Blickfeld und sorgte für öffentlichkeitswirksame Reunionsdiskurse. Gelehrte Journale, Rezensionenzeitschriften und weitere Blätter griffen die Reunionsthematik auf. Anfang der 1780er Jahre wurden sogar verschiedene irenische Periodika gegründet, unter denen sich – wenn auch nur für kurze Zeit – mit den *Beyträge[n] zu den neuesten*

auch freundlichen Empfang und Aufnahme bey denen | Evangelischen gehandelt wird, | Alles aus authentischen Memorialien und | Schreiben entweder in Forma oder per Extractum | genommen und in Form eines Gespräches | abgefasst, Frankfurt 1732.

⁵⁴ Vgl. SCHEIB, Die innerchristlichen Religionsgespräche, S. 594.

⁵⁵ Vgl. allgemein: Ute LOTZ-HEUMANN u.a. (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007. Aufsehen erregte 1652 die Konversion von Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, vgl. Alexander RITTER, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693). Konversion und Irenik als politische Faktoren, in: KLUETING (Hg.), Irenik, S. 117–140. Zu Kursachsen vgl. Ulrich ROSSEAUX, Das bedrohte Zion. Lutheraner und Katholiken in Dresden nach der Konversion Augusts des Starken (1697–1751), in: HEUMANN u.a. (Hg.), Konversion und Konfession, S. 212–235. Zu Württemberg: Matthias SCHNETTGER, »... keine andere, als die Evangelische Religion, in Unserm Herzogthum eingeführet, noch geduldet werden darff«. Das lutherische Herzogtum Württemberg und seine katholischen Landesherren (1733–1797), in: Johannes PAULMANN u.a. (Hg.), Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit, Göttingen 2016, S. 65–90.

Religions-Vereinigungs-Schriften (1782) und *Religion und Priester* (1782–1784) die ersten ökumenischen Zeitschriften befanden⁵⁶. Neu war außerdem, dass sich irenisch orientierte Personen ohne politisches Mandat beteiligten und katholische Geistliche ohne Rückendeckung der römischen Kurie agierten. Insgesamt einte die katholischen und protestantischen Reunionsakteure die Sehnsucht und Hoffnung auf kirchenpraktische Realisierung.

Entstanden war die Diskussion in Deutschland 1763 durch das viel beachtete und umstrittene Werk *De statu ecclesiae*⁵⁷, das der Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim unter dem Pseudonym »Justinus Febronius« verfasst hatte⁵⁸. In diesem für das katholische Kirchenrecht epochalen Werk empfahl er eine Verfassungsreform seiner Kirche mit dem Ziel, die Reunion der von der katholischen Kirche getrennten Konfessionen zu erleichtern. Hontheims Schrift, welche die kirchenrechtliche Strömung des Febronianismus⁵⁹ hervorbrachte und als Beitrag zur beginnenden katholischen Aufklärung zu werten ist, wurde 1764 auf den römischen Index der verbotenen Bücher gesetzt, wodurch das Interesse an der Thematik im protestantischen Deutschland noch einmal gesteigert wurde.

In den 1770er Jahren folgten zahlreiche Publikationen, die den Reunionsdiskurs literarisch vertieften, indem sie sich entweder apologetisch oder kritisch mit der Reunionsthematik auseinandersetzten: So wurde die reunikritische Schrift des Braunschweiger Neologen Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem mit dem Titel *Von der Kirchenvereinigung* (1772)⁶⁰, die er 1770 als Bedenken für den dänischen Diplomaten Friedrich Ludwig Graf von Dehn angefertigt hatte, mehrfach aufgelegt⁶¹. Der Erfurter protestantische Privatgelehrte Jakob Heinrich von Gerstenberg entfaltete in seinem vierbändigen Reunionswerk *Allgemeine Gedanken von der Trennung der Christen* (1773) Wege zur Aufhebung der konfessionellen Trennung⁶². Unabhängig davon

56 Vgl. hierzu ausführlich SPEHR, Aufklärung, S. 251–308.

57 [Johann Nikolaus von HONTHEIM,] Justini Febronii Jcti de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in Religione Christianos compositus, Bullioni [Frankfurt] 1763.

58 Vgl. SPEHR, Aufklärung, S. 33–48; Ulrich L. LEHNER, Einleitung. Johann Nikolaus von Hontheim und sein Febronius, in: Johann Nikolaus von HONTHEIM, Justinus Febronius abbreviatus et emendatus (1777), hg. v. Ulrich L. LEHNER, Nordhausen 2008, S. I–LXVIII.

59 Vgl. Christoph LINK, Febronianismus, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 53f.

60 Johann Friedrich Wilhelm JERUSALEM, Von der | Kirchenvereinigung. | Ein Bedenken | des Herrn Abts Jerusalem. | Mit einem Vorbericht, o.O. 1772.

61 Vgl. SPEHR, Aufklärung, S. 53–84.

62 [Jakob Heinrich von GERSTENBERG,] Allgemeine Gedanken | von der | Trennung der Christen, | in einer unpartheiischen | Beleuchtung | des | catholischen Religions-Systems | zur Beförderung der Toleranz | und | Begründung | einer künftigen | Wieder-Vereinigung | nach der Einsicht | eines | Christlichen Dio Genes, 4 Teile, Frankfurt 1773. Vgl. SPEHR, Aufklärung, S. 85–108.

edierter der Bamberger Franziskaner Jakob Berthold eine eigene Schrift zur Reunion⁶³. Schließlich plädierte der Donauwörther Benediktiner Beda Mayr in seinem Werk *Der erste Schritt* (1778) für die Einrichtung von Unionsakademien⁶⁴. Allerdings hatte auch dieses Projekt keinen Erfolg. Noch bevor der Plan verwirklicht werden konnte, setzte die Kurie die Schrift auf den Index.

Zu unterscheiden ist von diesen literarischen Versuchen ein reunionistisches Geheimprojekt, das um 1780 für Aufsehen sorgte. Unter Aufnahme des akademischen Sozietätsgedankens und unter Wahrung der konfessionellen Gleichberechtigung war eine geheime und private Gesellschaft gegründet worden, welche die theologischen Kontroverspunkte nach einem komplexen Regelwerk miteinander zu vergleichen und zu bearbeiten suchte. Bewusst wurde an die Tradition der konfessionellen Reunionsversuche in gewandelter Form angeknüpft, die Reunionsdiskussion der Spätaufklärung aufgegriffen und diese zu einem ökumenischen Programm ausgearbeitet. Dieses Reunionsprojekt wurde im Wesentlichen von zwei Personen getragen: Auf katholischer Seite engagierte sich der Benediktinerpater Peter Böhm, Gründer der öffentlichen Bibliothek in Fulda und Professor der Physik, auf evangelischer Seite der reformierte Theologe Johann Rudolf Anton Piderit, Philosophieprofessor am Collegium Carolinum in Kassel⁶⁵.

Böhm, welcher als Vertreter der katholischen Aufklärung gilt, hatte 1776 auf einer Bildungsreise in den protestantischen Norden des Reiches die Bekanntschaft mit Piderit in Kassel gemacht. Zuvor hatte er Jerusalem in Braunschweig und Gotthold Ephraim Lessing in Wolfenbüttel besucht. In Kassel verabredeten Piderit und Böhm das interkonfessionelle Gespräch mittels Briefkorrespondenz fortzusetzen, woraus sich der Plan einer geheimen, privaten (nicht esoterischen!) Gesellschaft entwickelte. 1778 entwarf Piderit eine Satzung, die in Fulda von einem Arbeitskreis der Benediktiner unter Billigung des Fürstbischofs und Abts Heinrich VIII. von Bibra ausgearbeitet wurde. Im Frühsommer 1779 lag ein umfangreiches Manuskript vor, zu dem der reformierte Theologe die Einleitung verfasste. 1781 wurde es anonym unter dem Titel *Einleitung und Entwurf zum Versuche einer zwischen den streitigen Theilen im Römischen Reiche vorzunehmenden Religions-Vereinigung von*

63 Vgl. ebd., S. 107f.

64 [Beda MAYR,] Der erste Schritt | zur künftigen | Vereinigung | der | katholischen | und der | evangelischen Kirche, | gewaget von – | Fast wird man es nicht glauben, | gewaget | von einem Mönche. | P.F.K. in W., o.O. 1778. Vgl. hierzu SPEHR, Aufklärung, S. 109–139.

65 Zu diesem reunionistischen Sozietätsprojekt vgl. Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, Protestantisch-katholische Einheitsbestrebungen im Zeitalter der Aufklärung. Der Piderit-Böhm-Plan (1776–1782) und die »apostolische« Unionskirche des Johann Baptist von Salis-Soglio und des Gottfried Lebrecht Masius (1785/86), in: KLUETING (Hg.), *Irenik*, S. 223–258 und ausführlich SPEHR, Aufklärung, S. 145–248.

verschiedenen Katholischen und Evangelischen Personen, welche sich zu dieser Absicht in eine Gesellschaft verabredet haben publiziert.

Allerdings gestaltete sich die Gewinnung der ordentlichen Mitglieder als überaus schwierig⁶⁶. Das größere Problem ereilte die engagierten Fuldaer Mönche 1780: Der Papst unterband das Reunionsengagement, über das er durch kuriale Spitzel unterrichtet worden war. Obwohl Böhm und seine Mitbrüder als offizielle Akteure seitdem ausfielen, versuchte Piderit – überzeugt von dem Gedanken der Reunionsgesellschaft – auf literarischer Ebene weiterzumachen. Nachdem er den Plan 1781 veröffentlicht hatte, unterblieb die erhoffte Zustimmung der Öffentlichkeit. Zwar wurde über den Plan in den bedeutendsten Zeitschriften berichtet. So lobten beispielsweise die *Ephemeriden der Menschheit* die irenische Gesinnung der Mitarbeiter am Reunionsprojekt, lehnten aber die Vorschläge zur Vereinigung als dem aufklärerischen Geist zuwider und als eine verdeckte Renaissance des Papsttums ab⁶⁷. Deutlich pointierter meldete sich im Frühjahr 1783 Johann Salomo Semler, Theologieprofessor in Halle, zu Wort. In seiner 340 Seiten umfassenden Antwort auf den Piderit-Böhmschen Plan, die Semler unter dem Titel *Freimütige Briefe über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theile im römischen Reiche* publizierte, kritisierte er den dort leitenden Einheitsgedanken, sah die christliche Pluralität in Gefahr und betonte die Notwendigkeit von Toleranz und Religionsfreiheit aller Konfessionen⁶⁸. Eine Reunion lehnte er als unchristlich ab.

Weil das Piderit-Böhmsche Reunionsprojekt für Freidenker zu konfessionell, für aufklärerische Protestanten zu dogmatisch, für orthodoxe Protestanten zu katholisch und für kirchliche Katholiken zu protestantisch orientiert war, konnte sich keine religiöse Strömung mit dem Vorhaben identifizieren. Politisch war der mit der Reichsidee verbundene Gedanke einer

66 Auf katholischer Seite wurden der Trierer Professor Johann Gertz, der Mainzer Professor Johannes Schmitt, der designierte Wormser Weihbischof Johann Valentin Heimes, der Mainzer Staats- und Konferenzminister Wilhelm Friedrich Graf von Sickingen zu Sickingen, der Mannheimer Hofkaplan Johann Kasimir Häffelin, der Mainzer Professor Stephan Alexander Würdtwein, Abt Martin II. Gerbert von St. Blasien und Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevnov-Braunau sowie weitere Persönlichkeiten angefragt. Für die lutherische Seite versuchte Piderit den Göttinger Theologieprofessor Christian Wilhelm Franz Walch, den Marburger Superintendenten Johann Nikolaus Seip und den Weimarer Assessor des Oberkonsistoriums Christian Wilhelm Schneider, für die reformierte Seite den Marburger Theologieprofessor Heinrich Otto Duysing und den Groninger Theologieprofessor Petrus Abresch zu gewinnen. Vgl. SPEHR, Aufklärung, S. 181–208.

67 Vgl. *Ephemeriden der Menschheit*, 4. Stück (1782), S. 452–457.

68 Johann Salomo SEMLER, *Freimütige Briefe | über die | Religionsvereinigung | der dreien streitigen Theile | im römischen Reiche. | Erste Sammlung, Leipzig 1783. Vgl. hierzu* SPEHR, Aufklärung, S. 338–373.

religiösen Einheit durch das Erstarken der territorialen Großmächte Preußen und Österreich einerseits, durch die Förderung von Toleranz und Religionsfreiheit andererseits obsolet geworden.

Die ungebremsste Reunionseuphorie der Protagonisten scheiterte nicht nur an den äußeren Faktoren, sondern auch an der fehlenden theologischen Tiefenschärfe des Planes, die z.B. beim Kirchenbegriff signifikant wurde. Immerhin hätte der dort verbalisierte, aber nicht ausgebildete Gedanke einer Kirche von Brüdern weiterführendes Potential gehabt⁶⁹. 1783 gaben Piderit und Böhm ihr auf die kirchliche Praxis zielendes Projekt endgültig auf.

III. Aufklärerische Transformationen

Waren die Reunionsgespräche – ob auf literarischer oder sozialer Ebene – letztlich ein Antagonismus zur Aufklärung und hatten mit den ursprünglichen Religionsgesprächen des 16. und frühen 17. Jahrhunderts kaum etwas gemeinsam⁷⁰, bahnten sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts neue Wege des Miteinanders an. Diese veränderten Entwicklungen seien hier als »aufklärerische Transformationen« benannt, weil sie die ursprüngliche Idee der Religionsgespräche deutlich umformten.

Wie angedeutet traten im aufklärerischen Klima des späteren 18. Jahrhunderts die konfessionellen Streitigkeiten zurück. Hierzu trug elementar die Rezeption der protestantischen Aufklärung im katholischen Raum bei, die sich zur katholischen Aufklärung entwickelte⁷¹. In dem Klima modern-kritischen Denkens, das sich besonders an den absolutistischen Höfen der Fürstbischöfe verbreitete, kam es zur Duldung und Förderung von Protestanten. Religiöse Toleranz wurde zum Gebot der Stunde und zur Forderung von

69 Vgl. ebd., S. 232. Über aufklärerische Ansätze zur Kirche als Sozietät vgl. Roland M. LEHMANN, *Die Transformation des Kirchenbegriffs in der Frühaufklärung*, Tübingen 2013.

70 Zu den frühneuzeitlichen Religionsgesprächen auf kommunaler und territorialer Ebene sowie Reichsebene vgl. Irene DINGEL, *Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch*, in: TRE 28 (1997), S. 654–681 sowie die vorangehenden Beiträge in diesem Band.

71 Vgl. Eduard HEGEL, *Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts*, Opladen 1975; Elisabeth KOVÁCS (Hg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, München 1979; Harm KLUETING (Hg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993; Bernhard SCHNEIDER, »Katholische Aufklärung«. Zum Werden und Wert eines Forschungsbegriffs, in: RHE 93 (1998), S. 354–397; Christopher SPEHR, *Die katholische Welt*, in: Hermann-Peter EBERLEIN (Hg.), *Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland*, Bd. 2: *Territorialkirchen und protestantische Kultur 1648–1800*, Bonn 2015, S. 503–526, hier S. 521–526.

Staatsklugheit⁷². Daraus erwuchsen die Toleranzpatente des österreichischen Kaisers Josephs II., die als neue Reformation geradezu euphorisch begrüßt wurden. 1781/82 erließ der römisch-katholische Herrscher im Rahmen seiner Staats-Kirchenreformen Toleranzpatente, die unmittelbar die konfessionellen Minderheiten seiner Territorien betrafen⁷³. In mehreren regionalspezifischen Verordnungen wurden den lutherischen, reformierten und orthodoxen Minoritäten Bürgerrechte und in beschränktem Maße Kultusfreiheit eingeräumt, sowie den Juden eine begrenzte Toleranz gewährt. Den lutherischen und reformierten Konfessionsangehörigen wurde die Errichtung von Bethäusern gestattet und die Ausübung der Seelsorge ermöglicht. Hussiten und andere religiöse Gemeinschaften blieben hingegen weiterhin verboten.

Die Reaktion auf die josephinische Toleranzgesetzgebung war mit unterschiedlichen Erwartungen verknüpft. Auf protestantischer Seite wurde die Hoffnung auf Gleichberechtigung der evangelischen Konfessionen in den Habsburger Landen mit der römisch-katholischen artikuliert und von protestantischen Aufklärern die Umsetzung der Gewissens- und Religionsfreiheit erwartet. Auf katholischer Seite regte sich der traditionelle Wunsch nach einer Reunion der Konfessionen. Diesen Positionen entstammten zwei gegenläufige Modelle: Zum einen wurde ein Toleranzmodell vertreten, das in einer staatlich gelenkten Religionspolitik wurzelte; zum anderen wurde ein Toleranzmodell entwickelt, das die innerkirchlichen Reformbestrebungen zur Grundlage hatte⁷⁴. Es war daher kein Wunder, wenn katholische Kirchenvertreter sich von der josephinischen Toleranzpolitik und praktizierten Bruderliebe eine irenische Neubelebung der konfessionellen Kirchenvereinigung erhofften. Katholische Gelehrte verbanden diese Hoffnung zudem mit der Forderung nach Aufklärung in der eigenen Kirche.

Obwohl auch diese Euphorie der frühen 1780er Jahre bald der nüchternen Realität weichen musste und der Josephinismus nicht das hielt, was er versprach, blieb die religiöse Toleranz eine Grundforderung, von der nicht zuletzt Lessing in seinem bekannten Drama *Nathan der Weise* (1779) sprach⁷⁵.

72 Vgl. Isnard W. FRANK (Hg.), *Toleranz am Mittelrhein*, Mainz 1984.

73 Vgl. Christopher SPEHR, *Religionspolitische Toleranzmaßnahmen und populäre Toleranzdiskurse im Zeitalter der Aufklärung*, in: Albrecht LINDEMANN u.a. (Hg.), *Toleranz und Wahrheit. Philosophische, theologische und juristische Perspektiven*, Hannover 2014, S. 63–85, hier S. 72–76; Rainer BENDEL (Hg.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa*, Köln u.a. 2015.

74 Vgl. SPEHR, *Religionspolitische Toleranzmaßnahmen*, S. 73.

75 Vgl. ebd., S. 82–84.

4. Resümee

Zusammenfassend ist festzustellen: Im Deutschland des 18. Jahrhunderts stellten die Religionsgespräche einen fundamentalen Neuansatz gegenüber den frühneuzeitlichen Religionsgesprächen dar. Während auf der einen Seite die historiographische Perspektive der Gespräche des 16. Jahrhunderts verstärkt wurde, entwickelten sich im Horizont von Pietismus und Aufklärung andere Formen des Zusammenwirkens auf kirchenpraktischer und theologischer Ebene. Dass diese schließlich zu aufklärerischen Transformationen der ursprünglichen Form des Religionsgespräches führten und dieses letztlich obsolet machten – sei es auf kirchenpraktischer Ebene mittels neuer Kommunikations- und Sozialformen, sei es auf staatlicher Ebene mittels religionspolitischer Toleranzmaßnahmen –, ist ein Ergebnis, das es skizzenhaft zu akzentuieren galt. Die Religionsgespräche, die zum Ziel eine Reunion der Kirchen hatten, waren zu einer historischen Größe der Vergangenheit geworden.

Miriam Rose

Strukturelle Herausforderungen ökumenischer Kommunikation

Ökumene übt zur Zeit wenig Faszination aus. Ihr Sinn wird befragt, ihr konkreter Nutzen in Frage gestellt, ihre Ziele mit theologischen oder religions-theoretischen Gründen bestritten. Nachwuchstheologinnen und -theologen lassen sich nur in seltenen Fällen für Ökumene begeistern. Theologische Innovation erhofft man sich durch Interdisziplinarität, aber nicht durch Interkonfessionalität.

Trotzdem soll im Folgenden weder ein Rückblick auf die konkreten Auswirkungen der ökumenischen Bewegung¹, noch ein Blick auf gegenwärtige Hoffnungszeichen oder eine theologische Besinnung auf die Notwendigkeit von Ökumene unternommen werden, denn das ist an vielen Stellen eindrücklich und engagiert erfolgt.

Stattdessen wird es um strukturelle Überlegungen dazu gehen, vor welchen *prinzipiellen Herausforderungen* gegenwärtige ökumenische Gespräche stehen. Die Schwierigkeiten an der richtigen Stelle zu verorten möge sowohl zukunftsfähige Weiterentwicklungen beflügeln als auch konstruktive Kritik an bestimmten Formen der Ökumene fundieren. Diese strukturellen Schwierigkeiten sind m.E. weder innerhalb der ökumenischen Prozesse selbst noch in der Systematischen Theologie hinreichend und umfassend als solche gewürdigt.

Unter Ökumene werden hier kirchlich institutionalisierte oder organisierte Gespräche² zwischen verschiedenen Konfessionen gefasst, die das Ziel verfolgen, bestehende Lehrdifferenzen so miteinander zu vermitteln, dass mehr Gemeinsamkeit entsteht oder sichtbar wird. Diese Gemeinsamkeit kann auch darin liegen, für jeweils aktuelle Konflikte gemeinsame Regeln zu

1 Zur Geschichte der deutschen Ökumene im internationalen Horizont: Karl Heinz VOIGT, *Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945*, Göttingen 2014. Ders., *Ökumene in Deutschland. Von der Gründung der ACK bis zur Charta Oecumenica (1948–2001)*, Göttingen 2015.

2 Die ökumenische Bewegung lebt auch und vor allem von ökumenischen Gesprächsgruppen, Initiativen, Reisen, wissenschaftlichen Tagungen, die sich nicht kirchlicher Organisation verdanken, sondern dem persönlichen Engagement Einzelner. Hierbei sei beispielsweise ITA, der Interkonfessionelle Theologische Arbeitskreis, hervorgehoben. Die Möglichkeiten, aber auch die Herausforderungen solcher ökumenischer Prozesse sind anders zu beschreiben als diejenigen von kirchlich beauftragten Kommissionen; ich werde mich um der Differenziertheit willen auf letztere beschränken.

finden. Ökumene in diesem engen Sinne³ umfasst bilaterale wie multilaterale Gespräche, innerprotestantische ebenso wie evangelisch-katholische oder evangelisch-orthodoxe Gespräche.

Im Folgenden werden drei Arten struktureller Herausforderungen in diesen Ökumene-Gesprächen benannt, dazu werden jeweils einzelne Beispiele von produktiven Umgangsformen mit jenen Herausforderungen dargestellt. Der Beitrag schließt mit Thesen zur Zukunft der Ökumene.

1. Asymmetrien zwischen den ökumenischen Partnern

Konfessionelle Unterschiede und Ungleichheiten im Horizont des gemeinsam Christlichen bilden den zentralen Gegenstand ökumenischer Gespräche. Immer schon und zunehmend mehr denken ökumenisch Beteiligte darüber nach, diese Unterschiede zu verstehen: woher kommen diese Unterschiede, was sind wesentliche und was sind unwesentliche Unterschiede, was sind echte und was sind vermeintliche Unterschiede, wie sind diese Unterschiede zu bewerten, wie ist überhaupt Unterschiedlichkeit innerhalb des Christlichen zu bewerten.

Dieser Beitrag wird den Fokus darauf lenken, dass konfessionelle Unterschiede in den allermeisten Fällen asymmetrisch verfasst sind⁴. Dies wird mit der These verbunden, dass weniger die Unterschiede als solche, sondern deren asymmetrische Verfasstheit die eigentliche Herausforderung im Verhältnis der Kirchen und Konfessionen zueinander darstellen. Asymmetrisch sind die Konfessionen zunächst in ihrer lehrmäßigen Struktur darin, wie sie ihre normative Identität bilden.

1.1. Asymmetrien durch Strukturunterschiede der Konfessionen

Asymmetrische Differenzen in den konfessionellen Lehrtraditionen sind Ungleichheiten, die sich nicht isolieren lassen, sondern die zugleich mit anderen wesentlichen Unterschieden eng verknüpft sind. Sie sind darin

- 3 Der Ökumene-Begriff wird vielfach inzwischen ausgedehnt auf interreligiöse Gespräche sowie auf Gespräche zwischen Christen (bzw. generell sich als religiös verstehenden Menschen) und Konfessionslosen. Dazu Eberhard TIEFENSEE, *Ökumene der »dritten Art«*. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: Ders. u.a. (Hg.), *Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung*, Berlin u.a. 2006, S. 17–38.
- 4 Manche Soziologen gehen so weit zu behaupten, dass Unterschiede immer als Asymmetrien wahrgenommen werden bzw. sich als Asymmetrien auswirken. Dazu Irmhild SAAKE, *Zum Umgang mit Unterschieden und Asymmetrien*, in: *APuZ* 66 (2016), S. 49–54, hier S. 51. In dieser Allgemeinheit würde ich mich der These nicht anschließen.

asymmetrisch, dass sie sich aufgrund ihrer verschiedenen Vernetzung nicht aufeinander abbilden lassen. Ein Theologumenon, über das konfessioneller Streit herrscht, ist in den verschiedenen konfessionellen Traditionen jeweils mit anderen Theologumena oder auch mit jeweils anderen rituellen oder kirchenrechtlichen Themen verbunden.

Ein Beispiel aus dem Dialog zwischen Lutheranern und Baptisten soll dies veranschaulichen. Für Baptisten ist nur eine sog. Gläubigentaufe eine gültige Taufe, d.h. die Taufe eines Menschen, der bewusst und entschieden seinen Glauben an Jesus Christus bekennen kann. Das schließt aus, noch-nicht-sprachfähige Kinder zu taufen. Für Lutheraner ist aber die Säuglingstaufe die normale Form der Taufe, an welcher aus lutherischer Sicht das Proprium der Taufe, das voraussetzungslose Gnadenhandeln Gottes, besonders anschaulich zur Geltung kommt. Auf der Oberfläche sieht die konfessionelle Differenz also so aus: Pro oder Contra Säuglingstaufe, Ablehnung oder Befürwortung der Säuglingstaufe.

Das wäre eine symmetrische Ungleichheit. Doch in Wirklichkeit ist es komplizierter und darin dann asymmetrisch. Aus *baptistischer* Sicht haben die lutherischen Kirchen aufgrund der Säuglingstaufe keine gültige Taufe, keine dem neutestamentlichen Zeugnis entsprechende Taufe. Aus lutherischer Sicht schränken die Baptisten die Taufe zwar ein, aber haben im Prinzip keine evangeliumswidrige Taufpraxis.

Das Problem aus lutherischer Sicht stellt sich nur in den Fällen, in denen Lutheraner (oder andere Christen) mit Säuglingstaufe später in ihrem Leben baptistisch werden und dann von den Baptisten getauft werden, weil und wenn diese die Säuglingstaufe nicht als (gültige) Taufe verstehen. Aus lutherischer Sicht stellt das eine Wiedertaufe dar, aus baptistischer Sicht die erste (gültige) Taufe des betreffenden Menschen. Da zum Sakrament der Taufe deren Einmaligkeit und Unwiderruflichkeit gehört, widerspricht aus lutherischer Sicht die Wiedertaufe dem zentralen Sinn des Sakramentes Taufe. Für die lutherische Kirche sind also nur die einzelnen Fälle sogenannter Wiedertaufe ein kirchentrennendes Ärgernis; während für Baptisten überhaupt die gesamte Praxis der Säuglingstaufe in der lutherischen Kirche ein die Kirchengemeinschaft erschwerendes Problem darstellt.

Es geht also nicht um Pro oder Contra Säuglingstaufe, sondern um den Vorwurf einzelner Fälle von Wiedertaufe gegen den Vorwurf, dass die gesamte Taufpraxis einer anderen Kirche nicht schriftgemäß sei.

Viele weitere Asymmetrien sind dabei zu verzeichnen: die lutherische Argumentationsgrundlage ist die Bibel, Bekenntnisschriften und aktuelle lutherische Kirchenordnungen; während für die baptistische Seite vornehmlich das Neue Testament, baptistische Traditionen und gemeinsame Beschlüsse des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden die Grund-

lage bilden⁵. Hier wird ersichtlich, dass der Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften auf lutherischer Seite keine in gleicher Weise verbindliche Textgrundlage auf baptistischer Seite entspricht, oder aus baptistischer Sicht formuliert, dass es auf lutherischer Seite irritierend verbindliche Bekenntnisformulierungen gibt, deren Verhältnis zur biblischen Normativität nicht leicht nachzuvollziehen ist. Auf lutherischer Seite entscheiden die Landeskirchen, auf baptistischer Seite die einzelnen Gemeinden. Auf lutherischer Seite bildet die Taufe die formale Voraussetzung, um das Abendmahl zu empfangen, auf baptistischer Seite ist der innere Glaube, aber nicht die Taufe dafür Voraussetzung. Für Baptisten ist das Verständnis der Taufefür die gewachsene Identität eine zentrale Frage, für Lutheraner ein Thema neben vielen anderen, bzw. vor allem als Ausdruck der eigenen Rechtfertigungslehre zentral.

Der skizzierte Fall gibt einen konkreten Eindruck von Asymmetrien in der normativen Identitätskonstruktion der Konfessionen. Asymmetrien in der Lehre werden aber zusätzlich durch folgende Faktoren verursacht: sprachlich-begriffliche Präzision und Systematizität der eigenen religiösen Lehrgrundlagen, das Maß an Bestimmtheit von Lehrpositionen innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft⁶ und vor allem auch durch das jeweilige konfessionelle Verhältnis zu Ambiguität und Pluralität und Strategien des Umgangs mit ihnen.

Mit dieser Art von Asymmetrie ökumenisch umzugehen, ist oder wäre relativ einfach. Es müsste jeweils die asymmetrische Struktur möglichst präzise herausgearbeitet werden: Gespräche zwischen Lutheranern und Baptisten in Bayern haben das getan; die Ergebnisse finden sich im Text *Voneinander lernen – miteinander glauben*⁷.

Eine zweite Art von Asymmetrien in ökumenischen Gesprächen entsteht durch die politischen, ökonomischen und kulturellen Situationen der am Dialog beteiligten Kirchen.

5 Die Reihung impliziert keine gleichartige, sondern eine abgestufte Verbindlichkeit der Texte.

6 In dieser Hinsicht wären die uierten Kirchen in Deutschland und die russisch-orthodoxe Kirche Beispiele für möglichst hohe innerkonfessionelle Offenheit bzw. für hohe innerkonfessionelle Bestimmtheit.

7 *Voneinander lernen – miteinander glauben*. »Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe« (Eph 4,5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe, in: ZThG 15 (2010), S. 313–339.

1.2. Kulturell-politisch bedingte Asymmetrien

Es bedeutet einen großen Unterschied, ob lutherisch-katholische Gespräche sich in Italien oder in Norddeutschland oder in Mitteldeutschland vollziehen oder beispielsweise in Russland. Mit den Orten sind dabei nicht die zufälligen Gesprächsorte, sondern die Herkunft und Verankerung der Gesprächspartner gemeint. Bei diesen Asymmetrien spielt insbesondere eine Rolle: die Minderheiten- oder Mehrheitensituation im eigenen Kontext, der politische Status des eigenen nationalen Kontextes innerhalb der Weltpolitik, die ökonomischen Unterschiede zwischen den Kirchen bzw. deren nationalen Kontexten, die konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat und politischer Öffentlichkeit sowie die kirchliche Weise der Selbstverortung in der Moderne (Umgang mit Individualisierung, Pluralisierung, Selbstrelativierung, Säkularisierung, funktionaler Ausdifferenzierung). Diese Liste ließe sich leicht um ein Vielfaches ergänzen.

Solche zunächst nicht machtförmigen Unterschiede wirken sich als Asymmetrien von Diskursmacht aus. Dabei hat eine bestimmte Asymmetrie aus sich heraus noch nicht die eindeutige Tendenz zur Übermacht der einen oder der anderen Seite. Wie eine situative Asymmetrie sich als Machtasymmetrie auswirkt, welche der beiden Seiten also daraus Dominanz gewinnt, hängt an weiteren Rahmenbedingungen und am Gesprächsgeschick der Beteiligten⁸.

Diese außertheologischen oder vortheologischen Asymmetrien als solche sind kein Problem; sie werden aber zum Problem in symmetrisch unterstellten und erwarteten Kommunikationssituationen.

Die Kommunikationstheorie in der Fassung von Paul Watzlawick besagt: »Zwischenmenschliche Kommunikationsabläufe sind entweder symmetrisch oder komplementär, je nachdem, ob die Beziehung der Partner auf Gleichheit oder auf Unterschiedlichkeit beruht«⁹.

Ökumenische Kommunikationssituationen sind in den meisten Fällen formal gesehen symmetrische Kommunikationssituationen. Die formale Kommunikationssymmetrie bewirkt, dass die asymmetrische außerkommunikative, eben realgeschichtliche Situation der Gesprächspartner zugleich verdeckt *und* spürbar gemacht wird. Asymmetrie in asymmetrischen Gesprächssituationen wie Prüfungsgespräch, Gerichtsverfahren, Bewerbungsgespräch oder

8 Darüber hinaus spielen selbstverständlich in den konkreten ökumenischen Gesprächen die Asymmetrien eine große Rolle, welche durch die beteiligten Individuen gegeben sind; dazu zählen Faktoren wie Verortung innerhalb der Hierarchie in der eigenen Kirche, Professionalität und Erfahrung in Gremienarbeit, Art der akademischen Bildung bzw. Fremd- und Selbstbild hinsichtlich der Qualität der eigenen akademischen Bildung, Verhältnis zur Verhandlungssprache.

9 Paul WATZLAWICK u.a., *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern 1972, S. 81. Interessanterweise kennt er auch das Phänomen der Pseudosymmetrie. Ebd., S. 80.

Unterricht ist als solche leicht erträglich¹⁰, weil sie transparent und erwartbar ist. In symmetrischen Situationen wird die Asymmetrie zum irritierenden Defizit¹¹ – und das in verschiedener Weise, je nachdem, wer sich als unterlegen und wer sich als überlegen versteht. Sogar die Einschätzung, wer angesichts komplexer Asymmetrien unterlegen, und wer überlegen sei, kann im Konkreten verschieden ausfallen. Eigenart struktureller Asymmetrien ist es, dass sie auch noch asymmetrisch wahrgenommen werden, wodurch sich die Asymmetrie potenziert. In der Regel nehmen diejenigen, die sich als unterlegen deuten, die Asymmetrien viel deutlicher und bewusster wahr als die andere Seite. Asymmetrien bewusst und transparent zu machen, bedeutet in keiner Weise ihre Relativierung. Im Gegenteil führt das explizite Thematisieren von Asymmetrien zu ihrer Stabilisierung, eventuell sogar zu ihrer Verstärkung¹². Asymmetrien sind ebenso beständiger Teil aller Kommunikationsprozesse, wie sie andererseits in der gegenwärtigen Gesellschaft, und noch einmal verstärkt in kirchlich-theologischen Kontexten, auf hoch aufgeladene Symmetrieerwartungen stoßen.

Eine Kern-Frage ökumenischer Gespräche lautet daher: Wie ist unter bewusster Akzeptanz von kultureller, politischer, ökonomischer Asymmetrie eine inhaltlich gehaltvolle, wahrhaft dialogisch-symmetrische Kommunikation möglich, welche alle Gesprächsteilnehmenden bereichern und deren jeweilige Perspektiven erweitern kann?

Dazu soll hier ein Verfahren aus der innerprotestantischen Ökumene vorgestellt werden, welches in der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) an Bedeutung und kreativer Kraft gewinnt: Fallstudien-Arbeit.

Die GEKE beruht auf der Leuenberger Konkordie von 1973. In ihr wurde ein Konsens im Verständnis von Rechtfertigung, Taufe und Abendmahl ausgedrückt. Die Unterzeichner erklärten hiermit Kirchengemeinschaft untereinander. Dieser Kirchengemeinschaft gehören inzwischen 94 Kirchen an, diese Kirchen unterscheiden sich beträchtlich in Mitgliederzahl, ökonomischen, sozialen und kulturellen Strukturen. Dabei verstehen sie Kirchengemeinschaft als einen dynamischen Prozess, welcher durch Lehrgespräche, Vollversammlungen und konkrete Zusammenarbeit zu vertiefen ist. Dabei hat sich neben klassischen Lehrgesprächen auch eine andere Arbeitsform bewährt: die Regionalgruppen, welche u.a. auch Fallstudien vorlegen.

10 Schwierigkeiten entstehen, wenn die beteiligten Personen sich mit ihrer Rolle in diesen formal als asymmetrisch angelegten Situationen nicht identifizieren können oder wenn aufgrund von Asymmetrie die trotz allem zu geltende gleiche menschliche Würde missachtet wird.

11 Meistens noch mehr für die Seite, welche sich als überlegen erfährt.

12 Diese Mechanismen beschreibt sehr eindrücklich und anschaulich Irmhild SAAKE, *Zum Umgang mit Unterschieden*, S. 50f. Die Soziologin empfiehlt einen entspannten Umgang mit Asymmetrien statt ihrer Hyperreflexion.

Fallstudien konzentrieren sich darauf, wie kirchliche Aufgaben in verschiedenen Kirchen und verschiedenen regionalen Kontexten bewältigt werden, welche Modelle und Lösungen Kirchen entwickeln und wie sie diese Prozesse reflektieren. Ein Beispiel ist die Gottesdienststudie *Bleibe in der Zeit*¹³, welche die Süd-Ost-Mitteleuropa-Gruppe auf der letzten Vollversammlung der GEKE in Florenz 2012 eingebracht hat. Die verschiedenen Kirchen stellen dabei die aktuellen Herausforderungen für ihre Gottesdienstkultur vor; diese bestehen zum Beispiel darin, dass Gemeinden mit hohem Anteil an Migranten ihre Musikkultur völlig umstellen müssen, dass in Minderheitenkirchen zunehmend zweisprachige Gottesdienste erforderlich sind, damit auch Ehepartner und Kinder beteiligt werden können; dass Gemeinden auf dem Land nicht mehr jeden Sonntag Gottesdienst feiern können. Die Studie bleibt aber nicht bei der Beschreibung von Umbrüchen und Reformprozessen stehen, sondern formuliert gemeinsame theologische Reflexionen für die Gestaltung solcher Veränderungsprozesse. Zugleich teilen darin die Kirchen einander gelingende Beispiele und ermutigende Erfahrungen mit. Die ausgeprägte regionale Verschiedenheit wird damit zugleich expliziert und für gegenseitige Bereicherung geöffnet.

Wie wird in Fallstudien ein Kommunikationsprozess vollzogen, der faktische Unterschiede und prinzipielle Gleichrangigkeit gleichermaßen berücksichtigt? Dies geschieht, indem alle einzelnen Kirchen jeweils auf ihren Kontext bezogen werden: darin sind alle Kirchen gleich, dass sie darum ringen, in ihrem ganz spezifischen aktuellen Kontext evangelische Kirche zu sein. Die Vergleichsebene sind nicht die Kirchen als solche, sondern die Kirchen in ihrer Relation zum jeweiligen Kontext bzw. zu ihren Herausforderungen.

Eine weitere Form in der Ökumene, um mit den vielfachen Asymmetrien umzugehen, ist die Methode des sog. Receptive Ecumenism¹⁴. Die Grundidee zielt auf eine *Perspektivenumkehr*: statt Differenzen der anderen defizitorientiert wahrzunehmen, sie als Gegenüber für Selbstbefragungsprozesse zu begreifen und als Chance, eigene Defizite zu entdecken und zu überwinden. Was kann eine Konfession aus ihrer eigenen Perspektive von den anderen lernen? Das bedeutet: nicht auf das Gemeinsame zu zielen, sondern auf einen eigenen Lernprozess. Die anderen werden nicht in ihrer Abweichung vom Eigenen, sondern als Anregung und Ressource für eigene Weiterentwicklung verstanden. Dabei spielt der Gedanke, dass alle christlichen Gemeinschaften

13 *Bleibe in der Zeit* – Evangelischer Gottesdienst in Süd-Mittel-Osteuropa zwischen Bewahrung und Veränderung. Eine Studie anhand von Fallbeispielen, von der GEKE-Regionalgruppe Südosteuropa im Auftrag der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa 2012, URL: »http://www.leuenberg.eu/sites/default/files/basic-page/e1v11_1301-012_geke_bleibe_in_der_zeit_low.pdf« (22.3.2017).

14 Vgl. Paul D. MURRAY (Hg.), *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*, Oxford 2008.

immer auch der Umkehr, der Reue und der Erneuerung bedürfen, eine zentrale Rolle. Der Erneuerungsbedarf wird jedoch nicht von außen konstatiert, sondern jeweils in Selbstkritik und im Blick auf das Eigene festgestellt. Ökumene im Sinne von *Receptive Ecumenism* zielt nicht primär auf mehr Gemeinsamkeit, sondern auf selbstbestimmte Entwicklung im Verstehen des Christlichen mit Hilfe der anderen Konfessionen, um jeweils immer mehr dem eigenen Anspruch gerecht zu werden. *Receptive Ecumenism* impliziert dabei: Kirchen und Konfessionen sind auch in normativer Hinsicht dynamische Größen.

Paul Murray und *The Durham Centre for Catholic Studies* erforschen und entwickeln diese ökumenische Methode weiter; allmählich rezipieren ökumenische Dialoge auch in Deutschland diese Impulse. Der Grundgedanke von *Receptive Ecumenism* spiegelt sich – freilich ohne Nennung dieses Begriffs – beispielsweise in folgender Formulierung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen wider, wenn es um die Geschichte konfessioneller Reformationsdeutungen geht:

Konfessionelle Profilierungen konnten selbstkritisch auch als eine Anregung zur Eigenkorrektur aufgenommen werden. [...] Die Ökumenische Bewegung insgesamt ist in diesem Sinne als ein beständiges Geschehen des sich immer wieder neu Kennenlernens und Findens, als ein dialektischer Prozess der Abgrenzung und Annäherung, der Selbstsetzung und Selbstkritik zu verstehen¹⁵.

In der Ökumene ist gerade methodisch sehr viel in Bewegung; auf kreative Ideen insbesondere jüngerer Theologinnen und Theologen und von christlichen Initiativen darf man gespannt sein.

2. Ökumenische Gespräche im Schnittfeld dreier Gesprächs-Paradigmen

Ökumenische Gespräche im engeren Sinne ereignen sich im Überschneidungsbereich dreier verschiedener Paradigmen: des wissenschaftlichen, des religiösen und des politischen.

Das wissenschaftliche Paradigma¹⁶ besagt: Man führt einen Austausch von Argumenten, um durch die besseren Argumente der Wahrheit näher zu

15 Volker LEPPIN / Dorothea SATTLER (Hg.), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven*, Freiburg im Breisgau 2014, S. 63. Im Folgenden beschreiben die Verfasser die Aufnahme reformatorischer Einsichten in die katholische Theologie sowie die Integration katholischer Einsichten in die evangelische Theologie, ebd., S. 63–66.

16 Mit Paradigma ist hier jeweils der Selbstanspruch und die Funktionslogik gemeint, nicht die soziologische Beschreibung faktischer Vollzüge.

kommen, bzw. vorsichtiger formuliert: um eine immer noch differenziertere und komplexere Sicht auf Sachverhalte zu entwickeln. Zur Wissenschaft gehört die Logik des besseren Arguments.

Beim religiösen Paradigma wird Wahrheit, eine je bestimmte Wahrheit, als unverfügbar, als vorgängig und im Gewissen verpflichtend angesehen. Sie kann argumentativ ausgelegt werden, kann aber nicht argumentativ erreicht oder deren Einsicht argumentativ erzwungen werden. Hier wird die Logik der Unverfügbarkeit geltend gemacht.

Das politische Paradigma rechnet mit verschiedenen Interessen, die zu einem Ausgleich gebracht werden sollen, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen. Politik in diesem Sinne basiert auf der Logik des Interessenausgleichs und des Kompromisses.

Diese drei Logiken schließen einander nicht aus, sind aber auch nicht ohne weiteres miteinander kompatibel. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass die einzelnen Gesprächsteilnehmer ein verschiedenes Bild von diesen drei Paradigmen und deren konkretem Zusammenspiel einbringen. Meistens wird das politische bzw. kirchenpolitische Paradigma strategisch ausgeblendet, oder es bleibt unreflektiert, was an seiner Wirksamkeit für den Verlauf der Gespräche aber nichts ändert.

Den zentralen Unterschied zwischen Religionsgesprächen und Ökumene bestimmt die Forschung oft dahingehend¹⁷, dass bei Religionsgesprächen der Staat bzw. politische Akteure explizit beteiligt waren oder die Initiative hatten, während Ökumene gerade unabhängig sei von staatlichen Akteuren. Dieser zutreffende Befund bedeutet aber nur, dass in der Ökumene politische Akteure nicht auf direktem Wege politische Interessen vertreten; es schließt aber keineswegs aus, sondern ein, dass die *kirchlichen Akteure* aus sich selbst heraus politische, und nicht nur kirchenpolitische, Interessen verfolgen. Auf jeden Fall aber bringen die kirchlichen Akteure Positionierungen in Hinblick auf nationalpolitische und globale politische Fragen in ökumenische Gespräche ein. Insofern unterliegt institutionalisierte Ökumene auch immer einer politischen Agenda jeder der beteiligten Seiten, welche unter Umständen auch innerhalb einer konfessionellen Seite umstritten sein kann. Ökumenische Gespräche haben auch immer eine politische Dimension und einen politischen Hintergrund.

Das bewusste Ausblenden (macht-)politischer Faktoren und Interessen auf der Gesprächsoberfläche ökumenischer Dialoge geschieht aus der wissenschaftlichen und zugleich religiösen, normativen Prämisse heraus, dass für Wahrheitsüberzeugungen politische Faktoren im weitesten Sinne keine Rolle spielen dürfen.

17 Vgl. Otto SCHEIB, Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland, Bd. 2, Wiesbaden 2009, S. 634.

Wie ist also damit umzugehen, dass in ökumenischen Gesprächen – sofern sie institutionell organisiert sind – eine Rolle spielt, was dem ökumenischen Selbstverständnis nach keine Rolle spielen darf?

Für einen konstruktiven Umgang damit wird wieder ein innerprotestantisches Beispielangeführt, und zwar aus der Arbeit der GEKE. Der sog. »Studienprozess Diaspora« der GEKE soll eine gemeinsame theologische Deutung von kirchlicher Minderheitensituation und Vorschläge für die zukünftige politische und gesellschaftliche Rolle der GEKE in Europa erarbeiten. In dieser Aufgabenstellung verbinden sich das politische, das wissenschaftliche und das religiöse Paradigma. Der Prozess differenziert sich in verschiedene Elemente, die sich jeweils auf ein Paradigma konzentrieren. Es wurde eine interdisziplinäre Konferenz zur Diaspora-Forschung (März 2015) veranstaltet, eine andere Veranstaltung erhebt die kirchlichen und kirchenpolitischen Selbstdeutungen von Diaspora (Rom 2015) und abschließende Gesprächsrunden werden sich vor allem auf die politischen Fragen und die zu vereinbarenden Gemeinsamkeiten konzentrieren. Interferenzen und Spannungen zwischen den Paradigmen sind damit nicht aufgehoben, aber der Eigenbedeutung jedes Paradigmas wird Geltung und Raum verschafft.

3. Entwicklungen der Moderne in ihrer ambigen Bedeutung für die Ökumene

Ökumene im eigentlichen Sinne ist erst durch die Moderne möglich geworden, durch die funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Bereiche, die Trennung von Staat und Kirche, die individuelle Religionsfreiheit, neue Methoden in der Theologie und die Säkularisierung. Die radikalisierte Moderne oder Spätmoderne erschwert zugleich diese im 20. Jahrhundert eingeübte und entfaltete Ökumene. Ökumene unter den Bedingungen der Spätmoderne steht vor spezifischen Schwierigkeiten, die zur Suche nach veränderten Formen, Zielen und Methoden führen.

Einige dieser spezifisch modernen bzw. spätmodernen Bedingungen¹⁸ der Ökumene werden im Folgenden benannt:

Die Individualisierung und interne Ausdifferenzierung der Kirchen und Konfessionen, besonders deutlich in Westeuropa und Amerika, bringt es mit sich, dass es für einzelne Theologinnen und Theologen immer schwieriger wird, ihre Konfessionen nach außen zu vertreten. Die Dialoge beziehen

18 Aus der Fülle der religionssoziologischen Literatur dazu beispielsweise Volkhard KRECH, *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011, v.a. S. 115–240. Die Rahmenbedingung von Religion erörtert folgender Sammelband in interdisziplinärer Perspektive: Miriam ROSE / Michael WERMKE (Hg.), *Religiöse Reden in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2015.

sich – zumindest implizit – immer mehr auf bestimmte regionale und theologische Ausprägungen von konfessioneller Identität, und immer weniger auf die Repräsentanz von Landeskirchen und noch weniger von Konfessionen als Ganzen.

Die Professionalisierung der Ökumene¹⁹ führt dazu, dass sich ökumenische Spezialdiskurse etablieren, die sich von den anderen theologischen und innerkirchlichen Diskursen nicht selten abkoppeln. Die Professionalisierung erzeugt eine solche Fülle von Ergebnissen, Papieren und neuen Ansätzen, dass sie sich kaum noch überschauen lässt und das grundsätzliche Problem der Rezipierbarkeit hervorbringt. Die Spezialisierung ist so weit vorangeschritten, dass selbst Ökumene-Fachleute jeweils nur noch einen Bereich überschauen können, seien es die innerprotestantischen, die evangelisch-katholischen oder die multilateralen Dialoge.

Die konfessionellen Differenzen haben immer weniger Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben, zumindest in den westlichen Demokratien. Daher nimmt in dieser Hinsicht die gesellschaftliche Notwendigkeit von Vermittlung zwischen den Konfessionen ab. War es beispielsweise in den 1960er Jahren durchaus noch ein soziales Problem, in einer konfessionsverschiedenen Ehe zu leben, was umso schmerzhafter war, je mehr sich die Beteiligten ihrer Kirche bzw. dem christlichen Glauben verbunden wussten, erscheint dies gegenwärtig für die meisten solcher Paare in sozialer Hinsicht als völlig unproblematisch²⁰.

Das lange Zeit unterstellte öffentliche Ärgernis der konfessionell getrennten Pluralität im Christentum ist scheint kaum noch wirksam zu sein und daher auch keine motivierende Kraft für ökumenische Prozesse zu haben²¹. Das könnte u.a. daran liegen, dass mehr und mehr die interne Pluralität der anderen Weltreligionen ins öffentliche Bewusstsein tritt: des Islam, des Buddhismus, des Judentums, etc. Zunehmend erscheint außerdem das Christentum gerade aufgrund seiner internen Pluralität als modernetauglich im Sinne von Pluralismusfähigkeit. Die ökumenisch bereits sehr nachhaltig eingeübte Fähigkeit, mit den konfessionellen Differenzen reflektiert umzugehen, kann als integrierende gesellschaftliche Kraft eingeschätzt werden²². Nicht

19 Zur Professionalisierung gehören die Einrichtung von eigenen Ökumene-Abteilungen in den meisten Landeskirchenämtern oder eigene Lehrstühle für Ökumenische Theologie.

20 Schmerzhaft bleibt jedoch für viele konfessionsverschiedene Paare, dass ihnen – je nach Konstellation – kirchenamtlich keine gemeinsame Teilnahme am Herrenmahl erlaubt wird.

21 Auch wenn das in vielen ökumenischen Publikationen noch als Ärgernis benannt wird.

22 Aktuell dazu Mareile LASOGGA, Quo Vadis KI? Perspektiven künftiger Orientierung, in: MdKI 67 (2016), S. 21f., hier S. 22.

mehr Differenzen und Trennungen erscheinen öffentlich als ärgerlich, sondern nur noch mangelnde Bereitschaft, konfessionelle Dissense tolerant und kommunikativ zu bewältigen.

Die klassischen Arbeitsformen von Kommissionen, Gremien-Texten und Konferenzen mit Abschluss-Statements befremden die nachfolgenden Generationen. Um integriert zu werden und sich beteiligen zu können, brauchen junge Menschen neue Formate. Wie die Politik ringen auch die Ökumene und kirchliche Institutionen darum, veränderte Beteiligungsformen an Meinungsbildungsprozessen zu entwickeln und sie mit bewährten Institutionen zu verbinden²³. Welchen Anteil die neuen Medien dabei einnehmen können und wie sie sinnvoll für Dialogprozesse zu nutzen sind, ist eine derzeit noch völlig offene Frage²⁴.

Dieser sehr skizzenhafte Überblick über die strukturellen Herausforderungen gegenwärtiger ökumenischer Gespräche soll nicht lähmen, sondern will zu neuen Überlegungen und kreativen Weiterentwicklungen anregen sowie aufzeigen, was für ein spannendes wissenschaftliches Feld die ökumenische Theologie ist. Hier interdisziplinäre Einsichten aus Soziologie, Kommunikationswissenschaften, Politikwissenschaften, aber auch der Kunstgeschichte in spezifisch theologische Begründungen einzubringen, wird die Ökumenische Disziplin gewinnen. Ihre volle Leistungsfähigkeit als theologische Disziplin gewinnt die Ökumenische Theologie, wenn sie ihre Teilnehmerperspektive als Akteurin von ökumenischen Prozessen und in ökumenischen Gesprächen mit einer Außenperspektive verbindet, aus welcher sie Strukturen, Mechanismen und Kontexte von ökumenischen Gesprächen untersuchen kann, unter Einbeziehung aller Methoden aus all den Disziplinen, welche ebenfalls Kommunikationsprozesse thematisieren²⁵. Das haben Theologen und Theologinnen, welche sich der ökumenischen Theologie verbunden

23 Politikwissenschaftler sehen zunehmend das Repräsentationsprinzip der Demokratie in der Krise und fragen nach anderen demokratischen Praktiken, mit denen Menschen sich als real partizipierend erleben und engagieren können. Dazu aktuell Simon TORMEY, *Vom Ende der repräsentativen Politik*, Hamburg 2015. Er schließt mit dem Ausblick, dass »die Demokratie der Repräsentation in den Augen vieler nicht nur ein blasser Schatten der echten Demokratie ist, sondern auch ein Mechanismus, der gewöhnliche Bürger daran hindert, mehr Kontrolle über das eigene Leben auszuüben. Diese Kontrolle zu ermöglichen ist, um an Lincoln und viele andere zu erinnern, die wahre Bestimmung der Demokratie und das Maß, an dem ihr Erfolg oder Scheitern zu messen ist.« Ebd., S. 217.

24 Dazu aus der Fülle der Literatur beispielsweise Gregor AHN, *Kommunikation von Religion im Internet*, in: Jamal MALIK u.a. (Hg.), *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster 2007, S. 191–205.

25 Da wären auch Forschungen zur Mediation, zur Konfliktbearbeitung, die Versöhnungsforschung oder auch Erkenntnisse aus der Kreativitätsforschung heranzuziehen.

wissen, immer auch schon getan²⁶. Dies jedoch zu systematisieren und damit eine eigene Begründung Ökumenischer Theologie wissenschaftlich zu leisten, geschieht erst anfänglich. Dazu sollten die hier vorgetragenen Überlegungen einen Impuls geben.

Im letzten Teil soll es nun nicht mehr nur um die Zukunft von Ökumenischer Theologie als wissenschaftlicher Disziplin gehen, sondern auch um die Zukunft der Ökumene und der ökumenischen Bewegung. Diese Gedanken sollen abschließend in Form von kurzen Thesen formuliert werden.

4. Drei Thesen zur Zukunft der Ökumene

1. Die Zukunft der Ökumene wird davon abhängen, wie radikal und kreativ folgende Transformationen gelingen:
 - a. Umstellung der mittelfristigen Ziele: nicht mehr nur hermeneutische Vermittlung von Differenzen hin zu grundlegender Gemeinsamkeit, sondern vor allem Lernen vom Anderssein anderer Konfessionen und Kirchen. Wichtig dabei ist, dass keiner dem anderen vorzuschreiben hat, was er zu lernen hätte, sondern dass es allein darum geht, am anderen und mit Hilfe des anderen etwas am Evangelium zu entdecken, was dazu befreit, das eigene Verständnis des Christlichen in noch größerer Fülle und Klarheit zu leben.
 - b. Umstellung in den *Identitätszuschreibungen*: Es gilt, jeweils die eigene Konfession und die der anderen nicht als statische Größe, sondern als dynamische und offene Größe zu verstehen. Darin sind dann auch die sich wandelnden Selbstdeutungen der Konfessionen ernst zu nehmen und zu berücksichtigen.
2. Ökumenische Gespräche sollten selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden, wie die Religionsgespräche in der Geschichte, der Kirchengeschichte und der Politikgeschichte. Analysen aus der Soziologie, der Organisationssoziologie, der Konfliktforschung, der Politikwissenschaft usw. könnten wichtige Impulse liefern. Bisher dominieren affirmative Reflexionen aus der Teilnehmerperspektive und positionelle Kritik an der Ökumene aus gelegentlich nicht sehr kenntnisreichen Beobachterperspektiven. Ökumenische Theologie sollte als eine eigene Unter-Disziplin zwischen Systematischer Theologie und Kirchengeschichte etabliert werden. Die bestehenden ökumenischen Forschungsinstitute oder Institutionen

²⁶ Eine sehr eindrückliche Übersicht für das Tübinger Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung bietet der Band anlässlich des 50-jährigen Jubiläums seiner Gründung im Jahre 1964 durch Hans Küng, vgl. Bernd Jochen HILBERATH u.a. (Hg.), *Damit sie alle eins seien. Programmatik und Zukunft der Ökumene*, Ostfildern 2015.

für Konfessionskunde leisten bereits seit Jahrzehnten hervorragende Arbeit dazu, ohne dass dies in den wissenschaftlichen Debatten der Systematischen Theologie und der Kirchengeschichte hinreichend gewürdigt wird.

3. Ökumenische Gespräche bilden ein Forum für wichtige Dialoge, die sonst kaum einen Ort finden oder zumindest kein förderliches Forum. Da institutionalisierte ökumenische Gespräche sich oft über drei bis fünf Jahre hinziehen, bilden sich in dieser Zeit persönliche Beziehungen und Gesprächserfahrungen, welche einen vertrauensvollen Dialog überhaupt erst möglich machen. Darin unterscheiden sie sich wesentlich von Tagungen. Da im Normalfall die Beteiligten beruflich und persönlich voneinander unabhängig sind, ist eine größere Freiheit im Miteinander möglich als sie Menschen in institutionellen Zusammenhängen sonst haben.

Folgende Dialogprozesse können sich besonders gut in ökumenischen Dialogen entfalten:

1. Die theologie-interne Interdisziplinarität wird selten so intensiv gepflegt wie in ökumenischen Gesprächskommissionen. Wo sonst lassen sich Exegeten, Historiker und Systematiker so intensiv auf einen Dialog ein und müssen ihre Ergebnisse aufeinander beziehen? Wo sonst müssen die einzelnen theologischen Disziplinen ihre Ergebnisse so darstellen, dass sie für andere theologische Disziplinen rezipierbar sind und gleichzeitig den gegenwärtigen Stand der Fachdebatten abbilden?
2. Ökumenische Gespräche bilden einen zentralen Diskursort zwischen Kirchenleitung, theologischer Wissenschaft und Gemeindepraxis. Das liegt an der üblichen Besetzung kirchlich beauftragter Ökumene-Kommissionen: Sie bestehen aus Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern sowie aus kirchenleitenden Personen, welche dann auch die geistliche Leitung solcher Kommissionen innehaben. Die Diskursfreiheit wirkt sich besonders deutlich aus bei Kirchen, welche konfessionell oder kulturell sehr hierarchisch bestimmt sind. Kirchenleitungen sehen sich dabei oft Kritik von Wissenschaftlern anderer Konfessionen ausgesetzt, welche freimütiger und direkter ausfällt, als manche kirchenleitenden Personen es aus ihren eigenen konfessionellen Kontexten gewohnt sind.
3. Europäische Wissenschaftler achten zunehmend auf Internationalität. Dies bedeutet faktisch eine starke Ausrichtung auf amerikanische und englischsprachige Wissenschaft, also eine Ausrichtung nach Westen. Austausch zwischen West- und Osteuropa gilt insbesondere aus westeuropäischer Perspektive zu Unrecht oft als weniger »exzellent«. Westeuropäische Theologinnen und Theologen können von ungarischen oder lettischen Theologinnen und Theologen andere Impulse erhalten als von britischen oder amerikanischen Kollegen und Kolleginnen. In ökumenischen

Dialogen, die häufig gesamteuropäisch oder sogar global organisiert sind, müssen sich Ost und West, Süd- und Nordeuropäer aufeinander beziehen und die Mentalitäten verstehen lernen. Während im akademischen Leben also Internationalität nicht selten eine einseitige westliche Ausrichtung hat, wird in europäischen und globalen Ökumene-Gesprächen die Internationalität auf alle Himmelsrichtungen bezogen.

Vielleicht liegt daher der Hauptertrag der Ökumene gegenwärtig in den scheinbaren Nebeneffekten, die in Wirklichkeit als höchst bedeutsame Effekte für Interdisziplinarität und Internationalität von Forschung und vielleicht noch mehr für die europäische und globale Verständigung einzuschätzen sind. Trotz Konflikten und trotz mangelnder Aussicht auf schnelle Ergebnisse, trotz Frustration und Verletzungen mit anderen im Gespräch zu bleiben, stellt die wesentliche Friedens- und Versöhnungsfähigkeit dar, welche das Christentum und noch mehr unsere Gesellschaften brauchen²⁷. Vielleicht kann mit einer solchen Perspektive eine sich wandelnde Ökumene irgendwann auch einmal wieder viele Menschen und nicht nur eine Minderheit faszinieren.

27 Konrad Raiser stellt als Grundüberzeugung aller ökumenischen Bemühungen den Gedanken heraus, dass »das Christentum die unabweisbare Berufung habe, der universalen Einheit der Menschheit zu dienen«, Konrad RAISER, Zur gegenwärtigen Lage der Ökumene, in: Wenchao LI u.a. (Hg.), Leibniz und die Ökumene, Stuttgart 2013, S. 291–303, hier S. 292.

Autorenverzeichnis

Kenneth G. APPOLD, Prof. Dr., Department of History, Princeton Theological Seminary, P.O. Box 821, 64 Mercer Street, Princeton, NJ, Vereinigte Staaten von Amerika, kenneth.appold@ptsem.edu

Gisa BAUER, PD Dr., Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Universität Leipzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig, gisabauer@gmx.de

Kęstutis DAUGIRDAS, PD Dr., Stiftung Johannes a Lasco Bibliothek, Kirchstr. 22, 26721 Emden, daugirdas@jalb.de

Irene DINGEL, Prof. Dr., Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, dingel@ieg-mainz.de

Daniel GEHRT, Dr., Forschungsbibliothek Gotha, Schloss Friedenstein, 99867 Gotha, daniel.gehrt@uni-erfurt.de

Friedhelm GLEIß, Stadtarchiv Cuxhaven, Kapitän-Alexander-Straße 1, 27472 Cuxhaven, Friedhelm.Gleiss@gmx.de

Johannes HUND, PD Dr., Mittlere Bennstraße 2, 55546 Fürfeld, hund@uni-mainz.de

Armin KOHNLE, Prof. Dr., Lehrstuhl für Spätmittelalter, Reformation und territoriale Kirchengeschichte, Theologische Fakultät, Institut für Kirchengeschichte, Universität Leipzig, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig, Kohnle@rz.uni-leipzig.de

Yves KRUMENACKER, Prof. Dr., l'Université Jean Moulin Lyon 3, Laboratoire de Recherches Historiques Rhône-Alpes (LAHRA), 18 rue Chevreur, Cedex 07, Lyon 69362, Frankreich, yves.krumenacker@wanadoo.fr

Volker LEPPIN, Prof. Dr., Evg.-Theol. Fakultät, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen, volker.leppin@uni-tuebingen.de

Christoph NEBGEN, PD Dr., Institut für Mainzer Kirchengeschichte, Heringsbrunnengasse 4, 55116 Mainz, christoph.nebgen@bistum-mainz.de

Peter NEUNER, Prof. em. Dr., Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Katholisch-theologische Fakultät, Ludwigs-Maximilian Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, Peter.Neuner@lrz.uni-muenchen.de

Kathrin PAASCH, Dr., Forschungsbibliothek Gotha der Universität Erfurt, Schlossplatz 1, 99867 Gotha, kathrin.paasch@uni-erfurt.de

Miriam ROSE, Prof. Dr., Lehrstuhl für Systematische Theologie, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Fürstengraben 6, 07743 Jena, miriam.rose@uni-jena.de

Astrid VON SCHLACHTA, Astrid.von-Schlachta@posteo.de

Alexander SCHUNKA, Prof. Dr., Friedrich-Meinecke-Institut, Arbeitsbereich Frühe Neuzeit, Freie Universität Berlin, alexander.schunka@fu-berlin.de

Christopher SPEHR, Prof. Dr., Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Theologische Fakultät, Fürstengraben 6, 07743 Jena, christopher.spehr@uni-jena.de

Martina THOMSEN, Prof. Dr., Historisches Seminar, Universität Kiel, Olshausenstraße 40, 24098 Kiel, thomsen@oeg.uni-kiel.de

Ulrich A. WIEN, Dr., Akademischer Direktor am Institut für Evangelische Theologie, Universität Koblenz-Landau, Fortstraße 7, 76829 Landau, wien@uni-landau.de

Register¹

Ortsregister

- Afrika 217
Akkon 116
Alba Iulia → Weißenburg
Alès 33
Alexandria 59
Altdorf 258
Altenburg 141, 143f., 151, 154–159, 232
Alzey 184f., 187, 198
Amboise 32
Amerika 217, 219, 304
Andernach 183
Antiochien 119
Asien 217, 224, 225
Augsburg 13–17, 19, 21–25, 54, 81, 133, 141,
153, 161, 180, 282
- Balamand 126
Basel 119
Bayern 298
Berlin 239f., 244–247, 249, 250–254,
256–258, 260–262, 264, 265, 269,
270f., 272–277
Biertan → Birthälm
Birthälm (Biertan) 77, 82
Bistrița → Bistritz
Bistritz (Bistrița) 81
Bologna 22
Brandenburg 74f., 255, 257–260, 262,
270–272, 274
Brandenburg-Ansbach 15
Brandenburg-Preußen 240, 242
Braşov → Kronstadt
Bratislava → Pressburg
Braunschweig 181f., 290
Braunschweig-Lüneburg 272
Bremen 258
Brěvnov-Braunau 291
Broos (Orăştie) 94
- Buchsweiler 192
Buda 20, 80
- Cambrai 15
Chalkedon 120, 261
China 222f., 258, 259
Clermont-Ferrand 29
Cluj → Klausenburg
Coburg 152
Condom 33
Crépy 20
Csepreg 105
- Dänemark 17
Danzig (Gdańsk) 69f., 235
Debrecen → Debresin
Debresin (Debrecen) 87, 96, 102
Deutschland 17, 22, 43, 60, 82, 234,
286, 289, 294, 298, 299, 302
Dirmstein 187
- Eidgenossenschaft → Schweiz
Eisenach 148
Elbing 69f.
Elsass 183, 185, 198
Emden 189
Ephesus 119f., 261
Esztergom → Gran
Europa 9, 25, 47, 217f., 221, 222, 242,
255, 260, 300f., 304, 308
- Fatehpur Sikri 224f.
Ferrara 119f., 125
Fleix 32
Florenz 115, 118–120, 123–127, 301
Fontainebleau 34
Franken 287

1 *Kursiv* gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

- Frankenthal 183–185, 187, 189–194, 196, 198f.
Frankfurt am Main 18, 24, 158, 177f.
Frankfurt an der Oder 90, 247, 253
Frankreich 15, 17, 20, 27, 37–41, 232, 259
Fulda 290
Funai 222
Fünfkirchen (Pecs) 105
- Gaj 209
Gdańsk → Danzig
Genf 59
Gießen 173
Glauchau 248, 252
Gnesen (Gniezno) 67, 70, 207
Gniezno → Gnesen
Goa 222, 224f.
Göppingen 183
Gößnitz 143
Gotha 152
Gran (Esztergom) 79
Griechenland 47
Großbritannien 242, 245
Großwardein (Oradea) 83, 100, 101, 104, 106
- Hagenau 13, 17–19, 129f., 132, 133, 138, 280
Halle an der Saale 248, 251, 252, 291
Hamburg 240
Hannover 244f., 247f., 255–260, 263, 264, 265, 268, 270f., 272f.
Heidelberg 90, 95, 161, 163, 164, 166, 168, 169, 174, 176, 178f., 181, 184, 194, 262
Heiliges Römisches Reich deutscher Nation 15, 17f., 20–23, 25, 61f., 75, 77, 152, 232, 242, 255, 257, 259f., 276, 279, 291
Helmstedt 69, 248, 278
Heppenheim 187
Hermannstadt (Sibiu) 78, 81f., 84, 86, 88–90, 92
Hessen 15
Hilsbach 163, 166
Holland 271
Horhi (Horša) 88
Horša → Horhi
- Île-de-France 30
Illyrien 148
Indien 222, 224f., 227, 250
- Ingolstadt 233
Italien 15, 22, 113, 124, 299
- Japan 221–223, 228
Jena 145, 151f., 157, 281, 284
Jerusalem 119
- Karakorum 218
Karpaten 82
Kaschau (Košice) 83
Kassel 256, 262f., 265, 272, 290
Kiew 119, 124
Klausenburg (Cluj) 84–95, 96, 97
Kleinbockenheim 183
Köln 20, 132f.
Königsberg 69, 84
Konstantinopel 48, 54f., 58f., 106, 113–117, 119, 123–126, 260
Konstanz 119
Kopenhagen 250
Korfu 45
Košice → Kaschau
Krakau 209
Kreuznach 192
Kriegsheim 187
Kronstadt (Braşov) 58, 81
Kulm 70
Kurbrandenburg 246, 256, 259
Kurhannover 240, 242, 257, 262, 263
Kurpfalz 153, 183–187, 189, 192, 259, 286
Kursachsen 15, 141, 151f., 156, 158, 177, 232, 256f., 288
- Laibach (Ljubljana) 44, 81
Lauingen 183
Leipzig 90, 146, 150, 156, 232, 245, 246, 256, 260–262, 264, 274
Leszno → Lissa
Lewartów (Lubartów) 209
Lissa (Leszno) 75
Lubartów → Lewartów
Lublin 201, 207, 209–212, 214f.
Lyon 116–120, 126f.
- Magdeburg 248, 251f., 276
Mähren 187f., 192
Mainz 132, 255, 291
Marburg 15, 150, 172, 291

- Maulbronn 144, 155, 161, 167, 169, 174,
178–180, 182, 232
Mediaș → Mediasch
Mediasch (Mediaș) 88
Metz 39
Mexiko 218f., 220, 222, 227
Mikulov → Nikolsburg
Mogulreich 224, 227
Mohács → Mohatsch
Mohatsch (Mohács) 80
Molukken 222
Mongolei 218
Montpellier 34
Moskau 49–51, 53, 56, 123
Mühlberg 63
Murr 183
- Nagyharsány 105
Nantes 29, 32, 40
Naumburg 154, 164, 261
Nawahrudak → Nowogródek
Neumarkt 88
Nicăa 119, 123
Niederlande 156, 192
Nikolsburg (Mikulov) 183
Normandie 29, 30
Nowogródek (Nawahrudak) 209f., 212, 215
Nürnberg 17–20
- Odernheim 183f.
Oradea → Großwardein
Orăștie → Broos
Osmanisches Reich 48, 80f., 157
Österreich 157, 292f.
- Pannonien 86
Parczów 92, 205
Paris 33, 260
Partium 94, 105
Passau 23
Pest 20
Petrikau (Piotrków Trybunalski) 202f.,
206–208, 215
Pfaffenhofen 184, 191
Pfalz 161–163, 166f., 169, 171f., 174, 176–181,
183f., 186, 286
Pfeddersheim 183–194, 196–199
Piemont 92
- Pińczów 63
Piotrków Trybunalski → Petrikau
Poissy 29, 38, 232
Polen 49, 62, 75, 92, 157, 201, 204f., 235,
260, 286
Polen-Litauen 49, 62–64, 66–68, 74–76,
201–203, 210, 214f.
Portugal 217
Posen (Poznań) 209, 212
Poznań → Posen
Pressburg (Bratislava) 80
Preußen 62, 64, 66, 69, 74, 271f., 276, 283, 292
- Raków 63
Ravensburg 183
Regensburg 13, 17, 19–21, 24, 129, 132–135,
137f., 232–234, 236f., 245, 277
Rhein-Mosel-Maas-Gegend 78
Rijswijk 259, 260, 286
Rinteln 263, 272
Rom 19, 34, 38, 40, 56, 101, 113, 117, 119,
123, 125f., 134f., 138, 164, 223, 304
Rostock 90
Russland 49, 53, 55, 67, 74f., 124, 258, 299
- Sachsen 145, 151, 180f., 261, 287
Samogitien 70
Sandomierz 66
Saint-Germain 29, 32
Salzburg 286f.
Schäßburg (Sighișoara) 83, 91
Schlettstadt (Sélestat) 183
Schmiegel (Śmigiel) 209
Schorndorf 184
Schwäbisch Hall 183
Schweden 17, 67, 69, 74
Schweiz (Eidgenossenschaft) 193, 270f., 240
Sélestat → Schlettstadt
Siebenbürgen (Transylvania) 44, 74, 77–84,
86, 88–90, 92, 100, 103, 104–106, 157
Sighișoara → Schäßburg
Śmigiel → Schmiegel
Spanien 217
Speyer 15, 18, 20, 80, 157, 183, 187, 192
St. Blasien 291
Strasbourg → Straßburg
Straßburg (Strasbourg) 183, 184, 192, 196,
198

- Straßburg am Mieresch 91, 94
 Stuttgart 169

 Tarcal 91
 Thorenburg (Turda) 86, 91, 96
 Thorn (Toruń) 61f., 67–71, 73–76, 234–238,
 245–247, 283, 286
 Thüringen 287
 Tibet 227
 Toruń → Thorn
 Tranquebar 250
 Transylvania → Siebenbürgen
 Trient 20, 22, 130, 235, 283
 Tübingen 54f., 60, 168
 Turda → Thorenburg

 Ungarn 78–80, 101, 157
 Urach 44

 Venedig 45, 47
 Vilnius → Wilna

 Walachei 58
 Warschau (Warszawa) 63, 66f., 68, 75,
 92, 203–205, 208, 215

 Warszawa → Warschau
 Weimar 141–143, 145–152, 154, 157, 159,
 178, 291
 Weißenburg (Alba Iulia) 79–81, 83, 92,
 95, 97, 102
 Weißrussland 52
 Wien 15, 58, 106
 Wilna (Vilnius) 210
 Wismar 189
 Wittenberg 9, 15, 58, 69, 78, 82, 84,
 86f., 89f., 92, 94, 105, 134, 138, 141, 151,
 156f., 177, 180, 182, 232–235, 280
 Wolfenbüttel 271f., 290
 Worms 13f., 17, 19, 20, 23–25, 129, 131,
 133–138, 144, 151, 155–158, 164, 172,
 179, 186, 188, 192, 197f, 232, 291
 Württemberg (Herzogtum) 161–164, 166f.,
 169f., 178, 179f., 182, 193, 288

 Yamaguchi 221, 222, 223, 227

 Zeitz 154
 Zerbst 232
 Zürich 189, 234, 236f.
 Zypern 123

Personenregister

- Abresch, Petrus (1736–1812) 291
 Agricola, Johann (1494–1566) 23
 Akbar I., Großmogul von Indien (1542–1605) 224–227
 Albrecht, Markgraf von Brandenburg-Ansbach, Herzog in Preußen (1490–1568) 131f.
 Alesius, Dionysius (1525–1577) 92, 105
 Amyraut, Moysé (1596–1664) 246
 Andreae, Jakob (1528–1590) 54f., 168, 169, 170, 171–176, 177, 180, 182, 186, 232–234, 237
 Andreas (András) II., König von Ungarn, Herzog von Slawonien (1177–1235) 79
 Andronikos, Kaiser von Byzanz (1282–1328) 118
 Anton Ulrich, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel (1633–1714) 260
 Aquaviva, P. Rudolfo (1550–1583) 225f.
 Arbeiter, Hans 192
 Aristophanes (um 445 v. Chr.–385 v. Chr.) 46
 Arnold, Gottfried (1666–1714) 280f, 284
 August I., der Starke, Kurfürst von Sachsen, König von Polen, Markgraf von Meißen (1670–1733) 257
 August I., Kurfürst von Sachsen (1526–1586) 148, 151–154, 156–158, 180
 Augustinus von Hippo (354–430) 89
 Baumgarten, Siegmund Jacob (1706–1757) 285
 Bédacier, Pierre 34
 Bekes, Kaspar (1520–1579) 101f.
 Bekkos, Johannes (1235–1297) 117f
 Bellarmin, Robert (1542–1621) 233
 Benedikt IX., Papst (nach 1000–1055) 113
 Benedikt XIV., Papst (1675–1758) 288
 Bergius, Johannes (Johann Peter) (1587–1658) 68f, 260
 Berthold, Jakob (*1738) 290
 Beuerlin, Jakob (1520–1561) 170
 Beza, Theodor von (1519–1605) 34, 91, 103
 Biandrata, Giorgio (um 1515–1588) 82, 92, 94f., 97–99, 104–106
 Bidenbach, Balthasar (1533–1578) 169
 Bisch, Rauf 183f., 193, 195
 Boczkai, György 102
 Bodenstein von Karlstadt, Andreas (1486–1541) 146
 Böhm, Peter (1747–1822) 290–292
 Borrhaus, Martin (1499–1564) 100
 Bossuet, Jacques Bénigne (1627–1704) 33f., 39, 40, 41
 Bouquin, Pierre († 1582) 168f., 171f.
 Brachet de La Milletière, Théophile (1596–1665) 37
 Brenz, Johannes (1499–1570) 161f., 164–166, 168–170, 173, 174, 177–179, 180f., 183, 186, 191, 194, 198
 Brück, Christian (ca. 1516–1567) 147, 148, 149
 Bucer, Martin (1491–1551) 81, 100, 132–137
 Büchel, Hans 183, 197
 Buddeus, Johann Franz (1667–1729) 281f., 284
 Bullinger, Heinrich (1504–1575) 84, 88, 94, 166, 204f.
 Bythner, Johann 69
 Calixt, Georg (1586–1656) 69, 73f, 235, 258, 259, 278
 Calov, Abraham (1612–1686) 235f., 280, 282f
 Calvin, Johannes (1509–1564) 88, 91, 94, 246, 262, 265, 266, 268, 269, 273, 275
 Camerarius, Joachim (1500–1574) 47f.
 Campeggi, Lorenzo (1474–1539) 134
 Canstein, Carl Hildebrand von (1667–1719) 251
 Capito, Wolfgang (1478–1541) 100, 132
 Cassegrain, Théophile († 1637) 34f.
 Cegledi, György 102
 Chemnitz, Martin (1522–1586) 182
 Christoph I., Herzog von Württemberg (1515–1568) 163f., 166, 168, 175f., 180, 188
 Chuno, Johann Jacob Julius (1661–1715) 257–260
 Claude, Jean (1619–1687) 33
 Clemens IV., Papst (um 1200–1268) 116
 Cochlaeus, Johannes (1479–1552) 134
 Comenius, Johannes Amos (1592–1670) 67, 69–71, 73, 75, 262
 Contarini, Gasparo (1483–1542) 19, 135–137
 Cortés, Hernan (1485–1547) 219

- Cospeau, Philippe (1571–1646) 34
 Crato von Graffheim, Johannes (1519–1585) 63
 Crusius, Martin (1526–1607) 54f.
 Csáki, Michael († 1572) 85, 89f., 100
 Cubicularius, Ulricus († 1586) 184, 191, 193
 Cyprian, Ernst Salomon (1673–1745) 242, 245, 278
- Dathenus, Petrus (1531/32–1588) 169, 176, 184, 193, 195, 199
 Davidis → Hertel, Franz
 Debold aus Worms → Winter, Diepold
 Diller, Michael († 1570) 168f., 174, 183
 Dhuski, Nikolaus (um 1540–1584) 207
 Dschingis Khan (1155–1227) 218
 Duplessis-Mornay, Philippe → Mornay, Philippe de
 Duras, Marie de = Marie de Durfort (1648–1689) 34
 Dury, John (1596–1680) 260
 Duysing, Heinrich Otto (1719–1781) 291
- Eber, Paul (1511–1569) 151, 154, 156f., 180
 Eccard, Heinrich Martin (1615–1669) 263
 Eck, Johannes (1486–1543) 131, 134–137, 146, 231
 Eck, Leonhard von (1480–1550) 134
 Edzard, Sebastian (1672–1736) 242
 Ehem, Christoph (1528–1592) 168, 169, 171, 184
 Éléonore de Roye, Fürstin von Condé (1535–1564) 33
 Elert, Friedrich 235
 Elisabeth Christine von Braunschweig, Kaiserin des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation (1691–1750) 245
 Enrique, Francesco 225f.
 Eparchos, Antonios (1491–1571) 45–48, 58
 Erasmus von Rotterdam (1466/1469–1536) 9, 135
 Erastus, Thomas († 1583) 169
 Erdödi, Kaspar 102
 Ernst August von Braunschweig-Calenberg, Kurfürst von Hannover, Herzog von Braunschweig und Lüneburg, Bischof von Osnabrück (1629–1698) 262, 272
- Ernst der Jüngere, Herzog von Braunschweig-Lüneburg (1518–1567) 180
 Ernst, Landgraf von Hessen-Rheinfels-Rotenburg (1623–1693) 288
 Eugen IV., Papst (1383–1447) 119
- Fabri, Johannes (1478–1541) 132, 236f.
 Fabricius, Johann (1644–1729) 245, 248, 262
 Farwendel 192
 Fenolliet, Pierre (1572–1652) 34
 Ferdinand I., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation (1503–1564) 15, 17f., 24, 80, 83, 131
 Ferentz (Ferenc), David 95, 103
 Fernández, Juan († 1567) 222
 Ferry, Paul (1591–1669) 39
 Fessler, Johannes († 1572) 169
 Figulus, Peter (1617–1670) 260, 262
 Filipowski, Hieronymus († vor 1574) 205, 207f, 215
 Filstich, Laurentius 94
 Firlej, Johannes (um 1521–1574) 207f
 Firlej, Nikolaus (1588–1635) 212
 Fjodor I., Zar von Russland (1557–1598) 55
 Flacius Illyricus, Matthias (1520–1575) 24, 142, 145–152, 158f.
 Francke, August Hermann (1633–1727) 248, 251f, 254
 Franz I., König von Frankreich (1494–1547) 20
 Friedrich I., König von Preußen, (= Friedrich III. Kurfürst von Brandenburg) (1657–1713) 240, 243, 258f., 271, 272, 277
 Friedrich III., der Fromme, Kurfürst von der Pfalz, Herzog von Simmern (1515–1576) 135, 161, 163, 166, 167, 168, 174, 176, 183, 184, 190, 197–199
 Friedrich IV., König von Dänemark (1671–1730) 250
 Friedrich Ludwig, Graf von Dehn (1697–1771) 289
 Friedrich Wilhelm I., König von Preußen (1668–1740) 253, 271, 287
 Friedrich Wilhelm, Der Große Kurfürst, Kurfürst von Brandenburg (1620–1688) 68, 276
 Fuchs, Paul von (1640–1704) 239, 259, 270

- Gennadios II. Scholarios, Patriarch von Konstantinopel (1405–1473) 124
- Gerbert, Martin (1720–1793) 291
- Gerhard, Hieronymus (1518–1574) 168, 169
- Gerhardt, Paul (1607–1676) 258
- Germanos III., Patriarch von Konstantinopel 117
- Gerstenberg, Jakob Heinrich von (1712–1776) 289
- Gertz, Johann (1744–1824) 291
- Gesner, Conrad (1516–1565) 63
- Glock, Paul († 1585) 184
- Gontery, Jean (1562–1616) 32f., 35f.
- Gorajski, Zbigniew (ca. 1590–1655) 70, 72
- Granvelle (Granvella), Antoine Perrenot de (1517–1586) 131f., 134, 136
- Gregor X., Papst (1210–1276) 116–118
- Gregor XIII., Papst (1502–1585) 56
- Gropper, Johannes (1503–1599) 132f., 135, 137
- Grumbach, Wilhelm von (1503–1567) 151
- Grynaeus, Simon (1493–1541) 100
- Güldenstern, Sigismund (1598–1666) 235
- Häffelin, Johann Kasimir (1737–1827) 291
- Hagen, Bartholomäus († nach 1559) 162
- Hebler, Matthias († 1571) 82, 84, 86, 89–91, 97
- Heimes, Johann Valentin (1741–1806) 291
- Heinrich II., der Jüngere, Herzog von Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel (1489–1568) 134
- Heinrich IV., König von Frankreich (1553–1610) 30, 38
- Heinrich VIII. von Bibra, Fürstbischof und Abt von Fulda (1711–1788) 290
- Helding, Michael (1506–1561) 22f.
- Hellopaeus, Balázs Szikszai († 1575) 102
- Hellopaeus, Valentin 102
- Helth, Kaspar (vor 1510–1574) 85, 102
- Heraklides, Jakobus (um 1520–1563) 59
- Hermann V. von Wied, Erzbischof von Köln (1477–1552) 20, 133
- Hermann, Jakob 196
- Hertel, Franz (Davidis) (um 1520–1579) 84–88, 91f., 94–106
- Hesshusen, Tilmann (1527–1588) 90, 162–164
- Höfeln, Ott von 187
- Hontheim, Johann Nikolaus von (1701–1790) 289
- Hosius, Stanislaus (1504–1579) 208
- Hügel, Andreas (1500–1578) 149
- Huisseau, Isaac d' 39f.
- Hülsemann, Johann (1602–1661) 69
- Humbert von Silva Candida, Kardinalbischof († 1061) 113f.
- Hund, Christoph 184
- Husanus, Heinrich (1536–1587) 142, 146–150
- Huter, Peter 183
- Irenäus von Lyon (um 135–um 200) 207
- Isabella von Kastilien, Königin von Kastilien und Aragon (1451–1504) 92
- Isidor, Metropolit von Kiew und Russland (um 1380–1463) 123f.
- Italus, Johannes Maria 212–214
- Iwan IV., Zar von Russland (1540–1584) 49–53, 55, 57, 59f.
- Jablonski, Daniel Ernst (1660–1741) 239–242, 244, 246f., 249–251, 253, 255–257, 258, 259–265, 268, 269–274
- Jakob Kettler, Herzog von Kurland (1610–1681/82) 69
- Jan II. Kasimierz (Johann II. Kasimir), König von Polen (1609–1672) 74f.
- János I. Szapolyai (Johann I. Zápolya), König von Ungarn und Kroatien (1487–1540) 80, 83
- János II. Zsigmond Szapolyai (Johann II. Sigismund Zápolya), König von Ungarn (1540–1571) 82, 89, 92, 95–97, 100, 101f., 103f.
- Jeremias II., Patriarch von Konstantinopel (1536–1595) 44, 54–57, 59, 126
- Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm (1709–1789) 289f.
- Joachim II., Kurfürst von Brandenburg (1505–1571) 134
- Joasaph II., Patriarch von Konstantinopel († 1565) 58
- Johann Friedrich II., der Mittlere, Herzog von Sachsen-Coburg-Eisenach (1529–1595) 145, 148–150, 151f., 156–158, 163
- Johann Friedrich, der Großmütige, Kurfürst und Herzog von Sachsen (1503–1554) 19, 21
- Johann I. Zápolya → János I. Szapolyai

- Johann II. Kasimir, König von Polen
→ Jan II. Kasimierz
- Johann II. Sigismund Zapolya
→ János II. Zsigmond Szapolyai
- Johann von Weeze, Erzbischof von Lund
(1490–1548) 17, 18
- Johann Wilhelm, Herzog von Sachsen-Weimar (1530–1573) 151f., 154, 156–158
- Johannes VIII. Paläologus, Kaiser von Byzanz (1392–1448) 119, 123
- Joseph I. Galesiotes, Patriarch von Konstantinopel († 1283) 117–119
- Joseph II., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation (1741–1790) 293
- Juhász, Peter Melius → Melius, Peter
- Julius, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel (1528–1589) 182
- Junius, Johann 184
- Kálmáncsehi Sánta, Márton (um 1500–1557) 83–85, 87, 88
- Kangxi, Kaiser von China (1654–1722) 259
- Karl V., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation (1500–1558) 14–23, 47, 80, 130f., 137, 141
- Karlstadt, Andreas → Bodenstein von Karlstadt, Andreas
- Károlyi, Péter (1543–1576) 102
- Karsch, Anna Louisa (1722–1791) 276
- Katharina von Medici, Königin von Frankreich (1519–1589) 29
- Kazanowski, Johannes († 1591) 207
- Kerullarios, Michael (1043–1058) 113, 114f.
- Kettenheim, Heinrich von 184
- Klebitz, Wilhelm († 1568) 162
- Konstantin IX., Kaiser von Byzanz (1042–1055) 113
- Konstantin Nikephoros, Kanzler des Patriarchen von Konstantinopel 113
- Kosoj, Feodosij 52
- Krell, Paul (1531–1579) 180
- Kyrrilos I. (Cyrill Loukaris), Patriarch von Konstantinopel (1572–1638) 48, 58, 59
- Łanckoroński, Stanislaus († 1617) 211
- Lasco, Johannes à (1499–1560) 189
- Łasicki, Jan (Johannes Lasicius) (1534–1600) 50
- Lászlo Szalkai, Erzbischof in Gran († 1526) 79
- Łęczycycki, Nikolaus (1574–1652) 211, 213f.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646–1716) 241f., 244, 248f., 250f., 253, 255–260, 262–274, 286
- Leo IX., Papst (1002–1054) 113f., 116
- Leon von Ochrid, Erzbischof († 1057) 113
- Leopold Anton Eleutherius Freiherr von Firmian, Erzbischof von Salzburg (1679–1744) 286
- Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 290, 293
- Leszczyński, Jan (1603–1678) 70
- Linde, Adrian von der (1579–1631) 235
- Lindemann, Lorenz (1520–1585) 152, 155f.
- Löscher, Valentin Ernst (1673–1749) 242, 253, 277
- Loukaris, Cyrill → Kyrrilos I.
- Lubomirski, Jerzy Sebastian (1616–1667) 75
- Ludolf, Heinrich Wilhelm (1655–1712) 251
- Ludwig (Lajos) II., König von Ungarn und Böhmen (1505/1506–1526) 79f.
- Ludwig XIV., König von Frankreich (1638–1715) 39f.
- Ludwig XV., König von Frankreich (1710–1774) 286
- Ludwig, Pfalzgraf bei Rhein, Herzog von Neuburg (1547–1614) 233
- Ludwika Maria, Königin von Polen (1611–1667) 69
- Luther, Martin (1483–1546) 14, 19, 50, 86, 100, 132, 134, 145f., 154, 156, 161, 165, 179f., 182, 208, 232, 261f., 266, 268, 275, 282
- Lütke[ns], Franz Julius (1650–1712) 247, 248f., 250f., 253
- Lutomirski, Johannes († 1567) 207
- Lutomirski, Stanislaus (um 1520–1575) 206
- Maciejowski, Bernhard (1548–1608) 210
- Major, Georg (1502–1574) 100, 180
- Marbach, Johann(es) (1521–1581) 183, 184, 196, 198,
- Marbeck, Pilgram → Marpeck, Pilgram
- Margarethe von Parma, Statthalterin der habsburgischen Niederlande (1522–1586) 156
- Marpeck (Marbeck), Pilgram (um 1495–1556) 186
- Martin IV., Papst (um 1210–1285) 118

- Martin V., Papst (1368–1431) 119
- Martinuzzi, Georg (Juraj Utješinović) (1482–1551) 83
- Maximilian I., Herzog von Bayern, Kurfürst von Bayern (1573–1651) 233
- Mayerne, Louis Turquet de († 1618) 38
- Mayr, Beda (1742–1794) 290
- Mehmet II., Sultan des Osmanischen Reiches (1432–1481) 124
- Meier, Gerhard (1664–1723) 258
- Melanchthon, Philipp (1497–1560) 24, 45–48, 58, 82, 86–90, 131f., 134f., 158, 163, 168, 178, 186, 194, 197f, 261, 283
- Melius, Peter (Péter Somogyi, Peter Melius Juhász) (1532/1536?–1572) 87f., 90, 91, 94–104
- Menius, Justus (1499–1558) 148
- Meur, Jost 183
- Michael VIII., Paläologus, Kaiser von Byzanz (1224–1282) 116, 118
- Mohammed, Prophet (570/573–632) 227
- Mokłok, Leon 210, 211
- Molanus, Gerard Wolter (1633–1722) 253, 256, 257, 262–265, 272f., 283, 286
- Möngke Khan (1209–1259) 218
- Monserrate, Antonio (1536–1605) 225
- Montanus, Laurentius 191f
- Morhart, Ulrich (1490–1554) 165
- Mörlin, Maximilian (1516–1584) 149
- Mornay, Philippe de (Duplessis-Mornay) (1549–1623) 30, 38
- Morone, Giovanni (1509–1580) 134
- Mosheim, Johann Lorenz von (1694–1755) 285
- Musaeus, Peter (1620–1674) 263
- Musaeus, Simon (1521–1582) 142, 145, 148–150
- Mysos, Demetrios von (1519–1564) 58f.
- Myszkowski, Stanislaus († 1570) 205, 207, 215
- Namysłowski (Namyslovius), Johannes Licinius († nach 1633) 210f., 212
- Natoński, Bronisław 201
- Nebrija, Elio Antonio de (1441–1522) 220
- Neumeister, Erdmann (1671–1756) 42
- Niemojewski, Johannes († 1598) 206
- Nikolaus V., Papst (1397–1455) 124
- Nowodworski, Adam Erzbischof von Gnesen (1572–1634) 67
- Oderborn, Paul (1579–1604) 50
- Oekolampad, Johannes (1482–1531) 100, 179
- Olevian, Kaspar (1536–1587) 168, 169, 170, 171, 172, 174
- Osiander, Lukas (1534–1604) 167, 168
- Ossoliński, Jerzy (1595–1650) 70, 73
- Ostermayer, Hieronymus († 1561) 87
- Ostroróg, Jakob (ca. 1516–1568) 207
- Ostroróg, Johannes (1565–1622) 212
- Oświęcim, Stanisław (1606–1657) 70
- Ottheinrich, Kurfürst von der Pfalz (1502–1559) 168, 188, 191, 194, 196, 198
- Pac, Johannes (um 1550–1610) 210
- Paul III., Papst (1468–1549) 22
- Paweł, Gregor (ca. 1525–1591) 92, 204–207
- Perron, Jacques Davy du (1556–1618) 30, 34
- Petrovic, Peter († 1557) 84, 86
- Petrus I., Patriarch von Alexandria († 1092) 116
- Pfaff, Christoph Matthäus (1686–1760) 245, 277
- Pflug, Julius von (1499–1564) 22f., 135, 137
- Philipp I., Landgraf von Hessen (1504–1567) 15, 19, 81, 133f., 167
- Philipp II., Herzog von Braunschweig-Lüneburg-Grubenhagen (1533–1596) 180
- Pictet, Bénédict (1655–1724) 240
- Piderit, Johann Rudolf Anton (1720–1791) 290–292
- Pistorius, Johannes (1502–1583) 135
- Pius II., Papst (1405–1464) 124
- Pius VI., Papst (1717–1799) 291
- Prasnitus, Andreas (Przasnysza, Andrzej z) 206
- Przasnysza, Andrzej z → Prasnitus, Andreas
- Radiczit, Kaspar 102
- Radziwiłł, Nikolaus, gen. der Schwarze (1515–1565) 203, 215
- Rautenstrauch, Franz Stephan (1734–1785) 291
- Regourd, Alexandre (1535–1635) 35
- Reuchlin, Johannes (1455–1522) 100
- Ricci, Matteo (1552–1610) 223

- Richelieu, Jean-Armand du Plessis, Duc de (1585–1642) 37f., 41
- Rokita (Rokyta), Jan († 1591) 49–52, 57, 59f.
- Rubruk, Wilhelm von (um 1220–nach 1255) 218
- Rzymiski, Albert → Johannes Kazanowski
- Sack, August Friedrich Wilhelm (1703–1786) 276
- Sack, Friedrich Samuel Gottfried (1738–1817) 276
- Sahagún, Bernardino de (1499–1590) 220
- Sales, François de (1567–1622) 34
- Salig, Christian August (1692–1738) 49, 50
- Sarnicki, Stanislaus (ca. 1532–1593) 204–207
- Sasvari, Gergely 102
- Sattler, Hans 183
- Scheffmacher, Johann Jakob (1668–1733) 288
- Scherer, Peter → Walpot, Peter
- Schmettau, Heinrich von (1628–1704) 259
- Schmid, Hans († 1558) 192
- Schmidt, Johann Andreas (1652–1726) 262
- Schmitt, Johannes (1732–1810) 291
- Schneider, Christian Wilhelm (1734–1797) 291
- Schnepf, Dietrich (1525–1586) 169
- Schomann, Georg († 1591) 204, 206
- Schönhof, Gregor (1597–1667) 69, 73
- Scultetus, Daniel Severin (1645–1712) 240
- Seckendorff, Veit Ludwig von (1626–1692) 280, 282
- Seip, Johann Nikolaus (1724–1789) 291
- Selnecker, Nikolaus (1530–1592) 152
- Semler, Johann Salomo (1725–1791) 291
- Servet, Michel (1509/11–1553) 96
- Sibiu → Hermannstadt
- Sickingen, Wilhelm Johann Friedrich Philipp von (1739–1818) 291
- Sienicki, Nikolaus (ca. 1520–1581) 207
- Sieniński, Jakob (1568–1639) 211
- Sigismund II. August, König von Polen (1520–1572) 49, 64, 92, 205
- Sigismund III. Wasa, König von Polen (1566–1632) 66f.
- Simler, Josias (1530–1576) 103
- Simons, Menno (1496–1561) 189, 193
- Skaricza, Maté (1544–1591) 105
- Śmiglecki, Martin (1563–1618) 210f.
- Somogyi, Péter → Melius, Peter
- Sophie Dorothea, Kurprinzessin von Hannover, Prinzessin von Ahlden (1666–1726) 271
- Sozzini, Fausto (1539–1604) 98, 105, 210
- Sozzini, Lelio (1525–1562) 98, 210
- Spalding, Johann Joachim (1714–1804) 276
- Spalding, Johanna Wilhelmina (1753–1836) 276
- Spanheim, Ezechiel (1629–1710) 260
- Spener, Philipp Jacob (1635–1705) 247, 249, 251, 259
- Spinola, Cristobál de Rojas y (1626–1695) 283, 286
- Stancaró, Francesco (1501–1574) 84
- Stefan (István) Báthory, König von Polen (1533–1586) 82, 104, 106
- Sterky, Jérémiás (1656–1718) 240
- Stoiński, Johannes (1590–1654) 211–214
- Stössel, Johann (1524–1576) 149, 152
- Strigel, Victorin (1524–1569) 145–151, 159
- Strimesius, Samuel (1648–1730) 247, 248, 253, 277
- Summer, Leonhard († 1573) 183, 184
- Sylvius, Jakob († nach 1583) 206
- Szantai, István († 1541) 83
- Szegedi, Lajos († 1583) 85
- Szlichtyng, Jan Jerzy (1597–1658) 67
- Szlichtyng, Jonasz (1592–1661) 67
- Tertullian (um 160/170–nach 220) 207
- Theophanes, Bischof von Nicaea 117
- Thomas von Aquin (1225–1274) 118, 123
- Thordai, Ádám 102
- Thretius, Christoph (ca. 1531–1591) 204–206
- Thuri, Paul († 1574) 102
- Tomicki, Johannes (um 1525–1575) 207
- Torres, P. Cosme de († 1570) 222f.
- Truber, Primus (Primož Trubar) (1508–1586) 44, 58
- Tyszkiewicz, Jerzy († 1656) 70, 72
- Ungnad von Sonnegg, Hans (1493–1564) 44, 58
- Urban VIII., Papst (1568–1644) 67
- Urodivij, Parfenij 52
- Ursinus, Benjamin (von Bär, 1646–1720) 247, 250, 253
- Ursinus, Friedrich Heinrich (1672–1739) 247

- Ursinus, Zacharias (1534–1583) 168f, 174, 176
- Válaszúti, György 105
- Veltwyck, Gerhard (1505–1555) 132
- Vermigli, Petrus Martyr (1499–1562) 165, 166
- Véron, François (1575–1649) 33, 35–38
- Wagner, Valentin (1500–1557) 44, 58
- Walch, Christian Wilhelm Franz (1726–1784) 291
- Walch, Johann Georg (1693–1775) 281–285
- Walpot, Peter (Peter Scherer) (1518/21–1578) 183
- Walther, Peter 183
- Wanner, Valentin (1495–1567) 169
- Warszewicki, Stanislaus (ca. 1529–1591) 210
- Wassilij II., russischer Großfürst von Moskau (1415–1462) 123
- Welmer, Johann († 1704) 249
- Wiener, Paul († 1554) 81
- Wigand, Johann (1523–1587) 154
- Wilhelm V., Herzog von Jülich-Kleve-Berg (1516–1592) 20
- Wilhelm VI., Landgraf von Hessen-Kassel (1629–1663) 276
- William Wake, Erzbischof von Canterbury (1657–1737) 244
- Winckler, Johann Joseph (1670–1722) 247, 248, 249–254
- Winter, Balthasar 145, 149
- Winter, Diepold (Debold aus Worms) 183–185, 192, 195–197
- Władisław IV. Wasa, König von Polen (1595–1648) 67–69, 72–75, 235
- Wolfgang, Herzog von Braunschweig-Lüneburg-Grubenhagen (1531–1595) 180
- Wolfhard, Adrian (um 1491–1545) 83
- Würdtwein, Stephan Alexander (1719–1796) 291
- Wysocki, Simon (1542/46–1622) 210
- Xaver, Franz (1506–1552) 222, 224
- Xavier, Jerónimo de (1549–1617) 226
- Xylander, Wilhelm (1532–1576) 167, 168
- Zawisza, Andreas († 1630) 210
- Zebrzydowski, Nikolaus (1553–1620) 210
- Zienkiewicz, Basilius 210
- Zuleger, Wenzeslaus (1530–1596) 184
- Zwingli, Huldrych (1484–1531) 16, 93, 179f., 189, 208, 236f., 265, 269

Bibelstellenregister

- Gen 18,19 98
- Dtn 6,4 102
- Hi 9 99
- Hi 9,8 99
- Ps 68 99
- Ps 102 102
- Sach 14 102
- Mt 28,18 172
- Joh 1 102, 172
- Joh 1,1 98
- Joh 1,14 172
- Joh 3,34 172
- Joh 5 98
- Joh 14,10 98
- Joh 17,3 208
- Eph 1,20–23 172
- Phil 2,6–11 172
- Kol 1 102
- Heb 1,1–3 98

