

Evangelische Lehr- und Bekenntnisbildung im Spiegel der innerprotestantischen Auseinandersetzungen zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens

Voraussetzungen: Confessio Augustana und Augsburger Religionsfrieden

Das 16. Jahrhundert ist durch eine erstaunliche Bekenntnisvielfalt gekennzeichnet. Nicht nur theologische Faktoren haben dafür eine Rolle gespielt, sondern auch die jeweils verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Konstellationen. Zugleich haben die Bekenntnisbildung und die in diesem Rahmen formulierte reformatorische Lehre ihrerseits höchst unterschiedliche Rückwirkungen auf Politik und Gesellschaft ausgeübt. Damit waren aber auch charakteristische Akzentverschiebungen im Blick auf Verständnis und Funktion des 'Bekennens' verbunden. Die *Confessio* oder das *confiteri* bezog sich im 16. Jahrhundert nicht mehr schwerpunktmäßig auf den bekennenden Lobpreis Gottes oder auf das Sündenbekenntnis, das sich im Mittelalter sogar zu einem integralen Bestandteil des Bußsakraments entwickelt hatte. Vielmehr rückte die Komponente des Rechenschaftablegens über Glauben und Lehre, auch in Opposition zu andersartigen Überzeugungen, in den Vordergrund. Dies zeigte sich deutlich auf dem Augsburger Reichstag von 1530, den der Kaiser u.a. ausgeschrieben hatte, um *ains yeglichen gutbeduncken: opinion und maynung {...} zuboren {...} die zu ainer ainigen Christlichen warhait zubringen und zuuergleichen, alles so zu baide(n) tailen nit recht ist ausgelegt oder gehandelt abzuthun*.¹ Auf dem Hintergrund der gerade zurückliegenden Protestation der evangelischen Stände in Speyer von 1529 gegen den dort getroffenen Reichsabschied war dies nur folgerichtig, zumal sich Karl V. im Sinne der mittelalterlichen Kaiseridee als Wahrer der Einheit von Reich und Kirche in einem umfassenden Corpus Christianum verstand. Neben der 'Fidei Ratio' Huldrych Zwinglis² und der von Martin Bucer abgefassten Confessio Tetrapolitana³ wurde auf dem Reichstag von 1530 die von Melanchthon erstellte Confessio Augustana⁴ präsentiert (Abb. 1). Sie verstand sich – wie alle Bekenntnisse im evangelischen Raum – als Auslegung der Heiligen Schrift und war auf eine Überwindung der durch die Reformation aufgerissenen Gegensätze zu den Altgläubigen angelegt.⁵ Die Unterzeichnung durch Fürsten und Städte machte das Bekenntnis auch zu einem politischen und rechtlich relevanten Dokument. Denn von der Annahme der Confessio Augustana hing der Eintritt in den 1531 zur Verteidigung gegen die altgläubige kaiserli-

che Macht gegründeten Schmalkaldischen Bund ab,⁶ und auf die Stände der Confessio Augustana bezogen sich die verschiedenen folgenden Friedensabkommen mit dem Kaiser. Dies zeigt, welche zentrale Bedeutung dem Bekenntnis, namentlich der Confessio Augustana, innerhalb der Reichsgrenzen und in der Reichspolitik des 16. Jahrhunderts zukam. Zugleich entwickelte sich die Confessio Augustana zu einer theologischen Identitätsaussage des von der Wittenberger Reformation ausgehenden Protestantismus, deren integrierend-konsensstiftende Komponente im Zuge theologischer Auseinandersetzungen durch eine konfessionell-konsolidierende ergänzt wurde. Vor allem die durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 gekennzeichnete Ära war bestimmt durch notwendige theologische Klärungsprozesse und die Festlegung konfessioneller Identitäten.⁷

Abb. 2: Nachfolge Lucas Cranachs d. J., Martin Luther, spätes 16. Jahrhundert (Kat. Nr. V.18)

Ausschlaggebend für diese Entwicklungen war die Tatsache, dass der Religionsfrieden die rechtliche Grundlage dafür schuf, dass die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, sofern sie sich zur *Confessio Augustana* bekannten, nicht länger der Ketzerei bezichtigt werden konnten und deswegen fortan nicht mehr der Gefahr der Verfolgung ausgesetzt waren. Neben der römisch-katholischen Kirche genossen also die 'Augsburger Konfessionsverwandten' fortan reichsrechtliche Duldung. Die so festgeschriebene rechtliche Bikonfessionalität deckte sich aber nicht mit der faktischen Realität.⁸ Es waren nämlich nicht einfach nur zwei Bekenntnishaltungen mit entsprechenden 'Lehrgebäuden', die sich gegenüberstanden. Vielmehr konnte sich unter der *Confessio Augustana* eine reiche Vielfalt von unterschiedlichen Richtungen zusammenfinden, die sich jeweils in ihrer Lehre, in ihrem Verhältnis zu einem anderen Bekenntnisstand oder auch in ihrer Haltung zur Obrigkeit durchaus voneinander unterschieden. Dies wurde dadurch begünstigt, dass Philipp Melanchthon die *Confessio Augustana* im Zuge von Konkordienverhandlungen und Konsensbemühungen auf den Religionsgesprächen mehrmals überarbeitet hatte.⁹ Die Tatsache, dass daher verschiedene Fassungen existierten, ermögliche

Abb. 3: Nachfolge Lucas Cranachs d. J., Philipp Melanchthon, spätes 16. Jahrhundert (Kat. Nr. V.19)

te eine Zeitlang die Koexistenz unterschiedlicher evangelischer Lehrvarianten bei gleichzeitigem Bekenntnis zur Augsburger Konfession. Selbst deutlich zum Calvinismus tendierende Reichsstände beanspruchten die Augsburger Konfessionsverwandtschaft für sich, zumal die Formulierung des Artikels X *Vom heiligen Abendmahl* in der *Confessio Augustana variata* von 1540 ein calvinisches Verständnis nicht mehr unbedingt ausschloss.¹⁰ Bereits eingetretene konfessionelle Differenz und Verschiedenheit in der Lehre konnten im evangelischen Raum also gegebenenfalls auf die Frage nach dem rechten Verständnis der *Confessio Augustana* und damit auf eine Auslegungsfrage zugespitzt werden. Versuche, eine sich allmählich etablierende lehr- und bekenntnismäßige Pluralität zu reduzieren, etwa durch den Ausschluss Abweichender aus dem Augsburger Religionsfrieden, wie dies auf dem Augsburger Reichstag 1566 bei dem zum Calvinismus tendierenden Pfälzer Kurfürsten, Friedrich dem Frommen, zur Debatte gestanden hatte, scheiterten. Dieser hatte nämlich im Jahre 1563 zusammen mit einer neuen Kirchenordnung den Heidelberger Katechismus eingeführt und damit den Verdacht auf sich gezogen, zum Calvinismus übergewechselt zu sein. Er versuchte deshalb, mit Hilfe der von Heinrich Bullin-

ger zunächst als Privatbekenntnis abgefassten *Confessio Helvetica posterior* seine Übereinstimmung mit den Lehrinhalten der recht verstandenen *Confessio Augustana* nachzuweisen.¹¹ Zwar kam es 1566 nicht zu einer Ausgrenzung Friedrichs aus dem Religionsfrieden, aber die *Confessio Augustana* blieb unbestrittene Bekenntnisgrundlage. Sie bot als Grundsatzbekenntnis des Protestantismus im Reich vorerst genügend Spielraum, um der Entwicklung von Theologie und Lehre Stand zu halten bzw. verschiedene Lehrvarianten zu integrieren, sofern sie nicht das Hauptanliegen der Reformation, nämlich die evangelische Rechtfertigungslehre mit ihren Auswirkungen auf das Sakraments- und Amtsverständnis in Frage stellten. So etablierte sich eine beachtliche Vielfalt von Lehrvarianten, deren Gegensätzlichkeit in der Mitte des 16. Jahrhunderts, angestoßen durch die politischen Entwicklungen, offen zutage trat und öffentlich ausgetragen wurde.

Der auf die Augsburger Konfessionsverwandten zielende Augsburger Religionsfrieden fällt in diese Zeit heftiger theologischer Diskussionen, die durch das Bemühen gekennzeichnet sind, das Erbe der Wittenberger Reformation zu wahren bzw. im Sinne der Theologie Luthers (Abb. 2) und/oder Melanchthons (Abb. 3) zu präzisieren. Die Beteiligung einer Reformatorengeneration, deren Repräsentanten als Nachfolger Luthers bzw. Anhänger der Wittenberger Reformation zugleich überwiegend Schüler Melanchthons waren und dessen Methodik und theologische Akzente in unterschiedlicher Weise anwandten bzw. einbrachten, führte zu unterschiedlichen Ausprägungen evangelischer Lehrbildung. Ausgelöst wurde dieser Diskussions- und Klärungsprozess nicht nur oder in erster Linie durch das Bedürfnis nach theologischer Revision des im Bekenntnis niedergelegten Lehrbestands, sondern vor allem durch die kirchenpolitischen Herausforderungen, vor denen die Evangelischen seit dem Augsburger Interim von 1548 standen.

Das Interim als Anstoß für innerprotestantische Auseinandersetzungen und theologische Klärungsprozesse

Nach der vernichtenden Niederlage der protestantischen Fürsten im Schmalkaldischen Krieg Ende April 1547 machte der siegreiche Kaiser auf dem sog. Geharnischten Reichstag von Augsburg im Jahre 1548 ein Religionsgesetz verbindlich, das – wie es die Bezeichnung des Dokuments als *Interim* bereits andeutet – als provisorische, zwischenzeitliche Lösung der Religionsfrage gedacht war.¹² Dieses nur für die evangelischen Territorien und Städte des Reichs rechtskräftig gemachte Augsburger Interim führte in Lehre und Zeremonien wieder zum alten Glauben

zurück und räumte als Zugeständnis an die Evangelischen lediglich Laienkelch und Priesterehe ein.¹³ Es wurde vor allem in den südlichen Reichsteilen wirksam durchgesetzt, wo habsburgische Interessen präsent und die kaiserliche Macht nicht fern waren. Die Bestimmungen aber stießen auf heftige Ablehnung im Volk, führten zu Entlassungen von Pfarrern und langjährigem Exil. In Mittel- und Norddeutschland dagegen formierte sich hartnäckiger Widerstand.¹⁴ In den Gebieten des frisch mit der Kurwürde ausgestatteten ehemaligen kaiserlichen Verbündeten Moritz von Sachsen (aus der albertinischen Linie der Wettiner) wurde unter Beteiligung des theologisch gebildeten Koadjutors des Stiftes Merseburg, Georg von Anhalt, Philipp Melanchthons und anderer Mitglieder der nach dem Krieg wieder eröffneten Universität Wittenberg ein Alternativvorschlag ausgearbeitet und dem Leipziger Landtag eingereicht,¹⁵ der in Kursachsen das Augsburger Interim ersetzen und die Funktion dieses Religionsgesetzes übernehmen sollte. Er formulierte die evangelische Lehre in ihren Hauptpunkten, wobei durchaus typische Akzente der Theologie Melanchthons deutlich wurden, und sah die Wiedereinführung römisch-katholischer Riten als *Adiaphora* vor, d.h. als „freigelassene Mitteldinge“, die für das Heil des Menschen weder zu- noch abträglich sind. Dieser Entwurf wurde vom Leipziger Landtag zwar nie offiziell verabschiedet, aber von dem ehemaligen Schüler Luthers und Melanchthons, Matthias Flacius Illyricus,¹⁶ als *Leipziger Interim* gebrandmarkt und gedruckt in die Öffentlichkeit gebracht. Dies wurde zum Hauptauslöser für zahlreiche Kontroversen, die die evangelische Lehrbildung am Ende des Reformationsjahrhunderts entscheidend bestimmten. Denn nun ging es nicht mehr allein um die Wahrung evangelischer Identität gegenüber einer durch weltliche Instanzen aufgezwungenen Rekatholisierung, sondern auch um die Sicherung des reformatorischen Erbes Martin Luthers gegenüber allen halbherzigen und als theologisch in die Irre führend empfundenen Kompromissversuchen. Selbst die Theologie Melanchthons geriet durch die Beteiligung des Praeceptors an dem Entwurf ins Zwielicht. Vor diesem Hintergrund konnte die Frage nach gültiger Formulierung evangelischer Lehre im Zweifelsfall nicht mehr unter Rekurs auf die *Confessio Augustana* eine abschließende Beantwortung finden, sondern erforderte zusätzliche Präzisierungen. In den nun aufbrechenden Auseinandersetzungen rangen unterschiedliche, in ihren Konstellationen jedoch keineswegs feste Gruppierungen um die Wahrung des reformatorischen Erbes. Da die diversen in die Diskussion geratenen theologischen Probleme jeweils verschiedene Gesinnungsgenossen zusammenführten, haben wir es im Grunde nie mit klar abgrenzbaren Lagern zu tun. Die Bandbreite reicht von den als 'Gnesio-lutheranern' bezeichneten strengen Lutheranern um

Matthias Flacius Illyricus und Nikolaus von Amsdorff bis zu den konsequenten, in Teilen sogar zum Calvinismus tendierenden 'Philippisten' um Caspar Peucer, Friedrich Widebram und Christoph Pezel – so genannt nach ihrem Praeceptor Philipp Melanchthon. Dazwischen gab es die Richtung derer, die theologisch auf ein Zusammenhalten der beiden reformatorischen Autoritäten Luther und Melanchthon Wert legten und die Übereinstimmung von deren Theologie und Lehre nachzuweisen suchten. Zudem konnten an den Rändern dieser Skala Extrempositionen entwickelt werden, wie z.B. in der Weiterführung von Melanchthons Abendmahlslehre und Christologie zu einem dezidierten Calvinismus oder in der Formulierung einer radikalen Erbsündenlehre, die noch über Luthers Vorgaben hinausging und von Matthias Flacius vorgebracht wurde. Dies trug dem gebürtigen Kroaten und seinen Gesinnungsgenossen, den 'Flacianern', sogar die erbiterte Gegnerschaft der einstigen gnesiolutherischen Freunde ein. Gnesiolutheraner und Philippisten konnten in dieser Frage sogar gemeinsam gegen Flacius und die Flacianer argumentieren. Von solchen unterschiedlichen Lagern oder Gruppen zu sprechen und sie mit Hilfe von Gruppenbezeichnungen zu klassifizieren,¹⁷ kann daher nur eine Hilfskonstruktion zum besseren Verständnis der komplizierten theologischen Gemengelage sein, welche in den zahlreichen, sich an den als *Leipziger Interim* verunglimpften Alternativvorschlag anschließenden Kontroversen überdeutlich zutage trat.

Sofern die Auseinandersetzungen das Augsburger bzw. *Leipziger Interim* und seine Lehre zum Ausgangspunkt oder wenigstens zum Auslöser hatten, kann man sie als interimistische Streitigkeiten einordnen. Zu nennen sind hier der adiaphoristische Streit um die 'freien Mitteldinge', der Majoristische Streit, genannt nach seinem Hauptbeteiligten Georg Major, die daraus hervorgehenden antinomistischen Streitigkeiten um die Rolle des Gesetzes (griech. *nomos*), der synergistische Streit um den Beitrag des menschlichen Willens bei der Bekehrung (griech. *synergia*: gemeinsame Tätigkeit, Mitwirkung) sowie die in diesem Zusammenhang angestoßene Auseinandersetzung um die Erbsündenlehre.¹⁸

Im 'adiaphoristischen Streit' (1548–1552) hatte Flacius gegen Melanchthons Bereitschaft, altgläubige Bräuche wieder einzuführen, die Meinung vertreten, *nihil esse adiaphoron in casu confessionis et scandalii*.¹⁹ d.h. „es gibt keine freigelassenen Mitteldinge in Fällen, in denen ein Bekenntnis erforderlich ist und Ärgernis entsteht“. Damit war nicht nur das Problem der Freiheit kirchlicher Gebräuche überhaupt angesprochen, sondern auch das Problem, in welchem Verhältnis Kirche und politische Macht zueinander standen, denn letztere war es ja, die über die kirchlichen Gebräuche auf innere Angelegenheiten der

Kirche Einfluss zu nehmen suchte. Dies brachte zugleich die Frage des Widerstands gegen die weltliche Gewalt in die Diskussion. Gegen Melanchthon und seine Anhänger, die bereit waren, in den Zeremonien Zugeständnisse zu machen, wenn nur die Verkündigung der reformatorischen Lehre weiterhin gewährleistet blieb, traten die Gnesiolutheraner für die unverbrüchliche Einheit von Lehre und Zeremonien ein. Ihrer Ansicht nach hatten Bekenntnis und Kirchenverfassung in entsprechenden kirchlichen Riten ihren Ausdruck zu finden.

Während der adiaphoristische Streit die sowohl im Augsburger Interim als auch im Leipziger Alternativvorschlag angesprochene Problematik des Zusammenhangs von Lehre und Zeremonien zum Gegenstand hatte, zielten der Majoristische Streit (1552–1558) wie auch die darauf folgenden Auseinandersetzungen im weitesten Sinne auf eine Präzisierung der evangelischen Rechtfertigungslehre. Hier standen sich der Melanchthonschüler und Wittenberger Professor, Georg Major, einerseits und der ehemalige Freund und Kollege Martin Luthers, Nikolaus von Amsdorff, andererseits als Hauptgegner gegenüber. Major hatte nämlich übereinstimmend mit dem *Leipziger Interim* die Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit vertreten. Niemand könne ohne gute Werke selig werden.²⁰ Damit hatte er im Grunde die Frage nach dem Ort und der Bewertung des ethischen Handelns des Menschen gestellt. Demgegenüber setzte Amsdorff, in Sorge um den Verlust reformatorischer Grundprinzipien, die Akzente anders und versuchte mit seiner schroffen Entgegnung, dass gute Werke zur Erlangung der Seligkeit regelrecht schädlich seien, der Lehre Luthers von der Rechtfertigung allein aus Gnaden, ohne jegliches menschliches Verdienst, scharfes Profil zu verleihen.²¹ Diese Auseinandersetzung mündete folgerichtig in den antinomistischen Streit (1556ff.), der die Frage nach der Rolle und dem Gebrauch des göttlichen Gesetzes stellte. Dass das Gesetz im politisch-gesellschaftlichen Bereich dazu diene, das Zusammenleben der Menschen zu gewährleisten (*usus politicus legis*), im theologischen aber, um dem Menschen angesichts der Forderungen Gottes seine Existenz als Sünder und seine Erlösungsbedürftigkeit vor Augen zu führen (*usus theologicus*), war reformatorischer Konsens. Zur Debatte stand nun die Frage, ob das Gesetz auch für die wiedergeborenen Christen noch eine Funktion haben könne, zumal deren Werke als Früchte des Glaubens doch eigentlich keiner eigenen zu befolgenden Richtlinien bedurften. Im Anschluss an Majors Position rückte der „dritte Brauch des Gesetzes“ als didaktisches Mittel (*tertius usus legis, usus paedagogicus* bzw. *didacticus*), den auch Melanchthon schon vertreten hatte, in das Zentrum des Interesses. Sowohl Matthias Flacius und seine gnesiolutherischen Gesinnungsgenossen als auch Christoph Pezel und die Philippisten betonten gegen die ableh-

nende Haltung Anton Othos und Andreas Poachs jene pädagogische Funktion des göttlichen Gesetzes, an dem sich Leben und Handeln des Christen orientierend ausrichten kann und soll.²²

Der etwa zeitgleich ausgebrochene 'synergistische Streit' (1555–1560/61) thematisierte ebenfalls eine melanchthonische Lehrvariante, die dadurch, dass sie in den Leipziger Landtagsentwurf eingegangen war, auf dem Weg war, offizielle Kirchenlehre in Kursachsen zu werden. In Anlehnung an Melanchthon vertrat der Leipziger Theologe Johann Pfeffinger gegen Flacius und Amsdorff die Auffassung, dass bei der Bekehrung des Menschen drei Faktoren zugleich zusammenkommen: das Wort Gottes, der heilige Geist und der Wille des Menschen, der die Gnade Gottes zustimmend annimmt. Während Pfeffinger auf diese Weise die sittliche Verantwortung des Einzelnen gewahrt wissen wollte, sahen seine Gegner darin eine Beeinträchtigung des rechtfertigenden Handelns Gottes. Denn nach Pfeffinger mussten dem Menschen also noch gewisse, zur Erlangung des Heils einsetzbare Kräfte zukommen. Er musste folglich, wenn auch in Grenzen, über die Möglichkeit verfügen, frei für das Gute optieren zu können. So nimmt es nicht wunder, dass in diesem Zusammenhang auch die Frage der erbündlichen Verderbnis des Menschen angesprochen wurde. Sie wurde im Jahre 1560 während der Weimarer Disputation zwischen den Jenaer Theologen Matthias Flacius und Victorin Strigel aufgeworfen, und die darüber geführten Diskussionen flammten im Zusammenhang mit der Erstellung von Konkordienformel und Konkordienbuch 1577/80 (s.u.) noch einmal heftig auf.²³ Strigel, der die Erbsünde als Verlust der gottgewollten sittlichen Beschaffenheit des Menschen definierte, an deren Stelle eine böse Beschaffenheit getreten sei, betonte unter Anwendung aristotelischer Kategorien, dass dies im Bereich des Akzidentiellen anzusiedeln sei, ohne Auswirkung auf die unverlierbare wesensmäßig-substanzielle Beschaffenheit des Menschen als gute Schöpfung Gottes. Flacius dagegen wurde nicht müde, die tiefe sündliche Verderbnis des Menschen und seine Unfähigkeit, aus sich selbst heraus Gutes hervorzubringen, vor Augen zu führen und sprach deshalb von der Erbsünde als Substanz bzw. Wesen des Menschen. Die Behauptung der Substantialität der Erbsünde und deren Auswirkungen auf das christliche Menschenbild führte Flacius letzten Endes in die Isolation, denn selbst seine eigenen, gnesiolutherisch ausgerichteten Gesinnungsgenossen distanzieren sich von ihm und seiner Lehre.

Unabhängig von der Interimssituation und ihren Folgen hatten sich darüber hinaus innerhalb der von Luther beeinflussten Theologie weitere theologische Sonderentwicklungen ergeben, die die reformatorische Lehre in grundlegenden Punkten betrafen und deshalb ebenfalls öffentliche Diskussionen heraufbeschworen. Wenn sie nicht mittelbar

durch das Interim angestoßen waren, so verliefen sie zumindest zeitgleich und in thematischem Konnex zu den bereits angesprochenen Problemstellungen. Dazu gehörte der nach dem Nürnberger Reformator Andreas Osiander benannte 'Osiandrische Streit' (1549–1552ff.), der sich – bedingt durch Osianders Wechsel nach Königsberg – im Herzogtum Preußen abspielte.²⁴ Osiander hatte – durchaus unter Berufung auf Schriften Luthers – eine Rechtfertigungslehre entwickelt, die die *iustificatio* des Sünders auf die Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit der Gottheit Christi im Menschen zurückführte. Diese zum Spiritualismus tendierende und die historischen Heilstatsachen bagatellisierende Theologie traf sowohl bei Philippisten als auch bei Gnesiolutheranern auf dezidierten Widerspruch. Ebenso heftig lehnten sie aber auch die Lehre des Franciscus Stancarus ab, der gegen Osiander die Stellungnahme formulierte, dass Christus nach seiner menschlichen Natur das Erlösungswerk wirke und die Gerechtigkeit des Sünders sei.

Einen nicht unwichtigen Anstoß für die Präzisierung von Lehre und Bekenntnis gab darüber hinaus der zwischen Johannes Marbach und Hieronymus Zanchi in Straßburg um die Prädestination ausgetragene Streit (1561–1563). Hier vertrat Zanchi den von Calvin beeinflussten Gedanken eines dem Rechtfertigungshandeln Gottes zugrunde liegenden Erwählungs- und Verwerfungsdekrets. Marbach dagegen berief sich im Sinne Luthers und der Wittenberger Reformation darauf, dass auf der Grundlage der Heiligen Schrift lediglich Aussagen über den Heilswillen Gottes und die in Christus sichtbar gewordene Erwählung zu treffen seien.²⁵

Von weit reichender Wirkung waren die Streitigkeiten um das Abendmahlsverständnis, die mit dem Zweiten Abendmahlsstreit zwischen Johannes Calvin und Joachim Westphal im Jahre 1552 aufbrachen.²⁶ Auslöser war die Erstellung des Consensus Tigurinus im Jahre 1549, der die lehrmäßige Übereinkunft des Zürchers Heinrich Bullinger und des Genfers Johannes Calvin (Abb. 4) besiegelte.²⁷ Damit wurde schlagartig deutlich, dass der Genfer nicht, wie man im Reich stets geglaubt hatte, der Wittenberger, sondern vielmehr der Zürcher Theologie zuneigte. Der Zweite Abendmahlsstreit förderte die lehrmäßige Abgrenzung und ist Ausdruck der Sorge des sich allmählich konsolidierenden Luthertums um die drohende Aufgabe des rechten Schriftverständnisses, die man durch eine Einebnung der Differenzen in der Abendmahlslehre um sich greifen sah. Hauptanliegen Westphals war die Wahrung der Lehre Luthers von der Präsenz des Leibes und Blutes Christi in und unter den Abendmahlselementen. Das zur Begründung herangezogene literale Verständnis der Einsetzungsworte wurde dabei durch ein christologisches Argument gestützt: Inkarnation und Erhöhung zur Rech-

ten Gottes gewährleisten ein so enges Zusammenkommen von göttlicher und menschlicher Natur in Christus, dass auch der menschlichen Natur Christi die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Allgegenwart zukommen. Der Gottessohn könne daher auch nach seiner Menschheit allgegenwärtig sein. Letzteres wurde von calvinischer Seite massiv abgelehnt und als 'Ubiquitätslehre' gescholten.²⁸ In Abendmahlslehre und Christologie zeigten sich denn auch die theologischen Hauptunterschiede zwischen Luthertum und Calvinismus, während die Prädestinationslehre erst seit den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts als Unterscheidungslehre eine Rolle zu spielen begann. An der Abendmahlsfrage entschied sich letzten Endes auch die Augsburger Konfessionsverwandtschaft. Insofern stellten diese Diskussionen u.U. zugleich einen politisch kritischen Punkt dar.

Umso heftiger war die Reaktion Kurfürst Augusts I. von Sachsen, als im Jahre 1574 durch die posthume Veröffentlichung der 'Exegesis perspicua' in Leipzig, einer Schrift des Arztes Joachim Curaeus, schlagartig deutlich wurde, dass sich auch unter den Anhängern Philipp Melancthons im Ursprungsland der Reformation unbemerkt ein dem Calvinismus nahe stehendes Abendmahlsverständnis ausgebreitet hatte. Schon 1570 hatten Auseinandersetzungen (1570–1574) mit einem reichen Schriftenaustausch zu den Themen Abendmahl und Christologie eingesetzt, und die ältere Forschung hat diese kursächsischen Philippisten – nicht immer zu Recht – als „Kryptocalvinisten“ qualifiziert. Nun kam es zu einer radikalen Umschwung in der Kirchenpolitik Augusts,²⁹ und die zum Calvinismus Tendierenden wurden durch Unterschrift unter die Torgauer Artikel zur Distanzierung von ihrer Lehre genötigt, andernfalls ausgewiesen oder inhaftiert.³⁰ Dennoch verstummten die Debatten um Abendmahl und Christologie nicht.

All diese Auseinandersetzungen, die Defizite in bisherigen Lehr- und Bekenntnisformulierungen zutage förderten und auf Präzisierung drangen, setzten einen Prozess in Gang, der auf größtmögliche Integration verschiedener Lehrvarianten und zugleich auf eine klar umrissene konfessionelle Identität zielte. Er fand seinen Abschluss in der Erstellung der Konkordienformel,³¹ die in ihren Artikeln alle Streitfragen klärend aufgriff. Allerdings gelang es ihr nicht, endgültig und in jeder Hinsicht schlichtend zu wirken. Vor allem die Erbsündenlehre, die Abendmahlslehre und die Christologie blieben in der Diskussion. Sowohl eine kleine Gruppe strenger Flacianer als auch mit dem Calvinismus sympathisierende Philippisten und Calvinisten distanzieren sich dauerhaft von der Concordia und gaben damit ihrerseits der konfessionellen Konsolidierung einen entscheidenden Schub.

Das Entstehen von Corpora doctrinae

Die nach dem Religionsfrieden grundlegend veränderte konfessionspolitische Situation, aber auch die Reibungen innerhalb des deutschen Protestantismus trugen dazu bei, dass das letzte, von Reichs wegen veranstaltete Religionsgespräch in Worms 1557 scheiterte.³² Die evangelischen Fürsten griffen daher den von Herzog Christoph von Württemberg seit 1553 verfolgten Plan auf, immerhin eine überterritoriale Einigkeit der protestantischen Kirchen herbeizuführen. Dem diente ein im Jahre 1558 in Frankfurt am Main veranstalteter Fürstentag, an dessen Ende eine unter Melancthons Einfluss entstandene Einigungsformel stand.³³ Dieser 'Frankfurter Rezess'³⁴ wurde jedoch von dem sächsischen Herzog Johann Friedrich dem

Abb. 4: Johann Martin Will, Johannes Calvin, 18. Jahrhundert (Kat. Nr. II.17)

Mittleren, dessen neu gegründete Universität Jena ein Hort des Gnesioluthertums war, und den norddeutschen Städten nicht angenommen. Stattdessen erstellte die gnesiolutherische Seite auf Veranlassung ihres Landesherrn das 'Weimarer Konfutationsbuch', das für die bekenntnismäßige Identität des ernestinischen Herzogtums bald ausschlaggebenden Rang erhielt. Eine Besonderheit des Konfutationsbuchs war, dass Bekenntnis und Lehre nicht über positive Definitionen, sondern ausschließlich mit Hilfe von ausgrenzenden Negativa formuliert wurden, mit denen man all jene Strömungen brandmarkte, in denen man protestantische Häresien erkannte oder zu erkennen glaubte.³⁵

Noch einmal, und zwar 1561, versuchte ein Fürstentag in Naumburg die evangelischen Stände zusammenzubringen, aber mit ebenso wenig Erfolg.³⁶ Man bekräftigte das gemeinsame Bekenntnis durch eine erneute Unterschrift der Confessio Augustana von 1530, erkannte aber ausdrücklich die veränderte Fassung des Bekenntnisses, die allseits verbreitete Confessio Augustana variata, als Interpretation der ersten Fassung, der Confessio Augustana invariata, an. Dies war eine Entscheidung, die vor allem dem bereits mit dem Calvinismus sympathisierenden Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz zugute kam, zumal der veränderte Artikel X der Confessio Augustana variata eine von dem realpräsentischen Abendmahlsverständnis und damit eine von der typisch Lutherschen Sicht abweichende Lehre dulden konnte. Aber auch diesmal verweigerte das ernestinische Sachsen seine Zustimmung. Damit hatten sich die fürstlichen, territoriale Grenzen überspannenden Einigungsbestrebungen insgesamt als wirkungslos erwiesen. Einheit in Bekenntnis und Lehre schien sich lediglich auf territorialer Ebene verwirklichen zu lassen.

Man begann also, in den Territorien eigene Lehrnormen festzusetzen. Der erste Anstoß dazu kam aus Kursachsen, wo der Leipziger Buchhändler Ernst Vögelin im Jahre 1560 das 'Corpus doctrinae Philippicum', auch genannt 'Corpus doctrinae Misnicum', herausbrachte.³⁷ Es handelte sich dabei um eine Sammlung von theologischen Schriften, die neben den drei altkirchlichen Bekenntnissen (Apostolikum, Nicaenum, Athanasianum) ausschließlich Schriften Melanchthons enthielt, darunter selbstverständlich die Confessio Augustana invariata und variata sowie die Apologie der Confessio Augustana.³⁸ Dieses ursprünglich als Privatunternehmen auf den Weg gebrachte 'Corpus doctrinae' gewann auch über die Grenzen Kursachsens hinaus in anderen Territorien Geltung. Es wurde Vorbild für weitere Sammlungen, die freilich durchaus auch lutherischen Charakter tragen konnten, indem neben die altkirchlichen Symbola und die Confessio Augustana invariata Schriften Luthers und gegebenenfalls die eines landesgebundenen Reformators rückten. Nürnberg machte mit seiner 'Norma

Abb. 5: Das Konkordienbuch von 1580 (Kat. Nr. V.24)

doctrinae et iudicii' den interessantesten Versuch, eine Synthese von melanchthonisch und lutherisch ausgerichtetem Corpus doctrinae herzustellen.³⁹ Der Weg, über eine Sammlung von theologischen Normtexten Einigkeit in der Lehre herzustellen, war richtungweisend. Das lutherisch geprägte Corpus doctrinae von Braunschweig-Lüneburg (1576) und dasjenige von Braunschweig-Wolfenbüttel, das sog. 'Corpus Julium' (1576), wurden Vorläufer des wenige Jahre später erstellten Konkordienbuchs (1580), bestehend aus den drei altkirchlichen Bekenntnissen, der Confessio Augustana invariata (editio princeps deutsch 1531) mit Apologie, Großem und Kleinem Katechismus Martin Luthers, Schmalkaldischen Artikeln, 'Tractatus de primatu et potestate papae' und der Konkordienformel. Letztere sollte dazu dienen, die evangelischen Stände innerhalb und außerhalb der Reichsgrenzen im Sinne der lutherischen Reformation zu einen.

Die Konkordienformel und ihre Rezeption

Die Konkordienformel (Formula Concordiae) (Abb. 5) stellt den letzten, von lutherischer Seite ausgehenden Versuch dar, eine übergreifende Einigkeit in Lehre und Bekenntnis zu erzielen.⁴⁰ Dabei sollte es nicht um die

Erstellung eines neuen Bekenntnisses gehen. Vielmehr zielte das Einigungswerk darauf, eine präzisierende Wiederholung der *Confessio Augustana* zu bieten, deren Geltung ja nie in Frage gestanden hatte. Dass alle sich in den Lehrdiskussionen gegenüberstehenden Lager ihre Konformität mit der *Confessio Augustana* betonten, ließ eine solche Klärung dringend notwendig erscheinen. Die Konkordienformel legte damit zugleich die Augsburger Konfessionsverwandtschaft auf die *Confessio Augustana invariata fest*.⁴¹ Initiatoren und Förderer der *Concordia* waren Herzog Christoph von Württemberg sowie seit 1568 sein Sohn und Nachfolger Herzog Ludwig, darüber hinaus Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel und zunächst noch Landgraf Wilhelm von Hessen. Seine melanchthonische Gesinnung veranlasste ihn jedoch bald zur Distanzierung von dem Unternehmen, das die Anhänger des Praeceptors zwar durchaus integrieren wollte, aber ein deutlich lutherisches Profil trug. Dagegen kam Kurfürst August von Sachsen nach dem Sturz des sog. 'Kryptocalvinismus' im Jahre 1574 als entschiedener Förderer hinzu. Die in den Diensten der Landesherrn stehenden Theologen spielten für die Erstellung der Konkordienformel eine maßgebliche Rolle. Das war an erster Stelle Jakob Andreae, Propst und Kanzler der Universität Tübingen. Er vertrat Württemberg und vor allem Kursachsen. Der Leipziger Theologe Nikolaus Selnecker war ebenfalls für Kursachsen Teil der Theologengruppe. Martin Chemnitz, Superintendent von Braunschweig, stand für Braunschweig-Wolfenbüttel. Außerdem wurde der Rostocker Professor David Chytraeus wegen seines beachtlichen theologischen Rufes hinzugezogen. Zu den 'Konkordientheologen' gehörten darüber hinaus Andreas Musculus und Christoph Cornerus, beide Professoren in Frankfurt/O., für Kurbrandenburg.⁴²

Andreae, der im Jahre 1568 mit seinen 'Fünf Artikeln' das Konkordienprojekt in Gang gesetzt hatte, war der Motor des gesamten Unternehmens.⁴³ Bereits in diesem Dokument, das seinen 'Sechs christlichen Predigten von den Spaltungen' (1573) zugrunde lag, waren die offenen Fragen der nachinterimistischen Streitigkeiten annähernd vollständig behandelt: Rechtfertigung, Gute Werke, Erbsünde und Freier Wille, Adiphora, Abendmahl und Christologie. Die Sechs Predigten fügten lediglich die Frage nach Gesetz und Evangelium hinzu. Da sie aber als Grundlage für eine Einigung keine Zustimmung fanden, arbeitete Andreae sie 1574 um und konnte für diese 'Schwäbische Konkordie' sowohl die Tübinger Theologen als auch die Stuttgarter sowie die badischen und hennebergischen Kirchenräte gewinnen. Diesen Konkordienentwurf sandte man nach Braunschweig. Dort wurde er unter maßgeblicher Beteiligung des Martin Chemnitz einer erneuten Überarbeitung unterzogen. Die so entstandene

Schwäbisch-Sächsische Konkordie (1575) lag 1576 den Beratungen des Konvents zu Torgau zusammen mit der Maulbronner Formel zugrunde. Letztere ging darauf zurück, dass Herzog Ludwig von Württemberg, Markgraf Karl von Baden und Graf Georg Ernst von Henneberg einige ihrer Theologen, unter ihnen Lukas Osiander, mit der Abfassung eines Gutachten beauftragt hatten, das klären sollte, auf welcher theologischen Grundlage eine Konkordie Wirklichkeit werden könne. Die in Torgau anwesenden sechs 'Konkordientheologen' (s.o.) erstellten aus der Schwäbisch-Sächsischen Konkordie und der Maulbronner Formel das Torgische Buch, das an alle Reichsstände mit der Bitte um Stellungnahme versandt wurde. Dieses Torgische Buch war auch die Grundlage für den von Andreae abgefassten 'Kurzen summarischen Auszug': die 'Epitome'. 1577 traf man sich erneut im Kloster Bergen bei Magdeburg, um die eingegangenen Wortmeldungen in das Einigungswerk einzuarbeiten. Auch Ablehnungen hatte es gegeben, z.B. aus Pommern, Hessen und der Kurpfalz. Das in Gemeinschaftsarbeit der sechs Theologen auf diese Weise entstandene Bergische Buch stellt als 'Solida Declaratio' zusammen mit der 'Epitome' Andreaes die in insgesamt zwölf Artikeln konzipierte Konkordienformel dar. Außerdem wurde eine „Praefatio“ abgefasst, die auf solche Beanstandungen einging, die bei der Überarbeitung keine Berücksichtigung hatten finden können. Vor allem aber diente sie dazu, letzte Bedenken des pfälzischen Kurfürsten, Ludwig VI., auszuräumen, der schließlich im Jahre 1579 als letzter der drei weltlichen Kurfürsten die Konkordienformel unterzeichnete.⁴⁴ Die Praefatio diente zugleich als Vorrede des gesamten Konkordienbuchs, das als *Corpus doctrinae* des sich so konsolidierenden Luthertums überterritoriale Geltung erlangte. Dazu trug eine intensive Werbeaktion um zustimmende Unterschriften unter das Einigungswerk bei. Theologenkommisionen bereisten das Land, informierten über das Einigungswerk, verlasen den Text der Konkordienformel und forderten die Amtsträger zur Unterzeichnung auf.⁴⁵ Allerdings wurde dieses Verfahren nicht überall durchgeführt, zumal man wusste, dass man nicht allen, aus manchen Territorien kommenden Kritikpunkten Rechnung tragen können. So traf das Konkordienwerk auch auf heftige Ablehnung, die sich von Seiten der Philippisten und Calvinisten vor allem an der realpräsentischen Abendmahlslehre und der die Omnipräsenz der Menschheit Christi stützenden Christologie, von Seiten der Flacianer an der gegen sie gerichteten Erbsündenlehre entzündete. Darüber hinaus beanstandete man von philippistischer bzw. calvinistischer Seite das Verfahren der Lehrverwerfungen,⁴⁶ ohne zuvor eine Generalsynode einberufen zu haben und die Rückkehr der Konkordienformel zur *Confessio Augustana invariata*, als deren Interpretation sie sich verstand. Für die Flacianer

gingen die Verwerfungen, dadurch dass die Konkordienformel auf Namensnennungen verzichtet hatte, nicht weit genug.⁴⁷ Etwa zwei Drittel der evangelischen Stände im Reich – darunter die drei weltlichen Kurfürsten – nahmen die Konkordienformel an. Zu den lutherischen Gebieten mit Konkordienbuch gehörten u.a. Kursachsen, Kurbrandenburg, Kurpfalz, Mecklenburg, Lüneburg, Württemberg und einige Reichsstädte. Auf Ablehnung stießen Konkordienformel und Konkordienbuch u.a. in Hessen, Schleswig-Holstein, Pommern, Anhalt und Bremen wegen ihrer an Melanchthon orientierten Lehr- und Bekenntnisbildung; Anhalt und Bremen wandten sich wenig später dem Calvinismus zu; in Nürnberg übte man abwartende Zurückhaltung. Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel distanzierte sich aufgrund der Weihe seines ältesten Sohnes Heinrich Julius zum Bischof von Halberstadt (1578).⁴⁸ Nicht angenommen wurde die Konkordienformel in den evangelischen Herrschaften Österreichs, wo die Flacianer Zuflucht gefunden hatten; außerdem in der Lausitz, in Schlesien, Böhmen und Mähren. Die Absage von Pfalz-Zweibrücken, Simmern, Veldenz und Nassau-Dillenburg an das Konkordienwerk ergab sich aus deren Option für den Calvinismus.

Unter den zahlreichen, durch die Propagierung von Konkordienformel und Konkordienbuch ausgelösten Streitschriften war vor allem der Einspruch des Nürnberger Ratskonsulenten Christoph Herdesianus (Hardesheim) von weitreichender Wirkung. Er hatte u.a. eine 'Historia der Augsburger Confession' verfaßt, die 1580 im pfälzischen Neustadt/Haardt gedruckt wurde und unter dem Pseudonym Ambrosius Wolff erschien. Ziel war, die Konkordienformel als Fehlentwicklung in der Geschichte der Confessio Augustana herauszustellen und sie auf diese Weise als Auslegung des Grundsatzbekenntnisses des deutschen Protestantismus zu disqualifizieren. Unter Rekurs auf die zwischen Luther und dem Straßburger Martin Bucer geschlossene Wittenberger Konkordie von 1536, den Frankfurter Rezess von 1558 und den Naumburger Abschied von 1561 führte Herdesianus vor Augen, dass die Konkordienformel der hier vorliegenden Bekenntnisentwicklung offensichtlich nicht Rechnung trug. Er prangerte an, dass sie durch den Rückgriff auf die Confessio Augustana invariata bewusst hinter bisher Erreichtes zurückgehe, und ließ durchblicken, dass dies zwangsläufig Rückwirkungen auf die Auslegung des Augsburger Religionsfriedens haben musste.

Als repräsentativ für die calvinistische Opposition kann die 'Admonitio Christiana' (gedr. 1581) des in Pfalz-Lautern bei Pfalzgraf Johann Casimir wirkenden Zacharias Ursinus angesehen werden, zumal sie jene Themen bündelte, die auch den westeuropäischen Protestantismus in ihrer Ablehnung der lutherischen Bekenntnisbildung im

Reich bewegte: christologische Fragen im Zusammenhang mit der Abendmahlslehre, die nach Ansicht des Ursinus und seiner Gesinnungsgenossen übermäßige Betonung der Autorität Martin Luthers sowie derjenigen der Confessio Augustana gegenüber allen anderen existierenden Bekenntnissen in Europa. Letzteres und die vor dem Abschluss stehenden Bemühungen um die Erstellung der Konkordienformel hatten denn auch seinerzeit Johann Casimir veranlasst, 1577 einen Konvent der europäischen calvinistischen Kirchen in Frankfurt/M. zu veranstalten, der den Anstoß für die Erstellung der 1581 gedruckten 'Harmonia Confessionum' gab.⁴⁹ Sie sollte einerseits dazu dienen, die Differenzen zwischen der Confessio Augustana invariata, dem durch die Konkordienformel gestärkten Bekenntnis des Luthertums, und den verschiedenen 'Confessiones' der calvinistischen Kirchen herunterzuspielen, andererseits eine Art europäische 'Gegenkonkordie' ins Werk zu setzen, zumal sich die calvinistischen Partikularbekenntnisse – nach dem Zeugnis der 'Harmonia Confessionum' – alle in die Confessio Helvetica posterior einordnen konnten. Aber dieser Ausweis lehrmäßiger Einheit bei konfessioneller Pluralität trug im Grunde nur dazu bei, die Grenzen zwischen einem primär am Bekenntnis orientierten Luthertum und einem Calvinismus zu ziehen, dessen Einsprüche keineswegs nur theologisch, sondern durchaus auch politisch motiviert waren. Der oranische Hofprediger und Politiker Pierre Loyseleur de Villiers brachte dieses Zusammenspiel theologischer und politischer Faktoren insofern in seinen Wortmeldungen auf den Punkt, als er seiner Befürchtung Ausdruck gab, dass durch die Konkordienformel eine reichsrechtlich legitimierte Verfolgung der Calvinisten heraufbeschworen werde, indem sie als Auslegung der Confessio Augustana die ursprüngliche Offenheit des Religionsfriedens gegenüber den nicht näher definierten Augsburger Konfessionsverwandten nun eindeutig auf die Anhänger der Confessio Augustana invariata von 1530 zurückschnitt und seiner Meinung nach obendrein unrechtmäßige Verwerfungen aussprach. Den Theologen bescheinigte er politische Naivität und diplomatische Ungeschicklichkeit. An diesem und anderen Beispielen wird deutlich, dass die sich konsolidierenden evangelischen Konfessionen im 16. Jahrhundert, Luthertum und Calvinismus, nicht allein durch unterschiedliche Lehren, sondern auch durch verschiedene Bekenntnishaltungen geprägt waren, die auf grundlegend differente Erfahrungshorizonte zurückgingen. Für den Calvinismus war auf dem Hintergrund ständiger Verfolgungen und Religionskriege ein theologisch integrativ wirkendes Bekenntnis, das auch die politischen Kräfte des Luthertums mit einschließen würde, von eminenter Wichtigkeit. Dagegen zählten für die lutherischen Anhänger der Concordia nach der lehrmäßigen Zersplitterung im Anschluß an das Inte-

rim und dem Scheitern fürstlicher Einigungsversuche ausschließlich das klare Bekenntnis zu dem am Wort der Heiligen Schrift erkannten und unter Abgrenzung von falschen Meinungen zu definierenden Wahrheit sowie deren Ausdruck in einer reinen, der *Confessio Augustana* gemäßen Lehre.⁵⁰

Lutherische und calvinistische Orthodoxie

Diese bekenntnismäßige Konsolidierung, die sich im lutherischen Bereich mit der Konkordienformel (1577), im reformierten mit der *Confessio Helvetica posterior* (1566) und der Dordrechter Synode⁵¹ (1618/19) vollzog, war die Voraussetzung für das spätere Entstehen großer dogmatischer Kompendien in beiden evangelischen Konfessionen.⁵² Man wollte die jeweiligen Glaubenseinsichten verteidigen und unmissverständlich wiedergeben. Freilich bedeutete dies nicht unbedingt die Einebnung theologischer Vielfalt, die sich weiterhin in Kontroversen und Diskussionen äußern konnte. Unter methodischem Gesichtspunkt wurde die von Melanchthon propagierte *Loci-Method* maßgebend. Bereits sein Schüler Martin Chemnitz (1522–1586) hatte 1554 in Wittenberg mit kommentierenden Vorlesungen über Melanchthons 'Loci communes' von 1553 begonnen, die er nach seinem Weggang nach Braunschweig dort fortsetzte und aus denen seine 1591 posthum veröffentlichten 'Loci theologici' hervorgingen.⁵³ Damit wirkte er wegweisend für Lehre und Theologie im Luthertum.⁵⁴ Neben ihm gehörten der Tübinger Professor Jacob Heerbrand (1521–1600) mit seinem *Compendium Theologiae*, außerdem Polycarp Leyser (1552–1610) und Aegidius Hunnius (1550–1603) zu den die sog. „Lutherische Orthodoxie“ einleitenden Gestalten, welche vor allem in den folgenden Theologengenerationen – ebenso wie die calvinistische Orthodoxie – immer mehr durch eine konsequente Rezeption der Metaphysik geprägt wurde. Als universitäre Zentren standen Wittenberg, Tübingen, Leipzig, Jena und auch Straßburg in vorderster Linie.

Die calvinistische Orthodoxie dagegen wurde zunächst von der Genfer Theologie unter dem Einfluss von Theodor Beza (1519–1605), Lambertus Danaeus (1530–1595) und Antoine de la Roche-Chandieu (1534–1591) geprägt, bevor sich ihr Zentrum in die Niederlande verlagerte. Hier waren nämlich mit den Universitäten Leiden (1575), Franeker (1585), Groningen (1614), Utrecht (1634) und Harderwijk (1648) neue Ausbildungsstätten im Geiste der calvinistischen Orthodoxie entstanden. In Frankreich trat die Akademie von Saumur mit dem Schotten John Cameron (1579–1629), dessen Schüler Moïse Amyraut (1596–1664) und Claude Pajon (1626–1685) hervor. Freilich blieb

Amyrauts eigentümliche Fassung der Prädestinationslehre nicht unwidersprochen. Neben Saumur genoss die Akademie von Sedan mit ihren die Dordrechter Theologie wahren Theologen Pierre Du Moulin (Molinaeus, 1568–1658) und Pierre Jurieu (1637–1713) beachtliches Ansehen. Beide Akademien wurden jedoch noch vor der Aufhebung des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. geschlossen (Saumur 1685, Sedan 1681). Ausschlaggebendes Zentrum blieb Genf, vor allem durch die Erstellung der die Dordrechter Theologie wahren 'Formula consensus Helvetica'⁵⁵ von 1675, als deren Hauptverfasser Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) und François Turretini (1623–1687) hervortraten. Im deutschen Raum gehörten Bartholomäus Keckermann (1571–1609) in Danzig und Johann Heinrich Alstedt (1588–1638) an der Hohen Schule in Herborn zu den richtungweisenden Gelehrten der calvinistischen Orthodoxie.

Die Lehr- und Bekenntnisentwicklung im Zeitalter der Konfessionen hat für Theologie, Politik und Gesellschaft eine nicht zu unterschätzende Bedeutung gewonnen. Die sowohl von manchen Zeitgenossen als auch im heutigen Rückblick oft als unerfreulich und in ihrer konsequenten Prinzipientreue als überzogen angesehenen Kontroversen waren ein entscheidender Motor für das Entstehen theologischer Identitäten, deren kulturelle Wirkung bis in die Strukturen von Politik und Gesellschaft hineinragte und bis in die Gegenwart prägende Spuren hinterlassen hat. Angesichts der nicht mehr rückgängig zu machenden Spaltungen büßte das stets wiederholte Postulat religiöser Einheit allmählich seine Erstrangigkeit ein, um auf der Grundlage des Augsburger Religionsfriedens allmählich eine Akzeptanz von „Gesinnungsvielfalt“ in Gang zu setzen.

Grundlegende Literatur

Heckel 1985; Heppel 1852–1859; Koch 2000; Rublack 1992; Schilling 1986; Ritschl 1908–1927; Ritter 1962; Tschackert 1979; Andresen 1980; Wenz 1996/1998

Anmerkungen

- 1 Förstemann 1833, S. 8.
- 2 Der Text ist ediert in: Z VI.2 = CR 93.II, S. 753–817; in neuer deutscher Übersetzung in: Brunnschweiler/Lutz 1995.
- 3 Das Bekenntnis ist ediert in: Stupperich 1969, S. 13–185.
- 4 Vgl. den Text in: BSLK, S. 31–137. Auch abgekürzt zitiert: CA.
- 5 Zu Entstehung und Inhalt der *Confessio Augustana* vgl. den knappen Überblick bei Andresen 1980, S. 64–94, bes. S. 81–94; außerdem Maurer 1978/1979.
- 6 Vgl. zum Zusammenhang von Bündnisfrage und Bekenntnis Wolgast 1977; außerdem Müller 1989. Zur Struktur des Schmalkaldischen Bundes vgl. Haug-Moritz 2002.
- 7 Vgl. dazu Dingel 2001.
- 8 Heckel spricht vom „Dualismus der Konfessionen“, vgl. Heckel 1983, S. 159. Schilling dagegen veranschlagt eine tatsächliche „Multikonfessionalität“, vgl. Schilling 1986, S. 390.
- 9 Vgl. dazu Dingel 2001, S. 71–75. Zur Überarbeitung des Abendmahlsartikels vgl. Seebaß 2001.

- 10 Vgl. Neuser 1990, Art. 10, S. 16.
- 11 Der Heidelberger Katechismus ist abgedruckt in: BSRK, S. 682–719, die *Confessio Helvetica posterior* aaO, S. 170–221. Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Jacobs 1949. Vgl. zu den Ereignissen, Hintergründen und Wirkungen Hollweg 1964.
- 12 Vgl. zu den historischen Abläufen Rabe 1971; außerdem Mehlhausen 1987.
- 13 Vgl. Mehlhausen 1996, bes. Art. 25, S. 134f. u. Art. 26, S. 142f.
- 14 Vgl. dazu den vor allem druckgeschichtlich aufschlussreichen, auf Magdeburg fokussierten Überblick von Kaufmann 2003.
- 15 Der Text findet sich in: Herrmann/Wartenberg 1992, Nr. 212, S. 254–260.
- 16 Der aus dem Landstrich Illyrien stammende, im Jahre 1520 geborene Matija Vlačić war 1541 nach Wittenberg gekommen. Er trat nicht nur als streitbarer Theologe hervor, der in der Entwicklung von Bekenntnis und Lehre ausgesprochen polarisierend wirkte, sondern er hat vor allem durch seine hermeneutischen und historischen Arbeiten richtungweisend und nachhaltig gewirkt. Vgl. zu Person und Werk Preger 1964, außerdem Olson 2002 und Dingel 2000.
- 17 Vgl. zu den Gruppenbezeichnungen auch Dingel 1996, S. 17f.
- 18 Einen kurzen Überblick über die Streitigkeiten, allerdings in anderer Abfolge und in mit Einschränkungen unzutreffender Gleichsetzung von interimistischem [sic!] Streit und adiaphoristischem Streit gibt Tschackert 1979, S. 477–564. Ähnlich Lohse 1980.
- 19 QVOD HOC TEMPORE NVLLa penitus mutatio in religione sit in gratiam impiorum facienda. Per Matth. Flacium Illyric., in: OMNIA LATINA SCRIPTA Matthiae Flacij Illyrici, hactenus sparsim contra Adiaphoricas fraudes & errores aedita, & quaedam prius non excusa, catalogum uersa pagina indicabit. Omnia correcta & aucta [...], [o.O. o.J.], S. C2b. Vgl. zum Thema Hase 1940.
- 20 Zu Majors Haltung vgl. den kurzen Abriss bei Scheible 1991.
- 21 Zu Amsdorff als Streittheologe und zu seiner Stellungnahme in der Kontroverse vgl. Kolb 1978.
- 22 Vgl. zu diesen Diskussionen die Darstellung von Richter 1996.
- 23 Vgl. dazu Dingel 1996, S. 467–541.
- 24 Zu Osianders Wirksamkeit in Königsberg vgl. Stupperich 1973.
- 25 Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Müller 1986, S. 110–125.
- 26 Vgl. dazu Bizer 1940, S. 234–299; außerdem Andresen 1980, S. 272–285.
- 27 Der *Consensus Tigurinus* ist abgedruckt in: BSRK, S. 159–163. Vgl. dazu Gäbler 1981.
- 28 Die Entwicklung der Lehre von der Omnipräsenz der Menschheit Christi ist ausführlich dargestellt worden von Mahlmann 1969.
- 29 Vgl. Hasse 2000; Wustmann 1905.
- 30 Vgl. Dingel 1999.
- 31 Eine Edition liegt vor in: BSLK, S. 735–1100.
- 32 Das Religionsgespräch ist untersucht worden von Bundschuh 1988.
- 33 Vgl. dazu Dingel 1997a.
- 34 Es handelt sich um den Abscheid der evangelischen Chur- und Fürsten in Religionsachen zu Frankfurth am Mayn aufgerichtet, anno 1558, in: CR 9, Nr. 6483, Sp. 489–507.
- 35 Man kann deshalb wohl zu Recht – mit Kolb – von einem „new genre of published confession“ sprechen, vgl. Kolb 2002, S. 106. Zum Platz des Weimarer Konfutationsbuchs in der Bekenntnisentwicklung vgl. Dingel 2001, S. 75–81.
- 36 Vgl. Calinich 1871.
- 37 Melanchthon hatte auf Initiative Ernst Vögelins hin eine Zusammenstellung von eigenen Schriften vorgenommen und die deutsche sowie die lateinische Ausgabe mit eigenen Vorreden versehen. Vgl. Scheible 1997, S. 243.
- 38 In den deutschen Ausgaben waren enthalten: die Fassung der *Confessio Augustana* von 1533 (= *prima variata*), in der ersten lateinischen Ausgabe die *Confessio Augustana* von 1542 (= *tertia variata*). In den weiteren darauf folgenden lateinischen Ausgaben wurden dann *Confessio Augustana invariata* (1531) und *Confessio Augustana variata* (1542) sogar nebeneinander abgedruckt. Darauf folgten die *Apologie der Confessio Augustana* (deutsch 1540, lateinisch 1542), die *Confessio Saxonica* (1551), die *Loci Theologici* (1556), das *Examen Ordinandorum* (1554), die *Responsio ad articulos Bavaricae inquisitionis* (1559) und die ursprünglich als Nachtrag zu der *Responsio* konzipierte *Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum*. In den lateinischen Ausgaben des *Corpus Doctrinae* wurde zusätzlich die *Responsio controversii Stancari* (1553) abgedruckt. Die in der Melanchthon-Studienausgabe, Bd. 6, unter der Überschrift 'Corpus doctrinae christianae' abgedruckten Stücke bieten also nicht das authentische *Corpus doctrinae Philippicum*. Vgl. Stupperich 1955, S. 3–377.
- 39 Vgl. generell Heppe/Kawerau 1898 und speziell zu Nürnberg Dingel 1996, S. 207f. mit Anm. 2 und der dort genannten Literatur.
- 40 Mit der Geschichte und Theologie von Konkordienformel und Konkordienbuch haben sich vor allem in den Jubiläumjahren 1977 und 1980 verschiedene Sammelbände beschäftigt, darunter: Lohff/Spitz 1977; Spitz/Lohff 1977; Brecht/Schwarz 1980.
- 41 Vgl. die Vorrede der *Formula Concordiae*, in: BSLK, S. 739–766, bes. S. 749,1–14 u. 750,8–751,21.
- 42 Vgl. dazu Ebel 1978 sowie Ebel 1980.
- 43 Vgl. dazu Brandy 1987, sowie Mager 1987. Zu dem damit einsetzenden Einigungsprozess im einzelnen vgl. Heppe 1852–1859, Bd. III.
- 44 Vgl. dazu Dingel 2002.
- 45 Vgl. dazu weiterführend Mager 1980 sowie Deetjen 1980.
- 46 Zur Praxis der Lehrverwerfungen vgl. Gensichen 1955.
- 47 Zu den kontroversen Diskussionen um das Konkordienwerk vgl. Dingel 1996.
- 48 Die Rolle Herzog Julius' hat Inge Mager ausführlich untersucht, vgl. Mager 1993.
- 49 Einen neueren Abdruck davon hat Ebrard Ende des 19. Jahrhunderts herausgebracht. Allerdings sind der Titel der Ausgabe irreführend und die im Vorwort gegebenen Informationen fehler- und lückenhaft. Vgl. Ebrard 1887. Die 'Harmonia confessionum' wurde nicht von einem „Salnar“, sondern von Jean-François Salvard, Lambertus Danaeus und Theodor Beza zusammengestellt. Vgl. dazu Dingel 1996, bes. S. 123–127.
- 50 Vgl. dazu insgesamt Dingel 1996 und bes. S. 205f.
- 51 Die *Canones der Dordrechter Synode* sind abgedruckt in: BSRK, S. 843–861. Eine deutsche Übersetzung bieten Plasger/Freudenberg 2005, S. 221–229.
- 52 Vgl. als Gesamtüberblick Matthias 1995.
- 53 Dies ist in Ergänzung zu Strohm's Einschätzung festzuhalten. Die Rezeption der *Loci-Methode* im Calvinismus setzt nicht früher und umfassender ein als diejenige im Luthertum, welche bereits mit Erasmus Sarcerius 1540 und damit vor Chemnitz' Vorlesungen beginnt. Gedruckt erschienen diese freilich erst 1591. Vgl. Strohm 2001, bes. S. 443.
- 54 Vgl. weiterführend zu dem Folgenden: Ratschow 1964/1966; außerdem Preus 1970/1972.
- 55 Der Text ist ediert in: BSRK, S. 861–870.