

## Zweite Reformation und Traditionalismus. Die Stabilisierung des Protestantismus im Übergang zum 17. Jahrhundert

Walter Sparr

Nach retrospektiven Tendenzen in der protestantischen Theologie um 1600 zu fragen, erscheint auf den ersten Blick bloß rhetorisch. Denn der Protestantismus dieser Zeit verkörpert in allen seinen Formationen ein ausgeprägtes reformatorisches Bewußtsein, bezieht sich also konstitutiv auf zurückliegende Ereignisse: auf den Thesenanschlag Luthers im Jahr 1517, den Wormser Reichstag von 1521, die Übergabe des Augsburger Bekenntnisses 1530 oder schließlich, politisch-praktisch, auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555. Dazu kommt der retrospektive Charakter des reformatorischen Bewußtseins als solchem. Denn religiöse „Reformation“ bedeutete den Versuch der Wiederherstellung einstiger, nämlich der ursprünglichen, reinen, maßstäblichen Verhältnisse, zum Beispiel der alleinigen Geltung der Bibel als Norm des Glaubens und Lebens. Die reformatorischen Unternehmungen des 16. Jahrhunderts bleiben der Annahme verpflichtet, daß das Gute und Wahre am Anfang einer davon sündlich sich entfernenden Geschichte stehe (wie das der Paradiesmythos auch innerchristlich kanonisiert); das änderte sich erst mit dem Fortschrittwillen des späten 17. und in der historischen Kritik überlieferter Autorität durch das aufklärerische 18. Jahrhundert. Kurz, der vormoderne Protestantismus, die „altprotestantische Orthodoxie“, wie man seit Ernst Troeltsch sagt, verhält sich strukturell retrospektiv.

Die selbstverständliche Traditionalität des Protestantismus in der Zeit zwischen der Reformation und der Aufklärung ist jedoch nur eine Seite der Sache. Auf der andern Seite hat eine weit ausgreifende, multidisziplinäre Forschung erbracht, daß die protestantischen Kirchen und Theologien nach ihrer politischen, sozialen und wissenschaftlichen Etablierung seit 1555 keineswegs in epigonale Erstarrung versunken sind, sondern sich bis zur Katastrophe um 1630 sehr lebhaft weiterentwickelt und sich sowohl interkonfessionell polarisiert als auch innerkonfessionell ausdifferenziert haben.<sup>1</sup> Und dies ist nicht nur eine Beobach-

---

<sup>1</sup> Die bibliographische Dokumentation dieser Forschung findet sich im jährlich erscheinenden Literaturbericht des „Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History“. Hrsg. v. Heinrich Bornkamm u.a., Bd. 1ff.. Gütersloh 1972ff.; sie erstreckt sich auf die Zeit bis 1650.

tung ex post, sondern spiegelt sich schon im zeitgenössischen Selbstverständnis; pointiert spricht sich das in den seit etwa 1580 aufkommenden Formeln der „Vollendung der Reformation“ oder der „Zweiten Reformation“ aus, von den weiter unten die Rede sein wird. In solchen Programmformeln wurde auch noch einmal der Überlegenheitsanspruch erneuert, den der Protestantismus von Anfang an gegenüber dem vom reinen Ursprung abgefallenen „Papismus“ erhoben hatte – einem Papismus, der sich inzwischen, seit dem Trienter Konzil und der Gründung des Jesuitenordens, freilich seinerseits zur Reform willig und imstande zeigte und daher ein zunehmend bedrohlicher Gegner wurde. Nicht weniger als dieser stellt der Protestantismus um 1600 ein höchst dynamisches Phänomen der europäischen Religionsgeschichte dar.

Das historisch Interessante liegt nun in dem Tatbestand, daß es vor allem die Kräfte der Fortentwicklung des Protestantismus waren, die zugleich für seine retrospektiven Tendenzen, ja für Renaissancen stehen – bis hin zu der eines Albrecht Dürer. Mit ihrer Verknüpfung von reformatorischer Dynamik und retrospektiver Orientierung zielen diese Kräfte darauf, die reformatorischen Kirchen als wahre christliche Kirche innerlich zu stabilisieren und als die „orthodoxe“ Konfession auf unbestimmte Dauer zu stellen. Das möchte ich an drei Strängen der Entwicklung des Protestantismus im konfessionellen Zeitalter namhaft machen: kirchengeschichtlich, frömmigkeitsgeschichtlich und theologiegeschichtlich.

## 1. Protestantische Konfessionalisierung

Der ersten Generation der Reformatoren war es alles andere als selbstverständlich, daß eine neue und eigentümliche Sozialgestalt des Christentums im Entstehen begriffen war; ihre reformatorischen Absichten galten der einen und ganzen Kirche. Erst seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, der die politische Ordnung des Reiches von der Forderung religiöser Homogenität abgekoppelt (und sie insofern säkularisiert hatte),<sup>2</sup> war es möglich aber auch nötig, das eigene Christentum als „Konfession“ zu bestimmen und als besondere Gestalt des Christentums fortzubilden. Diese Partikularisierung war freilich ein in sich spannungsvoller Vorgang, da sie keineswegs den Verzicht auf den religiösen Anspruch einschloß, die eine, wahre, rechtgläubige Kirche zu verkörpern. Daraus resultierte ein doppeltes Bewußtsein, dessen Pole in den einzelnen Konfessionen

---

<sup>2</sup> So zu Recht Martin Heckel: Deutschland im konfessionellen Zeitalter, in: Deutsche Geschichte, Bd. 2. Göttingen 1985, S. 178ff.

unterschiedlich aufeinander bezogen wurden. Der deutlichste Ausdruck der jeweiligen Synthese war das Verhältnis zur Tradition.

1.1 Die Ausgliederung des Protestantismus als Konfession bzw. als zwei Konfessionen<sup>3</sup> hatte mehrere Aspekte, deren Bedeutung und Verhältnis untereinander auch nicht immer gleich blieb. Wichtig war auf jeden Fall ihr **institutioneller** Aspekt. Die Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments trennte die protestantischen Kirchen von der römischen Jurisdiktion (die ihrerseits landesherrlich garantiert wurde), trennte sie aber auch untereinander. Je nach religiöser Einstellung und politischer Option des Landesherrn entwickelten sich die protestantischen Landeskirchen verschieden; sie konnten bekanntlich sogar als „lutherische“ und „calvinistische“ oder (in der Selbstbezeichnung) „reformierte“ Kirchen in ein feindseliges Verhältnis geraten, obwohl die staatskirchenrechtliche Konstruktion von 1555 nur eine evangelische Kirche vorsah, nämlich die durch die Augsburger „Konfessionsverwandtschaft“ definierte. Die protestantische Binnendifferenzierung ist daher bis 1648, dem Datum der reichsrechtlichen Anerkennung auch der „Reformierten“, nur im rituellen bzw. praktischen sowie im dogmatischen Aspekt der Konfessionalisierung erkennbar. Im institutionellen Aspekt gehört der Protestantismus insgesamt zu dem (durchaus krisenhaften) Modernisierungsschub, der mit der Entstehung des frühneuzeitlichen Territorialstaates verbunden ist.<sup>4</sup>

Auch der **dogmatische** Aspekt der Entwicklung läßt das Ineinander von Beharren und Neuerung gut erkennen. Der Rekurs auf die Heilige Schrift bzw. auf deren authentische Auslegung im Augsburger Bekenntnis von 1530 schloß weitere, neue und durchaus auch unterschiedliche Bekenntnisse nicht aus, sondern vielmehr ein. Fast jede Landeskirche stellte ihr eigenes *Corpus doctrinae* zusammen, den Bestand der in ihr geltenden Lehre, und da gab es, auch bei gemeinreformatorischer Tendenz, deutliche dogmatische Differenzen. Deren Dis-

<sup>3</sup> Nur für eine der beiden gibt es bislang eine umfassende, immer noch lesenswerte Analyse von Werner Elert: *Morphologie des Luthertums*, 2 Bde., München 1931/32, <sup>3</sup>1965; konfessionsübergreifend gibt es immerhin die allgemeinverständliche prosopographische Sammlung von Martin Greschat (Hrsg.): *Orthodoxie und Pietismus (= Gestalten der Kirchengeschichte, 7)*. Stuttgart 1982.

<sup>4</sup> Gesamtdarstellungen bei Hartmut Lehmann: *Das Zeitalter des Absolutismus (Christentum und Gesellschaft, 9)*. Stuttgart 1980, bes. S. 23ff.; Heinz Schilling: *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*. Berlin 1988, S. 255ff., 313ff.; aus dem Blickwinkel der Literaturgeschichte auch Dieter Breuer: *Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen*. In: Ders. (Hrsg.): *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit (= Daphnis, 2)*. Amsterdam 1984, S. 5–25.

kussion verursachte nicht nur langwierigen theoretischen Streit, sondern führte öfters auch zu theologiepolitischen Konsequenzen, bis hin zur Ausweisung von Theologen, zum Verbot des auswärtigen Studiums oder zur Neugründung ganzer Universitäten wie Jena (1558), Helmstedt (1576) oder Gießen (1607). Auf Dauer antagonistisch gestaltete sich jedoch die Entwicklung des reformierten und des lutherischen Protestantismus, die mit dem Heidelberger Katechismus von 1563 bzw. der Konkordienformel von 1577 irreversibel wurde. Der Gegensatz nahm seinen Ausgang von der verschiedenen Interpretation der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, erfaßte dann aber auch die Lehre von der Person Jesu Christi sowie die Lehre von der göttlichen Prädestination der Menschen zum Heil oder aber auch zum Unheil. Der Gegensatz wurde schließlich, obwohl eine (von der reichsrechtlichen Unsicherheit motivierte) reformierte Irenik ihn herunterzuspielen versuchte, als fundamental empfunden und zumal von den Lutheranern auch so artikuliert.<sup>5</sup>

Die lutherische Konkordienformel vermochte ihrerseits freilich keineswegs alle Lutheraner zu einigen; Nürnberg beispielsweise unterschrieb nicht. Von einigen lutherischen Gruppen wurde sie sogar als heterodoxe Neuerung bekämpft, was sich insbesondere auf das „neue Dogma“ einer bestimmten Fortbildung der Lehre von der Person Jesu Christi bezog (einer Lehre, in der umgekehrt auch die Reformierten spezifische, die Formulierung des Heilswerkes Jesu Christi betreffende Neuerungen aufbrachten).<sup>6</sup> Freilich, sämtliche dogmatischen Modifikationen präsentierten sich als Rückgang auf die alte reformatorische und biblische Wahrheit: Die Retrospektion war jedesmal ein Medium gerade der konfessionellen Dynamik.

Obwohl auch die dogmatische Auseinanderentwicklung praktische Entsprechungen hatte, wie sogleich zu berühren ist, ist es doch insbesondere der rituelle Aspekt gewesen, an dem die Konfessionalisierung des Protestantismus sowohl gegenüber dem römischen Katholizismus wie auch, binnenprotestantisch, als Luthertum und Reformiertentum bzw. Calvinismus am deutlichsten und für die fromme Lebenspraxis am wirksamsten zum Ausdruck kam. Verschiedene und gegensätzliche Optionen bildeten sich heraus oder fort: in der Frage des Gebrauchs von Bildern, zum Beispiel des Kruzifix, der Kerzen, der Altäre und überhaupt des Kirchenbaus und -schmucks, in den Fragen des Gemeindegesan-

<sup>5</sup> Hans Leube: *Kalvinismus und Luthertum*. 1. (einziger) Bd.: *Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland*. Leipzig 1928. Neudruck Aalen 1966; *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Hrsg. v. Carl Andresen, Bd. 2. Göttingen 1980: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, bes. S. 102ff., 272ff.

<sup>6</sup> Martin Brecht, Reinhard Schwarz (Hrsg.): *Bekenntnis und Einheit der Kirche*. Studien zum Konkordienbuch. Stuttgart 1980.

ges (über den Psalter hinaus) und der Heiligenverehrung sowie in der Abendmahlspraxis, wo der Gebrauch von Hostien bzw. das Brotbrechen das eigentliche Merkmal des konfessionellen Übergangs vom Luthertum zum Calvinismus wurde.<sup>7</sup> Auch hier ist die Radikalität des Rückgangs auf die biblischen Ursprünge der Index gerade der konfessionellen Dynamik.

1.2 In den protestantischen Kirchenwesen hat die konfessionelle Stabilisierung gegen Ende des 16. Jahrhunderts, ungefähr zeitgleich mit der katholischen „Reform“, die Programmatik einer **Zweiten Reformation** zur Folge gehabt. Auf reformierter Seite hatte diese Formel nicht zuletzt den polemischen Zweck, den Übergang von dem noch halb katholisch erachteten Luthertum zu den eigenen Formen der Kirchen- und Gemeindeverfassung und des Gottesdienstes, d.h. von Fehlentwicklungen zurück zu den reinen Ursprüngen zu propagieren. Aber sie hatte auch den positiven Zweck, die durch die Reformatoren begonnene Reinigung der Kirche als Gestalt des individuellen und kollektiven Lebens zu verwirklichen. Das bedeutete zwar keine erneute Klerikalisierung des Politischen, meinte jedoch den Anspruch der Religion, sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft praktisch zu werden. Je traditionalistischer die formalen Kriterien dieser Praxis aber waren, desto tiefgreifender wandelten sich die ihr verpflichteten Gruppen und Gemeinden um. Nicht nur in Genf oder in dem in England sich bildenden freikirchlichen Puritanismus (an dem Max Weber seine berühmte These des Zusammenhangs von Calvinismus und ökonomischer Modernisierung entwickelt hat), sondern auch in den reformierten Territorien und Städten des Reiches wirkt sich der reformierte Biblizismus in einer besonders entschlossenen und weitreichenden Veränderung des kirchlichen und bürgerlichen Lebens aus.<sup>8</sup>

Eine vergleichbare Programmatik haben zur gleichen Zeit auch Lutheraner entwickelt, die sich die Vollendung der Reformation, die als „Reformation der Lehre“ erfolgreich war, durch die „Reformation des Lebens“ wünschten.<sup>9</sup> In dieser Formel sprach sich eine Enttäuschung aus, die ihr Maß nicht mehr nur am Trost des Rechtfertigungsglaubens nahm, sondern an der sittlichen Besserung, die einem ernsten Glauben eigentlich folgen mußte. Das Ausbleiben dieser

---

<sup>7</sup> J. F. Gerhard Goeters: Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland, in: Heinz Schilling (Hrsg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Göttingen 1986, S. 44–59.

<sup>8</sup> Vgl. Heinz Schilling: Die „Zweite Reformation“ als Kategorie der Geschichtswissenschaft. In: Heinz Schilling (wie Anm. 7), S. 387–437.

<sup>9</sup> Vgl. den neuesten Sammelband des Vereins für Reformationsgeschichte: Hans- Christoph Rublack (Hrsg.): Lutherische Konfessionalisierung. Gütersloh 1990.

Selbstverständlichkeit hat gegen Ende des 16. Jahrhunderts bei vielen Lutheranern zu einem Gefühl des Defizits geführt, das von der Geschichtsschreibung sogar als „Frömmigkeitskrise“ bezeichnet worden ist, das auf jeden Fall zu großen Anstrengungen in Sachen christliche Lebensgestaltung geführt hat.<sup>10</sup> Die konfessionelle Differenz gegenüber den Reformierten besteht hier darin, daß die Lutheraner Religion und Politik deutlicher unterscheiden, d.h. eher auf die Intensivierung der persönlichen Frömmigkeit und Moral als auf ihre Extension in die Gesellschaft zielen, die sie im Sinne ihrer politischen Theorie (die sog. „Ständelehre“) weniger als Gegenstand denn als Raum der christlichen Lebensführung betrachten. Allerdings gab es auch im Luthertum um 1600 eine starke reformerische Bewegung, die auf die Verchristlichung der Gesellschaft hinauswollte und dabei schon theologischen und kirchenpolitischen Grundsätzen folgte, die dann der Pietismus um 1700 vertreten sollte. Diese „progressive“ Bewegung, die seit neuestem daher als „frühpietistisch“ bezeichnet wird,<sup>11</sup> hat sich dabei freilich ihres kritischen Potentials gegenüber der absolutistisch sich entwickelnden Obrigkeit begeben, das gerade das „konservative“ Luthertum noch bis ins 18. Jahrhundert gekennzeichnet hat.<sup>12</sup>

Die skizzierten konfessionellen Differenzierungen und Polarisierungen weisen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts manche Übergänge und Gemeinsamkeiten auf. Aber sowohl die inner- als auch die zwischenkonfessionellen Auseinandersetzungen haben die Frage zum Gegenstand, welche Verwirklichung der Reformation die Grundsätze der Reformation bewahrt.

---

<sup>10</sup> Klassisch Wilfried Zeller: *Protestantische Frömmigkeit im 17. Jahrhundert* (1962), jetzt in: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit*, Bd. 1. Marburg 1971, S. 85–116; Ders.: *Die „alternde Welt“ und die „Morgenröte im Aufgang“ – Zum Begriff der Frömmigkeitskrise in der Kirchengeschichte* (1973/74), jetzt in: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit*, Bd. 2. Marburg 1978, S. 1–13. Den Zusammenhang mit den andern Krisenphänomenen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts hat, ebenfalls bis heute nachwirkend, Hugh R. Trevor-Roper: *Religion, Reformation und sozialer Umbruch* (engl. 1956), Frankfurt a.M./Berlin 1970, dargestellt, vgl. Hartmut Lehmann (wie Anm. 4), S. 105ff.

<sup>11</sup> Vgl. „Pietismus und Neuzeit“, hrsg. v. Martin Brecht u.a., Bd. 4: *Die Anfänge des Pietismus*. Göttingen 1979.

<sup>12</sup> Luise Schorn-Schütte: *Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe*. In: Heinz Schilling u.a. (Hrsg.): *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und Norddeutschland*. Köln/Wien 1985, S. 275–336; Wolfgang Sommer: *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie*. Göttingen 1988.

## 2. „Wahres Christentum“

Die Verknüpfung von Neuerung und Rückgriff in der Programmatik einer Vollendung der Reformation läßt sich auch frömmigkeitsgeschichtlich nachzeichnen. Speziell in den lutherischen Kirchen wurde um 1600 die Klage über das gewöhnliche Heuchel-, Schein- und Spottchristentum ganz allgemein, und die Anstrengungen zur Realisierung des wahren, nämlich lebenspraktisch fühlbaren und sichtbaren Christentums wurden besonders vielfältig. Deshalb werde ich im folgenden hauptsächlich das Luthertum berücksichtigen. Dabei sei, gegen ein Vorurteil, das nicht nur in der theologischen Historiographie lange gepflegt worden ist, sogleich darauf hingewiesen, daß das Bewußtsein des Defizits allen Lutheranern gemeinsam ist, also nicht für bestimmte, ex post als „fortschrittlich“ erscheinende Gestalten und Gruppen (als welche in der Regel die allerdings institutionskritischen Spiritualisten gelten) reserviert werden kann. Sogar die Vorschläge und Unternehmungen zur Verbesserung verbinden die „Orthodoxen“ und die „Heterodoxen“ noch ein gutes Stück weit.

2.1 Wie die beiden anderen Konfessionen läßt sich auch im Luthertum die Herausbildung eines eigentümlichen Frömmigkeitsstiles beobachten. Der Ort dafür war zunächst selbstverständlich der Gottesdienst, d.h. die Liturgie und der sakrale Raum sowie dessen Schmuck. Das äußert sich in der Ausgestaltung der Kirche als heilsgeschichtlicher Kosmos mittels der Ausmalung der Decke und der Emporen ausschließlich mit biblischen Szenen, in der Ikonographie des Altars oder in der Darstellung der Funktionen des Wortes Gottes als Gesetz und als Evangelium in der Ikonographie der Kanzel. Ein wichtiger Ausdruck der lutherischen Frömmigkeit wurde in dieser Zeit bekanntlich auch die Kirchenmusik, zumal die vokale, wofür hier nur die Namen Michael Praetorius und Heinrich Schütz erwähnt seien. Zur musikalischen Verwendung kamen dabei zunehmend auch neue, d.h. nichtbiblische Texte, die ihrerseits zu einer mächtig aufblühenden Erbauungsliteratur des Luthertums gehören. An deren schon quantitativ eindrucksvoller Produktion waren sowohl Pfarrer (nicht nur mit Liedern, sondern beispielsweise auch mit dem neuen Genus der Leichenpredigt) und akademische Theologen, aber auch Poeten aus dem Laienstand beteiligt. Wenn schon nicht ihre emblematischen Illustrationen, so war doch die sprachliche Qualität dieser Literatur beachtlich, teilweise erstrangig.<sup>13</sup> Wenigstens einige Namen und Titel

<sup>13</sup> Rudolf Mohr: Art. Erbauungsliteratur III. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 10 (1979), S. 51–80; Waltraut I. Sauer-Geppert: Sprache und Frömmigkeit im deutschen Kirchenlied. Kassel 1984; Dietmar Peil: Zur „angewandten Emblemik“ in protestantischen Erbauungsbüchern. Heidelberg 1978.

sei mir erlaubt anzuführen: Johann Arndts *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1604/10), das neben der Bibel meistgedruckte protestantische Buch des 17. Jahrhunderts; desselben *Paradiesgärtlein*, 1612; Martin Mollers *Praxis Evangeliorum* (1601); Philipp Nicolais *Freudenspiegel des ewigen Lebens* (1599), Valerius Herbergers *Herz-Postille* (1613); in Nürnberg darf ich außerdem die Namen Johann Michael Dilherrs und auch Johann Matthäus Meyfarts nicht unerwähnt lassen.<sup>14</sup> Wie weit die hier betriebene Intensivierung der frommen Individualität in die geistliche Poesie des Barock hineinwirkte, mag der Name Andreas Gryphius andeuten.<sup>15</sup> Auch die (dogmatisch gesehen) heterodoxen Formen des theosophischen Denkens müssen hier genannt werden, allen voran (aber keineswegs allein) Jakob Böhme.<sup>16</sup>

Die Herausbildung eines eigentümlichen Frömmigkeitsstiles beschränkte sich auch im Luthertum keineswegs auf Innerlichkeit des einzelnen Christen, sondern erstreckte sich auch auf seine Lebensführung und auf die gesellschaftliche Ordnung. Eine bestimmte **Sozialdisziplinierung** verbürgten die religiöse Erziehung anhand des Lutherschen Katechismus und die Institution der Kirchengzucht, die freilich im Luthertum immer einen schwierigen Stand hatte zwischen den Herrschaftsansprüchen der weltlichen Obrigkeit (Kompetenz- und Normenstreitigkeiten zwischen Pfarrern und Räten waren an der Tagesordnung) einerseits und den Freiheitsansprüchen der (an heutigen Maßstäben gemessen überaus widerspenstigen und erfolgreich sich entziehenden) einzelnen Gemeindeglieder und ihrer (von der offiziellen konfessionellen Kultur immer auch verschiedenen) religiösen Volkskultur.<sup>17</sup> Daher verbanden sich die Reformbemühungen mit denen der zeitgenössischen Pädagogik; beides repräsentiert besonders auffallend etwa ein Theologe wie Johann Valentin Andreaä, der Initiator der Idee einer rosenkreuzerischen Bruderschaft und Verfasser nicht nur zeitkritischer Satiren, sondern auch

<sup>14</sup> Vgl. Gerhard Schrötel: Johann Michael Dilherr und die vorpietistische Kirchenreform in Nürnberg. Nürnberg 1962; zur religiösen, pädagogischen und literarischen Wirksamkeit Meyfarts im Kontext seiner Zeit gibt es jetzt eine vorzügliche Darstellung von Erich Trunz: Johann Matthäus Meyfart. München 1987.

<sup>15</sup> Zur Frömmigkeitsgeschichtlichen Charakteristik der barocken Lyrik insgesamt vgl. Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 2: Konfessionalismus. Tübingen 1987, speziell der lutherischen Poesie S. 171ff., 227ff.

<sup>16</sup> Vgl. Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung 1550–1650. Berlin 1988, S. 677ff.

<sup>17</sup> Siehe die Beiträge in Wolfgang Brückner u.a. (Hrsg.): Literatur und Volk im 17. Jahrhundert (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 13). Wiesbaden 1985, S. 499ff.; Wolfgang Schieder (Hrsg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986.

der Utopie einer idealen christlichen Gesellschaftsordnung (*Christianopolis*, 1619).<sup>18</sup>

Gerade der zuletzt genannte Name steht freilich auch für die Grenze der Neuerungsfähigkeit und -willigkeit der lutherischen Frömmigkeit im frühen 17. Jahrhundert. Diese Grenze wird viel weniger durch dogmatische Sätze als durch die praktische Zukunftserwartung bestimmt, nämlich durch die Stellung zum sog. Chiliasmus, der Annahme einer „besseren Zeit“ vor der Wiederkunft Jesu Christi. Obwohl dieser Chiliasmus um 1600 auch im Luthertum eine überaus vielfältige, meist freilich unterirdische Wirkung ausübte, induzierte er aufs Ganze gesehen noch nicht die Annahme eines geschichtlichen Fortschritts, in die er dann um 1700 übergang.<sup>19</sup> In der Zeit des beginnenden Dreißigjährigen Krieges dominierte vielmehr eine überaus hochgespannte, von irdischen und himmlischen Erscheinungen und daran anknüpfenden Prophezeiungen immer neu genährte Naherwartung des Jüngsten Tages; für sie darf ich noch einmal J. M. Meyfart nennen, den Dichter des Liedes „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ (*Tuba novissima, Das ist: Von den vier letzten Dingen des Menschen*, 1626). Durchaus vormodern konnte Fortschritt einstweilen nur als die Wanderung des christlichen Pilgers durch die abendliche, vergehende irdische Welt vorgestellt werden, wie das noch der klassische Titel *The Pilgrim's Progress* des puritanischen Predigers John Bunyan (1678) formuliert hat.

2.2 Die Frömmigkeit des Luthertums um 1600 hat sich aber nicht gleichsam naturwüchsig entfaltet, sondern hat sich durch bewußte Rückgriffe auf die Vergangenheit profiliert. Vor allem drei retrospektive Bezüge lassen sich deutlich ausmachen.

Am wichtigsten ist der Bezug auf die Reformation, und zwar in personalisierter Gestalt, also die Berufung auf Luther. Er wird zur Legitimationsfigur schlechthin, speziell im Blick auf die erwähnten Schlüsselszenen von 1517 und 1521. Ihren Abschluß findet diese Stilisierung in der Einführung des Reformationsjubiläums im Jahr 1617 – ironischerweise vom Hofprediger der reformierten Kurfürsten von der Pfalz und überdies vor einem klar erkennbaren politischen

<sup>18</sup> Eine zweisprachige Edition hat Richard van Dülmen herausgegeben: Stuttgart 1972. Zum geistesgeschichtlichen Kontext vgl. Ders.: Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Johann Valentin Andreae. Stuttgart 1978.

<sup>19</sup> Vgl. Johannes Wallmann: Zwischen Reformation und Pietismus. Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie. In: Verifikationen. FS Gerhard Ebeling. Hrsg. v. Eberhard Jüngel u.a., Tübingen 1982, S. 187–205; Pietismus und Neuzeit. Hrsg. v. Martin Brecht u.a., Bd. 14: Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert. Göttingen 1988.

Hintergrund angeregt.<sup>20</sup> Im Vor- und Umfeld dieser Aktion entwickelt sich die hagiographische Allegorese Luthers als des „Zweiten Elias“ und „Gottesmannes“. Sie setzt ein mit der ersten protestantischen Martyriologie des Ludwig Rabus (1554/58) und mit Lutherpredigten, für die neben dem bedeutenden Liederdichter Cyriacus Spangenberg (1563; *Theander Lutherus*, 1589) auch Johannes Mathesius in Nürnberg (1566) genannt werden darf; die „Gloria Lutheri“ wird bis zu Valerius Herberger (1622) immer vielstimmiger gesungen.<sup>21</sup> Noch durchgehender allegorisiert wird der Reformator durch die Lutherdramen Nikodemus Frischlins (*Phasma*, 1580), Zacharias Rivanders (*Lutherus redivivus*, 1593) bis zum *Eißleibischen christlichen Ritter*, den Martin Rinckart verfaßt hat (1613). In diesem Zusammenhang steht auch die Entwicklung der Ikonographie Luthers, einschließlich der Aufnahme des Hus'schen *Schwans*;<sup>22</sup> in diesem Zusammenhang steht nicht zuletzt das Votum vieler Lutheraner, beispielsweise des oben genannten J. V. Andreae, für die Kunst Albrecht Dürers.<sup>23</sup>

Im Selbstverständnis der Zeit nicht weniger wichtig war freilich der Rückgriff auf die reine, von der papistischen Verderbnis noch unbeschädigte Alte Kirche. In der theologischen Literatur ohnedies selbstverständlich, gewinnt der Nachweis der Übereinstimmung mit den Vätern hohen Rang. Auf diese Weise kommt die lutherische Kirchengeschichtsschreibung in Gang (mit M. Flacius Illyricus), und das die Konkordienformel enthaltende Konkordienbuch von 1580 führt einen langen *Catalogus testimoniorum*, d.h. legitimierende Väterzitate auf.<sup>24</sup> In der akademischen Theologie wird das überaus breit traktiert, aber auch in der deutschsprachigen Erbauungsliteratur werden die Kirchenväter immer reichlicher übersetzt (vielgelesen beispielsweise Andreas Musculus, *Betbüchlein*, 1559; oder Martin Moller, *Meditationes sanctorum patrum*, 1584/91).<sup>25</sup>

Lange Zeit umstritten, jedoch besonders charakteristisch für die Adaptionfähigkeit der lutherischen Frömmigkeit ist der Rückgriff auf fremdreligiöse und religiös relevante Literatur. Aus dem Umkreis der letzteren sei hier wenigstens

<sup>20</sup> Hans-Jürgen Schönstädt: Das Reformationsjubiläum 1617. Geschichtliche Herkunft und geistige Prägung. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982), S. 5–57.

<sup>21</sup> Robert Kolb: For all Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation. Macon 1987, bes. S. 41ff., 103ff.

<sup>22</sup> Oskar Thulin: Luther in den Darstellungen der Künste. In: Lutherjahrbuch 32. Göttingen 1965, S. 9–27; vgl. auch Joachim Kruse: Luthers Leben in Illustrationen des 18. und 19. Jahrhunderts. Ausstellungskatalog Coburg 1980, S. 8ff.

<sup>23</sup> Paul Joachimsen: Gesammelte Aufsätze. Aalen 1970, S. 627.

<sup>24</sup> Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Göttingen <sup>10</sup>1986, S. 1103–1136.

<sup>25</sup> Vgl. Elke Axmacher: Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller. Göttingen 1989, bes. S. 91ff.

die paracelsische Tradition erwähnt, aus der, trotz der im engeren Sinne dogmatischen Ablehnung, wichtige anthropologische und kosmologische Modelle und Metaphern, wie „Mikro- und Makrokosmos“ oder „Weltseele“, sowie wesentliche Elemente der Alchemie aufgenommen wurden; das belegen exponiert die bekannten Rosenkreuzerschriften J. V. Andreaes (dessen *Chymische Hochzeit* von 1616 auf 1459 rückdatiert ist.<sup>26</sup> Aus dem Umkreis der religiösen Literatur überrascht die Aufnahme spiritualistischer Anschauungen des 16. Jahrhunderts,<sup>27</sup> insbesondere aber die sehr weitgehende Rezeption der Mystik in die lutherische Erbauungsliteratur. Neben den romanischen Mystikern wurden vor allem die vorreformatorischen Autoren geschätzt, an die zum Teil zwar auch der junge Luther angeknüpft hatte, die aber bald den „Schwärmern“ überlassen worden waren, wie Pseudo-Augustin, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Kempen, Meister Eckhart, Tauler usw. Selbstverständlich werden sie nunmehr „orthodox“ gebraucht, d.h. konfessionell adaptiert; das hindert aber keineswegs, etwa bei M. Moller oder J. Arndt, lange wörtliche Zitation. Letzterer hat auch mehrere mystische Werke im ganzen neu ediert.<sup>28</sup> Die Fortentwicklung der Erbauungsliteratur vollzieht sich also auch hier ganz offensichtlich als Renaissance.

### 3. Professionalisierung der Theologie

Auch hinsichtlich des theologiegeschichtlichen Strangs der Entwicklung des Protestantismus um 1600 läßt sich die Frage nach retrospektiven Tendenzen recht eindeutig in dem Sinn beantworten, der sich kirchengeschichtlich und frömmigkeitsgeschichtlich ergibt. In allen drei Konfessionen wurde die theologische Arbeit sehr stark ausgeweitet. Das gilt schon quantitativ, d.h. im Blick auf die Zahl der theologischen Professuren, noch mehr im Blick auf die Zahlen der Studenten und die der literarischen Produktion. Es gilt aber auch qualitativ: Um

<sup>26</sup> Die klassische Darstellung gibt Frances A. Yates: *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes* (engl. 1972), Stuttgart 1976; zur Verbindung von Poesie, Alchemie und Theologie vgl. jetzt auch Regine Frey-Jaun: *Die Berufung des Türhüters. Zur „Chymischen Hochzeit Christiani Rosencreutz“*. Bern/Frankfurt a.M. 1989. Zur Präsenz der alchemischen bzw. paracelsischen Tradition insgesamt vgl. Siegfried Wollgast (wie Anm. 16), S. 65ff., 601ff.

<sup>27</sup> Vgl. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2 (wie Anm. 4), S. 560ff.

<sup>28</sup> Elke Axmacher (wie Anm. 25), S. 131ff.; Johannes Wallmann: *Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum*. In: Dieter Breuer (wie Anm. 4), S. 50–74; zur mystischen Poesie insgesamt vgl. Hans-Georg Kemper: *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*. Bd. 3: *Barock-Mystik*. Tübingen 1988.

1620 haben sich die konfessionellen Theologien positionell ungleich distinkter und spezifischer artikuliert als zwei Generationen zuvor, und sie haben entscheidende methodische Innovationen in sich aufgenommen. In dieses Bild gehören aber ebensogut nicht nur ein prinzipieller theologischer Traditionalismus, sondern gerade um 1600 herum auch bewußte Rückgriffe und Reprisen abgebrochener Traditionen.<sup>29</sup>

3.1 Die Fortentwicklung der wissenschaftlichen Theologie, ein Element der konfessionellen Dynamik, besteht in ihrer Konfessionalisierung. Dabei handelte es sich selbstverständlich um die konfessionsspezifische Reformulierung bestimmter theologischer Topoi oder Loci, d.h. bestimmter dogmatischer Aussagen. Um noch einmal die lutherische Entwicklung herauszugreifen: Die Lehre von Jesus Christus (Christologie) wurde auf die Person und hier auf die Erklärung der besonderen Präsenz des Erhöhten in der Welt konzentriert – im Interesse der spezifisch lutherischen Frömmigkeit und im Unterschied sowohl zur reformierten Christologie, welche die Heilsfunktionen Christi thematisierte, als auch zur tridentinischen Christologie, die auf den meritorischen Effekt Christi abhob. Ähnlich deutlich wurde die Erlösungslehre (Soteriologie) spezifiziert, in der nicht nur eine der calvinistischen Auffassung entgegengesetzte, aber von Luther ein gutes Stück abweichende Prädestinationslehre, sondern auch ein völlig neues Lehrstück, das von der „mystischen Einung“ zwischen dem Christen und Christus, ausgebildet und mit einer Explikation der individuellen Heilsgeschichte verknüpft wurde. Eigentümlich entwickelte sich auch die Lehre von den Letzten Dingen (Eschatologie) fort, in der die besondere lutherische Auffassung von Sterben, Auferstehung, Jüngstem Gericht und Ewigem Leben vor dem Hintergrund der intensiven Naherwartung des Endes der alten und der Schaffung einer neuen Welt zur Geltung gebracht wurde.<sup>30</sup>

Darüber hinaus handelte es sich bei der Konfessionalisierung der Theologie aber auch um ihre jeweils spezifische Strukturierung, und zwar sowohl als Theorie, d.h. als System von Wissen, wie auch als Praxis, d.h. als pastoraler und

<sup>29</sup> Ein Überblick im Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Hrsg. v. Carl Andresen. Bd. 3. Göttingen 1984, S. 71–96.

<sup>30</sup> Neben den o.a. Überblicksdarstellungen seien als Spezialuntersuchungen genannt: Jörg Baur: *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses*. Gütersloh 1968, bes. S. 68ff.; Konrad Stock: *Annihilatio mundi*. Johann Gerhards *Eschatologie der Welt*. München 1971; Walter Sparn, Art. *Jesus Christus V*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 17, S. 1–16; Rune Söderlund: *Ex praevisa fide. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie*. Hannover 1983.

als akademischer Beruf. Im Blick auf den theoretischen Aspekt sei die Ausbildung einer Lehre von den fundamentalen Glaubensartikeln erwähnt, die ganz auf die konfessionelle Unterscheidbarkeit bezogen war und bei den Lutheranern deshalb nicht etwa die (binnenkonfessionell viel wichtigere) Christologie, sondern die Prädestinationslehre zum organisierenden Zentrum der Theologie erklärte. Im Blick auf den praktischen Aspekt wurde die Theologie zum ersten Mal überhaupt ausschließlich und konsistent als praktische Disziplin aufgefaßt, nämlich als der mentale Habitus, der dazu befähigt, Menschen zum Heil zu führen. Das war, mit einem schon damals gebräuchlichen Ausdruck, eine funktionale Auffassung der Theologie, die sich tief von ihrer früheren und außerhalb des Protestantismus immer noch vertretenen sapientialen Auffassung unterschied. Innerhalb der protestantischen, sogar innerhalb der lutherischen Theologie konnte freilich strittig werden, ob die wissenschaftliche Theologie notwendigerweise einen gläubigen, „wiedergeborenen“ Theologen erfordere oder nicht. Die Mehrheit der Lutheraner verneinte die prinzipielle, frühpietistische Verknüpfung zugunsten der Wünschbarkeit einer faktischen Personalunion von wissenschaftlicher Theologie und frommem Theologen. Das schloß die bald auftretende, frühaufklärerische Trennung von Frömmigkeit und Bildung aus, ließ sich aber nur teilweise auf den angerufenen Reformator zurückführen, da dieser die methodologische Integration der Theologie in ein homogenes Wissenschaftskonzept abgelehnt hatte.<sup>31</sup>

3.2 So offensichtlich die protestantischen Theologien um 1600 eine tiefgreifende Neuerung erfahren haben, so klar lassen sie bewußte Traditionalismen erkennen – und deren Problematik. Von der möglichst umfassenden theologischen Integration der Kirchenväter war schon die Rede (vor allem aus diesem Grund wurden die Dogmatiken dieser Zeit immer dickleibiger, wie etwa die *Loci theologici* des berühmten, lange in Coburg wirkenden Johann Gerhard (1610/25) vor Augen führen); die Absorbition konnte so weit gehen, daß selbst Thomas von Aquin als Bekenner der evangelischen Wahrheit in Anspruch genommen wurde (Johann Georg Dorsche, 1656).<sup>32</sup> Wichtiger ist für unser Thema freilich die methodische Revision der Theologie, die um 1600 äußerst konsequent durchgeführt wurde. Dazu gehörte zunächst die Organisation ihrer Themen als „System“ (wie

<sup>31</sup> Eine genauere Darstellung bei Walter Sparr: Konfessionalisierung und Professionalisierung. Zur Entwicklung der Theologie im nachreformatorischen Christentum. In: Hans-Christoph Rublack (wie Anm. 9).

<sup>32</sup> Vgl. Winfried Zeller: Lutherische Orthodoxie und mittelalterliche Scholastik (1975). In: Ders., Theologie und Frömmigkeit. Bd. 2 (wie Anm. 10), S. 102–121.

die oben zitierten Fachausdrücke ist auch dies ein neuer Begriff), nämlich nach Maßgabe des praktischen Zweckes des theologischen Wissens. Es gehörte auch dazu die Festlegung der theologischen Argumentation auf die analytische Demonstration, d.h. auf den formalen Beweis aller Sätze aus der als Demonstrationsprinzip vorausgesetzten Bibel. Damit setzte man sich ausdrücklich von einer Neuerung ab, nämlich von dem rhetorisch-dialektischen Typus von Theologie, den unter humanistischem Einfluß vor allem Philipp Melanchthon ausgebildet hatte. Das bedeutete zwar einerseits die völlige Durchsetzung des reformatorischen Schriftprinzips in der Theologie, dies aber in einer Weise, die deren praktischem Zweck, eben dem kommunikativen und instrumentellen Gebrauch des theologischen Wissens nicht durchweg angemessen war. Der Rückgriff hinter Melanchthon zurück bezog sich m.a.W. nicht einfach auf Luther, sondern ebenso sehr auf das aristotelische Wissenschaftsideal – verständlich angesichts des tridentinischen Traditionsprinzips, aber zweideutig im Blick auf die angeblich reformatorische Traditionalität der so disziplinierten Theologie.<sup>33</sup>

Die methodische Revision der Theologie betraf schließlich, noch erstaunlicher und ebenso zweideutig, auch die theologische Propädeutik, d.h. zugleich die Organisation der philosophischen Fakultät. Um 1600 führten die protestantischen Universitäten neben der erneuten Unterscheidung der analytischen von der topischen Logik die Realdisziplin der Metaphysik wieder ein. Dabei handelte es sich in gewisser Weise um einen Rückgriff auf die aristotelische Philosophie, aber zugleich um die Ausbildung einer eigenständigen Ontologie, vor allem zu dem Zweck, die konfessionellen Unterscheidungslehren begrifflich erklären zu können. Den theologischen Förderern dieser Entwicklung war klar, daß Luther ein abgesagter Feind der aristotelischen Metaphysik und ihrer theologischen Implikate gewesen war. Gleichwohl behaupteten sie, im Sinne Luthers zu handeln, nämlich seine theologischen Erkenntnisse angemessen zu artikulieren – und das läßt sich auch belegen.<sup>34</sup> Auch hier flossen Neuerung und Rückgriff in schwer zu trennender und zweifellos problematischer Weise ineinander.

Die theologische Zweideutigkeit dieser Traditionalismen hat allerdings als solche ihre historische Plausibilität. Denn sie gehören einer Theologie an, die im Begriff war, sich zum Berufswissen und Berufsverhalten einer neuen sozialen Schicht, des kirchlichen „Standes“, umzubilden, und das in einer Gesellschaft, die in religiös konkurrierende „Orthodoxien“ segmentiert war. Diese „Professio-

---

<sup>33</sup> Walter Sparn: *Wiederkehr der Metaphysik. Das ontologische Problem in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts.* Stuttgart 1976, S. 23ff.

<sup>34</sup> Ebd. S. 5ff., 93ff.

nalisation“ der protestantischen Theologie<sup>35</sup> erforderte legitimierende Renaissancen; aber sie erlaubte diese Renaissancen nur nach Maßgabe der aktuellen Perspektive. Diese Verbindung von Traditionalität überhaupt und Perspektivik in der Beanspruchung und Aneignung von Traditionsbeständen ist der Grund dafür, weshalb die retrospektiven Tendenzen im Protestantismus um 1600 sich der Klassifikation nach dem modernen Schema von konservativ und progressiv entziehen. Der vormoderne Protestantismus hat kein naives, aber auch kein historisches Verhältnis zur Vergangenheit, sondern, wenn man ein dem beginnenden Barock wichtiges hermeneutisches Modell heranziehen darf, ein allegorisches.

---

<sup>35</sup> Luise Schorn-Schütte, Walter Sparr (Hrsg.): Die soziale Rolle des bürgerlichen Pfarrerstandes des 16. und 17. Jahrhunderts im konfessionellen Vergleich. Göttingen 1991 (in Vorbereitung).