

Irene Dingel

## Konfessionen im Gespräch? Die Regensburger Religionsgespräche (1541 und 1546)

Die freie Reichsstadt Regensburg war in der Frühen Neuzeit regelmäßig Brennpunkt hoher Politik und Diplomatie. Sie war Schauplatz zahlreicher Reichstage und Fürstenkonvente und wurde im 17. Jahrhundert sogar Sitz des Immerwährenden Reichstags. In Regensburg wurden Entscheidungen getroffen, deren Reichweite die städtischen Grenzen überspannte und deren Bedeutung von nachhaltiger Wirkung war. Das betraf auch Frömmigkeit und kirchliche Lehre. Aber anders als die Reichsstadt Nürnberg blieb Regensburg offiziell noch lange dem alten Glauben treu. Während Martin Luther immer mehr Anhänger gewann und im Jahr 1519 in der Leipziger Disputation mit dem Ingolstädter Professor Johannes Eck mutig Struktur und Leben der alten Kirche in Frage stellte, indem er die Autorität von Papst, Episkopat und Konzilien in Zweifel zog, kultivierte man in Regensburg die überkommene Heiligenverehrung und etablierte mit einer auf den Ruinen der Synagoge errichteten Pilgerkirche die Wallfahrt zur „Schönen Maria“, von der man wundertätige Wirkung erwartete. Michael Ostendorfer hat diese Art populärer Frömmigkeit in einem eindrucksvollen Holzschnitt festgehalten.<sup>1</sup> Aber es machten sich auch bereits Gegenströmungen bemerkbar. Etwa gleichzeitig begann der Regensburger Drucker Paul Kohl damit, neben den von ihm publizierten Gelegenheitsschriften zur Wallfahrt heimlich Luther-Schriften nachzudrucken.<sup>2</sup> In den frühen 20er Jahren gab es auch in Regensburg bereits erste Anhänger der Reformation. Zwar konnte man wegen der von Kaiser und Bischof vertretenen Ablehnung reformatorischer Tendenzen offiziell keinen reformatorisch gesinnten Prediger in der Stadt anstellen und besolden, aber die von Wittenberg ausgehenden neuen Gedanken verhallten nicht ungehört.<sup>3</sup> Offiziell wurde die Reformation erst

---

1 Vgl. Gerhard Bott (Hg.): Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Katalog der Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers (Kataloge des Germanischen Nationalmuseums 78), Nürnberg 1983, 70.

2 Vgl. Christoph Meixner: Regensburg, in: Wolfgang Adam/Siegrid Westphal (Hgg.): Handbuch kultureller Zentren der Frühen Neuzeit. Städte und Residenzen im alten deutschen Sprachraum, Bd. 3: Nürnberg-Würzburg, Berlin 2012, 1695–1754, hier 1737.

3 Vgl. Hans Schwarz: Die zögerliche Einführung der Reformation in Regensburg. „Dass die schöne Maria nicht leiden will, dass man sie antastet“ (Martin Luther), in: Hans-Martin Weiss (Hg.): Regensburg (Orte der Reformation 32), Leipzig 2016, 38–43.

im Jahre 1542 auf einen Ratsbeschluss hin<sup>4</sup> eingeführt. Am 15. Oktober 1542 fand die erste öffentliche Feier des evangelischen Abendmahls mit Brot und Wein statt. Den Prediger, Dr. Johann Forster, der den Gottesdienst nach der in Nürnberg geltenden Kirchenordnung zelebrierte, hatte man aus der benachbarten Reichsstadt geholt.<sup>5</sup> Dieser Gottesdienst war sowohl von der Lehre als auch vom praktizierten Ritus her ein deutlich sichtbares Zeichen für den Beitritt zur Reformation, selbst wenn nur eine sehr überschaubare Anzahl an Regensburger Familien teilnahm. Die reformatorische Lehre unterschied sich von der altgläubigen vor allem in der Rechtfertigungslehre und in der Abendmahlslehre. Dies wurde in der neuen Gottesdienstfeier von 1542 mehr als deutlich: Die volkssprachliche Predigt rückte in den Mittelpunkt, das Abendmahl wurde unter beiderlei Gestalt gefeiert und der liturgische Ablauf – auch wenn er die alte Anordnung mit Ausnahme des Canon Missae übernahm – auf Deutsch vollzogen.<sup>6</sup> Dass die Feier unter großem Zulauf zudem in der ehemaligen Wallfahrtskirche „Zur schönen Maria“ stattfand, die jetzt als Neue Pfarrkirche diente, war ein weiteres, unübersehbares Bekenntnis zu einer Lehre, die sich auf dem soeben zu Ende gegangenen Religionsgespräch trotz aller Hoffnungen eigentlich nicht hatte durchsetzen können, nämlich zu der reformatorischen Rechtfertigungslehre gegen alles bisher praktizierte Vertrauen auf Heilige und gute Werke.

Dreimal wurde Regensburg in der Frühen Neuzeit zum Schauplatz eines Religionsgesprächs: 1541, 1546 und 1601. Das zuletzt genannte trug aber einen vollkommen anderen Charakter als die ersten beiden. Während es 1541 und 1546 kein geringerer als der Kaiser des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation selbst war, der als Initiator dieser Religionsgespräche fungierte, waren es 1601 der katholische Herzog Maximilian I. von Bayern und sein Cousin, der lutherisch gesinnte Pfalzgraf Philipp Ludwig von Neuburg, die – unterstützt durch ihre Theologen – das Religionsgespräch veranstalteten und ihm präsierten. Während es 1541 und 1546 um die Aushandlung eines theologischen Konsenses zwischen der altgläubigen, römisch-katholischen Seite und den Protestanten ging, zielte das von jesuitischer Seite argumentativ dominierte Religionsgespräch von 1601 bereits auf eine gegenreformatorische Überwindung der Reformation.

4 Der Rat hatte am 13. Oktober 1542 über die Einführung der Reformation abgestimmt. Vier Ratsherren waren der Abstimmung ferngeblieben, die deshalb einstimmig ausfiel. Vgl. Schwarz, Die zögerliche Einführung der Reformation (wie Anm. 3), 43.

5 Vgl. Karl Hausberger: „Ein kampf besteen dy zwo parthei, rath, welcher tail got näher sey“. Verlauf und Scheitern des Regensburger Religionsgesprächs vom Frühjahr 1541, in: Hans-Martin Barth/Wolfgang Biernert (Hgg.): Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541. Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven, Regensburg 1992, 31–46, hier 43f.

6 Die Brandenburg-Nürnbergische Kirchenordnung von 1533, an der man sich orientierte, war von den beiden Reformatoren Andreas Osiander und Johannes Brenz erstellt worden. Sie wurde Grundlage für viele weitere reformatorische Kirchenordnungen. Die Kirchenordnung ist kritisch ediert und mit einer Einleitung versehen in: Andreas Osiander d.Ä.: Gesamtausgabe, Bd. 5: Schriften und Briefe 1533 bis 1534, hg. v. Gerhard Müller/Gottfried Seebaß, Gütersloh 1983, Nr. 176, S. 37–177.

Im Folgenden soll es um die beiden frühen Regensburger Religionsgespräche gehen, wobei zu fragen ist, inwieweit die entstehenden Konfessionen hier tatsächlich ins Gespräch kamen, wie sehr politische Faktoren eine Rolle spielten und inwieweit diese Gespräche zur Ausgestaltung einer konfessionellen Landschaft beitrugen, die bis heute das europäische Christentum prägt. Voraussetzung dafür ist, zunächst das Phänomen „Religionsgespräch“ allgemein in den Blick zu nehmen und zu klären, was überhaupt darunter zu verstehen ist.

## I. Das Religionsgespräch als Mittel der Konsensfindung

In keinem Jahrhundert hat es mehr Religionsgespräche gegeben als im Zeitalter der Reformation. Dennoch kommt die Bezeichnung „Religionsgespräch“ in den zeitgenössischen Quellen erstaunlicherweise nirgends vor. Vielmehr ist dort die Rede von „Gespräch und Disputation“, von „Handlung und Disputation“, von „Unterredung, Gespräch und Disputation“ oder auch von „Collation, Gespräch, Verhör, Unterredung oder Disputation“ – so z.B. bei frühen städtischen Veranstaltungen dieser Art in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts, an deren Ende meist die offizielle Einführung der Reformation durch den Rat stand. Aber die Bezeichnung „Disputation“ verschwand zunehmend aus dem Gebrauch, obwohl es sich bei einem Religionsgespräch im Grunde um einen von der wissenschaftlichen Disputation abgeleiteten Aushandlungsprozess handelte.<sup>7</sup> Ein Grund dafür war das Edikt von Burgos (15. Juli 1524), mit dem Kaiser Karl V. die geplante Veranstaltung eines Nationalkonzils in Speyer<sup>8</sup> und andere Disputationen in Glaubensangelegenheiten verbot, um die Durchsetzung des gegen Luther und die Ausbreitung der Reformation gerichteten Wormser Edikts von 1521 dadurch nicht in Frage stellen zu lassen. In späteren Quellen ist daher im Allgemeinen die Rede von einem „Gespräch“ oder „öffentlichen Gespräch“, von einer „Handlung“, d.h. Verhandlung, oder von einem „freundlichen Gespräch in Religions- und Glaubenssachen“, lateinisch *colloquium*. Diese Vielfalt der Bezeichnungen und ihre semantische Breite lassen bereits erkennen, dass sich ein äußerst vielgestaltiges Phänomen hinter dem verbirgt, was man heute „Religionsgespräch“ nennt. Eine Definition ist schwierig. Während Otto Scheib alle „wissenschaftliche[n] Diskussionen der

<sup>7</sup> Vgl. dazu Irene Dingel: Von der Disputation zum Gespräch, in: Lutherjahrbuch 85 (2018), im Druck.

<sup>8</sup> Vgl. Armin Kohnle: Die Religionsfrage auf den Reichstagen von 1526 und 1529, in: Pfälzisches Pfarrerrblatt 94 (2004), 71–81, URL: [http://www.pfarrerblatt.de/text\\_31.htm](http://www.pfarrerblatt.de/text_31.htm) [zuletzt aufgerufen am 17.12.2017].

theologischen Vorkämpfer der werdenden oder etablierten Konfessionen, die privat oder offiziell, intern oder öffentlich als freie Gespräche oder in akademischen, kirchlichen, gerichtlichen oder politischen Formen abgehalten wurden, um zur Entscheidung oder zur Einigung im Religionsstreit zu kommen“ als Religionsgespräche qualifiziert,<sup>9</sup> wird hier eine enger gefasste Definition vertreten, die die öffentliche und politische Dimension solcher „Verhandlungen“ als Kriterium in Anschlag bringt. Die beiden Regensburger Religionsgespräche von 1541 und 1546 sind beste Beispiele dafür. Sie fanden im Rahmen eines Reichstags statt und sollten dem reichspolitischen Ziel einer Wiederausammenführung der durch die Reformation entstandenen religiösen Lagerbildung dienen, die auf protestantischer Seite durch die *Confessio Augustana* bereits bekennnismäßig unterlegt war.<sup>10</sup> Sie gehören daher zu den großen „Reichsreligionsgesprächen“, die als öffentliche Foren „der theologisch-politischen Auseinandersetzung“<sup>11</sup> dienten. Durch obrigkeitliche Initiative eingesetzt, ging es darum, in Rede und Gegenrede, d.h. in einem von Repräsentanten verschiedener Glaubens- oder Bekenntnishaltungen gestalteten Aushandlungsprozess, religiöse Einheit wiederherzustellen, sei es durch die Erstellung von Konsensformeln, sei es durch Überzeugung oder Rückgewinnung der Kontrahenten oder durch ihre definitive Ausgrenzung.<sup>12</sup> Alle drei Wege waren im Grunde gangbar und in der Form des Religionsgesprächs angelegt.

9 Otto Scheib: Das Religionsgespräch als Instrument der gegenreformatorischen Wirksamkeit des Konstanzer Generalvikars Johannes Pistorius (1546–1608), in: Remigius Bäumer/Karl Suso Frank (Hgg.): Kirche am Oberrhein. Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg (Freiburger Diözesan-Archiv 100), Freiburg 1980, 277–288, hier 278, Anm. 4.

10 Auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 waren außer der *Confessio Augustana* zwei weitere Bekenntnisse eingereicht worden: zum einen die *Confessio Tetrapolitana*, zum anderen die *Fidei Ratio*. Die *Fidei Ratio*, die der Zürcher Reformator Huldrych Zwingli als „Rechenschaft des Glaubens“ nach Augsburg gesandt hatte, trug gegenüber den beiden jeweils von politisch einflussreichen Reichsständen bzw. Städten unterzeichneten Bekenntnissen eher den Charakter eines Privatbekenntnisses. Es war nämlich den Städten des „christlichen Burgrechts“, d.h. des von Zürich initiierten Bündnisses reformatorisch gesinnter oberdeutscher und schweizerischer Städte, nicht gelungen, sich auf ein gemeinsames Bekenntnis zu einigen und dies auf das Ausschreiben des Kaisers hin dem Reichstag vorzulegen. Die Schweizer gingen fortan bekennnismäßig eigene Wege. Die vier oberdeutschen Städte, die sich unter der von dem Straßburger Reformator Martin Bucer verfassten *Confessio Tetrapolitana* zusammengefunden hatten, verpflichteten sich bald nach dem Augsburger Reichstag von 1530 aus politischen Gründen auf dem Schweinfurter Bundestag 1532 auf die *Confessio Augustana*, an deren Formulierungen Philipp Melancthon kontinuierlich weiterarbeitete. Sogar Calvin unterzeichnete die *Confessio Augustana variata*, d.h. die Fassung von 1540, später auf dem Religionsgespräch von Hagenau, Worms und Regensburg. Vgl. zur Entwicklung des Bekenntnisses Irene Dingel: Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Dona Melancthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, hg. v. Johanna Loehr, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, <sup>2</sup>2005, S. 61–81.

11 Marion Hollerbach: Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften. Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 165), Frankfurt a.M. 1982, I.

12 Vgl. Irene Dingel: Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig-protestantisch und innerprotestantisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, Berlin 1997, 654–681, hier 654f.

Struktur und Verlauf von Religionsgesprächen orientierten sich – was den formalen Aspekt angeht – in erster Linie an den für das wissenschaftliche Leben des Mittelalters charakteristischen, akademischen Disputationen. Bezeichnend aber ist, dass sich die Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts aus dem akademischen Rahmen herauslösten. Allein schon durch die Festlegung eines Veranstaltungsorts außerhalb der Universität – eines Ratssaals z.B. oder eines sonstigen öffentlich zugänglichen Raums, der Publikum aufnehmen konnte – sowie durch die Wahl der Volkssprache gingen sie in die Sphäre der Öffentlichkeit über und wurden Teil des gesellschaftlich-politischen Lebens. Zwar wurden organisatorische Elemente des mittelalterlichen, akademischen Vorbilds beibehalten, aber nur sofern sie im neuen Kontext weiterhin brauchbar waren. So lagen den Gesprächen zumeist Thesen oder Artikel zugrunde, die von einer oder auch von beiden Seiten aufgefordert oder unaufgefordert aufgestellt worden waren. Das konnten auch Bekenntnisartikel sein. Das Präsidium und die Feststellung des Ergebnisses lagen bei den Veranstaltern, d.h. – je nach Anlass und Rahmenbedingungen – bei dem Kaiser bzw. dem Reichstag, bei Landesherrn oder städtischen Magistraten. Sie waren es auch, die die Teilnehmer einluden und die Kolloquenten bestimmten. Nicht nur Theologen, sondern auch politische Räte und Juristen waren beteiligt: als Auditoren oder Protokollanten. Denn die Verfahrensstruktur der Disputation konnte sich mit juristischen Prozessformen vermischen, wie derjenigen des Verhörs in Gegenwart von Zeugen, was unter Umständen die Wege der Konsensfindung erheblich beeinträchtigte.<sup>13</sup>

Diese strukturellen Vorgaben verbanden sich mit einer Neuerung im argumentativen Verfahren, die durch einen tiefgreifenden Paradigmen- und Normenwechsel bestimmt war. Bereits auf der Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Jahr 1519 war es nicht mehr darum gegangen, mit Hilfe bestimmter rhetorischer Techniken Wahrheit oder Unwahrheit in einer zu verhandelnden theologischen Streitfrage zu ermitteln und sodann mit einem entsprechenden Richterspruch einen Entscheid herbeizuführen. Vielmehr war dieses formal-wissenschaftliche Beweisverfahren hinter dem reformatorischen Anspruch zurückgetreten, dass sich theologische Wahrheitsfindung stets an einer obersten Norm und Quelle der Wahrheit, nämlich an der Heiligen Schrift, orientieren müsse. Damit rückte ein Prinzip in den Mittelpunkt, das in den Religionsgesprächen nicht unbedingt von beiden Seiten akzeptiert, gleich gewichtet und in gleicher Weise verstanden und ausgelegt wurde. Während des Religionsgesprächs von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/1541 verhandelte man in der ersten, sich in Hagenau abspielenden Phase lange über diese und ähnliche

---

13 Vgl. Friedhelm Gleiß: Die Weimarer Disputation von 1560. Theologische Konsenssuche und Konfessionspolitik Johann Friedrichs des Mittleren (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 34), Leipzig 2018.

Voraussetzungen, wie z.B. über die Anerkennung der *Confessio Augustana* als adäquate Auslegung der Heiligen Schrift und deren Akzeptanz als Grundlage des Gesprächs.<sup>14</sup> Allein schon solche Divergenzen in den grundlegenden Voraussetzungen prädisponierten das überwiegende Scheitern der Religionsgespräche. Erst in den „gegenreformatorisch“ orientierten Religionsgesprächen des 17. Jahrhunderts, wie jenem von Regensburg 1601, gelang es der katholischen Seite wieder, das alte formal-syllogistische Disputationsverfahren gegen die reformatorische Argumentation mit dem Schriftbeweis durchzusetzen und so Erfolge zu erzielen.<sup>15</sup> Man könnte sagen: Die rhetorische Technik setzte sich später allmählich wieder gegen die normativ begründete Wahrheitsfindung durch.

Was das Ziel der Religionsgespräche anging, so reichte es weit über die Bestimmung mittelalterlich-akademischer Universitätsdisputationen im Gelehrten Diskurs hinaus. Denn schließlich ging es um die Überwindung der religiösen Spaltung und die Wiederherstellung religiösen Friedens schlechthin. Schon Erasmus von Rotterdam hatte in einer Denkschrift aus dem Jahre 1523 an Papst und weltliche Obrigkeiten seinen Plan für eine Wiederzusammenführung der durch die Reformation entstandenen religiösen Lager entfaltet. In seinem „*Liber de sacrienda ecclesiae concordia*“ von 1533 hatte er sogar einen Weg für eine theologische Einigung entworfen, indem er von der Rechtfertigung – dem Hauptthema der Reformation – im Sinne einer „*duplex iustitia*“ gesprochen hatte.<sup>16</sup> Das Religionsgespräch von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/1541 ging einen ähnlichen Weg.<sup>17</sup>

## II. Die Regensburger Religionsgespräche von 1541 und 1546

Das Regensburger Religionsgespräch von 1541 – eigentlich die dritte Phase des bereits 1540 in Hagenau begonnenen und dann in Worms fortgesetzten Gesprächs – und fünf Jahre

14 Die *Confessio Augustana* ist in 28 Artikel gegliedert: Artikel 1–21 definieren Glauben und Lehre, Artikel 22–28 handeln von den abzuschaffenden Missständen. – Die in Hagenau geführten Verhandlungen sind dokumentiert in: Klaus Ganzer/Karl-Heinz zur Mühlen (Hgg.): *Acten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert*, Bd. I/I-II, Göttingen 2000.

15 Vgl. Dingel, Art. Religionsgespräche (wie Anm. 12), 655f.

16 In dieser Schrift war Erasmus von Rotterdam für eine Überwindung der Gegensätze, die sich mit der Reformation ergeben hatten, eingetreten. Eine Digitalisierung des Exemplars Basel 1537 findet sich im Internet unter, URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/content/thumbview/1173625> [zuletzt aufgerufen am 17.12.2017]. Vgl. auch Dingel, Art. Religionsgespräche (wie Anm. 12), 655f. Erasmus' Anliegen war, menschliche Willensfreiheit und göttliches Heilshandeln miteinander in Ausgleich zu bringen. Wenn er von einer „*duplex iustitia*“, d.h. „zweierlei Gerechtigkeit“ sprach, hatte er – anders als Luther – im Blick, dass menschliches Handeln und göttliche Gnade bei der Rechtfertigung des Menschen zusammenwirken.

17 Näheres dazu unten S. 61.

später jenes von 1546 verdanken ihre religionsgeschichtliche Prominenz der Tatsache, dass sie – ebenso wie auch das spätere Religionsgespräch von Worms 1557<sup>18</sup> – in eine Funktion einrückten, die eigentlich einem von der Kurie einzuberufenden Generalkonzil zukam. Seit dem Spätmittelalter hatte man die Veranstaltung eines Konzils, das dazu dienen sollte, Missstände abzustellen oder – seit dem 16. Jahrhundert – eine gemeinschaftliche Lösung der mit der Reformation aufgebrochenen Religionsfrage finden sollte, immer wieder vergebens eingefordert. Diese Aufgabe sollte, zumindest für das Heilige Römische Reich, nun das Religionsgespräch übernehmen. Hinzu kam, dass Kaiser Karl V. selbst als Initiator dieser Veranstaltungen in Erscheinung trat und damit den auf eine Einigung in der theologischen Lehre zielenden Reichsreligionsgesprächen weltliche Autorität verlieh.<sup>19</sup> Nie zuvor hatte man so große Erwartungen und Hoffnungen in diese Form von disputativem Meinungsaustausch und Wahrheitssuche gesetzt, um die ersehnte Einheit von politischem Gemeinwesen und „corpus Christianum“ wiederherzustellen.

## 1. Das Regensburger Religionsgespräch von 1541

Dass man sich schließlich in Regensburg traf, hatte eine lange, komplizierte Vorgeschichte: Nachdem das für Mantua 1537 geplante Konzil nicht zustande gekommen war und der Kaiser in den außenpolitischen Herausforderungen, die sich vor allem durch die militärischen Konfrontationen mit Frankreich, aber auch durch die osmanische Bedrohung der Grenzen ergaben, erneut auf die Hilfe der Reichsstände angewiesen war, hatte er bei dem Abschluss des Frankfurter Anstands im Jahre 1539 ein Religionsgespräch in Aussicht gestellt. Der Anstand, d.h. ein Waffenstillstand, sicherte den Anhängern der *Confessio Augustana* für 15 Monate Schutz vor kaiserlichem Zugriff und vor Maßnahmen des Reichskammergerichts zu und suspendierte die dort gegen sie anhängigen Prozesse. Die „Augsburger Konfessionsverwandten“ – wie man sie in dem als Religionsfrieden zu

18 Vgl. zu diesem Religionsgespräch Benno von Bundschuh: Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 124), Münster 1988; Björn Slenczka: Das Wormser Schisma der Augsburger Konfessionsverwandten von 1557. Protestantische Konfessionspolitik und Theologie im Zusammenhang des zweiten Wormser Religionsgesprächs (Beiträge zur historischen Theologie 155), Tübingen 2011, 15. Vgl. Dingel, Art. Religionsgespräche (wie Anm. 12), 655f.

19 Vgl. Irene Dingel: Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum. Konfessionelle Transformationen, in: Wolfgang Thönissen/Josef Freitag (Hgg.): Luther: Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen, Paderborn 2016, 243–250.

betrachtenden Frankfurter Anstand nannte<sup>20</sup> – wurden ihrerseits dazu verpflichtet, niemanden neu in ihr Verteidigungsbündnis, den 1531 gegründeten Schmalkaldischen Bund, aufzunehmen und dem Kaiser Hilfe gegen die Osmanen zu leisten. Im Gegenzug dazu sollte im August 1539 in Nürnberg das avisierte Religionsgespräch stattfinden. Aber es kam nicht zustande. Denn eine päpstliche Beteiligung war nicht vorgesehen, was die Kurie misstrauisch gegenüber den Unionsversuchen des Kaisers stimmte. Schließlich gestand Karl V. aber die Beteiligung eines päpstlichen Legaten zu, so dass das Religionsgespräch nun für Juni 1540 in Speyer in Aussicht genommen wurde. Wieder ergaben sich Hindernisse. Es musste wegen Seuchengefahr nach Hagenau ins Elsass verlegt werden, wo es dann auch tatsächlich eröffnet wurde. Die personelle Zusammensetzung zeigt, wie eng das Streben nach theologischer Wahrheitsfindung mit dem politischen Anliegen verzahnt war. Karl ließ sich durch seinen Bruder und Statthalter im Reich, König Ferdinand, vertreten, der von dem päpstlichen Nuntius Giovanni Morone begleitet wurde. Als Unterhändler waren Kurfürst Ludwig V. von der Pfalz, der Erzbischof von Trier (Johann III. von Metzhausen), Herzog Ludwig X. von Bayern und der Bischof von Straßburg (Wilhelm III. Graf von Hohnstein) anwesend. Die evangelische Seite war durch die Straßburger Theologen Martin Bucer, Wolfgang Capito und Johannes Calvin vertreten, der sich zu jenem Zeitpunkt gerade als Glaubensflüchtling in Straßburg aufhielt. Die Wittenberger wurden durch Caspar Cruciger, Friedrich Myconius und Justus Menius repräsentiert. Philipp Melanchthon konnte wegen einer Erkrankung zu diesem Zeitpunkt noch nicht dabei sein, Luther als gebannter und exkommunizierter Ketzler ohnehin nicht. Die Seite der Altgläubigen bzw. Römisch-Katholischen wurde durch die berühmten Theologen Johannes Eck, Professor in Ingolstadt, Johannes Fabri, Generalvikar von Konstanz, späterer (seit 1550) Bischof von Wien und Rat König Ferdinands, Friedrich Nausea, ab 1541 Bischof der Diözese Wien, und Johannes Cochläus, Kanonikus am Breslauer Dom und erbitterter Gegner Luthers, vertreten.

Das Gespräch begann mit der Diskussion von Verfahrensfragen, die keineswegs unwichtig waren. Sie waren nämlich insofern von Bedeutung, als sie nicht nur die Verhand-

---

20 Vgl. die Edition des Frankfurter Anstands unter der URL: <http://www.religionsfrieden.de>: <http://diglib.hab.de/edoc/ed000227/start.htm> [zuletzt aufgerufen am 17.12.2017], die die Edition in: Klaus Ganzer/Karl-Heinz zur Mühlen (Hgg.): Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert, Bd. 1/II, Göttingen 2000, Nr. 390, 1072–1078, verbessert. Vgl. ebd., 1073, 7–8. Zur Bezeichnung „Augsburger Religionsverwandte“ vgl. Irene Dingel: Augsburger Religionsfrieden und „Augsburger Konfessionsverwandtschaft“ – Konfessionelle Lesarten, in: Heinz Schilling/Heribert Smolinsky (Hgg.): Der Augsburger Religionsfrieden 1555 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 206), Gütersloh 2007, 157–176, und Irene Dingel: Religion in the Religious Peace Agreements of the Early Modern Period: Comparative Case Studies, in: Konrad Eisenbichler (Hg.): Collaboration, Conflict, and Continuity in the Reformation. Essays in Honour of James M. Estes on His Eightieth Birthday (Centre for Reformation and Renaissance Studies. Essays and Studies 34), Toronto 2014, 389–409, hier 394–399, bes. 395.



lungsgrundlage, sondern auch die Entscheidungsnormen des Religionsgesprächs betrafen.<sup>21</sup> Die Evangelischen bestanden auf der eigens von Melanchthon für das Religionsgespräch überarbeiteten *Confessio Augustana* mit ihren Artikeln zu Lehre und Leben der Kirche als Gesprächsgrundlage. Außerdem drängten sie darauf, dass einzig und allein die Heilige Schrift als Autorität für die zu verhandelnde Lehre herangezogen werden dürfe. Da die altgläubige Seite auch Kirchenvätern und Konzilien neben der Heiligen Schrift normative Bedeutung zusprach, ergab sich bereits in der Autoritätenfrage eine unterschiedliche Ausrichtung, die für die spätere Konfessionalität prägend blieb, nämlich die Berufung auf die Heilige Schrift als primäre und die *Confessio Augustana* als sekundäre Norm im Luthertum, auf Schrift und Tradition im Katholizismus. Zunächst aber wurden das Augsburgische Bekenntnis und seine Apologie tatsächlich als Verhandlungsgrundlagen akzeptiert.<sup>22</sup> Zudem wurden alle Beteiligten auf die Heilige Schrift verpflichtet. Gleichzeitig aber wurde – gegen den Einspruch der Evangelischen – festgelegt, dass die Ergebnisse des Religionsgesprächs die Anerkennung durch Kaiser und Papst erforderten.

Als das Gespräch nach einer Vertagung am 25. November 1540 in Worms fortgesetzt wurde, geschah dies unter erheblicher personeller Verstärkung. Alle großen Theologen ihrer Zeit waren anwesend. Von kurialer Seite war neben Morone nun auch Lorenzo Campeggio als päpstlicher Legat gekommen. Zur evangelischen Delegation waren Melanchthon aus Wittenberg und Nikolaus von Amsdorf aus Magdeburg, Wenzeslaus Linck und Andreas Osiander aus Nürnberg, Jakob Sturm aus Straßburg, Erhard Schnepf aus Stuttgart, Johannes Brenz aus Schwäbisch Hall und Martin Frecht aus Ulm hinzugeschickt. Die altgläubige Verhandlungsseite hatte durch Julius von Pflug, seit 1539 Rat am Hofe Kardinal Albrechts von Mainz, durch Ambrosius Pelargus, Theologe an der Universität Trier, und Johannes Gropper, Domherr in Köln, weitere Kompetenz auf ihrer Seite. Durch das Engagement des altgläubigen Vermittlungstheologen Johannes Gropper und des Straßburger Reformators Martin Bucer konnte tatsächlich ein Vergleichsentwurf erarbeitet werden, das sogenannte Wormser Buch.<sup>23</sup> Es waren der kaiserliche Rat Gerhard Veltwyk und der kaiserliche Bevollmächtigte Nicolas Perrenot de Granvelle, die nun versuchten, die Zustimmung möglichst vieler Fürsten zu diesem Vergleich einzuholen. Einhellige Zustimmung aber fand er nicht. Zu den prominenten Gegnern gehörte z.B.

21 Vgl. dazu oben S. 56.

22 Vgl. zu den vorangegangenen Diskussionen in Hagenau, zu dem besonderen Charakter des Religionsgesprächs und dem seit der Leipziger Disputation eingetretenen Paradigmenwechsel oben S. 55f; außerdem Irene Dingel, Von der Disputation zum Gespräch, in: Lutherjahrbuch 85 (2018), im Druck.

23 Es lag am 31. Dezember 1540 vor. Eine kritische Edition findet sich in: Martin Bucers Deutsche Schriften [künftig: BDS], Bd. 9/1: Religionsgespräche (1539–1541), bearb. v. Cornelis Augustijn unter Mitarbeit von Marijn de Kroon, Gütersloh 1995, 323–483.

Herzog Wilhelm IV. von Bayern. Auch Luther blieb skeptisch. Am 18. Januar 1541 wurde das Wormser Religionsgespräch schließlich abgebrochen und auf den bereits ausgeschriebenen Reichstag nach Regensburg verlagt.

Am 5. April 1541 begann mit Verlesung der kaiserlichen Proposition vor den im Regensburger Reichssaal versammelten Ständen ein neues Verfahren:<sup>24</sup>

„... und es begehret demnach ihre kaiserliche Majestät an die erscheinenden Kurfürsten, Fürsten und Stände, auch der Abwesenden Gesandten, Räte und Botschaften, freundlich gnädiglich ersuchend, sie wollen erwägen, bedenken und beratschlagen, welchermaßen berührter Zwiespalt in unserer heiligen christlichen Religion und Glauben hingelegt und zu einhelligem christlichen Verstand gebracht und vereinigt werden möge, auch was und wie hierin zu handeln und vorzunehmen sei“.<sup>25</sup>

Diesmal war der Kaiser, der sich fast 20 Jahre vom Reich ferngehalten hatte,<sup>26</sup> persönlich anwesend. Wie 1530 auf dem Augsburger Reichstag ging es darum, die religiösen Verhältnisse zu ordnen, auf diese Weise die innere Einheit zu sichern und die Hilfe der Fürsten für seine außenpolitischen Aufgaben zu gewinnen. Die Gruppe der Verhandlungspartner hatte der Kaiser neu zusammengesetzt. Für die altgläubige Seite hatte er die Theologen Pflug, Eck, Gropper und für die reformatorische Melanchthon, Bucer und Johannes Pistorius aus Nidda bestimmt. Die Gesandten bzw. politischen Räte Dietrich von Manderscheid (Köln), Eberhard Ruden (Mainz), Heinrich Hase (Pfalz), Franz Burckhard (Sachsen), Johann Feige (Hessen) und Jakob Sturm (Straßburg) sollten als Zeugen fungieren. Die Zusammensetzung war im Grunde durchaus ausgewogen, so dass sich keine Seite benachteiligt zu fühlen brauchte. Vorsitzende waren Granvella und Pfalzgraf Friedrich II., der durchaus Sympathien für die Reformation hegte, ohne sie freilich in seinem Territorium einführen zu wollen. Tagungsort war die Neue Waag auf dem Haidplatz. Schräg gegenüber, im Gasthof zum Goldenen Kreuz, hatte der Kaiser Quartier bezogen.<sup>27</sup>

24 Vgl. Albrecht P. Luttenberger: Konfessionelle Parteilichkeit und Reichspolitik. Zur Verhandlungsführung des Kaisers und der Stände in Regensburg 1541, in: Heinz Angermeier/Erich Meuthen (Hgg.): Fortschritte in der Geschichtswissenschaft durch Reichstagsaktenforschung. Vier Beiträge aus der Arbeit an den Reichstagsakten des 15. und 16. Jahrhunderts (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 35), Göttingen 1988, 65–101.

25 Zit. nach Walter Ziegler: Religion und Politik im Umfeld des Regensburger Religionsgesprächs von 1541, in: Barth/Bienert, Das Regensburger Religionsgespräch (wie Anm. 5), 9–30, hier 10.

26 Von 1521 bis 1530 und von 1532 bis 1541.

27 Vgl. Hausberger, Ein kampff besteen dy two parthei (wie Anm. 5), 31.

Man verhandelte über das Wormser Buch, das in zwei Etappen zum „Regensburger Buch“<sup>28</sup> umgearbeitet wurde. Wesentlichen Anteil daran hatte die Kurie in Gestalt des Kardinallegaten Gasparo Contarini, eines guten Kenners der reformatorischen Theologie.<sup>29</sup> Auf seine Veranlassung hin und in Zusammenarbeit mit dem allerdings weitaus weniger konziliannten Nuntius Morone wurden an zahlreichen Stellen Änderungen eingetragen. Dem im Einzelnen nachzugehen, würde im Zusammenhang dieser kleinen Studie zu weit führen. Die bedeutendsten Veränderungen jedenfalls bezogen sich auf die Abendmahlslehre und die Lehre von der Rechtfertigung. Während das Wormser Buch noch versucht hatte, die altgläubige und die reformatorische Abendmahlslehre miteinander zu verschmelzen, kam jetzt die Transsubstantiation, die die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi lehrt und von den Reformatoren als nicht schriftgemäß strikt abgelehnt wurde, wieder deutlich zum Ausdruck.<sup>30</sup> Was die Rechtfertigung allein aus Gnaden ohne menschliche Werke, das Kernstück reformatorischer Theologie, anging, schien man eine Annäherung oder zumindest eine gemeinsame Formulierung gefunden zu haben. Man sprach von einer „duplex iustificatio“, was ein Verständnis der Rechtfertigung im Sinne der Reformation, nämlich als Gerechtmachung des Sünders durch Gott „sola gratia“ und erst daraus hervorgehenden Werken als Früchte des Glaubens nahelegte, aber auch ein eher altgläubiges Verständnis ermöglichte, das von einer durch den Heiligen Geist im Menschen gewirkten Anfangsgerechtigkeit, einer „iustitia inhaerens“, ausging, die den Menschen sodann mittels guter Werke zum Wachstum in der Gerechtigkeit befähigte.<sup>31</sup> Dieser in Konsensverhandlungen gern gewählte Weg über offene, die Gegensätze im Grunde verschleiende Formulierungen gab zunächst Anlass zu der Hoffnung, den religiösen Gegensatz

28 Die Überarbeitungen zum Regensburger Buch lassen sich aus den Anm. zur Edition des Wormser Buchs erschließen. Vgl. BDS 9/1 (wie Anm. 23), 338–483. Hinzu kommt der für das Regensburger Buch neu konzipierte Rechtfertigungsartikel: BDS 9/1 (wie Anm. 23), 397–401.

29 Vgl. Elisabeth G. Gleason: Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform, Berkeley 1993, 186–256.

30 Vgl. Pierre Fraenkel: Les protestants et le problème de la transsubstantiation au Colloque de Ratisbonne. Documents et arguments, du 5 au 10 mai 1541, in: Oecumenica 3 (1968), 70–115.

31 Auch Luther hatte in den Anfangsjahren der Reformation den Begriff der „duplex iustitia“ entfaltet, allerdings mit anderer inhaltlicher Füllung. Er unterschied die „iustitia activa“ von der „iustitia passiva“ des Menschen. Die „iustitia passiva“ ist die Glaubensgerechtigkeit, die ihm allein aus Gnaden, ohne eigene aktive Werke zuteil wird. Die „iustitia activa“ meint eine rein zivile Gerechtigkeit in weltlichen Zusammenhängen, die zugleich aus der Glaubensgerechtigkeit hervorgehen kann, und zwar als ein Handeln des Menschen im Sinne der notwendig aus dem Glauben folgenden guten Werke. Auf dem Religionsgespräch aber diente der Begriff der „duplex iustitia“ oder „duplex iustificatio“ zur Dissimulierung der Gegensätze. Denn beide Seiten konnten sich hier jeweils mit ihrer Theologie wiederfinden. Die reformatorische Seite konnte weiterhin bei ihrem Verständnis der Rechtfertigung „sola fide“ und „sola gratia“ bleiben und ein anzurechnendes Verdienst eigener Werke zurückweisen. Die altgläubige Seite konnte die Lehre von göttlicher Gnade und eigenen Verdiensten der Menschen beibehalten. Vgl. dazu Irene Dingel, Rechtfertigung und Rechtfertigungsdebatte im ökumenischen Dialog. Ein Blick auf das 16. Jahrhundert, in: Eberburghefte 35 (2001), 7–20 (= Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 68 [2001], 331–344).

überbrücken zu können. Aber der Terminus der „duplex iustificatio“ wurde dann in der Überarbeitung des Regensburger Buches getilgt.<sup>32</sup> Damit war das Gespräch gescheitert, denn man hatte in grundlegenden Kernstücken der Theologie nicht zueinander gefunden, auch wenn in manch anderen Artikeln, wie demjenigen von der Schöpfung des Menschen und seiner Vollkommenheit vor dem Fall, vom freien Willen, von der Ursache der Sünde, von der Ur- bzw. Erbsünde, durchaus Einigkeit erzielt werden konnte. Kontrovers blieben außerdem das Verständnis von Beichte und Absolution, Messe und Heiligenverehrung, sowie die hierarchische Ordnung der Kirche mit ihrer päpstlichen Autorität und ihrem schrifthermeneutischen Auslegungsmonopol. Als der Kaiser am 22. Mai das Ergebnis der Beratungen einforderte, wurde deutlich, dass man sich nur in wenigen Punkten geeinigt hatte und das erstrebte Ziel in weiter Ferne lag. Man hatte intensiv debattiert und engagiert argumentiert. Ein „Spiel mit Worten und Begriffen“, wie man manchmal in der Literatur liest,<sup>33</sup> war es keineswegs gewesen. Am 31. Mai 1541 übergaben die Evangelischen dem Kaiser eine Zusammenstellung der Artikel, die strittig geblieben waren. Jene Artikel zu verabschieden, über die man sich geeinigt hatte, gelang nicht mehr.<sup>34</sup> Obwohl die Beurteilungen unterschiedlich ausfielen, lehnten beide Seiten das Regensburger Buch ab. Luther sprach sich insgesamt gegen das Ergebnis aus, auch wenn er sich gelegentlich etwas milder dazu äußerte. Calvin akzeptierte es. Die Kurie lehnte es schroff ab. Dennoch waren sowohl das „Wormser“ als auch das „Regensburger Buch“ beachtenswerte Dokumente, die den religiösen Ausgleich zumindest eine Zeitlang in greifbare Nähe gerückt hatten. Kein anderes Religionsgespräch sollte dies jemals erreichen.

Rat und Bürger der Stadt Regensburg aber ließen sich durch dieses Ergebnis in ihrer reformationsfreundlichen Haltung keineswegs verunsichern. Sie schlugen nach dem Ende des Reichstages konsequent den Weg der Reformation ein. Aus zeitgenössischen Chroniken wissen wir, dass „als der Landgraf von Hessen am Ostersonntag, dem 17. April, in seiner Herberge im Steyrer Haus ‚auff dem tanzpoden dy communion sub utraque gehalten‘, nicht weniger als fünfzig Regensburger Bürger daran teilgenommen haben, darunter mehrere Mitglieder des Rates“.<sup>35</sup> Im Allgemeinen brachten die evangelischen Fürsten und Herren nämlich ihre Hofprediger mit, die zwar nicht die städtischen Kirchen nutzen durften,

32 Vgl. dazu insgesamt Athina Lexutt: Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 64), Göttingen 1996.

33 So Ziegler, Religion und Politik (wie Anm. 25), 24.

34 Alle Akten des Religionsgesprächs von Hagenau, Worms und Regensburg bietet die Edition der Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche, hg. v. Klaus Ganzer/Karl-Heinz zur Mühlen, 6 Bde., Göttingen 2000–2007.

35 Zit. nach Hausberger, Ein kampff besteen dy zwo parthei (wie Anm. 5), 43, mit Anm. 13. Die hier angesprochene „communitio sub utraque“, d.h. das Abendmahl mit Brot *und* Wein, galt als Zeichen für den Übertritt zur Reformation.

aber ihre Gottesdienste in den Privatunterkünften oder unter freiem Himmel abhielten. Selbst altgläubige Geistliche und Mönche sollen die evangelischen Gottesdienste besucht haben. Die Anziehungskraft der neuen Lehre war so groß, dass die Kirche zur Schönen Maria, die man Ende 1541 dem durch den Rat bestellten evangelischen Prediger Erasmus Zollner zuwies, den Zustrom nicht fassen konnte. „Man ließ drei Seitentüren brechen, um der Menge, die vor den Türen stehen bleiben musste, Gelegenheit zu machen, an seinen Predigten sich zu erbauen“.<sup>36</sup>

## 2. Das Regensburger Religionsgespräch von 1546

Vier bis fünf Jahre später, als Kaiser Karl auf dem Reichstag zu Worms im Jahre 1545 erneut ein Religionsgespräch in Aussicht stellte, hatte sich die Lage grundlegend verändert.<sup>37</sup> Ausschlaggebend dafür waren zwei Faktoren: erstens das Konzil von Trient und zweitens Karls Entschlossenheit, für die Lösung der Religionsfrage unter Umständen einen militärischen Weg einzuschlagen.

Endlich war das seit jeher geforderte Generalkonzil zustande gekommen. Papst Paul III. hatte durch eine Bulle vom 30. November 1544 dessen Beginn auf Mitte März 1545 festgesetzt. Die Evangelischen lehnten das Konzil allerdings schon bei seiner Ankündigung ab. Grund war, dass sie in dem Reichsabschied des soeben zu Ende gegangenen Speyerer Reichstags vom 10. Juni 1544 eine weitgehende Absicherung ihrer politischen Lage erzielt hatten, auch wenn der Kaiser seinerseits wichtige protestantische Akteure hatte neutralisieren können.<sup>38</sup> Aber vor dem Hintergrund einer notwendigen und vom

36 So der Chronist Carl Theodor Gemeiner, zit. nach Schwarz, Die zögerliche Einführung der Reformation (wie Anm. 3), 42.

37 Der Reichsabschied vom 4. August 1545 bestimmte, dass der Reichstag am 6. Januar 1546 in Regensburg fortgesetzt werden und ein Religionsgespräch unmittelbar vorangehen solle. Vgl. dazu Dingel, Art. Religionsgespräche (wie Anm. 12), 660f. und dies.: Die Rolle Georg Majors auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1546, in: dies./Günther Wartenberg (Hgg.): Georg Major (1502–1574). Ein Theologe der Wittenberger Reformation (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 7), Leipzig 2005, 189–198.

38 Es war dem Kaiser gelungen, durch seinen Sieg über Jülich-Kleve-Berg den Beitritt des Herzogs Wilhelm von Kleve zum Schmalkaldischen Bund zu vereiteln, dessen Verbindung zum französischen Hochadel eine für den Kaiser unliebsame Stärkung des protestantischen Bündnisses bedeutet hätte. Herzog Wilhelm war mit Jeanne d'Albret, der Nichte des französischen Königs Franz I. und Tochter des Königs von Navarra, verheiratet, musste aber nach seiner Niederlage diese Verbindung lösen. Aus der hernach geschlossenen Ehe Jeanne d'Albrets mit Antoine de Bourbon ging der spätere König Heinrich IV. von Frankreich hervor. – Auch den als Bundeshauptmann einflussreichen Landgrafen Philipp von Hessen konnte Kaiser Karl wegen dessen rechtswidriger Doppelrolle als Gegner weitgehend ausschalten.

Reichstag schließlich gewährten „Türkenhilfe“ und der auch von den Evangelischen gezwungenermaßen mitvollzogenen politischen Distanzierung vom französischen König, der bis dahin immer noch als potentieller Verbündeter des Schmalkaldischen Bundes in Frage gekommen war, hatte der Speyerer Reichsabschied von 1544 sogar eine „christliche Reformation“<sup>39</sup> in Aussicht gestellt. Diese sollte auf dem für Herbst/Winter 1545 geplanten Reichstag in Worms, verhandelt und beschlossen werden „bis zu würcklicher Erlangung und Vollziehung eines General-Concilii“,<sup>40</sup> so hieß es. Alle Waffenstillstände bzw. zeitlich begrenzten Religionsfrieden wurden bis dahin erneuert und die gegen die evangelischen Stände gerichteten Reichsabschiede und bestehenden Reichskammergerichtsprozesse ausgesetzt. Die Lösung der seit Regensburg 1541 immer noch strittigen Religionsfrage sollte also auf einem „gemeinen, freyen Christlichen Concilium[s], National-Versammlung oder Reichstag vermög voriger Reichsabschied und Friedshandlung“<sup>41</sup> erfolgen. Das bedeutete, dass entweder ein Konzil, ein Religionsgespräch auf Reichsebene oder auch das politische Forum des Reichstags möglichst in absehbarer Zeit eine Lösung heraufführen sollte. Und das bedeutete zugleich, dass die Evangelischen nur solange in den Genuss der im Reichsabschied formulierten Zugeständnisse kommen konnten, bis eine der genannten Institutionen ihre Arbeit in dem geplanten Sinne beendete. Angesichts dieser Konstellation konnten und wollten die Evangelischen das vom Papst ausgeschriebene und unter seiner Autorität stehende Konzil von Trient nicht als das in Aussicht gestellte allgemeine, freie und christliche *Concilium* gelten lassen, zumal sie damit das Erlöschen aller bisherigen Friedstände riskiert hätten<sup>42</sup> und ihnen auch die theologische Unabhängigkeit keineswegs gewährleistet schien. Die Perspektive der altgläubigen Reichsstände hingegen unterschied sich davon grundlegend. Sie hatten an einem Religionsgespräch, das parallel zum Konzil von Trient ablaufen würde, kein Interesse und lehnten es entschieden ab. Auch der Kaiser war angesichts gewandelter Rahmenbedingungen inzwischen zurückhaltend. Was die Kurie anging, so hatte sich Papst Paul III. bereits im August 1544 gegen eine Kompetenzverlagerung in kirchlichen Angelegenheiten von einem Konzil auf ein weltliches Gremium ohne Beteiligung des Papstes heftig verwahrt. Daher sah die durch König Ferdinand zur Eröffnung des Wormser Reichstags im März 1545 erstellte Proposition nun vor, angesichts des vom Papst anberaumten Konzils alle weiteren Beratungen in Religionsangelegenheiten als überflüssig abzusetzen und nur politische Fragen zu verhandeln. Dies jedoch traf bei den

39 Vgl. Hollerbach, Das Religionsgespräch (wie Anm. 11), 163.

40 Zit. nach Hollerbach, Das Religionsgespräch (wie Anm. 11), 163.

41 Zit. nach Hollerbach, Das Religionsgespräch (wie Anm. 11), 163.

42 Vgl. dazu insgesamt Hermann von Caemmerer: Das Regensburger Religionsgespräch im Jahre 1546, Berlin 1901 (Phil. Diss.), 15–32, und zur Religionspolitik des Kaisers in den Jahren 1541–1545 Hollerbach, Das Religionsgespräch (wie Anm. 11), 161–164 mit der dort genannten Literatur.

Protestanten auf entschiedenen Widerspruch. Sie blieben bei ihrer Weigerung, das Konzil von Trient anzuerkennen und forderten eine Versicherung, dass durch die Veranstaltung des Konzils der ihnen in Speyer 1544 gewährte Religionsfrieden nicht angetastet würde. Bewegung kam erst durch die Vermittlung Kurfürst Friedrichs II. von der Pfalz in die Angelegenheit.<sup>43</sup> Er war als einziger weltlicher Kurfürst auf dem Reichstag erschienen, während sich alle anderen durch ihre Räte vertreten ließen. Sein von Karl V. bereitwillig aufgegriffener Vorschlag sah vor, den evangelischen Ständen eine erneute Verhandlung der Religionsfrage auf einer Nationalversammlung zuzugestehen, deren Resultat dann aber an das Konzil von Trient zu verweisen sei. Damit war der Weg für das zweite Regensburger Religionsgespräch geebnet, auch wenn die Evangelischen die Anerkennung des Konzils von Trient nach wie vor verweigerten. Die Erwartungen jedoch waren angesichts dieser Vorgeschichte nicht mehr besonders hoch.

Dass das Religionsgespräch für den Kaiser aber an Attraktivität verlor, lag daran, dass er sich bereits Mitte Mai 1545, als er in Worms eintraf, mit dem Gedanken trug, die im Reich sich immer weiter ausbreitende religiöse Spaltung durch ein militärisches Eingreifen zu revidieren. Dadurch, dass seine kriegerische Konfrontation mit dem französischen König Franz I. beendet und dessen Niederlage im Frieden von Crépy vom 14. September 1544 besiegelt worden war, hatte er endlich freie Hand für die Regelung der inneren Angelegenheiten des Reichs. Der Reichstag zu Worms 1545 gab die Gelegenheit, dies vorzubereiten. Die Kurie bot ihm durch den päpstlichen Gesandten, Kardinal Alessandro Farnese, der etwa gleichzeitig mit dem Kaiser, nämlich am 17. Mai 1545, in Worms eingetroffen war – finanzielle Unterstützung an, entweder zur Verwendung gegen die Osmanen oder gegen die Häretiker, und dies tilgte Karls Misstrauen, das er bisher gegenüber dem eher Frankreich zuneigenden Papst gehegt hatte. Er trat in Verhandlungen mit der Kurie ein, sowohl über die Höhe der in Aussicht gestellten Unterstützung als auch über den Zeitpunkt eines möglichen Vorgehens gegen die Protestanten, für das ihm der Papst sogar ein militärisches Kontingent über die Alpen zuführen wollte.<sup>44</sup> Auch alle weiteren Schritte dienten der heimlichen Kriegsvorbereitung. Bereits am 17. Mai hatte der Kaiser auch den König von Polen, Zygmunt August II., gegebenenfalls um Unterstützung gebeten. Den Stand der Beziehungen mit dem türkischen Sultan klärte er ab, indem er einen Gesandten mit Verhandlungen zu einem Waffenstillstand beauftragte. All dies blieb nicht geheim. Schon

43 Der neue Pfälzer Kurfürst (1544–56) legte – unter dem Einfluss des in Neuburg-Sulzbach regierenden Pfalzgrafen Ottheinrich – der reformatorischen Bewegung in der Kurpfalz keine Hindernisse in den Weg, führte sie aber auch nicht offiziell ein. Vgl. Karl Müller: Kirchengeschichte II/1 (Grundriß der Theologischen Wissenschaften 4,2), Tübingen 1911 (Neudr. 1922), 416.

44 Vgl. dazu die Ausführungen bei von Caemmerer, Regensburger Religionsgespräch (wie Anm. 42), bes. 18.

bald verbreiteten sich – nicht zu Unrecht – Gerüchte über ein Kriegsbündnis zwischen dem Papst und dem Kaiser. Parallel dazu verliefen Karls Verhandlungen mit den Protestanten über die Anerkennung des Konzils von Trient, deren Weigerung dazu führte, dass das im Reichsabschied von Speyer 1544 avisierte Religionsgespräch nicht einfach zu den Akten gelegt werden konnte. Karl entschloss sich schließlich, seinen militärischen Plan, der ihm wohl noch zu riskant erschien, um ein Jahr zu verschieben. Am 4. Juli 1545 teilte Granvella dies den päpstlichen Nuntien mit.<sup>45</sup> Damit konnten sich nun alle Kräfte auf die Vorbereitung des Religionsgesprächs konzentrieren, das dennoch bereits im Schatten des Schmalkaldischen Krieges (1546–1547) stand.

Viel hing deshalb von der Auswahl der Kolloquenten ab, und die Protestanten hofften zusätzlich auf eine Beteiligung der gesamten Reichsöffentlichkeit, d.h. der Kurfürsten, Fürsten und sonstigen Stände<sup>46</sup> – anders der Kaiser, der diesmal eine Veranstaltung in begrenztem Rahmen favorisierte. Man ging also daran, ein Religionsgespräch in Regensburg mit anschließendem Reichstag vorzubereiten, in dessen Beschlüsse die Ergebnisse des Religionsgesprächs eingehen sollten.

Veranstaltungsort waren die Räume des Rathauses. Anders als 1541 erhielt die Veranstaltung diesmal unwillkürlich einen rituellen Rahmen. Ohne dass dies abgesprochen gewesen wäre, fanden sich nämlich beide Seiten zuvor zu einem jeweils eigenen Gottesdienst zusammen. Die Altgläubigen feierten am 27. Januar 1546, dem Eröffnungstag des Religionsgesprächs, morgens um 7 Uhr eine Messe im Dom, bevor sie anschließend geschlossen „in einer feierlichen Prozession“ zum Rathaus gingen.<sup>47</sup> Die Evangelischen hatten schon tags zuvor, am 26. Januar, in der Neupfarrkirche einen öffentlichen Gottesdienst abgehalten, der – obwohl ihnen das Datum der Eröffnung des Religionsgesprächs bis zuletzt unbekannt war – offenbar darauf zielte, das Kolloquium liturgisch aufzuladen. Die Veranstaltung zweier Gottesdienste annähernd parallel hatte zugleich den Effekt, dass schon zu Beginn des Gesprächs die religiöse Trennung deutlich wurde, ja man sie sogar zelebrierte.

Gemäß dem Reichsabschied vom 4. August 1545 hatte der Kaiser die Präsidenten ernannt sowie für die altgläubige Seite vier Kolloquenten und vier Auditoren bestimmt. Anders als für Regensburg 1541 waren mit Eberhard Billick, Professor in Köln, Johannes Hoffmeister, Augustinerprovinzial aus Colmar, Johannes Cochläus und Petrus de Malvenda,

45 Vgl. dazu insgesamt von Caemmerer, Regensburger Religionsgespräch (wie Anm. 42), 15–26. Außerdem Dingel, Die Rolle Georg Majors auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1546 (wie Anm. 37), 190–194.

46 Vgl. Hollerbach, Das Religionsgespräch (wie Anm. 11), 167.

47 Vgl. dazu Lothar Vogel: Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546. Politik und Theologie zwischen Konsensdruck und Selbstbehauptung (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 82), Gütersloh 2009, 315–321, das Zitat 318.



dem Hofkaplan des Kaisers, ausgesprochen strenge Verfechter des römischen Glaubens ausgewählt worden. Sie hielten eigentlich das Konzil für den Ort, an dem maßgeblich über Fragen von Glauben und Lehre entschieden werde und sahen in dem Religionsgespräch ein gefährliches Zugeständnis an die Protestanten. Die eher vermittlungsbereiten Gelehrten Gropper und Pflug, die der Kaiser – außer Cochläus – wegen ihrer Erfahrungen auf dem Regensburger Gespräch von 1541 als Kolloquenten hatte gewinnen wollen, hatten beide eine Teilnahme abgelehnt. Die Perspektive, einen Konsens erzielen zu können, wurde allein schon durch diese personelle Konstellation eher verdunkelt. Die evangelischen Stände hatten den Wittenberger Philipp Melanchthon, den Straßburger Martin Bucer und die beiden Württemberger Erhard Schnepf und Johannes Brenz ausgewählt, die alle bereits Erfahrungen aus den zurückliegenden Konsensverhandlungen mitbrachten. An Melanchthons Stelle nahm jedoch sein Schüler Georg Major teil, von dem wir einen gedruckten Bericht über das Kolloquium besitzen. Als Grundlage der Verhandlungen sollte auch diesmal die *Confessio Augustana* dienen, deren erste drei Artikel – Gotteslehre, Erbsündenlehre und Christologie – seit den zurückliegenden Ergebnissen von Worms und Regensburg als verglichen galten. Erneut wurde die inhaltliche Diskussion durch Verfahrensfragen – diesmal durch Differenzen im Blick auf die von den Evangelischen geforderte Protokollierung des Gesprächs – verzögert.

Als man schließlich mit der Diskussion der Rechtfertigungslehre begann, wurde deutlich, dass die Verhandlungen keineswegs an dem in Worms und Regensburg 1540/1541 Erreichten anknüpften, sondern einen dezidierten Rückschritt bedeuteten. Malvenda hatte nämlich „propositiones“ (Beratungspunkte) unterbreitet, die die altgläubige Position entfalteten und klar herausstellten, dass man die „iustificatio“ von römischer Seite aus keineswegs nur von der Vergebung der Sünden durch Christus her verstand, sondern zugleich durch die „gratia infusa“ bewirkt sah, die den Menschen zu verdienstlichen Werken befähige.<sup>48</sup> Diese Position konnte auch die Entgegnung Bucers, der ja zu den Architekten des in Worms und Regensburg formulierten Vergleichsvorschlags gehört hatte, nicht mehr aufbrechen. Die

---

48 Die scholastische Lehre, auf die Malvenda rekurrierte, unterscheidet zwischen einem „meritum de condigno“ und einem „meritum de congruo“. Als „meritum de condigno“ gilt ein solch hochwertiges menschliches Verdienst oder gutes Werk, dass es geeignet ist, die Rechtfertigung vor Gott zu erwerben und sogar einen Rechtsanspruch auf die Rechtfertigung zu erheben. Als „meritum de congruo“ wird ein Verdienst des Menschen gewertet, das von Gott als gutes Werk gelten gelassen wird, so dass lediglich ein Billigkeitsanspruch in Frage käme. Um derartige Verdienste aus seinem eigenen Vermögen erwerben zu können, kommt dem Menschen die „gratia infusa“ zu Hilfe, d.h. eine Gnade, die ihm von Gott eingegossen wird und die ihn in Stand setzt, gute Werke zu tun. Alle Reformatoren lehnten diese aus der Scholastik überkommene Lehre ab und betonten die Rechtfertigung des Menschen allein aus göttlicher Gnade. Niemand könne, so ihre Ansicht, aus eigenem Vermögen heraus gute, verdienstvolle Werke vollbringen, die dazu geeignet und fähig seien, das Gottesverhältnis aufgrund menschlicher Anstrengung in Ordnung zu bringen.

Situation war verfahren, zumal sich die reformatorisch Gesinnten zudem weigerten, der kaiserlichen Auflage nachzukommen, über die Verhandlungen strenges Stillschweigen zu bewahren. Das Religionsgespräch wurde bis auf Weiteres ergebnislos eingestellt. Als der Kaiser am 10. April 1546 in Regensburg eintraf, waren die Protestanten schon abgereist. Kein Wunder, dass er ihnen die Schuld am Scheitern der Verhandlungen gab. Die reformatorisch Gesinnten dagegen sahen in den Altgläubigen „Feinde Christi“, mit denen sie nicht länger verhandeln wollten und legitimierten ihr Verhalten unter Rekurs auf die für sie allein gültige Norm, die Heilige Schrift.<sup>49</sup>

Das Regensburger Religionsgespräch von 1546 hatte die bleibenden und grundlegenden Differenzen zwischen den sich bildenden Konfessionen noch schärfer herausgearbeitet als das Kolloquium von 1541. Das zeigte sich allein schon daran, dass die Rechtfertigungslehre, das Kernstück reformatorischer Lehre schlechthin, nun eindeutig in den Mittelpunkt rückte. Demgegenüber traten die außerdem zur Disputation vorgesehenen Artikel wie Glaube, Gesetz, gute Werke, Sakramente, Zeremonien und die Lehre von der Kirche in den Hintergrund. Allerdings konnten sie wegen der vorzeitigen Abreise der Evangelischen, mit der sie ihren Protest öffentlich sichtbar gemacht hatten, auch gar nicht mehr diskutiert werden.<sup>50</sup> Die Position der altgläubigen Verhandlungspartner nahm die Interpretationsoffenheit des Regensburger Buchs<sup>51</sup> endgültig zurück und vertrat eine traditionell römisch-katholische Rechtfertigungslehre, die im späteren Augsburger Interim von 1548 ganz ähnlich formuliert wurde.<sup>52</sup> Im Juli 1546 brach der Schmalkaldische Krieg gegen die im Schmalkaldischen

49 Vgl. Georg Major: Kurtzer vnd warhafftiger bericht/ Von dem Colloquio: So in diesem xlvj. jar/ zu Regenspurg/ der Religion halben gehalten [...], Wittenberg 1546, R3b [VD16 M 2112].

50 Darüber berichtete Georg Major in seinem Kurzen und warhafftigen bericht folgendes: „Nachmals / do die handlung auff den 27. tag Januarij / angangen / ist vns ein Keyserlicher beuehl vorgelesen / wie / vnd von welchen Artickeln das Colloquium sollte gehalten werden / Nemlich / das man die Augspurgische Confessio / vor die hand nehmen / vnd von dem Artickel / der Justification vnd rechtfertigung des menschen / anfangen / vnd volgent nach der ordnung / von einem Artickel zu dem andern Disputiren / vnd erwegen / welcher anzunemen oder nicht anzunemen / vnd dauon Keyser. Maiestat vnd den Stenden des Reichs / Relation thun solt / welches dann vns verwundert / das man wider von dem Artickel der Justification disputiren solt / dieweil der selbige / im vorigen Colloquio zu Regenspurg / vorglichen were / Wie dann hernach sol angezeigt werden / Derhalben wir bald gedacht / das die Sophisten / die vorige disputation vnd vogleichung / von diesem / vnd andern Artickeln / wider auffis newe streiten / anfechten vnd vmb zustossen / sich vnterstehen wu(e)rden / wie dan hernachmals von jnen geschehen“. Vgl. Major, Kurtzer vnd warhafftiger bericht (wie Anm. 49), C1b. Zu Ablauf und Ausgang des Religionsgesprächs vgl. von Caemmerer, Regensburger Religionsgespräch (wie Anm. 42), 46–60, 61–70; Vogel, Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546 (wie Anm. 47), 269–479.

51 Im Regensburger Buch hatte man sich auf die Rede von einer eingegossenen „*charitas sanans voluntatem*“ verständigt, die als notwendige Ergänzung zur Rechtfertigung „*per fidem uiuam et efficacem*“ hinzugehöre. Vgl. den Artikel „*De iustificatione hominis*“ im Regensburger Buch, in: BDS 9/1 (wie Anm. 23), 399,12–14: „*id quod tamen nulli obtingit, nisi etiam simul infundatur charitas sanans voluntatem, vt voluntas sanata [...] incipiat implere legem.*“

52 Vgl. die Artikel 3–8 des Augsburger Interims, in: Joachim Mehlhausen (Hg.): Das Augsburger Interim von 1548, dt. und lat. (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1996, 40–59.

Bund zusammengeschlossenen protestantischen Stände los. Er endete im April 1547 mit der Schlacht bei Mühlberg und dem erwähnten kaiserlichen Augsburger Interim von 1548, das eine weitestgehende Rückführung der protestantischen Territorien in den Schoß der altgläubigen Kirche vorsah. Dies betraf übrigens auch Regensburg, dessen streng lutherisch gesinnter Pfarrer, Nikolaus Gallus, ins Exil gehen musste und erst 1553, nach der Fürstenrevolte und dem Passauer Vertrag, wieder zurückkehren konnte.

### III. Conclusio

Religionsgespräche, hervorgegangen aus den akademischen Universitätsdisputationen, waren ein gängiges Mittel der diskursiven Wahrheitsfindung, die man im 16. Jahrhundert nicht mehr nur von rhetorisch-argumentativen Fertigkeiten abhängig machte, sondern die man bestrebt war, an einer obersten, von allen anzuerkennenden Norm zu orientieren. Diese postulierte Norm – die Heilige Schrift – trat damit in Konkurrenz zu den bisherigen Autoritäten, die in der kirchlichen Hierarchie, im Papst und den Konzilien verankert waren. Diese Konstellation erklärt, warum Religionsgespräche mit ihren konzilsunabhängig entwickelten Strukturen zumindest zeitweise eine höhere Chance für eine *Konsens*findung boten.

Zugleich aber ist zu beachten, dass es in keinem der Religionsgespräche darum ging, einen Kompromiss auszuhandeln. Denn beide Seiten nahmen stets die Deutungshoheit religiöser Wahrheit für sich in Anspruch. Der religiösen Wahrheit traute man zudem historische Wirkmächtigkeit zu. Man war davon überzeugt, dass sie sich nicht nur langfristig, sondern bereits im Austausch der Argumente durchsetzen würde. Man würde den Gegner des Irrtums überführen, die Öffentlichkeit gewinnen und sie von der Legitimität bzw. Schriftgemäßheit des eigenen Standpunkts überzeugen können, wenn man sie nur geschickt genug in Worte fassen, sie widerspruchsfrei präsentieren und normenorientiert, d.h. biblisch, würde belegen können.<sup>53</sup> Religionsgespräche waren daher keineswegs Foren für „nutzloses Theologengezänk“, auf denen sich „geistige Sturheit und Unbeweglichkeit“<sup>54</sup> breit machte, sondern Schauplätze eines aufrichtigen theologischen Ringens um die wahre Lehre.

53 Vgl. dazu Irene Dingel: Streitkultur und Kontroversschriftum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung, in: Irene Dingel/Wolf-Friedrich Schäufele (Hgg.): Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz B 74), Mainz 2007, 95–111, hier 105.52 Vgl. die Artikel 3–8 des Augsburger Interims, in: Joachim Mehlhausen (Hg.): Das Augsburger Interim von 1548, dt. und lat. (Texte zur Geschichte der evangelischen Theologie 3), Neukirchen-Vluyn 1996, 40–59.

54 So Kai Bremer: Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert (Frühe Neuzeit 104), Tübingen 2005, 5.

Dies freilich ereignete sich eingebettet in politische Interessen und Zwänge. Kein Religionsgespräch war frei davon. Sie sind deshalb ein gutes Beispiel dafür, dass sich religiöse Entwicklungen – bis heute – nie unbeeinflusst von gesellschaftlichen und politischen Strukturen vollziehen. Und so bewirkten die von uns betrachteten Religionsgespräche das Gegenteil von dem, was sie eigentlich wollten. Statt die Überwindung bestehender Dissense anzubahnen, bereiteten sie den Weg für die definitive Profilbildung der Konfessionen und die Pluralität religiöser Positionen im Christentum.