

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen

Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte

Im Auftrag des Vereins für Reformationgeschichte
herausgegeben von Irene Dingel

Band 82

Gütersloher Verlagshaus

Lothar Vogel

Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546

Politik und Theologie
zwischen
Konsensdruck und Selbstbehauptung

Gütersloher Verlagshaus

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



Mix

Produktgruppe aus vorbildlich
bewirtschafteten Wäldern und anderen
kontrollierten Herkünften
www.fsc.org Zert.-Nr. SGS-COC-005645
© 1996 Forest Stewardship Council

Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100
Das für dieses Buch verwendete FSC-zertifizierte Papier *Munken Premium*
liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

1. Auflage

Copyright © 2009 by Verein für Reformationsgeschichte, Heidelberg

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: Satzweise, Föhren
Druck und Einband: Memminger MedienCentrum AG, Memmingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-05373-8

www.gtvh.de

Vorwort

Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546 gehört nicht zu den Sternstunden der Reformationsgeschichte. In der Eingangs- und Endphase war es von einem unlösbaren Geschäftsordnungskonflikt bestimmt, dazwischen fand eine Auseinandersetzung um die Rechtfertigungslehre statt, die frühere Verständigungserfahrungen definitiv entwertete. Die Begegnung von Angehörigen beider Seiten führte damit nicht zu einer Annäherung, sondern zur Zementierung der bestehenden Gegensätze und erscheint damit als Etappe auf dem Weg ins konfessionelle Zeitalter.

In einer Zeit, in der religiöse und weltanschauliche Pluralität immer mehr zur Alltagserfahrung wird, bieten die Vorgänge rund um diesen letzten Verständigungsversuch vor dem Schmalkaldischen Krieg dennoch Anstöße zur Reflexion. Ein Aspekt kann das Leitbild der *concordia* sein, d. h. eines gesellschaftlichen Grundkonsenses über die Religion bzw. Weltanschauung. Diese Motivation wurde in der Reformationsepoche aus unterschiedlichen Quellen gespeist, die von einer traditionalistisch-altgläubigen Ekklesiologie über politische Motivationen bis hin zum Humanismus erasmianischer Prägung reichten. Man könnte den langen Weg vom Wormser Reichstag des Jahres 1521 bis hin zum letzten Projekt eines Reichsreligionsgesprächs von 1557 als einen schmerzhaften Lernprozess lesen, in dem die politischen und theologischen Protagonisten nach und nach – und in unterschiedlicher Geschwindigkeit – akzeptierten, dass der Prozess der Reformation die *concordia* wirklich sprengte und zur Ausbildung voneinander getrennter Religionsgemeinschaften führte. Gerade die Politik des Kaisers Karl V. zeigt deutlich, dass sämtliche Versuche, die Einheit zu wahren, schließlich scheiterten: vom klassischen Instrument der Reichsacht über einen verurteilten Häretiker (Wormser Edikt) über verschiedene diplomatische Initiativen (besonders die Religionsgespräche) bis hin zur militärischen Gewalt (im Schmalkaldischen Krieg). Dass die *concordia*, die der Reformation vorausging, im Rückblick umfassender erschien, als sie es vielleicht war – man denke nur an die Waldenser und Hussiten –, sei erwähnt, nicht aber vertieft. Auf jeden Fall aber stellt das zweite Regensburger Religionsgespräch die Etappe eines Weges dar, auf dem es darum ging, einen fundamentalen religiösen Dissens zu konstatieren und gerade daraus Modelle des Zusammenlebens zu entwickeln, die diesen Dissens ertrugen. Die europäische Geschichte der Toleranz hat hier – neben anderen – eine Wurzel in der politischen Pragmatik, d. h. in der faktischen Unmöglichkeit, das Leitbild religiöser Einheitlichkeit auf der Ebene des Reichs aufrechtzuerhalten. In diesem Prozess, der die gesamte Reformationsepoche durchzieht, stellt das zweite Regensburger Religionsgespräch zwar keinen Höhepunkt, wohl aber eine Wegstation dar.

Am Ende eines Weges von acht Jahren, der von der Aufnahme des Habilitationsprojektes bis zur Vorlage dieses Buches geführt hat, ist es mir ein Anliegen, all denen zu danken, deren Unterstützung und deren Rat mich begleitet, auf dem Weg gehalten und beraten haben. An erster Stelle möchte ich meinen Doktorvater Hans Schneider nennen, der mich nicht nur zur Fortsetzung des akademischen Qualifikationswegs ermutigt, sondern mir auch die behandelte Themenstellung ans Herz gelegt hat. Ohne seine Unterstützung und seinen Zuspruch wäre dieses Projekt weder begonnen

noch zu Ende geführt worden. Wichtig ist mir ferner, all den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der besuchten Archive für ihre Auskünfte und ihr bereitwilliges Eingehen auf meine Wünsche zu danken. Namentlich sei unter ihnen Gerhard Menk vom Hessischen Staatsarchiv Marburg hervorgehoben, ohne den mir vor allem in den Waldeckschen Beständen des Archivs vieles unbekannt geblieben wäre. Für ihre Gutachten über die eingereichte Fassung dieser Habilitationsschrift, deren kritische Beobachtungen für die Erstellung der Druckfassung von großer Bedeutung waren, bin ich Hans Schneider, Gerhard Müller und Wilhelm Ernst Winterhager herzlich dankbar. Dasselbe gilt für Irene Dingel, zum einen für die Aufnahme dieser Untersuchung in der Reihe der QFRG, zum andern für die kritische und hilfreiche Durchsicht des Manuskripts. Ebenso danke ich Herrn Dr. Albert de Lange und Frau stud.theol. Marina Manke für ihre wertvolle Unterstützung bei der Korrektur der Druckfahnen.

Mit großer Dankbarkeit erwähne ich ferner, dass die Deutsche Forschungsgemeinschaft mir für dieses Projekt ein zweijähriges Forschungsstipendium gewährt und hat und es mir auf diese Weise erlaubte, mich in dieser Frist ganz auf diese Untersuchung zu konzentrieren. Darüber hinaus hat die Deutsche Forschungsgemeinschaft sich abschließend auch an den Kosten der Drucklegung beteiligt. Meinen Dank möchte ich ferner der Evangelischen Landeskirche in Württemberg aussprechen, die mir als einem ihrer Pfarrer in diesen Jahren durch die Bewilligung einer Beurlaubung Rückhalt gegeben hat. Ein ganz besonderer Dank geht schließlich an meine Frau, Hiltrud Stahlberger-Vogel, die mir in diesen Jahren eine unerlässliche Gesprächspartnerin über diesen Forschungsgegenstand gewesen ist und deren transaktionsanalytische Kompetenz lehrreiche Schlaglichter auf den Verlauf des Religionskonfliktes geworfen hat.

Rom, im März 2009

Lothar Vogel

Inhalt

Einleitung	11
1. Ein politischer Ort für theologische Debatte: die Religionsgespräche der 40er Jahre	15
1.1 Die Erforschung der Religionsgespräche	16
1.2 Religionsgespräche und Politik: einige ergänzende Beobachtungen	24
1.3 Die Rolle der Rechtfertigungslehre auf den Religionsgesprächen	33
2. Die Einschätzung religionspolitischer Spielräume im Vorfeld des Wormser Reichstags von 1545	41
2.1 Der Kaiserhof	41
2.1.1 Die Grunddaten der kaiserlichen Religionspolitik	41
2.1.2 Quellen aus dem Vorfeld des Wormser Reichstags	45
2.1.3 Die Frage nach der Datierung des kaiserlichen Kriegseschlusses	49
2.2 Die altgläubigen Reichsstände	64
2.2.1 Intransigent-altgläubige Reichsstände	64
2.2.2 Die »Mittelpartei«	72
2.3 Die protestantischen Reichsstände	78
2.3.1 Religionspolitische Grundpositionen	78
2.3.2 Die protestantischen Reformationsgutachten	84
a) Das Augsburger Reformationsgutachten	85
b) Die hessischen Gutachten	87
c) Das Gutachten der Frankfurter Theologen	92
d) Das Gutachten der Tübinger Theologen	96
e) Der Reformationsentwurf Martin Bucers	97
f) Kursachsen und der Wittenberger Reformationsentwurf	108
g) Die Ausarbeitung eines gemeinsamen Reformationsentwurfs	117
h) Rückblick	123
2.3 Zusammenfassung	125
3. Der Wormser Reichstag von 1544/45	127
3.1 Religionspolitische Verhandlungen bis zur Ankunft des Kaisers am 16. Mai 1545	127
3.2 Religionspolitische Verhandlungen von der Ankunft des Kaisers bis zum Beginn der Vermittlung Pfalzgraf Friedrichs II. von der Pfalz	141

3.3	Die Vermittlung Friedrichs II. von der Pfalz und die Entscheidung für das Religionsgespräch	152
3.3.1	Der Beginn der Vermittlung	152
3.3.2	Die Vorlage des Kolloquiumsvorschlags durch den Pfalzgrafen und die Reaktionen	156
3.3.3	Verhandlungen über den Kolloquiumsartikel in der Reichstagsprorogation	176
3.4	Das Kolloquium in der Prorogation des Wormser Reichstags	186
3.5	Ausblick	192
4.	Das Vor- und Umfeld des Kolloquiums (Herbst 1545 und Winter 1545/46)	195
4.1	Die weitere politische Entwicklung	195
4.1.1	Der Kaiser, das Konzil und die europäischen Potentaten	195
4.1.2	Die Entwicklung innerhalb des Reichs	200
4.1.3	Ansätze zu einer alternativen Lösung der Religionsfrage zwischen Trienter Konzil und Krieg	215
4.2	Die Berufung der protestantischen Teilnehmer	220
4.2.1	Vorbemerkung zur Forschungsgeschichte	220
4.2.2	Die Auswahl der Teilnehmer vom Wormser Reichstag bis zum Gespräch	223
4.3	Die Berufung der altgläubigen Teilnehmer	247
4.4	Zusammenfassung	267
5.	Der Verlauf des Religionsgesprächs	269
5.1	Vorbemerkung zur Quellenlage	269
5.1.1	Archivalische Quellen	269
5.1.2	Druckschriften	274
5.2	Abfertigung und Anreise der Teilnehmer	284
5.2.1	Die altgläubigen Teilnehmer und die Präsidenten	284
5.2.2	Die protestantischen Teilnehmer	292
5.2.3	Die Unterkünfte der Gesprächsteilnehmer	300
5.3	Aktivitäten im Vorfeld der Gesprächseröffnung	305
5.4	Die Eröffnung des Gesprächs	315
5.5	Verhandlungen über die Geschäftsordnung (27. 1.-3. 2.)	322
5.6	Die Eröffnung der theologischen Verhandlungen am 5. Februar	338
5.6.1	Präliminarien bei der Eröffnung der theologischen Debatte	338
5.6.2	Vorbemerkung zur Quellenlage	339
5.6.3	Die einleitende Protestation der altgläubigen Seite	341
5.6.4	Die Proposition Malvendas zur Rechtfertigungslehre	342

5.7	Der Vortrag der Protestation der Augsburger Konfessionsverwandten (6. Februar)	355
5.8	Die Gegen-Proposition der Protestanten vom 9.-11. Februar	361
5.8.1	Die Eröffnung der Verhandlungen am 9. Februar	361
5.8.2	Protestantische Rechtfertigungslehre als Auslegung des vierten Artikels des Augsburger Bekenntnisses	363
5.8.3	Vergleich mit der von Malvenda vorgetragenen Proposition	368
5.8.4	Auseinandersetzung mit Malvendas Schriftbelegen	373
5.8.5	Die protestantischen axiomata zur Rechtfertigungslehre	375
5.8.6	Abschluss der protestantischen Gegen-Proposition	376
5.8.7	Korrespondenzen beider Seiten (27. Januar bis 14. Februar)	378
5.9	Die altgläubige Entgegnung (12.-17. Februar)	385
5.9.1	Die Replik auf die Protestation und Geschäftsordnungswünsche der Augsburger Konfessionsverwandten (12. Februar)	385
5.9.2	Die Replik zur Rechtfertigungslehre (13.-17. Februar)	389
5.10	Die protestantische Triplik (17.-23. Februar)	401
5.10.1	Stellungnahme zur Kritik an der Protestation und zur Geschäftsordnung (17./18. Februar)	401
5.10.2	Das familiare colloquium (19.-22. Februar)	405
5.10.3	Bucers Vortrag vom 23. Februar	420
5.10.4	Korrespondenzen beider Seiten während der altgläubigen Replik und der protestantischen Triplik (12.-23. Februar)	421
5.10.5	Der Besuch des angeblichen Konzilsgesandten Melchior Flavius	428
5.11	Der Streit um die Geschäftsordnung nach Eintreffen der kaiserlichen Resolution	430
5.11.1	Die Eröffnung der kaiserlichen Resolution zur Geschäftsordnung (26. Februar)	430
5.11.2	Der weitere Verlauf der Geschäftsordnungsdiskussion	437
5.12	Die Abreise der Protestanten	448
5.12.1	Abreisen vor der Kolloquiumsauflösung	448
5.12.2	Protestantische Korrespondenzen zwischen Verhandlungsende und Abreise	448
5.12.3	Der Aufbruch aus Regensburg	459
5.12.4	Korrespondenzen nach Abbruch des Kolloquiums	472
6.	Rückbezüge auf das zweite Regensburger Religionsgespräch bis zum Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges	481
6.1	Die Verhandlungen zwischen Karl V. und Landgraf Philipp in Speyer (28./29. März)	481
6.2	Die innerprotestantischen Verhandlungen über eine Rechtfertigung des Gesprächsabbruchs im Vorfeld des Regensburger Reichstags	491
6.3	Das Kolloquium in den Verhandlungen des Regensburger Reichstags	503

7. Rückblick	517
Quellenanhang	521
Abkürzungsverzeichnis	581
Verzeichnis der herangezogenen Archivalien	582
Quellen- und Literaturverzeichnis	585
Orts- und Personenregister	609

Einleitung

Vom 27. Januar bis zum 20. März 1546 und damit gerade ein Vierteljahr vor dem Beginn des Schmalkaldischen Krieges fand in Regensburg ein Gespräch zwischen altgläubigen und reformatorischen Theologen statt, das den religiösen Zwiespalt im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation überwinden sollte. Schon von den Zeitgenossen wurde dieser Versuch als unzeitig und überflüssig empfunden. So konnte Martin Luther im Vorfeld des Gesprächs spottend sagen, dass der im Herbst 1545 durchgeführte Feldzug gegen den altgläubigen Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel bereits das angemessene *colloquium* gewesen sei.¹ Ganz ähnlich äußerte sich der ›Erasmianer‹ Julius Pflug. Angesichts der kaiserlichen Einberufung zu diesem Gespräch erklärte er, dass er lieber zum *certamen* als zum *colloquium* rufen wollte.² Der Verlauf der Verhandlungen bot diesen skeptischen und ablehnenden Stimmen im Nachhinein eine Bestätigung. Nachdem eine einwöchige Geschäftsordnungsdebatte, die sich vor allem um die durch den Kaiser vorgeschriebene Weise der Protokollführung drehte, mit einem Kompromiss beigelegt worden war, kam es vom 5. Februar an zu einer inhaltlichen Diskussion über die Rechtfertigungslehre, bei der allerdings die unterschiedlichen Positionen beider Seiten immer deutlicher hervortraten. Als dann am 26. Februar eine kaiserliche Resolution eröffnet wurde, die den erzielten Kompromiss in der Geschäftsordnung verwarf, war damit das Gespräch faktisch gesprengt. Nach weiteren drei Wochen erfolglosen Verhandeln über die Form des Gesprächs reisten die reformatorischen Teilnehmer zwischen dem 20. und 22. März aus Regensburg ab.

Schon die Zeitgenossen hatten dem Kolloquium von 1546 viel weniger Aufmerksamkeit geschenkt als jener 1540/41 veranstalteten Serie von Reichsreligionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg, die zu einer geradezu als Zeichen göttlicher Erleuchtung wahrgenommenen Annäherung geführt hatte,³ schließlich aber auf dramatische Weise gescheitert war. Anders als damals stand das zweite Regensburger Religionsgespräch nicht im Zentrum, sondern in der Peripherie der reichspolitischen Entwicklung. Gab es um 1540/41 eine Flut von Druckschriften, die sich mit den Religionsverhandlungen auseinandersetzten,⁴ so ist die Zahl der Veröffentlichungen, die sich mit dem zweiten Regensburger Religionsgespräch befassen, ziemlich gering.⁵ Diese Tendenz setzt sich in der Forschungsgeschichte fort. Die Verhandlungen der Jahre 1540 und 1541 sind in den letzten Jahrzehnten – auch im Zeichen aktueller Bemühungen um ökumenische Verständigung – Gegenstand zahlreicher Darstellungen

1. So berichtete Hieronymus Besold am 13. 12. 1545 aus Wittenberg an Veit Dietrich: Albrecht/Flemming (Hgg.), Manuscriptum Thomasianum, Nr. 116, S. 177.
2. Brief von Julius Pflug an den kaiserlichen Sekretär Johann Obernburger, Mainz 4. 12. 1545: Pollet (Hg.), Julius Pflug, Correspondance, Bd. 2, Nr. 318, Z. 24f., S. 642f.; Pflug meint hier mit *certamen* allerdings eine geistige und keine militärische Auseinandersetzung.
3. Zu dieser Wahrnehmung der Einigung über den Rechtfertigungsartikel vgl. Stupperich, Humanismus, S. 100; Rabe, Karl V., S. 333; Fuchs, Konfession, S. 443.
4. Dazu Kuhaupt, Veröffentlichte Kirchenpolitik.
5. S. u. Kap. 5.1.2.

gen und Quelleneditionen geworden.⁶ Das Gespräch von 1546 hingegen hat zuletzt im Jahre 1901 durch eine Dissertation von Hermann von Caemmerer eine monographische Behandlung erfahren.⁷ Neben dieser Veröffentlichung sind vor allem August von Druffels in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts sukzessive erschienene Darstellung des Verhältnisses zwischen Kaiser Karl V. und Papst Paul III. in den Jahren 1544/46,⁸ die aus dem Jahr 1925 stammende Arbeit von Karl Ried über den Eichstätter Bischof Moritz von Hutten, einen der Kolloquiumspräsidenten,⁹ die Edition und prosopographische Erschließung der Korrespondenz des ebenfalls in Regensburg anwesenden Julius Pflug durch Jacques Vincent Pollet¹⁰ sowie die Untersuchung von Marion Hollerbach über die Form der reformationszeitlichen Religionsgespräche aus dem Jahre 1983¹¹ zu erwähnen. Hinzu kommt noch die »Reformationsgeschichte der Reichsstadt Regensburg« von Leonhard Theobald, in der – basierend vor allem auf dem Tagebuch des Grafen Wolrad II. von Waldeck, eines Mitglieds der hessischen Delegation – die sozialen Kontakte und Lebensumstände der protestantischen Teilnehmer näher dargestellt sind.¹² Zuletzt hat Irene Dingel im Jahre 2005 die Wirksamkeit des Wittenberger Theologen Georg Major auf dem Kolloquium beschrieben.¹³ Mehrere wichtige Arbeiten über die Religionsgespräche von 1540/41 hingegen beziehen den fünf Jahre später erfolgten Wiederholungsversuch überhaupt nicht in ihre Darstellung ein, oder sie erwähnen diesen Vorgang lediglich am Rande.¹⁴

Zugleich aber haben sich in den letzten Jahrzehnten die Grundlagen zum Verständnis der Vorgänge rund um das zweite Regensburger Religionsgespräch so grundlegend verändert, dass eine erneute monographische Bearbeitung des Themas angezeigt erscheint. Dies gilt zum einen für die Quellenbasis. Im Laufe des 20. Jahrhunderts sind zahlreiche Quellen zur Reformationsgeschichte neu erschlossen worden; dies gilt besonders für die Briefwechsel der politisch Handelnden oder der Theologen, die auf diese Verhandlungen Einfluss genommen haben.¹⁵ Aber auch die Deutung der Motive

6. Aktuelle Übersichten bieten: ADRRG 1/2, S. 1257-1294; ADRRG 2/2, S. 1365-1370; Ortman, *Reformation*, S. 322-339.
7. Caemmerer, *Religionsgespräch*.
8. Druffel, *Kaiser Karl V. und die römische Curie*, Abth. 4, S. 462-473.
9. Ried, *Moritz von Hutten*, S. 81-97; verdienstvoll ist besonders, dass Ried hier die Berufung der altgläubigen Teilnehmer und der Präsidenten erhellt.
10. Pollet (Hg.), *Julius Pflug, Correspondance*, Bd. 2, Nr. 313-335, S. 631-681, Bd. 5/1, Doc. 47-49, S. 259-263; vgl. auch ders., *Julius Pflug*, S. 197-201.
11. Hollerbach, *Religionsgespräch*, S. 164-185; der Schwerpunkt liegt hier – wie auch bei Caemmerer – auf der äußeren Form des Gesprächs.
12. Theobald, *Reformationsgeschichte*, Bd. 2, S. 84-108. Zum Tagebuch Wolrads s. u. S. 273 f.
13. Dingel, *Georg Majors Rolle*.
14. Nicht behandelt wird das zweite Regensburger Religionsgespräch bei: Augustijn, *Godsdienstgesprekken*; Fuchs, *Konfession*; Ortman, *Reformation*; Stolk, *Johannes Calvijn*. Eine Ausnahme ist Döllinger, *Reformation*, Bd. 3, S. 322-333, der dem zweiten Regensburger Religionsgespräch eine höhere Bedeutung zuschreibt als dem ersten, da auf ihm die Unausgleichbarkeit der katholischen und des evangelischen Auffassung erkannt worden sei.
15. Erwähnt sei an dieser Stelle: Roth, *Der offizielle Bericht*; Schultze, *Tagebuch*; Albrecht/Flemming (Hgg.), *Manuscriptum Thomasianum*; Schlecht (Hg.), *Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien*; Pollet (Hg.), *Julius Pflug, Correspondance*, Bd. 2 und 5/1; DRTA.JR 16/1-2 (Worms 1545) und 17 (Regensburg 1546).

und Absichten der politischen Handlungsträger, besonders Karls V., hat sich grundlegend gewandelt. Galt es zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch als ausgemacht, dass Karl spätestens seit Frühsommer 1545 zum Krieg gegen die Protestanten entschlossen und die von ihm dann noch gezeigte Verhandlungsbereitschaft nur vorgespielt gewesen sei, so entdeckt man heute in seinem politischen Handeln eine bewusste »Zweigeleisigkeit«, die den Krieg als Option durchaus einschloss, aber zugleich bis in den Sommer 1546 hinein den Verhandlungsweg offenzuhalten und eine Festlegung zu vermeiden suchte.¹⁶ Schließlich hat auch die theologiegeschichtliche Interpretation der reformationszeitlichen Quellen eine Entwicklung durchgemacht. Ausführlich wurde diskutiert, welche Grundpositionen bei den Religionsgesprächen von 1540/41 zum Tragen gekommen sind und eine zumindest partielle und vorläufige Einigung ermöglicht haben. Damit gewinnt auch die theologiegeschichtliche Einordnung des zweiten Regensburger Religionsgesprächs eine neue Basis.¹⁷

Erscheint dieses Kolloquium auf den ersten Blick als ein Geschehen ohne größere Bedeutung, so erweist es sich bei genauerer Betrachtung doch als eine beachtenswerte Durchgangsstation auf dem Weg vom Wormser Edikt von 1521 zum Augsburger Religionsfrieden von 1555. Es geht zum einen darum, den Einfluss der politischen Lage im Vorfeld des Schmalkaldischen Krieges auf das Zustandekommen und den Verlauf des Gesprächs nachzuzeichnen. Zum andern soll das Augenmerk auf die theologische Diskussion selbst gelenkt werden. Immerhin liegen zwischen den Debatten um die Geschäftsordnung des Kolloquiums, die schließlich zum Abbruch des Gesprächs führen, etwa drei Wochen, in denen namhafte theologische Vertreter beider Seiten nochmals intensiv über die Rechtfertigungslehre und damit zumindest aus protestantischer Sicht über das theologische Kernthema der Reformationszeit¹⁸ diskutiert haben. Die politische und die theologische Ebene sollen dabei aber nicht als zwei unabhängig voneinander verlaufende Dimensionen, sondern in ihrer gegenseitigen Verschränkung beschrieben werden. Einerseits war es die Reichspolitik, die der Theologie mit den Religionsgesprächen zu einem bestimmten »Sitz im Leben« verhalf und damit auch die Kommunikationsregeln der theologischen Debatte mitbestimmte; andererseits waren es immer wieder theologische Motive, die das Handeln der Mächtigen in dieser Epoche legitimierten oder auch wirklich bestimmten.

Eine Bemerkung zur Nomenklatur sei noch vorangeschickt: Das Regensburger Religionsgespräch fand statt zu einem Zeitpunkt, an dem sich die Gegensätze zwischen beiden Seiten zwar im Vergleich zu 1541 deutlich verfestigt hatten, aber noch nicht endgültig in einem konfessionalistischen Sinne definiert waren. Zur Kennzeichnung der beiden »Religionsparteien« vermeide ich daher die Begriffe »evangelisch« und »katholisch« und spreche stattdessen von »Protestanten« (im Sinne der Protestation gegen den Reichstagsabschied von 1529) oder »Augsburger Konfessionsverwandten« bzw. von »Altgläubigen«. Auf diese Weise soll vermieden werden, dass die späteren konfessionellen Grenzziehungen vorschnell in diese Phase hineingetragen werden. Auf der

16. So Jedin, *Geschichte*, Bd. 1, S. 406; vgl. auch Luttenberger, *Glaubenseinheit*, S. 300-318.

17. Wesentlich dazu ist Stupperich, *Humanismus*, mit der These einer »erasmianischen Mittelpartei«, sowie die Diskussion über diese These bei Augustijn, *Godsdienstgesprekken*; Braunsch, *Theologie*; und Lexutt, *Rechtfertigung*.

18. Vgl. als *locus classicus*: ASm II/1, in: BSLK, S. 415 f.

theologischen Ebene bleibt das Wort ›reformatorisch‹ jener Richtung vorbehalten, die sich von der päpstlich-römischen Kirche abgrenzte – ohne damit die Reformbemühungen, die innerhalb der römischen Kirche stattfanden, bestreiten zu wollen.

Die Wiedergabe archivalischer Quellen orientiert sich an den »Richtlinien für die Edition landesgeschichtlicher Quellen«, wie sie im Jahre 2000 in zweiter Auflage durch Walter Heinemeyer herausgegeben worden sind. Es handelt sich bei den in den Fußnoten zitierten oder im Anhang edierten Stücken fast ausschließlich um Verwaltungsschriftgut, so dass es sinnvoll erschien, die in den Richtlinien vorgeschlagenen Normalisierungen vorzunehmen. Eine diplomatisch-getreue Transkription hätte lediglich Schreibgewohnheiten reproduziert, die zu dieser Zeit allgemein üblich waren; damit hätte sie diese Texte, die sich zu ihrer Zeit orthographisch völlig im Rahmen der Normalität bewegten, für den heutigen Leser im Grunde verfremdet. Auf die Normalisierung von Doppelkonsonanzen wurde allerdings verzichtet. Ebenso wurde bei der Wiedergabe von Zitaten aus Druckschriften des 16. Jahrhunderts verfahren. Hinsichtlich der präzisen Gestaltung der Deckblätter der herangezogenen Druckschriften sei auf die mit angegebenen Spezialbibliographien verwiesen. Bei Zitaten aus modernen Editionen erfolgt die Wiedergabe allerdings präzise in der Weise, wie der Text in der Ausgabe geboten ist.

1. Ein politischer Ort für theologische Debatte: die Religionsgespräche der 40er Jahre

Es mag aus einer abstrakt-theologischen Sicht überraschen, dass noch in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts, also weit mehr als 20 Jahre nach dem Beginn der Reformation, Anstrengungen unternommen worden sind, den sich immer stärker vertiefenden Gegensatz zwischen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche durch theologische Verhandlungen zu überwinden. Im Grunde war die religiöse Wahrheitsfrage aus der Sicht Roms definitiv beantwortet, als Papst Leo X. im Jahre 1520/21 Martin Luther als Irrlehrer verurteilte.¹ Luther seinerseits gelangte durch den Prozess zur Einsicht, dass das Papsttum mit seinen Anhängern als das Reich des Antichristen zu betrachten sei.² Auf beiden Seiten erfolgte damit eine Grenzziehung, die weitere Gespräche überflüssig zu machen schien.

Dennoch reiht sich das Religionsgespräch von 1546 in eine lange Folge von Diskussionen ein. Hierzu gehörten die zahlreichen Disputationen, die in verschiedenen Reichsständen, vor allem in den oberdeutschen Städten, aber ebenso in Hessen, in der Schweiz und in außerhalb des Reichs gelegenen Herrschaften zur Einführung der Reformation bzw. zu ihrer Verhinderung abgehalten wurden. Ebenso zählen dazu die Religionsverhandlungen auf Reichsebene, die sich vom Wormser Reichstag von 1521 bis zum letzten Versuch eines Religionsgesprächs im Jahre 1557 erstreckten und mit dem Augsburger Reichstag von 1530 und der Serie von Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg in den Jahren 1540/41 ihre Blüte erlebten. Schließlich ist seit 1525 eine Serie von Verständigungsprojekten zwischen Reichsständen des hessisch-thüringisch-sächsischen Raum zu beobachten, die ohne Einbeziehung der Reichsebene propagiert bzw. durchgeführt wurden und im Leipziger Religionsgespräch von 1539 ihren Höhepunkt und Abschluss erreichten.³ Das einführende Kapitel ist der Form des Religionsgesprächs gewidmet. Es soll Grundzüge ihrer Erforschung erläutern, ihren politischen ›Sitz im Leben‹ umreißen und die Rolle der Rechtfertigungslehre auf diesen Veranstaltungen beleuchten.

1. Aland (Bearb.), Quellen, Bd. 1, Nr. 789, S. 504-513; Bullarium Romanum, Bd. 5, S. 761-764; dazu vgl. Becker, Appellation, S. 249 und 253; Brecht, Martin Luther, Bd. 1, S. 173-453; Rabe, Deutsche Geschichte, S. 212-218; Mühlen, Reformation, Bd. 1, S. 49-67 (jeweils mit weiterführender Literatur); zum Ausbrechen der Ablassdebatte aus dem akademischen Kontext durch den frühen Bruch gängiger »Spielregeln« des Disputationswesens ist instruktiv Fuchs, Konfession, S. 58-222.
2. Dazu vgl. Seebaß, Art. »Antichrist«, S. 29-32 (auch über die Rezeption dieser Erkenntnis Luthers im reformatorischen Spektrum).
3. Einen Überblick bieten: Dingel, Art. »Religionsgespräche«, S. 654-681; Müller, Art. »Religionsgespräche«, Sp. 328-331.

1.1 Die Erforschung der Religionsgespräche

Für die Religionsgespräche der Reformationszeit beginnt die Forschungsgeschichte im frühen 18. Jahrhundert, und zwar unter dem Vorzeichen eines von der Aufklärung beeinflussten irenischen Luthertums. Im Jahre 1719 erschienen sowohl die von Johann Franz Buddeus in Jena betreute *Dissertatio historico-theologica de Colloquiis charitativis* von Heinrich Conrad Arend als auch das vom Haller Oberpfarrer und Scholarchen Johann Michael Heineccius verfasste *Schediasma de Colloquiis religiosis*.⁴ Arend konstatierte ein Leiden am religiösen Zwiespalt auf beiden Seiten und betrachtete nicht sachliche Differenzen, sondern die *philautia* als den eigentlichen Grund für das Scheitern der Gespräche.⁵ Die Arbeit von Heineccius, dessen Lebensweg sich in Jena und Halle mit dem von Buddeus kreuzte, ist ebenfalls erfüllt von der Überzeugung vom guten Sinn des Gesprächs über religiöse Meinungsverschiedenheiten.⁶ Sein Ziel war ein Editionsprojekt, das von der Diskussion zwischen Luther und Kardinal Cajetan an alle Quellen zu den Religionsgesprächen der Reformationszeit verfügbar machen sollte. Es ist aber nicht zur Veröffentlichung gelangt.

Insgesamt war die ältere Forschung wesentlich durch die jeweils eigene konfessionelle Perspektive bestimmt. Während protestantische Beiträge betonten, dass diese Verhandlungen aufgrund der Abhängigkeit der Altgläubigen vom Papst von vorn herein zum Scheitern verurteilt gewesen seien, identifizierte sich die katholische Forschung mit der Haltung des Kaisers bzw. des Papstes, stellte deren Langmut im Umgang mit den Abweichlern heraus und betrachtete die religiöse Auseinandersetzung als Vehikel für den Ungehorsam und Eigenwillen der protestantischen Fürsten und Reichsstände. Es wurde dementsprechend beklagt, dass politische Einflüsse bei den Religionsgesprächen eine Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche unmöglich gemacht hätten.⁷ Die Suche nach einer Verhandlungslösung oder nach einem mittleren Weg wurde dementsprechend auf beiden Seiten als religiöse Gleichgültigkeit oder als Versuch, den Glaubensgegensatz mit unsachgemäßen politischen Mitteln zu beheben, gebrandmarkt.⁸ Die formale Eigenart der reformationszeitlichen Kolloquien trat jedoch zugunsten der politischen und der theologiegeschichtlichen Perspektive in den Hintergrund. Auf protestantischer Seite erschienen die Gespräche vornehmlich

4. Heineccius, *Schediasma*; Arend, *Dissertatio*. Zu Heineccius vgl. Allgemeine Encyclopädie, Sect. 2, Bd. 4, 1818, S. 191 f. Über Buddeus und frühe aufklärerische Einflüsse an der Universität Jena vgl. Pältz, Art. »Jena, Universität«, S. 560; ders., Art. »Buddeus«, S. 316.

5. Arend, *Dissertatio*, S. 23.

6. Heineccius setzt sich ausdrücklich ab von der Position Gottfried Arnolds, der den Nutzen von Religionsgesprächen bestritt, da es in Religionsfragen keine Kompromisse geben könne.

7. Typisch dafür sind folgende Darstellungen: Janssen, *Geschichte*, Bd. 3, S. 450 f.; Pastor, *Reunionsbestrebungen*, S. 278. Vgl. auch Lexutt, *Rechtfertigung*, S. 14 f.

8. Dazu zusammenfassend Augustijn, *Religionsgespräche*, S. 43, mit Anm. 229. Klassisch ausgeführt ist die traditionelle katholische Position in Janssen, *Geschichte*, Bd. 3, S. 448-450; Pastor, *Reunionsbestrebungen*, S. 7 (wo das entstehende Landeskirchentum als Kern des reformatorischen Geschehens beschrieben und als »Cäsaropapismus« bezeichnet wird) und 220-222; Döllinger, *Reformation*, S. 322-333. Über die Suche nach einer *via media* ist typisch das Urteil von Cardauns, *Zur Geschichte*, S. 2.

als theologische Disputationen⁹, auf katholischer Seite hingegen wurden sie in die Traditionslinie der Gespräche mit Ketzern¹⁰ eingeordnet.

Einen Anschluss an die von Heineccius und Arend angedeutete Fragestellung vollzog im Jahre 1936 Robert Stupperich mit seinem grundlegenden Werk »Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen«. Vier Jahre zuvor hatte Peter Rassow darauf hingewiesen, dass die erasmianische Prägung des kaiserlichen Großkanzlers Mercurino Gattinara wesentlich dazu beigetragen habe, dass der Kaiser auf dem Augsburger Reichstag von 1530 den Versuch unternahm, das Religionsproblem durch Gespräche zu lösen.¹¹ Stupperich nun entwickelte die These, dass sämtliche Ausgleichsverhandlungen – von den Ausschussgesprächen des Augsburger Reichstags bis hin zum Regensburger Gespräch 1541 – von einem irenischen Geist getragen gewesen seien, der letztlich auf Erasmus von Rotterdam zurückweise: »Seine Theologie ist für die Vermittler der Ausgangspunkt und zugleich in ihrer Vergleichsarbeit der Einigungspunkt. Durch Erasmus selbst und durch seine Schüler wird die theologische Grundlage zum politischen Programm erhoben, das an den Höfen geistlicher und weltlicher Fürsten und schließlich selbst von der kaiserlichen Kanzlei aufgenommen und vertreten wurde.«¹² Als Programmschriften dieser Strömung führt Stupperich die Denkschrift des Erasmus an Papst Hadrian VI. von 1523 sowie den *Liber de sarcienda ecclesiae concordia* an, den Erasmus im Jahre 1533 auf Anregung von Julius Pflug verfasste, nachdem Papst Paul III. ein allgemeines Konzil angekündigt hatte. Gemeinsam ist beiden Schriften, dass sie an der Notwendigkeit eines religiösen Ausgleichs als Voraussetzung für den Frieden festhalten. Erreichbar erscheint Erasmus dieses Ziel, wenn man geeignete Personen in ernsthafter, aber kompromissbereiter Haltung miteinander konferieren lasse und die religiöse Lebenspraxis höher gewichte als die Zuspitzung dogmatischer Probleme.¹³ Als Vertreter erasmianischer Gedanken betrachtete Stupperich auf altgläubiger Seite Julius Pflug, Georg Witzel und Johannes Gropper, auf reformatorischer Seite Philipp Melancthon und Martin Bucer.¹⁴ Ohne Frage sind damit die Personen genannt, die vom Leipziger Religionsgespräch von 1539 bis zum Gespräch von 1546 für die religiösen Verständigungsversuche im Reich bestimmend gewesen sind. Das Scheitern all dieser Versuche erklärt Stupperich mit dem Einfluss intransigenter Stimmen sowohl auf der altgläubigen als auch auf der reformatorischen Seite.¹⁵

Deutlich benannte bereits Stupperich, dass in den Reichsreligionsgesprächen ein philosophisch-theologischer Ansatz »zum politischen Programm« erhoben worden

9. Vgl. Caemmerer, Das Regensburger Religionsgespräch, S. 48.
10. Vgl. Ried, Moritz von Hutten, S. 81; ganz in dieser Tradition steht auch noch Beumer, Religionsgespräch, aus dem Jahr 1964.
11. Rassow, Kaiser-Idee, S. 26-28.
12. Stupperich, Humanismus, S. 4.
13. Ebd., S. 27 f.; vgl. den Brief des Erasmus an Hadrian VI. vom Frühjahr 1523 (Edition: Allen/Allen [Hgg.], *Opus epistolarum*, Bd. 5, Nr. 1352, S. 259-261). Der *Liber de sarcienda ecclesiae concordia* ist unter dem Titel *De amabili ecclesiae concordia* veröffentlicht in: Ders., *Opera Omnia*, Bd. 5, Sp. 469-506 (zum Titel dieser Schrift vgl. Stupperich, Humanismus, S. 28, mit Anm. 2).
14. Stupperich, Humanismus, S. 11-26.
15. Ebd., S. 126-131.

ist.¹⁶ Gerade nach der Zeit des Dritten Reichs wurde die politische Bestimmtheit der Religionsgespräche als Problem erkannt.¹⁷ Prononciert fasste Cornelis Augustijn diese Einsicht im Jahre 1980 in Worte: »das Politische und das Religiöse waren nicht nur untrennbar, es war auch unmöglich, beides zu unterscheiden.«¹⁸ Auch der spezifisch politische Ort der theologischen Diskussion gehört damit zum Profil der Reichsreligionsgespräche. Die theologische Legitimität dieser erasmianisch inspirierten Verständigungsbemühungen wurde allerdings im Jahre 1957 durch Friedrich Wilhelm Kantzenbach betont.¹⁹

Ein kurzes Referat von Hubert Jedin, ebenfalls aus dem Jahre 1957, kann als Ausgangsimpuls für die weitere Erforschung der Religionsgespräche in formaler Hinsicht gelten. Grundsätzlich unterschied Jedin zwischen den »Disputationen der ersten Reformationsjahre«, unter denen er sowohl die Auseinandersetzung Luthers mit Kardinal Cajetan als auch die städtischen Religionsgespräche subsummierte, und den Religionsgesprächen der Jahre 1530-1546. Kennzeichnend für letztere war nach Jedin zweierlei: Erstens verhandelten dort nicht nur Theologen, sondern auch »Juristen und Politiker«; zweitens war ihre Voraussetzung, dass auf reformatorischer Seite bereits »konsolidierte Kirchengemeinschaften« bestanden, »deren Rückgrat das Bekenntnis bildet« – ein Zustand, der erst durch die *Confessio Augustana* im Jahre 1530 erreicht wurde –, während auf altgläubiger Seite eine endgültige lehramtliche Festlegung, wie sie durch das Konzil von Trient geleistet werden sollte, noch ausstand. Nur in dieser Zwischensituation sei die in den Gesprächen verfolgte Zielsetzung nachvollziehbar, sich »über die Gesamtheit der vorhandenen Gegensätze klarzuwerden und zu einer Annäherung der Standpunkte zu kommen.«²⁰ In diesem Sinne zog Jedin eine Linie von den Ausschussverhandlungen des Augsburger Reichstags über das Leipziger Religionsgespräch von 1539 bis hin nach Regensburg 1541. Nur diese Veranstaltungen stellten seines Erachtens Religionsgespräche im eigentlichen Sinne dar und waren von anderen Diskussionen zwischen Anhängern beider Seiten zu unterscheiden. Innerhalb der Gespräche der Jahre 1530-1546 nahm Pierre Fraenkel im Jahre 1965 eine weitere Unterscheidung vor. Er wies darauf hin, dass sich in Leipzig auf der einen Seite und in Worms und Regensburg auf der anderen Seite zwei grundsätzlich verschiedene Verfahrensweisen zum Erreichen der Einheit verfolgen lassen. 1539 in Leipzig sollte »der Weg zurück aus der Spaltung der Gegenwart in die Einheit des christlichen Altertums« beschritten werden; 1540/41 hingegen habe man sich um einen Ausgleich bemüht, indem man in den verschiedenen strittigen Artikeln einen gemeinsamen Ausdruck suchte, der den Dingen selbst entsprach und einfach war. Beide Wege jedoch,

16. S. o. Anm. 12.

17. So – sehr kritisch – im Jahre 1946 Schattenmann, Regensburger Religionsgespräche, S. 46f., ferner Lortz, Reformation, Bd. 2, S. 227; Augustijn, Godsdienstgesprekken, S. 132, spricht von einer »vermenging van politieke en godsdienstige factoren«; vgl. auch Colditz, Regensburger Religionsgespräche, S. 71, der wie Schattenmann in der Verquickung von Politik und Religion die Ursache für das Scheitern der Gespräche sieht: »Die politischen Machtstrukturen bedingen die Trennung und geben den inhaltlichen Parallelen keine Chance.«

18. Augustijn, Religionsgespräche, S. 44.

19. Kantzenbach, Ringen, bes. S. 22f.

20. Jedin, An welchen Gegensätzen, S. 50.

die Suche nach dem gemeinsamen Grund der Alten Kirche und das Bemühen um einen elementaren und sachgemäßen Ausdruck der strittigen Sache, sind auch nach Fraenkel als Ausdruck desselben humanistischen Geistes zu betrachten.²¹

Hatte Jedin formale Eigentümlichkeiten der Reichsreligionsgespräche herausgearbeitet, so stellte Cornelis Augustijns Monographie über die Religionsgespräche aus dem Jahr 1967 den Zusammenhang zwischen der formalen Beschreibung und der vor allem von Stupperich geleisteten theologiegeschichtlichen Einordnung her. Nach Augustijn wirkten verschiedene politische und geistesgeschichtliche Faktoren zusammen, damit es 1538-1541 zu einer Ära von Religionsgesprächen kommen konnte. Neben der von Stupperich herausgearbeiteten erasmianischen Tendenz nannte er das von Fürsten und Politikern beider religiöser Seiten geteilte Interesse der Friedenswahrung und die Furcht vor einem Religionskrieg,²² besonders aber die politische Umorientierung des Kaisers im Laufe des Jahres 1538 auf das Ziel hin, in Mitteleuropa Frieden herzustellen, um trotz des religiösen Gegensatzes alle Kräfte gegen die Bedrohung durch das Osmanische Reich bündeln zu können.²³ Diese politische Rahmensetzung ist auch der Grund dafür, warum Augustijn den zeitlichen Umfang seiner Untersuchung enger fasste, als es bei Jedin oder Stupperich angelegt gewesen wäre: Anders als 1530 zählte der Kaiser in dem von Augustijn untersuchten Zeitraum selbst zu den dezidierten Befürwortern eines Religionsgesprächs. Die besondere Bedeutung des Leipziger Religionsgesprächs lag nach Augustijn darin, dass es für die Beteiligten ein grundlegendes Erfolgserlebnis darstellte: »het was dus blijkbaar mogelijk, dat men samensprak en tot resultat en kwam.«²⁴ Aus diesem Blickwinkel machte er darauf aufmerksam, dass auch in Worms und Regensburg nicht die offiziell und in großem Rahmen durchgeführten Debatten zum Erfolg führten, sondern die Gespräche in kleinem Rahmen.²⁵ Diese Arbeitsweise habe der Kaiser auf dem Regensburger Reichstag von 1541 fortzusetzen gesucht.²⁶ Weniger eine ganz bestimmte theologische Prägung als vielmehr die persönliche Erfahrung, den jeweils anderen als einen Christen zu erkennen, war nach Augustijn ausschlaggebend für die zwischenzeitliche Annäherung.²⁷ Gerade dafür ist freilich ein elementarisierendes und auf die Frömmigkeit konzentriertes Verständnis des Christentums vorzusetzen, wie es von Erasmus vertreten wurde. Insofern bedeutete Augustijns Interpretation gegenüber Stupperich eine Akzentverschiebung, nicht aber eine Antithese.

Das Scheitern der Regensburger Verhandlungen – letztlich an Fragen der Ekklesio-

21. Fraenkel, Einigungsbestrebungen, S. 6; zur aktuellen Einschätzung dieser unterschiedlichen Ansätze für ein ökumenisches Gespräch vgl. Beinert, Perspektiven, S. 94, der an die Kritik Kardinal Ratzingers an der »Verhandlungsökumene« erinnert; Barth, Konvergenz, fordert, die von Regensburg bis Lima betriebene »Konvergenz-Methode« durch eine »Interdependenz-Methode« zu ersetzen, die letztlich dem Modell von Leipzig nahekommt.
22. Augustijn, Godsdienstgesprekken, S. 8 f.; diese pragmatisch-politischen Interessen sind für Augustijn auch der Grund dafür, die bei Stupperich anklingende Tendenz zurückzuweisen, dass die Vermittlungsbemühungen letztlich naiv gewesen seien.
23. Ebd., S. 11 f.; vgl. Brandt, Kaiser Karl V, S. 334 f.
24. Augustijn, Godsdienstgesprekken, S. 24.
25. Ebd., S. 59 f.
26. Ebd., S. 79-103.
27. Ebd., S. 43 f.; vgl. ders., Religionsgespräche, S. 48.

logie und nicht der persönlichen Frömmigkeit²⁸ – markierte nach Augustijn zugleich das Ende der von einem erasmianischen Geist getragenen Vermittlungsbemühungen: »Men kan zeggen, dat na de rijksdag van Regensburg de rol van het bijbelse humanisme is uitgespeeld, dat voortaan het woord uitsluitend was aan de geprononceerde vertegenwoordigers van Rome en van Wittenberg.«²⁹ Der Versuch einer Einigung führte damit zu einer Vertiefung der Gegensätze; auf altgläubiger Seite begann nach Augustijn nun jene traditionell als »Gegenreformation« bezeichnete Bewegung, eine konservative Reform, die ein katholisches Konfessionsbewusstsein entstehen ließ und im Trienter Konzil ihren Höhepunkt hatte.³⁰ Augustijns Insistieren auf der persönlichen Dimension der Gespräche unterstützte im Jahre 1980 Vinzenz Pfnür gleichsam *e contrario* durch die These, dass die verglichenen Regensburger Artikel in der Folgezeit nirgends als solche abgelehnt worden seien; die gegenseitige Polemik sei vielmehr durch das gegenseitige Misstrauen und durch festgefügte, nicht an den Verhandlungen von 1540/41 orientierte Vorurteile über die Gegenseite genährt worden, vor allem die gegenseitigen Vorwürfe der »Selbsterlösung« bzw. des »Libertinismus«.³¹ Hierbei sollte freilich die Einsicht der dogmengeschichtlichen Forschung, dass gerade der Regensburger Rechtfertigungsartikel zu verschiedenen sich ausschließenden Deutungen einlud,³² nicht außer Acht gelassen werden.

Sind von Stupperich bis Augustijn die formalen Aspekte der Religionsgespräche stets in engem Zusammenhang mit politik- und geistesgeschichtlichen Fragen erörtert worden, so formulierte Eugène Honée im Jahre 1982 das Forschungsprogramm, die »Form« der Gespräche als solche darzustellen: »außer dem organisatorischen Rahmen auch das juridische Statut dieser Gespräche, außer dem jeweiligen Zahlenverhältnis der teilnehmenden Fürsten, Juristen und Theologen auch die Art und Weise, wie die doch sehr verschiedenen Funktionen und Tätigkeiten dieser Personen aufeinander abgestimmt waren«; ferner forderte er eine »Analyse des Gesprächsverfahrens«.³³ Anhand des Hagenauer Gesprächs, das im Rückblick lediglich als Klärung des Verfahrens für die Kolloquien in Worms und Regensburg in Erscheinung tritt, spielte Honée dieses Programm durch. Nur ein Jahr später (und damit vor der Drucklegung der deutschen Übersetzung des Beitrags von Honée) veröffentlichte Marion Hollerbach ihre Dissertation, die in vielerlei Hinsicht dem von Honée formulierten Forschungsdesiderat entspricht. Hollerbachs Darstellung bewegt sich von ihren Interpretationen her in dem durch die davorliegende Forschung vorgegebenen Rahmen. Sie unterscheidet wie Jedin scharf zwischen den Diskussionen der frühen Reformationszeit und den Religionsgesprächen der Jahre 1530-1546; nur letztere stehen ihres Erachtens unter dem Einfluss eines erasmianischen Humanismus.³⁴ Mit Augustijn setzte sie hinsichtlich der Absichten Karls V. im Jahre 1538 eine Zäsur und betrachtete das Leipziger

28. Ders., Godsdienstgesprekken, 51 f.

29. Ebd., S. 128.

30. Ebd., S. 128 f.

31. Pfnür, Einigung, S. 68.

32. Dazu vgl. Mühlen, Einigung, S. 342; Lexutt, Rechtfertigung, S. 193-196; Dingel, Debate, S. 301 f.

33. Honée, Vorhaben, S. 197 f.

34. Hollerbach, Religionsgespräch, S. 118 f.

Gespräch von 1539 als wegweisend.³⁵ Wertvoll an der Arbeit Hollerbachs ist für diese Untersuchung, dass sie nicht mit dem Scheitern des ersten Regensburger Religionsgesprächs abschließt, sondern das zweite Regensburger Kolloquium mit einbezieht. Gerade im Vorfeld dieses Gesprächs kann sie die begriffliche Unterscheidung zwischen einem »freundlichen Gespräch« und einer Disputation deutlich aus den Quellen herausarbeiten.³⁶ Als wesentlichen Unterschied zu 1540/41 stellte sie fest, dass die altgläubigen Stände auf dem Wormser Reichstag eine Zustimmung zu dem Kolloquium verweigerten. Ihres Erachtens war damit »eine neue Form von Religionsgespräch« entstanden: Es »sank zu einer Verhandlung zwischen kaiserlichen und protestantischen Teilnehmern herab, mit der die katholischen Reichsstände von vornherein nichts zu tun haben wollten.«³⁷ Auch sonst zeigt nach Hollerbach schon der organisatorische Rahmen des Gesprächs, dass keine Hoffnung auf ein Gelingen mehr bestand: Die altgläubigen Teilnehmer charakterisierte sie als »strenge Vertreter der alten Lehre«;³⁸ die Präsidenten hätten, anders als der kaiserliche Kanzler Nicolas Perrenot de Granvelle oder der brandenburgische Kurfürst Joachim II. 1540/41, über nur geringe Autorität verfügt und seien in der Gesprächsleitung durch den altgläubigen Kolloquenten Pedro de Malvenda verdrängt worden;³⁹ schließlich habe Malvenda, der immerhin Hofkaplan war, gleich zu Beginn gegen die vereinbarte Geschäftsordnung verstoßen, als er einen eigenen Entwurf zur Rechtfertigungslehre vorlegte, anstatt sich des Augsburger Bekenntnisses anzunehmen.⁴⁰ Diese Analyse der Formalien bestärkte eine Interpretationslinie der kaiserlichen Politik, der zufolge Karl V. und der Kaiserhof mit dem Gespräch keine inhaltlichen Erwartungen mehr verknüpften.⁴¹

Die von Hubert Jedin im Jahre 1957 vertretene Zeitgrenze für das Phänomen »Religionsgespräch« ist damit vorerst allgemein rezipiert worden. Im Jahre 1993 wies allerdings Honée darauf hin, dass die ersten Ansätze zu einer solchen Veranstaltung bis 1526, ja sogar bis in den Lutherprozess hinein, zurückzufolgen seien.⁴² Jedin's Grundunterscheidung wurde 1990 durch Rolf Decot nochmals rezipiert,⁴³ im Jahre 1995 aber durch die ausführliche Arbeit von Thomas Fuchs über die »Typologie und Funktion der Religionsgespräche«⁴⁴ relativiert. Fuchs rekurrierte nicht nur wie Honée auf die vor 1530 beginnende reichsständische Entwicklungslinie,⁴⁵ sondern betonte insgesamt viel stärker als seit Jedin und Hollerbach üblich die strukturellen Korrelationen der verschiedenen Gesprächsprojekte auf ständischer und auf Reichsebene. Typologisch unterschied er zwei Grundformen des christlichen Glaubensgesprächs: die

35. Ebd., S. 113 und 123.

36. Ebd., S. 6.

37. Ebd., S. 171 f.

38. Ebd., S. 173.

39. Ebd., S. 176 und 178.

40. Ebd., S. 180; dazu s. u. S. 344.

41. Zur Deutung der kaiserlichen Religionspolitik s. u. S. 41-63.

42. Honée, Religionsverhandlungen, S. 16-18; bereits während des Ketzlerprozesses gegen Luther taucht der Gedanke auf, ein aus »frommen und gelehrten« Personen bestehendes Schiedsgericht einzusetzen – ein Gedanke, der sich auf Erasmus von Rotterdam zurückführen lasse.

43. Decot, Religionsgespräch, S. 222.

44. Fuchs, Konfession (das Zitat stammt aus dem Untertitel).

45. Ebd., S. 366 f.

Disputation als »Form der Auseinandersetzung« und die Synode als »Versuch der Aussöhnung«,⁴⁶ Der Begriff ›Synode‹ ist hier also nicht kirchenrechtlich, sondern als kollegiale und auf gegenseitiges Verständnis zielende Kommunikationsform konnotiert. Die Humanisten bemühten sich um die Wiederbelebung einer an den Dialogen Ciceros orientierten Kultur des freien Gesprächs, »in dem mehr Wert auf überzeugende Argumentation als auf konzeptuelle Präzision gelegt wurde«⁴⁷. Als Inbild dieser Tendenz führt Fuchs die *colloquia familiaria* des Erasmus an: »Außerhalb des kirchlichen Rahmens wurde das Religionsgespräch nichtdisputativen Charakters zum Idealgespräch der Humanisten.«⁴⁸ Die scholastisch-akademische Disputation hingegen, deren Bedeutung für die Anfänge der Reformation noch unübersehbar ist, stehe aus humanistischer Sicht für spekulative Überspitzung, nicht für einen ernsthaften Austausch über den Glauben: »Innerhalb von wenigen Jahren ist ein positiv besetzter Begriff, der einen Idealzustand diskursiver Entscheidungsfindung beschrieb, inhaltlich in sein Gegenteil verkehrt worden. ›Disputativ‹ zu kommunizieren bedeutet nun zu streiten, uneinig zu sein und den Idealzustand eines frommen Gemütszustandes zu verlassen.«⁴⁹

Schon die Ausschussverhandlungen im Anschluss an Luthers Anhörung auf dem Wormser Reichstag 1521 wurden, wie ein Zeugnis Luthers belegt,⁵⁰ als Gespräch synodaler Gestalt wahrgenommen. Nach Fuchs kommt es hier zu einer Verschmelzung des synodalen Gesprächstyps mit dem kommunikativen Ideal der Humanisten: »Es ist dies das dialogische und synodale Gespräch der Humanisten in konziliaristischer Tradition als diskursive Vermittlungsinstanz.«⁵¹ Hatte Stupperich aus inhaltlichen Gründen den Humanismus erasmianischer Prägung als theologische Voraussetzung der Religionsgespräche beschrieben, so baute Fuchs parallel dazu eine mit der Gesprächsstruktur argumentierende Begründung auf. Anstatt im Sinne Jedins die Religionsgespräche ab 1530 kategorial von den Veranstaltungen der 20er Jahre abzusetzen, wies er bei sämtlichen Religionsverhandlungen Einflüsse des akademischen Disputationswesens einerseits und des humanistischen Gesprächsideals andererseits nach. Im ganzen stellte er fest, dass man auf altgläubiger Seite »die disputative Form der Auseinandersetzung« bevorzugte, während auf protestantischer Seite eine Präferenz für das synodale Gespräch zu beobachten sei, die der hermeneutischen Prämisse des Schriftprinzips entgegenkomme.⁵² Fuchs erklärte also den Aufschwung der nicht-disputativen Gesprächsform in der Reformationszeit mit jenem hermeneutischen Grundanliegen, das humanistische Reformansätze und Reformation verband.

Zusammenfassend lässt sich soweit ein Forschungskonsens feststellen, als dass die Religionsgespräche der Reformationszeit von ihrer Organisation und Form her ausgesprochen politische Veranstaltungen darstellten und dementsprechend ihre Erforschung den politikgeschichtlichen Kontext berücksichtigen muss. Luise Schorn-

46. Ebd., S. 1-3.

47. Ebd., S. 28. Vgl. dazu auch Geißner, Art. »Kolloquium«, Sp. 1131-1133.

48. Fuchs, Konfession, S. 29.

49. Ebd., S. 32.

50. Brief Luthers an Melanchthon, 21.11.1540, WA.B 9, Nr. 3554, S. 271 f.; erwähnt bei Fuchs, Konfession, S. 215.

51. Fuchs, Konfession, S. 215.

52. Ebd., S. 507.

Schütte hat jüngst die Funktion von gelehrten Theologen wie Juristen als »Politikberater« herausgestellt;⁵³ diese Kreise waren es, aus denen sich auch die Teilnehmer der Religionsgespräche rekrutierten. Ferner besteht Einigkeit darüber, dass die Gespräche – besonders die Reichsreligionsgespräche der 40er Jahre – Frucht einer erasmianisch-humanistisch geprägten Strömung waren, die darauf setzte, Konflikte durch Gespräche und nicht durch Gewalt zu lösen, die aber zugleich in Dingen des Glaubens am Leitbild der Einheit festhielt. Untrennbar damit verbunden war die Überzeugung, dass eine Verständigung über den existentiellen Kernbestand des christlichen Glaubens eher durch Gespräche im Bewusstsein geistlicher Verbundenheit als durch Disputationen erreichbar sei. Sozialer Ausdruck dieser Gemeinschaft über die sich abzeichnende Konfessionsgrenze hinweg waren die fortbestehenden Korrespondenzen, die humanistisch geprägte Persönlichkeiten beider Seiten pflegten.⁵⁴

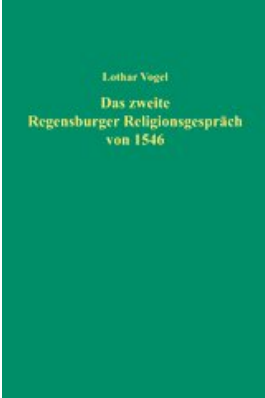
In eine andere Richtung geht schließlich die im Jahre 2005 erschienene Monographie von Kai Bremer über »Religionsstreitigkeiten«. Da sie sich auf ausgewählte volkssprachliche Kontroversliteratur beschränkt, ist das Kolloquium hier nicht Gegenstand der Erörterungen. Dennoch erschließt dieser Beitrag grundlegende Argumentations- und Darstellungsmuster, die auch im zweiten Regensburger Religionsgespräch wiederkehren.⁵⁵

53. Schorn-Schütte, *Eigenlogik oder Verzahnung*, S. 14-24.

54. Exemplarisch dafür seien die Korrespondenzen Philipp Melanchthons erwähnt, der mit Erasmus bis zu dessen Tod 1534 in brieflicher Verbindung stand; zur Charakterisierung dieser Korrespondenz vgl. Oelrich, *Der späte Erasmus*, S. 46-49.

55. Bremer, *Religionsstreitigkeiten*.

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Lothar Vogel

Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546

Politik und Theologie zwischen Konsensdruck und Selbstbehauptung

Gebundenes Buch, Leinen, 624 Seiten, 16,0 x 23,5 cm
ISBN: 978-3-579-05373-8

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: Mai 2009

Anstöße zur Reflexion

Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546 war ein weiterer Versuch, die alte concordia des Reiches wieder herzustellen, und bestätigte doch nur das Gegenteil: den fundamentalen religiösen Dissens. So galt es, daraus Modelle des Zusammenlebens zu entwickeln, die diesen Dissens ertrugen. Die europäische Geschichte der Toleranz hat hier eine Wurzel. In einer Zeit, in der religiöse und weltanschauliche Pluralität immer mehr zur Alltagserfahrung wird, bieten darum diese Vorgänge rund um diesen letzten Verständigungsversuch vor dem Schmalkaldischen Krieg gerade heute Anstöße zur Reflexion.

 [Der Titel im Katalog](#)