

# Frühneuzeitliches Luthertum

Interdisziplinäre Studien

Herausgegeben von  
Sascha Salatowsky und Joar Haga

Kulturwissenschaften

Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit | 20

Franz Steiner Verlag





# Gothaer Forschungen zur Frühen Neuzeit

Herausgegeben vom Forschungszentrum und der Forschungsbibliothek  
Gotha der Universität Erfurt

Schriftleitung:

MARTIN MULSOW und KATHRIN PAASCH

Band 20

Frühneuzeitliches Luthertum

*Interdisziplinäre Studien*

---

Herausgegeben von  
Sascha Salatowsky und Joar Haga

Unter Mitarbeit von Jan-Luca Albrecht

Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

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.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2022

Druck: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-13222-0 (Print)

ISBN 978-3-515-13225-1 (E-Book)

## VORWORT

Der Sammelband dokumentiert einige Ergebnisse des wissenschaftlichen Netzwerks „Lutherische Orthodoxie *revisited*. Konfessionelle Muster zwischen Identitätsverpflichtung und ‚Weltoffenheit‘“, das von 2016 bis 2019 die Frage nach der begrifflichen Fassung und dem historischen Verständnis einer bestimmten Ausprägung des Luthertums zwischen ca. 1580 und 1750 anhand theoretischer und praktischer Topoi diskutierte. An dem Netzwerk nahmen insgesamt fünfzehn Forscherinnen und Forscher aus unterschiedlichen Disziplinen und verschiedenen europäischen Ländern teil.<sup>1</sup> Es wurden insgesamt fünf Workshops an verschiedenen Orten zu den folgenden Themenschwerpunkten durchgeführt: 1. Lutherische Orthodoxie *revisited*: Begriffsdebatten (Forschungsbibliothek Gotha); 2. Lebenswelt und (materielle) Kultur: Kunst und Musik (Warburg-Haus, Interdisziplinäres Forum für Kunst- und Kulturwissenschaften in Hamburg); 3. Politik und Religion (Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig); 4. Lutherische Frömmigkeit (Universität Oslo); 5. Lutherische Wissensvermittlung (Johannes a Lasco Bibliothek, Emden). Wir bedanken uns sehr herzlich bei allen Gästen, die mit ihren Vorträgen und Diskussionsbeiträgen zur facettenreichen und tiefen Durchdringung des Themas beigetragen haben.<sup>2</sup> Wir danken auch allen Einrichtungen vor Ort für die gewährte Gastfreundschaft. Wir bedanken uns ferner sehr herzlich bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Förderung des wissenschaftlichen Netzwerks und für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses für diese Publikation. Das Format hat es uns ermöglicht, das Thema in einer sonst im Forschungsbetrieb nicht mehr üblichen Weise über einen längeren Zeitraum aus verschiedenen Perspektiven zu diskutieren und in eigene Forschungen umzusetzen.

- 1 Die Teilnehmenden in alphabetischer Reihenfolge waren: Sivert Angel (Oslo), Jürgen Beyer (Tartu), Hendrikje Carius (Gotha), Kęstutis Daugirdas (Mainz), Daniel Gehrt (Gotha), Joar Haga (Oslo), Jan van de Kamp (Bremen), Stefan Michel (Leipzig), Cornelia Rémi (München), Sascha Salatowsky (Gotha), Beate Agnes Schmidt (Hannover, Chicago), Thomas Töpfer (Leipzig), Elena Tolstichin (Hamburg), Christopher Voigt-Goy (Mainz), Christian Witt (Wuppertal, Mainz). Aus verschiedenen Gründen haben leider nicht alle Teilnehmenden des Netzwerks ihre Beiträge eingereicht.
- 2 1. Workshop: Prof. Dr. Thomas Kaufmann (Göttingen), Dr. Christian Witt (Wuppertal; Christian Witt wurde anschließend ins Netzwerk aufgenommen), Rieke Schole (Osnabrück), Matthias Skat Sommer M.A. (Aarhus); 2. Workshop: Prof. Dr. Christian Leitmeir (Oxford), Prof. Dr. Anselm Steiger (Hamburg), Dr. Christine Blanken (Leipzig), Franziska May, Mag. theol. (Elmshorn); 3. Workshop: Prof. Dr. Robert v. Friedeburg (London), Prof. Dr. Siegrid Westphal (Osnabrück), Dr. Steffie Schmidt (Rostock), Johannes Träger (Zweites Staatsexamen für das Höhere Lehramt an Gymnasien, Leipzig); 4. Workshop: Prof. Dr. Anders Jarlert (Lund), Prof. em. Dr. Walter Sparr (Erlangen-Nürnberg), Ass. Prof. Dr. Martin Wansgaard Jürgensen (Kopenhagen), Dr. Eivor Oftestad (Oslo); 5. Workshop: Prof. Dr. Stefan Ehrenpreis (Innsbruck), Dr. Morten Fink-Jensen (Kopenhagen), Dr. Daniel Bohnert (Essen).

Die Netzwerk-Idee entstand im Rahmen des ebenfalls von der DFG geförderten Projekts „Ausbau der Forschungsbibliothek Gotha zu einer Forschungs- und Studienstätte für die Kulturgeschichte des Protestantismus in der Frühen Neuzeit“ (2011–2021). Dieses Infrastrukturprojekt zielte auf die Verzahnung der vielfältigen Aktivitäten der Bibliothek von der Erschließung über die Digitalisierung bis hin zur Erforschung ihrer Sammlungen zur Geschichte der Reformation und des Protestantismus ab. Die Bibliothek war damit der Nukleus auch des Netzwerks „Lutherische Orthodoxie *revisited*“. Dafür sei der Direktorin Dr. Kathrin Paasch besonders herzlich gedankt. Wir bedanken uns ferner bei der Forschungsbibliothek Gotha für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses zu diesem Sammelband.

Der Band verdeutlicht bereits mit dem Titel „Frühneuzeitliches Luthertum. Interdisziplinäre Studien“ den exemplarischen Charakter der Beiträge. Die im vorliegenden Falle eher binnenorientierte Perspektive auf das Luthertum ist in jedem Falle durch inter- und transkonfessionelle Studien zu ergänzen, wie dies ja auch seit vielen Jahren geschieht. Zusammen mit dem „Companion to Early Modern Lutheranism“, das die Herausgeber dieses Bandes zusammen mit Robert Kolb und Walter Sparn vorbereiten und das im nächsten Jahr im Brill Verlag erscheinen soll, hoffen wir, neue Impulse für das längst noch nicht „ausgeforschte“ frühneuzeitliche Luthertum zu geben.

Gotha und Stavanger, im Oktober 2021

Sascha Salatowsky und Joar Haga

## INHALTSVERZEICHNIS

<i>Sascha Salatowsky</i> Frühneuzeitliches Luthertum. Anmerkungen zum Wandel einer Konfessionsbeschreibung .....	9
<i>Sivert Angel</i> The Saxon-Danish Controversy over Niels Hemmingsen (1513–1600). The Beginning of Lutheran Orthodoxy in Denmark-Norway? .....	31
<i>Hendrikje Carius</i> Fürstinnen und Theologen im frühneuzeitlichen Luthertum. Konfigurationen im Spannungsfeld von Politik und Religion: Herzogin Christine von Sachsen-Eisenach .....	71
<i>Daniel Gehrt</i> Beyond the Institution. Private Studies in the Theological Education of Lutheran Pastors and Scholars.....	89
<i>Joar Haga</i> A Sovereign Celebrates. The Reformation Bicentenary in Copenhagen.....	133
<i>Jan van de Kamp</i> Konfessionelle und interkonfessionelle Aspekte eines Reformprogramms. Theophil Großgebauers <i>Wächterstimme auß dem verwüsteten Zion</i> (1661).....	155
<i>Stefan Michel</i> Emblematische Predigt in Dresden um 1700. Ein Beitrag zur Predigtgeschichte des frühneuzeitlichen Luthertums .....	173
<i>Sascha Salatowsky</i> Johann Gerhards Bildungsweg. Ein Beitrag zu seinem intellektuellen Profil .....	205
<i>Beate Agnes Schmidt</i> Der Klang der Apokalypse. Musik und Endzeiterwartung bei Michael Praetorius .....	273
<i>Christopher Voigt-Goy</i> Vermittlung lutherischer Kirchenpraxis. Beerdigungen fremdkon- fessioneller Menschen in Gutachtensammlungen des 17. Jahrhunderts.....	299

*Christian Witt*

Religiöses Ehrenzeichen und historische Brandmarkung. „Orthodoxie“ in  
Gottfried Arnolds *Unpartheyischer Kirchen- und Ketzer-Historie* .....311

Biographische Informationen zu den Autorinnen und Autoren.....327

Bibestellenverzeichnis .....329

Personenregister.....331

# FRÜHNEUZEITLICHES LUTHERTUM

## Anmerkungen zum Wandel einer Konfessionsbeschreibung

*Sascha Salatowsky*

Begriffe haben ihre Geschichte. Jedoch gilt auch umgekehrt: Die Geschichte hat ihre Begriffe. Mit Reinhart Koselleck lässt sich auch sagen, dass „Geschichte sich in bestimmten Begriffen niederschlägt“.<sup>1</sup> Die Aufarbeitung dieser gegenseitigen Durchdringung von Begriff und Geschichte bildet eine der Hauptaufgaben historischer Forschung. Es gilt, um noch einmal Koselleck zu zitieren, die „geschichtliche Bewegung“<sup>2</sup> von Begriffen bzw. die Ausprägung von Geschichte in Begriffen aufzuspüren, d.h., ihren geschichtlichen Bedeutungswandel in Funktion und Verwendung über die Epochen hinweg zu erforschen. Diese Einschätzung gilt nicht nur für Begriffe zur politisch-sozialen Sprache, wie sie Gegenstand des historischen Lexikons *Geschichtliche Grundbegriffe* sind, sondern gleichermaßen für philosophische<sup>3</sup> und theologische, ja, für alle Arten wissenschaftlicher oder künstlerischer Begriffe.<sup>4</sup> Die Aufarbeitung derartiger geschichtlicher Grundbegriffe muss darüber hinaus durch eine Sachgeschichte<sup>5</sup> sowie durch eine Ideen- oder Problemgeschichte ergänzt werden, wie dies auch Koselleck für notwendig hielt.<sup>6</sup> Denn der Begriff (*conceptus*), verstanden als ein „Konzentrat vieler Bedeutungsgehalte“,<sup>7</sup> hat einen Sachbezug (*res*), bezeichnet oder verweist auf ein Ding, auf ein Konglomerat von Dingen, eine Gruppe von Personen, eine Epoche etc. Es geht darum, „die Begriffe

- 1 Reinhart Koselleck: „Einleitung“, in: Otto Brunner u.a. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* (GGB). Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. 8 Bde. in neun Teilbänden. Stuttgart 1972–1997, Bd. 1, S. XIII–XXVII, hier: XXIII.
- 2 Koselleck: *Einleitung*, S. XIII.
- 3 Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), hrsg. v. Joachim Ritter u.a. 13 Bde. Basel u.a. 1971–2007.
- 4 Hierfür steht zwischenzeitlich das *Archiv für Begriffsgeschichte* (seit 1955). Ursprünglich als philosophisches Unternehmen begründet, hat es sich mittlerweile zu einem interdisziplinären Organ für begriffsgeschichtliche Forschungen überhaupt entwickelt.
- 5 Als Beispiele derartiger Lexika vgl. *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), hrsg. v. Gerhard Müller u.a. 36 Bde. Berlin u.a. 1977–2004; *Enzyklopädie der Neuzeit* (EdN). Herausgegeben von Friedrich Jaeger u.a. 16 Bde. Stuttgart 2005–2012.
- 6 Vgl. Koselleck: *Einleitung*, S. XX: „Diese Methode [sc. der Begriffsgeschichte] zielt weder auf eine Wortgeschichte noch auf Sach- oder Ereignisgeschichte, noch auf eine Ideen- oder Problemgeschichte. Freilich bedient sie sich deren Hilfen.“ In der Tat beginnen die einzelnen Beiträge mit einer Wortgeschichte, bieten historische Hinführungen und kontextualisieren den Bedeutungswandel der Begriffe.
- 7 Koselleck: *Einleitung*, S. XXII.

nicht aus einer normativen Perspektive gleichsam von außen, sondern in den sachlichen Zusammenhängen, in denen sie jeweils stehen, zur Darstellung zu bringen“, Begriffe also „im Horizont der Geschichte und ihrer geschichtlichen Herkunft“<sup>8</sup> zu beschreiben, wie Joachim Ritter dies als Maßgabe für das *Historische Wörterbuch der Philosophie* formulierte. Wer z.B. die Eigentümlichkeit der Reformation des 16. Jahrhunderts *historisch* beschreiben will, wird zwischen Sach- und Begriffsgeschichte hin und her wechseln (müssen). Wie bildete sich der Begriff aus? Wie war seine Verwendung in vorangegangenen Zeiten? Wie veränderte sich sein Bedeutungsgehalt im nachfolgenden Luthertum und in den anderen Konfessionen? Was verband man sachlich mit ‚der‘ Reformation? Diese und ähnliche Fragen wären in einer Begriffs- und Sachgeschichte zu verhandeln.<sup>9</sup>

Wie verhält es sich nun mit dem Begriff ‚lutherische Orthodoxie‘, der in allen neueren Kirchenlexika einen Eintrag findet?<sup>10</sup> Was wäre hier die Aufgabe einer Begriffs- und Sachgeschichte? Der Begriff hat bis in die Gegenwart hinein Konjunktur. Trotz aller kritischen Debatten, die nachfolgend skizziert werden, wird er bis heute mehr oder weniger (un-)reflektiert zum einen inhaltlich für die Beschreibung einer *bestimmten* Gestalt des frühneuzeitlichen Luthertums, nämlich für die Beschreibung einer als ‚orthodox‘ bezeichneten Theologie und ihrer Vertreter,<sup>11</sup> und zum andern historiographisch als Teil der Epochenbezeichnung „Zeitalter der Orthodoxie“<sup>12</sup> verwendet. Dieser doppelte Gebrauch des Begriffs führt jedoch seit vielen Dekaden zu vielfältigen Rückfragen. Zum einen wird kritisch gefragt, was genau der Begriff ‚lutherische Orthodoxie‘ bezeichnet. Ist ‚lutherische Orthodoxie‘ eine sinnvolle und definierbare Entität innerhalb des Luthertums und in Abgrenzung zu den anderen Konfessionen und Bewegungen? Welche Inhalte sind genau als ‚orthodox‘ zu kennzeichnen? Lässt sich klar angeben, wer als ‚Orthodoxer‘ dazu gehört und wer nicht? Doch auch die Epocheneinteilung zwingt zu Klärungen: Wann beginnt das Zeitalter der

8 Joachim Ritter: „Vorwort“, in: HWPh 1 (1971), S. V–XI, hier: VIII (beide Zitate).

9 Als Beispiele sei verwiesen auf Eike Wolgast: Art. „Reform, Reformation“, in: GGB 5 (1984), S. 313–360; Theodor Mahlmann: Art. „Reformation“, in: HWPh 8 (1992), S. 416–427; Ulrich Köpf: Art. „Reformation“, in: RGG<sup>4</sup> 7 (2004), Sp. 145–159.

10 Vgl. etwa Markus Matthias: Art. „Lutherische Orthodoxie“, in: TRE 25 (1995), S. 464–485; Johannes Wallmann: Art. „Lutherische Orthodoxie“, in: RGG<sup>4</sup> 6 (2003), Sp. 696–702. Für die reformierte Orthodoxie, die hier nicht Gegenstand ist, vgl. Oliver Fatio: „Reformierte Orthodoxie“, in: TRE 25 (1995), S. 485–497; Thomas Kaufmann: „Reformierte Orthodoxie“, in: RGG<sup>4</sup> 6 (2003), Sp. 702–708.

11 Dahinter stehen meistens die bekannten lutherischen Theologen von Johann Gerhard (1582–1637) über Balthasar Meisner (1587–1626), Johann Conrad Dannhauer (1603–1666), Abraham Calov (1612–1686) bis hin zu den letzten Vertretern wie Ernst Salomon Cyprian (1673–1745) und Valentin Ernst Löscher (1673–1749). Analog gilt dies für die reformierte Orthodoxie. Für den Katholizismus hat sich der Begriff ‚Orthodoxie‘ dagegen nicht durchgesetzt.

12 Damit wird der Zeitraum *nach* der Epoche der Reformation und *vor* der Epoche der Aufklärung bzw. des Pietismus näher bestimmt, d.h. von ca. 1550 (Augsburger Religionsfrieden) bzw. 1580 (Konkordienformel) bis um 1750. Diese Epocheneinteilung hat sich im 19. Jahrhundert etabliert. Seitdem spricht man auch von altlutherischer, altprotestantischer oder eben lutherischer bzw. reformierter Orthodoxie unter Verwendung einer Binnendifferenzierung zwischen Früh-, Hoch- und Spätorthodoxie.

Orthodoxie und wann hört es auf? Was genau gehört dieser Epoche an? Und wie lässt sich Orthodoxie periodisch von Pietismus und Aufklärung abgrenzen?

Diese Rückfragen standen am Anfang der Arbeit des Netzwerks, das sich eine im Ausgang offene Neubewertung der lutherischen Orthodoxie zum Ziel gesetzt hatte. Ausgehend von den Forschungsdebatten der letzten Jahrzehnte, die ein uneinheitliches, wenn auch dynamisches Bild dieser Konfession gezeichnet haben, sollte im Netzwerk die Frage nach der Reichweite und Sinnhaftigkeit dieses Begriffs im Blick auf beide Verwendungsweisen kritisch geprüft werden. Mit dem von Thomas Kaufmann entwickelten Konzept der lutherischen Konfessionskultur stand dem Netzwerk ein aktueller Forschungsansatz zur Verfügung, der als Ausgangspunkt der Überlegungen dienen konnte. Die Ausgangsfrage lautete daher, in welcher Weise sich der Begriff lutherische Orthodoxie dazu eignet, eine bestimmte Gestalt der lutherischen Konfession in ihren Spannungen zwischen Identität und Differenz, Beharrlichkeit und Wandelbarkeit der Institutionen, unterschiedlichen Selbst- und Fremdwahrnehmungen, dogmatischen und religiös-lebensweltlichen *Propria* auf der einen Seite und sich wandelnden historischen Bedingungen auf der anderen Seite zu beschreiben. Der Titel des vorliegenden Sammelbands lässt erkennen, dass sich das Netzwerk nicht nur vom Begriff lutherische Orthodoxie, sondern auch von der Fokussierung auf die Begriffe Konfessionalisierung, Konfessionskultur oder Konfessionalität gelöst hat und stattdessen allgemein vom frühneuzeitlichen Luthertum (in einer mitgedachten Pluralität) spricht. Nachfolgend soll der Prozess dieser Entscheidungsfindung anhand der Forschungslage reflektiert werden.

## 1. LUTHERISCHE ORTHODOXIE *REVISITED*

Bis heute spricht man von lutherischer Orthodoxie<sup>13</sup> bzw. von einem Zeitalter der Orthodoxie. Doch gerade das Substantiv ‚Orthodoxie‘ bzw. das Adjektiv ‚orthodox‘<sup>14</sup> macht dieses Begriffspaar für die Forschung so problematisch, denn es beschreibt keinen wissenschaftlich-objektiven Sachverhalt, sondern übernimmt die Selbstzuschreibung eines Teils der lutherischen Theologen, ‚orthodox‘, d.h. rechtgläubig gewesen zu sein,<sup>15</sup> während alle Abweichungen hiervon pejorativ als ‚heterodox‘ und damit als abweichend von einer Norm (dem Bekenntnis) bezeichnet

13 Als einführende Skizze in das Thema ist immer noch hilfreich Hans-Christoph Rublack: „Zur Problemlage der Forschung zur lutherischen Orthodoxie in Deutschland“, in: Ders. (Hrsg.): *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. Heidelberg 1992, S. 13–32.

14 Zum allgemeinen Begriffsfeld vgl. knapp Theodor Mahlmann: Art. „Orthodoxie, orthodox II.“, in: *HWPh* 6 (1984), Sp. 1382–1385.

15 Sichtbar wird dieser Anspruch bereits an einigen gedruckten Titeln lutherischer Theologen. Vgl. etwa Johann Pandocheus: *Consensus orthodoxus ecclesiae Lutheranae de praedestinatione*. Das ist/ Einhellige [...] Lehre der Lutherischen Kirche von der Göttlichen vorsehung/ aus den Schriften Lutheri/ vnd vieler anderer [...] Theologen. Helmstedt 1596; Johann Micraelius: *Orthodoxia Lutherana in quaestionibus de salute hominum*. Stettin 1654; Ders.: *Soliditas Or-*

wurden. Auf diese Weise grenzte sich dieser Teil der lutherischen Theologen zum einen nach *außen* ab, gegen die Angehörigen der anderen Konfessionen, die Katholiken, Calvinisten (bzw. Reformierten) oder Sozinianer, und zum andern nach *innen*, gegen die Abweichler in den eigenen Reihen, die Spiritualisten, Synkretisten, Mystiker oder Pietisten.<sup>16</sup> Da sich jedoch auch die Gegner und ‚Ketzer‘ als ‚orthodox‘ verstanden, scheint es, dass dem Begriff lutherische Orthodoxie kein heuristischer Wert beigemessen werden kann.

Historisch vorbelastet seit den Invektiven des Pietisten Gottfried Arnold in seiner bekannten *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* von 1699<sup>17</sup> geriet der Begriff lutherische Orthodoxie bei August Tholuck in seiner Studie *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts* von 1852 erneut in Misskredit.<sup>18</sup> Für ihn war insbesondere die „ketzermacherische Aetze“, mit der die Wittenberger theologische Fakultät „unter einem [Abraham] Calov jede lebendigere Bewegung der Wissenschaft jener Zeit angefressen“<sup>19</sup> hat, ein deutliches Zeichen für eine Verfallsgeschichte innerhalb des dortigen Luthertums. Während die Wittenberger Theologen der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts das Bild einer „durch ächte Frömmigkeit verklärten lutherischen Theologie“ gezeigt hätten, präsentierten die Theologen der zweiten Hälfte einen „leidenschaftlichen und unlautern Zelotismus zur Abschreckung unserer Zeit“.<sup>20</sup> Doch selbst in der frühen Phase, bereits im 16. Jahrhundert, erkannte Tholuck in Wittenberg nichts anderes als das „Obertribunal des orthodoxen Luthertums“, „welches, auf seine angeerbten Prärogativen gestützt, sich fortwährend im Direktorium der deutschen Kirche erhalten und dessen theologische Lehrer auch damals für lutherische Scholastik und theologische Herrsch- und Hadersucht die Musterbilder abgeben“.<sup>21</sup> In dieser Beschreibung offenbart sich aus Tholucks Sicht ein klarer Riss innerhalb des orthodox-lutherischen Lagers, wo auf der einen Seite „Anspruchslosigkeit“, „Erkenntnis der Notstände der Kirche“, „Friedensliebe“ und „Duldsamkeit“ zu stehen kommen

thodoxiae Lutheranae in quaestionibus de salute hominum. Stettin 1655; Johann Conrad Dannhauer: *Ecclesia Waldensium Orthodoxiae Lutheranae testis et socia in theatrum publicum producta*. Straßburg 1668.

16 Vgl. hierzu Jörg Baur: „Orthodox‘ im Sprachgebrauch der ‚altprotestantischen Orthodoxie‘“, in: Ders.: *Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien*. Historische systematische Studien, hrsg. v. Thomas Kaufmann. Tübingen 2010, S. 263–269.

17 Zu Arnold vgl. den Beitrag von Christian Volkmar Witt in diesem Sammelband. Vgl. ferner seine Darstellung in: *Lutherische ‚Orthodoxie‘ als historisches Problem*. Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch. Göttingen 2021, S. 45–71. Ich komme auf Witts Studie weiter unten zurück.

18 August Tholuck: *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts*. Hamburg u.a. 1852. Zu Tholuck vgl. ausführlich Witt: *Lutherische ‚Orthodoxie‘*, S. 189–202. Witt arbeitet überzeugend heraus, wie sehr Tholuck an einem gegenwartsorientierten Programm arbeitete, das auch den Pietismus gegen den Rationalismus der Aufklärung in sein Recht setzen sollte.

19 Tholuck: *Geist*, S. VII.

20 Tholuck: *Geist*, S. VIII.

21 Tholuck: *Geist*, S. 3.

und auf der anderen „theologische Anmaßung“, „Verblendung gegen kirchliche Zustände“, „Streitsucht und Unduldsamkeit“.<sup>22</sup> Mit diesen Beschreibungen hat Tholuck eine kritische Sichtweise auf die lutherischer Orthodoxie, vor allem in ihrer dogmatischen Ausrichtung, für lange Zeit fixiert, die nachfolgend immer wieder Unterstützer gefunden hat.<sup>23</sup>

Dass er hierbei gegenwartsorientiert auch einer drohenden Repristinierung der lutherischen Orthodoxie entgegengearbeitet hat, sei hier deswegen erwähnt, weil nachfolgend Ernst Troeltsch dieses angebliche Fortleben einer ungebrochenen Orthodoxie vom 16. bis ins 19. Jahrhundert hinein als falsch aufgezeigt hat. Denn dazwischen liege eben der Bruch von Aufklärung und Pietismus mit dieser alten Orthodoxie, ein Bruch, der zur Errichtung einer autonomen Kultur als Teil der modernen Welt und zur Verwerfung der Autoritätskultur einer dogmatisch erstarrten altprotestantischen Orthodoxie geführt habe.<sup>24</sup> Alt- und Neuprottestantismus<sup>25</sup> sind damit als vollkommen eigenständige kulturgeschichtliche Größen erwiesen. Wie war nach Tholucks und Troeltschs radikaler Kritik an der lutherischen Orthodoxie noch eine Rettung des Begriffs und der Sache möglich?

Hans Leube antwortete: Mit neuer Quellenarbeit und mit einer Relativierung der Stoßrichtung von Troeltschs Kritik. Dieser, so Leube in seiner Studie *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie* von 1924, habe „mit einer anderen Problemstellung“<sup>26</sup> gearbeitet. Dessen Darstellung des Luthertums des 17. Jahrhunderts beruhe weniger auf zeitgenössischen Quellen als auf Schriften aus seiner eigenen Zeit, die aus den Prinzipien des Luthertums heraus ein ideales Bild von seinen kirchlichen, obrigkeitlichen, sittlichen und pädagogischen Inhalten gebe. Hiergegen wollte Leube zeigen, „wie das Drängen nach Reform der Kirche Gemeingut aller kirchlich interessierten Kreise gewesen ist“.<sup>27</sup> Mit dem Nachsatz: „Die lutherische Kirche dieser Zeit bildet eine Einheit“<sup>28</sup> wird praktisch die *gesamte* lutherische Orthodoxie – Leube nahm ausdrücklich den Calixtinismus

22 Tholuck: Geist, S. XI (alle Zitate aus dem Inhaltsverzeichnis). Später verschlimmerte es nur noch schlimmer mit der lutherischen Orthodoxie, vgl. a.a.O., S. 163.

23 Vgl. etwa Ludwig Pelt: Art. „Orthodoxie und Heterodoxie“, in: RE 10 (1858), S. 716–720. Das Konkordienluthertum war „die Zeit todter Orthodoxie“ (a.a.O., S. 718); Theodor Brieger: Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte. Leipzig 1894. Im Fahrwasser Tholucks segelte auch Ferdinand Christian Baur. Vgl. hierzu Witt: Lutherische ‚Orthodoxie‘, S. 174–189.

24 Vgl. etwa Ernst Troeltsch: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ (1906/1911), in: Ders: Kritische Gesamtausgabe. Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913). Herausgegeben von Trutz Rendtorff. Berlin u.a. 2001, S. 183–316, hier: 208–212. Zur Darstellung seiner Auseinandersetzung mit der lutherischen Orthodoxie vgl. umfassend Witt: Lutherische ‚Orthodoxie‘, S. 203–267.

25 Zur Begriffsgeschichte vgl. die Studie von Christian Volkmar Witt: Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit. Tübingen 2011.

26 Hans Leube: Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie. Leipzig 1924, S. 35, Anm. 1.

27 Leube: Reformideen, S. 35.

28 Leube: Reformideen, S. 35.

aus – zu einer ‚Reformbewegung‘ erklärt.<sup>29</sup> Denn diese hätte nicht nur in der Dogmatik zur praktischen Ausrichtung aller Lehren, überhaupt zur Fassung der Theologie als einer praktischen Disziplin geführt, sondern hätte ganz direkt auf „kirchliche Reformbestrebungen“<sup>30</sup> abgezielt. Als „Männer der Praxis“ hätten die Theologen und Pfarrer vor Ort sich mit großem Ernst der Seelsorge (im Sinne der *cura religionis*) gewidmet, als Ratgeber in allen Glaubensfragen zur Verfügung gestanden (*consilia*), die Bibellektüre gefördert und gefordert, Erbauungsschriften, Katechismen und geistliche Lieder in großer Anzahl und hoher Auflage verfasst, Predigten in Jahreszyklen gehalten, sich in der Sittenzucht engagiert, so dass insgesamt eine hohe „Lebendigkeit des religiösen Lebens im Zeitalter der Orthodoxie“<sup>31</sup> sichtbar werde. Zu Recht hat Johannes Wallmann jedoch kritisch nachgefragt, ob Leube mit seiner Beschreibung nicht übers Ziel hinaus geschossen sei. Denn wenn die gesamte Orthodoxie, einschließlich eines Abraham Calov oder Johann Conrad Dannhauer, von „Reformbestrebungen“ gekennzeichnet und im Prinzip als Vorbereitung auf den Pietismus zu verstehen sei, dann werde man nur schwer erklären können, worin die massive Kritik aus Halle und anderswo ihren sachlichen Grund gefunden habe, und man werde kaum noch die Frage beantworten können: „Wer aber gehört dann eigentlich zur ‚Orthodoxie‘?“<sup>32</sup>

Ganz anders setzte Hans-Emil Weber in seinem mehrbändigen Werk *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus* an, um die lutherische Orthodoxie sachlich und historisch zu verorten, genauer um „das Geschichts- und das Sachproblem der Orthodoxie“<sup>33</sup> in den Blick zu bekommen. Jenseits aller vorgefassten Meinungen über die Orthodoxie als einem erstarrten System skizzierte er in einem weiten geistes- und theologiegeschichtlichen Bogen von der Reformation bis zur Aufklärung anhand der Rechtfertigungslehre als das „Panier der Orthodoxie“<sup>34</sup> die kritisch zu bewertende orthodoxe Rationalisierung der lutherischen Theologie, der es nicht gelungen sei, den Supranaturalismus als Glaubens- und Denkbewegung wachzuhalten. Für Weber tritt in diesem bewegten Ringen um das Erbe der Reformation „viel

29 Später sprach man in diesem Zusammenhang öfter gar von einer „Reformorthodoxie“, was wie ein Widerspruch in sich klingt. Vgl. hierzu die kritischen Bemerkungen von Johannes Wallmann: „Pietismus und Orthodoxie. Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung“, in: Heinz Liebig und Klaus Scholder (Hrsg.): *Geist und Geschichte der Reformation*. Berlin 1966, S. 419–442, hier: 426–431.

30 Leube: *Reformideen*, S. 45. Leube setzte sich hier u.a. kritisch mit den Einschätzungen von Theodor Henke und Tholuck auseinander, die wie andere Historiker zu einer „objektiven Würdigung“ (a.a.O., S. 35) der lutherischen Orthodoxie nicht durchgedrungen seien.

31 Leube: „Die Theologen und das Kirchenvolk im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie“ (1924), in: Ders.: *Orthodoxie und Pietismus*. Gesammelte Studien. Mit einem Geleitwort von M. Schmidt und einer Bibliographie hrsg. v. Dietrich Blaufuß. Bielefeld 1975, S. 36–74, hier: 61.

32 Wallmann: *Pietismus und Orthodoxie*, S. 428. Wallmann kritisierte aus diesem Grunde Leubes Versuch, die Reformbemühungen der Orthodoxie ohne Weiteres als Vorarbeiten des Pietismus zu verstehen (vgl. a.a.O., S. 430).

33 Hans-Emil Weber: *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*. Zwei Teile in drei Bänden. Gütersloh 1937–1951, hier: Erster Teil: *Von der Reformation zur Orthodoxie*. Zweiter Halbband (1940), Vorwort, S. VII.

34 Weber: *Reformation*. Zweiter Teil: *Der Geist der Orthodoxie* (1951), Vorwort, S. XVII.

mehr Mannigfaltigkeit, Spannung und Ernst der Sachgebundenheit hervor, als das billige Vorurteil der ermüdenden, höchstens immer verkrampfteren Wiederholung der gleichen ‚scholastischen‘ Gedanken zu ahnen verstatte“.<sup>35</sup> Mit Webers Werk, das auf einer tiefen Kenntnis auch der aristotelischen Schulphilosophie der Zeit beruht,<sup>36</sup> erhält die lutherische Orthodoxie ihren sachlichen und historischen Bezug zurück, von dem aus sie beurteilt werden sollte. Wallmann weist zu Recht darauf hin, dass Weber dem „inneren Zusammenhang von Konfessionsbildung und theologischer Entwicklung [...] keine Aufmerksamkeit geschenkt“<sup>37</sup> hat. In der Tat warnte Weber davor, sich bei der Darstellung des inneren Entwicklungsgangs der altprotestantischen Theologie an die „spätere verfestigte Ausprägung der Konfessionstypen“ zu halten und sich um die „Eigenart der konfessionellen Lehrbegriffe“<sup>38</sup> zu mühen. Es ging ihm also nicht um den Prozess der Konfessionalisierung, sondern, so Wallmann, um die Darstellung der „Orthodoxisierung“<sup>39</sup> der Lehre im Sinne der Rationalisierung. Gerade mit dieser Ausrichtung auf die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie zeigte Weber indirekt an, dass der Begriff nur in diesen theologischen Zusammenhängen sinnvoll ist; denn hier, in der Theorie, geht es um ‚richtig‘ oder ‚falsch‘.

Leubes und Webers Zugriffe zeichnen ein ganz unterschiedliches Bild von der lutherischen Orthodoxie. Kein Wunder also, dass der Begriff weiterhin in der Forschung umstritten blieb. Nach dem Zweiten Weltkrieg, der ohnehin zu einem Abbruch von Forschungstraditionen führte, wurde es um die lutherische Orthodoxie still; nur vereinzelte Forschungen widmeten sich ihr in den ersten Nachkriegsdekaden.<sup>40</sup> Dies braucht hier nicht erneut nachgezeichnet zu werden.<sup>41</sup> Auch für die neuere Forschung gilt im Übrigen, dass die Diskrepanz zwischen den Interpretationen bestehen blieb. Für Markus Matthias etwa bezeichnet der Begriff der lutherischen Orthodoxie die „Gesamtheit der in den lutherischen Territorien des konfessionellen Zeitalters in Kirchenlehre und Kirchenleitung herrschenden Theologie“.<sup>42</sup> Matthias

35 Weber: Reformation I 2, S. VII.

36 Vgl. Hans-Emil Weber: Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. Leipzig 1907; Hans-Emil Weber: Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik. Leipzig 1908.

37 Johannes Wallmann: „Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick“, in: Lutherische Konfessionalisierung, S. 33–53, hier: 43.

38 Weber: Reformation I 1, S. IX.

39 Wallmann: Lutherische Konfessionalisierung, S. 43.

40 Vgl. etwa Jörg Baur: Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium. Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts. Gütersloh 1962; Carl Heinz Ratschow: Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. 2 Teile. Gütersloh 1964 u. 1966; Walter Sparr: Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts. Stuttgart 1973.

41 Vgl. hierzu Rublack: Problemlage.

42 Matthias: Lutherische Orthodoxie, S. 464. Matthias unterscheidet in dieser Hinsicht auch zwischen dem wissenschaftlichen Begriff und der historischen Bedeutung von lutherischer Orthodoxie: „Der wissenschaftliche Begriff der Orthodoxie ist [...] ursprünglich ein dogmatischer und dogmengeschichtlicher Begriff. Er bezieht sich nur auf einen Bereich der kirchengeschichtlichen Entwicklung, eben auf die kirchliche Dogmatik als diejenige Gestalt altprotestantischer

geht anders als Weber von der Tatsache aus, dass die offizielle Lehre in Bekenntnisschriften formuliert worden sei, die als Maßstab für die Bewertung der schriftlich oder mündlich geäußerten Lehren gedient hätten. Hieraus ergibt sich für ihn auch der enge Zusammenhang von *doctrina* und *confessio*, der ein Kennzeichen aller Orthodoxien gewesen sei. Jedes Bekenntnis setze eine Lehre voraus, die als ihre Grundlage gelten könne. Damit werde es auch möglich, die *Propria*, d.h. die Eigentümlichkeiten, der lutherischen Orthodoxie zu bestimmen, mit denen sie sich von den anderen Konfessionen und Bewegungen unterschieden habe.<sup>43</sup> Hinzu kommen für Matthias die „evangelische Kultur“, die „evangelische Volksfrömmigkeit“ und die „evangelische Mentalität“,<sup>44</sup> die erst die volle historische Bedeutung der lutherischen Orthodoxie erkennen ließen. Für ihn gilt:

Die Bedeutung der lutherischen Orthodoxie besteht in der wissenschaftlichen Reflexion und systematischen Weiterbildung der reformatorischen Theologie [...] sowie in der Prägung kirchlichen Lebens und in ihrem Einfluss auf die Herausbildung einer protestantisch-lutherischen Kultur (Konfessionalisierung) und konfessionellen Identität. Das Zeitalter der Orthodoxie ist daher das klassische Zeitalter des (lutherischen) Protestantismus.<sup>45</sup>

Zur evangelischen Kultur zählt Matthias eine konfessionsspezifische Indienstnahme von Kunst wie Musik (Orgel) und Kirchenlieder, die Bildenden Künste, Literatur (geistliche Dichtung), Kirchenarchitektur und -ausstattung sowie Schultheater. Zur evangelischen Volksfrömmigkeit gehöre ein bestimmter Engels- und Teufelsglaube, aber auch ein bestimmter Aberglaube, die Angst vor Dämonen, Hexen und Poltergeistern. Zur evangelischen Mentalität rechnet Matthias schließlich die ebenfalls konfessionsspezifische Frömmigkeit, wie sie sich in der Bewältigung von Leiden (Krieg, Armut, Tod), Anfechtung und Trost, in der Deutung der Schöpfung, im Blick auf Himmelserscheinungen und in der Naherwartung des Jüngsten Tags (Apokalyptik) äußere. Er fordert neue historische Untersuchungen zur lutherischen Orthodoxie, „um unbelastet vom Druck der konfessionellen Selbstlegitimation ihren individuellen Reichtum, unbefangenen Universalismus und ihre gedankliche

Theologie, die wegen ihrer normativen und traditionsbildenden Funktion nicht gänzlich historisch überholt zu sein scheint.“ (A.a.O., S. 465)

43 Zu den Eigentümlichkeiten der lutherischen Orthodoxie zählen z.B. das Verhältnis von Philosophie und Theologie bzw. von Vernunft und Glauben, die Theologie als gottgegebener Habitus, Gegenstand und Ziel der Theologie (das Zum-Heil-Führen des Gläubigen), das Verständnis von Bibel und Kirchengeschichte sowie die Biblexegese.

44 Matthias: *Lutherische Orthodoxie*, S. 466–467.

45 Matthias: *Lutherische Orthodoxie*, S. 466. Ähnlich Wallmann: *Lutherische Orthodoxie*, Sp. 696. In einer neuen Veröffentlichung hat Matthias freilich den Verfallscharakter der Späorthodoxie betont: „Schon am Ende des 17. Jh. kann man daher nicht mehr von Orthodoxie als einer geistes- oder wissenschaftsgeschichtlichen Epoche innerhalb des Protestantismus sprechen, sondern nur noch als konservativer Norm („Rechtgläubigkeit“) und Bollwerk gegen Aufklärungstheologie und Dechristianisierung einerseits, Pietismus und ‚Frömmelei‘ andererseits. Als solche lebt die Orthodoxie noch lang anhaltend fort in der Rezeption und Repristinatio älterer Konzeptionen.“ („Pietismus und Orthodoxie“, in: Wolfgang Breul (Hrsg.): *Pietismus-Handbuch*. Tübingen 2021, S. 81–93, hier: 85.

Entschlossenheit neu wahrzunehmen“.<sup>46</sup> Damit wird ein bereits von der Konfessionsforschung beeinflusstes Bild der lutherischen Orthodoxie gezeichnet, das den Begriff dahingehend auch anschlussfähig macht.

Bereits zuvor hatten Jörg Baur und Walter Sparn in einem weiteren Lexikonartikel betont, dass das Schlagwort „luth. (altluth., altprot.) Orthodoxie“ aufgrund der karikaturhaften Beschreibung eines Arnold „wenig geeignet“ sei, „die besondere Lebensgestalt reformatorischen Christentums ‚zwischen Reformation und Aufklärung‘ zu kennzeichnen“. Vielmehr lasse der jetzt gebräuchliche Epochenbegriff der Frühen Neuzeit „die luth. O. als Moment in einem gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozess erkennen, in dem traditionale und dynamische Faktoren noch einmal eine relativ homogene Lebensweise ausgebildet“ hätten.<sup>47</sup> Damit kommt die lutherische Orthodoxie – am Begriff wird also auch hier festgehalten – als eine „konfessionsspezifische Ausprägung der kulturellen Formationen“<sup>48</sup> zum Stehen, die sich historisch zwischen Späthumanismus, Manierismus und Barock entwickelt hätten. Allerdings fehlt hier die Trennschärfe zwischen den Begriffen lutherische Orthodoxie und lutherische Konfessionskultur, die Baur und Sparn wechselweise verwenden.<sup>49</sup> Als Kennzeichen der lutherischen Konfessionskultur benennen beide neben der Dogmatik (mit ihrer *Lehrentwicklung*) auch die Poesie, das Schultheater, die Musik, die Architektur und Ausstattung der Kirchen, ferner die neue Disziplin der Metaphysik sowie das Interesse an den Naturwissenschaften. Auffällig ist ferner, dass Baur und Sparn ausdrücklich die „große Vielfalt“ der lutherischen Konfession betonen, jedoch auch „sehr starke Spannungen“<sup>50</sup> am Werk sehen, wie sie sich z.B. im Streit um die Christologie zwischen den theologischen Fakultäten in Gießen und Tübingen<sup>51</sup> gezeigt hätten.<sup>52</sup>

46 Matthias: Lutherische Orthodoxie, S. 480.

47 Jörg Baur und Walter Sparn, Art. „Lutherische Orthodoxie“, in: EKL<sup>3</sup> 3 (1992), Sp. 953–959, hier: 954 (alle Zitate).

48 Baur, Sparn: Lutherische Orthodoxie, Sp. 954.

49 Andere Autoren gaben den Begriff der lutherischen Orthodoxie daher gleich ganz auf. Vgl. etwa Ernst Koch: Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675). Leipzig 2000, bes. 48–49.

50 Baur, Sparn: Lutherische Orthodoxie, Sp. 955 (beide Zitate).

51 Vgl. hierzu Jörg Baur: „Auf dem Wege zur klassischen Tübinger Christologie. Einführende Überlegungen zum sogenannten Kenosis-Krypsis-Streit“ (1977), in: Ders.: Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen. Tübingen 1993, S. 204–289; Ulrich Wiedenroth: Krypsis und Kenosis. Studien zu Thema und Genese der Tübinger Christologie im 17. Jahrhundert. Tübingen 2011.

52 In einem späteren Artikel spricht Sparn gleichfalls vom Luthertum als einer „plurale(n), z.T. strittige(n) Größe“ (Art. „Luthertum“, in: EdN 7 (2008), Sp. 1038–1046, hier: 1041). Dieses Luthertum habe sich im Zeitalter der Konfessionalisierung „theologisch als luth. Orthodoxie konfessionalisiert“ (ebd.), vor allem in der Ausbildung einer methodologisch und systematisch gereiften, wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Theologie. Hier wird die Verwendung des Begriffs lutherische Orthodoxie wieder eindeutiger auf dogmatische Zusammenhänge begrenzt. Im Rahmen einer „Dekonfessionalisierung“ (a.a.O., Sp. 1042) sei diese Orthodoxie durch die biblische Transformation der lutherischen Theologie und die Verabschiedung des schulphilosophischen, im Aristotelismus gründenden Wissenschaftsideals langsam aufgelöst worden.

Diese Spannungen bilden für Kenneth Appold gerade die Grundlage für ein prinzipiell offenes Verfahren der „Konsensbildung“ innerhalb der lutherischen Orthodoxie. Um das „von der Forschung lange akzeptierte Bild der doktrinalen Einheit in der lutherischen Orthodoxie zu hinterfragen“,<sup>53</sup> sei es nötig, die „Freiräume“<sup>54</sup> innerhalb der Universitäten in den Blick zu nehmen. Dafür böten sich die vielen tausend Disputationen an, die als „aktiver Schritt zur Konsensbildung und intellektuellen Bindung an die jeweilige akademische Gemeinschaft“<sup>55</sup> zu verstehen seien. Der Begriff Orthodoxie bezeichnet für Appold auf diese Weise kein feststehendes Lehrgebäude, sondern einen „sozialen Identifikationsprozess“,<sup>56</sup> in dem die beteiligten Theologen eine ‚gesamt-lutherische‘ Übereinstimmung zwischen ihren Positionen herstellten bzw. herzustellen versuchten. Doch selbst in dieser Konsensbildung sieht Appold weiterhin gewisse Freiräume für Diversität, die der Annahme einer von der Obrigkeit oder den Theologen selbst regulierten Uniformität widerspreche. Er kommt daher zu dem überraschenden Ergebnis: „Von Orthodoxie – oder Universität – und Konfessionalisierung im selben Atemzug zu sprechen, scheint daher unangebracht. Hierzu war der Prozess der Orthodoxie einfach zu selbstständig.“<sup>57</sup> Damit will Appold die Eigenständigkeit der orthodoxen universitären Theologie gegenüber der zwischenzeitlich von großen Teilen der historischen Forschung geteilten Sichtweise von einem Zeitalter der Konfessionalisierung wahren, die Uniformität zur Leitidee der frühneuzeitlichen Gesellschaft erklärt. Was es damit genauer auf sich hat und wie dies die Studien zur ‚lutherischen Orthodoxie‘ – die trotz dieses neuen methodischen Zugriffs fortgeführt werden<sup>58</sup> – beeinflusst und verändert hat, soll im nächsten Schritt thematisiert werden.

53 Kenneth Appold: *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*. Tübingen 2004, S. 3.

54 Appold: *Orthodoxie als Konsensbildung*, S. 4.

55 Appold: *Orthodoxie als Konsensbildung*, S. 6.

56 Appold: *Orthodoxie als Konsensbildung*, S. 11.

57 Appold: *Orthodoxie als Konsensbildung*, S. 317.

58 Hierfür seien nur zwei jüngere Beispiele benannt. Bei Daniel Bohnert heißt es: „Im Folgenden wird [...] weiterhin der Begriff ‚lutherische Orthodoxie‘ verwendet, nicht als Reminiszenz an die inzwischen widerlegte Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus von Ernst Troeltsch, sondern als wissenschaftlicher Begriff zur Beschreibung der streng lutherisch geprägten unter den Konfessionskulturen.“ (*Wittenberger Universitätstheologie im frühen 17. Jahrhundert. Eine Fallstudie zu Friedrich Balduin (1575–1627)*. Tübingen 2017, S. 20). Die Konfessionskultur ist also der Rahmen, innerhalb dessen sich die Orthodoxie entfaltet (vgl. dort die Anmerkungen auf Seite 33). Auch Daniel Bollinger benutzt in seiner Studie zu Dannhauer, die den Hiatus zwischen Lehre und Leben anhand des Werks dieses Theologen widerlegen möchte, ohne Bedenken bereits im Titel den umstrittenen Begriff: *Methodus als Lebensweg bei Johann Conrad Dannhauer. Existentialisierung der Dialektik in der lutherischen Orthodoxie*. Berlin u.a. 2020. Eine genauere Bestimmung des Begriffs findet freilich nicht statt.

## 2. BEGRIFFLICHE NEUFASSUNGEN DES LUTHERTUMS UND IHRE KRITIK

Es ist hier nicht der Ort, das Entstehen und die Verwendung der verschiedenen Begriffe lutherische „Konfessionsbildung“, „Konfessionalisierung“, „Konfessionalität“ und „Konfessionskultur“ im Detail nachzuzeichnen.<sup>59</sup> Sie markieren den Versuch, den umstrittenen Begriff der lutherischen Orthodoxie, gerade in seiner Einführung auf dogmatische Zusammenhänge, wenn nicht zu ersetzen, so ihn doch zu ergänzen. Auffällig ist, dass der Impuls hierzu aus den Geschichtswissenschaften kam und nicht aus der Kirchengeschichte. Seit Mitte der 1960er Jahre erbrachten die entsprechenden Studien eine deutliche Erweiterung des Blickwinkels hinsichtlich der spezifischen Situation des 16. und 17. Jahrhunderts und ermöglichten den Übergang von der Personengeschichte (Reformatoren, Päpste, Orden, Kaiser, Theologen etc.) zu einer Institutionengeschichte (Synoden, Kirchen, Obrigkeiten, Universitäten, Visitationen etc.). Im Ausgang von dem stärker noch auf dogmatische und innerkirchliche Entwicklungen abhebenden Konzept der Konfessionsbildung von Ernst Walter Zeeden<sup>60</sup> entwickelten Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling das gesellschaftsgeschichtliche Paradigma der Konfessionalisierung. Schilling versteht unter Konfessionalisierung einen „gesellschaftlichen Fundamentalvorgang“,<sup>61</sup> der erstens das öffentliche und private Leben tiefgreifend umgestaltet habe, zweitens in der zeitlich und strukturell parallel ablaufenden Herausbildung der Konfessionen bestanden habe und drittens mit der frühmodernen Staatsbildung verknüpft gewesen sei. Merkmale davon sind um Glaubensbekenntnisse zentrierte neue Identitäten, Kontrolle und Sozialdisziplinierung der Gläubigen sowie das Zusammenspiel mit der weltlichen Obrigkeit.<sup>62</sup> Vor dem Hintergrund dieses Paradigmas lieferten die drei Sammelbände zur reformierten,<sup>63</sup> lutherischen<sup>64</sup> und katholischen

59 Zu den drei erstgenannten Begriffen ist immer noch instruktiv Wallmann: *Lutherische Konfessionalisierung*, S. 34–39. Der Begriff der Konfessionskultur wurde von Kaufmann eingeführt (vgl. hierzu weiter unten).

60 Unter Konfessionsbildung verstand Ernst Walter Zeeden die „geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform“ („Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe“ (1958), in: Ders.: *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*. Stuttgart 1985, S. 67–112, hier: 69). Vgl. ferner ders.: *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München 1965.

61 Heinz Schilling: „Die *Konfessionalisierung im Reich*. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620“, in: *HZ* 246 (1988), S. 1–45, hier: 6. In der Folge hat Schilling den Begriff der Konfessionalisierung immer wieder angepasst.

62 Vgl. Wolfgang Reinhard: „Barockkatholizismus statt Konfessionalisierung?“, in: *HZ* 291 (2010), S. 419–429, hier: 424.

63 Vgl. Heinz Schilling (Hrsg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*. Gütersloh 1986.

64 Vgl. Hans-Christoph Rublack (Hrsg.): *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*. Gütersloh 1992.

Konfessionalisierung<sup>65</sup> neue Einsichten in den Entstehens- und Verfestigungsprozess der drei großen Konfessionen in Deutschland. So enthält der Band zur lutherischen Konfessionalisierung nur noch wenige Beiträge zu rein dogmatischen oder frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten, dagegen mehrere Beiträge zu praktischen und lebensweltlichen Themen wie der Sozialethik und Kirchenzucht, dem Religionsbann, der Predigt und Kirchenpraxis in Bezug auf die Gebet- und Gesangbücher sowie schließlich der Kunst. Zu dieser Ausweitung des Themenspektrums hat ganz entscheidend der interdisziplinäre Zugriff beigetragen: An diesem Sammelband waren neben Theologen auch Kirchen-, Kunst- sowie Profanhistorikerinnen und -historiker beteiligt.

Trotz dieser beträchtlichen Ausweitung auf politische, gesellschaftliche und kulturelle Wandlungsprozesse im Blick auf Staat und Gesellschaft im Rahmen eines interkonfessionellen Strukturvergleichs wurde schon bald eine zweifache Kritik geäußert: Zum einen setzte sich die Überzeugung durch, dass dieses Paradigma zwar für das Alte Reich plausibel, aber „nicht europäisierbar“<sup>66</sup> sei. So spricht Hersche im Blick auf die sehr heterogenen Bedingungen von Religion und Gesellschaft in den katholischen Ländern von verschiedenen nationalen Katholizismen, die sich auf der strukturell-institutionellen Ebene kaum vereinheitlichen ließen. Er kam sogar zu dem Ergebnis, dass sich die Konfessionalisierungsthese „als das größte Hindernis zur adäquaten Erkenntnis des frühneuzeitlichen Katholizismus im Barockzeitalter“<sup>67</sup> erwiesen habe. Die Frage, ob diese Kritik in diesem Umfang auch das Luthertum betrifft, ist in der Forschung umstritten.

Zum andern wurde kritisch angemerkt, dass beim Konfessionalisierungsparadigma die spezifischen, nicht nur religiösen, sondern auch sozialen und kulturellen *Propria* der einzelnen Konfessionen, ihre Selbstwahrnehmung und Selbstdeutung, kurzum: die Glaubenspraxis „vor Ort“ nicht genügend zur Geltung kämen.<sup>68</sup> Thomas Kaufmann griff zur Beschreibung dieser *Propria* auf den Begriff der „Konfessionskultur“<sup>69</sup> zurück. Hierunter versteht er den „Formungsprozess einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in

65 Vgl. Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling (Hrsg.): Die katholische Konfessionalisierung. Gütersloh 1995.

66 Andreas Holzem: Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung, Aufklärung, Pluralisierung. 2 Bde. Paderborn 2015, Bd. 1, S. 7.

67 Peter Hersche: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter. 2 Bde. Freiburg im Breisgau 2006, Bd. 1, S. 63.

68 Vgl. jüngst noch einmal Thomas Kaufmann: „What is Lutheran Confessional Culture?“, in: Per Ingeman (Hrsg.): Religion as an Agent of Change. Crusades – Reformation – Pietism. Leiden u.a. 2016, S. 127–148, hier: 128. Kaufmann kritisierte vor allem die Gleichmacherei des Konfessionalisierungsparadigmas, wodurch die Differenzen zwischen den Konfessionen eingeebnet würden, und er lehnte die hieraus resultierende Unterordnung der Kirche und Theologie unter die Beschreibung funktionaler Gleichheiten ab.

69 Thomas Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Tübingen 1998, S. 7. Vgl. ferner Kaufmann: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen 2006, S. 9–16. Gegen den Begriff der Konfessionskultur wendet Markus Matthias kritisch ein: „Diese Definition bleibt mir zu sehr der Vorstellung von einer wesentlich

die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war“.<sup>70</sup> Auf diese Weise rückten die kulturellen (sowie sozialen und mentalen) Implikationen und Konsequenzen der lutherischen Konfessionalisierung stärker in den Blick, so dass in der Forschung nicht mehr so sehr auf Strukturen als vielmehr auf die Inhalte bzw. auf die Innenperspektive dieser Konfession in ihrer *Differenz* zu den anderen Konfessionen abgezielt wird. Als Ergebnis stellte Kaufmann fest, dass sich das Luthertum im Vergleich mit dem Katholizismus und Reformiertentum als ein „außerordentlich vielfältiges, ja plurales Phänomen“<sup>71</sup> zeige, das die Kontroversen als ein notwendiges Verfahren zur Klärung theologischer Positionen angesehen habe. Dies entspricht in etwa dem, was Appold als Konsensbildung beschrieben hat.<sup>72</sup>

Statt von *Konfessionskulturen* im Plural spricht Holzem jüngst lieber von *Konfessionsgesellschaften*.<sup>73</sup> Dieser neue Begriff eigne sich besser, um die Verbindung des kirchlichen und religiösen Lebens mit den spezifischen sozialen, politischen und mental-kulturellen Erfahrungs- und Handlungsräumen zu verdeutlichen.

bestimmen, statt sich historische wandelnde Theologie oder Konfession verhaftet, die auf eine an sich nicht religiöse Kultur trifft oder sie formt. Da würde man gerne wissen, was denn der christliche Glaube ist, der da ausgelegt wird, oder der Kirchenglaube, der allenthalben (wirklich?) wirksam wie präsent (subjektiv oder objektiv?) war. Ist die Theologie nicht selbst ein Teil dieser sich ständig wandelnden Kultur? Ich ziehe daher den Begriff der Religionskultur vor, der die Theologie selbst als eine in jeder Hinsicht historisch gebundene, religiöse Ausdrucksform versteht.“ (Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550–1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur. Leipzig 2004, S. 21)

70 Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg, S. 7. Kaufmann plädiert in diesem Zusammenhang dafür, die Begriffe Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung als „kirchengeschichtliche Epochenbegriffe aufzugeben“ (a.a.O., S. 149), da sie in ihrer faktischen Verwendung in der Wissenschaftssprache nicht über die Bestimmung zentral wichtiger theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Tendenzen hinausgingen und einem „geistesgeschichtlichen Entwicklungsteologismus“ verschrieben seien, „dessen Leistungsstärke durch den faktischen Gebrauch der Begriffe widerlegt“ (ebd.) sei. Damit ist eine klare Zäsur in der frühneuzeitlichen Lutherforschung markiert, die sich in der Breite allerdings noch gar nicht durchgesetzt hat. Vgl. diese Ansicht unterstützend Stefan Michel und Andres Straßberger: „Einleitung“, in: Dies. (Hrsg.): *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)*. Leipzig 2009, S. 11–19, insbes. 13–14.

71 Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg, S. 141.

72 Hier wäre vielleicht eine Schnittmenge zwischen den Begriffen lutherische Orthodoxie und Konfessionskultur. Es scheint aber so, als ob Kaufmann den Begriff lutherische Orthodoxie vollends aufgeben wolle. Als eine „Bedrohung“ (threat) sieht er gerade jene Forschungstradition an, die den historischen Zusammenhang, den er mit dem Begriff der lutherischen Konfessionskultur beschreibt, mit dem Begriff der lutherischen Orthodoxie belege (vgl. Kaufmann: *What is Lutheran Confessional Culture?*, S. 130). Vor allem die Konzentration auf den Werdepotez von Konfession und Lehre und die Rekonstruktion des doktrinalen Systems als protestantische Scholastik sieht er hier als problematisch an. Genauso wendet sich Kaufmann gegen Forschungsansätze, die sich allein auf die Praxis fokussieren und bereits die Verwendung des Begriffs Konfession als quasi normative Prämisse ansehen. Aus seiner Sicht passt der praxeologische Zugriff besser zum Katholizismus.

73 Holzem: *Christentum*, Bd. 1, S. 18.

Holzem ist dabei besonders wichtig, dass die Konfessionalisierung nicht nur als Sozialdisziplinierung gewirkt, sondern auch neue Erfahrungen in Form einer intensivierten Christlichkeit ermöglicht habe. Für ihn ist „Konfessionalisierung“ daher „als in Konflikt und Aneignung dynamisierte sinnstiftende Praxis für Individuen und Gemeinschaften und als Wirkungsgeschichte des Glaubens der Gläubigen in allen Feldern des sozialen Lebens zu entfalten“.<sup>74</sup> Als Ziel seiner die drei großen Konfessionen umfassenden Studie, die unter den drei Kapitelüberschriften Konfessionalisierung als „Politik“, „Kirchenreform“ und „Verchristlichung der Lebenswelt“ erfolgt, formuliert er die Aufgabe: Lässt sich zeigen, dass die Konfessionen (oder auch nur eine von ihnen) tatsächlich zu dieser Art von Lebensintensivierung geführt hat, dann lässt sich auch die Frage nach seinem Beitrag zu den Modernisierungstendenzen des konfessionellen Zeitalters angemessen beantworten.

Auch unabhängig von Holzems Abweichung blieb Kaufmanns Konzept der lutherischen Konfessionskultur nicht ohne Kritik. Zum einen wurde kritisiert, dass dieses Konzept immer noch auf so etwas wie eine dogmatische Essenz, einen Kern des Luthertums abziele und damit einen Essentialismus fortsetze, den es zu überwinden gelte.<sup>75</sup> Zum andern wurde festgehalten, dass das Konzept für die kulturgeschichtliche Forschung wenig anschlussfähig sei, da sich Konfession und Kultur weiterhin als „selbständige Dimensionen“<sup>76</sup> gegenüberstünden, ohne dass deren Verzahnung ersichtlich werde. Drittens müssten auch die Errungenschaften des Konfessionalisierungsparadigmas, wie die konfessionsvergleichende Perspektive, die Offenheit für strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen, gewahrt bleiben.

An diese Kritik schlossen sich sogleich Bemühungen an, zwischen den beiden nunmehr etablierten Konzepten der Konfessionalisierung und Konfessionskultur eine Brücke zu bauen. So betont Matthias Pohlig in seiner Studie *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung* von 2006: „Konfessionalisierung produzierte Konfessionskultur, wenn diese auch in obrigkeitlichen Formierungsbemühungen nicht aufging.“<sup>77</sup> Damit könne man die zentrierenden Tendenzen des obrigkeitlich ausgerichteten Konfessionalisierungsparadigmas mit den zentrifugalen Tendenzen der um einen Wesenskern angeordneten Konfessionskultur zusammenführen. Sichtbar werde dann die Konfession weniger als religiös homogene Groß-

74 Holzem: *Christentum*, Bd. 1, S. 18.

75 Kaufmann verteidigt diese Haltung ganz emphatisch: „I confess to an ‚old school‘ approach that assumes the existence of entities like the ‚Early Modern State‘ or the ‚Confessions‘, and consequently believe that it is possible to identify the genesis and characteristic markers of its ‚essence‘ – in the sense of the classical *substantia*.“ („What is Lutheran Confessional Culture?“, S. 131). Er verwendet in diesem Zusammenhang auch das Bild von konzentrischen Kreisen: Je enger der Kreis, desto „more condensed substance of Lutheran identity“ (a.a.O., 132) werde sichtbar. Zur Kritik vgl. Birgit Emich: „Konfession und Kultur, Konfession als Kultur? Vorschläge für eine kulturalistische Konfessions-Forschung“, in: ARG 109 (2018), S. 375–388, hier: 378–379.

76 Emich: *Konfession und Kultur*, S. 378. Das betont Kaufmann selbst: „What is Lutheran Confessional Culture?“, S. 129.

77 Matthias Pohlig: *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung*. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung, 1546–1617. Tübingen 2007, S. 26.

gruppe, sondern eher als ein „religiöse(r) Resonanzraum, als ein Zentrum mit vielfältigen Peripherien“, <sup>78</sup> genau das also, was die Uniformierungstendenzen in den Beschreibungen aufheben solle.

Auch Birgit Emich fordert, dass das „Idealkonzept“ der „distinkten Konfessionskulturen“ als eine Weiterentwicklung des Kaufmann'schen Konzepts zum einen die „Vorzüge des ‚klassischen‘ Konfessionalisierungsparadigmas“ zu bewahren, zum andern jedoch die „kulturalistische Kritik an der älteren Konfessionalisierungsforschung ernst zu nehmen“ und schließlich drittens im Rahmen der Konfessionskulturen der „Wirkmächtigkeit des Religiösen zu würdigen“ habe. <sup>79</sup> Vor allem der zweite Punkt fordert im Prinzip die Gleichsetzung von Konfession und Kultur bzw. ermöglicht die Aussage: „Konfession IST Kultur.“ <sup>80</sup> Im Zentrum dieses Idealkonzepts steht nicht die Dogmatik oder ein konfessionelles Bekenntnis auf der Suche nach der Essenz einer Konfession, sondern im Zentrum steht, „wie Menschen in ihrem Denken und Handeln, in ihren Praktiken und Routinen ihre konfessionelle Zugehörigkeit konstituieren, perpetuieren, verändern, wahrnehmen, kommunizieren“. <sup>81</sup> Dieser kulturalistische Zugriff sorgt nun auch dafür, und diese Erkenntnis ist von großer Bedeutung, dass die Frage, wer über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession und damit auch über die Festlegung ihrer Wesensmerkmale oder *Propria* entscheide, mit der Begründung aufgegeben wird: „Die Definitionshoheit über das Konfessionelle ist historisch wandelbar und folglich selbst Gegenstand der historischen Rekonstruktion.“ <sup>82</sup> Das Konfessionelle wird nicht essentialistisch verhandelt, sondern als eine stets schwankende und instabile kulturelle Praxis zwischen Identität und Ambiguität. Damit soll der Prozesscharakter der Konfessionalisierung gegenüber der eher statisch angelegten Konfessionskultur betont werden. Ob freilich mit dieser weiteren Nuance einer kulturalistisch geprägten Konfessionalität, verstanden als individuelle Religiosität in konfessioneller Ausprägung, der Zugriff auf ein *allgemeines* Verständnis lutherischer Konfession erleichtert wird, kann bezweifelt werden. Letztlich wird hier der Konfessionsbegriff so stark individualisiert, dass die Frage nach den *Propria* ihren Zusammenhang verliert.

78 Matthias Pohl: „Harter Kern und *longue durée*. Überlegungen zum Begriff der (lutherschen) Konfessionskultur“, in: ARG 109 (2018), S. 389–401, hier: 398. Der Begriff des Resonanzraums eignet sich aus meiner Sicht sehr gut für die Frage, wo sich im Wissenschafts- oder Bildungsgefüge bzw. in der Kunst der Zeit ein konfessioneller Widerhall zeigte. Vgl. hierzu Sascha Salatowsky: „Schule als konfessioneller Resonanzraum? Der Ethikunterricht an protestantischen Gymnasien als Beispiel religiöser Orientierung“, in: Christine Freytag und Sascha Salatowsky (Hrsg.): Frühneuzeitliche Bildungssysteme im interkonfessionellen Vergleich. Inhalte – Infrastrukturen – Praktiken. Stuttgart 2019, S. 77–116, hier: 79.

79 Emich: Konfession und Kultur, S. 376–377. (alle Zitate).

80 Emich: Konfession und Kultur, S. 380. An anderer Stelle heißt es auch: „Konfession ALS Kultur.“ (A.a.O., S. 381)

81 Emich: Konfession und Kultur, S. 380.

82 Emich: Konfession und Kultur, S. 380.

### 3. EIN NEUSTART: FRÜHNEUZEITLICHES LUTHERTUM

Betrachtet man den geschilderten Sachstand zu den Debatten um den begrifflichen Zugriff auf das frühneuzeitliche Luthertum, so erkennt man eine große Vielfalt und eine nicht minder große Uneinigkeit: Die Begriffe „lutherische Orthodoxie“, „lutherische Konfessionalisierung“, „Konfessionalität“ oder „Konfessionskultur“ stehen recht unvermittelt nebeneinander. Auch wird nicht immer klar, warum welche Begriffe bevorzugt und andere abgelehnt werden. Selbst wenn man die eingangs erwähnte geschichtliche Bewegung von Begriffen in Rechnung stellt, sie als fluide Konstruktionen ansieht, deren Bedeutung sich verschieben kann, so stellt sich dennoch die Frage, ob die Begriffe beschreiben *können*, was sie beschreiben *sollen*. An der Vielfalt der Wirklichkeit, genauer an der Vielfalt des Luthertums zerschellen viele Begriffe. Diese Erfahrung macht man aktuell auch in der Forschung zum Anglikanismus, wie ein kurzer Seitenblick zeigen kann.

In seiner Einleitung zur *Oxford History of Anglicanism* hat Anthony Milton nüchtern die Tatsache festgehalten, dass es „rather different readings of ‚Anglican‘ orthodoxy“<sup>83</sup> gebe – mit dem Ergebnis einer großen Uneinigkeit in der Forschung, was überhaupt als „‚Anglican‘ orthodoxy“ gelten könne. Während die einen auf die konservative, undogmatische und gerade darum nicht-konfessionelle Haltung der Englischen Kirche als *via media* zwischen Katholizismus und Protestantismus verwiesen, würden andere die „apparent discontinuity in the Church of England’s religious character between the sixteenth and seventeenth centuries“<sup>84</sup> betonen. Manche setzen daher den Beginn des ‚wahren‘ Anglikanismus erst im 17. Jahrhundert an, während andere darauf aufmerksam machen, dass die englische Reformation die Grundlage der neuen Kirche gelegt habe und die normative Position bilde. Dies bedeute freilich auch, den Einfluss des Reformiertentums auf die Englische Kirche zu betonen. Ein weiterer Ansatz verweist wiederum auf den Puritanismus, der die „essential ‚Anglican‘ values“<sup>85</sup> im Sinne der *via media* definiert habe. Hier sei die Aversion gegen jede Form eines religiösen Konfessionalismus (im Unterschied zum europäischen Festland) ausgebildet worden. Interessant ist nun, dass Milton all diese Ansätze als unzulässige Konstruktionen in Zweifel zieht: „The problem with all these three approaches is that each one assumes that there is a distinctive orthodox English Protestant position in the years before 1662 which can be identified and its adherents traced.“<sup>86</sup> Diese orthodoxe Position habe es jedoch nie gegeben. Daher hätten alle Beiträger des Sammelbandes versucht, „as much as possible to avoid using the terms ‚Anglican‘ and ‚Anglicanism‘ altogether when discussing religious views and practices in this period.“<sup>87</sup> Hier wird also eine Geschichte der Anglikanischen Kirche geschrieben, ohne diesen Begriff zu verwenden!

83 Anthony Milton: „Introduction. Reformation, Identity, and ‚Anglicanism‘, c. 1520–1562“, in: Ders. (Hrsg.): *The Oxford History of Anglicanism. Vol. I. Reformation and Identity*, c. 1520–1662. Oxford 2017, S. 1–27, hier: 3.

84 Milton: Introduction, S. 4.

85 Milton: Introduction, S. 5.

86 Milton: Introduction, S. 7.

87 Milton: Introduction, S. 7.

Nichtsdestotrotz werden auch hier – ganz ähnlich wie in den Forschungen zur lutherischen Konfession – die Fragen nach „Confessional Identity“, nach „Art and Iconoclasm“ oder „Liturgy and Worship“ etc. gestellt und diskutiert.<sup>88</sup> Mit dieser Verzichts-Entscheidung, so betont Milton, sollen gerade nicht die Fragen entwertet werden, ob es eine Orthodoxie gegeben habe und was als repräsentative Stimmen der Englischen Kirche gelten könne. Jedoch sei es gerade die Aufgabe der Historikerinnen und Historiker, „to understand the struggle itself [sc. between competing claims in this period], rather than to adjudicate between the different sides on the basis of a preconceived notion of what should be considered orthodox or authentic English Protestantism.“<sup>89</sup> Die Enthaltung des eigenen Urteils ist nach dieser Einschätzung die Aufgabe der historischen Forschung im Dienste der objektiven Beschreibung einer historischen Situation, Konstellation oder Begebenheit.<sup>90</sup> Andernfalls ist sie bloß ein weiterer Parteigänger. Diese Haltung bietet sich nun auch im Blick auf die ‚lutherische Orthodoxie‘ und die Frage an, was sie sei und wer ihr zugehörig sei. Damit benötigte man auch keinen Rekurs mehr auf die ‚ewige Wiederkehr‘ eines Arnold oder Tholuck zur Abräumung überkommener Vorstellungen.

Betrifft dieser Hinweis die Frage des methodischen Zugriffs bzw. der wissenschaftlichen Haltung der Historikerin bzw. des Historikers, so gibt es noch einen zweiten Aspekt, der die inhaltliche Ebene betrifft und nicht minder problematisch ist. Zuletzt hat Christian Witt wiederholt daran erinnert, dass die weitere Verwendung des Begriffs ‚Orthodoxie‘ als – wie von Kaufmann vorgeschlagen – ‚Richtungsbe-griff‘,

d.h. zur Bezeichnung der wissenschaftlichen Universitätstheologie, die einerseits durch die sie prägende Orientierung an der aristotelischen Philosophie und die Kultivierung bestimmter akademischer Literaturgattungen, andererseits durch innere Differenzierungen in spezifischen Lehrfragen und durch einen im 17. Jahrhundert zunehmenden Abstand von ‚nicht-wissenschaftlicher‘ Theologie und ihren Gattungen geprägt war,<sup>91</sup>

nicht die Lösung sein kann. Denn damit, so Witt, „bezieht man ‚Orthodoxie‘ schlussendlich nur noch auf *ein* konkretes Tätigkeitsfeld ausgewählter frühneuzeitlicher Theologen“.<sup>92</sup> Ferner, und auch dieser Aspekt verdient Beachtung, bleibt der Begriff ‚Orthodoxie‘ unlösbar an seinen Gegenbegriff ‚Heterodoxie‘ und damit an seine polemischen Wurzeln eines Arnold und Tholuck gebunden, von denen er

88 Vgl. die Aufsätze in *The Oxford History of Anglicanism* (Vol. I) von Bryan D. Sprinks: „Liturgy and Worship“, S. 148–167; Felicity Heal: „Art and Iconoclasm“, S. 186–209; Stephen Hampton: Confessional Identity, S. 210–227.

89 Milton: Introduction, S. 8.

90 Stefan Michel hat dem Verfasser gegenüber betont, dass zumindest einige Kirchenhistorikerinnen und -historiker diese Forderung nicht teilen werden. Sofern man nämlich die (konfessionelle) Kirchengeschichte als eine der *Theologie und Dogmatik* zugehörige Disziplin versteht, trägt sie ‚schon immer‘ einen Bekenntnischarakter in sich. Eine Enthaltung ist hier daher gar nicht möglich.

91 Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg, S. 149, Anm. 375.

92 Christian Witt: „Protestantische Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit ohne ‚Orthodoxie‘? Kategoriale Beobachtungen zur Erkundung eines Forschungsproblems“, in: *Kerygma und Dogma* 65,1 (2019), S. 47–67, hier: 59.

doch gerade gelöst werden sollte und noch immer soll.<sup>93</sup> Mit ‚Polemik‘ und ‚Dogmatik‘ rücken nun ausgerechnet jene beiden Begriffe in den Kern der Bezeichnung ‚lutherische Orthodoxie‘, die doch mit den Bemühungen rund um die Konfessionskultur ein weites Gewand bekommen sollte. Zugleich suggeriert der Begriff ‚Orthodoxie‘ eine gleichsam metaphysische Ebene, die die geschichtliche Kontingenz der Bewegung praktisch unsichtbar macht. D.h. durch

Transzendierungsleistungen werden die faktischen und normativen Geltungsbehauptungen, die ihren symbolischen Ausdruck gerade auch in der Bestimmung des religiös-lehrmäßig Eigenen als ‚orthodox‘ finden, zum Zweck der Singularisierung unter Behauptung von Einheitlichkeit, Stabilität und Unbedingtheit absolut gesetzt.<sup>94</sup>

Der Begriff generiert also stets aufs Neue den Charakter eines monolithischen Blocks, der doch gerade zu überwinden war und ist. Was könnte nun die Konsequenz von alledem sein?

Stefan Michel und Andres Straßberger stellten bereits 2009 fest:

Nach Lage der Dinge macht sich beim Versuch einer alternativen, unvoreingenommenen Lesart der ‚Orthodoxie‘ das fortgesetzte Defizit einer an Überzeugungskraft gleichwertigen ‚Meistererzählung‘ je länger je [sic!] mehr bemerkbar, um dem übermächtigen ‚pietistischen‘ oder ‚aufklärerischen‘ Deutungsprimat zu widerstehen und so die gängigen Klischeevorstellungen nachhaltig zu surrogieren.<sup>95</sup>

Eine konsequente Lösung wäre es, den Begriff der lutherischen Orthodoxie ganz aufzugeben, wie es jüngst Christian Witt empfohlen hat.<sup>96</sup> Was er dort noch fragend formulierte – warum nicht probeweise von „frühneuzeitlichem Luthertum“ sprechen“,<sup>97</sup> um zu sehen, ob sich hier eine weite Perspektive mit neuen Semantiken ergebe –, das ist in diesem Sammelband – zumindest programmatisch – vorab als Ziel vorgegeben worden. Diese Entscheidung für die begriffliche Neufassung markiert das (vorläufige) Ende langer und intensiver Debatten innerhalb des Netzwerks „Lutherische Orthodoxie revisited“, dessen Beiträge nachfolgend präsentiert werden. Der heuristisch offene Begriff des frühneuzeitlichen Luthertums scheint den Mitgliedern des Netzwerks nunmehr am besten geeignet zu sein, diese Konfession in ihrer Pluralität, aber auch in ihren Eigentümlichkeiten – wie sie sich in der Dogmatik und in der Praxis als Propria oder Konfessions-Marker zeigen – sowie in den mit anderen Konfessionen geteilten Grundansichten und Praktiken darzustellen.

93 Vgl. Witt: Protestantische Kirchengeschichte, S. 60.

94 Christian Witt: Lutherische ‚Orthodoxie‘ als historisches Problem. Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch. Göttingen 2021, S. 35.

95 Michel, Straßberger: Einleitung, S. 12.

96 Vgl. Witt: Lutherische ‚Orthodoxie‘, S. 280: „Eine Möglichkeit könnte darin bestehen, von eigentümlich vorbelasteten Kategorien wie ‚Orthodoxie‘ wegen ihres essentialistischen Zuges erst einmal abzusehen, zumal wenn sie sich über die Trias von Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff beschreiben lassen und es nachweislich schwerfällt, Sachgehalt und Differenzkriteriologie zu bestimmen, ohne die altbekannten positionellen asymmetrischen Oppositionskonstruktionen und pejorativen Wertungen fortzuführen oder an die einschlägigen Entwicklungs-teleologismen anzuknüpfen.“

97 Witt: Lutherische ‚Orthodoxie‘, S. 281.

Dieser Offenheit des Begriffs entsprechend nähern sich die interdisziplinären Beiträge des Sammelbandes dem Luthertum aus unterschiedlichen Richtungen. Sie stehen dabei nicht unvermittelt nebeneinander, sondern fragen danach, wie das frühneuzeitliche Luthertum zu verstehen ist, welche Eigentümlichkeiten es aufweist in der Kultur, Frömmigkeit oder praktischen Handhabung des Glaubens. Die Dogmatik steht hier daher weniger im Mittelpunkt des Interesses.

Aus einer veränderten Perspektive betrachtet Sivert Angel in seiner Studie die Kontroverse um den dänischen Theologen Niels Hemmingsen, der am Ende des 16. Jahrhunderts in die politisch-theologischen Konfliktlinien zwischen Sachsen und dem Königreich Dänemark-Norwegen sowie dem dahinterstehenden Kampf zwischen strengen Vertretern der Konkordienformel, Philippisten und Krypto-Calvinisten geriet. Sivert Angel kann zeigen, dass König Friedrich II. an der Kontroverse das heikle Verhältnis zwischen Obrigkeit und Theologie auf eine Weise ausartete, die die Sorge um die Religion (*cura religionis*) mit dem Konzept einer pädagogisch geleiteten Theologie verband. Die lutherische Theologie mit ihren Lehren war demnach kein Selbstzweck, sondern Teil einer lebendigen „Wissenskultur“, die nicht nur von Theologen, sondern auch von anderen Gelehrten *und* der Obrigkeit bestimmt wurde.

Das Spannungsfeld von Politik und Religion steht ebenfalls im Mittelpunkt des Beitrags von Hendrikje Carius. Gegenstand ist der schriftliche und persönliche Austausch zwischen der reformierten Herzogin Christine von Sachsen-Eisenach und dem lutherischen Theologen Johann Gerhard. Anhand handschriftlicher Quellen im Gothaer Gerhard-Nachlass zeigt Hendrikje Carius, dass dieser Austausch nicht nur ein Beispiel für ein interkonfessionelles und offen geführtes Gespräch um theologische Differenzen gewesen ist, sondern zugleich einen geschlechter- und ständeübergreifenden Dialog markierte, der sich in dieser Form nur selten überliefert hat. Deutlich wird hierbei einerseits die Rolle von adligen und fürstlichen Frauen im konfessionellen Zeitalter, die ihren eigenen Glauben im Zweifel ‚privatisieren‘ mussten, und andererseits die integrative Form zumindest eines Teils des frühneuzeitlichen Luthertums, das auf diese Weise den gelebten Glauben in Praxis und Seelsorge ausweisen wollte. Herzogin Christine konnte hierbei trotz der erwähnten konfessionellen Beschränkungen weiterhin als transkonfessionelle Mittlerin wirken, während Gerhard seinen Ruf als ausgleichenden Theologen festigen konnte, der die Rechtgläubigkeit in der Dogmatik mit einer gewissen Elastizität in der täglichen Praxis verband.

Einem bisher weitgehend vernachlässigten Aspekt der Theologen-Ausbildung im Luthertum, nämlich der überragenden Bedeutung des Selbst-Studiums, widmet sich Daniel Gehrt in seinem Beitrag. Die Professoren betonten in ihren Handbüchern zum Theologie-Studium immer wieder die Notwendigkeit der Ergänzung des institutionellen Studiums durch privates Lernen. Nur in der täglichen und tiefen Durchdringung der Materie könne die Bibel angemessen verstanden und ausgelegt werden. Bereits das Universitäts-Studium verweist ja auf diesen ‚privaten‘ Charakter des Lernens: Es bestand nicht nur aus öffentlichen Vorlesungen und Disputationen, sondern auch aus dem mündlichen Gespräch mit den Lehrenden bzw. aus ihren handschriftlichen Aussagen in Korrespondenzen und Manuskripten. Daniel Gehrt beleuchtet

auch die Gefahren, die sich aus diesem Selbst-Studium ergeben konnten. Ein Abdriften in ketzerische Gedanken war unbedingt zu vermeiden.

Welche Bedeutung die Erinnerungskultur in Dänemark hatte, untersucht Joar Haga in seiner Studie zur Reformationsfeier 1717 in Kopenhagen. Er benennt als eine der Auffälligkeiten der Inszenierung die Verwendung alttestamentarischer Metaphern, besonders derjenigen, die mit Jerusalem als ewiger Stadt verbunden sind. Damit sollte die Perfektion Jerusalems mit der Vollkommenheit Kopenhagens als lutherischer Musterstadt des Nordens verbunden werden, die in der Nachfolge Wittenbergs zum „nordischen Zion“ erklärt wurde. Mit Kopenhagen als Hauptstadt des Königreichs Dänemark-Norwegen konnte sich der König in Absetzung von entsprechenden Versuchen Schwedens als der wahre Verwalter und Bewahrer des lutherischen Glaubens inszenieren. Darüber hinaus diente Kopenhagen als Bollwerk gegen die dunklen Kräfte Babylons, die u.a. in der Gefahr des im Alten Reich Einfluss gewinnenden Pietismus gesehen wurden. Die Erinnerung wirkte hier nicht nur nach außen, sondern auch und vor allem nach innen. Der Absolutismus mit dem König an der Spitze riss daher in Dänemark anders als im Alten Reich früh die Grenze zwischen Obrigkeit und Religion ein. Der Anspruch des Königshauses war hierbei so hoch, wie Joar Haga durch eine detaillierte Darstellung zeigen kann, dass das Reformationsjubiläum 1717 in Kopenhagen als Widerspiegelung der göttlichen Ordnung perfekt gestaltet sein musste.

Die Frage, wie durchlässig das Luthertum konfessionell gewesen ist, diskutiert Jan van de Kamp in seinem Beitrag anhand der Erbauungsliteratur von Reformierten und Lutheranern. Auf dem ersten Blick leuchtet es ohne Weiteres ein, dass diese Literatur konfessionsübergreifend gelesen werden konnte. Es war sogar möglich, Passagen aus reformierten Quellen zu übernehmen, wie Jan van de Kamp anhand einer Lektüre der Schrift *Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion* (1661) von Theophil Großgebauer aus Rostock nachweisen kann – auch wenn diese Übernahmen nicht in jedem Falle kenntlich gemacht worden sind. Dieses Verfahren war allerdings nur so lange unproblematisch, wie es um ein allgemeines Reformprogramm oder um die Vertiefung der Frömmigkeit der Christen ging, aus den Passagen also kein spezifisch konfessioneller Gehalt zu entnehmen war. Sobald es nämlich um dogmatisch notwendige Markierungen ging, wie in der Abendmahlslehre oder bei der Frage der Vorsehung, wurde die lutherische Ansicht von der reformierten abgesetzt. Dies belegt Jan van de Kamp durch einen genauen Textvergleich der Erbauungsschriften des reformierten Predigers Willem Teellinck mit jenen Großgebauers. Die Durchlässigkeit, so seine These, fand an der Gattung, am Thema und an den intendierten Lesern seine konfessionelle Grenze.

Einem geläufigen Vorurteil historischer Forschung widmet sich Stefan Michel in seiner Studie zu gedruckten Predigtjährgängen der lutherischen, als ‚orthodox‘ geltenden Theologen Samuel Benedikt Carpzov, Paul Christian Hilscher und Valentin Ernst Löscher in Dresden. Gerade weil die Vorbehalte gegenüber der lutherischen Predigt des 17. und 18. Jahrhunderts als ‚schwülstiges‘ Gerede und gegenüber der Kombination von Predigt und Emblem als Zerstörung der Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes in der Forschung bis heute groß sind, bieten sich diese Predigtjährgänge aus Sicht Stefan Michels als Prüfstein an. Er kann dann auch nachweisen,

dass gerade das Zusammenspiel von Predigt und Emblem einen pädagogisch-moralischen Nutzen hatte, der den Gläubigen Vorbilder vor Augen stellen und Lehren in ihren Inhalten vermitteln sollte. Diese Art der rhetorisch-didaktischen Darstellung fand freilich weder im Pietismus noch in der Aufklärung ihre Nachfolger. Das aber, so resümiert Stefan Michel, ist kein Urteil über die Orthodoxie, sondern ein Urteil über das Verständnis von Predigt.

Einen Beitrag zum intellektuellen Profil eines der bedeutendsten lutherischen Theologen der Frühen Neuzeit liefert Sascha Salatowsky in seiner Studie zum Bildungsweg Johann Gerhards. Sichtbar wird das Werden eines Theologen, der alle Möglichkeiten der (Selbst-)Bildung für sich nutzte. Die reiche Überlieferung handschriftlicher Quellen in seinem Nachlass ermöglichen es, Gerhards Dreifachstudium von Philosophie, Medizin und Theologie en détail zu rekonstruieren, Lektüren festzustellen sowie Netzwerke, Korrespondenzpartner und Einflüsse sichtbar zu machen. Damit kann die oben genannte These von Daniel Gehrt hinsichtlich des theologischen Selbst-Studiums auch auf die anderen akademischen Disziplinen, ja, sogar auf die Schulbildung erweitert werden. Sascha Salatowsky kann aufzeigen, dass dieser Bildungsweg zwar in einem konfessionellen Resonanzraum stattfand, aber keineswegs nur von konfessionellen Markierungen, nicht einmal in der Theologie, geprägt war. Bildung und Konfessionalisierung laufen parallel, überschneiden sich auch, sind aber nicht miteinander identisch.

Einen besonderen Aspekt des frühneuzeitlichen Luthertums beleuchtet Beate Schmidt in ihrem Beitrag zum Klang der Apokalypse beim Wolfenbütteler und Dresdener Hofkapellmeister Michael Praetorius. Es geht genauer um die Frage, wie sich die Erwartungen einer unmittelbar bevorstehenden Apokalypse, wie sie von zahlreichen lutherischen Theologen in ihren Predigten und gedruckten Prophezeiungen am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts verkündet worden sind, in der Musik von Praetorius niedergeschlagen haben. Beate Schmidt wertet hierfür Praetorius' Chronogramme in Werkausgaben und Selbstzeugnissen aus, die von ihm mit entsprechenden ‚apokalyptischen Codes‘ versehen worden sind. Sie kann zeigen, dass Praetorius die katholische Hochschätzung der geistlichen Musik als irdischen Vorgeschmack himmlischer Engelsmusik mit der apokalyptischen Naherwartung dergestalt miteinander verknüpft hat, dass jene vollkommene Musik ‚schon jetzt‘ in der irdischen Musikpraxis mit den neuen Errungenschaften der Komposition hörbar wird. Damit löst sich die Grenze zwischen beiden Reichen, zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, nahezu auf. Dass diese Vorstellung eine eminent konfessionelle Note hatte, lässt sich, so Beate Schmidt, an der harschen Kritik des Praetorius an den Philistern und vermeintlichen Feinden der modernen geistlichen Musik, zu denen er die Calvinisten zählte, erkennen.

Welche Bedeutung der Kirchenpraxis im täglichen Leben zukam, beleuchtet Christopher Voigt-Goy in seiner Studie zu den Gutachten lutherischer Universitäten über die Beerdigung fremdkonfessioneller Personen auf lutherischen Friedhöfen. Im Spannungsfeld zwischen konfessioneller Abgrenzung in der Lehre, gelebter Frömmigkeit und multikonfessioneller Lebenswirklichkeit in einigen Städten und Gegenden zielten die lutherischen Theologen in der Praxis auf handhabbare Vorschriften ab, die Platz für flexible Entscheidungen vor Ort ließen. Wie Christopher

Voigt-Goy anhand der Gutachten zeigen kann, gab es zwischen den Universitäten zwar mitunter Differenzen in der Beurteilung von Einzelfragen, jedoch keinen grundsätzlichen Dissens. Vielmehr zeigt sich an dieser Stelle die Bereitschaft der lutherischen Eliten, ihre Differenzen in der Sache kasuistisch mit den Umständen vor Ort, d.h. mit den sozialen bzw. gemeinwohlorientierten Ordnungsvorstellungen, abzugleichen. Als Ergebnis seiner Studie betont Christopher Voigt-Goy, dass sich diese Art von Gutachten besonders gut eignen, um das Verhältnis des frühneuzeitlichen Luthertums zu den anderen Konfessionskulturen zu erfassen.

An seine oben erwähnte Studie *Lutherische ‚Orthodoxie‘ als historisches Problem* anknüpfend, skizziert Christian Witt in seinem Beitrag noch einmal die Problematik der Verwendung des Begriffs ‚Orthodoxie‘ als historiographische Kategorie der Selbst- und Fremdbezeichnung. Mit Gottfried Arnolds *Ketzer-Historie* kommt es zu einer Verdrehung der Bedeutung des Begriffs in sein Gegenteil: Die Heterodoxen sind nach Arnolds Wahrnehmung die eigentlich Orthodoxen und umgekehrt. Damit wird die Selbstwahrnehmung der ‚orthodoxen‘ Lutheraner demaskiert und ihre sündhafte Selbsttäuschung und Anmaßung offengelegt. Christian Witt belegt mit den entsprechenden Nachweisen, wie es Arnold auf diese Weise sehr nachhaltig gelungen ist, die ‚Orthodoxie‘ als ein historisches Verfallsphänomen zu charakterisieren, eine Charakterisierung, die, wie eingangs gesehen, bis heute in der fortlaufenden Repetition von Arnolds Position anhält.

An diese Einschätzung knüpft, wie gesagt, der vorliegende Sammelband an, der mit der weitestgehenden Vermeidung des Begriffs der ‚lutherischen Orthodoxie‘ zur Beschreibung einer vermeintlich einheitlichen Gruppe für einen erforderlichen Neustart in der Forschung plädiert. Auf diese Weise weicht die negative Konnotation des Begriffs, der eine Uniformität und Strenge (mit einer entsprechenden polemischen Grundhaltung) suggeriert, der Vorstellung von einer Pluriformität und Offenheit des frühneuzeitlichen Luthertums – auch gegenüber den anderen Konfessionen. So wird sein integrativer Charakter sichtbar, der bei klar definierten Grund- und Eckpfeilern auf Basis der ‚Identitätsmarke‘ *Confessio Augustana* verschiedene Positionen inkorporieren und gewisse Varianzen in der sozialen, kulturellen, politischen und sogar religiösen Praxis zulassen konnte. Binnenkonfessionelle Abgrenzungen und Auseinandersetzungen präsentierten sich dabei weitgehend im Rahmen des gelehrten Diskurses, in dem es um die Konstruktion gemeinsamer Grundlagen ging. Inwiefern und gegebenenfalls inwieweit Polemik und Apologetik wirklich identitätsbildend wirkten, bleibt weiterer Forschung ebenso vorbehalten wie die Frage nach dem Konkurrenzbegriff, der als nützliche Kategorie für die Analyse dogmatischer und praktischer Phänomene im Sinne von konfessionellen Distinktionen, Konstruktionen und Austauschprozessen dienen könnte. Das frühneuzeitliche Luthertum, soviel ist sicher, bedarf weiterer begrifflicher und sachlicher Untersuchungen, damit auch die aktuelle Forschung einen angemessenen Zugriff auf diese historische Formation der Frühen Neuzeit findet.

# THE SAXON-DANISH CONTROVERSY OVER NIELS HEMMINGSSEN

The Beginning of Lutheran Orthodoxy in Denmark-Norway?

*Sivert Angel*

*Abstract:* The second half of the 1570s saw an intense confrontation between the closely allied protestant rulers Elector August of Saxony and King Frederik II of Denmark-Norway over the famous Danish theologian Niels Hemmingsen, whom the Saxons accused of promoting an un-Lutheran doctrine on the Eucharist. The article investigates common interests between Hemmingsen and the king that could have motivated the king in his confrontation with the Saxons. While previous historiography regarded Hemmingsen as a secret Calvinist who led a Calvinist intermezzo in Danish-Norwegian history, this article argues that Hemmingsen's teaching had qualities that made it especially useful for the king, and which gave it long-standing influence in the kingdoms. It sees this expressed not in the dogmatic positions Hemmingsen held, but in the culture of knowledge he promoted.

*Zusammenfassung:* In der zweiten Hälfte der 1570er Jahre kam es zu einer heftigen Konfrontation zwischen den eng verbündeten protestantischen Herrschern Kurfürst August von Sachsen und König Friedrich II. von Dänemark-Norwegen. Anlass war der berühmte dänische Theologe Niels Hemmingsen, dem die Sachsen vorwarfen, eine unlutherische Lehre der Eucharistie zu verteidigen. Der Artikel untersucht die gemeinsamen Interessen von Hemmingsen und dem König, die letzteren in seiner Konfrontation mit den Sachsen motiviert haben könnten. Während die frühere Geschichtsschreibung Hemmingsen als heimlichen Calvinisten betrachtete, der ein calvinistisches Intermezzo in der dänisch-norwegischen Geschichte angeführt habe, wird in diesem Beitrag dagegen die Ansicht vertreten, dass Hemmingsens Lehre bestimmte Qualitäten besaß, die sie für den König besonders nützlich machten und die ihr einen langanhaltenden Einfluss in den Königreichen verschafften. Der Beitrag zeigt, dass diese Qualitäten nicht in den dogmatischen Positionen begründet waren, die Hemmingsen vertrat, sondern in der Kultur des Wissens, die er förderte.

## 1. THE NIELS HEMMINGSEN CASE: EXCEPTIONAL OR CHARACTERISTIC OF DANISH LUTHERANISM?

The Lutheran orthodoxy revisited in this volume was conceived within the German Empire, but its influence reached beyond the empire's borders. My contribution to the projects broad scope will be to revisit a central and much discussed event in the spread of Lutheran orthodoxy to the north, namely the Saxon-Danish controversy that took place in the years 1574–1580 over the famous Danish theologian Niels

Hemmingsen and the shape of Lutheran doctrine in Denmark-Norway.<sup>1</sup> The conflict, which took place as Concordian Lutheranism was established within the German Empire, offers insights to characteristics of a Danish confessional culture and to the interconnectedness of doctrinal developments with systems of rule. This revisit to the well-known controversy questions the long-held conception of Hemmingsen as a Crypto-Calvinist at odds with his Lutheran king and representing a Philippist intermezzo in Denmark-Norway's confessional history. In arguing that Hemmingsen's dismissal from office was not motivated by Gnesio-Lutheran theology, and that the king held the same position as Hemmingsen in confessional politics and continued to protect Hemmingsen, I suggest a perspective on the succeeding historical epoch that sees the commonality of interest between Hemmingsen and King Frederik II as expressing lasting characteristics of Danish Lutheranism. I rely on recent scholarly contributions in challenging previous historiography's emphasis on the contrast between Hemmingsen and later developments into the golden age of Danish Lutheran orthodoxy.<sup>2</sup>

### 1.1 Short recount of the events

In 1574, Niels Hemmingsen was at the top of a remarkable career. After studies in Wittenberg, he had returned to a chair at the faculty of theology in Copenhagen in 1544. From 1557, he had been the university's highest-ranking theologian and since 1559 a central advisor to King Frederik II. His books made up a central part of university curriculum and were published widely abroad. The crown of his scholarly work, his 900-page dogmatic entitled *Syntagma Institutionum Christianarum* published in 1574, would become central in the controversy. During the winter 1574, Frederik had been informed about the strict measures Elector August had taken against Wittenberg Philippists accused of promoting Calvinist doctrine. To forestall accusations from the elector, the king summoned Hemmingsen and other theologians to his castle and ordered them not to write or engage in discussion about

- 1 There is some uncertainty regarding how this political unity should be denoted. Its official name was *Det danske monarki* (The Danish Monarchy) or *Det oldenburgske monarki* (the Oldenburg monarchy), but since it was a far greater territory than modern day Denmark, it is not quite correct to simply call it Denmark. Since the sphere of power also consisted of the kingdom of Norway, it has been a custom in historiography to call it Denmark-Norway, even though this was never an official name, and even though far more political entities and territories than Denmark and Norway belonged to the Oldenburg crown. See Uffe Østergaard: "Danmark – småstat, imperium, kolonimagt", in: Mikkel Venborg Pedersen (ed.): *Danmark. En kolonimagt. Danmark og koloniene*. Vol. 1. Copenhagen 2017, pp. 18–57.
- 2 See the classical formulation of this perspective in Bjørn Kornerup: *Biskop Hans Poulsen Resen II*. Copenhagen 1968, pp. 11–28; Bjørn Kornerup: "Det lærde tidsrum 1536–1670", in: Hal Koch, Bjørn Kornerup (eds.): *Den danske kirkes historie*. Vol. 4. Copenhagen 1959, pp. 11–379.

the Eucharist, but to conduct their offices in accordance with the *Confessio Augustana*.<sup>3</sup> It soon turned out that the king's measures could not avert Saxon suspicion. Saxon theological advisors informed the elector that Hemmingsen's *Syntagma* contained Calvinist formulations, and in spring 1575, the Saxon Elector requested King Frederik II to have Hemmingsen removed from office.<sup>4</sup> The king again summoned university professors and leading clergy to a meeting at the castle and ordered them to keep strictly to the confession. He gave Hemmingsen a special order to revoke his article about the Eucharist, which Hemmingsen refused, claiming he had taught consistently on this issue throughout his career, and that his writings never had caused any controversy. The meeting ended with the professors signing a declaration that committed them to teach according to the *Confessio Augustana* and Luther's small catechism, and with Hemmingsen agreeing to delete the disputed sentences regarding Christ's presence in the Eucharist.

However, Elector August was not content and continued his pressure, and in February 1576, the king demanded from Hemmingsen a Latin revocation to present to foreigners when called for. In April 1576, Hemmingsen revoked and expressed his loyalty to Lutheran doctrine.

The controversy calmed for a while, but in 1579 reports that Hemmingsen's *Syntagma* was being reissued in Geneva reached the electoral court in Dresden.<sup>5</sup> In July 1579, the king gave in to Saxon pressure and issued the order that suspended Hemmingsen from office. The king seems to have done so reluctantly. He allowed Hemmingsen to keep his canonate in Roskilde with its incomes, to continue writing and advise students, to take part in negotiations at the ecclesial court, and to receive prominent visits, as well as gifts from the university and others.<sup>6</sup>

## 1.2 Interpretations of the Hemmingsen case

The events surrounding Hemmingsen have been interpreted in different ways. The systematic-theological studies on Hemmingsen's thought from the 1940s by Kjell Barnekow and Erik Munch Madsen turned out influential. Their portrayal of Niels Hemmingsen is as a crypto-Calvinist, who already early in his career had adhered to Calvinist doctrine, but who throughout his writings tried to conceal this, laid the premises for the interpretation of Hemmingsen's historical agency as someone who moved Denmark-Norway in a Calvinist direction without the Lutheran King Frederik's knowledge or will.<sup>7</sup> The portrayal of King Frederik as a theologically disin-

3 Cf. Martin Schwarz Lausten: Niels Hemmingsen. Storhed og fald. Copenhagen 2013, pp. 310–311.

4 Cf. Lausten: Hemmingsen, p. 313.

5 Mattias Skat Sommer: Envisioning the Christian Society. Niels Hemmingsen and the Ordering of Sixteenth-Century Denmark. Tübingen 2020, p. 63

6 Cf. Lausten: Hemmingsen, p. 322.

7 Cf. Kjell Barnekow: Niels Hemmingsen's teologiska åskådning. En dogmhistorisk studie. Lund 1940; Erik Munch Madsen: Niels Hemmingsens Etik. En idehistorisk Studie. Copenhagen

terested ruler, whose position in the negotiations was to avoid the contentious climate agitating German Lutherans, but which could destroy a Danish consensus under his control, as proposed by Carsten Bach-Nielsen, corresponds well with this perspective.<sup>8</sup> Martin Schwarz Lausten, in his biography of Hemmingsen from 2013, combines these perspectives and claims Hemmingsen intentionally introduced Calvinist formulations that were contrary to the country's official doctrine on the Eucharist and kept King Frederik II uninformed about this. He sees evidence for this in Hemmingsen's reference in his revocation to the *Confessio Augustana Variata* from 1540, which had been signed by Calvin, as opposed to the 1530 *Confessio Augustana Invariata*, which Lausten claims was part of official doctrine in Denmark-Norway at the time.<sup>9</sup> At the same time, he employs the king's claimed disinterest in theology to explain why Philippism remained influential after the dismissal of Hemmingsen: As the well-established and mainstream theological school, it served peace and unanimity in the kingdom.<sup>10</sup>

However, this traditional account fails to convince on several points. One wonders how Hemmingsen could be so insisting and self-assured in his refusal to give in to the pressure and adjust his doctrinal formulations. He would hardly have acted thus if he knew he belonged to a secret Calvinist party at odds with official doctrine and the king's will. Further, the argument that Hemmingsen's preference for the 1540 version of *Confessio Augustana* testifies to a secret Calvinist agenda has been questioned by recent historiography. At the time of the controversy, what was to be regarded as true Lutheranism was still highly debated among Hemmingsen's colleagues and friends in Wittenberg, and contrary to what Martin Schwarz Lausten claims, the 1530 version of the *Confessio Augustana* was established as official doctrine in Denmark-Norway at a much later stage.<sup>11</sup> If one, instead of seeing Hemmingsen as secretly steering the king away from a Lutheran position, assumes that the king was a deliberate actor in religious politics, one may study the Saxon-Danish controversy as a window to the ruler's interests in religious politics and to how they relate to Hemmingsen's theology. By asking if there were common interests between King Frederik and Hemmingsen in their opposition to the Saxon demands,

1946. For a review of the historiography on Hemmingsen, see: Anita Engdahl Hansen: Gud til ære og kirken til oppbyggelse. Niels Hemmingsens homiletik. Copenhagen 1994; Sommer: Envisioning the Christian Society.

8 Cf. Carsten Bach-Nielsen: "En rigtig pinlig historie. Frederik II og Konkordiebogen – endnu engang", in: Carsten Bach-Nielsen (ed.): Ordet og livet. Aarhus 1999, pp. 104–120.

9 Lausten: Niels Hemmingsen. pp. 316–317. On the disputed issue of the Eucharist, the 1540 version stated that the subscribing churches taught that "Christ's body and blood are presented with bread and wine to those who take part in the Lord's Supper", instead of the 1530 version's "that Christ's body and blood was truly present and distributed to those who take part in the Lord's Supper." In Latin: "De coena Domini docent quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini" (1540) vs. "De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint, et distribuantur vescentibus in Coena Domini; et improbant secus docentes" (1530).

10 Cf. Lausten: Niels Hemmingsen, pp. 322–323.

11 Cf. Sommer: Envisioning the Christian Society, p. 49.