CORINNA EHLERS

Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlstreit (1552–1558/59)

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmrath (Berlin),
Matthias Pohlig (Berlin), Eva Schlotheuber (Düsseldorf),
Klaus Unterburger (Regensburg)

120

Corinna Ehlers

Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59)

Mohr Siebeck

Corinna Ehlers, geboren 1987; Studium der Evangelischen Theologie in Tübingen, Zürich und Jena; Kollegiatin im DFG-Graduiertenkolleg „Religiöses Wissen im vormodernen Europa“ an der Universität Tübingen; Stipendiatin am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz, seit 2018 wissenschaftliche Mitarbeiterin ebd., ab 2020 im Projekt „Europäische Religionsfrieden Digital“ (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz); 2019 Promotion.
orcid.org/0000-0002-1696-925X

Gedruckt mit Unterstützung des Graduiertenkollegs 1662 „Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISBN 978-3-16-159236-2 / eISBN 978-3-16-159899-9
DOI 10.1628/978-3-16-159899-9

ISSN 1865-2840 / eISSN 2569-4391 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2018/2019 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Für die Veröffentlichung ist das Manuskript leicht überarbeitet und um Verweise auf neu erschienene Literatur ergänzt worden.

Allen, die zum Gelingen der Arbeit beigetragen haben, danke ich sehr herzlich. Zuallererst gilt der Dank meinem Doktorvater, Prof. Dr. Volker Leppin. Er hat meine Forschung mit großem Engagement, Humor und Herzlichkeit begleitet, sich stets Zeit für Gespräche genommen und mir zugleich viel Freiraum gelassen, einen eigenen wissenschaftlichen Standpunkt zu entwickeln. Für die Erstellung des Zweitgutachtens danke ich Prof. Dr. Volker Drecoll.

Große Teile der Dissertation sind in meiner Zeit am Tübinger DFG-Graduiertenkolleg „Religiöses Wissen im vormodernen Europa (800–1800)“ entstanden. Prof. Dr. Renate Dürr und Prof. Dr. Andreas Holzem haben die Arbeit im Rahmen dieses Kollegs mit betreut. Die Gespräche mit ihnen haben die Fragestellungen dieser Untersuchung ebenso geschärft wie interdisziplinär geöffnet.

Ein Stipendium am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz hat mir ermöglicht, die Arbeit abzuschließen. Im Anschluss konnte ich dort eine Stelle als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Editionsprojekt „Religiöse Friedenswahrung und Friedensstiftung in Europa“ antreten, das mittlerweile in das Projekt „Europäische Religionsfrieden Digital“ (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz) übergegangen ist. Für vielfältige Förderung und Unterstützung in dieser gesamten Zeit danke ich besonders Prof. Dr. Irene Dingel. Während der Stipendiatenphase haben Prof. Dr. Judith Becker (jetzt Berlin) und Dr. Henning Jürgens die Arbeit als Mentoren begleitet.

Ein weiterer sehr besonderer Dank gilt den akademischen Lehrern, die mir reformationsgeschichtliche Forschung nahe gebracht und mich in je eigener Weise auch während der Dissertation unterstützt und ermutigt haben: Prof. Dr. Ulrich Köpf, Prof. Dr. Reinhold Rieger und alle am Tübinger Luther-Register haben ihre damalige Hilfskraft mit der Wittenberger Reformation vertraut gemacht; Prof. Dr. Emidio Campi hat mich in einem Zürcher Studienjahr für Bullinger, Calvin und ihr reformatorisches Umfeld begeistert. Auch an die Gespräche mit Dr. Christian Moser, Sang Bong Park (jetzt Seoul) und anderen am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte denke ich gerne zurück.

Auf einem vom Graduiertenkolleg ermöglichten Arbeitsgespräch haben Prof. Dr. Amy Nelson Burnett (Nebraska-Lincoln), Prof. Dr. Emidio Campi, Prof. Dr. Irene Dingel, PD Dr. Matthias Deuschle (Berlin), PD Dr. Johannes Hund (Mainz) und Prof. Dr. Miriam van Veen (Amsterdam) aus eigenen Forschungsprojekten berichtet und meine Thesen diskutiert. Ihnen allen danke ich für ihre Gesprächsbereitschaft – und vielfach für einen noch immer bestehenden Austausch. Prof. Dr. Matthias Pohlig (Berlin), Dr. Astrid Schweighofer (Wien) und viele andere haben mir mit Hinweisen weitergeholfen.

Ohne das Gespräch mit Kolleginnen und Kollegen wäre diese Arbeit nicht denkbar. Ganz besonders danke ich Dr. Tobias Jammerthal für den jahrelangen Austausch über reformatorische Abendmahlslehre, die Diskussion zahlreicher Entwürfe und das beständige Gespräch über die Praxis kirchenhistorischer Arbeit. Dr. Susanne Schenk hat mich immer wieder von der Relevanz dieser Untersuchung für andere Forschungen überzeugt. Die mehr als kollegiale Zusammenarbeit mit Katharina Bärenfänger, Waltraud Schnell und allen am Institut für Spätmittelalter und Reformation war ebenso eine große Unterstützung wie die freundschaftliche Bürogemeinschaft mit Johanna Jebe und Irina Saladin im Graduiertenkolleg. In Mainz haben mir Kollegen und Mitstipendiaten wichtige Anregungen gegeben – stellvertretend genannt seien hier Dr. Andrea Hofmann, Adam Storring und PD Dr. Christopher Voigt-Goy.

Die Erfahrungen im Umgang mit Handschriften und Alten Drucken, die ich einem Praktikum in der Bayerischen Staatsbibliothek München – allen voran Dr. Ulrike Bayer – verdanke, waren für diese Untersuchung unverzichtbar. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Universitätsbibliothek Tübingen und zahlreicher weiterer Bibliotheken haben mir engagiert und freundlich große Mengen an Quellen und spezialisierter Literatur zugänglich gemacht.

Marion Bechtold-Mayer, Benedikt Brunner, Martin-Paul Buchholz, Henning Bühmann, Andrea Hofmann, Tobias Jammerthal, Jonas Frank, Lorenz Kohl, Alexandra Schäfer-Griebel, Susanne Schenk und Astrid Schweighofer haben längere oder kürzere Teile der Arbeit Korrektur gelesen.

Dem Herausgeberkreis danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Spätmittelalter, Humanismus, Reformation“, dem Graduiertenkolleg für einen beachtlichen Druckkostenzuschuss. Die freundliche und hochkompetente Betreuung durch Dr. Katharina Gutekunst, Dr. Martina Kayser und Susanne Mang im Verlag Mohr Siebeck hat den Prozess der Drucklegung befördert.

Meine Eltern, Erika Möller-Ehlers und Horst Ehlers, haben mich während des Studiums und der Promotion stets so unterstützt, wie man es sich nur wünschen kann. Viele Freundinnen und Freunde haben Anteil an der Erforschung eines hoch spezialisierten Themas genommen und mich in schwierigen Phasen ermutigt. Ohne sie alle hätte ich dieses Buch nicht schreiben können.

Mainz, den 3. Oktober 2020 Corinna Ehlers

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Inhaltsverzeichnis VII

Abkürzungsverzeichnis XV

I. Einleitung 1

I.1. Forschungsstand zum Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59) 3

I.2. Zur neueren Konfessionsdebatte 17

2.1 Unabgeschlossenheit der Konfessionsbildung um 1550 18
2.2. Konfessionsbildung – Konfessionalisierung – Konfessionskultur: Zur Beschreibung konfessioneller Abgrenzungsprozesse 21
2.3 Konfessionelle Identität 25

I.3. Konfessionelle Identitätsbildung in Luthertum und Reformiertentum 30

I.4. Anlage und Aufbau der Arbeit 37

4.1 Fokus der Untersuchung 37
a) Konzentration auf die überregionale theologische Debatte 37
b) Quellengrundlage und zeitliche Eingrenzung 38
c) Akteursperspektive und Analysekategorien 39
4.2 Aufbau und Gliederung 43

II. Historische und theologische Voraussetzungen des Streits 45

Vorbemerkung: Zur Bedeutung vorheriger innerevangelischer Debatten 46

II.1 Pluralität und erste Konflikte: Der evangelische Abendmahlsdiskurs bis 1526 47

1.1 Luther: Leibliche Präsenz und Abgrenzung gegen Karlstadt 47

1.2 Zwingli, Oekolampad, Bullinger: Signifikative Abendmahlsdeutung und ambivalentes Verhältnis zur Wittenberger Reformation 51
1.3 Die Straßburger Theologen: Vermittlungsbemühungen und theologische Sympathie für die Schweizer 56
1.4 Anbahnung umfassender innerevangelischer Konflikte.....58

II.2 Weiterentwicklung der Positionen: Der Erste Abendmahlsstreit (1526–29).....63

2.1 Verlauf des Ersten Abendmahlsstreits im Überblick 63
2.2 Weiterentwicklung der Abendmahlstheologien und der Perspektiven auf andere reformatorische Positionen 65
a) Zwingli 65
b) Luther 67
c) Oekolampad.....69
d) Melanchthon 72
e) Bucer 74
2.3 Das Marburger Religionsgespräch (1529).....76

II.3 Evangelische Einigung – aber wie? Die Entwicklung der 1530er Jahre 81

3.1 Bekenntnisse auf dem Augsburger Reichstag (1530) 81
a) Die *Confessio Augustana* und ihre Apologie 81
b) Die *Confessio Tetrapolitana* (und ihre Apologie) 84
c) Zwinglis *Fidei Ratio* und die Weiterentwicklung seiner Lehre.....85
3.2 Einigungsversuche Bucers und der Bundestag zu Schweinfurt 86
3.3 Weitere Verhandlungen bis 1536 und die differierenden Einigungskonzepte der Beteiligten.....90
3.4 Die Wittenberger Konkordie (1536) 93
3.5 Debatten über eine gesamtevangelische Verständigung auf Basis der Konkordie 97
3.6 Die Schmalkaldischen Artikel (1536/37) 98

II.4. Kooperation Wittenbergs und Straßburgs: Die Reichsreligionsgespräche (1540/41) 101

4.1 Die *CA variata* (1540) als gemeinsames Bekenntnis.....101
4.2 Die Zusammenarbeit während der Gespräche 103

II.5. Erneute Abgrenzungen: Der Konflikt von 1544/45.....107

5.1 Polemik gegen Zürich: Luthers *Kurzes Bekenntnis* (1544).....107
5.2 Ende des Dialogs mit Wittenberg: Das Zürcher Bekenntnis (1545).109
5.3 Das Zerwürfnis zwischen Zürich und Straßburg 110

III. Die Ausgangssituation des Zweiten Abendmahlsstreits 113

Vorbemerkung: Konfessionell offene Situation, abendmahlstheologische Entwicklungen und reformatorisch normative Ansprüche 115

III.1 Herausbildung reformatorisch normativer Ansprüche bei Calvin, Vermigli, a Lasco und ihren Kollegen 119

1.1 Zwischen Zürich und Straßburg: Neu gefasste Abendmahlstheologien der 1540er Jahre 120
a) Calvins Abendmahlstheologie und sein Einfluss in Frankreich ..120
b) A Lascos Abendmahlstheologie und ihr ostfriesischer Kontext..127
1.2 Einigung zwischen Zürcher und Genfer Reformation: Der *Consensus Tigurinus* (1549) 138
a) Hintergründe evangelischer Einigung in der Eidgenossenschaft.138
b) Verhandlungen zwischen Calvin und Bullinger 140
c) Inhalt und Deutungsmöglichkeiten des *Consensus* 145
d) Aufnahme und Veröffentlichung des *Consensus* 149
1.3 Gesamtreformatorische Einigung und normative Ansprüche für ganz Europa: Die englische Reformation unter Eduard VI. und Thomas Cranmer (1547–52) 151
a) Erwartungen im Reich an die Reformation Eduards VI. und Rolle auswärtiger Theologen in England 152
b) Vermiglis Abendmahlstheologie und sein reformatorisch normativer Anspruch: Die *Oxforder Disputation* (1549) 160
c) Reformatorisch normativer Anspruch und internationaler Einfluss: Die Londoner Flüchtlingsgemeinden 169
d) Abendmahlstheologie und Identitätsvorstellung der Flüchtlinge: Microns *Claer Bewijs* (1552) 172
e) Anti-exhibitive Abendmahlsauffassungen: A Lascos Ausgabe seiner *Epistola* und der *Tractatio* Bullingers 175
f) Ausbau seiner Abendmahlstheologie und normativen Perspektive: A Lascos *Tractatio de sacramentis* (1552) 176
1.4 Ergebnisse 184

III.2 Herausbildung reformatorisch normativer Ansprüche bei Westphal und seinem theologischen Netzwerk 187

2.1 Theologische Netzwerke und normative Ansprüche (1548–50) 188
a) Netzwerke der Interimsgegner 188
b) Innerwittenbergische Streitkultur und Identitätsbildung 193
2.2 Entwicklung abendmahlstheologischer Ketzervorwürfe (1551/52) .195
a) „Sakramentierer“ als Bedrohung 195
b) Ausbreitung abweichender Sakramentsauffassungen in Europa ..200

2.3 Niederdeutsche Abendmahlspolemiken (1552) 206
a) Warnung an die Laien: Magdeburgs *Kort Bericht* 207
b) Ausbreitung der Gegner im eigenen Umfeld: Albers Vorrede 209
2.4 Die ersten großen Streitschriften (1552/53) 210
a) Vorwurf wechselseitigen Widerspruchs: Westphals *Farrago* 210
b) Rückführung der gegnerischen Lehre auf Karlstadt: Albers *Wider die Carlstader* 226
c) Konfrontation der eigenen und der gegnerischen Lehre: Westphals *Recta fides* 238
2.5 Ergebnisse 245

Exkurs A: Konflikte um die Londoner Flüchtlinge in Dänemark und Norddeutschland (1553/54) 249

A.1 Quellenproblem und Schwerpunktsetzung des Exkurses 250
A.2 Stationen der Flüchtlinge im Überblick 251
A.3 Der Konflikt zwischen Westphal und Micron in Hamburg 253
a) Gegenseitige Wahrnehmung beider Parteien 254
b) Formen und Instanzen reformatorischer Wahrheitsfindung 257
c) Abendmahlslehre und weitere dogmatische Streitfragen 263
d) Reformatorische und altkirchliche Autoritäten 266
e) Die Ausweisung der Flüchtlinge und ihre Hintergründe 270
A.4 Ergebnisse 276

IV. Die Hauptphase des Zweiten Abendmahlsstreits 277

IV.1 Testimoniensammlungen und Textausgaben auf Westphals Seite (1554/55) 279

1.1 Berufung auf die Väter und Vorwürfe gegen Melanchthon: Gallus' Neuausgabe der *Sententiae veterum* 280
1.2 Kirchenväter und Reformatoren als Zeugen für den kirchlichen Konsens: Timanns *Farrago* 285
1.3 Westphals Autoritätenkampagne 296
a) Bemühen um internationale Verbreitung von Luthers Abendmahlsschriften: Westphals *Vera et propria enarratio* 297
b) Widerlegung der gegnerischen Berufung auf Augustin: Westphals *Collectanea Augustini* 302
c) Eindeutiger Zeuge für die eigene Lehre: Westphals *Fides Cyrilli* 310
1.4 Deutsche Übersetzung der *Recta fides*: Waldners *Der rechte ungefälschte Glaub* 314
1.5 Ergebnisse 317

IV.2 Ringen der von Westphal verketzerten Theologen um eine gemeinsame Position (1554/55) 319

2.1 Pluralität und Kooperation: Briefliche Absprachen 319
a) A Lasco als Initiator einer Gegenschrift 319
b) Absprachen zwischen a Lasco und eidgenössischen Theologen 324
2.2 Calvins Position: Übereinstimmung im reformatorischen Kernanliegen 329
a) Suche nach Unterstützung in Sachsen 329
b) Verteidigung des *Consensus Tigurinus* und Betonung der Übereinstimmung mit Wittenberg: Calvins *Defensio* 332
2.3 Die Zürcher Position: Eigene Rechtgläubigkeit im Gegensatz zu Westphal 342
a) Kritik der *Defensio*: Hinweise an Calvin 343
b) Ergänzungen zur *Defensio:* Tabellen und Biblianders Widerlegung der *Farrago* 346
2.4 Kritik und differenzierte Übereinstimmung: Die Druckfassung der *Defensio* und ihre Aufnahme bei Calvins Mitstreitern 349
a) Calvins Überarbeitung der *Defensio* 349
b) Die Haltung eidgenössischer Kirchen zur *Defensio* und die Frage einer gemeinsamen Unterzeichnung 351
c) Calvins Verbreitung seiner Strategie in Sachsen 354
d) Diskussionen zwischen a Lasco, Calvin und Vermigli 355
2.5 Ergebnisse 360

IV.3 Der Höhepunkt der theologischen Debatte (1555/56) 363

3.1 Gegen Calvins Anspruch auf Übereinstimmung mit der Wittenberger Reformation: Neue Schriften von Westphals Seite 364
a) Gegen Calvins *Defensio*: Westphals *Iusta defensio* 364
b) Calvin und andere Gegner als karlstadtische Unruhestifter: Die Publikation von Albers *Wider die Carlstader* 374
c) Gegen Calvins Berufung auf die Ernestiner: Schnepfs *Confessio de eucharistia* 376
d) Gegen Calvins Tauflehre: Westphals *De vi, usu et dignitate baptismi* 380
e) Gegen Calvins Berufung auf Luther: Judex' *Defensio verborum Coenae* 385
3.2 Vom ‚Lutheropapismus' bis zur Berufung auf Melanchthon: Argumentationsstrategien der von Westphals Partei attackierten Theologen 388
a) Einigungspotential trotz unvollkommen reformatorischer Position der Gegenseite: A Lascos Vorrede zur *Forma ac ratio* 388

b) Absprachen über weitere Antwortschriften 395
c) Westphals Partei als ‚Lutheropapisten': Ochinos *Syncerae et verae doctrinae defensio* 402
d) Polemik gegen Westphal, positive Berufung auf andere Vertreter der Wittenberger Reformation: Calvins *Secunda defensio* 407
e) Betonung eigener Rechtgläubigkeit und Friedfertigkeit im Kontrast zu den Streitgegnern: Bullingers *Apologetica expositio* 416
3.3 Ergebnisse 425

Exkurs B. Regionale Abendmahlsdebatten und ihre Eskalation 1555/56.....427

B.1 Der Bremer Abendmahlskonflikt 427
B.2 Der Frankfurter Abendmahlskonflikt 433

V. Scheitern der gesamtreformatorisch normativen Ansprüche und Ende des Zweiten Abendmahlsstreits.....447

V.1 Normierungsversuche im Hinblick auf das Wormser Religionsgespräch und endgültiges Scheitern einer gesamtevangelischen Verständigung (1556/57) 449

1.1 Streit um die Beanspruchung der Wittenberger Reformation: Westphals Kampagne gegen Calvins *Secunda defensio*.....450
a) Calvins Text als unchristliche Polemik: Westphals *Epistola* 451
b) Widerlegung von Calvins Berufung auf Melanchthon: Westphals *Philippi Melanthonis sententia de Coena Domini* 452
c) Kirchliche Zeugnisse gegen Calvins Anspruch auf Übereinstimmung mit Wittenberg: Die *Confessio fidei* 459
1.2 Der Konflikt zwischen Westphals Partei und Melanchthon.....466
a) Verstärkter Druck von Westphals Seite auf Melanchthon und Abgrenzung Melanchthons gegen Westphals Partei 467
b) Verketzerung Melanchthons: Hachenburgs *Wider den Irrtum der neuen Zwinglianer* 479
c) Beanspruchung Melanchthons für Westphal: Von Eitzens *Defensio verae doctrinae* 484
d) Gegen Brotanbetungsvorwürfe: Der Brief der Hamburger Pfarrer nach Wittenberg.....488
e) Verketzerung von Westphals Gegnern und Begünstigungsvorwürfe an Melanchthon: Bötkers *Kurzer und einfältiger Bericht* 492

1.3 Das Eingreifen der Württemberger und ihre spezifische Position....498
a) Christologische Positionsbestimmung: Brenz' *Von dem hochwürdigen Sakrament*....499
b) Abgrenzung gegen christologisch abweichende Auffassungen: Brenz' Kolloquium mit a Lasco....502
c) Versuch, Westphals Gegner von der eigenen Lehre zu überzeugen: Andreaes *Kurzer und einfältiger Bericht*....505
d) Interpretation von Genfer Aussagen als Anschluss an die eigene Lehre: Die *Confessio Goeppingensis*....514
1.4 Reaktionen der Partei a Lascos, Bullingers und Calvins....517
a) Was ist vom Religionsgespräch zu erwarten? Briefliche Diskussionen....517
b) Endgültige Stellungnahme Calvins: Die *Ultima admonitio*....522
1.5 Die Abendmahlsfrage auf dem Wormser Religionsgespräch....528
a) Verteidigung für Worms: Westphals *De Coena Domini confessio*....529
b) Die Frage der Personalkondemnationen und der Bruch innerhalb der evangelischen Partei....533
c) Die Schweizer Delegation zugunsten evangelischer Franzosen....537
d) Die Abgrenzung der verbliebenen Delegierten gegen Zwingli....540
e) Gegen Calvin und gegen die in Worms verbliebenen Theologen: Westphals *Confutatio enormium mendaciorum*....543
1.6 Ergebnisse....547

V.2 Die Beendigung des Abendmahlsstreits (1558/59)....549

2.1 Kirchenpolitische Fronten der evangelischen Reichsstände....549
a) Einigungsversuch und mehrdeutige Abendmahlsaussagen: Der *Frankfurter Rezess*....550
b) Widerspruch von Westphals Partei und verketzernder Gegenentwurf: Das *Weimarer Konfutationsbuch*....552
2.2 Die Beendigung des Streits von Seiten Westphals....555
a) Westphals Festlegung gegen weitere Veröffentlichungen....555
b) Kompendium für die Nachwelt: Westphals *Apologia*....556
2.3 Die Beendigung des Streits von Seiten der Gegner Westphals....562
a) Indizien für ein Ende der Debatte....562
b) Eindeutige Abgrenzung gegen Westphal: Calvins *Institutio*....563
c) Antwort auf die Apologia und letztes Wort der von Westphal verketzerten Theologen: Bezas *De Coena Domini tractatio*....565
2.4 Ergebnisse....569

VI. Schluss 571

VI.1 Historischer Ausblick 573

1.1 Durchsetzung kirchenpolitischer Abgrenzungen: Bremen und Frankfurt (1560/61) 573
1.2 Entstehung neuer Abgrenzungen: Württemberg und die Kurpfalz (1559–64) 577
1.3 Differenzwahrnehmung und Uneindeutigkeit: Der Naumburger Fürstentag (1561) 580
1.4 Verschwinden bucerischer Positionen: Ostfriesland und Basel (1560er/70er Jahre) 582
1.5 Verlagerung des Konflikts auf andere Debatten 583

VI.2 Ergebnisse 587

2.1 Konfessionelle Unklarheit vor Streitbeginn 587
2.2 Konkurrierende normative Ansprüche und differierende Akteursperspektiven 588
2.3 Die Bedeutung von Zwischenpositionen 592
2.4 Der Streitverlauf und die Wechselwirkung theologischer mit außertheologischen Faktoren 593
2.5 Die konfessionsbildende Wirkung des Streits 594
a) Entstehung normativer theologischer Abgrenzungen – und Scheitern der gesamtreformatorisch normativen Ansprüche 594
b) Ausbildung einer gemeinsamen Identität innerhalb der Parteien 597
c) Kirchenpolitische Abgrenzungen und die Rolle der *Confessio Augustana* 598
2.6 Nach dem Streit offen gebliebene Fragen und deren Einfluss auf den Konfessionsbildungsprozess 601

Anhang: Zitate in Westphals *Farrago* 603

Quellen-und Literaturverzeichnis 607

1. Quellen 607
1.1 Alte Drucke 607
1.2 Editionen 613
2. Sekundärliteratur 615

Register 637

Personenregister 637
Ortsregister 643
Sachregister 646

Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach SCHWERTNER, SIEGFRIED M., IATG[3] – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin / Boston [3]2014. Darüber hinaus sind folgende Abkürzungen verwendet worden:

ADRG	Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jahrhundert, hg. v. Klaus Ganzer u. Karl-Heinz zur Mühlen, 3 Bde., Göttingen 2000–07.
BCor	Martini Buceri Opera omnia Series 3: Correspondance, Leiden 1979 ff.
BDS	Martini Buceri Opera omnia Series 1: Deutsche Schriften, Gütersloh 1960–2016.
BINDSEIL	Melanchthon, Philipp, Epistolae, iudicia, consilia, testimonia aliorumque ad eum epistolae quae in Corpore Reformatorum desiderantur, ed. v. Heinrich Ernst Bindseil, m. e. Nachtrag v. Robert Stupperich, Nachdruck Hildesheim / New York 1975 (= Halle (Saale) 1874).
BSELK	Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen /Bristol 2014.
BSELK QuM	Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien, 2 Bde., hg. v. Irene Dingel, Göttingen /Bristol 2014.
Calvin-StA	Calvin-Studienausgabe, 8 Bde., hg. v. Eberhard Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 1994–2011.
C&C	Controversia et Confessio. Theologische Kontroversen 1548–1577/80, kritische Auswahledition, hg. v. Irene Dingel, Göttingen 2008 ff.
CO	Corpus Reformatorum, Series II: Johannes Calvin, Opera quae supersunt omnia, Braunschweig bzw. Berlin 1863–1900.
ConsTig	Consensus Tigurinus, ed. v. Philipp Wälchli, in: Emidio Campi / Ruedi Reich (Hg.), Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung, Zürich 2009, 125–142.
EpTig	Epistolae Tigurinae de rebus potissimum ad Ecclesiae Anglicanae reformationem pertinentibus conscriptae A. D. 1531–1558, ex schedis manuscriptis in Bibliotheca Tigurina aliisque servatis Parkerianae societatis auspiciis editae, Cambridge 1848.
ERNST	Briefwechsel des Herzogs Christoph von Wirtemberg, ed. v. Viktor Ernst, 4 Bde., Stuttgart 1899–1907.
FRH	Franckfurtische Religions-Handlungen, Welche zwischen Einem Hoch-Edlen und Hochweisen Magistrat und denen Reformirten Burgern und Einwohnern daselbst […] gepflogen worden […], 2 Bde., Frankfurt (Main) 1735.
GABBEMA	Illustrium & Clarorum || VIRORVM || EPISTOLÆ, || selectiores superiore & hoc seculo || scriptae […] Quas passim ex Autographis collegit et edidit || SIMON ABBES GABBEMA […], Harlingen (Friesland): Heron Galama, 1669.

GLN	Bibliographie de la production imprimée des 15e et 16e siècles des villes de Genève, Lausanne et Neuchâtel (http://www.ville-ge.ch/musinfo/bd/bge/gln/)
GORHAM	Gleanings of a few scattered ears, during the period of the reformation in England and of the times immediately succeeding A. D. 1533 to A. D. 1588, ed. v. George Cornelius Gorham, London 1857.
HBBW	Heinrich Bullinger Werke, Abt. 2: Briefwechsel, Zürich 1973 ff.
HBTS	Heinrich Bullinger Werke, Abt. 3: Theologische Schriften, Zürich 1983 ff.
KSLuth	Kommentare zu Schriften Luthers, Tübingen 2007 ff.
KUYPER	A Lasco, Johannes, Opera, ed. v. Abraham Kuyper, 2 Bde., Amsterdam 1866.
LStRLO	Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Leipzig 2002 ff.
MBW	Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff.
OrigLett	Original letters relative to the English reformation, written during the reigns of King Henry VIII, King Edward VI, and Queen Mary, chiefly from the archives of Zurich, übs. u. ed. v. Hastings Robinson, 2 Bde., Cambridge 1846.
PRESSEL	Anecdota Brentiana. Ungedruckte Briefe und Bedenken von Johannes Brenz, ed. v. Theodor Pressel, Tübingen 1868.
R5AS	Refo500 Academic Studies, Göttingen 2011 ff.
RefBek	Reformierte Bekenntnisschriften, hg. v. Heiner Faulenbach u. Eberhard Busch / Andreas Mühling u. Peter Opitz, 3 Bde. in 7 Teilbdn., Neukirchen-Vluyn 2002–16.
RHTh	Reformed Historical Theology, Göttingen 2007 ff.
SARRAU	Les lettres a Jean Calvin de la collection Sarrau, ed. v. Rodolphe Peter u. Jean Rott, Paris 1972 (CRHPR 43).
SILLEM	Briefsammlung des hamburgischen Superintendenten Joachim Westphal, ed. v. Carl Hieronymus Wilhelm Sillem, 2 Bde., Hamburg 1903.
USTC	The Universal Short Title Catalogue (http://www.ustc.ac.uk/)
WOLF	Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte, hg. v. Gustav Wolf, 2 Bde. in 3 Teilbdn., Gotha 1915–1922.
Z	Corpus Reformatorum, Series III: Huldreich Zwingli, Sämtliche Werke, München u. a. 1905–1991.

Teil I

EINLEITUNG

Kapitel I.1

Forschungsstand zum Zweiten Abendmahlsstreit (1552–1558/59)

Die Bedeutung des Zweiten Abendmahlsstreits (1552–1558/59) für die endgültige Abgrenzung zwischen Luthertum und Reformiertentum ist in der Forschung allgemein anerkannt.[1] Eine ausführliche Analyse dieses Zusammenhangs hingegen ist seit über hundert Jahren nicht mehr vorgelegt worden und gilt als Desiderat. So bemerkt Wilhelm H. Neuser in seinem Standardüberblick von 1998: „Eine eingehende Darstellung fehlt“[2] und Wim Janse hebt 2008 erneut hervor: „A complete history of this second eucharistic controversy is still to be written. […] In the first place, the literature on this subject is strikingly modest: its extent is in inverse proportion to that of the polemic itself. Secondly, the major part of this literature suffers from a confessional bias.“[3] Damit ist bereits das zweite Hauptproblem der bisherigen Forschung benannt: Die Mehrheit der vorhandenen Arbeiten übernimmt – unter wechselnden Vorzeichen – die Sichtweise jeweils einer Streitpartei. Bis heute einflussreich sind vor allem die konfessionstheologisch geprägten Darstellungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Seither sind neben (wenigen) systematisch-theologisch orientierten Arbeiten eine Reihe kleinerer Beiträge zu Einzelfragen erschienen, nicht jedoch eine umfassende historische Untersuchung, die auf breiter Quellenbasis den Beitrag des Zweiten Abendmahlsstreits zur lutherischen und reformierten Konfessionsbildung beleuchten und ihn in die neuere Forschungsdiskussion zu konfessionellen Phänomenen einordnen würde.

---

[1] Vgl. nur die folgenden – sonst ganz unterschiedlich akzentuierten – aktuellen Gesamtdarstellungen: MACCULLOCH, DIARMAID, Reformation. Europe’s House Divided 1490–1700, London u.a. [2]2004, 252; HOLZEM, ANDREAS, Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, 2 Bde., Paderborn 2015, hier Bd. I, 305–307; KAUFMANN, THOMAS, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 2016, 241 f.; BENEDICT, PHILIP, Christ’s Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism, New Haven / London 2002, 75.

[2] NEUSER, WILHELM H., Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster, in: HDThG 2, Tübingen [2]1998, 165–352 (darin 272–285 zum Zweiten Abendmahlsstreit, Zitat 272).

[3] JANSE, WIM, The Controversy between Westphal and Calvin on Infant Baptism, 1555–1556, in: Perichoresis 6/1 (2008), 3–43, hier 7 f.

Ausgangspunkt der Geschichtsschreibung zum Zweiten Abendmahlsstreit sind Darstellungen des späten 16. Jahrhunderts, die unmittelbar an die Perspektive der Streitparteien anknüpfen: So meinen Martin Chemnitz, Timotheus Kirchner und Nikolaus Selnecker in ihrer 1591 als *Histori des Sacramentstreits* nachgedruckten *Historia der Augsburgischen Konfession,*[4] Calvin habe zunächst so getan, als ob er „mit dem Lutherischen theil einig“[5] wäre, sich dann aber 1549 im *Consensus Tigurinus* „zu den zwinglern gåntzlich gesellet“[6] – weil dies für Ärgernis gesorgt habe, habe der Hamburger Pastor Joachim Westphal 1552 seine *Farrago* verfasst und nachgewiesen, dass die am *Consensus Tigurinus* Beteiligten Ketzer seien.[7] Christoph Pezel dagegen betont im Jahr 1600 im Anschluss an Calvin, Westphal habe den *Consensus Tigurinus* zu Unrecht zum Anlass genommen, den durch *Wittenberger Konkordie* und *Confessio Augustana variata* bereits beigelegten Abendmahlsstreit zu erneuern.[8] Der

[4] Dieses Werk zielte darauf ab, die Konkordienformel gegen diverse Polemiken zu verteidigen. Vgl. zum historischen Hintergrund DINGEL, IRENE, Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996 (QFRG 63), 148–155, zur Identität der *Histori des Sacramentstreits* von 1591 mit der *Historia der Augsburgischen Konfession* aaO., 711.

[5] CHEMNITZ, MARTIN / KIRCHNER, TIMOTHEUS / SELNECKER, NIKOLAUS, Histori deß Sacramentstreits / || Darinnen klår=||lich außgefůhret wirdt / wie || diese Zwytracht entstanden / biß auff vnsere || Zeit continuiret / Vnd sonderlich was hierinn von den || Augspurgischen Confessionsverwandten [...] || gehandelt || worden […], o.O. 1591, VD16 K 1044, 514.

[6] AaO., 515.

[7] AaO., 522: „Nach dem nun Caluinus […] mit den Zůrchern vnd andern Sacramentirern einigkeit und *consens* getroffen / hat er denselben ǒffentlich in Druck außgehen lassen. Vnd weil davon allerley reden vnd årgerniß / auch vnter den vnsern sich erhaben / hat Joachimus Westphalus Pastor der Kirche zu Hamburg / dagegen ein Bůchlein mit dem Tittel (*Farrago* […]) außgehen lassen / welches dahin gerichtet / daß der Leser auß der Sacramentschwermer eigenen Bůchern […] sehen / vnn verstehen mǒchte / wenn sie schon von großer *consension* vnn einhelligkeit / vnter jnen viel schreiben vnn rhůmen / daß sie doch in diesem Artickel (was belangt die außlegung und erklårung der wort der einsetzung […]) vnter sich selbst getrennet seyn / welches der Verfůhrer vnd Betrieger eigentliche merckzeichen sind.“

[8] PEZEL, CHRISTOPH, Außfůhrliche / warhaffte /|| vnd bestendige || ERzehlung:|| I. Was vom H. Nachtmal Christi / die Lehre dern || so man vnbefůgt Caluinisch nennet.|| II. Was im Sacramentstreitt / fůr vornemme Sa=||chen / zu desselben Hinlegung sich bey D.Lu=||ther begeben / biß zur Wittenbergischen Con=||cordien. || III. Wie der Sacramentstreitt widervmb ernewert /|| […], Neustadt (Haardt): Wilhelm Harnischs Erben 1600, VD16 P 2091, 99 f.: „Demnach aber Anno 1549. außerhalb Deutschlandes die […] Kirchen in Schweitz / vnnd Sophoy [i.e. Savoyen, C.E.] eine Vergleichung mit einander gemacht / vber der Lehr vnd Handel vom H. Sacrament […] / hat jhme *Ioachimus VVestphalus* Prediger zu Hamburg / daher Gelegenheit genommen / Daß er Anno 1552 […] den Sacramentsstreit in Sachsen / auffs newe angefangen / […] ein Buch außgehen lassen mit dem Titel: *Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de Coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta.* Welcher Titel fůr sich selbst Anzeigung gibt / Daß man auß der verloschenen Aschen eine [!] newes Fewer auffblasen / vnd aus allen Winckeln den Staub vnnd Kot zusammen kehren habe wǒllen / damit ja die Kirche Gottes in Vnruh auffs newe gesetzt / vnnd den

Consensus enthalte die gleiche Lehre, die zur Zeit der Konkordie von Luther anerkannt worden sei, stehe also nicht im Widerspruch zu Luthers Auffassung.[9] Diese beiden Perspektiven bleiben bis ins frühe 18. Jahrhundert prägend.[10]

Ein neues Stadium der Forschung bilden dann die Darstellungen der Aufklärungszeit. Auch diese Werke sind nicht frei von den traditionellen konfessionellen Urteilen. Sie wurden jedoch grundlegend für die weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Zweiten Abendmahlsstreit, da sie erstmals die dafür relevanten Quellen zusammenstellten und erschlossen. So bietet Gottlieb Jakob Planck in seiner *Geschichte der protestantischen Theologie* (1799) eine ausführliche, mit präzisen Nachweisen versehene Gesamtdarstellung des Streits.[11] Dabei knüpft er der Sache nach an die klassische reformierte Sichtweise an, wenngleich die Situation vor Streitausbruch nun unter aufklärerischem Vorzeichen als Ausdruck von Toleranz erscheint: Im Rahmen der Wittenberger Konkordie hätten alle Beteiligten eine gewisse Freiheit der „Privat-Meynung" akzeptiert[12] – daher sei Calvins Seite die Formulierung ihrer Position nicht vorzuwerfen.[13] Westphal und seine Parteigänger erscheinen dagegen als „lutherische Zeloten"[14] die ohne hinreichende Ursache den Streit erneuert hätten.[15] Auf lutherischer Seite wiederum verfasste Arnold Greve seine *Memoria Westphali* (1749) in der Absicht, Westphal gegen derartige Vorwürfe zu

---

Vnwissenden ein Nebel für die Augen gemacht würde / das jenige / so vorhin in der Concordi zu Fried vnnd Einigkeit gerichtet war / hinfüro nit mehr zusehen."

[9] Vgl. aaO., 137–141.

[10] Vgl. LOESCHER, VALENTIN ERNST, Außführliche || Historia Motuum || zwischen den || Evangelisch Lutheri=||schen und Reformirten/ || in welcher || Der gantze Lauff der Streitigkeiten biß auff jetzige Zeit Acten-mäßig || erzehlet [...], 3 Bde., Leipzig 1723–1724, hier Bd. II (VD18 90213491), 81–85, einerseits; BECMANN, JOHANN CHRISTOPH, Christliche Erwegung || Der || HISTORIE || Der Ersten Religions Motuum || Zwischen Den Evangelisch-Lutherischen || und Reformirten […] o.O. 1705, VD18 11368020, 77–80, andererseits.

[11] PLANCK, GOTTLIEB JAKOB, Geschichte || der || protestantischen || Theologie || von Luthers Tode || bis zu der || Einführung der Konkordienformel, 3 Bde., Leipzig 1781–1800, hier Bd. II/2, 1–446.

[12] AaO., 13–15: „Auch nach der Wittenbergischen Concordie hatten sich Bucer, Kapito, Martyr eben so wie Kalvin immer darauf eingeschränkt, und es nur nicht immer so deutlich, wie er, geäussert, daß sie bloß eine geistliche Gegenwart und einen geistlichen Genuß jener Substanz [des Leibes Christi, C.E.] annähmen: aber auch ausser Straßburg schien man sich fast allgemein darüber zu verstehen, daß man sich damit begnügen könnte und begnügen dürfte. Nicht nur Melanchthon und seine Freunde waren mehr als damit zufrieden, daß man das eigenthümliche und unterscheidende der lutherischen Kirchen-Lehre bloß in die allgemeine Bestimmung von einer substantiellen Gegenwart Christi setzen, hingegen alle weitere Bestimmungen über die Art dieser Gegenwart der Privat-Meynung eines jeden überlassen sollte, sondern auch Luther selbst schien nichts dagegen zu haben, daß der Privat-Meynung diese Freyheit gestattet werden möchte."

[13] Vgl. aaO., 5–11.

[14] So aaO., 26.

[15] Vgl. aaO., 24–28; 34 f.

verteidigen.[16] Auch hier verbinden sich für die Aufklärung typische Impulse mit konfessionellen Interessen: Greve hebt seine Beschäftigung mit den Originalquellen hervor – um dann zu betonen, dass dieses Vorgehen ihn von der Berechtigung der Haltung Westphals überzeugt habe.[17] In diesem Rahmen bietet er nicht nur präzisere Wiedergaben von Westphals Schriften als alle früheren (und viele späteren) Autoren, sondern druckt auch zahlreiche Dokumente ab, deren Originale mittlerweile verloren sind. Analoges gilt für Greves Biographien über Westphals kurz nach Streitausbruch verstorbenen Vorgesetzten Johann Aepin und dessen Nachfolger Paul von Eitzen.[18] Zugunsten von Westphals Parteigängern in Dänemark argumentiert 1754 Ludwig Harboe;[19] auch er gibt Archivalien wieder, die noch immer für die Forschung wertvoll sind.

Bis heute prägend für die Wahrnehmung des Streits sind die Monographien des 19. Jahrhunderts, in denen mit wenigen Ausnahmen[20] die konfessionellen Sichtweisen erneut massiv zum Tragen kommen und mit der zeitgenössischen Debatte über eine evangelische Union verknüpft werden. Dabei beruht die Beurteilung der Streitursachen zentral auf dem *theologischen* Urteil des jeweiligen Autors über die (Un-)Vereinbarkeit bestimmter Positionen: So postuliert Heinrich Heppe (1852) auf Basis einer dogmatischen Analyse der Theologie Calvins und Melanchthons, diese beiden Theologen hätten sich vor Ausbruch des Streits abendmahlstheologisch so angenähert, dass darin eine „Union des

---

[16] Vgl. GREVE, ARNOLD, MEMORIA || IOACHIMI VVESTPHALI || SVPERINTENDENTIS || HAMBVRGENSIS || […],Hamburg 1749, VD18 10200649, XII f.

[17] AaO., 72: „Ego sane, qui farraginem istam a VVestphalo scriptam aliquoties legi, non possum non eius soliditatem depraedicare. Et quid in moderatione ab eo adhibita iure desiderari possit, non video."

[18] GREVE, ARNOLD, MEMORIA || IOANNIS AEPINI || DOCTORIS THEOLOGI || ET PRIMI HAMBVRGENSIVM || SVPERINTENDENTIS […], VD 18 11404019, Hamburg 1736; DERS., MEMORIA || PAVLI AB EITZEN || DOCTORIS THEOLOGI || ET SVPERINTENDENTIS HAMBVRGENSIS […], Hamburg 1744 VD18 11404027.

[19] HARBOE, LUDWIG, […] Zuverläßige || Nachrichten || von dem || Schicksale || des Johann a Lasco || und seiner aus England vertriebenen || reformirten Gemeinde in Dännemark […], übs. v. Christian Gottlob Mengel, Kopenhagen / Leipzig: Johann Friedrich Pelt 1758, VD18 10214623, 11: „Vornehmlich aber wird man aus dieser Nachricht ersehen können, daß Dånnemark die harten Beschuldigungen und Urtheile, welche ůber dieses Reich wegen des gehabten Besuches dieser Flůchtlinge gefållet werden, gar nicht verdiene." Das Werk wurde 1754 auf dänisch, 1758 auf deutsch veröffentlicht, vgl. aaO.,)(1r–)(2v.

[20] Die Ausnahmen sind zwei Dissertationen, die aber zur Frage der konfessionellen Entwicklung kaum Neues beitragen: NIETER, JOHANNES, De controversia, quae de coena sacra inter Westphalum et Calvinum fuit, dijudicatio, Berlin 1871, gibt einen im Hinblick auf die Motive der Protagonisten ungewöhnlich ausgewogenen, sonst aber wenig originellen Überblick über den Streitverlauf; ebenfalls nicht auf die Unionsfrage bezogen und im konfessionellen Urteil zurückhaltend (wenngleich an der traditionell reformierten Sicht orientiert) äußert sich LENGEREAU, ERNEST, Théorie de Calvin sur la Cène d'apres ses controverses avec Joachim Westphal et Tilemann Heshusius, Toulouse 1896, der Calvins Abendmahlslehre anhand der Konflikte mit Westphal und Heshusius untersucht.

deutschen und Calvinischen Protestantismus“ zu sehen sei.[21] Dafür führt er Calvins Unterzeichnung der *CA variata* an,[22] aber auch die „Thätigkeit, welche Calvin […] entfaltete, um eine kirchliche Union der französisch-schweizerischen Kirche mit den evangelischen Kirchengemeinschaften des lutherischen Nordens und des reformirten Polens herbeizuführen“.[23] Dieser von Heppe als Fortschritt hin zum eigentlichen Ziel des Protestantismus betrachtete Prozess sei jedoch von einer mit Flacius identifizierten, „retrograden Bewegung“ torpediert worden – unter anderem von dem „wilden Kampf, den Joachim Westphal in Hamburg seit 1552 gegen Calvin führte.“[24] Auch Ernst Stähelin (1863) behandelt den Streit im Rahmen der „Unionsgedanken Calvins Deutschland gegenüber“;[25] Westphal und seine Parteigänger erscheinen als Fanatiker, die durch ihre Polemik die von Calvin angestrebte Kirchenunion verhindern.[26]

---

[21] Vgl. HEPPE, HEINRICH, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581, 4 Bde., Marburg 1852–59, hier Bd. I, 57–61, Zitat 57. AaO., 61, wird betont, „daß sich Calvin und Melanchthon über den Sacramentstreitigkeiten ihrer Zeit freudig die Hand reichten, indem sie sich, von der unendlichen Differenz ihrer Prinzipien absehend, mit der Consequenz ihrer Doctrin in den für das praktische Interesse erheblichsten Resultaten begnügten.“ Diese Resultate sieht Heppe unter anderem darin, dass Melanchthon ebenso wie Calvin „jede *communicatio idiomatum realis* in Abrede stellte, und eine solche persönliche Einigung der beiden Naturen lehrte, in welcher jede derselben ihre volle Integrität behielt“ (aaO., 59) und dass beide „den Inhalt der sacramentlichen und der durch das Wort vermittelten Gnade völlig identifizirten, und teleologisch die gesammte Heilsinstitution nur in ihrer Beziehung auf den Gläubigen betrachteten.“ (aaO., 60).

[22] AaO., 61 f.: „Aeußerlich beurkundet ward diese innere Beziehung Calvins und Melanchthons dadurch, daß ersterer, der die wesentliche Uebereinstimmung seiner Sacramentenlehre mit der Melanchthonischen einsah, die Augsburgische Confession in der späteren Ausgabe […] unterzeichnete.“

[23] AaO., 68.

[24] Vgl. aaO., 68–90, beide Zitate 68.

[25] So die Überschrift bei STÄHELIN, ERNST, Johannes Calvin, 2 Bde., Elberfeld 1863 (LASRK IV.1–2), hier Bd. II, 189; der ganze Abschnitt aaO., 189–234. Die Vollendung dieser Bemühungen sieht Stähelin in der unierten Kirche seiner Zeit, vgl. aaO., 233.

[26] AaO., 206: „voll Parteigeistes und Parteieifers, wie man war, meinte man […] zu erkennen, daß eine eigentliche Verschwörung bestehe, um das Lutherthum auszurotten und die Religion der ‚Sakramentirer‘ an seine Stelle zu setzen. Zuerst der Prediger Joachim Westphal in Hamburg fühlte sich dazu berufen, dieß seinen Glaubensgenossen kund zu thun […] Es ließ sich daraus sofort erkennen, von welcher Charakterart er war und welche Tendenz er verfolgte. Calvin wurde völlig und schlechtweg zu den Zwinglianern geworfen […]. Wo seine eigenthümliche tiefere Auffassung zur Sprache gebracht werden mußte, wurde sie in’s Lächerliche gezogen und für berechnenden Betrug ausgegeben; nicht das Uebereinstimmende und zur Anknüpfung Geeignete, sondern gerade das Abstoßende und Polemische, die äußersten Spitzen und Härten in der lutherischen Lehre wurden ihr entgegengestellt; und dieß Alles in einem Tone der Rohheit, Feindseligkeit, Gewaltthätigkeit, Aufreizung, wie er selbst in dieser Zeit der rücksichtslosesten Bitterkeit und Derbheit, selbst in den Streitschriften eines Flacius und Amsdorf noch nicht vorgekommen war.“

Nicht weniger von konfessionstheologischen Positionierungen geprägt sind die lutherischen Darstellungen, die sich gegen derartige Unionsthesen richten: So argumentiert Heinrich Schmid (1868) gegen Planck und Heppe,[27] dass Calvins Lehre dogmatisch im gleichen Gegensatz zu der Luthers stehe wie diejenige Zwinglis.[28] Also habe der lutherischen Kirche Gefahr davon gedroht, dass Calvin und die Zürcher sich auf den *Consensus Tigurinus* einigten[29] und dafür „Propaganda machten, und […] die Lehre Luthers zu verdrängen suchten“:[30] Da dieses Konzept bei Melanchthon und anderen Theologen auf Zustimmung gestoßen sei, habe Westphal vor einer solchen Verdrängung lutherischer Lehre warnen müssen.[31] Insofern müsse man „Flacius, Heshusius, Westphal nachrühmen, dass sie die Existenz einer besonderen lutherischen Kirche gerettet haben.“[32] Ähnlich motiviert ist die Arbeit Carl Mönckebergs (1865), der allerdings die Quellen meist eher ausführlich paraphrasiert als sie explizit zu bewerten.[33] Ein weiterer Unterschied zu Schmid besteht darin, dass Mönckeberg

[27] Zur Abgrenzung gegen diese Autoren vgl. SCHMID, HEINRICH, Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Im Zusammenhang mit der gesammten Lehrentwicklung dieser Zeit dargestellt, Leipzig 1868, III–V.

[28] Vgl. aaO., 120–138; resümierend betont Schmid aaO., 137 f.: „dass […] der gleiche Unterschied zwischen Calvin und Luther, wie zwischen Zwingli und Luther besteht: denn so viel auch Calvin von einem Leib Christi spricht, den man im Abendmahl empfängt, es ist nicht der natürliche und wahrhaftige Leib, in dem Christus gen Himmel gefahren ist: denn der weilt jetzt im Himmel und seine Natur ist es, immer nur an Einem Ort zu sein, von einer Gegenwart des Leibes Christi ist also keine Rede, die Gegenwart des Leibes, von der Calvin spricht, ist nur eine geistige Gegenwart, und der Ausdruck ‚Leib Christi‘ ist nicht in seiner eigentlichen natürlichen Bedeutung gefasst, sondern in der einen Wirkung, die von diesem im Himmel befindlichen Leib ausgehen soll.“

[29] Vgl. aaO., 139–142.

[30] AaO., 147.

[31] AaO., 148: „Es stellte sich dann in Bälde unbestreitbar heraus, […] dass Melanchthon keineswegs allein stand mit seinem Gefallen am *consensus*. […] Da nun Westphal zu den Theologen gehörte, welche der Ueberzeugung waren, dass der Gegensatz zwischen der lutherischen und der reformirten Lehre im wesentlichen noch der gleiche sei, wie früher, so war es von seinem Standpunkt aus ganz richtig, wenn er von der Wahrnehmung, dass der *consensus Tigurinus* auch in der lutherischen Kirche Beifall finde, Anlass zu der Klage nahm, der Sacramentarismus dringe jetzt auch in die lutherische Kirche ein. Es war gerade jetzt die Zeit gekommen, in der man auf die Gefahr aufmerksam zu machen hatte.“

[32] AaO., 151.

[33] MÖNCKEBERG, CARL, Joachim Westphal und Johannes Calvin, Hamburg 1865 (Gallerie hamburgischer Theologen 4), 2 f., betont gegen Heppe und Stähelin: „Die Urtheile der älteren lutherischen Theologen über Westphal lauteten freilich ganz anders! […] Doch seitdem Plancks ‚heiliger Eifer wider unsere Kirche‘ […] darauf ausgegangen ist, zu zeigen, wie Westphal und seine Genossen aus polemischem Ingrimm ein haeretisches Element in Calvins Theorie erblickten und aus Streitsucht gegen ihn auftraten, haben auch […] Vertheidiger der lutherischen Lehre Westphal nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lassen.“

den Hauptgrund von Westphals Polemik nicht bei Calvin und den Zürchern sieht, sondern im Auftreten des Johannes a Lasco.[34]

Der polnische Adlige und ostfriesische Reformator a Lasco ist auch die Hauptfigur einer Debatte, die Anfang des 20. Jahrhunderts entlang einer analogen Konfliktlinie verlief.[35] Richard Kruske (1901) stellt die These auf, dass a Lasco und Calvin mit ihrer (aus Kruskes Sicht) Luther entgegengesetzten Auffassung „den Anspruch erhoben, ihre Lehre sollte allein massgebend sein, und den Lutheranern zumuteten, sich ihnen zu fügen“[36] – Westphals Auftreten gegen diese Haltung erscheint als berechtigte Verteidigung der Lehre Luthers.[37] Dem hält Karl Hein (1904) entgegen, a Lascos Lehre sei nach zwinglianischen Anfängen in die calvinische eingemündet, was sich in einer „Anerkennung der wirksamen Gegenwart Christi im Abendmahle“[38] äußere. Insofern seien Westphals Zwinglianismusvorwürfe unberechtigt[39] und verkennten, dass für a Lasco die dogmatische Differenz zu den Wittenberger Reformatoren „keine gemeinschafttrennende Bedeutung“ gehabt habe.[40] Die Debatte bringt also für die konfessionelle Entwicklung kaum Neues; wohl aber kommt den daran beteiligten Forschern das Verdienst zu, erstmals die Quellen zu einem Autor außer Westphal und Calvin umfassend aufgearbeitet zu haben.

Die konfessionellen Positionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts prägen in versachlichter Form bis heute die Handbuchdarstellungen: Der lutherischen Sichtweise zufolge wurde im Zweiten Abendmahlsstreit ein längst vorhandener Gegensatz lediglich vertieft und neu bewusst gemacht.[41] Aus reformierter Perspektive war vor dem Streit noch evangelische Einheit möglich; erst die starre Haltung einiger Lutheraner führte zur konfessionellen Trennung.[42]

Im 20. Jahrhundert ist keine historische Gesamtanalyse des Zweiten Abendmahlsstreits mehr veröffentlicht worden. Die Monographien, in denen die Debatte eine Rolle spielt, sind zumeist von systematisch-theologischen Interessen getragen und konzentrieren sich daher auf die dogmatische Begründung der als konfessionstrennend betrachteten Theologumena – die Frage, inwiefern der

---

[34] Vgl. aaO., 13–19.

[35] Vgl. zu den Hintergründen der Debatte und zu hier nicht genannten weiteren Beiträgen NAUNIN, OTTO, Zur Laski-Kontroverse in der Gegenwart, Deutsch-Eylau 1906.

[36] KRUSKE, RICHARD, Johannes a Lasco und der Sakramentsstreit. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit, Leipzig 1901 (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 7/1), 203.

[37] Vgl. aaO., 195–203.

[38] HEIN, KARL, Die Sakramentslehre des Johannes a Lasco, Berlin 1904, Zitat 92.

[39] Vgl. aaO., 168 Anm. 4.

[40] Vgl. aaO., 94–97, Zitat 94.

[41] Vgl. z.B. HAUSCHILD, WOLF-DIETER, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 2 Bde., Gütersloh ^{3}2005–2007, hier Bd. II, 394–396.

[42] Vgl. z.B. SELDERHUIS, HERMAN J., B.II.1. Calvin und Wittenberg, in: Ders. (Hg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, 57–63, hier 61–63.

Streit historisch zur Entstehung von Konfessionsgrenzen beitrug und was sich daran über den Prozess konfessioneller Abgrenzung ablesen lässt, tritt demgegenüber zurück. Explizit formuliert das Wilhelm Niesel,[43] der seiner Studie über Calvins Abendmahlslehre (1930) die gegen Westphal gerichteten Werke *Defensio* und *Ultima admonitio* sowie die *Institutio* von 1559 zugrunde legt und herausarbeitet, dass die in dieser Ausgabe der *Institutio* formulierte Abendmahlslehre auf den Streit mit Westphal reagiert.[44] Helmut Gollwitzer (1937) geht es um die Frage, welche innerevangelisch konfessionstrennenden Argumente weiterhin Gültigkeit besäßen, welche nicht.[45] Er argumentiert, da das zentrale Anliegen damaliger lutherischer Lehre Schriftgemäßheit sei,[46] sei deren Abgrenzung gegen Calvin exegetisch zu relativieren.[47] Den *Verlauf* des Abgrenzungsprozesses behandelt er kaum. In Theodor Mahlmanns Arbeit zur lutherischen Christologie (1969), deren Erkenntnisse zur Entstehung ubiquitätstheologischer Aussagen bis heute grundlegend sind,[48] wiederum besteht durchaus Interesse an der konfessionellen Entwicklung; jedoch wird sie nicht chronologisch dargestellt, sondern nach dogmatischen Gesichtspunkten.

Zudem liegen diverse Untersuchungen zum Briefwechsel der Streitbeteiligten vor. Die Bedeutung dieser Analysen liegt in erster Linie darin, dass sie über die Streitschriften hinaus weitere Quellen erschließen. Im Hinblick auf die Konfessionsbildung dagegen übernehmen sie zumeist traditionelle Positionen. Nachdem Wilhelm Kolfhaus (1909) eine knappe Darstellung von Calvins und

---

[43] NIESEL, WILHELM, Calvins Lehre vom Abendmahl, München 1930 (FGLP 3/3), 5: „Da unsere Arbeit aber keine historische, sondern eine sachliche Abzweckung hat, so verfolgen wir nicht die ganze Entwicklung der Auseinandersetzung."

[44] Vgl. programmatisch aaO., 4–10; für die Ausführung aaO., 54–103.

[45] Vgl. GOLLWITZER, HELMUT, Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie, München 1937, IX.

[46] AaO., VIII: „Im Unterschied zu einer heute weitverbreiteten Gewohnheit wurden die ganzen christologischen Fragen, die in die Abendmahlslehre herein spielen […], an den Rand gedrängt und die Exegese zum Ort des Ausgangs gewählt. Dies geschah vornehmlich unter dem Eindruck der alten lutherischen Väter selbst, die nur sehr widerwillig sich von ihren Gegnern auf das christologische Feld abdrängen und soweit wie möglich sich von den Texten der Schrift den Gang und die Grenze ihrer Überlegungen bestimmen ließen."

[47] AaO., 309 f. hält er fest, es sei „uns heute unmöglich, so von der wörtlichen Exegese auszugehen, wie es die altlutherischen Theologen taten. […] Jede Bewegung von dieser Exegese weg, jede Auflockerung dieser Exegese schon rückt uns Calvin näher, auch wenn man noch so sehr bestrebt ist und bestrebt sein muß, das Richtige in der lutherischen Konzeption zu wahren", nämlich nach Gollwitzer die Einsicht: „Von Erinnerung und Glauben selbst unabhängig kann es wahrhaft [nur] von außen Anstoß und Befestigung geben." (aaO., 309).

[48] Vgl. MAHLMANN, THEODOR, Das neue Dogma der lutherischen Christologie. Problem und Geschichte seiner Begründung, Gütersloh 1969, zu Autoren des Zweiten Abendmahlsstreits besonders aaO., 44–92.

Bullingers Briefwechsel über den Streit gegeben hatte,[49] bietet Willem Nijenhuis (1959) eine nähere Analyse von Calvins einschlägiger Korrespondenz,[50] übernimmt allerdings in seiner Absicht, Calvin als Ökumeniker darzustellen, *de facto* die traditionelle reformierte Perspektive.[51] Joseph N. Tylenda (1974) widmet sich nochmals detaillierter den betreffenden Briefen Calvins und korrigiert diverse Datierungen des *Corpus Reformatorum*, die bis dahin zu Fehlinterpretationen geführt hatten.[52] Die traditionelle lutherische Sichtweise vertritt Herwarth von Schade in einer Arbeit über Westphals Briefwechsel mit dem Frankfurter Drucker Peter Braubach und dem dortigen Pfarrer Hartmann Beyer (1981),[53] die aufgrund ihrer druckhistorischen Ausrichtung wertvolle Informationen über die Publikation von Schriften Westphals und seiner Mitstreiter bietet. Was in diesen Werken für Calvin, Westphal und Bullinger schon teilweise geleistet ist, erscheint auch insgesamt lohnend: die Genese der Streitpositionen, deren Hintergründe und die Netzwerke der Beteiligten durch Analyse des Briefwechsels näher zu erhellen. Die vorhandenen Erkenntnisse bleiben in ein konfessionell differenzierteres Gesamtbild einzuordnen.

Aktuellere umfassendere Forschungen schließlich befassen sich vor allem mit chronologisch späteren Entwicklungen der Abendmahlsdebatte, regionalen Auseinandersetzungen oder der Theologie einzelner Akteure: Spätere Kontroversen behandeln Hans Christian Brandy (1992), der Brenz' Christologie unter anderem anhand seines Streits mit Vermigli und Bullinger (1561–65) darstellt,[54] Johannes Hund (2006), der die christologisch-abendmahlstheologische

---

[49] KOLFHAUS, WILHELM, Der Verkehr Calvins mit Bullinger, in: Calvinstudien. Festschrift zum 400. Geburtstage Johann Calvins, Leipzig 1909, 27–125, hier 101–114.

[50] NIJENHUIS, WILLEM, Calvinus oecumenicus. Calvijn en de eenheid der kerk in het licht van zijn briefwisseling, s'Gravenhage 1959 (KHSt 8), 154–194.

[51] AaO., 221 f.: „Het war Calvin te doen om een alle evangelische kerken omvattende consensus. […] De ogen der zwinglianen te openen voor de objectieve betekenis van het sacrament […], was het doel van Calvijns inspanningen, die uitliepen op de sluiting van de Consensus Tigurinus. […] In de tweede periode von Calvijns oecumenisch streven wird het een grote teleurstelling voor hem, dat de lutheranen keenen begrip bleken te hebben voor de bedoeling van de Consensus Tigurinus en zich er zelfs fel tegen keerden. Het is een teken van Calvijns grootheid van geest, dat hij zich door deze tegenstand niet uit het veld laten slaan, doch juist in de viftiger jaren zijn inspanningen naar de kant van de lutheranen geintensiveerd heeft. Enerzijds verdedigte hij de overeenkomst der Zwitsers in zijn antwoorden op Westphals aanvallen, anderzijds poogde hij tot een gesprek met de lutheranen te komen."

[52] TYLENDA, JOSEPH N., The Calvin-Westphal-Exchange. The Genesis of Calvin's Treatises Against Westphal, in: CTJ 9 (1974), 182–209.

[53] VON SCHADE, HERWARTH, Joachim Westphal und Peter Braubach. Briefwechsel zwischen dem Hamburger Hauptpastor, seinem Drucker-Verleger und ihrem Freund Hartmann Beyer in Frankfurt am Main über die Lage der Kirche und die Verbreitung von Büchern, Hamburg 1981 (AKGH 15).

[54] BRANDY, HANS CHRISTIAN, Die späte Christologie des Johannes Brenz, Tübingen 1991 (BHTh 80), 54–69.

Kontroverse innerhalb der Wittenberger Reformation (1567–1574) analysiert,[55] Luka Ilić (2007), der sich der Abendmahlsdebatte zwischen Beza und Flacius ab 1565 widmet,[56] und Michael Baumann (2016), der in seiner Arbeit zu Vermigli auch dessen christologischen Konflikt mit Brenz untersucht.[57]

Im Hinblick auf die 1550er Jahre sind regionale Abendmahlskonflikte mittlerweile weitaus besser erforscht als der überregionale Streit: Die Bremer Debatte (1555–1561) ist durch die Arbeiten von Hanns Engelhardt (1961),[58] Wilhelm H. Neuser (1967)[59] und Chang Soo Park (2016)[60], vor allem aber durch Wim Janses Studie zu Albert Hardenberg (1994)[61] erschlossen. Die Abendmahlskontroverse in Ostfriesland hat Jan Remmers Weerda (1944/48, veröffentlicht 2000)[62] untersucht; die in Wesel Wilhelm H. Neuser (1968)[63]. Mit der Kontroverse um die Flüchtlingsgemeinden in Frankfurt haben sich – nach älteren Arbeiten von Gustav Adolf Besser (1906),[64] Friedrich Clemens Ebrard (1906),[65] Rudolf Jung (1910)[66] und Karl Bauer (1920–1927)[67] – in neuerer Zeit

[55] HUND, JOHANNES, Das Wort ward Fleisch. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Debatte um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre in den Jahren 1567 bis 1574, Göttingen 2006 (FSÖTh 114).

[56] ILIĆ, LUKA, Beza and Flacius in the Sacramentarian Controversy, in: Irena Backus (Hg.), Théodore de Bèze (1519–1605). Actes du Colloque de Genéve (septembre 2005), Genf 2007, 353–365.

[57] BAUMANN, MICHAEL, Petrus Martyr Vermigli in Zürich (1556–1562). Dieser Kylchen in der heiligen gschrifft professor und låser, Göttingen 2016 (RHT 36), 230–293.

[58] ENGELHARDT, HANNS, Der Irrlehreprozeß gegen Albert Hardenberg 1547–1561, Diss. masch. Frankfurt (Main) 1961. Teildruck: DERS., Das Irrlehreverfahren des niedersächsischen Reichskreises gegen Albert Hardenberg 1560/61, in: JGNKG 61 (1963), 32–62.

[59] NEUSER, WILHELM H., Hardenberg und Melanchthon. Der Hardenbergische Streit (1554–1560), in: JGNKG 65 (1967), 142–186.

[60] PARK, CHANG SOO, Luthertum und Obrigkeit im Alten Reich in der Frühen Neuzeit. Dargestellt am Beispiel von Tilemann Heshusius (1527–1588), Berlin 2016 (Historische Forschungen 109), 348–459.

[61] JANSE, WIM, Albert Hardenberg als Theologe. Profil eines Bucer-Schülers († 1574), Leiden u.a. 1994 (SHCT 57).

[62] WEERDA, JAN REMMERS, Der Emder Kirchenrat und seine Gemeinde. Ein Beitrag zur Geschichte reformierter Kirchenleitung in Deutschland, ihrer Grundsätze und ihrer Gestaltung, Wuppertal 2000 (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 3), 107–153.

[63] NEUSER, WILHELM H., Die Aufnahme der Flüchtlinge aus England in Wesel (1553) und ihre Ausweisung trotz der Vermittlung Calvins und Melanchthons, in: Weseler Konvent 1568 / 1968. Eine Jubiläumsschrift, Düsseldorf 1968 (SVRKG 29), 28–49.

[64] BESSER, GUSTAV ADOLF, Geschichte der Frankfurter Flüchtlingsgemeinden 1554–1558, Halle 1906 (Hallesche Abhandlungen zur neueren Geschichte 43).

[65] EBRARD, FRIEDRICH CLEMENS, Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt am Main 1554–1904, Frankfurt (Main) 1906.

[66] JUNG, RUDOLF, Die englische Flüchtlings-Gemeinde in Frankfurt am Main 1554–1559, Frankfurt (Main) 1910 (Frankfurter historische Forschungen 3).

[67] BAUER, KARL, Die Beziehungen Calvins zu Frankfurt a.M., Leipzig 1920 (SVRG 38); DERS., Der Bekenntnisstand der Reichsstadt Frankfurt a. M. im Zeitalter der Reformation,

Heinz Schilling (1972)[68] und Irene Dingel (2006/2011)[69] befasst. Den Beitrag der aus England vertriebenen Flüchtlingsgemeinden zum Streit hat Andrew Pettegree (1987) dargestellt.[70] Mit dem Ergehen dieser Gemeinden in Norddeutschland beschäftigt sich die in Arbeit befindliche Untersuchung von Mirjam van Veen.[71] Spätere regionale Debatten analysieren Rosemarie Müller-Streisand (1960/61) mit der Württemberger Diskussion ab 1559,[72] Henning P. Jürgens (2014) mit den Konflikten in Polen und Preußen zwischen 1561 und 1598[73] sowie Bjørn Ole Hovda (2017) mit der Auseinandersetzung in Danzig von 1561–67.[74] Die Pfälzer Debatte (1559–64) ist in Untersuchungen zu ihren zentralen Protagonisten näher behandelt worden: Peter F. Barton (1972)[75] und Thilo Krüger (2004)[76] befassen sich mit Tilemann Heshusius, Erdmann K. Sturm (1972) mit Zacharias Ursin;[77] Wim Janse (2001) mit Wilhelm Klebitz.[78]

---

in: ARG 19 (1922), 194–251; 20 (1923), 127–174; 21 (1924), 1–36.206–238; 22 (1925), 39–101; DERS, Valérand Poullain, Elberfeld 1927 (GBDHV.NS 3).

[68] SCHILLING, HEINZ, Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert. Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte, Gütersloh 1972 (SVRG 187).

[69] DINGEL, IRENE, Religionssupplikationen der Französisch-Reformierten Gemeinde in Frankfurt am Main, in: Dies. / Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvin und Calvinismus – Europäische Perspektiven, Göttingen 2011 (VIEG.B 84), 281–296; DIES., Entstehung der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt: theologische und ekklesiologische Aspekte, in: Georg Altrock et al. (Hg.), Migration und Modernisierung. 450-jähriges Bestehen der Evangelischen Französisch-reformierten Gemeinde Frankfurt am Main, Frankfurt (Main) 2006 (ArTe 134), 53–72.

[70] PETTEGREE, ANDREW, The London Exile Community and the Second Sacramentarian Controversy, 1553–1560, in: ARG 78 (1987), 223–253.

[71] Die Untersuchung befasst sich mit der zeitgenössischen Darstellung dieser Ereignisse in Jan Utenhoves *Simplex et fidelis narratio* und den reformiert-lutherischen Debatten über dieses Werk. Vgl. http://www.mirjamvanveen.nl/ [letzter Zugriff 13.11.2019].

[72] MÜLLER-STREISAND, ROSEMARIE, Theologie und Kirchenpolitik bei Jakob Andreae bis zum Jahr 1568, in: BWKG 60/61 (1960/61), 224–395, hier 325–378.

[73] JÜRGENS, HENNING P., Innerprotestantische Konflikte in Polen und im Preußenland im 16. Jahrhundert. Das Beispiel Benedikt Morgenstern, in: Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 22 (2014), 125–146.

[74] HOVDA, BJØRN OLE, The Controversy over the Lord's Supper in Danzig 1561–1567. Presence and Practice – Theology and Confessional Policy, Göttingen 2017 (R5AS 39).

[75] BARTON, PETER F., Um Luthers Erbe. Studien und Texte zur Spätreformation: Tilemann Heshusius (1527–1559), Witten 1972 (UKG 6).

[76] KRÜGER, THILO, Empfangene Allmacht. Die Christologie Tilemann Heshusens (1527–1588), Göttingen 2004 (FDKG 87).

[77] STURM, ERDMANN K., Der junge Zacharias Ursin. Sein Weg vom Philippismus zum Calvinismus (1534–1562), Neukirchen-Vluyn 1972 (BGLRK 33).

[78] JANSE, WIM, Der Heidelberger Zwinglianer Wilhelm Klebitz (um 1533–1568) und seine Stellung im aufkommenden Konfessionalismus, in: Alfred Schindler / Hans Stickelberger (Hg.), Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen, Bern u.a. 2001 (ZBRG 18), 203–220.

Weiterführende Erkenntnisse zum überregionalen Abendmahlsstreit der 1550er Jahre finden sich in Arbeiten zu einzelnen Akteuren: Emidio Campi (1992) weist nach, dass Bernadino Ochinos Streitschrift von Zürcher Ideen beeinflusst ist;[79] Wilhelm A. Schulze (1975)[80] und Amy Nelson Burnett (2007)[81] analysieren Bullingers Haltung zur Wittenberger Reformation. Cornel A. Zwierlein (2000) betont die Eigenständigkeit von a Lascos Abendmahlslehre;[82] Vermiglis *Oxforder Disputation,* die den Streit mit auslöste, bewerten mit ähnlichem Tenor unter anderem Jason Zuidema (2008)[83] und Jin Heung Kim (2009).[84] Hatte bereits Hans Christian Brandy (1991) bemerkt, dass Brenz noch 1557 eine „Verständigung und Konkordierung der Parteien" im Abendmahlsstreit angestrebt habe,[85] arbeitet Björn Slenczka (2005) heraus, dass auch Jakob Andreae 1557 noch nicht von einem unüberwindlichen Gegensatz zu Calvin und dessen Mitstreitern ausging.[86] Reiner Kuhn (2019) betont, dass Westphals Verhältnis zu Melanchthon noch weit über den Streitbeginn hinaus ambivalent war.[87] Wenn sich aus diesen Analysen bereits ein zusammenfassender Schluss ziehen lässt, dann der, dass unter den Akteuren des Zweiten Abendmahlsstreits – theologisch wie im Hinblick auf ihr Verhältnis zu anderen reformatorischen Richtungen – größere Pluralität herrschte, als die traditionelle Konzentration auf Westphal und Calvin das nahelegte. Das lässt Analysen zur Position weiterer Streitbeteiligter lohnend erscheinen und ist ein Indiz dafür, dass die konfessionelle Situation weniger eindeutig war als üblicherweise angenommen.

---

[79] CAMPI, EMIDIO, "Conciliatione de dispareri" Bernadino Ochino e la seconda disputa sacramentale, in: Oberman, Heiko A. et al. (Hg.), Reformiertes Erbe. FS Gottfried W. Locher, Bd. 1, in: Zwing. 19/1 (1991/92), 77–92.

[80] SCHULZE, WILHELM A., Bullingers Stellung zum Luthertum, in: Ulrich Gäbler / Erland Herkenrath (Hg.), Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, Zürich 1975, Bd. 2 (ZBRG 8), 287–314. Die Arbeit beschränkt sich weitgehend auf Bullingers *Apologetica expositio*.

[81] BURNETT, AMY NELSON, Heinrich Bullinger and the Problem of Eucharistic Concord, in: Emidio Campi / Peter Opitz (Hg.), Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 2 Bde., Zürich 2007 (ZBRG 24), hier Bd. I, 233–250. Burnett analysiert auf Basis des Briefwechsels differenziert die Entwicklung von Bullingers Position zwischen 1536 und 1560.

[82] ZWIERLEIN, CORNEL A., Der reformierte Erasmianer a Lasco und die Herausbildung seiner Abendmahlslehre, in: Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator, Tübingen 2000 (SuR.NR 14), 35–99.

[83] ZUIDEMA, JASON, Peter Martyr Vermigli (1499–1562) and the Outward Instruments of Divine Grace, Göttingen 2008 (RHTh 4).

[84] KIM, JIN HEUNG, Scripturae et Patrum Testimoniis. The Function of the Church Fathers and the Medievals in Peter Martyr Vermigli's Two Eucharistic Treatises: Tractatio and Dialogus, Apeldoorn 2009 (Publicaties van het Institut voor Reformatieonderzoek 5).

[85] Vgl. BRANDY, Christologie des Johannes Brenz, 48–51, Zitat 48.

[86] SLENCZKA, BJÖRN, Ein katechetischer Fingerzeig zum zweiten Abendmahlsstreit. Jakob Andreaes Erstlingswerk ‚Bericht von des Herren Nachtmahl' (1557), in: ZKG 116 (2005), 327–353.

[87] KUHN, REINER, Bekennen und Verwerfen. Westphals Ringen um Luther und Melanchthon, Göttingen 2019 (R5AS 58).

Eine neue, aber umstrittene These zur Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit hat Wim Janse 2008 aufgestellt: Auf Basis der Überlegung, dass Calvins Abendmahlslehre nacheinander zwinglianische (1536–1537), lutheranisierende (1537–1548) und in den 1550er Jahren wieder spiritualisierende Akzentsetzungen aufgewiesen habe,[88] meint Janse, dass Westphal Calvin in seinen ersten Streitschriften zwischen 1552 und Anfang 1555 noch positiv zitiere und gegen die von ihm attackierten Zwinglianer (u.a. Bullinger und Vermigli) ausspiele[89] – Calvin werde erst angegriffen, als er ab 1555 beginne, „pointedly Zwinglianizing statements" zu vertreten.[90] Damit ist die These verbunden, dass Westphals Abendmahlslehre weitgehend mit derjenigen übereinstimme, die Calvin vor 1549 vertreten habe:[91] Auch Westphal sei nur am *Dass*, nicht am *Wie* der Realpräsenz interessiert und vertrete wie Calvin eine nichtkörperliche Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl.[92] Kritisiert wird diese Sichtweise von Irene Dingel (2012), die betont, Westphal berufe sich schon in der *Farrago* von 1552 nicht mehr positiv auf Calvin, sondern ordne ihn als häretischen „Sakramentierer" ein.[93] Entscheidend dafür sei der *Consensus Tigurinus*; Westphal versuche aber nachzuweisen, dass Calvin schon in früheren

---

[88] Vgl. JANSE, WIM, Calvin's Eucharistic Theology: Three Dogma-Historical Observations, in: Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvinus sacrarum literarum interpres. Papers of the International Congress on Calvin Research, Göttingen 2008 (RHTh 5), 37–69.

[89] JANSE, WIM, Joachim Westphal's Sacramentology, in: LuthQ N.S. [4.Serie] 22 (2008), 137–160, hier 139: „for Westphal the antithesis to his thesis was found wherever he observed the evacuation of the sacraments, that is, with the Zwinglians or 'Sacramentarians' […]: with Andreas Karlstadt […], Huldrych Zwingli; with Johannes a Lasco; Johannes Oecolampadius; Peter Martyr Vermigli; and especially Bullinger and his Zurich colleagues. Westphal devoted three publications to the refutation of these 'Zwinglians' before July 1555, when, directly attacked by Calvin, he aimed his arrows at the Genevan. These three were the *Farrago* (1552), the *Recta fides* (1553) and the *Collectanea* […] (early 1555). In as far as Calvin was mentioned in these documents at all, he was quoted mainly with approval."

[90] Vgl. aaO., 142 f., Zitat 143.

[91] Programmatisch aaO., 137: „Westphal's sacramental theology was rather congenial to Calvin's, that is, before the latter succumbed to Heinrich Bullinger's spiritualism."

[92] AaO., 143 f.: „Together with Luther, and just like Bucer and the younger Calvin, Westphal wanted to preserve the *quod* of the real presence; curiosity as to its *quomodo* he qualified as philosophy and rationalism […] Westphal rejected a *praesentia localis* or *carnalis* […] By *praesentia corporalis* he in fact meant what Calvin, in his lutheranizing mode, called 'substantialiter pasci Christi carne' that is, a *praesentia corporis* in a non-'corporeal and physical way.' "

[93] DINGEL, IRENE, Calvin im Spannungsfeld der Konsolidierung des Luthertums, in: Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvinus clarissimus theologus. Papers of the Tenth International Congress on Calvin Research, Göttingen 2012 (RHTh 18), 118–140, hier 125: „Die Farrago bot […] Ausschnitte u.a. aus Schriften Andreas Bodensteins von Karlstadts [!], Huldrych Zwinglis, Petrus Martyrs, Johannes Ökolampads, Martin Bucers und Heinrich Bullingers […]. Westphal gesellte ihnen nun auch Calvin und Johannes a Lasco zu und zitierte außerdem einen Abschnitt aus dem Consensus Tigurinus. Damit war auch Calvin eindeutig

Schriften – die bis dahin aus Perspektive der Wittenberger Reformation nicht negativ wahrgenommen worden waren – die gleiche Ketzerei vertreten habe.[94] Janse und Dingel stimmen also darin überein, dass die konfessionelle Situation *vor* Ausbruch des Zweiten Abendmahlsstreits nicht eindeutig geklärt war. Strittig ist hingegen, wann sich das änderte und worin genau die Unklarheit liegt.

Die neuere Forschung bietet insofern Indizien dafür, dass die konfessionelle Entwicklung im Streit nicht mehr nach den bekannten konfessionstheologischen Mustern dargestellt werden kann und sollte. Zugleich ist noch nicht klar, wie ein alternatives Beschreibungsmodell aussehen kann. Um dieser Frage heutigen Forschungsstandards entsprechend nachgehen zu können, ist sie im Horizont aktueller Konfessionsforschung zu reflektieren.

als „Sakramentierer" gebrandmarkt […]. Man kann daher mit Recht bezweifeln, ob Westphal Calvin […] in diesem Kontext ‚überwiegend zustimmend zitierte', wie die neuere Forschung kürzlich behauptet hat."

[94] Vgl. aaO., 125–128.

Kapitel II.2

Zur neueren Konfessionsdebatte

Die konfessionelle Entwicklung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hat seit einigen Jahrzehnten verstärkt das Interesse historischer Forschung gefunden: Wurde traditionell das Ende der Reformation als historischen Umbruchs auf den Augsburger Religionsfrieden 1555 datiert und die Folgezeit als epigonenhafte Verknöcherung bewertet,[1] stellte Ernst Walter Zeeden schon 1956 die These auf, dass sich erst im Laufe der auf die Reformation folgenden 50 bis 150 Jahre stabile, klar gegeneinander abgegrenzte Konfessionskirchen entwickelten.[2] Seit Ende der 1970er Jahre befasste sich eine breite Strömung der Geschichtswissenschaft mit verwandten Überlegungen; zugleich wurden die forschungsleitenden Paradigmen vielfach in Frage gestellt und modifiziert.[3] Im Zuge der kirchenhistorischen Rezeption dieser Debatte wurde auch die traditionelle Ansicht revidiert, dass die theologischen Streitigkeiten der zweiten Jahrhunderthälfte „dogmengeschichtlich ein pathologisches Interesse" aufwiesen,[4] und der produktive Beitrag dieser Kontroversen zur Entstehung konfessioneller Identitätsvorstellungen herausgearbeitet.[5] An die im Laufe dieses Prozesses entwickelten Einsichten kann eine Analyse konfessionsbildender Vorgänge im Zweiten Abendmahlsstreit anknüpfen, aber auch zu ihrer Weiterentwicklung beitragen. Das gilt vor allem für drei Aspekte: die Unabgeschlossenheit der

---

[1] Vgl. zu dieser „Meistererzählung" KAUFMANN, THOMAS, Lutherische Konfessionskultur in Deutschland – eine historiographische Standortbestimmung, in: Ders., Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006 (SuR.NR 29), 3–26, hier 3–7, Zitat 5.

[2] Vgl. ZEEDEN, ERNST WALTER, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1956), in: Ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985 (SMAFN 15), 67–112; DERS., Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München / Wien 1965.

[3] Vgl. die in den folgenden Abschnitten genannte Literatur; ein aktueller Überblick zur Forschungsgeschichte bei HOLZEM, Christentum in Deutschland I, 7–32.

[4] LOOFS, FRIEDRICH, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle ^{4}1906, 897: „Die Einzelkämpfe [i.e. die innerwittenbergischen Streitigkeiten, C.E.] […] sind […] wichtig als Voraussetzung der Konkordienformel von 1577. Daneben aber haben sie dogmengeschichtlich ein pathologisches Interesse. Sie zeigen, daß im Streit der Epigonen ein wirkliches Verständnis des reformatorischen Protestantismus immer mehr verschwand."

[5] Vgl. u. Kap. I.2.1 und I.3.

Konfessionsbildung um die Mitte des 16. Jahrhunderts, die Frage, wie sich die Entstehung von Konfessionsgrenzen im Kontext neuerer Forschungsparadigmen beschreiben lässt, und das Problem konfessioneller Identitätsbildung.

2.1 Unabgeschlossenheit der Konfessionsbildung um 1550

Mit der Neubewertung des Konfessionellen Zeitalters als Phase dynamischer historischer Entwicklungen ist die Einsicht verknüpft, dass die Herausbildung von Konfessionen einen jahrzehntelang andauernden, komplexen Prozess darstellte. In der Forschung besteht denn auch bei aller Verschiedenheit der Ansätze[6] weitgehend Einigkeit darüber, dass in den 1550er Jahren noch keine klaren Konfessionsgrenzen existierten: Hatte schon Zeeden betont, dass sich erst ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stabile, klar abgegrenzte Konfessionskirchen entwickelten,[7] sieht Wolfgang Reinhard den Höhepunkt konfessioneller Bekenntnisbildung nach 1560;[8] für Heinz Schilling wird in den 1540er bis 1560er Jahren die Konfessionalisierung erst vorbereitet.[9] Nach Thomas Kaufmann bildeten sich Konfessionskulturen im strikten Sinne in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts heraus;[10] für Andreas Holzem begann die „Entstehung ‚konfessioneller Kulturen' und ‚Konfessionsgesellschaften'" zwischen 1546 und 1558;[11] Irene Dingel sieht Transformationsschritte hin zu einer (lutherischen) konfessionellen Identität im Kontext der Reichsreligionsgespräche von 1540/41 und 1557 sowie in den theologischen Streitigkeiten der Jahrzehnte nach 1548.[12] Folgt man dieser von den meisten heutigen Forscherinnen und Forschern geteilten Sichtweise, fällt der Zweite Abendmahlsstreit in eine Zeit, in der Konfessionen erst allmählich entstanden.

---

[6] Die folgende Liste ließe sich selbstverständlich erweitern. Sie ist unter dem Gesichtspunkt zusammengestellt, einerseits möglichst wirkmächtige, andererseits möglichst unterschiedliche Ansätze zu berücksichtigen.

[7] Vgl. ZEEDEN, Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung, 69.80–100.

[8] Vgl. REINHARD, WOLFGANG, Konfession und Konfessionalisierung in Europa, in: Ders. (Hg.), Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang, München 1981 (Schriften der Philosophischen Fakultät der Universität Augsburg 20), 165–189, hier 170–174.

[9] Vgl. SCHILLING, HEINZ, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), 1–45, hier 14–19.

[10] Vgl. KAUFMANN, Lutherische Konfessionskultur, 8–21.

[11] Vgl. HOLZEM, Christentum in Deutschland I, 33–70, Zitat 70.

[12] Vgl. DINGEL, IRENE, Von der Wittenberger Reformation zum Luthertum. Konfessionelle Transformationen, in: Wolfgang Thönissen et al. (Hg.), Luther: Katholizität & Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen, Paderborn / Leipzig 2016, 239–260, hier 243–259.

Neueren Datums ist die Einsicht, dass die Unabgeschlossenheit der konfessionellen Situation auch auf theologischer Ebene zu verorten ist: Eine Strömung der Konfessionalisierungsforschung postuliert theologische Konfessionalität („Formulierung, Fixierung und Durchsetzung von Glaubensbekenntnissen") schon ab 1525, während die um 1550 noch unabgeschlossene Entwicklung in der „Ausformung der politisch-sozialen Entsprechungen der Glaubensbekenntnisse als gesellschaftlicher Großgruppen" gesehen wird.[13] Das mag auch mit der verspäteten Rezeption der Konfessionalisierungsdebatte seitens der theologischen Forschung zusammenhängen. Seit Thomas Kaufmann 1996 deren Relevanz für die kirchenhistorische Forschung hervorgehoben hat,[14] haben sich jedoch vermehrt theologische Arbeiten dieser Zeit gewidmet: Zu nennen sind hier neben Kaufmanns eigenen Analysen, die sich unter anderem mit den Magdeburger Interimsgegnern und der Rostocker theologischen Fakultät befassen,[15] insbesondere Irene Dingels Untersuchungen zu den Kontroversen über das Konkordienwerk und zu den theologischen Kontroversen innerhalb der Wittenberger Reformation zwischen 1548 und 1580.[16] Generell liegt mittlerweile eine Fülle kirchenhistorischer Studien zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor, die sich beispielsweise mit der Entwicklung apokalyptischer Vorstellungen, mit der Kanonisierung autoritativer Texte oder mit einzelnen wichtigen Theologen befassen.[17] Unter den Autoren dieser Darstellungen besteht

---

[13] So KLUETING, HARM, Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte, 2 Bde., Bd. I Darmstadt 2007 / Bd. II Berlin 2009, beide Zitate Bd. I, 183. Ähnliche Perspektiven bei SCHMIDT, HEINRICH RICHARD, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (EDG 12), 110–112, sowie HECKEL, MARTIN, Reichsrecht und „Zweite Reformation". Theologische und juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung, in: Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation", Gütersloh 1986 (SVRG 195), 11–43, hier 11 f. Anm. 1.

[14] KAUFMANN, THOMAS, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121 (1996), 1008–1025.1112–1121.

[15] KAUFMANN, THOMAS, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei" (1548–1551/2), Tübingen 2003 (BHTh 123); DERS., Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1500 und 1675, Gütersloh 1997 (QFRG 66).

[16] Zum Konkordienwerk vgl. DINGEL, Concordia controversa, zu den innerwittenbergischen Streitigkeiten programmatisch DIES., Streitkultur und Kontroversschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung, in: Dies. / Wolf-Friedrich Schäufele (Hg.), Kommunikation und Transfer im Christentum der frühen Neuzeit, Mainz 2007 (VIEG.B 74), 95–111; für eine einschlägige Überblicksdarstellung DIES., The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548–1580), in: Robert Kolb (Hg.), Lutheran Ecclesiastical Culture 1550–1675, Leiden / Boston 2008 (Brill's Companions to the Christian Tradition 11), 15–64.

[17] Vgl. exemplarisch LEPPIN, VOLKER, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999

Einigkeit, dass theologische Konfessionalität im Rahmen der von ihnen untersuchten Phänomene nicht vorausgesetzt wird, sondern erst entsteht.

Nicht eindeutig geklärt ist hingegen, wie sich aus der frühen Reformationszeit stammende theologische Konzepte zu den späteren, im strengen Sinne konfessionellen Abgrenzungen verhalten. Aktuelle Forschungsansätze tendieren hier zu einer differenzierten Verhältnisbestimmung zwischen Kontinuität und Veränderung. Das wird allerdings verschieden akzentuiert. So betont Thomas Kaufmann bei aller Modifikation eher die inhaltliche Kontinuität zwischen reformatorischen und konfessionellen Positionen:

„ ‚Reformation' und ‚konfessionelles Zeitalter' verbindet eine Persistenz rechtlicher Strukturen und institutioneller Gegebenheiten, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entwickelt und erprobt, in der zweiten Jahrhunderthälfte tradiert, modifiziert, in Frage gestellt und verteidigt wurden. […] Dasselbe gilt von biblischen Deutungsmustern, Zeitkonstruktionen und historiographischen Konzepten […] und den argumentativen Strategien, mit denen die nachgeborenen Söhne und Enkel der Wittenberger Reformation ihren Lehrern oder den Lehrern ihrer Lehrer folgten."[18]

Irene Dingel hingegen hebt hervor, es sei

„festzuhalten, daß die Inhalte, die in den Zusammenhängen von theologischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts diskutiert werden, nicht von vorneherein als identitätsstiftend auszuweisen sind und ebenso wenig in diesem Sinne bereits gewirkt haben oder etwa auf eine bestimmte Herkunftsidentität festgelegt werden können. Selbst wenn sie Ausfluß einer in klar eingrenzbaren geographisch-politischen Zusammenhängen entstandenen Theologie sind und z.B. hermeneutische Zugänge zur Schriftauslegung und eine darauf aufbauende Lehrbildung der *Wittenberger* und nicht der *Zürcher* Theologie repräsentieren, haben sie in der vorkonfessionellen Phase des 16. Jahrhunderts noch keine Identitätskonnotation und wirken vorerst auch noch nicht identitätsstiftend. Erst über Kontroversen und über eine regelrechte Streitkultur […] gewinnen die diskutierten Inhalte identitätsstiftenden Charakter."[19]

Hier wird betont, dass reformatorische Ideen im Zuge der Konfessionsbildung und der in diesem Kontext ausgetragenen Streitigkeiten eine neue Qualität gewinnen und inhaltlich anders akzentuiert werden. Dingel spricht anderenorts von „konfessionelle[n] Transformationen"[20] – ein Begriff, der die allmähliche Verwandlung vorhandener Konzepte und Ideen zu einem neuen System akzentuiert.[21] Zu dieser Debatte kann die Analyse des Zweiten Abendmahlsstreits

(QFRG 69); MICHEL, STEFAN, Die Kanonisierung der Werke Martin Luthers im 16. Jahrhundert, Tübingen 2016 (SMHR 92); MATTHIAS, MARKUS, Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550–1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur, Leipzig 2004 (LStRLO 4).

[18] KAUFMANN, Lutherische Konfessionskultur, 8 f.

[19] DINGEL, Streitkultur und Kontroversschrifttum, 96 [Hervorhebungen im Original].

[20] DINGEL, Konfessionelle Transformationen.

[21] Dingel definiert den Begriff nicht explizit; die ebd. gegebene Beschreibung legt jedoch nahe, dass er in ähnlichem Sinne verwendet ist wie sonst im Kontext theologischer Kirchengeschichtsschreibung vor allem bei Volker Leppin (vgl. programmatisch LEPPIN, VOLKER,

beitragen: An einer Kontroverse, deren Protagonisten von verschiedenen Zweigen der Reformation geprägt sind, wird besonders deutlich, wo auf frühere reformatorische Gedanken zurückgegriffen wird und wie sich diese Konzepte im Zuge konfessioneller Abgrenzung verändern. Dabei ist auch zu beleuchten, welche Kontingenzen und Uneindeutigkeiten dieser Vorgang aufweist.

2.2 Konfessionsbildung – Konfessionalisierung – Konfessionskultur: Zur Beschreibung konfessioneller Abgrenzungsprozesse

Im Laufe der Forschungsdebatte haben sich verschiedene Paradigmen zur Charakterisierung konfessioneller Phänomene und Entwicklungen herausgebildet. Für die Analyse eines Abgrenzungsprozesses, der auf konfessionelle Festlegungen erst hinführt, bietet sich der Begriff der Konfessionsbildung besonders an: Seit Ernst Walter Zeeden ist dieses Konzept auf die allmähliche Entstehung von Konfessionskirchen fokussiert,[22] während sich das Konfessionalisierungskonzept Wolfgang Reinhards und Heinz Schillings auf die in allen Konfessionen parallelen gesellschaftsprägenden Wirkungen,[23] Thomas Kaufmanns Modell der Konfessionskultur auf die für jede Konfession spezifischen Propria[24]

Religiöse Transformation im alten Europa. Zum historischen Ort der Reformation, in: Ders., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation, Tübingen 2015 (SMHR 86), 17–29, hier 25 f.).

[22] Nicht zufällig trägt Zeedens grundlegendes Werk zur Thematik den Titel *Entstehung der Konfessionen*. Vgl. im Folgenden.

[23] Klassisch sind Schillings Definition der Konfessionalisierung als eines „gesellschaftlichen Fundamentalvorgang[s], der das öffentliche und private Leben tiefgreifend umpflügte" (SCHILLING, Konfessionalisierung im Reich, 6) und sich in enger „Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die […] institutionell und flächenmäßig organisiert war" abspielte (ebd.), sowie Reinhards These, dass dieser Prozess „in allen drei konfessionellen Bereichen, bei Calvinisten, Katholiken und Lutheranern zeitlich und sachlich einigermaßen parallel" verlaufen sei (REINHARD, WOLFGANG, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983), 257–277, hier 258).

[24] Programmatisch formuliert in KAUFMANN, THOMAS, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998 (BHTh 104), 7 [Hervorhebungen im Original]: „Unter ‚*Konfessionskultur*' verstehe ich den Formungsprozeß einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war. Im Unterschied zur komparatistischen Perspektive der neueren Konfessionalisierungsforschung […] ist mein Anliegen darauf ausgerichtet, die ‚Innenperspektive' der Konfessionen, ihre Selbstdeutungen, ihre Wirkungen in der gesellschaftlichen und kulturellen Lebenswelt – zugespitzt formuliert von den Loci theologici bis zur Leichenpredigt – einzubeziehen."

konzentriert.[25] Der Begriff Konfessionsbildung bezeichnet dabei keinen rein kirchlich-theologischen Vorgang,[26] sondern einen ausgesprochen vielschichtigen Prozess. Bereits Zeeden versteht darunter

„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. Zugleich ihr Ausgreifen in die christliche Welt des frühneuzeitlichen Europas; ihre Abschirmung nach außen mit den Mitteln der Diplomatie und Politik; aber auch ihre Gestaltung durch außerkirchliche Kräfte, insonderheit die Staatsgewalt."[27]

In diesem umfassenden Sinn wird der Begriff in der neuesten Forschung aufgegriffen: Johannes Burkhardt entwickelt Zeedens Konzept unter der Prämisse weiter: „ ‚Konfessionsbildung' untersucht also, wie das geworden ist, was wir heute Konfessionen nennen",[28] und Irene Dingel beschreibt „Konfessionsbildung […] als […] Klärungs- und theologische[n] Identitätsbildungsvorgang", der zur Entstehung und Abgrenzung konfessioneller Denominationen führt.[29]

Im Rahmen eines solchen, dem aktuellen Forschungsstand angemessenen Konzepts von Konfessionsbildung ist auch der Einsicht Rechnung zu tragen, dass in frühneuzeitlichen Konfessionskulturen theologische und kirchliche Entwicklungen, politische und gesellschaftliche Prozesse sowie menschliche Lebensvollzüge aller Art eng verschränkt sind und sich daher stets wechselseitig beeinflussen.[30] Dieser Gedanke wird in theologischen Arbeiten oft gegen

---

[25] Damit soll nicht gesagt sein, dass die jeweils anderen Aspekte in der betreffenden Forschungsrichtung ignoriert würden (vgl. im Folgenden) – es geht um den jeweiligen Fokus der Aufmerksamkeit.

[26] In diesem Sinne wird der Begriff teilweise von Forschern gebraucht, die (in einer in sich problematischen These, vgl. o. Kap. I.2.1) einen vorangehenden kirchlich-theologischen von einem späteren gesellschaftsprägenden Prozess unterscheiden möchten – so etwa HECKEL, Theologische und juristische Probleme, 11 f. Anm. 1.

[27] ZEEDEN, Entstehung der Konfessionen, 69.

[28] BURKHARDT, JOHANNES, Das Konfessionsbildungskonzept von Ernst Walter Zeeden. Eine Erfolgsgeschichte und zwei Problemlösungen, in: Markus Gerstmeier / Anton Schindling (Hg.), Ernst Walter Zeeden (1916–2011) als Historiker der Reformation, Konfessionsbildung und „deutschen Kultur". Relektüren eines geschichtswissenschaftlichen Vordenkers, Münster 2016 (KLK 76), 59–88, beide Zitate 65.

[29] DINGEL, Konfessionelle Transformationen, 259, Zitat ebd.

[30] So fordert HOLZEM, ANDREAS, Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKG 110 (1999), 53–85, hier 81, es „müßten die institutionelle, personelle und soziale Verankerung der Konfessionalisierung, die wechselseitige Bezogenheit der handelnden Personen und Gruppen samt ihrer Normen, Verständishorizonte [sic] und Interessen, die theologische, kultische und ethische Repräsentation des Heiligen als Teil des Wissens und der Praxis, nicht zuletzt die soziale Semantik von Sünde und Gewissen, Angst und Ehre, Individualität und Kollektivität einbezogen sein – eine solche Analyse ist keineswegs vollständig. Und diese Szenarien müssen ergebnisoffen sein." Vgl. auch KAUFMANN, Lutherische Konfessionskultur, 9–16.

eine unterkomplexe Betrachtung religiöser Bezüge im Rahmen des Konfessionalisierungsparadigmas gewendet.[31] Umgekehrt ist aber auch bei der Analyse von theologischen Abgrenzungsvorgängen wie dem Zweiten Abendmahlsstreit stets im Blick zu behalten, dass sie sich nicht losgelöst von politischen, gesellschaftlichen und anderen lebensweltlichen Vorgängen vollziehen, sondern in Wechselwirkung damit. In diesem Sinne beschreibt etwa Irene Dingel Konfessionsbildung als „allmähliche[n] Prozess, in dem verschiedene Faktoren eine Schrittmacherfunktion hatten: historische Ereignisse ebenso wie geistesgeschichtlich-theologiegeschichtliche Entwicklungen".[32] In der vorliegenden Arbeit liegt der Fokus auf einem bestimmten Ausschnitt dieser Wechselwirkungen: Analysiert wird die *Entstehung* konfessioneller Identitätsvorstellungen. Dabei ist stets zu fragen, inwiefern dieser Entstehungsprozess neben den Debatten theologischer Experten und den von ihnen verhandelten Inhalten auch durch politische Rahmenbedingungen und Ereignisse (auf lokaler, reichsweiter oder europäischer Ebene), durch soziale Konflikte (wie sie beispielsweise bei der Aufnahme andersgläubiger Flüchtlinge entstehen konnten), durch die spezifische Tradition und Situation bestimmter Ortskirchen oder durch persönliche Kontaktnetzwerke beeinflusst wurde – und wie diese verschiedenen Faktoren jeweils zusammenwirkten. Die Wirkung bzw. Rezeption solcher Identitätsvorstellungen in einzelnen Gemeinden, Stadt- oder Dorfgesellschaften hingegen kann im Rahmen dieses Schwerpunkts nicht im Einzelnen analysiert werden (wenngleich sie natürlich dann zur Sprache kommen muss, wenn sie ihrerseits wieder auf die Entwicklung der betreffenden Vorstellung zurückwirkt und damit Wirkungen hat, die über die lokale Ebene hinausgehen).

Im Zusammenhang mit der verstärkten Wahrnehmung theologisch-lebensweltlicher Wechselwirkungen stehen Forderungen nach einer differenzierten Berücksichtigung der Akteursperspektive: Anton Schindling hat hervorgehoben, dass „Erlebnisse, Wahrnehmungen und Deutungen der handelnden und betroffenen Menschen, […] der subjektiv gemeinte und erfahrene Sinn"[33] in der Konfessionalisierungsforschung vielfach zu kurz kämen, und einen „wahrnehmungs- und erfahrungsgeschichtlichen Ansatz"[34] gefordert. Auch diese

[31] KAUFMANN, Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft, 1121, wirft dem Konfessionalisierungskonzept „funktionalistisch-reduktionistische Betrachtung der Religion in ihrem gesellschaftlichen Kontext" vor; HOLZEM, Konfessionsgesellschaft, 66, meint zurückhaltender, dass das Paradigma der Konfessionalisierung „die Fülle gegenläufiger Verwobenheiten von Religion, Politik und Gesellschaft nicht wirklich festhalten und abbilden kann. Das Modell ist gegenüber der Komplexität der historischen Wirklichkeit zu starr."

[32] DINGEL, Konfessionelle Transformationen, 259.

[33] SCHINDLING, ANTON, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit, in: Ders. / Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 7: Bilanz, Forschungsperspektiven, Register, Münster 1997 (KLK 57), 9–44, hier 12.

[34] AaO., 41.

Forderung ist unter dem Aspekt entwickelt worden, dem Faktor religiöser Sinnstiftung gegenüber sozialgeschichtlichen Fragestellungen verstärkt Beachtung zu verschaffen.[35] Sie ist aber ebenso gegenüber einem Verständnis theologischer Dogmengeschichte geltend zu machen, bei dem *ausschließlich* aus dogmatischen Aussagen auf die konfessionelle Situation geschlossen wird: Die Dynamik, die der konfessionelle Abgrenzungsprozess für die historischen Akteure hatte, wird bei einem solchen Vorgehen schwerlich erkennbar – zumal, wenn wie in vielen älteren Arbeiten zum Zweiten Abendmahlsstreit das dogmatische Urteil des Forschers über die (Un-)Vereinbarkeit bestimmter theologischer Positionen absolut gesetzt wird,[36] anstatt zu fragen, wie die Protagonisten das Verhältnis der verschiedenen Auffassungen beurteilen. Die historische Entwicklung konfessioneller Abgrenzungen wird auch daran deutlich, gegen welche Haltungen die Autoren selbst ihre Position (nicht) abgrenzen und mit welcher Begründung.[37] Die Forschung sollte diese Urteile der Akteure nicht einfach übernehmen – sie aber differenziert erklären, anstatt den Zeitgenossen mangelnden Realismus oder Dissimulation zu unterstellen, sobald ihre Aussagen von einem Bild abweichen, das durch die Mittel heutiger Forschung und den Abstand mehrerer Jahrhunderte ermöglicht worden ist.[38] Vielmehr ist im Einzelfall zu erwägen, wodurch eine bestimmte zeitgenössische Sichtweise bedingt ist: Für das Verständnis solcher Äußerungen ist der situative und kommunikative Kontext zu berücksichtigen, in dem sie stehen. Unterschiede je nach Textgattung und Adressat sind denkbar; ein Akteur kann je nach Situation unterschiedliche Handlungsspielräume haben.[39] Im Rahmen dessen *kann* natürlich auch Dissimulation vorkommen, ist dann aber durch konkrete Anhaltspunkte (etwa Diskrepanzen zwischen Aussagen gegenüber Mitstreitern und ge-

[35] Vgl. bes. aaO., 12.

[36] Vgl. o. Kap. I.1.

[37] Eine solche wahrnehmungsgeschichtliche Perspektive auf konfessionelle Debatten vertritt auch das DFG-Netzwerk „Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung im 17. Jahrhundert" mit der programmatischen Hypothese: „Die hinter inter- und innerkonfessionellen Diskursen stehenden Wahrnehmungsmuster der jeweiligen Kontrahenten [sind] von schwerlich zu überschätzendem Einfluss auf den Diskursverlauf" (vgl. WITT, CHRISTIAN V., Wahrnehmung, Konflikt und Confessio. Eine Einleitung, in: Ders. / Mona Garloff (Hg.), Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Frühen Neuzeit. Ein Studienbuch, Göttingen 2019 (VIEG.B 129), 9–20, Zitat 13 f.)

[38] Die Problematik einer solchen Sichtweise zeigt sich zum Beispiel, wenn im klassischen lutherischen Urteil über den Abendmahlsstreit a Lasco und Calvin Dissimulation unterstellt wird, da sie wider besseres Wissen eine bereits vorhandene konfessionelle Abgrenzung bestreiten würden (vgl. z.B. KRUSKE, a Lasco und der Sakramentsstreit, 204–207). Dabei vermischt sich die konfessionelle Sicht der Forscher mit der Beobachtung trennender Faktoren, die für Zeitgenossen nicht unbedingt erkennbar waren, und mit einem Urteil *ex post* aufgrund der Tatsache, dass sich im Folgenden eine eindeutige Abgrenzung ergab.

[39] Vgl. dazu KAUFMANN, Lutherische Konfessionskultur, 10–13.

genüber Streitgegnern) zu belegen und von genuinen Überzeugungen zu unterscheiden, die erst heutiger Betrachtung als unrealistisch erscheinen oder von denen zum betreffenden Zeitpunkt noch gar nicht erkennbar war, dass sie sich langfristig nicht durchsetzen würden. Ein historisch adäquates Bild kann nur entstehen, wenn Akteurs- und Forschungsperspektive einerseits methodisch unterschieden, andererseits reflektiert aufeinander bezogen werden.

Im Hinblick auf die Korrelation von Forschungs- und Akteursperspektiven auf konfessionelle Abgrenzung stellt sich allerdings die Frage, wie Unabgeschlossenheit konfessioneller Identitätsbildung von in der neueren Forschung hervorgehobenen Phänomenen wie Interkonfessionalität („bewußtes Hinausgehen über die Grenze der jeweiligen Konfession“[40]), Transkonfessionalität („Austauschprozesse zwischen einzelnen Personen oder Gruppen […] verschiedener konfessioneller Einheiten“[41]) oder konfessioneller Ambiguität („Uneindeutigkeit und Verstellung“ in Konfessionsfragen[42]) zu unterscheiden ist: Diese Begriffe haben das berechtigte Anliegen, Konfessionalität situativ statt monolithisch zu verstehen, setzen aber dabei *per definitionem* eine eigentlich eindeutige Konfessionsgrenze voraus. Das mag bei Phänomenen späterer Jahrhunderte unproblematisch sein, wirft aber für die Analyse eines Prozesses, in dem konfessionelle Abgrenzungen überhaupt erst entstehen, Schwierigkeiten auf: Ob die mangelnde Abgrenzung zu einer anders denkenden Gruppe als vorkonfessionell zu beurteilen ist, als Überschreitung einer Konfessionsgrenze oder als Teil eines Konflikts darüber, wo diese Grenze zu ziehen wäre, kann für den isolierten Einzelfall nur selten eindeutig erwiesen werden. Erst die Zusammenschau von Sichtweisen verschiedener Akteure zeigt, welche Konzepte oder Normierungsansprüche zu einem bestimmten Zeitpunkt allgemein in der Diskussion sind und wo ein Einzelner Aspekte in Frage stellt, die von anderen Akteuren als feststehend vorausgesetzt werden. Wie solche Abgrenzungsprozesse funktionieren, zeigen Theorien konfessioneller Identitätsbildung.

2.3 Konfessionelle Identität

In der neueren Konfessionsforschung ist zur Beschreibung des Selbstverständnisses von Konfessionskirchen für gewöhnlich von „konfessioneller Identität“ die Rede. Oft wird dieser Begriff allerdings nicht definiert bzw. es wird nur

---

[40] So die Definition bei KAUFMANN, THOMAS, Einleitung, in: Kaspar von Greyerz et al. (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003 (SVRG 201), 9–15, hier 14 f.

[41] AaO., 15.

[42] PIETSCH, ANDREAS / STOLLBERG-RILINGER, BARBARA (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013 (SVRG 214).

selten näher erwogen, welche theoretischen Annahmen mit dieser Bezeichnung verbunden sind[43] – während es gleichzeitig eine komplexe sozial- und kulturwissenschaftliche Debatte über kollektive Identitäten gibt. Freilich kann es hier nicht darum gehen, diese Diskussion auch nur annähernd vollständig aufzurollen. Jedoch ist zu reflektieren, welche Implikationen die Rede von „konfessioneller Identität" mit sich bringt und welche Aspekte des Identitätsdiskurses für die Analyse konfessioneller Abgrenzungsprozesse wichtig sind.

Mit der Herkunft des Begriffs „Identität" aus der Psychologie einerseits, der amerikanischen soziologischen Tradition andererseits[44] hängen die Annahmen zusammen, dass es sich um ein selbstreflexives und um ein sozial konstruiertes Phänomen handelt: Identität in diesem Sinne (im Unterschied zu formallogischer Gleichheit) ist nicht einfach gegeben, sondern entsteht dadurch, dass sich jemand zu sich selbst ins Verhältnis setzt.[45] Das heißt im Fall kollektiver Identität: Auch wenn eine Gruppe ihr Selbstverständnis als durch Tradition oder ähnliche Faktoren vorgegeben *ansieht*, ist dieses Verständnis aus der im Identitätsbegriff implizierten Sicht konstruiert. Zum einen ist es durch einen Aushandlungsprozess entstanden; zum anderen kann es infrage gestellt werden.[46] Eben diese Variabilität von Identitätskonstruktionen macht sie als Gegenstand historischer Forschung interessant: Inhalte, die in einer bestimmten Zeit prägend für kollektive Identitätsbildung werden, empfinden offenbar viele Zeitgenossen als wichtig für ihr Selbstverständnis – und gerade wenn Kontroversen darüber entstehen, zeigt sich, welche Vorstellungen sie damit verbinden.[47]

Damit sich kollektive Identität herausbilden kann, ist ein Gegenüber nötig. Dieses Gegenüber muss nicht als feindlich, jedoch als *anders* betrachtet werden: Gruppenidentität wird erst sichtbar, wenn es andere gibt, die nicht dazugehören (sollen); Exklusion gegenüber Außenstehenden und Inklusion innerhalb der Gemeinschaft stehen insofern in einem Wechselverhältnis.[48] Trotz

---

[43] Zu den wenigen Ausnahmen gehören die differenzierten Überlegungen bei POHLIG, MATTHIAS, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007 (SuR.NR 37), 35–42, denen die folgende Darstellung viel verdankt.

[44] Einen Überblick zu diesen Hintergründen bietet IZENBERG, GERALD N., Identity. The Necessity of a Modern Idea, Philadelphia 2016 (Intellectual History of the Modern Age).

[45] Das gilt für kollektive Identitäten ebenso wie für die von Einzelnen, wenngleich sich nicht alle mit personaler Identität verbundenen Vorstellungen auf Kollektive übertragen lassen. Für eine Verhältnisbestimmung vgl. STRAUB, JÜRGEN, Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Aleida Assmann / Heidrun Friese (Hg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3, Frankfurt (Main) 1998, 73–104.

[46] Vgl. GIESEN, BERNHARD, Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2, Frankfurt (Main) 1999, 19 f.

[47] Vgl. POHLIG, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung, 35 f.

[48] Klassisch zu diesem Mechanismus LUHMANN, NIKLAS, Inklusion und Exklusion, in: Helmut Berding (Hg.), Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2, Frankfurt (Main) 1994, 15–45.

Grundsatzkritik am Identitätsbegriff, die in diesem Mechanismus der Exklusion und Inklusion eine Legitimation gewaltsamer Ausschließung angelegt sieht,[49] bleibt der Begriff kollektiver Identität doch für die *Beschreibung* des Selbstverständnisses von Gruppen vorerst unersetzt und muss in diesem deskriptiven Sinne dann auch keine Abwertung der Exkludierten bedeuten.[50]

Ein Modell zur Entstehung solcher identitätsrelevanten Abgrenzungen bietet Bernhard Giesen:[51] Ihm zufolge beginnen Abgrenzungsprozesse (idealtypisch) damit, dass ein Akteur[52] eine Trennlinie vorschlägt – entweder, indem er sein Publikum mit sich selbst zusammen gegen eine auszuschließende Gruppe abgrenzt, oder indem er sich selbst gegen die Adressaten abgrenzt.[53] Entscheidend ist nun, dass *nicht* schon durch diesen Vorschlag eine identitätsrelevante Grenze gegeben ist, sondern ihre Entstehung von der Reaktion des Angesprochenen abhängt. Eine eindeutige Abgrenzung entsteht, wenn er der Grenzziehung zustimmt, also seinen Ausschluss aus der definierten Gruppe hinnimmt bzw. seine Zusammenordnung mit dem Sprecher gegenüber Dritten akzeptiert. Lehnt er die Ausgrenzung dagegen ab, entsteht eine Debatte über Existenz und Verlauf der Grenze.[54] Das wirft für den Zweiten Abendmahlsstreit die Frage auf, inwiefern die einzelnen Akteure neben differenten theologischen Inhalten auch unterschiedliche Vorschläge zur Zusammenordnung bzw. Abgrenzung reformatorischer Gruppen vertreten und wie dies zur Entwicklung entsprechender Identitätsvorstellungen beiträgt.

Ein weiterer Faktor ist nach Giesen die Reaktion von Außenstehenden: Wenn sie die Grenzziehung nicht akzeptieren, ist diese nicht stabil, auch wenn sich die unmittelbar Beteiligten einig sind.[55] Hier ist für den Abendmahlsstreit etwa zu beleuchten, wie sich das Verhalten der altgläubigen Partei auf die Entstehung innerreformatorischer Abgrenzungen auswirkt. Hinzu kommen evangelische Akteure, die nicht am Streit beteiligt, aber davon mit betroffen (also auch nicht eigentlich Außenstehende) sind. An letzterem Aspekt wird deutlich,

---

[49] Vgl. NIETHAMMER, LUTZ, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000, 625.

[50] Vgl. STRAUB, JÜRGEN, Identität, in: Friedrich Jaeger / Burkhard Liebsch (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart / Weimar 2004, 277–303, hier 298–300; ein hilfreicher Überblick zur kulturwissenschaftlichen Verwendung des Identitätsbegriffs bei ASSMANN, ALEIDA / FRIESE, HEIDRUN, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3, Frankfurt (Main) 1998, 11–23.

[51] Nicht übernommen werden damit Elemente in Giesens Konzept, die für die Beschreibung konfessioneller Phänomene in historischer wie theologischer Hinsicht problematisch wären, etwa die Typologisierung abgrenzender Momente in „primordiale", „traditionale" und „universalistische" Codes (vgl. GIESEN, Kollektive Identität, 24–69).

[52] Dieser kann als Einzelperson oder als gemeinsam agierende Gruppe gedacht sein.

[53] Vgl. GIESEN, Kollektive Identität, 73–75.

[54] Vgl. aaO., 75–77.

[55] Vgl. aaO., 77–79.

dass das Modell ein idealtypisches ist – es sollte nicht dazu dienen, Phänomene in ein starres Raster zu sortieren, sondern ist in einer Weise anzuwenden, die der Komplexität der jeweiligen historischen Situation gerecht wird.

Kollektive Identität besteht freilich nicht nur in der Zuordnung von Personen zu einer Gruppe, sondern auch in dem „Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der *Identifikation* seitens der beteiligten Individuen."[56] Im Fall konfessioneller Identitätsbildung beinhaltet dieses Selbstbild neben im engeren Sinne theologischen Aussagen *alle* Ideen, die für die Beteiligten das Selbstverständnis ihrer Konfession und die Abgrenzung zu einer anderen ausmachen. Von Interesse sind in diesem Kontext etwa Aussagen zu den Streitursachen, die Beurteilung früherer Kontroversen und vor allem – explizierte oder vorausgesetzte – Konzeptionen von kirchlichem Konsens: Inhaltliche Differenzen stellen erst dann eine identitätsrelevante Abgrenzung dar, wenn sie von den Beteiligten als solche betrachtet werden. Wo ein Akteur einen den kirchlichen Konsens zerstörenden Lehrunterschied sieht, kann der zweite ein Konzept zur Vereinbarung beider Positionen entwickeln und der dritte der Ansicht sein, die Auffassung seines Gegenübers sei zwar für ihn selbst nicht annehmbar, jedoch tolerabel. Ähnliche Ansichten über die *prinzipielle* Möglichkeit einer Einigung können (etwa aufgrund differierender Einschätzungen zur Verständigungsbereitschaft des Gegenübers) mit unterschiedlichen Ansichten darüber einhergehen, ob eine Verständigung *de facto* möglich sei, usw. Erst wenn die Komplexität solcher Aussagen beachtet wird, entsteht ein differenziertes Bild.

Wird die Entwicklung von Identitätsvorstellungen in dieser Weise betrachtet, stellt sich allerdings die Frage, ab wann von Identität zu sprechen ist. Bei Wolfgang Schmale wird Identität von möglichen Vorstufen klar unterschieden:

„Die wichtigste Unterscheidung zwischen Strukturem und Kulturem besteht darin, dass ein Strukturem eine *identitäre Potenz* aufweist, während ein Kulturem eine *identitäre Essenz* besitzt. Historisch betrachtet kann aus der identitären Potenz eine identitäre Essenz erwachsen."[57]

Daher wird in Konzeptionen konfessioneller Identität, die an dieses Modell anknüpfen, von Identität erst für klar gegeneinander abgegrenzte Vorstellungen gesprochen, die sich einer ebenso eindeutig definierten Gruppe zuordnen lassen.[58] So konsequent dies vom Gedanken der Identitätsbildung her ist, so schwierig erscheint es, den Umschlagpunkt von bloßem Identitätspotential zu einer tatsächlich identitätsbestimmenden Aussage oder Handlung festzustellen.

---

[56] ASSMANN, JAN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München [7]2013, 132, Hervorhebung im Original.

[57] SCHMALE, WOLFGANG, Das Konzept „Kulturtransfer" und das 16. Jahrhundert, in: Ders. (Hg.), Kulturtransfer, Innsbruck 2003 (Wiener Schriften zur Geschichte der Neuzeit 2), 41–61, hier 45, Hervorhebung im Original.

[58] Vgl. etwa DINGEL, Streitkultur und Kontroversschrifttum.

Um ein Beispiel aus dem Kontext dieser Arbeit zu wählen: Es ist kaum zu entscheiden, ob der Überzeugung der Magdeburger Interimsgegner, gegen eine Übermacht von Irrlehrern Luthers Erbe verteidigen zu müssen, schon im Kampf gegen das Augsburger Interim identitätsbestimmende Bedeutung zukommt oder ob diese sich erst im Zuge der folgenden innerevangelischen Kontroversen entwickelt. Es handelt sich hier weniger um einen plötzlichen Umschwung als um einen allmählichen Prozess. Insofern ist auch beim Zweiten Abendmahlsstreit nicht binär zwischen vorkonfessionellen und konfessionellen Konzepten zu unterscheiden: Vielmehr ist möglichst präzise nachzuzeichnen, für wen bestimmte Inhalte und Grenzziehungen zu welchem Zeitpunkt und in welcher Hinsicht identitätsrelevant sind und wie sich daraus allmählich klar abgegrenzte konfessionelle Identitätsvorstellungen entwickeln.

Hinzu kommt, dass Identitätsvorstellungen auch innerhalb der dadurch konstituierten Gruppe nicht in jeder Hinsicht homogen sein müssen. Aus diesem Umstand ist eine grundsätzliche Ablehnung „konfessioneller Identität" als Kategorie abgeleitet worden: Konfessionszugehörigkeit spiele für das Selbstverständnis theologischer Laien oft keine zentrale Rolle.[59] Dass Eliten konfessionelle Identitätsvorstellungen als allgemeingültig durchzusetzen versuchen, ist jedoch nicht inkompatibel damit, dass ihnen das in bestimmten Kontexten nicht oder nur eingeschränkt gelingt.[60] Im überregionalen Abendmahlsstreit steht die Ebene der Eliten im Vordergrund, die in diesem Falle Identitätsvorstellungen allererst entwickeln. Jedoch ist bei ihren kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Durchsetzungsversuchen zu beleuchten, ob Misserfolge durch abweichende Identitätskonzepte bedingt sind – oder durch Faktoren, die mit der Konfessionsdebatte nichts zu tun haben. Zudem müssen konfessionelle Selbstbeschreibungen auch bei denjenigen, die sie für sich anerkennen, nicht völlig übereinstimmen: Zum einen kann es Pluralität innerhalb eines Identitätskonstrukts geben, etwa aufgrund von Zugehörigkeit zu konfessionsinternen sozialen Gruppen,[61] zum anderen kann der Einzelne an verschiedenen Identitäten partizipieren.[62] So verbindet sich bei den Protagonisten des Abendmahlsstreits die entstehende konfessionelle Identität etwa mit einem Selbstverständnis als Humanist oder als Bürger der eigenen Heimatstadt; diese Identitäten können einander gegenseitig verstärken oder in Spannung zueinander geraten.

---

[59] Vgl. VOLKLAND, FRAUKE, Konversion, Konfession und soziales Drama. Ein Plädoyer für die Ablösung des Paradigmas der „konfessionellen Identität", in: Kaspar von Greyerz et al. (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003 (SVRG 201), 91–104.

[60] In diesem Sinne auch POHLIG, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung, 37–39.

[61] Vgl. HOLZEM, Konfessionsgesellschaft, 76–80.

[62] Vgl. grundsätzlich zu diesem Phänomen HAHN, ALOIS, „Partizipative" Identitäten, in: Ders., Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie, Frankfurt (Main) 2000 (stw 1505), 13–79.

Kapitel I.3

Konfessionelle Identitätsbildung in Luthertum und Reformiertentum

In der Analyse evangelischer Identitätsbildung sind im Rahmen neuerer Konfessionsforschung auch materialiter Neuansätze entstanden: Auf lutherischer Seite ist hier insbesondere das Konzept einer Streitkultur innerhalb der Wittenberger Reformation zu nennen, die zwischen 1548 und 1580 theologische Klärungen und konfessionell identitätsrelevante Abgrenzungen hervorbrachte[1] – auf reformierter Seite die Akzentuierung der Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Theologen und kirchlichen Zentren, die zwei konfessionell identitätsbestimmende Faktoren hervorgebracht habe: Verständigung zwischen einer Pluralität an Theologien und ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit.[2]

Auffallend ist allerdings, dass in den meisten bisherigen Untersuchungen der Akzent auf Verständigungen und Abgrenzungen innerhalb einer späteren Konfession oder in deren Verhältnis zu Außenseitern liegt – nicht auf der Auseinandersetzung zwischen Haltungen, die im Folgenden für die Identität verschiedener etablierter Konfessionen prägend wurden. Die Untersuchung des Zweiten Abendmahlsstreits trägt hier zur Schließung einer Forschungslücke bei: Sie lässt Rückschlüsse darauf zu, wie der Beitrag solcher Konflikte zur konfessionellen Identitätsbildung im Verhältnis zur internen Debatte zu bewerten ist. Ferner zeigt sie, ob der Abgrenzungsprozess hier analog funktioniert oder anders als bei internen Grenzziehungen: Es ist zu erwägen, ob und inwiefern Faktoren, die bisher vor allem für eine Konfession herausgearbeitet worden sind, auch für die jeweils andere und für den wechselseitigen Prozess gelten. Das betrifft primär drei Aspekte: die Feststellung vorkonfessioneller theologischer Pluralität, den Beitrag theologischer Streitigkeiten zur Entstehung konfessioneller Identitätsvorstellungen und die konfessionsbildende Wirkung von Kooperation zwischen verschiedenen Kirchen und Theologen.

Eine Gemeinsamkeit zwischen lutherischer und reformierter Forschung besteht zunächst in der Hervorhebung der Pluralität an Überzeugungen, die in die entstehenden Konfessionen eingingen: Für die Wittenberger Reformation betont Irene Dingel, dass Bekenntnisse wie die *Confessio Augustana* bis in die

[1] Vgl. dazu grundlegend DINGEL, Streitkultur und Kontroversschrifttum; DIES., Culture of Conflict; zu weiteren Forschungsbeiträgen vgl. im Folgenden.

[2] So etwa bei BENEDICT, Christ's Churches Purely Reformed, 115–120.

zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Pluralität theologischer Überzeugungen zuließen.[3] Auch Thomas Kaufmann hebt die Existenz „pluraler und konkurrierender Auslegungs- und Aneignungsvarianten" der *Confessio Augustana* hervor.[4] Auf reformierter Seite hat sich eine breite Forschungsströmung darauf konzentriert, entgegen dem traditionellen Bild eines monolithisch von Genf geprägten „Calvinismus" die Polyzentrik und Pluralität reformierter Theologie in der Mitte des 16. Jahrhunderts herauszuarbeiten.[5] Dies hat sich neben einer Reihe von Arbeiten, die den Einfluss und die theologische Eigenständigkeit Heinrich Bullingers und der Zürcher Kirche,[6] Peter Martyr Vermiglis[7] oder Johannes a Lascos[8] betonen, inzwischen auch in Überblicksdarstellungen niedergeschlagen.[9] Für die fehlende Abgrenzung zwischen Positionen, die später in die gleiche konfessionelle Tradition eingingen, muss auch eine Analyse des

---

[3] Vgl. DINGEL, Streitkultur und Kontroversschrifttum, 96 f.

[4] Vgl. KAUFMANN, Lutherische Konfessionskultur, 9, Zitat ebd.

[5] Für einen Überblick zum Forschungsstand vgl. BURNETT, AMY NELSON, Contributors to the Reformed Tradition, in: David M. Whitford (Hg.), Reformation and Early Modern Europe. A Guide to Research, Kirksville (MO) 2008 (SCES 79), 25–56. Im Folgenden werden Aspekte hervorgehoben, die für den Zweiten Abendmahlsstreit besonders relevant sind.

[6] Vgl. nur SCHINDLER, ALFRED / STICKELBERGER, HANS (Hg.), Die Zürcher Reformation. Ausstrahlungen und Rückwirkungen, Bern u.a. 2001 (ZBRG 18); CAMPI, EMIDIO / OPITZ, PETER (Hg.), Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence, 2 Bde., Zürich 2007 (ZBRG 24); MÜHLING, ANDREAS, Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik, Bern u.a. 2004 (ZBRG 19); OPITZ, PETER, Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den „Dekaden", Zürich 2004; MOSER, CHRISTIAN, Die Dignität des Ereignisses. Studien zu Heinrich Bullingers Reformationsgeschichtsschreibung, 2 Bde., Leiden 2012 (SHCT 163).

[7] Vgl. nur CAMPI, EMIDIO et al. (Hg.), Peter Martyr Vermigli. Humanismus, Republikanismus, Reformation, Genf 2002; JAMES, FRANK A. III. (Hg.), Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda, SHCT 115, Leiden / Boston 2004; KIRBY, TORRANCE et al. (Hg.), A Companion to Peter Martyr Vermigli, Leiden 2009 (Brill's Companions to the Christian Tradition 16); ZUIDEMA, Vermigli and the Outward Instruments of Divine Grace; KIM, Scripturae et Patrum Testimoniis; BAUMANN, Vermigli in Zürich.

[8] Vgl. insbesondere STROHM, CHRISTOPH (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator, Tübingen 2000 (SuR.NR 14); JÜRGENS, HENNING P., Johannes a Lasco in Ostfriesland. Der Werdegang eines europäischen Reformators, Tübingen 2002 (SuR.NR 18); BECKER, JUDITH, Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lascos Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung, Leiden / Boston 2007 (SMRT 122).

[9] So behandelt MACCULLOCH, Reformation, eingehend „Reformed Protestantism: Alternatives to Calvin 1540–60" (vgl. aaO., 253–269, Zitat 253); BENEDICT, Christ's Churches Purely Reformed, betont neben dem Einfluss Calvins und Genfs auf andere Kirchen (vgl. aaO., 77–144) ebenso den anderer Reformatoren, darunter Bullinger, a Lasco und Vermigli (vgl. aaO., 49–76). Die Beiträge in BURNETT, AMY NELSON / CAMPI, EMIDIO (Hg.), A Companion to the Swiss Reformation, Leiden / Boston 2016 (Brill's Companions to the Christian Tradition 72) bieten einen differenzierten Überblick über die verschiedenen Ausprägungen reformierter Theologie innerhalb der Eidgenossenschaft.

Zweiten Abendmahlsstreits sensibel sein – zugleich kann sie hier teilweise auf vorhandene Forschungsergebnisse zurückgreifen.

Weniger genau erforscht ist die Frage, inwiefern die vorkonfessionelle Pluralität evangelischer Theologien auch bedeutete, dass das Verhältnis *verschiedener* reformatorischer Richtungen zueinander nicht abschließend geklärt war: Nur Irene Dingel rechnet zu den reformatorischen Prägungen, die noch keine abgegrenzten konfessionellen Identitäten darstellen, explizit auch die „Wittenberger, Zürcher oder Genfer Theologie" – führt jedoch nicht aus, ob das Verhältnis dieser Richtungen zueinander als genauso offen zu beurteilen ist wie das zwischen den von ihr untersuchten wittenbergischen Positionen.[10] Diverse Einzeluntersuchungen lassen vermuten, dass das Verhältnis zumindest weniger klar ist als häufig angenommen: So hat Amy Nelson Burnett nachgewiesen, dass bis in die 1570er Jahre hinein in Basel noch bucerisch geprägte Positionen zwischen der Zürcher und Genfer Reformation einerseits, der Wittenberger Reformation andererseits möglich waren.[11] Diarmaid MacCulloch betont, dass der englische Erzbischof Thomas Cranmer die Wittenberger, Straßburger, Zürcher und Genfer Richtung der Reformation in seine reformatorischen Bemühungen zu integrieren versuchte.[12] Hier kann die Analyse des Zweiten Abendmahlsstreits anknüpfen und zur Klärung der Frage beitragen, ob die Situation zwischen verschiedenen reformatorischen Richtungen klarer war als innerhalb dieser Gruppierungen – oder ob die (etablierten) reformatorischen Strömungen in ihrer gesamten Bandbreite um 1550 noch nicht eindeutig gegeneinander abgegrenzt waren und eher ein Spektrum bildeten denn klar erkennbare Gruppen.

Welche Bedeutung theologische Streitigkeiten für die Entstehung konfessioneller Abgrenzungen hatten, ist vor allem auf lutherischer Seite untersucht worden. Ausgangspunkt ist dabei die Annahme, dass die theologischen Prägungen der Wittenberger Reformation „erst über Kontroversen und über eine regelrechte Streitkultur […] identitätsstiftenden Charakter" gewannen: Die Auseinandersetzungen führten zu einer Klärung, Profilierung und gegenseitigen Abgrenzung der Positionen.[13] Auf reformierter Seite hingegen werden die in theologischen Streitigkeiten der 1550er Jahre vertretenen Positionen eher als

---

[10] DINGEL, Streitkultur und Kontroversschrifttum, 96: „Wenn wir heute im wissenschaftlichen Zusammenhang von einer Wittenberger, Zürcher oder Genfer Theologie sprechen, dann meinen wir die von Luther, Zwingli oder Calvin beeinflusste Lehrbildung, die sich noch nicht oder nicht unbedingt unter einem identitätsstiftenden und konfessionell-kulturelle Gruppen konstituierenden Bekenntnis herausgebildet hat, sondern noch theologische Vielfalt duldet."

[11] BURNETT, AMY NELSON, Basel and the Wittenberg Concord, in: ARG 96 (2005), 33–56; DIES., Bucers letzter Jünger. Simon Sulzer und Basels konfessionelle Identität zwischen 1550 und 1570, in: BZGAK 107 (2007), 137–172.

[12] MACCULLOCH, DIARMAID, Tudor Church Militant. Edward VI. and the Protestant Reformation, London u.a. 1999; DERS.,Thomas Cranmer. A Life, New Haven / London 1996.

[13] Vgl. DINGEL, Streitkultur und Kontroversschrifttum, 95–98, Zitat 96.

charakteristisch für die Theologie des betreffenden Autors oder des Reformiertentums insgesamt beschrieben,[14] als dass gefragt würde, ob die Auseinandersetzung konfessionell identitätsstiftende Abgrenzungen überhaupt erst hervorbrachte.[15] Im Hinblick auf italienische Exulanten stellt Mark Taplin allerdings fest, dass Spielräume für „radikale" theologische Positionen bis 1570 schwanden – bedingt unter anderem durch Konflikte mit etablierten Reformatoren wie Bullinger.[16] Für einen späteren Zeitraum (1560er Jahre–frühes 17. Jahrhundert) arbeitet Kęstutis Daugirdas die Klärungsprozesse heraus, zu denen die Auseinandersetzung mit sozinianischen Ideen auf reformierter und lutherischer Seite führte.[17] Zumal auch die Bedeutung theologischer Kontroversen für die katholische Konfessionsbildung verschiedentlich demonstriert worden ist,[18] wirft das die Frage auf, ob eine „Streitkultur" – in quantitativer Hinsicht wie in ihrer

[14] Typisch für diese Sichtweise erscheint etwa die aktuelle Überblicksdarstellung bei VAN VEEN, MIRJAM, B.III.5 Calvin und seine Gegner, übs. v. Ulrike Sawicki, in: Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, 155–164. Um ein weiteres Beispiel zu nennen: Selbst eine so differenzierte Untersuchung wie HOLTROP, PHILIP C., The Bolsec Controversy on Predestination, from 1551 to 1555. The Statements of Jerome Bolsec, and the Responses of John Calvin, Theodore Beza, and Other Reformed Theologians, 2 Bde., Lewiston u.a. 1993, nimmt zwar eine weitere *Ausarbeitung* der Position Calvins im Zuge des Konflikts mit Bolsec an, diskutiert aber nicht, ob bestimmte Abgrenzungen dabei erst entstehen. Debatten, bei denen beide Parteien später dem Reformiertentum angehörten – etwa im Vorlauf zum *Consensus Tigurinus* – wiederum werden eher unter dem Gesichtspunkt gegenseitiger Verständigung diskutiert (s. u.).

[15] Eine Ausnahme bildet DINGEL, IRENE, Reformation. Zentren – Akteure – Ereignisse, Göttingen 2016, 236, die (wohl mit von der Betrachtung der Wittenberger Zusammenhänge geschärftem Blick) explizit formuliert: „Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen trugen dazu bei, dass die von Calvin geprägte reformierte Theologie Konturen gewann." Konkret nennt sie aaO., 236–239, die Konfrontationen mit Castellio, Bolsec und Servet.

[16] TAPLIN, MARK, The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540–1620, Aldershot 2003 (StASRH), 299 f.: „During the 1540s, 1550s and 1560s […] a series of doctrinal controversies revealed to Bullinger the extent of his differences with the radicals […]. Bullinger's changing relationship with the Italian radicals offers insights into the evolution of Reformed orthodoxy more generally […]. In the early 1540s, […], Reformed doctrine was still comparatively unsystematized; no single theological tendency had yet achieved dominance […]. By the 1570s, that diversity had become much less pronounced, as an agreed Reformed line emerged on the main doctrinal issues that had once divided Geneva and the Swiss […]. The Italian radicals, who had earlier benefited from the lack of an agreed definition of orthodoxy, found themselves squeezed to the margins and, finally, excluded from the Reformed fold altogether."

[17] Vgl. DAUGIRDAS, KĘSTUTIS, Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa, Göttingen 2016 (VIEG 240), bes. 546 f.

[18] Vgl. etwa die Beiträge von Matthijs Lamberigts, Ulrich G. Leinsle und Volker Leppin in: WALTER, PETER / WASSILOWSKY, GÜNTHER (Hg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Münster 2016 (RGST 163).

qualitativen Bedeutung für den Prozess der Konfessionsbildung – derart als lutherisches Proprium anzusehen ist, wie es zuweilen postuliert wird.[19]

Zudem konzentriert sich die Literatur auf Streitigkeiten innerhalb der Wittenberger Reformation;[20] allenfalls spielen Konflikte wittenbergisch geprägter Theologen mit Außenseitern wie „Schwärmern“[21] oder Antitrinitariern[22] eine Rolle. Inwiefern für die Identitätsbildung des Luthertums auch Debatten mit den ins Reformiertentum einmündenden Zweigen der Reformation wichtig waren, ist hingegen bislang kaum systematisch untersucht worden – aufgrund der (auf reformierter und katholischer Seite analog zu beobachtenden) Konzentration auf Prozesse innerhalb einer Konfession, aber wohl auch aufgrund der (spezifisch lutherischen) Ansicht, der lutherisch-reformierte Abgrenzungsprozess sei mit dem Marburger Religionsgespräch 1529 bereits definitiv abgeschlossen.[23] Hier kann die Analyse des Zweiten Abendmahlsstreits Wesentliches beitragen: Sie macht zumindest für einen Fall deutlich, inwiefern auch der Streit mit Kirchen außerhalb der Wittenberger Reformation zur lutherischen Konfessionsbildung beitrug, und liefert Anhaltspunkte dafür, in welchem Verhältnis zu innerwittenbergischen Konflikten er für die Protagonisten stand.

---

[19] So KAUFMANN, Lutherische Konfessionskultur, 18, mit der These: „daß sich die lutherische Konfession hinsichtlich der Ausmaße ihrer Agonalität dezidiert und in eigentümlicher Weise vom Reformiertentum und vom römischen Katholizismus unterschied. Nicht daß es nicht auch in anderen Konfessionen theologische Streitigkeiten gegeben hätte! Doch die interne Streitbarkeit der Lutheraner war in quantitativer, vor allem aber in qualitativer Hinsicht ausgeprägter als die der konkurrierenden Konfessionen“.

[20] Zu nennen wären hier neben der Editionsreihe *Controversia et Confessio* vor allem folgende Arbeiten: Zum Interimistischen und Adiaphoristischen Streit KAUFMANN, Ende der Reformation; MORITZ, ANJA, Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551/52, Tübingen 2009 (SMHR 47); sowie die Beiträge in DINGEL, IRENE / WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548, Leipzig 2007 (LStRLO 8). In letzterem Band auch die Analysen: DINGEL, IRENE, Der Majoristische Streit in seinen historischen und theologischen Zusammenhängen, aaO., 231–247; MICHEL, STEFAN, Der synergistische Streit. Theologische und religionspolitische Interessen im Streit um den freien Willen des Menschen, aaO., 249–278. Zum Osiandrischen Streit WENGERT, TIMOTHY J., Defending Faith. Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551–1559, Tübingen 2012 (SMHR 65); zum Zweiten Antinomistischen Streit RICHTER, MATTHIAS, Gesetz und Heil. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits, Göttingen 1996 (FKDG 67); zum Konflikt um die Wittenberger Christologie und Abendmahlslehre HUND, Das Wort ward Fleisch.

[21] KAUFMANN, THOMAS, Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der „Schwärmer“ im frühneuzeitlichen Luthertum, in: Kaspar von Greyerz et al. (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003 (SVRG 201), 179–241.

[22] Zu den antitrinitarischen Streitigkeiten vgl. die in C&C 9 edierten Dokumente.

[23] Vgl. zu dieser These und ihrem Hintergrund in Luthers Perspektive u. Kap. II.2.3.

Auch auf methodischer Ebene stellt sich die Frage, ob die Faktoren, die in der Forschung als typisch für innerwittenbergische Streitigkeiten herausgestellt werden, auf den Zweiten Abendmahlsstreit übertragbar sind. Das gilt etwa für die Wechselwirkung zwischen theologischen Debatten und territorialpolitischen Positionierungen,[24] den Umgang mit reformatorischen Autoritäten[25] oder den Funktionswandel von Bekenntnissen.[26] Es gibt Ansätze zu einer Typologie der Streitschriftengattungen;[27] das Editionsprojekt *Controversia et Confessio* hat neben den Editionsbänden und einer Datenbank[28] auch Erwägungen zur Verbreitung und Leserschaft theologischer Streitschriften[29] hervorgebracht. Dass diese Aspekte ähnlich im Zweiten Abendmahlsstreit festzustellen sein könnten, legt sich insofern nahe, als dessen Protagonisten aus dem Bereich der Wittenberger Reformation parallel in innerwittenbergische Debatten verwickelt sind. Jedoch erscheint es angesichts des abweichenden Hintergrunds der anderen Streitpartei wahrscheinlich, dass diese etwa die Autoritätenfrage anders bewertet, während Wechselwirkungen mit politischen Entscheidungen sich möglicherweise anders darstellen, wenn ein Teil der Beteiligten sich außerhalb des Reichs bewegt. Auch hier bleibt zu untersuchen, welche Erkenntnisse auf den Abendmahlsstreit übertragbar sind, welche nicht.

Die Kooperation verschiedener Kirchen und Theologen als Faktor konfessioneller Identitätsbildung wird vor allem auf reformierter Seite betont: Philip Benedict spricht für Zürich, Genf und weitere kirchliche Zentren von „Cooperating Allies, Contrasting Models of Christian Community".[30] Briefnetzwerke einzelner Reformatoren werden ebenso in diesem Sinne untersucht[31] wie der

---

[24] Vgl. unter anderem GEHRT, DANIEL, Ernestinische Konfessionspolitik. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577, Leipzig 2011 (AKThG 34).

[25] Vgl. insbesondere MICHEL, Kanonisierung der Werke Luthers; DINGEL, IRENE, Luther's Authority in the Late Reformation and Protestant Orthodoxy, in: Dies. et al. (Hg.), The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology, Oxford 2014, 525–539; KAUFMANN, Ende der Reformation, 306–381.

[26] DINGEL, IRENE, Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung, in: Dies. / Armin Kohnle (Hg.), Gute Ordnung. Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit, Leipzig 2014 (LStRLO 25), 11–30.

[27] Vgl. etwa die instruktive Analyse jeweils eines Beispiels verschiedener Gattungen der Magdeburger Publizistik bei KAUFMANN, Ende der Reformation, 209–428.

[28] Erreichbar unter http://www.controversia-et-confessio.de/ [letzter Zugriff 3.9.2020].

[29] HUND, JOHANNES / JÜRGENS, HENNING P., Pamphlets in the Theological Debates of the Later Sixteenth Century: The Mainz Editorial Project ‚Controversia et Confessio', in: Malcolm Walsby / Graeme Kemp (Hg.), The Book Triumphant. Print in Transition in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Leiden / Boston 2011 (Library of the Written Word 15), 158–177.

[30] BENEDICT, Christ's Churches Purely Reformed, 115–120; Zitat 120.

[31] MÜHLING, Bullingers europäische Kirchenpolitik; EULER, CARRIE, Couriers of the Gospel. England and Zurich 1531–1558, Zürich 2006 (ZBRG 25); MOSER, CHRISTIAN,

Austausch jeweils zweier Theologen, etwa Bullinger und Calvin,[32] a Lasco und Hardenberg,[33] Calvin und Vermigli[34] oder Bullinger und Beza.[35] In der lutherischen Forschung hingegen wird vor allem hervorgehoben, dass es nicht feste Gruppen von „Philippisten", „Gnesiolutheranern" u.ä. gab[36], sondern die Gruppenbildungen je nach Thema wechselten, so dass etwa Melanchthon und Flacius (im adiaphoristischen Streit erbitterte Gegner) gemeinsam gegen Osiander vorgingen.[37] Für den Zweiten Abendmahlsstreit sind beide Überlegungen ernst zu nehmen: Es ist auf *beiden Seiten* ebenso mit einer konfessionsbildenden Wirkung von Netzwerken zu rechnen wie mit wechselnden Gruppenbildungen. Insofern ist auch gegenüber einer allzu umstandslosen Identifikation der Streitparteien mit den späteren Konfessionen Vorsicht geboten: Zwischenpositionen sind ebenso denkbar wie Kooperationen zwischen Theologen, die später verschiedenen Konfessionen angehörten. Beide Phänomene lassen Rückschlüsse auf den Konfessionsbildungsprozess zu: Sind solche Kooperationen und Zwischenpositionen möglich, ist dies ein Indiz für eine konfessionell unabgeschlossene Situation; werden sie irgendwann unmöglich, zeigt dies den Fortschritt des konfessionellen Abgrenzungsprozesses.

Ferngespräche. Theodor Biblianders Briefwechsel, in: Christine Christ-von Wedel (Hg.), Theodor Bibliander (1505–1564). Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit, Zürich 2005, 83–106; DERS., Epistolary: Theological Themes, in: Torrance Kirby et al. (Hg.), A Companion to Peter Martyr Vermigli, Leiden 2009 (Brill's Companions to the Christian Tradition 16), 433–455. Diese Forschungstendenz ist verknüpft mit einer Reihe von Briefeditionen, speziell HBBW, BCor und Corr. Béze. Der Edition der Calvinbriefe in CO tritt in den *Joannis Calvini opera omnia* eine Neuedition an die Seite. Mit MYCONIUS, OSWALD, Briefwechsel 1515–1552. Regesten, ed. v. Rainer Henrich, 2 Bde., Zürich 2017; existieren für diesen Autor ausführliche Regesten. Vermiglis Briefwechsel ist durch DONNELLY, JOHN PATRICK / KINGDON, ROBERT M., A Bibliography of the Works of Peter Martyr Vermigli, with a Register of Vermigli's Correspondence by Marvin W. Anderson, Kirksville (MO) 1990 (Sixteenth Century Essays & Studies XIII), erschlossen; derjenige a Lascos neben der Edition in KUYPER II durch JÜRGENS, a Lasco in Ostfriesland, 352–375.

[32] KOLFHAUS, Verkehr Calvins mit Bullinger; ROREM, PAUL, Calvin and Bullinger over the Lord's Supper, in: LuthQ N.S. [4. Serie] 2 (1988), 155–184; 357–389; CAMPI, EMIDIO, The Consensus Tigurinus: origins, assessment, and impact, in: R&RR 18 (2016), 5–24.

[33] JANSE, WIM, A Lasco und Albert Hardenberg. Einigkeit im Dissens, in: Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator, Tübingen 2000 (SuR.NR 14), 261–282.

[34] CAMPI, EMIDIO, John Calvin and Peter Martyr Vermigli. A reassessment of their relationship, in: Irene Dingel / Herman J. Selderhuis (Hg.), Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven, Göttingen 2011 (VIEG.B 84), 85–102.

[35] Aktuell dazu CAMPI, EMIDIO, Theodore Beza and Heinrich Bullinger in Light of Their Correspondence, in: Ders., Shifting Patterns of Reformed Tradition, Göttingen 2014 (RHTh 27), 169–183.

[36] Vgl. DINGEL, Concordia controversa, 17 f., und die dort angegebene Literatur.

[37] Das hat vor allem WENGERT, Defending Faith, detailliert herausgearbeitet.

Kapitel I.4

Anlage und Aufbau der Arbeit

4.1 Fokus der Untersuchung

a) Konzentration auf die überregionale theologische Debatte

Innerhalb der für die Konfessionsbildung im Zweiten Abendmahlsstreit relevanten Ereignisse konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf die Herausbildung konfessioneller Abgrenzungen in der überregionalen Debatte. Das hat zwei Gründe: Zum einen ist der Forschungsstand zur überregionalen Kontroverse deutlich schlechter als zur Mehrheit der regionalen Auseinandersetzungen.[1] Zum anderen steht im Vordergrund des Erkenntnisinteresses die Entwicklung konfessionell prägender Theologumena und Identitätsvorstellungen, die im überregionalen Expertendiskurs naturgemäß besonders stark reflektiert werden. Insofern legt sich eine Darstellung mit entsprechendem Schwerpunkt nahe, die jedoch auf Wechselwirkungen mit regionalen Debatten, außertheologischen Faktoren und dem Agieren von Nicht-Experten hinweist und in Bezug auf diese Themenfelder teils auf vorhandene Erkenntnisse zurückgreifen, teils Anknüpfungspunkte für weitere Untersuchungen bieten kann.

Für die regionalen Konflikte bietet es sich an, jeweils deren Verhältnis zum überregionalen Diskurs zu reflektieren: Angesichts des etwas besseren Forschungsstandes zu den regionalen Debatten lässt sich aus den vorhandenen Arbeiten ein Überblick gewinnen. Eine darüber hinausgehende Neuanalyse der regionalen Entwicklung kann hingegen nicht geleistet werden: Um die Komplexität der jeweiligen Situation vor Ort (Stadtpolitik, soziale Spannungen, örtliche Reformationsgeschichte …) umfassend zu bearbeiten, wäre eine eingehende Beschäftigung mit regionalen Streitschriften, Ratsprotokollen und weiteren Archivquellen, erforderlich: ein Unterfangen, das – wie neuere Arbeiten zu Bremen zeigen[2] – für jede Region allein den Umfang einer Dissertation annehmen kann. Die vorhandene Literatur erlaubt es aber, Zusammenhänge und Wechselwirkungen mit der hier analysierten überregionalen Debatte aufzuzeigen. Die Exkursform bietet sich an, weil sich die Regionalstreitigkeiten nach und nach von der überregionalen Diskussion trennen: So entspinnt sich etwa in

[1] Vgl. o. Kap. I.1.

[2] Vgl. JANSE, Hardenberg als Theologe; ENGELHARDT, Irrlehreprozeß; PARK, Luthertum und Obrigkeit.

Bremen ausgehend von Timanns Beitrag zur überregionalen Debatte ein lokaler Konflikt, der aber zu einem späteren Zeitpunkt wieder in die überregionale Diskussion hineinwirkt. Künftige Arbeiten zu regionalen Konflikten – die etwa im Frankfurter Fall sehr wünschenswert erscheinen – werden dann auf diese Erkenntnisse zurückgreifen und sie weiter präzisieren können.

Eng verbunden mit der Beziehung zwischen überregionalen und regionalen Debatten ist die Frage nach dem Verhältnis von theologischem Elitendiskurs und der Relevanz konfessioneller Abgrenzungsprozesse für einzelne Gemeinden bzw. Stadt- und Dorfgesellschaften. Auch hier würde eine angemessen differenzierte Beschäftigung mit der jeweiligen gemeindlichen Situation umfassende Archivrecherchen erfordern, die im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten sind. Allerdings finden sich auch im Diskurs der Experten Indizien für entsprechende Zusammenhänge: etwa in ihren Bemühungen um Verbreitung volkssprachlicher Streitschriften, im argumentativen Rückgriff auf die Situation ihrer Ortskirche (wobei freilich auch die Möglichkeit rein topischer Aussagen in Betracht gezogen werden muss) oder in Reaktionen auf die Präsenz andersdenkender Flüchtlinge vor Ort. Diese Aspekte sind zu berücksichtigen und auf ihre Bedeutung zu befragen. Insgesamt jedoch bleiben Analysen zur Gemeinderealität ein Desiderat, für das diese Studie nur den überregionalen Rahmen und einzelne Anknüpfungspunkte zur Verfügung stellen kann.

Umfassender zu berücksichtigen ist die Rolle nichttheologischer Akteure auf überregionaler Ebene: Zwar können in den meisten Fällen keine eigenen Detailanalysen etwa über die Motivation von Politikern angestellt werden. Zu vielen relevanten Personen (z.B. König Eduard VI. von England oder Herzog Christoph von Württemberg) und Ereignissen (z.B. dem Wormser Religionsgespräch von 1557) sind jedoch aktuelle Forschungsarbeiten vorhanden, mit denen sich die Beobachtungen zum Abendmahlsstreit korrelieren lassen. Das ermöglicht belastbare Hypothesen zum wechselseitigen Einflussverhältnis zwischen konfessioneller und (kirchen)politischer Entwicklung.

b) Quellengrundlage und zeitliche Eingrenzung

Für eine Analyse, die den Schwerpunkt auf die Herausbildung konfessioneller Theologumena und Identitätsvorstellungen legt, diese jedoch umfassend historisch kontextualisiert, sind vor allem zwei Gruppen von Quellen wichtig: die Streitschriften beider Parteien und der Briefwechsel der Beteiligten. Die umfassendsten theologischen Argumentationen und Identitätsaussagen finden sich naturgemäß in den gedruckt veröffentlichten Streitschriften. Schon diese bilden ein ausgesprochen umfangreiches Korpus: Der überregionalen Debatte lassen sich 34 Schriften zuordnen, die zusammen einen Umfang von über 7500 Druckseiten haben. Um zu erfassen, wodurch die Positionierungen bedingt sind, ist jedoch auch der Briefwechsel der Beteiligten heranzuziehen: Sie diskutieren nicht nur ihre Argumentationsstrategien untereinander; hier wird auch

am deutlichsten, welche Erfahrungen und Überzeugungen hinter ihren Beiträgen stehen. Allerdings ist der Briefwechsel nicht bei allen Akteuren gleich gut erschlossen: Während für Calvin, Bullinger und Melanchthon Editionen vorhanden sind, Westphals Briefsammlung gedruckt vorliegt und für a Lasco sowie Vermigli immerhin Übersichten existieren, ist bei vielen Mitstreitern Westphals die Lage schwieriger: Meist sind nur einzelne Schreiben ediert. Hier muss sich die Arbeit pragmatisch auf veröffentlichte Briefe konzentrieren – das ist aber insofern zu verschmerzen, als für Westphal als Zentralfigur dieser Partei die Briefsammlung vorliegt.[3] Hinzu kommen jeweils für die Erschließung der Situation im Einzelfall relevante Quellen.

Schließlich stellt sich die Frage nach der Abgrenzung des Untersuchungszeitraums: Der Beginn des Zweiten Abendmahlsstreits mit den ab 1552 von Westphals Partei veröffentlichten Schriften ist grundsätzlich nicht umstritten. Die hier aufeinander prallenden Positionen beider Streitparteien werden allerdings nur verständlich, wenn sie auch in ihrer Genese beschrieben werden – mit der die Darstellung daher einsetzt.[4] Das Ende der Kontroverse ist weniger eindeutig festzustellen. Während ältere Arbeiten die Debatte ab ca. 1557 nicht weiter verfolgen[5] oder fließend zur Schilderung der Pfälzer Konflikte in den 1560er sowie der Auseinandersetzungen um die Wittenberger Abendmahlslehre in den 1570er Jahren übergehen,[6] beendet Neuser angesichts der Ausweisungen in Bremen, Frankfurt und anderen Orten seine Darstellung 1560/61.[7] Auf überregionaler Ebene hingegen erscheinen 1558/59 die letzten Streitschriften, die eindeutig der durch Westphals Texte angestoßenen Debatte (im Unterschied etwa zu den späteren Pfälzer Ereignissen) zuzuordnen sind – und wie bei der Analyse zu erweisen sein wird,[8] sehen die Akteure selbst darin einen Abschluss der Diskussion. Daher endet die Darstellung mit dem Jahr 1559.

c) Akteursperspektive und Analysekategorien

Um den historischen Prozess konfessioneller Identitätsbildung nachvollziehen zu können, darf sich die Quellenanalyse nicht auf die Feststellung dogmatischer Aussagen beschränken, die dann *ex post* als konfessionell oder vorkonfessionell eingeordnet würden, sondern muss zu erfassen versuchen, wann und

[3] Dennoch bleibt zu hoffen, dass Projekte wie die an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften verfolgte Edition *Südwestdeutsche Reformatorenbriefwechsel* hier einmal Einsichten ermöglichen werden, die dieser Arbeit noch nicht zugänglich sind.

[4] Vgl. u. Kap. III.1 und III.2.

[5] Vgl. STÄHELIN, Johannes Calvin II, 226 f.; PLANCK, Geschichte der protestantischen Theologie II/2, 74.

[6] Vgl. etwa SCHMID, Kampf der lutherischen Kirche, 294 ff.; MÖNCKEBERG, Westphal und Calvin, 142 ff.

[7] Vgl. NEUSER, Dogma und Bekenntnis, 281–285.

[8] Vgl. u. Kap. V.2.

wie bestimmte Konzepte für die Akteure identitätsbestimmend werden. Das wirft die Frage auf, welche Quellenaussagen dafür relevant sind und mittels welcher Kategorien sich dieser Vorgang adäquat beschreiben lässt.

Gemäß der gegebenen Definition des Identitätsbegriffs[9] ist die Herausbildung konfessioneller Identitätsvorstellungen an Einschließungen und Ausgrenzungen abzulesen – also an Aussagen, in denen Streitbeteiligte andere Akteure entweder mit der eigenen kirchlichen Gruppe zusammenordnen oder deren Zugehörigkeit zu dieser Gruppe bestreiten. Dabei ist präzise zu beobachten, für wen ein bestimmter Inhalt ein- oder ausschließenden Charakter hat (um Pluralität und Ungleichzeitigkeiten der Entwicklung erkennbar zu machen), gegenüber welchen Gruppen (inhaltlich ähnliche Aussagen können sich bei verschiedenen Akteuren gegen unterschiedliche Gruppen wenden) und in welcher Hinsicht (ob der Vorwurf gegenüber Ausgegrenzten also etwa auf Ketzerei lautet, auf eine unvollkommene, aber nicht prinzipiell unwahre Position oder allein auf unnötige Polemik). Neben expliziten Verhältnisbestimmungen anhand der Abendmahlslehre oder anderer Theologumena ist hier etwa der Autoritätendiskurs von besonderem Interesse, also die Verständigung auf autoritative Personen und Texte innerhalb einer Gruppe einerseits, der ausgrenzende Vorwurf, dass sich jemand zu Unrecht auf diese Autoritäten beziehe, andererseits. Hinzu kommen Rekurse auf frühere Kontroversen und Einigungsbestrebungen, aber auch ausgrenzende Vorwürfe nicht strikt theologischer Natur (z.B. Beförderung von Aufruhr) und deren Verfestigung zu Stereotypen.

Die Einbeziehung von Texten *aller* Akteure der überregionalen Debatte ermöglicht es, entgegen der traditionellen Konzentration auf Westphal und Calvin das gesamte innerreformatorische Spektrum an Positionen und Perspektiven zu berücksichtigen: Nur so kann sichtbar werden, bei welchen Aussagen es sich um Momente kollektiver Identitätsbildung handelt und bei welchen um die spezifische Sichtweise eines Einzelnen, welche Positionen es zu einem bestimmten Zeitpunkt gibt und wie sich diese zueinander verhalten, inwiefern anfangs eine vorkonfessionelle Pluralität an Haltungen besteht und wie sich das im Laufe des Streits verändert. Auch die konfessionsbildende Wirkung von Netzwerken kommt erst vollständig in den Blick, wenn nicht nur einzelne herausragende Protagonisten in den Fokus gerückt werden: Auch wer selbst keine Streitschrift verfasst, kann die Meinungsbildung einer Gruppe beeinflussen; ebenso ist von Interesse, welche Positionen zeitweilig noch möglich waren, obwohl sie sich im Ergebnis nicht durchsetzten.

Um die Positionen so beschreiben zu können, dass sie vergleichbar werden, sind Analysekategorien nötig. Wenn hier „Reformation“ und „Normativität“ als Schlüsselbegriffe vorgeschlagen werden, entspringt dies in erster Linie der Absicht, Kategorien zu vermeiden, die implizit eine erst *ex post* mögliche, das

[9] Vgl. o. Kap. I.2.3.

Ergebnis vorwegnehmende Sichtweise oder eine der beiden traditionellen, konfessionell geprägten Perspektiven auf den Streit transportieren.

Wenn für die aus Sicht der Akteure identitätsrelevanten Inhalte von „Reformation" die Rede ist, ist das zwar kein Quellenbegriff: Die Verwendung dieses Ausdrucks als „fester Terminus für die kirchlichen Ereignisse des 16. Jahrhunderts" (im Unterschied zu Reformbewegungen generell) begann sich erst Ende des 16. / Anfang des 17. Jahrhunderts durchzusetzen.[10] Jedoch erscheint er als die am ehesten treffende *heutige* Bezeichnung für diejenigen Bezüge, die für die Akteure identitätsrelevant sind: So postulieren sie eine Kontinuität der eigenen Position zur „Wiederentdeckung des Evangeliums", berufen sich auf Reformatoren wie Luther, Bucer oder Zwingli und debattieren, inwiefern deren Positionen vereinbar sind; rechtfertigen oder desavouieren theologische Haltungen unter Verweis auf ihr Verhältnis zur „Papstkirche" oder ringen um die Deutung von Ereignissen der frühen Reformationszeit. Diese Phänomene bereits als „lutherisch" oder „reformiert" zu bezeichnen, würde die heutigen Konfessionsbegriffe in die Quellen hineinlesen[11] – und damit präjudizieren, was in dieser Arbeit ergebnisoffen untersucht werden soll: ob, wann und inwiefern diese konfessionelle Trennung für die Beteiligten absehbar war. Der Quellenbegriff „kirchlicher Konsens" wiederum ist als *Analysekategorie* zu unspezifisch: Für die Zeitgenossen ist eindeutig, welche „die" wahre Kirche ist: die jeweils eigene. Als historische Beschreibung jedoch erlaubt der Begriff keine Unterscheidung der spezifisch im Zweiten Abendmahlsstreit verhandelten

[10] Vgl. den begriffsgeschichtlichen Überblick bei WOLGAST, EIKE, Reform, Reformation, GGB 5 (1984), 313–360, Zitat 329.

[11] BEUTEL, ALBRECHT, „Wir Lutherischen". Zur Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins bei Martin Luther, in: ZThK 110 (2013), 158–186, hat zwar einen Gebrauch des Begriffs „lutherisch" als Gruppenbezeichnung schon bei Luther selbst nachgewiesen. So aufschlussreich dies im Hinblick auf die Selbstverständigung Luthers und seiner Anhänger ist, so problematisch erscheint es, darin bereits die „Ausbildung eines konfessionellen Identitätsbewusstseins" (aaO., 158) zu sehen: Zum einen bleibt zu hinterfragen, ob der Begriff bei allen Autoren, die ihn verwenden (aaO., 178 nennt Beutel neben Luther Spalatin, Amsdorf und den Straßburger Capito) die gleichen, klar abgrenzbaren Personenkreise und Inhalte bezeichnet; zum anderen, ob sich für die von Beutel behandelte Zeit bereits im präzisen Sinne von „konfessionell" sprechen lässt (vgl. o. Kap. I.2.1). In ähnlichem Sinne kritisch zu Beutels Ausführungen: DINGEL, Konfessionelle Transformationen, 239 f. bei und mit Anm. 2. Auch begriffsgeschichtlich ist für andere Quellenbestände überzeugend herausgearbeitet worden, dass Begriffe wie „lutherisch" oder „calvinisch" in der theologischen Literatur des 16. Jahrhunderts fast immer als polemische Fremdbezeichnungen gebraucht werden, während die Selbstbeschreibung meist „christlich" o.ä. lautet (vgl. JÖRGENSEN, BENT, Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen. Zur Terminologie der Religionsparteien im 16. Jahrhundert, Berlin 2014 (Colloquia Augustana 32), 49–127). Dem entspricht der Befund im Zweiten Abendmahlsstreit: Gelegentlich finden sich Begriffe wie „Lutherani" in polemischem Gebrauch, vereinzelt auch als Selbstbeschreibung, aber von einer feststehenden, klar definierten Verwendung für eine bestimmte Gruppe kann nicht die Rede sein.

Identitätsvorstellungen von (beispielsweise) altgläubigen oder spiritualistischen Überzeugungen. Wiewohl der Begriff „kirchlicher Konsens" in der Wiedergabe von Quellenaussagen durchaus verwendet werden sollte, ist auf analytischer Ebene „Reformation" trennschärfer und daher vorzuziehen.

Erst recht ist „Normativität" keine zeitgenössische Kategorie. Dieser Begriff bietet sich aber aus heutiger Perspektive an, um die von den Akteuren vertretenen Ansprüche auf kirchlich verbindliche Geltung bestimmter Theologumena und anderer identitätsrelevanter Inhalte zu beschreiben: Der Begriff „Norm" wird dabei nicht als rein formale Festlegung (im Gegensatz zur tatsächlichen Praxis) verstanden,[12] sondern als Aussage, die auf eine verbindliche Geltung der betreffenden Inhalte zumindest *angelegt* ist[13] – ohne dass diese Geltung bereits gegeben sein müsste. Letzteres ist insofern wichtig, als Akteure des Streits regelmäßig postulieren, von ihnen vertretene Inhalte seien längst für die eigene Kirche verbindlich – faktisch jedoch dient dieses Argument dazu, die postulierte verbindliche Geltung allererst durchzusetzen. Werden solche Aussagen (wie in der älteren Forschung zum Abendmahlsstreit) als Tatsachenbeschreibung aufgefasst, führt das zu einer Färbung der Darstellung im Sinne einer Streitpartei.[14] Die Kategorie der Normativität erlaubt es hingegen, den Geltungsansprüchen beider Parteien deskriptiv gerecht zu werden und sie zueinander ins Verhältnis zu setzen. So kann sichtbar werden, welche Theologumena und identitätsrelevanten Vorstellungen hinter solchen Ansprüchen stehen, inwiefern diese Geltungsansprüche kollidieren und wie das Ringen um ihre Durchsetzung zur Entwicklung konfessioneller Identitäten beiträgt.

---

[12] Hinter diesem zuweilen anzutreffenden Begriffsgebrauch steht wohl die rechtshistorische Einsicht, dass in der Frühen Neuzeit die Geltung von Rechtsnormen an deren faktischer Observanz festgemacht wurde und somit „das Gesetz […] jederzeit zum Opfer gesetzesderogierenden Gewohnheitsrechtes werden konnte, so dass ihm im Verhältnis zu jenem eine ausgesprochen schwache Stellung zukam" (vgl. zu diesem Phänomen SIMON, THOMAS, Geltung. Der Weg von der Gewohnheit zur Positivität des Rechts, in: Rechtsgeschichte 7 (2005), 100–137, Zitat 103. Für den Hinweis auf diesen Aufsatz danke ich Tim Neu.)

[13] Insofern ist der Begriff im Sinne einer Definition aufgefasst, wie sie etwa Alexander Hollerbach im Hinblick auf die Rechtsnorm formuliert: „Ihre Seinsweise ist die der Geltung. Sie […] findet – gemäß ihrem präskriptiven Charakter – ihre Eigenart in ihrem Anspruch auf Verbindlichkeit." (HOLLERBACH, ALEXANDER, Art. Norm, Staatslexikon: Recht – Wirtschaft – Gesellschaft, Bd. 4, Freiburg 1988, 67). Dieses Verständnis lässt sich m.E. *mutatis mutandis* auf andere Arten präskriptiver Normen übertragen.

[14] So setzt etwa die traditionell reformierte Forschungsthese zum Zweiten Abendmahlsstreit voraus, dass vor Streitbeginn die Mehrheit der Wittenberger Reformation mit Calvin theologisch übereingestimmt hätte – übernimmt also Calvins entsprechende, auf normative Geltung seiner Position zielende Aussagen als historisch. Die traditionell lutherische These wiederum postuliert, dass zu Luthers Lebzeiten die von Westphal verfochtene Auffassung in der Wittenberger Reformation allgemein normativ gegolten habe – und behandelt somit die Perspektive als historische Tatsache, die Westphal zur Durchsetzung seiner reformatorisch normativen Ansprüche entwickelte. Vgl. zu beiden Thesen o. Kap. I.1.

4.2 Aufbau und Gliederung

Um die allmähliche Herausbildung konfessioneller Abgrenzungen im Laufe des Zweiten Abendmahlsstreits zu verfolgen, bietet sich eine chronologische Gliederung an. Daher beginnt die Arbeit nach der Einleitung (Teil I.) mit einer Analyse der historischen und theologischen Voraussetzungen des Streits (II.). Der Verlauf des überregionalen Zweiten Abendmahlsstreits (1552–1558/59) wird in drei Hauptteilen behandelt: Konstellation und Anlass (III.), Hauptphase (IV.) und Endphase der Debatte (V.) Den Abschluss bilden ein Ausblick auf die Folgen des Streits und die Zusammenfassung der Ergebnisse (VI.).

Die Analyse der historisch-theologischen Voraussetzungen (Teil II.) ist im Hinblick auf die im Streit debattierten Inhalte zentral, aber auch für die Frage der Konfessionsbildung. Im Verhältnis zur vorherigen innerreformatorischen Entwicklung wird erkennbar, an welche Gedanken die Protagonisten des Zweiten Abendmahlsstreits anknüpfen: teils in expliziten Rückbezügen, teils implizit durch die von ihnen eingenommenen Positionen. Wie diese Konzepte sich im Laufe des Streits verändern, lässt sich ebenfalls nur im Vergleich mit der vorherigen Situation präzise bestimmen. Der Fokus liegt daher auf der Frage, welche Aspekte im Verhältnis der verschiedenen reformatorischen Richtungen vor 1550 geklärt und welche ungeklärt bzw. umstritten waren: Besonders wichtig sind die innerevangelischen Kontroversen und Einigungsversuche in Bezug auf die Abendmahlsfrage und deren Deutung durch die jeweiligen Beteiligten.

Der erste Hauptteil (III.) analysiert die Konstellation, die zum Ausbruch des Zweiten Abendmahlsstreits führte: Die Parteien bildeten ab den 1540er Jahren zunächst unabhängig voneinander gesamtreformatorisch normative Ansprüche heraus, die dann ab 1552 aufeinander prallten. Calvin, Vermigli, a Lasco und ihre Kollegen formulierten zunächst im oberdeutschen Umfeld, später im Rahmen des *Consensus Tigurinus* und der englischen Reformation Eduards VI. Abendmahlsauffassungen, die sich zwischen der traditionellen Zürcher und Straßburger Lehre bewegten und mit dem Anspruch verbunden waren, dass sich alle reformatorischen Richtungen darauf einigen könnten *(Kapitel III.1)*. In diesem Zusammenhang entstanden die Texte, die Westphals Partei als häretisch attackieren sollte. Westphals spätere Streitpartei wiederum entwickelte ab 1548 im Widerstand gegen das Interim und den folgenden innerwittenbergischen Kontroversen spezifische, normativ aufgeladene Identitätsvorstellungen *(Kapitel III.2)*: insbesondere das Selbstverständnis, das Wittenberger theologische Erbe gegen eine Übermacht innerevangelischer Ketzer verteidigen zu müssen. Die Häresievorwürfe richteten sich zunehmend auch gegen abweichende Abendmahlsauffassungen, was zu ersten Streitschriften führte.

1553/54 ersuchte eine Gruppe von Flüchtlingen in Dänemark und norddeutschen Städten um Aufnahme, deren theologische Position von Westphal und seinen Mitstreitern verketzert worden war *(Exkurs A)*. Damit trafen Mitglieder

beider Parteien in einer Situation aufeinander, in der die umstrittenen normativen Konzepte unmittelbar mit praktischen Konsequenzen verbunden waren.

Die Auseinandersetzungen zwischen Westphals Partei und den Flüchtlingen trugen dazu bei, dass der Streit sich ausweitete und in seine Hauptphase überging (Teil IV.): Westphals Partei konzentrierte sich ab 1554 zunächst auf die Publikation von Testimoniensammlungen (*Kapitel IV.1*), die ein spezifisches Verständnis von kirchlichem Konsens transportierten: durch die Gattung, die zitierten Texte, aber auch durch explizite Reflexion des Autoritätenproblems. Gleichzeitig diskutierten die von Westphal verketzerten Theologen untereinander über eine Antwortschrift (*Kapitel IV.2*). Der Briefwechsel macht Kooperation und Austausch zwischen den Akteuren ebenso sichtbar wie ihre unterschiedlichen theologischen Positionen. Ihren Höhepunkt erreichte die Kontroverse schließlich mit den umfassenden Streitschriften der Jahre 1555/56, die einen Überblick über die im Streit diskutierten Theologumena und deren Relevanz für die jeweilige Identitätsvorstellung ermöglichen (*Kapitel IV.3*). Dass hier von beiden Seiten diverse unterschiedlich konzipierte Schriften vorliegen, lässt Pluralität wie gemeinsame Anliegen innerhalb der Parteien erkennen.

Im Rahmen eines Überblicks über wichtige regionale Abendmahlsdebatten (*Exkurs B)* bleibt zu erwägen, inwiefern ihre Eskalation um 1555/56 mit der Entwicklung des überregionalen Streits zusammenhing: In Bremen *(B.1*) wie in Frankfurt (*B.2*) kam es zu diesem Zeitpunkt zu einer Zuspitzung und verstärkten kirchenpolitischen Aufladung der Konflikte. Das wirkte im Folgenden wiederum auf die überregionale Diskussion zurück.

Die Endphase des Streits (Teil V.) ist durch zwei Entwicklungen gekennzeichnet: Zunächst rückte 1556/57 das geplante Wormser Reichsreligionsgespräch ins Zentrum der Debatte (*Kapitel V.1*): Die Streitakteure versuchten jeweils, die Position der evangelischen Stände normativ festzulegen; die dadurch bedingten Kontroversen wirkten wiederum auf den Abendmahlsdiskurs zurück. Da aber in Worms letztlich keiner der Beteiligten seine Position als normativ durchsetzen konnte, endete der Streit (*Kapitel V.2*): Die Akteure äußerten sich 1558/59 selbst in diesem Sinne; zugleich zeigen ihre Texte, dass identitätsrelevante Abgrenzungen nunmehr fest etabliert worden waren.

Im Schlussteil (VI.) bleibt zu bestimmen, welche Rolle im Prozess der Konfessionsbildung dem Zweiten Abendmahlsstreit im Verhältnis zu späteren Ereignissen zukommt (*Kapitel VI.1*): Im Zuge eines historischen Ausblicks auf die folgende Entwicklung wird einerseits deutlich, welche konfessionell identitätsbestimmenden Abgrenzungen durch den Streit etabliert worden waren und sich in den folgenden Jahrzehnten auswirkten – andererseits, welche Fragen nicht endgültig geklärt worden waren und für weitere Debatten sorgten. Den Abschluss (*Kapitel VI.2*) bildet eine Zusammenfassung der Ergebnisse – im Hinblick auf den Zweiten Abendmahlsstreit als Ereignis wie auf das Verständnis lutherischer und reformierter Konfessionsbildung generell.

Teil II

Historische und theologische Voraussetzungen des Streits

Vorbemerkung: Zur Bedeutung vorheriger innerevangelischer Debatten

Zentrale historische Voraussetzung des Zweiten Abendmahlsstreits sind die abendmahlstheologischen Entwicklungen zwischen Beginn der Reformation und Mitte der 1540er Jahre und die damit einhergegangenen innerreformatorischen Kontroversen, Einigungsbemühungen und Abgrenzungsversuche: Die Akteure des Zweiten Abendmahlsstreits verweisen nicht nur in ihren Schriften laufend auf Konzepte und Ereignisse aus dieser Zeit, sondern auch die von ihnen eingenommenen Positionen sind nur vor dem Hintergrund der vorangegangenen Diskussionen und der dabei entwickelten Perspektiven auf andere reformatorische Richtungen angemessen zu verstehen.

Zu diesen innerreformatorischen Debatten liegt eine Fülle von Untersuchungen vor; jedoch ist der Forschungsstand nicht zu allen Themenkomplexen gleichermaßen aktuell und umfassend. In Bezug auf die Entwicklung bis 1529 kann für eine differenzierte Analyse der unterschiedlichen zeitgenössischen Perspektiven – die im Zweiten Abendmahlsstreit dann in transformierter Form erneut aufeinanderprallen sollten – auf die beiden neuen Gesamtdarstellungen Amy Nelson Burnetts (2011/2019)[1] zurückgegriffen werden. Im Übrigen sind die zahlreichen Arbeiten zu einzelnen Theologen bzw. Problemkreisen heranzuziehen, durch die die Forschung seit den umfassenden Arbeiten Walther Köhlers (1924/1953)[2] und Ernst Bizers (1940)[3] vorrangig vorangetrieben worden ist.[4] Die Fülle von Ereignissen, Sachproblemen und beteiligten Personen macht dabei eine Konzentration auf diejenigen Aspekte erforderlich, die für den Zweiten Abendmahlsstreit später besonders wichtig wurden.

---

[1] BURNETT, AMY NELSON, Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy. A Study in the Circulation of Ideas, Oxford 2011 (OSHT); DIES., Debating the Sacraments. Print and Authority in the Early Reformation, Oxford 2019.

[2] KÖHLER, WALTHER, Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, 2 Bde., Gütersloh 2017 (Nachdruck der Erstauflage von 1924 bzw. 1953, QFRG 6).

[3] BIZER, ERNST, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1940, Nachdruck Darmstadt 1962 (BFChTh 2. Reihe 46).

[4] Eben aufgrund dieser Konzentration auf bestimmte Personen und Themenkomplexe wäre eine Auflistung hier wenig sinnvoll. Vgl. im Folgenden bei den einzelnen Abschnitten.

Kapitel II.1

Pluralität und erste Konflikte: Der evangelische Abendmahlsdiskurs bis 1526

Der Abendmahlsdiskurs der frühen 1520er Jahre macht mehrere Aspekte deutlich, die für die innerevangelische Debatte bis in den Zweiten Abendmahlsstreit hinein wichtig bleiben sollten: Die verschiedenen Abendmahlstheologien waren eng mit dem jeweiligen reformatorischen Grundansatz verwoben – deshalb konnte diese Frage zentral für evangelische Identität und für die Verhältnisbestimmung zwischen verschiedenen Richtungen der Reformation werden. Die Sicht der Beteiligten auf andere Reformatoren bot Potential für Spannungen, aber auch für Verständigung – daher wurde das innerevangelische Verhältnis nicht schon hier eindeutig festgelegt, sondern es ergab sich eine Reihe von Streitigkeiten und Einigungsversuchen. Schließlich waren die Debatten Produkt eines vielstimmigen, weit über Wittenberg und Zürich hinausgehenden Diskurses, in dem sich das Denken und Handeln verschiedener Akteure laufend gegenseitig beeinflusste.[1] Dies trug zur bleibenden innerevangelischen Pluralität ebenso bei wie zur gegenseitigen Wahrnehmung der Reformatoren.

1.1 Luther: Leibliche Präsenz Christi unter den Elementen und Abgrenzung gegen Karlstadt

Wie Amy Nelson Burnett nochmals differenziert herausgearbeitet hat,[2] wurde für die folgende innerevangelische Auseinandersetzung vor allem diejenige Gestalt von Luthers Abendmahlslehre wichtig, die er ihr in den frühen 1520er Jahren gab:[3] einerseits in Bezug auf Luthers reformatorisches Anliegen und die

[1] BURNETT, Debating the Sacraments, 1–22 und passim, betont zu Recht, dass die in der Forschung oftmals vorgenommene Trennung zwischen den Konflikten etablierter Reformatoren (Wittenberg, Zürich, Straßburg) untereinander und den Debatten mit radikalen Reformatoren die Diskurslage der 1520er Jahre nicht trifft. Wenngleich in der vorliegenden Darstellung eine Konzentration auf Aspekte erforderlich ist, die später für den Zweiten Abendmahlsstreit wichtig wurden, bleibt diese Komplexität im Blick zu behalten.

[2] Vgl. aaO., 77–97; BURNETT, Karlstadt and the Origins, 10–35.

[3] Die vorherige Entwicklung bei Luther wird hier nicht näher behandelt, da sie in der Argumentation der Autoren des Zweiten Abendmahlsstreits keine Rolle spielt. Einen hilf-

daraus abgeleiteten theologischen Entscheidungen, andererseits im Hinblick auf die Abgrenzung gegen Andreas Bodenstein von Karlstadt, die für Luthers Sicht auf andere reformatorische Richtungen bestimmend wurde.

Schon 1520 hatte Luther einen Zusammenhang von Rechtfertigungslehre, Schriftverständnis und Abendmahlstheologie formuliert, der seiner Haltung im Folgenden zugrunde liegt.[4] Die Sakramente werden als Geschehen bestimmt, in dem Gott sich dem Menschen schenkt und die daher von der Zusage in Gottes Wort her zu verstehen sind – beim Abendmahl: von den Einsetzungsworten.[5] Diese Worte gelten als *testamentum*, das mit Christi Tod in Kraft tritt. Inhalt des *testamentum* sind Sündenvergebung und ewiges Leben, die durch das Mahl an die Kommunikanten vermittelt werden.[6] Die Verweigerung des Laienkelchs wird als nicht schriftgemäß zurückgewiesen; das Messopfer ist für Luther ein Versuch, durch menschliches Tun Heil zu verdienen.[7] Der Transsubstantiationslehre setzt er entgegen, nach dem Wortlaut der Einsetzungsworte könnten Brot und Wein auch zusammen mit Leib und Blut präsent sein.[8]

In der Debatte mit Karlstadt bildete Luther dann seine eigene Position klarer aus und entwickelte eine Perspektive, die er auf Zwingli und andere Reformatoren übertragen und die Westphals Partei im Zweiten Abendmahlsstreit übernehmen sollte: die Wahrnehmung abweichender Abendmahlslehren als häretisch und aufrührerisch. Wie Wolfgang Simon gezeigt hat, waren für die Entstehung dieser Sichtweise die Konflikte über liturgische Reformen in Wittenberg in den Jahren 1521/22 zentral: Bereits hier war strittig, ob liturgische Formen dem Inhalt des Evangeliums entsprechen müssten (so Karlstadt), oder ob sie gegenüber dem Inhalt des Evangeliums nachrangig seien und es die Gefahr von Werkgerechtigkeit berge, sie als *notwendig* daraus abzuleiten (so Luther).[9]

---

reichen Überblick dazu bietet etwa GRASS, HANS, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, Gütersloh [2]1954 (BFChTh 2. Reihe 47), 17–29; ausführlicher und aktueller, aber auf ein spezielles Thema zugespitzt SIMON, WOLFGANG, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption, Tübingen 2003 (SuR.NR 22), 174–261. Umstritten ist vor allem, ab wann Luthers Lehre als reformatorisch zu werten sei (vgl. als profilierte Positionen BAYER, OSWALD, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971 (FDKG 24); STOCK, URSULA, Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519, Leiden 1982 (SHCT 27)).

[4] Für eine zusammenfassende Darstellung zu Luthers Texten dieser Zeit und eine Übersicht einschlägiger Literatur vgl. LOHSE, BERNHARD, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 143–154.

[5] Vgl. prägnant etwa WA 6, 355,21–356,19 (Sermon von dem neuen Testament 1520).

[6] Vgl. WA 6, 357,10–360,2 (Sermon von dem neuen Testament 1520).

[7] Vgl. WA 6, 502–507; 512–523 (De captivitate Babylonica 1520).

[8] Vgl. WA 6, 508–512 (De captivitate Babylonica 1520).

[9] Vgl. SIMON, WOLFGANG, Karlstadt neben Luther. Ihre theologische Differenz im Kontext der „Wittenberger Unruhen" 1521/22, in: Litz, Gudrun et al. (Hg.), Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie, FS Berndt Hamm, Leiden / Boston 2005, 317–334; ähnlich BURNETT, Karlstadt and the Origins, 10–35.

Dass Luther in diesem Punkt eine Gefahr für die Rechtfertigungslehre sah, sollte ihn dazu bewegen, Karlstadt und ähnlich denkende Reformatoren als Häretiker anzusehen; dass der Dissens mit öffentlichen Unruhen verknüpft war, förderte die Assoziation mit Aufruhr.

Zwischen 1523 und 1525 kam es dann zu einer Abgrenzung zwischen Luther und Karlstadt, die einerseits theologische Gründe hatte, andererseits damit zusammenhing, dass Luther seine Autorität innerhalb der reformatorischen Bewegung in Frage gestellt sah: Luther argumentierte seit 1523 gegen die – von Cornelijs Hendricxz Hoen in einem weit kursierenden Text vorgeschlagene[10] – signifikative Deutung der Einsetzungsworte, dass deren wörtliche Bedeutung festzuhalten sei.[11] Karlstadt hingegen, der 1523 Wittenberg verlassen hatte und Pastor in Orlamünde geworden war, begann eine innerreformatorische Opposition zu Luther aufzubauen[12] und entwickelte eine scharf gegen Luthers Auffassung abgegrenzte Abendmahlslehre. Als Karlstadt nach einer Auseinandersetzung mit Luther Ende September 1524 aus Sachsen ausgewiesen worden war, wurden entsprechende Flugschriften gedruckt.[13]

Karlstadts Position ist von Hermann Barge, Crerar Douglas und Ralf Ponader in ihrem systematischen Zusammenhang, von Amy Nelson Burnett in ihrer Genese analysiert worden.[14] Für die späteren Debatten sind besonders folgende Aspekte wichtig: Ausgehend von dem Gedanken, dass das Kreuzesopfer als Heilstat unwiederholbar und daher das Messopfer abzulehnen sei, bezieht Karlstadt das „Das ist mein Leib“ in den Einsetzungsworten auf das Kreuzesopfer.[15] Christus habe beim Wort τοῦτο auf seinen Körper gezeigt, nicht auf das Brot;[16] eine Präsenz im Brot sei aufgrund der räumlichen Ausdehnung des

---

[10] Vgl. dazu SPRUYT, BART JAN, Cornelius Henrici Hoen (Honius) and his epistle on the Eucharist (1525). Medieval heresy, Erasmian humanism, and reform in the early sixteenth-century Low Countries, Leiden / Boston 2006 (SMRT 119).

[11] Vgl. insbesondere WA 11, 431–456 (Vom Anbeten des Sakraments 1523).

[12] Zu Karlstadts Aktivitäten und dem von ihm etablierten Netzwerk vgl. LEPPIN, VOLKER, Martin Luther. Darmstadt 2006 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), 209–212.

[13] Für Beispiele vgl. die folgenden Anmerkungen.

[14] Vgl. BARGE, HERMANN, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 2 Bde., Leipzig 1905, hier Bd. II, 144–185; DOUGLAS, CRERAR, The coherence of Andreas Bodenstein von Karlstadt's Early Evangelical Doctrine of the Lord's Supper: 1521–1525, Diss. masch. Hartford (CT) 1973; PONADER, RALF, „Caro nichil prodest. Joan.vi. Das fleisch ist nicht nutz / sonder der Geist.“ Karlstadts Abendmahlsverständnis in der Auseinandersetzung mit Martin Luther 1521–24, in: Sigrid Looß / Markus Matthias (Hg.), Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541). Ein Theologe der frühen Reformation, Wittenberg 1998 (Themata Leucoreana 4), 223–245; BURNETT, Karlstadt and the Origins, 54–76.

[15] Vgl. KARLSTADT, ANDREAS, Auszlegung dieser wort || Christi. Das ist meyn leyb / welcher für euch || gegeben würt. Das ist mein blůth / || welches für euch vergossen würt. || […], o.O. [Basel: Johann Bebel] 1524, VD16 B 6111, a3r–a4r.

[16] Vgl. KARLSTADT, ANDREAS, Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25, ed. v. Erich Hertzsch, 2 Bde., Halle 1956–57 (NDL 325), hier Bd. II, 16 f. (Dialogus).

menschlichen Leibes Christi unsinnig.[17] Den Sinn des Abendmahls sieht Karlstadt demgegenüber im Gedächtnis des Kreuzesopfers, im (mystisch gefärbten) „inwendigen schmack […] des leydens Christi".[18] Auf dieser Basis assoziiert er die Wittenberger Theologen, die eine leibliche Präsenz Christi im Abendmahlsgeschehen vertreten, mit Altgläubigen: Wie diese schrieben sie dem Brot – statt allein dem Leiden Christi und dem Gedächtnis daran – Sünden vergebende Kraft zu[19] und maßten dem Priester Macht an, Christus in die Hostie zu zwingen.[20] Liturgisch wird dies unter anderem an der in Wittenberg beibehaltenen Praxis der Elevation festgemacht.[21]

Luthers ausführlichste Auseinandersetzung mit Karlstadts abendmahlstheologischem Konzept findet sich in der Schrift *Wider die himmlischen Propheten* (1524/25).[22] Dort heißt es: „Doctor Andreas Carlstad ist von uns abgefallen, dazu unser ergester feynd worden"[23] – in dieser Tradition sollte später auch Westphals Partei ihren Gegnern Abfall von Luther vorwerfen. Den von ihm gesehenen theologischen Gegensatz zu Karlstadt begründet Luther vom Kern seines reformatorischen Ansatzes her: Wieder kennzeichnet er es als Angriff auf die Rechtfertigungslehre, liturgische Vorschriften als notwendig aus der Schrift herzuleiten: Dann meine man durch deren Befolgung Gerechtigkeit zu erlangen.[24] Auch die von Karlstadt betonte geistliche Betrachtung des Leidens Christi sieht Luther als Versuch, durch ein menschliches Werk zu Gott zu kommen, statt sich an Gottes Ordnung zu halten, der durch sein Wort zu den Menschen komme und sich dazu an Predigt und Sakramente binde, in denen er Sündenvergebung schenke. Aus dieser Ordnung begründet er wie bekannt, dass die Einsetzungsworte im Sinne leiblicher Präsenz zu verstehen seien.[25] Davon ausgehend wird Karlstadts Auslegung der Einsetzungsworte ad absurdum geführt[26] und ihm vorgeworfen, Vernunftgründe über Gottes Wort (nämlich über den Luther zufolge eindeutigen Inhalt der Einsetzungsworte) zu setzen.[27] Wie Dorothea Wendebourg zu Recht betont,[28] liegt in diesem Konnex zwischen Abendmahls- und Rechtfertigungslehre der Grund dafür, dass Luther fortan

[17] Vgl. aaO., 11–13, 36–43 (Dialogus).
[18] AaO., 24 (Dialogus).
[19] Vgl. aaO., 22 f. (Dialogus).
[20] Vgl. aaO., 33 f. (Dialogus).
[21] Vgl. KARLSTADT, ANDREAS, WJder die alte vn̄ || newe Papistische Messen.|| […], o.O.: o.D. [Basel: Thomas Wolff] 1524, VD16 B 6261, A1v–A2r.
[22] Vgl. dazu BURNETT, Karlstadt and the Origins, 69–71.
[23] WA 18, 62,6–7.
[24] Vgl. insbesondere WA 18, 110,18–124,21.
[25] Vgl. insbesondere WA 18, 202,28–213,2.
[26] Vgl. WA 18, 148,1–164,30.
[27] Vgl. WA 18, 182,11–194,15.
[28] Vgl. WENDEBOURG, DOROTHEA, Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation, Tübingen 2009 (BHTh 148), 140.