Silvia Serena Tschopp

Politik in theologischem Gewand

Eine jesuitisch-lutherische Kontroverse im Kontext des Dreißigjährigen Krieges

Als »Liechtschewender Lästerer«, als »Mamaluck«, »Tockmeuser«, »Bapstliche[r] Blättling«, als »Röttelklicker«, »Blutthundt«, »Ehrloses Lästermaul« und »Lotterbub« habe ihn der sächsische Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoenegg in unbilliger Weise geschmäht[1]. Die – übrigens keinesfalls vollständige – Aufzählung von Epitheta, mit denen einer der prominentesten lutherischen Theologen des frühen 17. Jahrhunderts den Mainzer Jesuiten Johann Reinhard Ziegler, von dem die eben zitierte Klage stammt, gleich in mehreren Flugschriften traktiert hatte, macht deutlich, mit welchem rhetorischen Furor religiöse Antagonismen in der Vormoderne ausgetragen werden konnten. Die Beschimpfung Andersgläubiger galt dabei nicht etwa als ebenso bedauerliche wie singuläre Entgleisung, sie bildete vielmehr einen konstitutiven Bestandteil konfessionellen Disputs und begegnet auch und gerade in jenen kontroverstheologischen Auseinandersetzungen, die im Zentrum meines Beitrags stehen sollen.

Weshalb die Veranstalter der Tagung, deren Ergebnisse der vorliegende Band dokumentiert, ausgerechnet frühneuzeitliche Kontroversliteratur als geeignetes Thema für einen Vortrag, der sich an ein breiteres interessiertes Publikum richtet, erachtet haben, wissen nur sie selbst[2]. Ohne Zweifel haben sie Mut bewiesen, gibt es doch nur wenige historische Gegenstände, die, zumindest aus moderner Sicht, auf den ersten Blick derart politisch unkorrekt und zugleich derart spröde und unergiebig anmuten wie die in Kompendien und vor allem in zahlreichen Broschüren überlieferten kontroverstheo-

1 Recepisse, Daß D. Matthiæ Hoe Churfürstlichen Sachsischen HoffPredigers zu Dreßden Leipzigsche Schlußpredig/vnnd derselben angeheffte Verantwortung seiner auch zu Leipzig gehaltener Conventspredig/Wider Mein Provisional Vidimvs, Mir Joanni Oedikhovio Nemeto. Theolog. Doct. Zu recht vberliffert/von mir mit Fleiß durchsehen/vnd wegen vieler darinnen begangenen Fähler/Wechselstreichen/schmählichen Anzügen/vnd ohnverantwortlichen Böß-lein/jhme Authori zur Revision wieder heymgeschickt. Getruckt zu Meyntz Durch Hermann Meres/im Jahr Christi 1631 (Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek; 4° Gs Flugschr. 1402). S. 156f.

2 Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um einen öffentlichen Abendvortrag, der im Rahmen der Tagung gehalten und mit Blick auf die Drucklegung nur geringfügig ergänzt und mit Fußnoten versehen wurde.

logischen Debatten protestantischer und katholischer Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts. Zwar vermag deren kompromisslose Diktion den Leser bisweilen durchaus zu delektieren, charakteristisch für Kontroversschrifttum ist jedoch vor allem der im Wortsinn erschöpfende Schlagabtausch konträrer Deutungen christlicher Dogmatik. Wenn nun allerdings Kontroversliteratur primär als Forum theologischen Streits in Erscheinung tritt, stellt sich die Frage nach deren geschichtswissenschaftlicher Relevanz. Dass zumindest die deutschsprachigen Kontroversflugschriften ein interessantes Quellenkorpus nicht nur für Theologen, sondern auch für Historiker darstellen, möchte ich in meinem Vortrag zeigen. Kontroversliteratur bietet nämlich nicht nur reiches Anschauungsmaterial für die Erforschung jener Formen des Streits, welche in der Frühen Neuzeit die oft konfliktreiche Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Katholizismus prägten, sie ermöglicht darüber hinaus einen profunden Einblick in vormoderne Konfessionskulturen[3]. Sowohl für die lutherische und calvinistische als auch für die katholische Konfessionskultur gilt, dass sie den Bereich des Religiösen nicht als einen transzendentalen Raum jenseits politischer Erfahrung definieren, sondern dass sie politische und religiöse Handlungsnormen konvergieren lassen. Auch und gerade im Kontext des Dreißigjährigen Krieges, auf den ich mein Augenmerk richten möchte, bildet Religion demzufolge den Begründungsrahmen für politische Entscheidungen, so wie umgekehrt Politik einen bestimmenden Einfluss auf die religiösen Verhältnisse ausübt. Die hier angedeutete Symbiose von Religion und Politik soll im Fokus meiner Ausführungen stehen. Inwiefern, so lautet die Frage, partizipierte die Kontroversliteratur an jenen Auseinandersetzungen, welche im Dreißigjährigen Krieg ihren militärischen Ausdruck fanden oder, anders gewendet, in welcher Weise versuchte sie, im Sinne der die Politik des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation bestimmenden Akteure und Bünde auf die zeitgenössische Öffentlichkeit einzuwirken?

Bevor ich den skizzierten Problemkomplex erörtere, gilt es zunächst, einen genaueren Blick auf frühneuzeitliche Kontroversliteratur zu werfen. Im ersten Teil meiner Darlegungen werde ich deshalb in der gebotenen Kürze zu klären versuchen, was wir unter Kontroversliteratur zu verstehen haben, welchen institutionellen Trägern Kontroversliteratur ihre bemerkenswerte Dynamik verdankte bzw. wer ihre Urheber und Adressaten waren, in welcher Form sie sich manifestierte und welche Intentionen sie verfolgte. Im zweiten Teil meiner Ausführungen steht, wie angekündigt, die Frage im Zen-

3 Unter »Konfessionskultur« verstehe ich in Anlehnung an den Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann jene konfessionsspezifische Konfiguration, welche aus den eine religiöse Gruppe charakterisierenden institutionellen Gegebenheiten, Praktiken und mentalen Dispositionen erwächst, vgl. Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen 2006 (SuR.NR 29), S. 8–16.

trum, welche politische Bedeutung kontroverstheologischen Auseinandersetzungen im Heiligen Römischen Reich vor dem Hintergrund der durch religiösen Dissens und militärische Konflikte geprägten Verhältnisse in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zukam. Als Beispiel soll dabei eine Flugschriftenkontroverse dienen, die sich 1631 im Kontext des Leipziger Konvents entspann und die auf die eben aufgeworfenen Fragen erhellende Antworten erlaubt[4].

I.

Als Kontroversliteratur wird das Korpus jener Schriften definiert, in denen kontroverstheologische Probleme behandelt werden[5]. Kontroverstheologie steht dabei für einen innerchristlichen Lehrstreit, in dem es vorrangig um die Differenzen zwischen verschiedenen konfessionellen Ausprägungen geht. Dieser Lehrstreit konnte zwar auch innerprotestantische Antagonismen zum Inhalt haben, er wurde jedoch in erster Linie zwischen lutherischen und katholischen Theologen ausgefochten. Zu den seit dem 16. Jahrhundert intensiv verhandelten strittigen Punkten gehört Martin Luthers Postulat, nicht die katholische, sondern die evangelische Kirche dürfe den Anspruch erheben, wahre Kirche Christi zu sein; zudem Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre, die katholische Heiligen- und Marienverehrung, die Auffassung der Sakramente sowie das lutherische Schriftprinzip und in diesem Zusammenhang die Frage, welcher Status den Kirchenvätern und ihrer Exegese der Heiligen Schrift für die theologische Beglaubigung christlicher Dogmen zukommt[6]. Bezeichnet »controversia« den Gegenstand, mit dem sich Kontroverstheologie befasst, so verweist der vor allem im protestantischen Kontext verwendete Begriff der »theologia polemica« auf deren Methode[7].

Kennzeichnend für die Kontroversliteratur, in der die Dispute zwischen Katholiken und Protestanten ihren Niederschlag gefunden haben, ist denn auch eine durchgängig polemische Argumentation, die weniger auf die

4 Erste Hinweise zur Kontroverse, die sich im Kontext des Leipziger Konvents zwischen dem sächsischen Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoenegg und dem Mainzer Jesuiten Johann Reinhard Ziegler entspann, finden sich in Silvia Serena Tschopp, Heilsgeschichtliche Deutungsmuster in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges. Pro- und antischwedische Propaganda in Deutschland 1628 bis 1635, Frankfurt a.M. 1991 (Mikrokosmos 29), S. 31–36.

5 Eine ausführlichere Beschreibung der »Physiognomie« der im 16. Jahrhundert veröffentlichten kontroverstheologischen Streitschriften bietet Kai Bremer, Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert, Tübingen 2005 (Frühe Neuzeit 104), S. 27–45.

6 Vgl. Hildegard Traitler, Konfession und Politik. Interkonfessionelle Flugschriftenpolemik aus Süddeutschland und Österreich (1564–1612), Frankfurt a.M. 1989 (EHS.G 400), S. 80–85.

7 Zur Verwendung der für frühneuzeitliche Kontroversliteratur zentralen Begriffe »controversia« und »theologia polemica« vgl. Bremer, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 6–8.

Bekehrung des Gegners als vielmehr auf die religiöse Selbstbehauptung zielt, der gerade in einem gemischtkonfessionellen Raum, wie ihn das Heilige Römische Reich darstellte, besondere Signifikanz zukam. Es ist so gesehen kein Zufall, dass die Kontroverstheologie im Zuge der katholischen Reform eine stärkere Institutionalisierung erfuhr und als eigenständige Disziplin an theologischen Fakultäten eingeführt wurde. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts erfolgte am Collegium Romanum, der Jesuitenuniversität in Rom, die Gründung des ersten kontroverstheologischen Lehrstuhls, als dessen bedeutendster Inhaber Robert Bellarmin gilt, der Verfasser des Hauptwerks katholischer Kontroverstheologie, der *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos (1586–1593)*[8]. Seit dem 17. Jahrhundert war die Kontroverstheologie auch an evangelisch-theologischen Fakultäten fest verankert und zählte zu den genuinen Aufgaben theologischer Hochschullehrer. Jene evangelischen Theologen, die im Zusammenhang mit religiösen Kontroversen als Autoren hervorgetreten sind, repräsentierten allerdings nicht nur die intellektuelle Elite der lutherischen Orthodoxie; sie waren meist auch Mitglieder kirchlicher Behörden und zeichneten sich außerdem nicht selten durch eine besondere Nähe zu den Machtzentren protestantischer Politik aus, etwa indem sie das Amt eines Hofpredigers und fürstlichen Seelsorgers innehatten[9]. So bekleidete etwa Lucas Osiander (1534–1604), der zu den produktivsten lutherischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts zählt, das Amt eines Superintendenten, bevor er 1569 als Hofprediger und Konsistorialrat in den Dienst des württembergischen Herzogs trat.

Auf katholischer Seite waren es vor allem Jesuiten, die sich als Kontroverstheologen betätigten. Dies hängt mit dem besonderen Status der Societas Jesu zusammen: Die von Papst Paul III. 1540 in der Bulle *Regimini militantis ecclesiae* bestätigten Jesuiten bildeten einen neuartigen Ordenstyp, der nicht den in einigen älteren Kongregationen geltenden Klosterregeln wie Klausur oder Stundengebet unterstellt war, sondern, aktiv auf politische und gesellschaftliche Belange Einfluss nehmend, vorrangig die Interessen des Heiligen Stuhls vertrat, dem jesuitische Geistliche durch ein Gehorsamsgelübde in spezifischer Weise verpflichtet waren[10]. Zu den zentralen Aufgaben des Ordens gehörte neben einer ausgedehnten, sämtliche damals bekannten Kon-

8 Ulrich Kopf, Art. Kontroverstheologie, in: Gert Ueding (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 4, Tübingen 1998, Sp. 1302–1311, hier Sp. 1304.

9 Zu Lucas Osiander als Kontroverstheologe vgl. Thomas Gloning, The Pragmatic Form of Religious Controversies around 1600. A Case Study in the Osiander vs. Scherer & Rosenbusch Controversy, in: Andreas H. Jucker u.a. (Hg.), Historical Dialogue Analysis, Amsterdam/Philadelphia 1999 (Pragmatics & Beyond N.S. 66), S. 81–110, sowie Bremer, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 134–173.

10 Peter Claus Hartmann, Die Jesuiten, München ^{2}2008, S. 19–21.

tinente umfassenden Missionstätigkeit vor allem die Modernisierung des katholischen höheren Bildungswesens. Darüber hinaus waren Jesuiten in der Seelsorge tätig und dies vorwiegend in städtischen Milieus oder an europäischen Höfen, wo sie als Beichtväter geistlicher und weltlicher Potentaten wirkten. Aufgrund ihrer hohen Mobilität, ihrer profunden akademischen Bildung und der vielfältigen Möglichkeiten der Einflussnahme, die ihnen zu Gebote standen, waren die Mitglieder der *Societas Jesu* prädestiniert, als Speerspitze der katholischen Reform zu agieren. So galten sie denn auch bereits kurze Zeit nach der Ordensgründung als wirksamste Waffe Roms im Kampf gegen die lutherische und calvinistische Häresie. Es ist daher wenig überraschend, dass Jesuiten in weit höherem Maße als Angehörige anderer Orden als Kontroverstheologen in Erscheinung traten, galt die Kontroverstheologie doch als einer der wichtigsten Schauplätze konfessioneller Auseinandersetzung.

In Anbetracht der sowohl für evangelische als auch katholische Kontroverstheologen charakteristischen engen Anbindung an die maßgeblichen wissenschaftlichen, kirchlichen und politischen Institutionen, d.h. Universitäten, evangelische Konsistorien bzw. die römische Kurie sowie weltliche und geistliche Höfe, kann mit Blick auf die Autoren kontroverstheologischer Schriften von einer religiösen Funktionselite gesprochen werden, deren literarische Invektiven in erster Linie auf die Positionierung der jeweils eigenen Konfessionsgruppe im religiösen Streit zielte. Zwar konnten Kontroversschriften durchaus auch katechetische, erbauliche oder tröstliche Wirkung entfalten und sie dürften in Einzelfällen auch den unmittelbaren Anlass für eine Konversion gebildet haben. Ihre primäre Funktion bestand jedoch darin, den Status der evangelischen bzw. der katholischen Religion als wahrer Kirche Christi zu legitimieren.

Damit ist zugleich die Frage der Adressaten kontroverstheologischer Schriften angesprochen. Auch bei nur oberflächlicher Betrachtung der als »theologia polemica« einzuordnenden Überlieferung wird deutlich, dass wir uns deren Rezipienten als theologisch gebildet und mit den Konventionen des religiösen Disputs hinreichend vertraut vorzustellen haben. Wie etwa Pfarrbibliotheken des 17. Jahrhunderts belegen, waren es in der Tat vor allem Geistliche, die sich mit kontroverstheologischen Schriften auseinandersetzten[11]. In Anbetracht der auch politischen Relevanz kontroverstheologischer Auseinandersetzungen ist allerdings davon auszugehen, dass dort, wo juristische und politische Fragen berührt wurden, auch theologische Laien zu den Lesern gezählt haben dürften. In besonderem Maße gilt dies für die meist in Form einer Flugschrift veröffentlichten volkssprachlichen Publikationen,

11 Vgl. Bremer, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 190 sowie 290–294 (Hinweis auf katholische Pfarrbibliotheken).

deren bisweilen hohe Auflage bestätigt, dass Kontroversliteratur, zumindest im protestantischen Kontext, auch von einer breiteren Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen werden konnte.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Kontroverse, die uns als Exempel dienen soll: Nicht ohne Stolz hat Hoë von Hoenegg mit Blick auf seine den Leipziger Konvent eröffnende Predigt über den 83. Psalm, die auf katholischer Seite erhebliche Irritationen verursachte und den Auftakt zu einer sich über mehrere Monate hinziehenden Kontroverse bildete, betont, diese sei »reissend auffgekaufft/vnd viel tausent Exemplaria in wenig Tagen hin vnd wieder ausgebreitet worden«[12]. Plausibilisiert wird diese Behauptung durch den Hinweis seines jesuitischen Kontrahenten auf mehrere Nachdrucke der Leipziger Eröffnungspredigt[13] sowie durch die große Zahl in deutschen Bibliotheken befindlicher Exemplare der Flugschrift. Eine Auflage von mehreren tausend Exemplaren stellt allerdings nicht den Regelfall dar. Sie dürfte sich vor allem dem Umstand verdanken, dass zum Zeitpunkt der Veröffentlichung ein großer interessierter und finanzkräftiger Abnehmerkreis in Leipzig weilte und sich damit ungewöhnlich günstige Absatzmöglichkeiten boten. Aus der Annahme, dass ein Gutteil der Originaldrucke der Leipziger Eröffnungspredigt von den in der sächsischen Metropole tagenden Teilnehmern des Konvents gekauft wurde, ergibt sich nicht nur das soziale Profil der Adressaten, die sich in diesem Fall aus der Geistlichkeit und vor allem aus der meist juristisch gebildeten Beamtenschaft höfischer Kanzleien und städtischer Magistrate sowie aus dem regierenden Adel rekrutierten, sondern außerdem deren Konfessionszugehörigkeit. Generell gilt, dass Kontrovers-

12 Leipzigische Schluß-Predigt [...] Mit angeheffter Verantwortung der Predigt/so aus dem 83. Psalm im Eingang des hochansehligen Convents gehalten/vnd von einem Liechtschewenden Päpstischen Lästerer angezannet worden. Verfertigt durch Matthiam Hoe von Hoenegg/der heiligen Schrifft Doctorn/vnd der Zeit ChurF. Durchl. zu Sachsen verordneten Oberhofepredigern zu Dresden. Proverb. 25. cap. v. 14. Wer viel geredt/vnd helt nicht/der ist wie Wolcken vnd Wind ohne Regen. Mit Churfürstlicher Sächsischer Freyheit. Leipzig/Jn Verlegung Zachariæ Schürers S. Erben/vnd Matthiæ Götzen. Gedruckt bey Gregorio Ritzschen (Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt; Pon Vc 4092 [1]; urn:nbn:de:gbv:3:1-18722), Eiiijv.

13 Johann Reinhard Ziegler erwähnt in seiner Antwort auf Hoës Predigt, ihm seien »auch ein Exemplar oder sechse zu handen kommen/vnd weil deren nur eins auß Leiptziger Original Druck gewesen/so habe [er] die vbrige [s]einen Freundten zugeschickt/das Leiptziger Exemplar aber vor [s]ich behalten (Auß Leipzig/vom 13. Februarij. Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem von Churfl. Durchleucht. zu Sachsen/etc. etc. etc. außgeschriebenem/der Evangelischen vnd Protestirenden Churfürsten vnd Ständen hocherwüntschtem Convent vernemmen lassen. Auß einem Schreiben Bros. Lobw. an seine gnädige Herrschafft/Sambt Beygefügtem Prouisional Vidimus vber die bey dieser Occasion durch Matthiam Hoe von Hoeneg/der Schrifft Doctorn/Churfürstl. Durchleucht. zu Sachsen verordneten Ober Hoffprediger zu Dreßden/in der Kirchen zu S. Thomas zu Leipzig gehaltener stattlicher Anmahnungs=Predigt/wie dieselbe erstlich Gedruckt zu Leipzig/Bey Gregorio Rützschen/Anno 1631« [Augsburg, Universitätsbibliothek; 02/IV.13.4.179angeb.02], S. 21f.).

schriften sich primär an Angehörige der eigenen Religionsgruppe richteten. Wenn Johann Reinhard Ziegler Hoë von Hoenegg ironisch dazu auffordert, ihm zu sagen, »ob er durch sein Predig einen Proselytum gemacht/der sich von Catholischer Religion dardurch zu seinem Humor transferirt«, und im selben Kontext behauptet,

Meins theils wil ich mit ansehnlichen Leuten bezeugen/daß noch gestern den 19. Septembr. ein Fürnemme/Wolgeborenen StandtsPerson auß Occasion meiner Rubricen [gemeint ist die Flugschrift, mit der Ziegler auf Hoës Predigt reagiert hat, A.d.V.] (Gottlob) das Luthertumb verlassen/vnnd sich zur Catholischen Religion begeben[14].

zielt er an der Intention kontroverstheologischen Disputs vorbei: Nicht die Konversion Andersgläubiger, sondern die Festigung religiöser Identität innerhalb der eigenen Konfessionsgruppe bilden den eigentlichen Fluchtpunkt der im 16. und 17. Jahrhundert ausgetragenen theologischen Federkriege[15]. Die zahlreichen Original- und Nachdrucke der Leipziger Eröffnungspredigt dürften angesichts der politischen Brisanz ihres Inhalts zwar durchaus auch katholische Leser gefunden haben, dass die Kanzelrede des sächsischen Oberhofpredigers auf derart breite Resonanz stieß, erklärt sich jedoch vor allem aus deren intensiver Rezeption in protestantischen Milieus.

Wie aus meinen Ausführungen deutlich geworden sein dürfte, hatte das Medium, dessen sich Kontroverstheologen bedienten, erheblichen Anteil an der Breitenwirkung ihrer Schriften. Waren die in lateinischer Sprache formulierten und in Buchform veröffentlichen kontroverstheologischen Kompendien so gut wie ausschließlich für einen zahlenmäßig eng begrenzten Kreis gelehrter Theologen gedacht, so konnten die in deutscher Sprache verfassten und als Einzeldruck in Umlauf gebrachten Broschüren durchaus ein größeres Lesepublikum ansprechen. Die meisten Kontroversen wurden denn auch im Medium der Flugschrift ausgetragen, die – dies war den Autoren durchaus bewusst – erhebliche Vorteile bot: Eine Kontroversflugschrift mochte zwar, wie die immer wieder verwendete, pejorativ gefärbte Bezeichnung »Scharteke« vermuten lässt, nicht über die Aura eines Buches verfügen, sie ließ sich dafür schnell, in hoher Auflage sowie relativ kostengünstig in fast jeder Druckerwerkstatt herstellen. Damit gewährleisteten Flugschrif-

14 Recepisse (wie Anm. 2), S. 89.

15 In Anlehnung an Georg Simmel hat beispielsweise Kai Bremer die kollektivierende Wirkung der Kontroverse herausgestellt. Der konfessionelle Streit diene primär einer »emotionale[n] Anbindung an die eigene Gruppe«, bzw. der Herausbildung eines Gruppenbewusstseins. In diesem Sinne sei der polemische Charakter religiöser Kontroversliteratur nicht als destruktives, sondern vielmehr als konstruktives Element zu sehen, trage er doch dazu bei, »die im Entstehen begriffene Religionspartei [...] durch Abgrenzung und Betonung der spezifisch einheitlichen Elemente der eigenen Gruppe zu befördern«. Bremer, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 217.

ten eine breitere Rezeption konfessioneller Streitigkeiten und beflügelten zugleich die Dynamik kontroverstheologischen Schlagabtauschs, wie die durch die Leipziger Eröffnungspredigt ausgelöste Kontroverse eindrücklich belegt: Am 10. Februar alten Stils hatte Hoë von Hoenegg seine Predigt über den 83. Psalm gehalten. Bereits drei Tage später ist der *Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen* fertiggestellt, in dem der katholische Autor festhält, dass Hoë »die Predig in Druck zu geben/im Werck« sei[16]. Dieser wiederum erwähnt in seiner Verantwortung der *Predigt/so aus dem 83. Psalm im Eingang des hochansehligen Convents gehalten*, er habe den *Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen* und das diesem beigefügte *Provisional Vidimus* kurz vor der Drucklegung seiner *Leipzigische[n] Schluß=Predigt*, also etwa Mitte April, in die Hände bekommen[17]. Die Niederschrift von *Verantwortung der Predigt* muss noch vor der Eroberung Magdeburgs durch das kaiserliche Ligaheer, also zwischen Ende April und Mitte Mai, erfolgt sein[18]; Zieglers bereits zitierter Hinweis auf die angebliche Konversion eines lutherischen Adligen schließlich verrät, dass dessen noch im Herbst 1631 gedrucktes *Recepisse* im September desselben Jahres verfasst worden ist.

Wenig mehr als ein halbes Jahr dauerte es demnach, bis ein Großteil der Kontroverse in gedruckter Form vorlag, was angesichts des teilweise beachtlichen Umfangs der Flugschriften bemerkenswert erscheint[19]. Dass eine Kontroversflugschrift selten weniger als hundert Seiten zählte, hängt wesentlich mit der Form zusammen, derer sich die Autoren für ihre religiöse Polemik bedienten. Wie der Germanist Georg Braungart herausgestellt hat, bildet die Polemik als Typus der Rede keine eigenständige Gattung im System der klassischen Rhetorik[20]. Dennoch stand den rhetorisch gebildeten Autoren von Kontroversflugschriften ein reiches Instrumentarium an Strategien zur Verfügung, um die eigene Argumentation zu stärken und diejenige des Gegners zu schwächen.

Dies belegt auch und gerade die durch die Eröffnungspredigt zum Leipziger Konvent ausgelöste Kontroverse: So bedienen sich sowohl Hoë als auch

16 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 4.

17 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Eiiijv.

18 Dies ergibt sich aus der Tatsache, dass der sächsische Oberhofprediger in seiner Schrift das bedrängte Magdeburg, das sich, wie er hervorhebt, dem kaiserlichen Ligaheer noch nicht ergeben hätte, dem Schutz Gottes anheimstellt, Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Hijv.

19 »Zählte Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen« mitsamt dem »Prouisional Vidimus« noch 47 Seiten, so umfassen »Leipzigische Schluß=Predigt« und die beigefügte »Verantwortung der Predigt« zusammen 156 Seiten und »Recepisse« insgesamt 157 Seiten.

20 Georg Braungart, Zur Rhetorik der Polemik in der Frühen Neuzeit, in: Franz Bosbach (Hg.), Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit, Köln 1992 (Bayreuther Historische Kolloquien 6), S. 1–21, hier S. 6f.

Ziegler einer *argumentatio ad hominem*, die darauf zielt, die Glaubwürdigkeit des jeweiligen Gegners durch Angriffe auf dessen Person zu beschädigen. Schmäht der sächsische Oberhofprediger seinen sich hinter einem Pseudonym versteckenden Kontrahenten mit den eingangs erwähnten Epitheta als pedantischen »Rötelklicker«[21] oder als »Jesuitischen Fewerleger«[22], so beschränkt sich sein Gegenspieler nicht nur auf Beschimpfungen – etwa wenn er die protestantischen Prädikanten als Schlangen bezeichnet, die mit ihren »gifftigen Natterzungen« gegen die katholische Kirche wüteten[23], – sondern greift außerdem zu Wortspielen, indem er, auf den Namen des sächsischen Oberhofpredigers anspielend, mit ironischer Bescheidenheit einräumt, dieser sei »Hoe« er aber »gering«[24]. Noch offensiver erscheint Ziegler dort, wo er seinem Antipoden unlautere Motive unterstellt. Hoës Kritik am kaiserlichen Restitutionsedikt von 1629 führt er darauf zurück, dass der sächsische Oberhofpredigervielleicht »auch etwan ein Probstey erdappet/vnnd förcht/er müsse sie herauß geben«[25], und in *Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen* stellt er Mutmaßungen an über »ein stattliches Præsent«, das Hoë für seine Predigt erhalten haben soll[26]. Dass Ziegler damit einen wunden Punkt traf, zeigt die Reaktion Hoës, dem auch seine Biographen eine ausgeprägte Begabung, sich gesellschaftliche und ökonomische Vorteile zu sichern, zuschreiben[27]. Mit den Worten, er wüsste nicht, »was es andere angienge«, ob er für seine Predigt honoriert worden sei, weist er Ziegler in die Schranken und ergänzt:

> Meines theils bin ich begnügt/daß die Chur=Fürsten vnd Stände mit der Predigt [...] wol zu frieden gewesen/auch die meisten derselben particulariter vnd freywillig/milde gratialia mir verehret haben[28].

Auch die den Disput dominierende *argumentatio ad rem*, also die sich nicht auf die beteiligten Personen, sondern den zu verhandelnden Gegenstand rich-

---

21 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Liijv.

22 Ebd., Kv.

23 Recepisse (wie Anm. 2), S. 2.

24 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 22.

25 Ebd., S. 37.

26 Ebd., S. 4.

27 So bestätigt Ernst Otto, der sächsische Oberhofprediger sei »Geschenken von fürstlicher Seite [...] sehr zugänglich gewesen«, Ernst Otto, Die Schriften des ersten kursächsischen Oberhofpredigers Höe von Höenegg [sic!], kritisch gesammelt und geordnet, in: Julius Adolf Bernhard (Hg.), 27. Jahresbericht des Vitzthumschen Gymnasiums, Dresden 1898, S. 13. Und auch Hans Knapp betont Hoës Empfänglichkeit für Gratifikationen und dessen Skrupellosigkeit, wenn es darum ging, sich Vorteile zu sichern, Hans Knapp, Matthias Hoe von Hoenegg und sein Eingreifen in die Politik und Publizistik des Dreißigjährigen Krieges, Halle 1902, S. 11.

28 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Fijv.

tende Argumentation, macht deutlich, in welchem Maße beide Autoren die Wirkung ihrer Aussagen im Blick haben. So bemühen sich sowohl Hoë als auch Ziegler um Anschaulichkeit, bedienen sich einer gleichermaßen bildhaften und einprägsamen Sprache. Letzterer übersetzt etwa Hoës angeblichen Mangel an logischer Stringenz in das Bild eines hinkenden Pferdes[29], dieser wiederum wertet Zieglers Invektiven gegen die Evangelischen an einer Stelle als »zimblich starcke[n] Brocken/darvon beyde Backen bausen/vnd wol gar bersten hetten mögen«[30] und hebt gegen Ende seiner Verantwortung der Predigt hervor, der Papst habe »ein geschick zu beten/wie eine Spinneweb zum Flederwisch/oder wie ein Esel zum Harffenschlagen«[31].

Der bisweilen derb anmutende Ton kontroverstheologischer Auseinandersetzung sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die religiöse Kontroversliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts durchgängig im Rahmen gelehrter Konvention bewegt. Der sie kennzeichnende souveräne Gebrauch rhetorischer Mittel ist dafür ebenso ein Indiz wie ihr Aufbau, der sich bewusst in die Tradition der akademischen Disputation stellt. Konstitutives Merkmal dieser Streitform bildet das Alternieren von These und Gegenthese. Neben einer zeittypisch ausführlichen Titelei, einer kurzen, an den Leser adressierten Vorrede und einem noch knapperen Schlusswort bietet der weit überwiegende Teil der als Flugschrift überlieferten kontroverstheologischen Traktate denn auch vor allem eine Aneinanderreihung von Zitaten aus der jeweils gegnerischen Publikation mitsamt deren mehr oder weniger ausführlichen Widerlegung.

Der bemerkenswerte Umfang der überlieferten Kontroversflugschriften erklärt sich vor allem aus dem hier skizzierten Verfahren. Das für religiöse Kontroversliteratur charakteristische Prinzip der Punkt-für-Punkt-Erwiderung hatte allerdings nicht nur Auswirkungen auf den Umfang einer Schrift, es konfrontierte deren Autor zugleich mit nicht geringen Herausforderungen, zwang es ihn doch, sich im Rahmen einer Kommunikationssituation, die nach einem pointierten und dynamischen Wechsel gegenläufiger Argumente verlangte, umfassend mit den Aussagen des jeweiligen Antagonisten auseinanderzusetzen[32]. So wertet Hoë von Hoenegg in seiner Verantwortung der Predigt die »Scarteck« seines jesuitischen Gegners als »zwar von nicht so gar grosser Wichtigkeit« und behauptet, diese »recapituliren, vnnd auffs kürtzest erläutern [zu] wollen«[33], um sie dann doch einer äußerst gründlichen

29 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 39.

30 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Gijv.

31 Ebd., Sijv.

32 Zu den konfligierenden Anforderungen an kontroverstheologische Kommunikation vgl. Gloning, Religious Controversies (wie Anm. 9), S. 102.

33 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Fv.

Kritik zu unterziehen. Dies schien insofern geboten, als die Überlegenheit der eigenen Position sich wesentlich darin erwies, dass man auf keines der gegnerischen Argumente die Antwort schuldig blieb. Der die Kontroversflugschriften kennzeichnende verbale Aufwand ist jedoch zugleich ein Indiz für die Bedeutung, die kontroverstheologischen Stellungnahmen sowohl von Protestanten als auch von Katholiken beigemessen wurde.

Die besondere Signifikanz der Kontroverstheologie ergibt sich nun in erster Linie aus den Intentionen, die sie verfolgte[34]. Wenn, wie ich bereits angedeutet habe, die primären Adressaten einer Kontroversflugschrift derselben Konfessionsgruppe angehörten wie der Autor, wenn es demnach für diesen vor allem darum ging, die religiöse Identität seiner Glaubensgenossen zu festigen, und nicht darum, Andersgläubige zur Konversion zu bewegen, rechtfertigte dies eine ausführliche Darlegung der jeweils vertretenen Position, sollten die Leser doch mit sämtlichen Argumenten, welche den Primat der eigenen Kirche begründeten, vertraut gemacht werden[35]. Im Rekurs auf Autoritäten wie die Kirchenväter oder die Reformatoren, allen voran Martin Luther, im stereotyp anmutenden Rückgriff auf jene religiösen Deutungsmuster, die seit dem frühen 16. Jahrhundert die konfessionellen Konflikte bestimmten, in der wiederholten Beschwörung des theologischen Fundaments, auf das sich ihre Überzeugung stützte, bekräftigten die Autoren den Anspruch, die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben. Zentral ging es in den Kontroversen zwischen evangelischen und katholischen Theologen demnach um die Behauptung der eigenen Religionsgemeinschaft in den durch die Reformation entstandenen theologischen Spannungsfeldern, um deren kirchen- und heilsgeschichtlich begründete Dignität, öffentliche Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit angesichts der politischen Antagonismen, welche die Konfessionsbildung erzeugte.

---

34 Einige der mit Kontroversen einhergehenden Intentionen benennt Gloning. Religious Controversies (wie Anm. 9), S. 94–96.

35 Irene Dingel hat – allerdings am Beispiel innerprotestantischer Kontroversen – kürzlich ebenso nachdrücklich wie überzeugend den identitätsstiftenden Charakter von Kontroversliteratur hervorgehoben (Irene Dingel, Streitkultur und Kontroversschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung, in: Irene Dingel/Wolf-Friedrich Schäufele [Hg.], Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit, Mainz 2007 [VIEG Beiheft 74], S. 95–111). Auch Ursula Paintner betont mit Blick auf antijesuitische »Kontroverskatechismen«, dass die gegen die *Societas Jesu* gerichtete lutherische Publizistik vor allem der in katechetischer Absicht erfolgte »Vermittlung protestantischer Glaubensinhalte in Abgrenzung von der als antichristlich gebrandmarkten, jesuitischen bzw. katholischen Position« diente und damit einen wichtigen Beitrag zur Durchsetzung konfessioneller Identität leistete; Ursula Paintner, Katechismus und Polemik – Antijesuitische »Kontroverskatechismen« in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Rolf Decot (Hg.), Konfessionskonflikt, Kirchenstruktur, Kulturwandel. Die Jesuiten im Reich nach 1556, Mainz 2007 (VIEG Beiheft 77), S. 139–164, hier S. 141.

II.

Die vielleicht größte Herausforderung, mit der sich die Stände des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation seit dem frühen 16. Jahrhundert konfrontiert sahen, bestand in der Wahrung der politischen Ordnung angesichts des durch die Reformation bewirkten kirchlichen Schismas, das die politischen Verhältnisse zu destabilisieren drohte. Zwar gelang es durch die verfassungsrechtliche Anerkennung der lutherischen Reichsstände im Rahmen der »Pax Augustana« den religiösen Konflikt zu entschärfen; der Interessenausgleich zwischen den unterschiedlichen Konfessionsgruppen erwies sich allerdings auch nach 1555 als nur schwer zu lösendes Problem. Belegt wird dies nicht zuletzt durch die Kontroversliteratur, die seit den 1580er Jahren eine spürbare Politisierung erfuhr[36]. Standen im Zentrum der frühen kontroverstheologischen Stellungnahmen vor allem strittige Fragen christlicher Dogmatik und Ekklesiologie, so ist für die in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts veröffentlichten Schriften eine deutliche politische Akzentuierung charakteristisch, die wesentlich mit den sich im Gefolge des Augsburger Religionsfriedens entspinnenden Debatten um dessen richtige Interpretation zusammenhängt. Indem er die Koexistenz der Konfessionsparteien juristisch regelte, hatte der Augsburger Religionsfriede zwar zunächst zur Pazifizierung des Reichs beigetragen; da dessen Bestimmungen das Ergebnis eines Kompromisses darstellten und deshalb in vielen Punkten unklar und lückenhaft erschienen, wurde das Vertragswerk allerdings bald Gegenstand eines erbitterten Deutungsstreits[37].

---

36 Vgl. Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur (wie Anm. 3), S. 285–297 sowie ders., Protestantischer Konfessionsantagonismus im Kampf gegen die Jesuiten, in: Heinz Schilling (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 70), S. 101–114, hier S. 102.

37 Zu den durch den Augsburger Religionsfrieden eröffneten Konfliktfeldern vgl. die ausführliche Darstellung in Axel Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden, Münster 2004 (RGST 148), S. 240–499. Die konfessionsbedingt unterschiedlichen Deutungsmuster des Augsburger Religionsfriedens in juristischen und theologischen Schriften werden erläutert in Christoph Strom, Konfessionsspezifische Zugänge zum Augsburger Religionsfrieden bei lutherischen, reformierten und katholischen Juristen, in: Heinz Schilling/Heribert Smolinsky (Hg.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg, 21. bis 25. September 2005, Münster 2007 (SVRG 206/RGST 150), S. 127–156; Winfried Schulze, Konfessionsfundamentalismus in Europa um 1600: Zwischen discordia und compositio. Zur Deutung des konfessionellen Konflikts im katholischen Lager, in: Schilling, Konfessioneller Fundamentalismus (wie Anm. 36), S. 135–148, sowie in: Michael Frisch, Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, Tübingen 1993 (JusEcc 44), S. 23–49. Eine knappe Zusammenstellung der in jesuitischen Flugschriften begegnenden Vorbehalte gegen den Augsburger Religionsfrieden findet sich außerdem in Richard Krebs, Die politische Publizistik der Jesuiten

Besonders umstritten war auf protestantischer Seite der sogenannte »geistliche Vorbehalt«, der geistliche Fürsten im Falle einer Konversion zum Verzicht auf ihre Herrschaftsrechte zwang; katholische Autoren wiederum betonten die Unzulässigkeit aller nach 1552 erfolgten Reformationen und der damit verbundenen Säkularisierungen von Kirchengütern, wenn sie nicht gar grundsätzlich an der Legitimität des Reichsabschieds vom 25. September 1555 zweifelten, da dieser, wie sie argumentierten, nicht mit kanonischem Recht in Einklang zu bringen sei. Der Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges verschärfte die Spannungen zwischen den konfessionellen Parteien, und nachdem Kaiser Ferdinand II., dessen Macht sich nach den militärischen Erfolgen kaiserlicher Heere auf einem Höhepunkt befand, am 6. März 1629 ohne Rücksprache mit den Reichsständen ein Restitutionsedikt erlassen hatte, das die Rückgabe aller nach 1552 reformierten oder säkularisierten Kirchengüter vorsah und damit die katholische Lesart des Augsburger Religionsfriedens durchsetzte[38], wuchs auch die Widerstandsbereitschaft jener protestantischen Fürsten, die sich zunächst um eine loyale Haltung dem Kaiser gegenüber bemüht hatten. Zusätzlich kompliziert wurde die Lage durch den Kriegseintritt Schwedens im Frühsommer 1630. Für die protestantischen Stände galt es in dieser Situation, sich zwischen dem schwedischen König, der, sich als Verteidiger der evangelischen Sache präsentierend, offensiv um Verbündete im Reich warb, und dem Kaiser, dessen Politik die protestantischen Stände in die Defensive getrieben hatte, zu positionieren. Der vom sächsischen Kurfürsten Johann Georg I. einberufene und zwischen dem 20. Februar und dem 12. April 1631 tagende Leipziger Konvent kann als – letztlich gescheiterter – Versuch der protestantischen Stände gesehen werden, einen dritten Machtblock als Puffer zwischen dem Wiener Hof und der schwedischen Armeeführung zu konstituieren, der in der Lage sein sollte, sowohl den Zumutungen kaiserlicher Politik als auch den Expansionsgelüsten des schwedischen Monarchen entgegenzutreten. Um dieses Ziel zu erreichen, war Johann Georg I. ungeachtet der traditionell anticalvinistischen Politik Kursachsens bereit, auch die reformierten Reichsstände einzubinden, und so fanden sich neben den Gesandten lutherischer Territorien, der Reichskreise und Reichsstädte sowie der evangelischen Fürstbistümer auch hochrangige Repräsentanten reformierter Stände, allen voran der Kurfürst von Brandenburg, in Leipzig ein[39].

---

und ihrer Gegner in den letzten Jahrzehnten vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, Halle 1890 (Hallesche Abhandlungen zur Neueren Geschichte 25), S. 20f.

38 Zum Restitutionsedikt vgl. Helmut URBAN, Das Restitutionsedikt. Versuch einer Interpretation, Diss. FU Berlin, München 1968, sowie FRISCH, Restitutionsedikt (wie Anm. 37).

39 Die Repräsentanten der in Leipzig vertretenen Reichsstände finden sich gelistet in der Flugschrift »Vorzeichnüs/Der Churfürsten/Fürsten/Graffen/Herren vnd Städte/so auff den

Eröffnet wurde der Konvent mit einem festlichen Gottesdienst in der Thomaskirche, in dessen Verlauf der sächsische Oberhofprediger Matthias Hoë von Hoenegg jene Predigt über den 83. Psalm hielt, die am Anfang der Kontroverse steht, deren gleichermaßen religiöse und politische Implikationen uns im Folgenden beschäftigen sollen. Hoës Predigt erregte nicht nur unter den in Leipzig versammelten protestantischen Zuhörern Aufsehen, sie wurde auch von katholischer Seite beachtet und mit einer anonym erschienenen Flugschrift beantwortet, die aus zwei Teilen besteht: aus dem Bericht eines Gesandten aus Leipzig einerseits – die der Titelei zu entnehmenden Angaben zum angeblich evangelischen Verfasser und zum Druckort lassen sich mit Leichtigkeit als Fiktion entlarven – sowie aus dem beigefügten anonymen *Provisional Vidimus* andererseits, das in insgesamt neun Abschnitten zentrale Aussagen von Hoës Predigt zurückweist. Damit war eine Kontroverse entbrannt, die erst Anfang 1632 ihr Ende fand. Auf den 1. Mai 1631 datiert ist Hoës Verantwortung der Predigt; von jesuitischer Seite folgte im Herbst desselben Jahres die Flugschrift *Recepisse*, die Hoë mit einer *Nochmalige[n] summarische[n] Verantwortung vnd Vertheidigung* parierte. Wer eine Antwort auf die naheliegende Frage sucht, weshalb Hoës Predigt auf katholischer Seite eine derart vehemente Reaktion hervorrief und weshalb der sächsische Oberhofprediger seinen jesuitischen Kontrahenten wiederholter und ausführlicher Antworten würdigte, sollte nicht nur die Kontroverse selbst, sondern auch die Beteiligten und den Kontext bedenken, in dem sie ihren Anfang nahm.

Von Belang sind hier zunächst die in die Kontroverse involvierten Personen: Matthias Hoë von Hoenegg (1580–1645), als Sohn eines kaiserlichen Geheimen Rats in eine österreichische Adelsfamilie lutherischen Glaubens hineingeboren, war nach einem Studium der Rechte und der Theologie an der Universität Wittenberg 1602 von Kurfürst Christian II. als dritter Hofprediger nach Dresden berufen worden. In der Folge übernahm Hoë die Superintendentur in Plauen und stand der Prager deutsch-lutherischen Gemeinde als Pastor vor, bevor er 1613 auf Wunsch von Johann Georg I. an den sächsischen Hof zurückkehrte, diesmal in der für ihn neu geschaffenen Funktion eines Oberhofpredigers. Der ebenso begabte wie ehrgeizige junge Geistliche, hatte nicht nur das Amt eines Hofpredigers und Seelsorgers der kurfürstlichen Familie inne, sondern gewann am sächsischen Hof bald auch Einfluss auf die politische Entscheidungsfindung. So trat er seit 1618 als Wortführer einer scharf anticalvinistischen Haltung hervor und rechtfertigte in der Folge die Politik Sachsens, das sich im Konflikt zwischen den Böhmischen Ständen und Ferdinand II. auf die Seite des Kaisers gestellt hatte. Angesichts des

ausgeschriebenen Convent der Evangelischen Stände in Leipzig/Anno 1631. einkommen. Gedruckt im Jahr/1631« (Sammlung Gustav Freytag, Nr. 5485).

Vertrauensverhältnisses, das zwischen dem sächsischen Kurfürsten und dessen Oberhofprediger bestand, angesichts auch der Tatsache, dass dieser wiederholt als Sprachrohr offizieller sächsischer Politik hervorgetreten war, kam der Leipziger Eröffnungspredigt schon deshalb erhebliche Bedeutung zu, und so dürfte es in noch höherem Maße als die theologische die politische Brisanz gewesen sein, die den Verfasser des *Provisional Vidimus* bewog, seine Gegenschrift zu publizieren.

Über Letzteren, den Jesuiten Johann Reinhard Ziegler (1569–1636), ist weit weniger bekannt als über Matthias Hoë von Hoenegg, obwohl auch Ziegler dem Profil eines Kontroverstheologen in geradezu prototypischer Weise entspricht[40]. Wie Hoë von Hoenegg bewegte sich auch Ziegler, Universitätsprofessor und kurfürstlicher Beichtvater in Mainz, im Dunstkreis eines Hofes und verfügte qua Amt über nicht geringe Einflussmöglichkeiten[41]. Vor dem Hintergrund der sich seit der Mitte der 1620er Jahre für die kaiserlich-katholische Partei günstig entwickelnden politischen Lage hatte er 1625 in einem an Maximilian von Bayern gerichteten Memorandum mit Blick auf die aus seiner Sicht anzustrebende Restitution der Kirchengüter betont,

---

40 Veröffentlichte Ziegler seine Antwort auf Hoës Predigt über den 83. Psalm noch anonym – ein Umstand, den sein lutherischer Kontrahent scharf kritisiert – so bedient er sich in seiner zweiten Kontroversflugschrift des Pseudonyms »Johann Oedikhovius Nemetus«. Die wahre Identität des Autors hat bereits Hoë von Hoenegg zu entlarven versucht. In seiner »Nochmalige[n] summarische[n] Verantwortung vnd Vertheidigung« befasst er sich ausführlich mit der Frage der Verfasserschaft. Aufgrund eines in Mainz gedruckten Pamphlets, das Ziegler als Autor des »Prouisional Vidimus« bestätigt, kommt er zu dem Schluss, »es habe zum wenigsten die erste vnd andere Schrifft/als das Provisional Vidimus, vnd das Recepisse der Mayntzische bekante Jesuit D. Johannes Reinhardus Ziegler gemachet«. D. Matthiae Hoe von Hoenegg/der Zeit Churfürstl. Durchläuchtigkeit zu Sachsen verordneten Ober Hofe=Predigers zu Dreßden. Nochmalige summarische Verantwortung vnd Vertheidigung/seiner bey dem Leipzigischen Convent der Evangelischen vnd Protestirenden Chur=Fürsten vnd Stände/aus dem drey vnd achtzigsten Psalm gehaltener Predigt. Wider etlicher Päpstischer Nacht=Raben vnd Ertzlügner außgesprengte Paßquill vnd Lesterschrifften/sonderlich das genante Recepisse vnd Anatomiam in Druck gegeben. Leipzig/Jn Verlegung Zachariæ Schürers S. Erben/vnd Matthiæ Götzens. Gedruckt bey Gregorio Ritzschen. Jm Jahr Christi 1632 (Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt; Pon Vc 4092 [3]; urn:nbn:de:gbv:3:1-16820). S. 150. Weshalb Johann Reinhard Ziegler es vorzog, sein »Provisional Vidimus« anonym zu publizieren, kann nur vermutet werden. Eine entscheidende Rolle dürfte hier die Tatsache gespielt haben, dass sämtliche Schriften jesuitischer Autoren vor der Drucklegung einem vorgesetzten Ordensmitglied zur Lizenzierung vorgelegt werden mussten, vgl. Bremer, Religionsstreitigkeiten (wie Anm. 5), S. 32f. Anonymität oder die Wahl eines Pseudonyms boten die Möglichkeit, die jesuitische Zensur zu umgehen und damit ohne Zeitverlust und ohne dass die *Societas Jesu* offiziell die Verantwortung für eine Schrift übernahm, publizistisch aktiv zu werden.

41 Zur Rolle der jesuitischen Hofbeichtväter auf die Politik vgl. Robert Bireley, Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert, in: Michael Sievernich/Günter Switek (Hg.), Ignatianisch Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, S. 386–403.

dass es fast das ahnsehen habe ob wollte der gütige Gott allgemach uns hierfur bequeme zeit ybd umstende, dasselbig [d.h. die Restitution der kirchlichen Güter] desto füglicher zu suechen und leichter zu erlangen, vor sich selbsten an handt geben, welche billich nicht zu versaumen, sonder wohl undt vleissig in acht zu nemmen[42].

In seiner Funktion als geistlicher Beistand von Anselm Casimir Wambolt von Umstadt, seit 1629 Kurfürst und Erzbischof von Mainz, nahm Ziegler 1630 überdies am Regensburger Kurfürstentag teil und verteidigte dort gemeinsam mit anderen hochrangigen Jesuiten, u.a. dem Beichtvater Ferdinand II., Wilhelm Lamormaini, die intransigente Haltung des Kaisers gegenüber den Protestanten[43].

Sowohl Hoë von Hoenegg als auch Ziegler standen demnach in engster Beziehung zu jenen politischen Protagonisten, denen im Hinblick auf die durch das Restitutionsedikt ausgelösten Spannungen eine zentrale Rolle zukam. Die Frage, wie das kaiserliche Dekret zu werten und wie damit umzugehen sei, musste beide intensiv beschäftigen, und so handelt es sich in der von ihnen angezettelten Kontroverse denn auch nicht in erster Linie um den Disput zwischen zwei gelehrten Theologen, sondern um einen Streit, der durch seine politische Dimension überhaupt erst jene Bedeutung gewinnt, die ihm von den Zeitgenossen beigemessen wurde. Zentral ging es um die Frage, ob Sachsen auch nach dem Restitutionsedikt seine traditionell loyale Politik dem Kaiser gegenüber beibehalten oder aber sich im Verbund mit anderen protestantischen Reichsständen mit diplomatischen und militärischen Mitteln zur Wehr setzen sollte. Vor diesem Hintergrund kam Hoës Eröffnungspredigt hohe Signifikanz zu, offenbarte sie doch die politische Stimmung in Dresden und ließ Rückschlüsse zu auf die Intentionen des sächsischen Kurfürsten, dem innerhalb des protestantischen Lagers eine Führungsrolle zugestanden wurde.

Es ist bemerkenswert, dass Hoës Predigt über den 83. Psalm auf den ersten Blick nichts anderes zu leisten scheint, als eine den Regeln lutherischer Homiletik verpflichtete Auslegung eines alttestamentlichen Psalms, in dem Jahwe beschworen wird, gegen jene Feinde Israels vorzugehen, die sich gegen sein Volk verbündet hätten[44]. Bei näherer Betrachtung allerdings erweist sie sich als ein Musterbeispiel politisch aktualisierter Bibelexegese. In der im Psalm beklagten Not des von einer feindlichen Übermacht in seiner physi-

42 Zit. nach Robert Bireley, Jesuiten und der Heilige Krieg 1615–1635, in: Schilling, Konfessioneller Fundamentalismus (wie Anm. 36), S. 87–100, hier S. 92.

43 Vgl. Robert Bireley, The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors, Cambridge 2003, S. 111f.

44 Zu Hoës Leipziger Eröffnungspredigt vgl. Wolfgang Sommer, Die lutherischen Hofprediger in Dresden. Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen, Stuttgart 2006, S. 160–163.

schen und religiösen Existenz bedrohten Volkes Israel, erkennt Hoë ein Analogon für die Situation der durch das Restitutionsedikt bedrängten Protestanten im Reich. Wie die Feinde der Israeliten, »[d]ie da sagen: Wir wollen die Häuser Gottes einnemen«[45], meinten auch die Katholiken

Wir wollen die Häuser Gottes einnehmen: Wo bißhero Gottes Wort rein vnnd lauter geprediget worden/da sol es hinfüro nicht mehr geschehen: Die GOtteshäuser/die Tempel/die Kirchen/die Schulen/die Stifft/die Clöster/die vorhin das Volck Gottes jnnen gehabt/besessen/vnnd zu GOttes Ehre angewendet/die wollen wir jnen wegnehmen/entziehen/sie außjagen/vnd alles zu vns ziehen[46].

Die Gleichsetzung antijüdischer Eroberungskriege mit der Restitution der geistlichen Güter wird ergänzt durch Charakteristika der Feinde Gottes, in denen Hoë die Römische Kirche zu erkennen glaubt:

Halten wir nun dise Generalbeschreibung vnd eigenschafft der Feinde Gottes/gegen die Feinde/so jetziger Zeit/zumal im Papsthumb sich regen/so ist doch nicht ein einiges/auch nicht das allergeringste Pünctlein/das sich an vnd bey jhnen nicht allerdings befinden thete[47].

Das Provokationspotential der Zitate ergibt sich zunächst daraus, dass Hoë hier auf ein zentrales Deutungsmodell lutherischer Apologetik zurückgreift, nämlich der Wahrnehmung der Evangelischen als Gottes auserwähltes Volk, als kleines Häuflein der Rechtgläubigen, dessen Leiderfahrungen im Rahmen einer auf biblische Apokalyptik gestützten heilsgeschichtlichen Argumentation den vorübergehenden Triumph des Antichristen abbilden und zugleich prophetisch auf das zukünftig zu erwartende Heil vorausweisen[48]. In Anknüpfung an die antirömischen Invektiven Luthers behauptet der sächsische Oberhofprediger den Primat der evangelischen Konfession als jener Religionsgemeinschaft, die nach der Glaubensspaltung für sich in Anspruch

45 Der drey vnd achtzigste Psalm/Bey dem von Churfürstlicher Durchleuchtigkeit zu Sachsen/etc. etc. etc. außgeschriebenen Convent, der Evangelischen vnd Protestirenden Chur=Fürsten vnd Stände/Jn der Kirchen zu S. Thomas/in Leipzig/Den 10. Februarii, Anno 1631. Bey hochansehlicher/vnd volckreicher Versamblung erklärt/Vnd Auff instendiges Anhalten vnd Begehren in Druck gegeben/Durch Matthiam Hoe von Hoenegg/der heiligen Schrifft Doctorn/der Zeit Churfürstlicher Durchleuchtigkeit zu Sachsen verordneten Ober Hofpredigern zu Dreßden/etc. Erstlich gedruckt zu Leipzig/bey Gregorio Ritschen. 1631 (Halle, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt; Pon Vc 4092 a QK: urn:nbn:de:gbv:3:1-16174). S. 4. Die Stelle zitiert Ps 83,13.

46 Ebd., S. 15.

47 Ebd., S. 22.

48 Zur Signifikanz dieses Deutungsmusters in der protestantischen Publizistik des Dreißigjährigen Krieges vgl. Tschopp, Heilsgeschichtliche Deutungsmuster (wie Anm. 4), S. 142–163.

nehmen darf, wahre *ecclesia Christi* zu sein, und stellt die katholische Kirche als Usurpatorin dar, die ihr widergöttliches Treiben hinter einer christlichen Maske verbirgt.

Zündstoff birgt die Leipziger Eröffnungspredigt allerdings nicht nur, weil sie den religiösen Antagonismus zwischen Protestanten und Katholiken im Rückgriff auf zentrale Positionen lutherischer Ekklesiologie fortschreibt, sondern auch und vor allem aufgrund der sich aus dieser Auffassung ergebenden politischen Implikationen. Zwar sind es die der römischen »Clerisey«[49] zuzurechnenden katholischen Geistlichen, allen voran die Jesuiten als die »rechten Fewerbläser vnnd Mordbrenner [...] welche als die vnreinen Geister außgehen in alle Welt/die Könige vnd Fürsten zuversamblen vnd zuverhetzen zum streit«[50], die im Fokus von Hoës Polemik stehen; den Zuhörern seiner Predigt dürfte jedoch klar gewesen sein, dass die Analogiebildung zwischen dem Wüten der Feinde Israels und den Wirkungen des Restitutionsedikts als Angriff auf den Kaiser verstanden werden konnte. Die Predigt des sächsischen Oberhofpredigers beinhaltet demnach eine ungewohnt deutliche Stellungnahme in der Auseinandersetzung der evangelischen Reichsstände mit dem Wiener Hof; sie antizipiert und legitimiert den Widerstand der in Leipzig versammelten Vertreter protestantischer Territorien, die in einem auf den 28. März datierten Schreiben an den Kaiser in seltener Einigkeit und Schärfe gegen das Restitutionsedikt protestierten[51]. Hinzu kommt, dass der Appell an die anwesende protestantische Elite, die innerkonfessionellen Differenzen zu überwinden und jene »Einigkeit der Gemüther«[52] anzustreben, die allein einen Ausweg aus der Bedrängnis verheiße, als Bereitschaft der Lutheraner, sich gemeinsam mit den Reformierten der Politik des Reichsoberhaupts zu widersetzen, gedeutet werden konnte.

Hoës Ausführungen über den 83. Psalm rechtfertigten es in den Augen des politischen Katholizismus, die Leipziger Eröffnungspredigt, an deren offiziellem Charakter angesichts des Anlasses und der herausgehobenen Position des Kanzelredners kein Zweifel bestand, als Ausdruck einer zunehmend militanten Haltung im protestantischen Lager zu interpretieren. Es fällt denn auch auf, dass es in der durch die Leipziger Eröffnungspredigt ausgelösten Kontroverse weniger um theologischen Dissens als vielmehr um die Einschätzung kaiserlicher Politik geht. Zwar werden in *Provisional Vidimus* und *Recepisse* genauso wie in den Schriften Hoë von Hoeneggs wiederholt und ausführlich jene von mir bereits erwähnten dogmatischen Streitpunkte erörtert, welche seit dem 16. Jahrhundert den hauptsächlichen Gegenstand

49 Der drey vnd achtzigste Psalm (wie Anm. 45), S. 22.
50 Ebd., S. 23.
51 Frisch, Restitutionsedikt (wie Anm. 37), S. 160–164.
52 Der drey vnd achtzigste Psalm (wie Anm. 45), S. 20.

kontroverstheologischer Auseinandersetzung darstellten – also die lutherische Ekklesiologie, Luthers Gnaden- und Rechtfertigungslehre sowie dessen Schriftprinzip, die katholische Heiligen- und Marienverehrung, die Auffassung der Sakramente –, vorrangig jedoch geht es um die Frage, ob das kaiserliche Restitutionsedikt als legitimer, in Einklang mit den Reichsgesetzen stehender Akt oder aber als den Widerstand der betroffenen Reichsstände legitimierender Bruch mit dem Reichsrecht zu werten sei:

Die in der Leipziger Eröffnungspredigt geäußerte Kritik am Restitutionsedikt beantwortet der Autor des *Berichts/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen*, indem er die nach 1552 erfolgte Säkularisierung von Kirchengütern als in Widerspruch zum Augsburger Religionsfrieden stehende Enteignung katholischen Eigentums beurteilt und daraus das Recht des Kaisers, die Wiederherstellung der ursprünglichen Besitzverhältnisse anzuordnen, ableitet. Gott habe, um protestantischen Hochmut zu bestrafen, dafür gesorgt,

daß die Römische Käyserliche May. jhr Authoritet vnd Reputation in acht genommen/nach fleissigem Erwegen/reiffem Rath/Einholung hochansehlicher Ständ-Gutachten/cum plena cognitione ausæ pro tribunali sententijrt. durch Käyserliches Edict/alle wieder den ReligionsFrieden eingenommene geistliche Gütter wieder zu geben [...] befohlen[53].

Wenn nun der sächsische Oberhofprediger das Handeln des Kaisers in Analogie setze zum Wüten der Feinde Israels, deren Vernichtung er in Aussicht stellt, sei dies ein weiterer Versuch von protestantischer Seite, »die Kayserliche Majest. Jhrer hochheit zu entsetzen«[54], mithin ein Akt politischer Rebellion, vergleichbar mit dem Böhmischen Aufstand, der militärische Maßnahmen von Seiten des Reichsoberhaupts überhaupt erst notwendig gemacht habe[55].

Dass Hoë und mit ihm der sächsische Hof, der sich 1618 vehement gegen eine Unterstützung der böhmischen Stände und des von diesen zu ihrem König gewählten pfälzischen Kurfürsten ausgesprochen hatte[56], einen derartigen Vergleich als Provokation auffassen musste, liegt auf der Hand, und so weist Hoë in Verantwortung der Predigt den Vorwurf, er hätte zum Widerstand gegen den Kaiser aufgerufen, scharf zurück. Sein Kontrahent habe in böswilliger Weise offenkundig gegen den Papst gerichtete Angriffe

53 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 11.

54 Ebd., S. 32.

55 Vgl. ebd., S. 33.

56 Zu Hoës diesbezüglichen publizistischen Stellungnahmen vgl. Sommer, Die lutherischen Hofprediger in Dresden (wie Anm. 44), S. 146–156.

als Rebellion gegen den Kaiser umgedeutet, und die in Leipzig beratenden Gesandten protestantischer Stände fälschlich der Illoyalität dem Kaiser gegenüber bezichtigt. In keinem Moment hätten »die Evangelischen Chur=Fürsten vnd Stände weder bey dem Convent zu Leipzig/noch sonsten/[...] jhre Consilia zu dergleichen Zweck« genutzt, sei es doch auch aus protestantischer Sicht niemandem erlaubt, »an seinem Keyser trewloß zu werden/vnd seiner geleisteten Pflicht/in denen Sachen/dahin solche Pflicht sich erstrecket/zuvergessen«[57]. Allerdings erinnert Hoë in seiner Flugschrift auch an die den Vorfahren des sächsischen Kurfürsten in der Goldenen Bulle gewährten Privilegien[58] und an die Fürsorgepflicht des Kaisers den protestantischen Reichsständen gegenüber, wenn er am Ende seiner Ausführungen noch einmal dazu aufruft, »in gebührlicher schuldiger Devotion zuverharren«, jedoch zugleich mit Blick auf die Evangelischen im Reich betet: »Also gebe Gott/daß auch sie hinwieder/vnter der Röm: Keys: Maj. protection, vnd Keyserlichem Schutz/bey jhrer Gewissensfreyheit/vnd Politischer Libertet vnbedrängt [...] verbleiben mögen«[59].

Es ist bemerkenswert, dass Hoë die von protestantischer Seite geschuldete kaisertreue Haltung konsequent als Bestandteil eines auf Gegenseitigkeit beruhenden Vertrags interpretiert und damit die Möglichkeit, sich dem Kaiser zu widersetzen, für den Fall offen hält, dass dieser seiner rechtlich sanktionierten Verantwortung als Reichsoberhaupt nicht nachkommt. Nicht zufällig äußert sich Hoë in *Nochmalige summarische Verantwortung vnd Vertheidigung* ausführlich zu der Frage, »Obs wahr sey/daß die der Keyserlichen Majestät/vnd dem heiligen Reich geleistete Pflicht/keine Exception leide?«[60], und betont in diesem Zusammenhang, dass die Reichstände keinesfalls als »purlautere Sclaven« des Kaisers gelten dürften, sondern im Gegenteil befugt seien, die ihnen in der Reichsverfassung zugesicherten Freiheitsrechte wahrzunehmen[61]. Die sich im Restitutionsedikt manifestierende Pflichtvergessenheit des Reichsoberhaupts, die Hoë auf jesuitische Einflüsterung zurückführt – Jesuiten seien es gewesen, die in ihrer Funktion als Beichtiger und Berater des Kaisers die »angeborne Gütigkeit«[62] Ferdinand II. missbraucht und das Edikt »erpracticirt«[63] hätten –, erlaube es den Protestanten nicht nur, im Rahmen der Reichsgesetze Maßnahmen zu ihrem eigenen Schutz zu ergreifen, sie zwinge sie geradezu zum Widerstand, denn,

57 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Fiijv.
58 Vgl. ebd., Jijv, wo die »Güldene bulla« explizit genannt wird.
59 Ebd., Tiijv.
60 Nochmalige summarische Verantwortung vnd Vertheidigung (wie Anm. 40), S. 9.
61 Ebd., S. 10.
62 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Tv.
63 Ebd., Hv.

wie Hoë in Leipzigische Schluß=Predigt betont, dürften »Christliche Potentaten [...] Gewissenszwang [...] in jhren Landen vnd Gebieten nit einreissen lassen«[64]. Letztere stünden außerdem in der Verantwortung, neben

der GewissensFreyheit [...] auch die Leibliche vnn Weltliche libertet die da bestehet in der hochlöblichsten Chur=Fürsten vnd Stände/wolhergebrachten Rechten/Immuniteten, Privilegien, Vorzügen/Herrlichkeiten vnd Gerechtigkeiten/welche jnen/vermög der Fundamentalgesetz deß H. Römischen Reichs/als Teutschen Fürsten vnd Ständen/in Religion vnd Prophansachen [zu verteidigen][65].

Allen Loyalitätsbekundungen zum Trotz indiziert Hoës Argumentation ein Abrücken Kursachsens von seiner bislang geübten prokaiserlichen Politik[66] und eröffnet zugleich die Möglichkeit eines Schulterschlusses zwischen lutherischen und reformierten Reichsständen. In der Tat fällt auf, dass der sächsische Oberhofprediger, dessen anticalvinistische Invektiven nicht wenigen der in Leipzig Versammelten noch in frischer Erinnerung gewesen sein dürften, an keiner Stelle auf die wiederholten Provokationen seines Kontrahenten eingeht, der den innerprotestantischen Konflikt gezielt zu instrumentalisieren sucht. So kontert er Zieglers Unterstellung, mit den in seiner Predigt über den 83. Psalm angesprochenen Gotteshassern habe Hoë bestimmt die Calvinisten gemeint, stünde doch im »Calvinischen Catechismo [...] daß die Caluinisten von Natur geneigt seind Gott vnd jhren Nechsten zu hassen«[67], mit der kühlen Bemerkung: »wo im Calvinischen Catechismo stehe/daß die Calvinisten eben von Natur geneigt seyen/GOtt vnd jhren Nechsten zu hassen/weis ich nicht«[68]. Hoës Zurückhaltung steht in Einklang mit der Strategie des kursächsischen Hofes, die reformierten Fürsten in die sich gegen das Restitutionsedikt formierende Front einzubinden. Diesem Zweck diente nicht zuletzt ein Religionsgespräch, das die im Gefolge des brandenburgischen Kurfürsten und des hessischen Landgrafen nach Leip-

64 Leipzigische Schluß=Predigt/Von der Fürsten guten Fürstlichen Gedancken/Als der von ChurFürstlicher Durchleuchtigkeit zu Sachsen/Herrn Herrn Johann Georgen/etc. angestellte hochansehliche Convent der Hochlöblichsten/vnd Löblichen Evangelischen vnd Protestirenden Chur-Fürsten vnd Stände glücklich geschlossen vnd geendet worden. Jn derer vnd vieler tausend Menschen Gegenwart in der Kirchen zu Sanct Thomas in Leipzig gehalten/am Sontag Palmarum Anno 1631. vnd auff inständiges Begehren in Druck gegeben/Durch Matthiam Hoe von Hoenegg/der heiligen Schrifft Doctorn/vnd der zeit ChurF. Durchl. zu Sachsen verordneten Oberhofepredigern zu Dresden. Erstlich getruckt zu Leipzig/bey Gregorio Ritzschen (Augsburg, Universitätsbibliothek; 02/1V.13.4.179angeb.03), S. 18.

65 Ebd.

66 Vgl. dazu etwa Axel GOTTHARD, »Politice seint wir bäpstisch«. Kursachsen und der deutsche Protestantismus im frühen 17. Jahrhundert, in: ZHF 20 (1993), S. 275–319.

67 Kurtzer Bericht/was sich bey angehendem [...] Convent vernemmen lassen (wie Anm. 13), S. 32.

68 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Mijv.

zig gereisten reformierten Theologen Johann Bergius, Theophilus Neuberger und Johann Crocius angeregt hatten und für das Johann Georg I. denn auch umgehend die Genehmigung erteilte. Zwischen dem 3. und 23. März kam es zu mehreren Unterredungen zwischen den Genannten und sächsischen Theologen, darunter auch Hoë von Hoenegg, deren Gegenstand die verschiedenen Fassungen der Confessio Augustana bildeten. Zwar gelang es den Beteiligten nicht, in Fragen theologischer Lehre eine Einigung zu erzielen; ungeachtet aller offenkundigen dogmatischen Differenzen betonten die Teilnehmer des Religionsgesprächs jedoch das den beiden Konfessionen Gemeinsame und bekräftigten ihre Bereitschaft, einander »Christliche Lieb ins künfftig zu erzeigen« und »wie ein Mann wider das Bapstthumb zu stehen«[69].

Matthias Hoë von Hoeneggs Leipziger Eröffnungspredigt – dies hat Johann Reinhard Ziegler durchaus richtig erkannt – läutete eine Wende in der traditionell reichstreuen kursächsischen Politik ein[70]. Sie lieferte nicht nur den theologischen Rahmen, innerhalb dessen die politische Entscheidungsfindung während und unmittelbar nach dem Konvent in Leipzig vorangetrieben wurde, sondern rechtfertigte zugleich die Bestrebungen des sächsischen Kurfürsten, dem habsburgischen Kaiser und dem schwedischen König ein Defensivbündnis entgegenzusetzen, das in der Lage wäre, die Interessen der protestantischen Reichsstände durchzusetzen. Hoës kontroverstheologische Bemühungen zielten deshalb weniger auf eine katholische Leserschaft, die es zu überzeugen galt, als vielmehr darauf, die protestantischen Funktionseliten als Verbündete im Kampf gegen das zunehmend als bedrohlich empfundene Vorgehen des Kaisers zu mobilisieren. In ähnlicher Weise sekundierten Johann Reinhard Zieglers Flugschriften die Bemühungen des Wiener Hofs, das auch im katholischen Lager umstrittene Restitutionsedikt als nicht verhandelbare Grundlage kaiserlicher Politik zu verteidigen und allfälligen Widerstand von Seiten der protestantischen Reichsstände von vorneherein als illegitime Rebellion gegen die kaiserliche Zentralgewalt zu brandmarken. Sowohl mit Blick auf Hoës als auch mit Blick auf Zieglers Interventionen kann demnach festgehalten werden, dass die theologische Rechtferti-

---

69 Vgl. Hans-Dieter Hertrampf, Höe von Höenegg [sic!] – sächsischer Oberhofprediger 1613–1645, in: HerChr 7 (1970), S. 129–148, hier S. 142.

70 Dass der Leipziger Konvent eine Wende *innerhalb* der sächsischen Politik markiert, betonen auch Ernst Koch, Das konfessionelle Zeitalter. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675), Leipzig 2000 (KGE 2.8), S. 327, sowie Thomas Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998 (BHTh 104), S. 34–54. Kaufmann erinnert in diesem Zusammenhang an die anticalvinistischen Publikationen des sächsischen Oberhofpredigers, um deutlich werden zu lassen, in welchem Maße dessen Bemühungen um eine Nivellierung der innerprotestantischen Konfessionsdifferenzen einen Bruch mit der bisherigen kursächsischen Politik darstellen.

gung vorrangig einem politischen Ziel diente, was uns zur Frage nach dem Verhältnis von Politik und Religion in frühneuzeitlicher Kontroversliteratur führt, die uns abschließend beschäftigen soll.

III.

Die Tatsache, dass die Verfasser kontroverstheologischer Stellungnahmen in der Regel einer kirchlichen Funktionselite zuzurechnen sind, für die die große Nähe zum regierenden Adel charakteristisch erscheint, ist für die hier zu klärende Frage von Belang. Das sich daraus ergebende tendenziell enge Verhältnis von religiöser und politischer Sphäre hängt zumindest im lutherischen Bereich entscheidend mit dem landesherrlichen Kirchenregiment zusammen, das dem jeweiligen Inhaber der Territorialgewalt zugleich das Regiment über das Kirchenwesen übertrug. Der Landesherr war nicht nur weltlicher Fürst, sondern auch oberste Ordnungsinstanz in geistlichen Angelegenheiten. Die sich aus diesem Umstand ergebende enge Verflechtung von Kirche und Staat spiegelt sich auch im ambivalenten Status der lutherischen Würdenträger. Als Mitglieder von Konsistorien, als Superintendenten – in beiden Funktionen ist der sächsische Oberhofprediger tätig gewesen – waren sie gleichzeitig Teil der ordinierten Geistlichkeit und Amtsträger im Dienste des jeweiligen Landesfürsten. Zwar konnten Angehörige der lutherischen Funktionselite qua geistlicher Autorität im Einzelfall durchaus auch eine eigenständige, von fürstlichen Interessen abweichende Haltung vertreten; gerade im Fall Hoë von Hoeneggs und des kursächsischen Hofes ist allerdings von einer ausgeprägten Interessenkongruenz auszugehen, muss sich Hoë in Verantwortung der Predigt doch gegen die Unterstellung wehren, Sprachrohr des kursächsischen Hofes zu sein[71]. Dabei ist durchaus fraglich, ob die Rolle des sächsischen Oberhofpredigers, wie in der jüngeren Forschung bisweilen behauptet, sich darin erschöpfte, durch Gutachten, Predigten und Streitschriften theologisch zu rechtfertigen, was ohne sein Zutun von den politischen Entscheidungsträgern in Dresden bestimmt worden war[72]. Die Historikerin Luise Schorn-Schütte hat überzeugend dargelegt, dass die im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an evange-

71 Hoë betont in diesem Zusammenhang, seine Kanzelrede über den 83. Psalm sei keinesfalls »der Churfürstlichen Durchleuchtigkeit humor nach eingerichtet« worden, sondern er habe sie ohne vorherige Abstimmung mit dem Kurfürsten und dem kursächsischen Geheimen Rat »Amptswegen« und so, wie ihm »der Geist Gottes hat gegeben außzusprechen«, gehalten. Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Fiijrf.

72 So hat Frank Müller mit Blick auf die Haltung Kursachsens zu Beginn des Dreißigjährigen Krieges die Auffassung vertreten, Hoës politische Rolle hätte wesentlich darin bestanden, Entscheidungen des kursächsischen Geheimen Rats nachträglich theologisch zu rechtfertigen und publizistisch zu kommunizieren, vgl. Frank Müller, Kursachsen und der Böhmische Auf-

lischen Höfen tätigen Geistlichen ihr Amt aus guten Gründen als politisches Amt verstanden und, in enger Abstimmung mit Juristen, die Grundlinien einer protestantischen politischen Ethik reflektierten und realisierten[73]. In der Tat spricht auch im Fall Hoë von Hoeneggs vieles dafür, dass er die kursächsische Politik mitgeprägt und nicht nur öffentlich vermittelt hat. Als Seelsorger Johann Georgs I., der jederzeit direkten Zugang zu seinem streng lutherischen und tiefgläubigen Herrn hatte, als Verfasser einer großen Zahl vom sächsischen Kurfürsten in Auftrag gegebener Gutachten zu politischen Fragen verfügte er über weitgehende Möglichkeiten der Einflussnahme, die es rechtfertigen, in ihm eine der bestimmenden Kräfte kursächsischer Politik während des Dreißigjährigen Krieges zu erkennen[74].

Als Beichtvater und Berater mehrerer geistlicher Fürsten verfügte auch Johann Reinhard Ziegler über nicht geringen politischen Handlungsspielraum. Die starke Stellung der Jesuiten an weltlichen und geistlichen Höfen war zwar nicht unumstritten, die Instruktion De Confessariis Principum (1602) des Ordensgenerals Claudio Acquaviva macht jedoch deutlich, in welchem Maße man auf jesuitischer Seite bestrebt war, die Vorteile, die sich aus der Position der Hofbeichtväter für die Societas Jesu und die katholische Kirche generell ergaben, zu sichern[75]. Wenn also der sächsische Oberhofprediger in seiner »Verantwortung der Predigt« die Jesuiten beschuldigt, die »Römische Keyserliche Majestät [zu] verhetz[t]en«[76], wiederholt er einen Topos antijesuitischer Polemik, dem realhistorischer Gehalt nicht gänzlich abgesprochen werden kann. Es dürfte daher nicht überraschen, dass Ziegler als gleichermaßen militantem und umtriebigem Befürworter einer har-

---

stand 1618–1622. Münster 1997 (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte E. V. 23), S. 120–127.

73 Luise Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel, in: Heinz Schilling/Herman Diederiks (Hg.), Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland. Studien zur Sozialgeschichte des europäischen Bürgertums im Mittelalter und in der Neuzeit, Köln/Wien 1985 (Städteforschung A 23), S. 275–336. Vgl. auch die diesbezüglichen Überlegungen von Wolfgang Sommer, Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozeß frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, in: ZKG 106 (1995), S. 313–328. Zur Kooperation von protestantischen Theologen und Juristen an deutschen Höfen vgl. Luise Schorn-Schütte, Eigenlogik oder Verzahnung? Religion und Politik im lutherischen Protestantismus des Alten Reiches (16. Jahrhundert), in: Robert von Friedeburg/Luise Schorn-Schütte (Hg.), Politik und Religion. Eigenlogik oder Verzahnung? Europa im 16. Jahrhundert, München 2007 (HZ.B NF 45), S. 13–31.

74 Bereits Ernst Otto hat mit plausiblen Argumenten den Einfluss Matthias Hoës von Hoenegg auf die Politik des kursächsischen Hofes betont und in diesem Zusammenhang unter anderem auf die politischen Gutachten, die der Theologe im Auftrag des sächsischen Kurfürsten anfertigte, hingewiesen, Otto, Die Schriften des ersten kursächsischen Oberhofpredigers Höe von Hoenegg (wie Anm. 27), S. 3–53, hier insbesondere S. 8–12 und 16–18.

75 Bireley, Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert (wie Anm. 41), S. 388.

76 Verantwortung der Predigt (wie Anm. 12), Tijr.

ten Haltung den protestantischen Reichsständen gegenüber in der Forschung eine nicht unbedeutende Rolle beim Zustandekommen des kaiserlichen Restitutionsedikts zugestanden wird[77].

Der kurze Blick auf den Status und das Aufgabenfeld der Hofgeistlichen muss genügen, um deutlich zu machen, wie eng sich das Verhältnis von »Thron und Altar«[78] gestalten konnte – und dies keinesfalls nur im protestantischen Kontext. Das modernisierungstheoretische Argument eines Dissoziierungsprozesses von Politik und Religion mag für das 20. Jahrhundert zutreffen; in der Vormoderne gilt, dass sich der Bereich des Politischen nicht ausschließlich durch die Imperative staatlicher Macht definierte, sondern an die religiöse Sphäre als Raum autoritativer Normbildung gebunden blieb. In diesem Sinne erscheint Kontroversliteratur nicht als theologische »Marginalie« im Prozess der Etablierung neuer Kirchen und der Ausdifferenzierung distinkter Konfessionskulturen; sie stellt vielmehr ein zentrales Feld religionspolitischer Auseinandersetzung dar und ist immer in ihrem naturgemäß engen Zusammenhang mit den jeweiligen politischen Entwicklungen zu sehen. Es liegt so gesehen in der Logik der Dinge, wenn die hier interessierende Kontroverse ausgerechnet im Herbst 1631 ihre Dynamik einbüßte. Nach dem Sieg der vereinten schwedischen und sächsischen Armeen über das Heer der kaiserlichen Liga am 17. September 1631 und dem sich daran anschließenden Eroberungszug der schwedischen Truppen hatte die Frage, um die es in der durch den Leipziger Konvent ausgelösten theologischen Kontroverse eigentlich ging – die Frage nämlich, wie die protestantischen Reichsstände auf das Restitutionsedikt reagieren sollten – zumindest vorläufig eine militärische Antwort gefunden.

77 Bireley, Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert (wie Anm. 41), S. 398.

78 Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen (wie Anm. 73), S. 290.