

Die Schmalkaldischen Artikel und die Religionsgespräche

Von Thomas Fuchs

Mit den Begriffen »Schmalkaldische Artikel« und »Religionsgespräche« werden zwei zentrale Probleme der Reformationszeit angesprochen: zum einen die Frage der Bekenntnisbildung, zum anderen die Frage des Verhältnisses der verschiedenen Konfessionen zueinander. Beide Punkte waren von zentraler Bedeutung für die Herausbildung protestantischer Kirchen im Reich.

Bekenntnisbildung gehört für uns selbstverständlich zu den Grundlagen der neuzeitlichen Konfessionskirchen. Dies lässt leicht in den Hintergrund treten, dass Luther und seine Mitstreiter zunächst das Bekenntnis verweigerten und stattdessen auf die Bibel verwiesen.¹ Das Bekenntnis wird gleichsam in der jeweiligen Situation immer wieder neu hergestellt, es ist noch nicht Dogma. Bekenntnis kann als prozessualer Akt, als das Tun des Bekenkens oder als Status definiert werden. Immanuel Kant hat diesen Unterschied gültig in seiner Abhandlung *Was ist Aufklärung?* herausgearbeitet.² Leben die Menschen seiner Zeit in einem aufgeklärten Zeitalter oder in einem Zeitalter der Aufklärung? Letzteres meinte der Königsberger Philosoph, denn Aufklärung sei kein Zustand, sondern ein Denkstil, eine bestimmte Art zu denken. In diesem Sinne operierten der junge Luther und

1 Am wirksamsten auf dem Wormser Reichstag 1521: W. BORTH, Die Luthersache. Causa Lutheri (1517–1524). Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht, 1970; A. KOHNLE, Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden (QFRG 72), 2001.

2 I. KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werkausgabe XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, hg. v. W. WEISCHDEL, 12. Aufl., 1992, 51–61.

seine Mitstreiter nicht in einem Zeitalter des Bekenntnisses, sondern in einem Zeitalter des Bekennens. Der Übergang vom Zeitalter des Bekennens zum Zeitalter des Bekenntnisses war die Geburtsstunde oder besser der historische Sitz im Leben der Kirchenbildung.

Formal ließ das Ansinnen der Reformatoren kein Bekenntnis zu, denn in ihren Augen hatte Christus versprochen, unter ihnen zu sein und dafür zu sorgen, dass sich sein Wort durchsetzen werde. Bekenntnis widersprach zu tiefst dem Wissensmodus der reformatorischen Bewegung, denn der Glaube musste immer wieder an der Bibel neu gewonnen werden.³ Erst in dem Moment, als sich die Reformation nicht einfach durchsetzte, wurde in einem dialektischen Prozess das Schriftprinzip durch die Bekenntnisbildung ausgehebelt.

Die Verknüpfung von Bekenntnisbildung und Religionsgespräch tritt in den sogenannten Reichsreligionsgesprächen am deutlichsten vor unsere Augen. In gewisser Weise begann die evangelische Bekenntnisbildung mit einem Reichsreligionsgespräch, nämlich der Niederschrift der *Confessio Augustana* für die Religionsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag 1530.⁴ Mit dem *Augsburger Bekenntnis* wurde ein Text geschaffen, hinter den die evangelischen Theologen und Stände nicht mehr zurück konnten. Positiv gewendet bildete das *Augsburger Bekenntnis* den Anker für die Identitätsbildung der evangelischen Bewegungen bis hin zu den Reformierten. Das Bekenntnis trug wesentlich zur Gruppenidentität der Protestanten bei. Evangelisch war, wer sich zur Augsburger Konfession bekannte. Wer sich nicht dem Augsburger Bekenntnis anschließen konnte oder wollte, konnte nicht zur Gruppe gehören. Im negativen Sinne diente das Bekenntnis nicht nur der Inklusion, sondern auch der Exklusion, der Außendifferenzierung des protestantischen Milieus.

Die Reichsreligionsgespräche scheiterten unisono. Die Gründe, die wir hier nicht weiter vertiefen werden können, waren vielfältiger Natur. Entscheidend für unser Thema ist das Phänomen, dass die Religionsgespräche

3 Vgl. TH. FUCHS, Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit (Norm und Struktur 4), 1995, 457–485.

4 Vgl. H. IMMENKÖTTER / G. WENZ (Hg.), Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext (RST 136), 1997.

weniger für die Kommunikation zwischen Protestanten und römisch-katholischen Theologen und Reichsständen bedeutend wurden, sondern für die innerprotestantischen theologischen und politischen Kommunikationsbedingungen.

Die Religionsgespräche produzierten aufgrund ihrer Diskurssituation und der Diskursbedingungen zwangsläufig das Gegenteil von dem, was sie erreichen sollten.⁵ Sie vertieften die Gräben, anstatt sie zuzuschütten. Es war nicht möglich, eine Diskurssituation zu schaffen, die unabhängig von den äußeren Zwängen stattfinden konnte.

Diskursanalytisch betrachtet fraßen sich die Religionsgespräche selbst auf. Die Diskurssituation wurde maßgeblich von einer entscheidenden Inkommensurabilität geprägt. Die Gespräche setzten ein Bekenntnis voraus. Da es sich um religiöse Texte handelte, waren die Texte eigentlich nicht mehr verhandelbar. Glaubenstexte zeichnen sich durch Unveränderlichkeit aus. Sie transzendieren menschliche Wankelmütigkeit in die eherne Festigkeit Gottes. Und in umgekehrter Reihenfolge übersetzt das Bekenntnis das Wort Gottes in die menschlichen Kommunikationsmöglichkeiten. Das Bekenntnis wurde für eine Diskurssituation geschaffen, deren Textgrundlage überhaupt nicht diskussionsfähig war. Auf der formalen Ebene konstituierten Bekenntnisbildung und die Diskurssituation der Religionsgespräche Diskurssysteme, die in sich nicht lebensfähig waren. Dieser Kreislauf hätte nur dann durchbrochen werden können, wenn die Gesprächsgrundlage ihren Bekenntnischarakter verloren hätte und ein tatsächlich offenes Gespräch mit offenem Ende hätte geführt werden können. Da aber in allen Reichsreligionsgesprächen ein dogmatischer Text den Gesprächen zugrunde lag, ging es immer nur um Nuancen des Bekenntnisses. Und die Diskurssituation des Gespräches proklamierte gleichsam automatisch den Gesprächstext zum Bekenntnis. Hier ist auch der Grund dafür zu sehen, warum alle Religionsgespräche mit einer umfangreichen Editions- und Erklärungsliteratur begleitet wurden.

5 Vgl. TH. FUCHS, Reformatorsche Auseinandersetzungen in der Stadt. Das Religionsgespräch der Reformationszeit als Konfliktlösungsstrategie (in: Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte, hg. v. M. BROCKER / M. HILDEBRANDT, 2008, 72–84).

Die ›Unmöglichkeit‹ des Religionsgespräches kann mit Rückgriff auf Michel Foucaults »Die Ordnung der Dinge«⁶ als Produkt der Wissensordnung der Zeit interpretiert werden. Foucault fasst das Denken der Zeit, von der italienischen Renaissance bis zu Luther als die Wissensform der Renaissance zusammen. Danach sei die Welt von den Zeitgenossen als eine sich gegenseitig spiegelnde Ordnung beschrieben worden. Der Himmel spiegelte sich in der Welt, der Mensch in Gott und der menschliche Verstand in der göttlichen Weisheit. Durch diese Spiegelungen sei die Welt als ein Netz von Ähnlichkeiten interpretiert worden. Der Denkstil des 16. Jahrhunderts ließ detaillierte Analogien zwischen den unterschiedlichsten Dingen untereinander und ihrer sprachlichen Entsprechungen zu: zwischen Menschen und Tieren wie dem Mönchskalb⁷ oder zwischen dem Papst und der babylonischen Hure, die von Lukas Cranach mit der Tiara bekrönt wurde.⁸

Dabei stellte sich das hermeneutische Problem, wie die Ähnlichkeiten erkannt werden können. Die Zeichenähnlichkeit musste hervortreten, sie musste erkennbar sein. Es musste schließlich eine spezifische Semiologie existieren, die den Zusammenhang der Zeichen herstellbar machte. Weltinterpretation war demnach der Versuch, die Ähnlichkeiten zwischen Dingen und Wörtern aufzuzeigen, die gattungstypologisch im Kommentar erfolgte. Nach Foucault bildete deshalb der Kommentar die vorherrschende epistemologische Literaturform der Zeit. Die Welt und ihre Erkenntnis konstituierte sich durch den Zusammenhang von Bezeichnetem und Zeichen. Die Wissenschaft oder allgemeiner formuliert die Weltinterpretation diene der Erkenntnis dieser Verknüpfung und des Netzwerkes der Welterschöpfung, in dem auf der sprachlichen und der dinglichen Ebene alles miteinander verwoben war.

Nach Foucault folgte auf die »episteme« des 16. Jahrhunderts das klassische Denken, das in der Philosophie Descartes' und im aufgeklärten

6 M. FOUCAULT, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, 2012.

7 Vgl. M. LUTHER / PH. MELANCHTHON, Deutung der zwei grewlichen Figuren Bapstesels zu Rom vnd Munchkalbs zu Freyberg in Meyssen funden, Wittenberg: Johann Rhau-Grunenberg, 1523 (VD16 M 2988 u. eine Vielzahl weiterer Ausgaben).

8 So im Septembertestament: Das Neue Testament Deüttsch [Übers. v. Martin Luther; Holzschnitte v. Lukas Cranach d.Ä.], Wittenberg: Lukas Cranach d.Ä., Christian Döring, Melchior Lotter d.J., 1522 (VD16 B 4318).

Denkstil ihren bestimmenden Ausdruck fand. Descartes fragte nicht nach Zeichenähnlichkeit, sondern nach Repräsentation, um die universelle Ordnung erkennen zu können. Die Menschen und ihr Tun wurden nicht mehr als zeichenhafte Wiederholung der göttlichen Ordnung interpretiert, sondern nur noch als deren Repräsentanz. Nachgerade klassischen Ausdruck fand diese Denkweise im Konzept des »tertius usus legis« bei Melancthon, der die Zwei-Reiche-Lehre Luthers säkularisierte.⁹ Bei Foucault funktionierten die verschiedenen Formen der Wissensschöpfung als aufeinanderfolgende Epochen, in gewisser Weise als Paradigmen, die sich nacheinander ablösten. Die historische Forschung formulierte hingegen die These von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, dass verschiedene wissenssoziologische Formationen auch antagonistisch und konflikthaft nebeneinander bestehen können, dass, wie es Thomas S. Kuhn formuliert hat, das neue Paradigma aus dem Alten hervorgeht und mit ihm einen historischen beschreibbaren Kampf ausfechtet, um es schließlich zu überwinden.¹⁰

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Vorhandensein von Religionsgesprächen trotz ihrer bekenntnismäßigen »Unmöglichkeit« nur daraus erklären, dass es als Ideal der christlichen Vergemeinschaftung interpretiert werden konnte. Das Religionsgespräch stellte die zeichenhafte Analogie zu den Versammlungen der Apostel, ja sogar der Versammlung aller Christgläubigen dar, die im Konzil institutionalisiert wurde.¹¹ Die ethische Verpflichtung zum Gespräch zwang die Protagonisten, wider den eigenen Willen an den Religionsgesprächen teilzunehmen. Das Religionsgespräch funktionierte wie eine Fermentations- und permanente Schöpfungsmaschine, die den neuen Menschen hervorbrachte.

Aber nicht nur auf der wissenssoziologischen und der dogmatischen Ebene waren die Religionsgespräche erheblich vorbelastet, sondern auch auf der Textebene. Nach 1530 wurde die Enthistorisierung der *Confessio Augustana* zum zentralen Problem der Reichsreligionsgespräche der 1540er und 1550er Jahre. Durch die Religionspolitik des Kaisers wurde diese Tendenz

9 Vgl. O. BAYER, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, 1992, 52–55; W. JOEST, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, 41968.

10 Vgl. TH. S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 242014.

11 Vgl. FUCHS, *Konfession und Gespräch* (s. Anm. 3), 457f.

verschärft. Die *Confessio Augustana* war zunächst ein hochgradig den Zeitumständen geschuldetes Dokument, in diesem Sinne war es von Melanchthon niedergeschrieben worden. Luther hat von der »Leisetreterei« Melanchthons gesprochen,¹² die in dem historischen Moment 1530 die richtige Verhandlungs- und Gesprächsstrategie gewesen sei. Die Religionspolitik des Kaisers und der Stände konstituierte allerdings die *Confessio Augustana* als normativen Text, als definitiven Text. Es wurde von einem Zeichen für die von Gott gestiftete Religion des Neuen Bundes zu einem ›Ding‹, an dem wiederum zeichenhaft das richtige Bekenntnis abgelesen werden konnte. Aus einem Zeichen war ein Monument geworden. Auf der semiotischen Ebene hatte die *Confessio Augustana* die Seiten gewechselt. Sie stand nun auf Seite der heiligen Schrift und war nicht mehr ein Zeichen für das göttliche Wort. Für die faktische Normativität als Bekenntnisschrift und damit als Gesprächsgrundlage war die *Confessio Augustana* nicht mehr geeignet.

Folge dieser Inkommensurabilität war der permanente Zwang zu Interpretation und Ergänzung eines normativen Textes im interkonfessionellen, aber auch im innerkonfessionellen Diskurs, da das Augsburger Bekenntnis aufgrund seiner normativen Stellung formal unveränderlich geworden war. Versuche, mit einer Veränderung des Textes der *Confessio Augustana* wie mit der *Confessio Augustana variata* von 1540¹³ eine Glättung der innerkonfessionellen Gegensätze zu erreichen, trugen nur zur Delegitimierung des Kompromisses bzw. des Kompromissversuches bei.

Da 1540 der Weg gescheitert war, den Text des Bekenntnisses den aktuellen Anforderungen anzupassen, blieb nur noch der Weg übrig, die *Confessio Augustana* durch weitere normative Texte zu ergänzen, was letztlich nichts anderes bedeutete, als auf die Enthistorisierung der *Confessio Augustana* mit Verzeitlichung durch neue Texte zu reagieren. Sehr schnell wurde in den dreißiger Jahren der Punkt erreicht, an dem die *Confessio Augustana* durch neue Texte ergänzt werden musste. Es geschah genau das, was die *Confessio Augustana* eigentlich verhindern sollte. Sie brachte das

12 Vgl. G. WENZ, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2 Bde., 1996 u. 1998, hier: Bd. 1, 1996, 381f.

13 W.H. NEUSER, 450 Jahre Confessio Augustana Variata. Das »verbesserte« Augsburger Bekenntnis von 1540 als Dokument kirchlicher Einigung und protestantischer Identität (BPfKG 59, 1992, 53–62).

Gegenteil ihrer religionspolitischen Intention hervor und fachte die Diskussionen um das Bekenntnis innerhalb des Protestantismus an.

Die Verbindung von *Confessio Augustana* und protestantischem Bekenntnis war die Grundlage für die Beziehung zwischen den beiden Konfessionen in den Jahren nach 1530. Mit den Anhängern der *Confessio Augustana* stand dem Kaiser und den römisch-katholischen Reichsständen eine klar beschreibbare Gruppe mit einem eindeutigen Programm gegenüber, zumindest vordergründig. Im Nürnberger und Frankfurter Anstand gewährte der Kaiser den Konfessions-Verwandten zeitlich beschränkte Duldung.

Das »eindeutige Programm« wurde nach 1540 zunehmend ausgehebelt. In den Jahren zuvor war es innerhalb des Protestantismus noch nicht durchsetzbar gewesen, weitere Bekenntnisse der *Confessio Augustana* an die Seite zu stellen. So scheiterte noch im Februar 1537 der Versuch Kursachsens, die *Schmalkaldischen Artikel* in den Bekenntnisrang zu erheben.¹⁴ In den späten 1540er Jahren hingegen entwickelte sich ein vielgestaltiger Motivkanon, der die dogmatische Ergänzung der *Confessio Augustana* vorantrieb. Zu nennen sind der Aufstieg des Calvinismus, der Tod Luthers 1546 und die politischen und dynastischen Verwerfungen durch den Schmalkaldischen Krieg. Dem Interim kann in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle zugewiesen werden.¹⁵

Die Reformationsbewegung war bis zum Schmalkaldischen Krieg eine Erfolgsgeschichte. Ein Territorium nach dem anderen ging zur Reformation über, zuletzt sogar das bedeutende Herzogtum Sachsen. Diese Erfolgsgeschichte fügte sich nahtlos in die reformatorische Mastererzählung von der Durchsetzung des Wortes Gottes ein. In den Augen ihrer Anhänger war die reformatorische Botschaft ein Selbstläufer. Man musste eigentlich gar nichts weiter tun, als das Wort Gottes zu verbreiten, und das Wort würde selbst dafür sorgen, dass es gehört werde. Die Gegner hatten besiegt werden können. Sie wurden dem Gericht Gottes anheim gegeben.

¹⁴ Vgl. K. BREUER, Art. Schmalkaldische Artikel (TRE 30, 1999, 214–221).

¹⁵ Vgl. I. DINGEL (Hg.), Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der Interimistische Streit (1548–1549), bearb. v. J. HUND / J.M. LIES / H.-O. SCHNEIDER (C&C 1), 2010; I. DINGEL (Hg.), Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548 (LStRLO 8), 2006.

Diese Erfolgsgeschichte, die ein positives Geschichtsbild transportierte, insofern die Ereignisse den Protagonisten der evangelischen Bewegung Recht gaben in dem Sinne, dass sich ihre Rechtgläubigkeit gleichsam aus ihren Erfolgen bestätigte, wurde 1547/48 dekonstruiert.¹⁶ Gott hatte die Häupter des Schmalkaldischen Bundes offensichtlich nicht geschützt.

Nun setzte eine folgenschwere mentalitätsgeschichtliche Wende in Teilen des deutschen Protestantismus ein, der als Sieg eschatologischen Denkens beschrieben werden kann. Eschatologie¹⁷ meint hier nicht einen Bestand an Theologumena, der Glaube an das Ende der Welt, die Wiederkunft des Herrn, also als ein Teil des Bekenntnisses, sondern als einen Denkstil, als eine Form der Weltinterpretation, als ein mentalitätsgeschichtliches Phänomen, das einen direkten Einfluss auf das Problem der Bekenntnisbildung ausübte.

Im Foucaultschen Sinne konnten die Herausforderungen durch die destruktiven Phänomene der protestantischen Niederlagen, sofern sie nicht zu einer radikal veränderten Praxis führen sollten, mit anderen Worten, dem protestantischen Bekenntnis abzuschwören, nur durch eine neue Zeichenanalogie gelöst werden. Die historischen Ereignisse wurden nicht mehr in einer Zeichenanalogie des Triumphes gelesen, sondern in einer Zeichenanalogie des Leidens. Die Zeichenanalogie des Leidens verwies die zeitgenössischen Weltinterpreten direkt an die eschatologischen Zeichen des Neuen Testaments. Wenn die Niederlagen des evangelischen Bekenntnisses nicht als Gerichtsurteil des Herrn gelesen werden konnten, dann blieb als Alternative nur, die Niederlagen im Sinne der christlichen Passionsvorstellung als höchsten Sieg in höchster Niederlage zu interpretieren.

Die Zeichen der Zeit wurden als Parallelen zum eschatologischen Zeitenende und in einem eschatologischen Denkstil der Weltinterpretation und Kontingenzbewältigung gelesen. In den Worten Hermann Lübbes wurde der eschatologische Denkstil zur Kontingenzbewältigungspraxis.¹⁸ Thomas Kaufmann hat das Phänomen der Aktualisierung eschatologischer

16 Vgl. TH. KAUFMANN, Das Ende der Reformation. Magdeburgs »Herrgotts Kanzlei« 1548–1551/52 (BHTh 123), 41f.

17 Vgl. U. ASENDORF, Art. Eschatologie VII. Reformation und Neuzeit (TRE 10, 1982, 310–334).

18 Vgl. H. LÜBBE, Religion nach der Aufklärung, 32004.

Deutungsmuster mit dem Satz »Apokalyptik als kultureller Code« umschrieben.¹⁹ Für Marcus Sandl bildete das apokalyptische Sprechen die narrative Grundstruktur der Reformation.²⁰ Interessanterweise blieb die Kontingenzbewältigungspraxis des eschatologischen Denkstils weitgehend ein Phänomen des deutschen Protestantismus, während im calvinistischen Frankreich die Antworten auf die Konfessionskonflikte politiktheoretischer Natur waren, was im Foucaultschen Sinne dem Denkstil der nachreformatorischen Epoche zugeordnet werden kann.

Der Interpretationshorizont der Weltwirklichkeit wandelte sich von einer Triumph- zu einer Leidensgeschichte. Dieser Prozess kulminierte im ehemaligen Kurfürstentum Sachsen. Das Schicksal des geborenen Kurfürsten Johann Friedrich wurde in der evangelischen Flugschriftenliteratur, in Liedern wie auch in den evangelischen Heiligenkalendern als Passionsgeschichte verarbeitet.²¹ Die Leidensgeschichte des ehemaligen Kurfürsten verwob sich untrennbar mit dem politischen Ziel der Ernestiner, die Kurwürde zurückzugewinnen. Theologisch untermauert wurde die politische Mentalität der ernestinischen Dynastie von einem streng lutherischen Kurs, der mit dem Etikett des Gnesioluthertums bezeichnet wird.²²

Die Beschreibung der religiösen Parteien innerhalb des Protestantismus in der Zeit nach dem Interim macht der Forschung besondere Schwierigkeiten, nachdem sich die Einsicht durchgesetzt hat, dass die in der älteren Literatur vorgeschlagene Dichotomie von Philippisten und Gnesiolutheranern doch nicht so deutlich vor unsere Augen tritt. Diese plakative Vereinfachung der innerprotestantischen Parteienstruktur hat in gewisser Weise in einem Prozess der Dekonstruktion zu einer analytischen Vervielfachung der religiösen Parteien geführt. Nun sprechen wir von älteren Gnesiolutheranern, jüngeren Lutheranern, echten Philippisten und lutherischen

19 Vgl. TH. KAUFMANN, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts* (SMHR 29), 2006, 33f.

20 Vgl. M. SANDL, *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation* (Medienwandel, Medienwechsel, Medienwissen 18), 2011, 243f.

21 Vgl. TH. FUCHS, *Protestantische Heiligenmemoria im 16. Jahrhundert* (HZ 267, 1998, 587–614).

22 *Grundlegend jetzt: D. GEHRT, Ernestinische Konfessionspolitik. Bekenntnisbildung, Herrschaftskonsolidierung und dynastische Identitätsstiftung vom Augsburger Interim 1548 bis zur Konkordienformel 1577* (AKThG 34), 2011.

Philippisten.²³ Um es zur Verdeutlichung zuzuspitzen, bildet nun jeder Theologe seine eigene theologische Partei. Die klaren Beschreibungen zerfließen zu einer Vielzahl von Einzelphänomenen, die nur noch schwer interpretatorisch zusammengebunden werden können. Hier stößt die Typologisierung an ihre Grenzen, da der Idealtypus einen gemeinsamen phänomenologischen Kern besitzen muss. Wir können also, methodisch gesehen, keine Typenbildung mehr leisten, sondern nur noch Beschreibung. Die analytische Grundlegung der Typenbildung kann somit verloren gehen.²⁴ Hier läuft die Interpretation in eine methodische Aporie. Der Ausweg aus diesem Dilemma kann wieder mit Kant beschrieben werden. In der schon genannten Programmschrift *Was ist Aufklärung?* gab er als Antwort auf die Frage der Selbstbeschreibung des Aufklärers, dass sich dieser durch einen spezifischen Denkstil auszeichne.

Der Begriff des Denkstils ist für unsere Fragestellung entscheidend. Der Versuch, die theologischen Parteien zu charakterisieren, indem ein Fragebogen daraufhin abgefragt wird, ob ein bestimmter Theologe bestimmte theologische Ideen vertreten habe, führt in die Aporie der Differenziertheit der theologischen Ansichten. Hier scheint das Prinzip des Denkstils weiter zu helfen. Um in der Terminologie zu verbleiben: ein Gnesiolutheraner folgte einem eschatologischen Denkstil, während ihre philippistischen Gegner strukturell schon in den Bahnen des Staatskirchenrechts dachten; in den Worten Foucaults trafen das Denken der Renaissance und das cartesianische Zeitalter des Wissens aufeinander. In einem dialektischen Verständnis gingen die reformierten Theologen den klassischen Weg. Sie entwickelten einen politiktheoretischen Denkstil, in viel stärkerem Maße eine politische Theologie, es genügt, auf die bedeutenden politiktheoretischen Entwürfe von Franz Hotman, Theodor Beza, Junius Brutus (Hubert Languet) bis zu Johannes Althusius hinzuweisen.²⁵ Dieser Integrationsentwurf traf auf die entschiedene Ablehnung der lutherischen Theologie. Das

23 Vgl. aaO., 23, Anm. 52.

24 Vgl. L. VOGEL, Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546. Politik und Theologie zwischen Konsensdruck und Selbstbehauptung (QFRG 82), 2009, 33–35, der die Probleme bei der Begriffsbildung am Beispiel der Gnesiolutheraner zeigt.

25 Vgl. BEZA / BRUTUS / HOTMAN, Calvinistische Monarchomachen, hg. u. eingel. v. J. DENNERT, übers. v. H. KLINGELHÖFER, 1968.

politische Konzept der Monarchomachen wurde mit einer Theologie konfrontiert, die von Luther her viel impulsiver war, in gewisser Weise kompromissloser, eine »theologischere« Theologie, die nach 1548 massiv durch einen eschatologischen Denkstil aufgeladen wurde. Das Staatskirchendenken mit einer Eigengeschichte traf auf die eschatologische Energie der Gegengeschichte, Status auf Prozess. In diesem Sinne hat Daniel Gehrt von der »seit 1548 voranschreitenden innerkonfessionellen Ausdifferenzierung«²⁶ gesprochen.

Für die Religionsgespräche war die Aufladung von Teilen der protestantischen Theologie mit dem eschatologischen Denkstil von erheblicher Bedeutung. War Luther oft noch an Gemeinsamkeiten interessiert, so war dies seinen Epigonen, insbesondere gegenüber Melanchthon, nicht mehr möglich. Sie suchten nur noch das Trennende, und das Interim verschärfte diese Haltung. Luther dachte in gewisser Weise noch politischer. Ein Beispiel hierfür ist sein schon genanntes berühmtes Wort über die Leisetretei Melanchthons während des Augsburger Reichstages. In den innerprotestantischen Konflikten, und noch im 19. Jahrhundert, wurde diese Bemerkung als negatives Verdikt Luthers über Melanchthon gelesen. Tatsächlich war es die Anerkennung des politischen Handelns gegenüber der Theologie. Matthias Flacius wäre eine solche Haltung unmöglich gewesen. Ein Text wie die *Confessio Augustana*, der zwischen Wichtigem und Unwichtigem differenzierte, war in den Kategorien des eschatologischen Denkstils nicht mehr möglich. Denn der eschatologische Denkstil interpretierte die Weltwirklichkeit als dichotomisches System des Kampfes zwischen Gut und Böse.

Anja Moritz hat in ihrer Studie über Interim und apokalyptisches Denken sehr deutlich herausgearbeitet, wie stark bei den Interimsgegnern eschatologisch-apokalyptisches Gedankengut verbreitet war.²⁷ Grundsätzlich standen sich zwei Positionen gegenüber, auf der einen Seite die Gegner des Augsburger und Leipziger Interims, die sich in Magdeburg mit Flacius und Nikolaus Gallus an der Spitze zusammenfanden; auf der anderen Seite die Theologen innerhalb des protestantischen Lagers, die den Ausgleich für

²⁶ GEHRT, Konfessionspolitik (s. Anm. 22), 26.

²⁷ Vgl. A. MORITZ, Interim und Apokalypse. Die religiösen Vereinheitlichungsversuche Karls V. im Spiegel der magdeburgischen Publizistik 1548–1551 (SMHR 47), 2009.

möglich hielten. Für ihren Kampf gegen das Interim drückten sich seine Gegner in apokalyptischen Sprachbildern aus. Sie produzierten eine Menge von Topoi und Analogiezeichen, die die Krise zu interpretieren halfen. In ihren Augen waren Zugeständnisse Vorboten des endzeitlichen Kampfes, das Augsburger Interim war ein Einfallstor für das Papsttum. Die Verfechter des Interims dagegen sahen in den Mitteldingen eine Möglichkeit des Ausgleichs. Für die Magdeburger waren sie ein Zeichen der Apokalypse. Aufgrund ihres dualistischen Weltbildes sei es ihnen nicht möglich gewesen, eine Hierarchisierung der verschiedenen Theologumena in ihr Weltbild zu integrieren, wie es Melanchthon konnte. Im Zeichen des Endes konnte es keine Abstufungen mehr geben. Die Radikalität ihrer Weltsicht ließ auch nur radikale Lösungen zu. Diese apokalyptische Weltdeutung der Kompromisslosigkeit sieht Moritz als eine wichtige Ursache für die Verschärfung des Konflikts innerhalb des evangelischen Lagers. Moritz schlägt eine Topologie apokalyptischen Denkens vor, d.h. eine idealtypische Rekonstruktion apokalyptischer Wirklichkeitsdeutungen in der Zeit. Das apokalyptische Denken kreiste um die Begriffe »Zeichen der Endzeit«, »Zerrüttung der Kirche« und »Zerstörung der Schöpfungsordnung«.

Der Zusammenhang zwischen Krisenbewältigung und der Mobilisierung apokalyptischer Deutungsmuster ist letztlich ein allgemeines Phänomen der christlichen Auseinandersetzung mit der Weltwirklichkeit und spielte in der Reformation eine wichtige Rolle; es genügt auf das Münsteraner Täuferreich oder Luther selbst hinzuweisen. Es war ein Phänomen der Kontingenzbewältigung. Demgegenüber interpretiert Anja Moritz die Annahme oder Ablehnung des Interims wesentlich als ein politisches Phänomen. Auf der einen Seite standen die Wittenberger Theologen, die eine »Absonderung des Bekenntnisses von den politischen Entscheidungen«²⁸ befürworteten und somit dem Kurfürsten einen Spielraum gegenüber dem Kaiser verschaffen wollten, zum anderen auf der Gegenseite die Magdeburger Kontrahenten, die den Widerstand als protestantische Erfolgsgeschichte präsentierten, gleichsam ihr Handeln als Teil des apokalyptischen Endkampfes überhöhten. Aus ihrem apokalyptischen Denken heraus entwickelten sie wiederum politische Normen, die sich mit dem städtischen Streben

²⁸ AaO., 284.

nach Autonomie und religiöser Freiheit verbanden. Die von Moritz vorgeschlagene Typologisierung fügt sich ohne Schwierigkeiten in die Wissenssoziologie Foucaults ein.

Die Melange aus Widerstand gegen das Interim, dem Tode Luthers 1546, der Niederlage der ernestinischen Dynastie sowie der Wirklichkeitsverarbeitung im apokalyptisch-eschatologischen Denkstil bildeten auf protestantischer Seite die Grundlagen für die Bekenntnisfrage auf den Religionsgesprächen nach 1548. Wie radikal sich die Situation nach 1548 verschärft hatte, lässt sich eindrücklich an der Geschichte der *Wittenberger Konkordie* zeigen.²⁹ Hiermit lag ein Ausgleichsdokument vor, an dem Luther selbst mitgearbeitet hatte. Dieses war den Gnesiolutheranern nun nicht mehr lutherisch genug. Kompromisse gab es für sie nicht.

In den Religionsgesprächen vor 1548, d.h. in dem längeren Gesprächsprozess von Hagenau, Worms und Regensburg 1539–1541 sowie im Regensburger Religionsgespräch 1546 spielten die *Schmalkaldischen Artikel* keine Rolle. Die Gespräche rekurrten auf die *Confessio Augustana*. In diesen Veranstaltungen standen sich noch zwei einigermaßen homogene theologische Blöcke gegenüber. Die Kräfte, die in den Gesprächen 1546 wirksam waren, wurden von Lothar Vogel in seiner umfassenden Studie »Das zweite Regensburger Religionsgespräch von 1546« herausgearbeitet.³⁰ Trotz aller Gegensätze sei auf einer grundlegenden Ebene bei den Theologen und Politikern der Zeit die Vorstellung einer christlichen »concordia« als religiöses und gesellschaftliches Ideal präsent gewesen. Die Interpretation des Religionsgesprächs von 1546 basiert auf einem Vergleich mit den Verhandlungen von 1540/41, die zu einer weitreichenden Annäherung zwischen Protestanten und Römisch-Katholischen geführt hatten. Dass die theologischen Protagonisten von 1541, Martin Bucer und Johannes Gropper, aufgrund des Kölner Streits zu erbitterten Feinden geworden waren, war eine schwere Belastung für alle weiteren Einigungsbemühungen.³¹ Gropper weigerte sich standhaft, an dem Gespräch von 1546 teilzunehmen.

29 Vgl. TH. KAUFMANN, Art. Wittenberger Konkordie (TRE 36, 2004, 243–251).

30 Vgl. VOGEL, Religionsgespräch (s. Anm. 24), 322.

31 Vgl. H. FILSER, Ekklesiologie und Sakramentenlehre des Kardinals Johannes Gropper. Eine Glaubenslehre zwischen Irenik und Kontroverstheologie im Zeitalter der Reformation (SSthE 6), 1995.

Vogel weist auf die Kontinuitäten bei den protestantischen Gesprächsteilnehmern und bei der grundlegenden Aufgabenstellung der Religionsverhandlungen hin: Das Gespräch sollte eine zukünftige Reichstagsentscheidung vorbereiten. Bei den Römisch-Katholischen traten die Diskontinuitäten deutlicher zu Tage. Ein grundlegender Unterschied zu 1541 bestand darin, dass das Gespräch von 1546 ein peripheres Ereignis auf dem Reichstag war, während die Religionsverhandlungen von 1540/41 im Zentrum der Reichsversammlung gestanden hatten. In beiden konfessionellen Lagern war kein Spielraum mehr für eine Verständigung vorhanden. In gewisser Weise waren die Religionsgespräche die Totengräber ihrer selbst. Denn jede gescheiterte Einigungsbemühung ließ die Gräben tiefer werden, da die Gegensätze offen zu Tage traten. Die Religionsgespräche führten faktisch zum Gegenteil dessen, was sie bewirken sollten.

Wie wenig Spielraum für einen Konsens vorhanden war, zeigt der Umstand, dass sich die beiden Parteien nicht über die Zwecksetzung des Gespräches einigen konnten. Der Kaiser interpretierte die Verhandlungen als Hinführung zum Trienter Konzil, während die Protestanten in ihm eine Alternative zum Konzil sahen. Immer wieder wurden die Gespräche von Verhandlungen über die Geschäftsordnung und die Verfahrensweise behindert.

Theologisch traten, wie bei der Diskussion der Rechtfertigungslehre zu beobachten ist, die unterschiedlichen Auffassungen scharf zu Tage. Vogel weist darauf hin, dass sich die beiden religiösen Parteien auch auf der Ebene der religiösen Sprache deutlich auseinanderentwickelt hatten. Um hier Vogel zu ergänzen, hat es diese gemeinsame Sprache nie gegeben. Jede Konfessionsgemeinschaft redete mit den gleichen Begriffen inhaltlich anders. Die Eigenentwicklung der reformatorischen Theologie mit ihrem antischolastischen Gestus und ihrer Bibelreferenz traf auf eine Theologie, die im Angesicht des Konzils eher die theologische Rückbesinnung als die Erneuerung suchte.

Eine gewisse Rolle in den Religionsgesprächen spielten die *Schmalkaldischen Artikel* nur auf dem Wormser Religionsgespräch von 1557.³² Formal standen die Gespräche von 1557 in der Tradition der älteren Reichsreligionsgespräche. Sie schieden sich aber in drei bedeutenden Punkten

32 Grundlegend B. VON BUNDSCHUH, Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik (RST 127), 1988.

von den Verhandlungen 1539/41 und 1546: Das Konzil von Trient hatte auf römisch-katholischer Seite den theologischen Kompromisspielraum eigentlich beseitigt. Mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 wurde das Problem der Bekenntniszugehörigkeit eine zentrale Frage, die auf der innerkonfessionellen Ebene alle Diskussionen bestimmte. Der Calvinismus als nicht mit der lutherischen Theologie übereinstimmende konfessionelle Bewegung war nicht mehr zu leugnen. Auch die *Confessio Augustana variata* hatte diese Erkenntnis nicht verhindern können.

Parallel zur Abgrenzung der großen Konfessionskirchen schritt auch innerhalb des evangelischen Lagers die Bekenntnisbildung in den Territorien voran. Hier besaß das ehemalige sächsische Kurfürstentum eine Vorreiterrolle, die Daniel Gehrt deutlich herausgearbeitet hat. Durch die sächsische Bekenntnispolitik wurden die Schmalkaldischen Artikel erheblich aufgewertet. Zwar war es auf dem Bundestag im Februar 1537 nicht gelungen, die Artikel neben *Confessio Augustana* und *Apologie* in den Bekenntnisrang zu erheben, aber innerhalb des Territoriums wurden die *Schmalkaldischen Artikel* als normative Ergänzung durchgesetzt.

In diesem Prozess nahmen die 1553 von Nikolaus Amsdorf im Auftrage Herzog Johann Friedrichs I. verfassten Ordinationsartikel eine zentrale Stellung ein. Der erste Artikel enthält die Bestimmung, dass das Evangelium lauter und rein laut der *Augsburgischen Confession* »vnd sonderlich der artickel, zu Schmalkalden vbergebenn« gelehrt und gepredigt werden solle. Im wörtlichen Sinne wurden die *Schmalkaldischen Artikel* sogar der *Confessio Augustana* vorangestellt. Auf diese Lehrnorm wurde die ernestinische Landeskirche festgelegt.³³

In den folgenden Jahren versuchten die Ernestiner, die Schmalkaldischen Artikel als verbindliches Bekenntnisdokument der evangelischen Reichsstände durchzusetzen. Als Kontrapunkt stand die Kirche im albertinischen Sachsen, die auf das *Corpus doctrinae christianae* Melanchthons verpflichtet wurde, das 1560 in einer lateinischen und einer deutschen Ausgabe in Leipzig gedruckt wurde.³⁴

33 Vgl. GEHRT, Konfessionspolitik (s. Anm. 22), 63f.

34 PH. MELANCHTHON, *Corpus Doctrinae Christianae*. Qvae est summa orthodoxi et catholici dogmatis, complectens doctrinam puram & ueram Euangelij Iesu Christi secundum diuina Prophetarum & Apostolorum scripta, aliquot libris fideli ac pio studio explicata,

Schon die Förderung der *Schmalkaldischen Artikel* zeigt die zunehmende Eschatologisierung der Bekenntnisentwicklung im ernestinischen Sachsen. Die *Schmalkaldischen Artikel* waren nicht nur von Luther autorisiert, gleichsam als sein Testament, sein Zeugnis vor seinem eigenen Ende, sondern der Text arbeitete dezidiert das Trennende heraus, entsprach also inhaltlich und in der rhetorischen Struktur dem eschatologischen Denkstil der Gnesiolutheraner. Die *Schmalkaldischen Artikel* wurden zum Zeugnis für das eschatologische Bekennen.

Die Mentalität der Eschatologie radikalisierte die theologischen Konflikte. In gewisser Weise wurde nicht mehr das Gemeinsame gesucht, sondern nur noch das Trennende. Dazu passt auch, dass die *Schmalkaldischen Artikel* als Testament Luthers gesehen wurden, als sein letzter Wille, nicht als Text für ein Gespräch wie die *Confessio Augustana*. Die Entzeitlichung und Entfunktionalisierung der *Schmalkaldischen Artikel* konnte wiederum nur funktionieren, weil die Protagonisten des 16. Jahrhunderts noch nicht in historischen Kategorien denken konnten. Alle Geschichte konnte in einem Punkt zusammenfallen. Reinhart Kosselleck hat diese Geisteshaltung überzeugend herausgearbeitet.³⁵

Was das bedeutet, kann der Vergleich des Messartikels im *Augsburger Bekenntnis* und in den *Schmalkaldischen Artikeln* aufzeigen. In der *Confessio Augustana* wird die Messe unter den Missbrauchsartikeln behan-

a Rauerendo uiro D. Philippo Melanthere. Nunc edita ad vsvm ecclesiae sanctae ppublicvm et privatvm: Et ad testimonium constantiae atque consensus confitentis et profitentis ueritatem aeternam doctrinae coelestis, integram ac sinceram, in Ecclesijs et Scholis regionum Saxoniarum et Misnicarum, subditarum ditioni Principis Electoris Saxoniae, his totis Annis XXX. ex quo Augustana Confessio oblata et edita est: Et ad refutationem mendaciorum ac calumniarum maleuolentiae et obrectationum: E. VÖGELIN, 1560 (VD16 M 2883); PH. MELANCHTHON, Corpus Doctrinae Christianae. Das ist/ Gantze Summa der rechten waren Christlichen Lehre des heiligen Euangelij/ nach jnnhalt Göttlicher/ Prophetischen vnd Apostolischen Schrifft/ in etliche Bücher gantz richtig/ Gottselig/ vnd Christlich verfasst/ [...] zu einem gezeugnis bestendiger vnnd eintrectiger Bekendtnis der reinen vnnd waren Religion/ darabey dieser Churfürstlichen/ Sechssischen vnd Meißnischen Landen/ Schulen vnnd Kirchen/ nuhn her biß in das dreissigst Jar [...] geblieben vnd verharret sind/ wider aller Lügegeistern vngegründte falsche aufflag vnd beschwerung: E. VÖGELIN, 1560 (VD16 ZV 25754).

35 Vgl. R. KOSELLECK, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 92015.

delt³⁶, also im Bereich der Adiaphora, und dies in einer sehr defensiven Weise, dass die Evangelischen eigentlich kaum mehr geändert hätten als die Einführung des Deutschen aus pädagogischen Gründen; nebenbei waren diese Aussagen gar nicht so sehr an der Wirklichkeit vorbei, z.B. im albertinischen Sachsen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, während die *Schmalkaldischen Artikel* die Messe unter den Artikeln behandeln, die das Zentralproblem der Rechtfertigung thematisieren³⁷. Die Messe sei das »schrecklichste Greuel« und »päpstliche Abgötterei«. Nichts an diesem Artikel dürfe nachgegeben werden. Die Frage der Messe wurde also in die Dichotomie von wahrem Glauben und Abgötterei gestellt und die zeichenhafte Analogie zwischen Messe und Abgötterei herausgearbeitet.

Diese eschatologische Rhetorik, die vor allem bei den ernestinischen Theologen virulent war, musste sich destruktiv auf die Gesprächssituation auswirken. Die *Schmalkaldischen Artikel* sind in einer solchen Schärfe formuliert, dass eine Einigung auf ihrer Basis sowieso nicht mehr möglich gewesen wäre.

Die Wirksamkeit des eschatologischen Denkstils auf dem Wormser Religionsgespräch kann mit einem Schreiben von Flacius an die ernestinischen Abgesandten vom 9. August 1557 verdeutlicht werden.³⁸ Er verglich das Interim mit dem zweifach gehörnten Tier der Offenbarung und forderte die Briefempfänger unnachgiebig zur namentlichen Verwerfung aller Abweichungen von Luthers Lehre auf. Genannt wurden der Osiandrismus, die Theologie Schwenckfelds, der Majorismus sowie die Theologie der Sakramentariier, d.h. die Anhänger einer zwinglischen Abendmahlslehre, die schon von Luther verurteilt worden seien. Die Adiaphora nannte er in einem Zug mit dem Interim. Damit wurde die *Confessio Augustana* und die Position des Ausgleichs abgelehnt, Melanchthon als Abweichler von der wahren Lehre gebrandmarkt.

Das Aufeinanderprallen von »eschatologischem Denkstil« und Ausgleichspartei innerhalb des protestantischen Lagers wirkte sich unmittelbar auf das Verfahren des Religionsgespräches von 1557 aus. Die Gesprächsteilnehmer einigten sich sehr schnell am 14. September auf einen neuen

³⁶ Vgl. BSLK ²1952, 91–97.

³⁷ Vgl. aaO., 416f.

³⁸ Vgl. CR 9, 199–213.

Verfahrensweg. Nicht die *Confessio Augustana* sollte Grundlage des Gesprächs sein, sondern ein 23 Punkte umfassender »*Index articulorum controversorum*« aus der Feder von Petrus Canisius. Für die protestantischen Gesprächsteilnehmer besaß diese Regelung den Vorteil, dass das Bekenntnisproblem aus dem Gespräch herausgehalten wurde, konkret die Gültigkeit der *Schmalkaldischen Artikel* als Text des Bekenkens und des eschatologischen Denkstils.³⁹

Mit dieser Vorgehensweise wurde die Traditionsfrage von elementarer Bedeutung. Während die römischen Katholiken mit den Artikeln des Canisius die Tradition als verbindliche Norm definieren wollten, wurde diese Forderung von den Protestanten mit den altbekannten Argumenten strikt abgelehnt. Benno von Bundschuh sah hier das Grundproblem des Gesprächs, »daß der Unionsversuch notwendigerweise an der unterschiedlichen Wertung des Traditionsbegriffs scheitern mußte, unabhängig von der tatsächlich eingetretenen Auflösung durch den innerlutherischen Konflikt«. ⁴⁰

Ausgelöst wurden die innerprotestantischen Konflikte in Worms durch Petrus Canisius, der in einer Sitzung am 16. September behauptet hatte, dass es innerhalb des protestantischen Lagers erhebliche Lehrunterschiede gebe und die Gegenseite dazu aufforderte, alle Irrtümer in den Lehrpunkten zu verwerfen, in denen sich die Römisch-Katholischen und die Protestanten einig seien.⁴¹ Für die ernestinischen Theologen war nun die entscheidende Frage nach dem Bekennen gestellt. Das Bekennen war für sie wichtiger als die innerprotestantische Solidarität. Ihr Denken war mit eschatologischer Energie aufgeladen, für sie ging es um den Sieg des Transzendenten über die Weltwirklichkeit.

Joachim Mörlin und Johannes Stössel konzipierten daraufhin einen Text, der Adiaphorismus und Majorismus verwarf. Diesen übergaben sie den Konfessionsverwandten mit der Erklärung, in der nächsten Sitzung ihr Dokument einzureichen und ihre Verwerfungen deutlich zu artikulieren. Die Verwerfung angeblicher Irrlehren wurde das identitätsstiftende Moment der Gnesiolutheraner in Worms. Sie selbst bezeichneten sich als »wir

39 Vgl. BUNDSCHUH, Das Wormser Religionsgespräch (s. Anm. 32), 436f.

40 AaO., 440.

41 Ebd.

verdammer der secten«⁴² und traten damit einen Prozess der negativen Integration los. Die Selbstdefinition der Gruppe über die negative Integration ist bemerkenswert, weil nicht die positive Formulierung einer Lehre in Zentrum steht. Die Ablehnung als Gruppensignum entwickelte eine erhebliche Dynamik und belastete die Konsensfindung. Nur mit Mühe gelang es den Anhängern Melanchthons, den Skandal abzuwenden und die Gnesiolutheraner dazu zu bewegen, stillzuhalten.⁴³

In einer Sitzung am 20. September beharrte Canisius auf der Behandlung des Traditionsproblems, bevor die eigentliche Diskussion der Lehrartikel stattfinden solle. Um das sola scriptura-Prinzip der Evangelischen ad absurdum zu führen, rekurrierte Canisius auf die innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten, insbesondere den Abendmahlsstreit, d.h. die Diskussionen um eine realistische oder symbolische Auslegung der Einsetzungsworte.⁴⁴ Michael Helding konkretisierte die Rede des Canisius und forderte die Verwerfung folgender Irrlehren durch die protestantischen Gesprächsteilnehmer: Die durch kaiserliche Edikte verworfenen Häresien, etwa die Täufer, »etiam Zwinglianos et Calvinianos in eucharistia, Osiandros in iustificatione, Illyricos de libero arbitrio et bonis operibus, Picardos in multis rebus«.⁴⁵ Nur am Rande zeigt der Einwand Heldings die Enthistorisierungsstrategie der römisch-katholischen Kolloquenten, während Melanchthon schon die »modernere« Sichtweise der historischen Bedingtheit von Texten folgte.

In dieser Situation war der Punkt erreicht, an dem es für die ernstnischen Theologen nur noch um das Bekenntnis des wahren Glaubens ging. In dieser aufgeheizten Stimmung konnte es keine Kompromisse mehr geben. Die herzoglich-sächsischen Abgeordneten Schnepf, Strigel und Stössel – später kamen der Mansfelder Deputierte Erasmus Sarcerius und der Braunschweiger Deputierte Joachim Mörlin hinzu – stellten unmissverständlich klar, dass die vorbereitete Erklärung öffentlich gemacht werden würde.

42 VOGEL, Religionsgespräch (s. Anm. 24), 33.

43 Vgl. BUNDSCHUH, Das Wormser Religionsgespräch (s. Anm. 32), 453.

44 Vgl. aaO., 455.

45 Vgl. aaO., 458, Anm. 87.

Die Kompromissbereiten unter Führung der Assessoren Ludwig von Eberstein und Balthasar von Gültlingen für den Herzog von Württemberg und den Kurfürsten von Sachsen riefen alle evangelischen Gesprächsteilnehmer zu einer Sitzung am 22. September zusammen.⁴⁶ Alle Beschwörungen halfen nichts mehr. Schnepf und seine Mitstreiter blieben unnachgiebig. Sie beriefen sich auf ihr Gewissen und die Befehle ihres Herrn. In aller Deutlichkeit stellte Schnepf die kompromisslose Haltung vor: Der Gehorsam gegenüber Gott sei wichtiger als die protestantische Einheitsfront. Melanchthon gab so weit nach, dass er einer Verurteilung Osianders zugestimmt hätte, Brenz allerdings verwarf eine solche ohne vorherige Prüfung.

Ein letztes, den ernestinischen Theologen entgegenkommendes Kompromissdokument, wurde von ihnen abgelehnt. Am 23. September schließlich protestierte die ernestinsische Fraktion gegen ihren Ausschluss durch die Mehrheit der protestantischen Abgeordneten. Das Gespräch war damit faktisch gescheitert.

Die Bedeutung der *Schmalkaldischen Artikel* für die Religionsgespräche war von geringer Relevanz. In den eigentlichen Gesprächen waren sie nicht Gegenstand der Diskussionen. Ihr historischer Bedeutungsort lag im innerkonfessionellen Bereich. Sie waren geltungsstarker Ausdruck einer streng lutherischen Partei innerhalb des protestantischen Lagers und erlangten für diese Gruppe Bekenntnischarakter. In gewisser Weise schwebten sie mehr als Damoklesschwert über den Gesprächen, als dass sie direkt darin behandelt wurden.

⁴⁶ Vgl. aaO., 459.