

Protestantische Stellungnahmen zu Lehre und Leben der römisch-katholischen Kirche im deutschen Umfeld Händels

Irene Dingel

Georg Friedrich Händel (1685–1759) ist im Laufe seines Lebens mit allen großen christlichen Konfessionen und Frömmigkeitsrichtungen, zumindest im protestantischen Bereich, in Kontakt gekommen. Durch seine aus einem Pfarrhaus stammende Mutter stand er in enger Berührung mit dem Luthertum seiner Zeit. Sein kurzes Studium in Halle führte ihn in die Hochburg des Pietismus, und durch seine probeweise Organistenzeit an der dortigen Dom- und Schlosskirche gewann er Einblick in die Frömmigkeitspraxis des sogenannten *Calvinismus aulicus* in Brandenburg.¹ Seine Reise nach Italien und persönliche Kontakte schließlich brachten ihn in unmittelbare räumliche Nähe zum Katholizismus. So unterhielt er beispielsweise eine freundschaftliche Beziehung zu dem 1680 zum Priester geweihten, theologisch gebildeten Diplomaten und Komponisten Agostino Steffani (1654–1728), der seit dem Jahre 1688 als Hofkapellmeister im lutherischen Hannover am Hofe des nach der Kurwürde strebenden Herzogs Ernst August wirkte. Steffani wurde übrigens im Jahre 1709 Apostolischer Vikar für Ober- und Niedersachsen mit Sitz in Hannover.²

Zwischen all den genannten konfessionellen oder auf eine bewusste Frömmigkeitspraxis zielenden Richtungen, dem Katholizismus, dem Luthertum, dem Calvinismus und dem die innere Herzensfrömmigkeit in den Vordergrund stellenden Pietismus – man sprach damals von ›Religionsparteien‹³ – bestanden sowohl lehr- als

1 Die Bevölkerung hatte den Konfessionswechsel des kurbrandenburgischen Herrscherhauses 1613 durch Kurfürst Johann Sigismund nicht mitvollzogen und war lutherisch geblieben. Vgl. dazu insgesamt Bodo Nischan, *Prince, People, and Confession. The Second Reformation in Brandenburg*, Philadelphia / Pa. 1994.

2 Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Händel, Georg Friedrich, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 2, Hamm (Westfalen) 1990, Sp. 435–446; und Sabine Wehking, Agostino Steffani, in: ebd., Bd. 10, Hamm (Westfalen) 1995, Sp. 1 263–1 265.

3 Vgl. die Kritik an diesen Religionsparteien im radikalen Pietismus. Gottfried Arnold (1666 bis 1714), ein Zeitgenosse Händels, veröffentlichte im Jahre 1699 seine »Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie«, in die er seine Kritik an den ›Religionsparteien‹, d.h. seine massive Kirchenkritik, einfließen ließ. Wenn Arnold deshalb schon im Titel seines Werks von »unpartheiisch« redet, so meint

auch bekenntnismäßige Spannungen, die den Zeitgenossen, und damit auch Händel, durchaus präsent waren. Vor diesem Hintergrund sollen aus dem evangelischen Bereich hervorgehende Stellungnahmen zur römisch-katholischen Kirche aus dem weiteren Umfeld Händels an einigen aussagekräftigen Beispielen erhoben werden,⁴ um auf diese Weise den Gedanken- und Erfahrungshorizont der Menschen um 1700 zu skizzieren. Diese protestantischen Stellungnahmen zur römisch-katholischen Kirche bzw. die Perspektiven auf den Katholizismus waren keineswegs homogen. Vielmehr waren sie von den historischen Bedingungen abhängig, auf die sie reagierten, und schlugen insofern jeweils unterschiedliche Wege der Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Gegenüber ein und dementsprechend unterschiedlich scharfe Töne an. Es gab zahlreiche Ebenen der Begegnung und eine Fülle von Konfliktfeldern. Dennoch kann man das Miteinander und Gegeneinander der Konfessionen im Zeitalter Händels an einigen ausschlaggebenden Punkten stichwortartig bündeln und charakterisieren. Sie sind zugleich geeignet, einen exemplarischen Zugang zum Thema dieses Beitrags zu eröffnen. Das gesamte kontrovertheologische Spektrum jener publikationsfreudigen und zu offenen Auseinandersetzungen neigenden Zeit in den Blick zu nehmen, dürfte sich wohl als unmöglich erweisen.

In einem ersten Schritt wird die Erfahrung von Gegenreformation und Verfolgung evangelischer Glaubensgenossen als Auslöser für eine pietistische und eine calvinistisch-aufklärerische Stellungnahme in den Mittelpunkt gerückt. Sodann sollen die sich im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert häufenden Konversionen, vor allem die spektakulären Fürstenkonversionen zum Katholizismus, an einem ausgewählten Beispiel als weiterer Anlass für Einschätzung und Bewertung des römischen Katholizismus durch die evangelische Seite zur Sprache kommen. Hier konnte es auch innerprotestantisch durchaus unterschiedliche Meinungen und scharfe Auseinandersetzungen geben. Ein dritter Punkt soll die lutherische Polemik gegen den erneut an Terrain gewinnenden Katholizismus vor Augen führen, welche durch das im 17. und besonders im 18. Jahrhundert allseits einsetzende Bestreben, die Differenzen über eine Zusammenführung der Konfessionen zu überwinden, kontrastiert wird. Diese drei, inhaltlich zum Teil durchaus ineinandergreifenden Schwerpunkte können meines Erachtens dazu dienen, die protestantischen Stellungnahmen zu Leben und Lehre der römisch-katholischen Kirche an entscheidenden Punkten zu umreißen und so die von evangelischer Seite »kultivierten« Perspektiven auf Rom und das Papsttum um 1700 aufzuzeigen, auch wenn dies immer nur Ausschnitte aus dem Gesamtbild bleiben werden.

er einen Standort jenseits der Religionsparteien, also jenseits der großen christlichen Konfessionskirchen. Von historischer Objektivität im eigentlichen Sinne kann keine Rede sein. Arnold ist also nicht im heutigen Sinne unparteiisch, sondern begibt sich bewusst in das Lager des unkirchlichen, mystischen Spiritualismus, der sich seinerseits nicht als Konfessionskirche, d.h. nicht als Religionspartei, versteht. Das zuerst in Frankfurt am Main gedruckte Werk erfuhr bis 1740 sechs Auflagen.

⁴ Der Anglikanismus kann hier wegen seiner spezifischen historischen und konfessionellen Bedingungen nicht in Betracht gezogen werden.

Erfolge der Gegenreformation und Verfolgung

Das Geburtsjahr Georg Friedrich Händels war das Jahr der Aufhebung des Edikts von Nantes,⁵ jenes Toleranzedikts des zum Katholizismus konvertierten französischen Königs Heinrich IV., das den Hugenotten seit 1598 fast ein Jahrhundert lang friedliche Koexistenz neben der römisch-katholischen Kirche in Frankreich garantiert hatte und das eigentlich ewige Geltung beanspruchte. Aber seit der Alleinregierung Ludwigs XIV. (1643–1715), die auf eine absolutistische Zentralisierung und damit auf die Einebnung der konfessionellen und zugleich gesellschaftlichen Polarisierung zielte, begann eine systematische Zurückdrängung des Protestantismus in Frankreich, für die der Sonnenkönig bei seinem Beichtvater Jean-Bénigne Bossuet und den Jesuiten im Lande Rückhalt fand. Gezielte Bekehrungs- und Missionskampagnen sowie eine restriktive Auslegung der Toleranzbestimmungen des Edikts von Nantes dezimierten den Protestantismus. Hinzu kamen ab 1680/1681 die berühmt berüchtigten »Dragonnaden«.⁶ Viele Hugenotten schworen notgedrungen ab oder wanderten aus, sodass das Toleranzedikt angesichts eines schließlich in Frankreich kaum noch existenten Protestantismus quasi überflüssig geworden war und mit dem Edikt von Fontainebleau im Jahre 1685 widerrufen werden konnte.⁷ Der Widerstand in den Cévennen, wo einige Protestantengemeinden im Untergrund weiter existierten, wurde blutig niedergeschlagen. Erneut verließen Tausende ihre Heimat. Zu den Aufnahmeländern für die Exulantenwellen gehörten auch die Territorien des Reichs. Frankfurt am Main wurde zu einer zentralen Anlaufstelle und damit zu einem regelrechten Knotenpunkt des »Refuge«,⁸ und nicht zuletzt in Kurbrandenburg nahm man die Flüchtlinge bereitwillig auf.⁹

5 Das »Edikt von Nantes 1598« ist abgedruckt in: Religionsvergleiche des 16. Jahrhunderts, Bd. 2: Januaredikt 1562 [u. a.], 2. Aufl., bearbeitet von Ernst Walder, Bern 1946, 1961 (Quellen zur neueren Geschichte 8), S. 14–71.

6 Dabei handelte es sich um die Einquartierung von Dragonern in hugenottische Haushalte, die ihre Gastgeber dann »nach allen Regeln der Kunst« drangsalierten. Zur Geschichte der Hugenotten vgl. den kurzen Abriss bei Irene Dingel, Art. Hugenotten, in: Enzyklopädie der Neuzeit, hrsg. von Friedrich Jaeger, Bd. 5, Darmstadt 2007, Sp. 658–661.

7 Vgl. *Révocation de l'édit de Nantes*, in: Eugène und Émile Haag, *La France protestante*, Bd. 10: *Pièces justificatives*, Paris 1858, S. 389–392. In deutscher Übersetzung findet sich das »Edikt von Fontainebleau vom 18. 10. 1685« in: *Das Edikt von Nantes – Das Edikt von Fontainebleau*. Deutsche ungekürzte Ausgabe, hrsg. vom Deutschen Hugenottenverein, mit einem Vorwort von Ernst Mengin, Flensburg 1963 (Rechts-Urkunden zur Geschichte der Hugenotten), S. 84–93.

8 Vgl. aus der zahlreich vorhandenen Literatur zum »Refuge« exemplarisch: *Die Hugenotten und das Refuge. Deutschland und Europa*, hrsg. von Frédéric Hartweg, Stefi Jersch-Wenzel, Berlin 1990 (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 74).

9 Im Jahr der Widerrufung des Edikts von Nantes 1685 erließ der Große Kurfürst das sogenannte Potsdamer Edikt, das auch in französischer Sprache versandt wurde und den Konfessionsmigranten Brandenburg als Zuflucht attraktiv machen sollte. Vgl. Ferdinand Sander, *Die Hugenotten und das Edikt von Nantes*. Mit urkundlichen Beigaben. Zum Gedächtnis an das Potsdamer Edikt des Großen Kurfürsten vom 29. Oktober – 8. November 1685, Breslau 1885; außerdem *Wege und Grenzen der Toleranz. Edikt von Potsdam 1685–1985*, hrsg. von Manfred Stolpe, Friedrich Winter, Berlin 1987.

Solche und ähnliche Erfahrungen schlugen sich in der Einschätzung Roms und des römischen Katholizismus auf evangelischer Seite deutlich nieder. Denn Frankreich war kein Einzelfall. In Ungarn beispielsweise hatte ebenfalls die Gegenreformation eingesetzt, begünstigt durch die Thronbesteigung Leopolds I. im Jahre 1657. Die treibenden Kräfte dafür waren das Haus Habsburg zusammen mit den Jesuiten. So versuchte der Pressburger Gerichtshof in den Jahren 1673–1674 unter erzbischöflicher Leitung, vor allem die evangelischen Funktionsträger zur Konversion zum Katholizismus oder aber zum Amtsverzicht zu bewegen. In diesem Zusammenhang wurde 538 Geistlichen und Lehrern der Prozess gemacht. Viele von ihnen wurden hingerichtet, ins Gefängnis geworfen oder aber – ähnlich wie etwa gleichzeitig die Hugenotten – auf die Galeeren verbannt.¹⁰

Auch in dem unter habsburgischer Oberhoheit stehenden Schlesien¹¹ kam es seit 1675 zunehmend zu Repressalien gegen den dort in der Minderheit existierenden Protestantismus. Toleranz- bzw. Koexistenzbestimmungen, wie sie der Westfälische Frieden von 1648 garantierte,¹² wurden systematisch und unter Einsatz militärischer Mittel gebrochen. 600 evangelische Kirchen wurden enteignet und beschlagnahmt. Es folgten Ausweisungen und schließlich der Entzug bürgerlicher Rechte. All dies löste eine große Auswanderungswelle aus. Etwa 200 000 Evangelische verließen das Land und siedelten sich zu einem großen Teil im Kurfürstentum Brandenburg an.¹³ Wenig später – im Jahre 1684 – erreichte die Vertreibung der Salzburger Protestanten

10 Vgl. Hartmut Weiss, Philipp Jakob Speners Verhältnis zum römischen Katholizismus, Diss. Kiel 1986, S. 25, Anm. 119.

11 Die habsburgische Oberhoheit währte von 1526 bis 1740. Vgl. zu den Entwicklungen bis 1650 Franz Machilek, Schlesien, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hrsg. von Anton Schindling, Walter Ziegler, Bd. 2: Der Nordosten, Münster 1990 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 50), S. 102–138; darüber hinaus Jörg Deventer, Gegenreformation in Schlesien. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in Glogau und Schweidnitz 1526–1707, Köln u. a. 2003 (Neue Forschungen zur schlesischen Geschichte 8).

12 Der Friedensschluss von Münster hatte den evangelischen Fürstentümern Liegnitz-Brieg und Münsterberg-Öls, außerdem der Stadt Breslau freie Religionsausübung im Sinne des Augsburger Bekenntnisses verbürgt. Die Evangelischen im übrigen Schlesien erhielten in Glogau, Jauer und Schweidnitz drei sogenannte Friedenskirchen zur Religionsausübung. Aber schon 1653 konnten die Protestanten in den Erbfürstentümern Münsterberg, Breslau-Land, Schweidnitz, Jauer und Glogau nicht mehr unbehelligt leben, und es begannen die Bedrückungen. Vgl. Weiss, Philipp Jakob Speners Verhältnis (wie Anm. 10), S. 105 f.; außerdem Thomas Winkelbauer, Ständerecht und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter, Teil 2, Wien 2003 (Österreichische Geschichte 1522–1699), S. 63–70.

13 Hinzu kam, dass im Jahre 1675 schließlich Georg Wilhelm starb, der letzte Piastenherzog von Liegnitz-Brieg-Wohlau. Jetzt fasste auch hier die Gegenreformation Fuß, und man beschlagnahmte evangelische Kirchen. Das schlesische Luthertum existierte fortan als Untergrundkirche. Erst die durch Kaiser Josef I. (1705–1711) zugestandene Altranstädter Konvention von 1707 brachte die Rückgabe von 130 enteigneten Kirchen im Fürstentum Liegnitz-Brieg-Wohlau und Münsterberg. Sie ermöglichte den Bau von sechs evangelischen Gnadenkirchen in den Erbfürstentümern, außerdem die Re-Etablierung eines evangelischen Schulwesens. Vgl. Weiss, Philipp Jakob Speners Verhältnis, S. 105 f.

ihren ersten Höhepunkt. Es folgten weitere Exilierungen in den Jahren 1731–1732. Die Flüchtlinge erhielten Unterstützung durch den Halleschen Pietismus. Besonders Gotthilf August Francke, der Sohn und Nachfolger August Hermann Franckes, und der Augsburger Senior Samuel Urlsperger setzten sich für die Vertriebenen ein, sorgten für materielle Hilfe, für seelsorgerliche Betreuung und ebneten der Ansiedlung der Salzburger im amerikanischen Georgia den Weg.¹⁴

Angesichts dieser allseits zu beobachtenden Entwicklungen befürchtete man unter den Evangelischen, dass nun die Ausmerzung des Protestantismus, die man schon auf dem Konzil von Trient (1545–1563) als beschlossene Sache ansah, bittere Wirklichkeit werden könnte. Dies schien umso dramatischer Gestalt anzunehmen, als die Societas Jesu, der Hauptfeind des Protestantismus und die Antriebskraft der Gegenreformation, offensichtlich Unterstützung bei den weltlichen Mächten fand. Dies mag sich aus heutiger historischer Perspektive relativieren. Die geschilderte zeitgenössische Wahrnehmung erklärt aber die sich in einem spezifischen historischen Bewusstsein und scharfen Abgrenzungen niederschlagenden Reaktionen aufseiten der Evangelischen. Die Sorge um ein kontinuierliches Überhandgewinnen des konfessionellen Gegners spiegelt sich auch in Philipp Jacob Speners Schrift *Pia desideria* von 1675, die in ihren verschiedenen Neuauflagen weite und nachhaltige Verbreitung erfuhr. Zwar zielte sie in erster Linie auf die eingetretenen Schwächen und Verderbnisse im eigenen evangelischen Lager und machte die Reformbedürftigkeit der reformatorischen Kirchen zum Thema, aber die von Spener vorangestellte Situationsanalyse thematisierte auch das prekäre Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus. Neben den für das »geistliche Elend« in den evangelischen Kirchen verantwortlichen Faktoren kamen nämlich auch das »antichristische Babel« und der Teufel¹⁵ zur Sprache, beides Bezeichnungen für das römische Papsttum. Spener sah das Papsttum nach wie vor in diesen Personifizierungen, als Teufel und Antichrist, am Werk und nun zu perfiden Mitteln greifen, da blutiges Martyrium die evangelischen Kirchen in der Vergangenheit nicht auszurotten vermocht hatten:

die der wahren Religion zugethane mit langwirigen transalen / und sta(e)tsanhaltenden einerseits trohworten / anderseits verheissungen und vorstellungen der welt herrlichkeit / sonderlich aber entziehung und vertreibung der wahren lehrer / allgemach / von der erkantden warheit abzuziehen / aufs wenigste die kinder und nachko(e)mmlinge wieder zu falscher Religion zu bringen.¹⁶

14 Vgl. Salzburg – Halle – Nordamerika. Ein zweisprachiges Find- und Lesebuch zum Georgia-Archiv der Franckeschen Stiftungen, hrsg. von Thomas Müller-Bahlke, Jürgen Gröschl, Halle/Tübingen 1999 (Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien 4); Thomas Müller-Bahlke, Art. Salzburger Emigranten, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 812 f.

15 Philipp Jacob Spener, *Pia desideria*, hrsg. von Kurt Aland, Berlin 31964 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170), S. 11, Zeile 18, und S. 12, Zeile 1 f.

16 Spener, *Pia desideria*, S. 12, Zeile 5–10.

In Speners Geschichtsdeutung hatte das schon von Martin Luther als Antichrist gebrandmarkte Papsttum also immer noch unausweichliche Macht. Diese Erkenntnis und seine Interpretation des endzeitlichen Falls Babylons gemäß Apk 18 und 19 beeinflussten das von Spener vertretene bzw. in den *Pia desideria* propagierte und in pietistischen Kreisen aufgenommene eschatologisch ausgerichtete Geschichtsbewusstsein. Anders als Luther und seine Mitreformatoren, die den Fall des römischen Antichrist und den Beginn der letzten Zeiten vor dem Jüngsten Tag bereits durch die Reformation vollzogen sahen, ging Spener davon aus, dass dieser Fall keineswegs schon eingetreten, sondern erst noch zu erwarten sei:

Nechstdeme haben wir auch noch einen gro(e)ssern fälle deß Pa(e)bstischen Roms zu erwarten. Dann ob zwar ihm ein mercklicher stoß von unserm S. Herrn LUTHERO gegeben worden / so ist doch desselben geistliche gewalt noch viel zu groß / als daß wir sagen solten / daß die weissagung Offenbahr. c. 18 und c. 19. gantz erfü(e)llet seye.¹⁷

Dies und die noch ausstehende, endzeitlich erwartete Wendung der Juden zu Jesus Christus als Messias und damit zum Christentum veranlassten Spener bekanntlich, eine diesseitige Hoffnung auf bessere Zeiten zu propagieren, die seinen innerevangelischen Reformvorschlägen Rückhalt und enorme Schubkraft verlieh.

Auch der aus calvinistischer Familie stammende französische Frühaufklärer Pierre Bayle, dessen 1696/1697 erschienenes, ungeheuer erfolgreiches *Historisch-Kritisches Wörterbuch*, durch Johann Christoph Gottsched übersetzt, im Jahre 1741 die deutschsprachigen Leser erreichte,¹⁸ prangerte den Einsatz von Gewalt zur Erreichung religiöser oder religionspolitischer Ziele an, wie man es zu seiner Zeit allseits erlebte. Bayles Eltern und Geschwister und auch er selbst als zweimaliger Konvertit hatten Verfolgung und Zwang zur Auswanderung erfahren müssen.¹⁹ Freilich ging sein

17 Spener, *Pia desideria*, S. 44, Zeile 17–21.

18 Zur Rezeption Bayles in Deutschland vgl. Irene Dingel, *La Traduction du »Dictionnaire historique et critique« de Pierre Bayle en allemand et sa réception en Allemagne*, in: *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières / Critical Spirit, Wisdom and Erudition on the Eve of the Enlightenment: le / the »Dictionnaire historique et critique« de / of Pierre Bayle (1647–1706)*. Actes du colloque international, Nimègue, octobre 1996, hrsg. von Hans Bots, Amsterdam / Maarssen 1998 (*Études de l'Institut Pierre Bayle, Nimègue / Studies of the Pierre Bayle Institute, Nijmegen* 28), S. 109–123; sowie Dies., *Die Rezeption Pierre Bayles in Deutschland am Beispiel des »Dictionnaire historique et critique«*, in: *Interdisziplinarität und Internationalität. Wege und Formen der Rezeption der französischen und der britischen Aufklärung in Deutschland und Russland im 18. Jahrhundert*, hrsg. von Heinz Duchhardt, Claus Scharf, Mainz 2004 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung für Universalgeschichte, Beiheft 61), S. 51–63.

19 Bayle war nach seinem Studium an der evangelischen Akademie in Puylaurens an die von den Jesuiten geleitete Universität in Toulouse gewechselt und dort auch zum Katholizismus konvertiert. 17 Monate später kehrte er wieder zum Protestantismus zurück und galt somit als »Relaps« oder »Abtrünniger«. Dies zog nach damals geltendem französischem Recht schwere Strafen sowohl für den Betroffenen als auch für die ihn aufnehmenden Kreise nach sich. Er war damit in Frankreich sozusagen gesellschaftlich geächtet und verließ demzufolge das Land, um zunächst in die Schweiz und schließlich in die Niederlande zu gehen. Sein Vater, ein calvinistischer Pastor, und ein Bruder waren schon vor der Aufhebung des Edikts von Nantes im Gefängnis gestorben. Einen kurzen

Bestreben eher dahin, deutlich zu machen, dass Christentum und Sittlichkeit keineswegs in einem Begründungsverhältnis stünden, sondern dass sittliches Verhalten in nichtchristlichen Zusammenhängen unter Umständen sogar eine bessere Verwirklichung als in der Kirche finden könne.²⁰ Dennoch kam die katholische Perspektive, die das gewaltsame Vorgehen gegen Häretiker seit Augustin unter Rückgriff auf das Gleichnis vom großen Gastmahl mit seiner Aufforderung in Lk 14,23: »Compelle intrare«, d.h. »nötige sie hereinzukommen«, legitimierte, nicht gerade gut weg. In seinem für Toleranz plädierenden, noch 1708 und 1713 neu aufgelegten *Commentaire philosophique* führte er dazu, ähnlich wie an geeigneten Stellen in seinem *Dictionnaire*, folgendes aus:

Ich wäre sehr neugierig zu erfahren, wie sich ein Beichtvater verhalten würde, wenn ihm ein Dragoner beichtet, er habe seinen hugenottischen Gastgeber geschlagen. Wenn der Beichtvater dies nicht für eine Sünde hält, dann wird er in den unangenehmen Zwiespalt geraten [...], dass eine Tat, die ein Verbrechen ist, dann aufhört ein Verbrechen zu sein, wenn sie gegen den Anhänger einer falschen Religion, den man auf die Seite der rechten ziehen will, gerichtet ist. Wenn der Beichtvater dies aber als Sünde wertet, wie er es tun muss, folgt daraus, dass die letzte Verfolgung die Soldaten notwendigerweise und unvermeidlich dazu gebracht hat, unendlich viele Sünden zu begehen, weil sie ihre Gastgeber [...] an Hab und Gut, Leib und Leben geschunden haben; mit anderen Worten, wenn man auf die Anwendung von Zwang verzichtet hätte, hätte man nicht den Worten des Sohnes Gottes entsprechend gehandelt [die angeblich auf Nötigung insistieren]. Ob nun der Dragoner das Unrecht, das er seinem Nächsten getan hat, beichtet oder nicht, die Tat hört nicht auf, gegen das Verbot des Evangeliums zu sein, nämlich unseren Nächsten *nicht* zu misshandeln.²¹

Bayle machte seinen Lesern damit unterschwellig klar, dass die von der katholischen Kirche vorgenommene Auslegung der Heiligen Schrift und deren womög-

Abriss zu Leben und Werk Bayles bietet Frederik Reinier Jacob Knetsch, Pierre Bayle, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hrsg. von Martin Greschat, Bd. 8: Die Aufklärung, Stuttgart u.a. 1983, S. 157–170.

20 Vgl. z.B. Bayles Artikel »Mahomet« und hier – bes. in Anm. L – seine Ausführungen über die strengen moralischen Vorschriften des Islam, die die des Christentums bei Weitem überträfen. Pierre Bayle, *Choix des articles tirés du Dictionnaire historique et critique*, Bd. 1, Hildesheim / New York 1982 (= Ders., *Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires I,1*), S. 677f. Es handelt sich um einen teilweisen Nachdruck der französischen Ausgabe des »Dictionnaire« von 1740, besorgt von Elisabeth Labrousse. In der Originalausgabe (Dictionnaire historique et critique, par M^r Pierre Bayle. Cinquième édition, revue, corrigée, et augmentée. Avec la vie de l'auteur, par M^r des Maizeaux, T. III: K–P, Amsterdam 1740) vgl. S. 258f. Vgl. darüber hinaus Irene Dingel, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Pierre Bayles Historisch-Kritisches Wörterbuch im Umbruch der Epochen*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), S. 229–246: 242–244.

21 Die Erstveröffentlichung des »Commentaire philosophique« datiert von 1686. Hier wurde folgende Ausgabe herangezogen: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrain[!]les d'entrer; ou Traité de la tolérance universelle*, nouvelle édition, t.I–II, Rotterdam 1713, t.I, cap. VI, S. 201f. Es existieren eine englische Übersetzung von Amie G. Tannenbaum, New York 1987, und eine französische Neuausgabe von Jean-Michel Gros, Paris 1992. Die hier gebotene Übersetzung und Hervorhebung gehen auf die Verfasserin [I. D.] zurück.

lich verhängnisvolle praktische Anwendung dann keine Berechtigung haben konnte, wenn sie durch die menschliche Vernunft in Widersprüche mit den christlichen und für den Bestand einer Gesellschaft notwendigen sittlichen Maximen geführt wurde. Hier liegen die Ansatzpunkte für die aufklärerische Forderung nach gezielter Indienstnahme des ›Lichts der Vernunft‹ auch in der biblischen Exegese, die sich bei Pierre Bayle vor dem eigenen Erfahrungshintergrund unmittelbar ergaben.²²

Fürstenkonversionen und ihre Wirkung für die protestantische Sicht des römischen Katholizismus

Zu den die protestantische Sicht auf Rom prägenden Erfolgen der Gegenreformation gehörten auch die meist aufsehenerregenden Fürstenkonversionen, auf die jedoch an dieser Stelle nicht ausführlich – etwa unter Bezugnahme auf die jeweiligen Anlässe, auf die religiösen sowie politischen Beweggründe und Wirkungen – eingegangen werden kann.²³ Schon Ende des 16. Jahrhunderts kam es in der bereits evangelisch erzogenen Fürstengeneration²⁴ zu Konversionen zum Katholizismus. Auch die weiterhin zwischen den Konfessionen stattfindenden Religionsgespräche zielten nun nicht mehr auf Konsensfindung, sondern wurden immer mehr zu einem bewusst und erfolgreich eingesetzten Instrument für die Propagierung des Katholizismus und die Rückgewinnung zum alten Glauben.²⁵ Entsprechend verschob sich der Inhalt der verhandelten Themen. Es ging nicht mehr – wie noch im Zeitalter der Reformation – in erster Linie um die Rechtfertigungslehre und deren adäquate Abbildung in einem neuen Sakramentsverständnis, sondern um Fragen von Autorität und Normen. War die Heilige Schrift allein Maßstab für Glauben und Lehre, wie es die protestantischen Kirchen vertraten, oder kamen noch kirchliche, als autoritativ geltende Traditionen, der Konsens mit den Kirchenvätern und kirchliche Rich-

22 Vgl. dazu auch Dingel, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung* (wie Anm. 20).

23 Vgl. aber dazu Günther Christ, *Fürst, Dynastie, Territorium und Konfession. Beobachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts*, in: *Saeculum* 24 (1973), S. 367–387; außerdem Eric-Oliver Mader, *Fürstenkonversionen zum Katholizismus in Mitteleuropa im 17. Jahrhundert. Ein systematischer Ansatz in fallorientierter Perspektive*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 34 (2007), S. 403–440.

24 Schon 1584 war Markgraf Eduard Fortunatus von Baden-Baden zum Katholizismus konvertiert. 1613 konvertierte Wolfgang Wilhelm, der Sohn des Neuburger Pfalzgrafen Philipp Ludwig, im Zusammenhang mit dem Erbfolgestreit um das Herzogtum Jülich-Kleve-Berg. Die jesuitische Propaganda allerdings inszenierte dies als langfristige Auswirkung des Regensburger Religionsgesprächs. Das Religionsgespräch von Neuburg 1615 bereitete die konsequente Rekatholisierung Pfalz-Neuburgs vor, insofern Wolfgang Wilhelm direkt im Anschluss an das Kolloquium ein entsprechendes Religionsedikt erließ. Vgl. Irene Dingel, *Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28, Berlin 1997, S. 654–681: 664f.

25 Vgl. dazu den Abschnitt 4.1.3 bei Dingel, *Religionsgespräche*, S. 663–665.

tungsanzeigen hinzu, wie sie von Konzilien oder vom Inhaber des Heiligen Stuhls ausgesprochen bzw. vorgegeben werden konnten?²⁶ Für Letzteres trat die römisch-katholische Seite ein.²⁷ Die propagandistische Wirkung solcher öffentlich abgehaltenen Religionsgespräche – etwa in Regensburg 1601, aber auch in Fontainebleau 1600 – sollte man nicht unterschätzen.

Aber ob nun theologische oder eher politische Motivationen vorherrschten oder ob ein ideales Zusammenspiel beider Faktoren letzten Endes den Ausschlag gab –, die Häufung von Konfessionswechslern wirkte jedenfalls auf die Protestanten verunsichernd. Am 24. Dezember 1654 war Christina von Schweden heimlich in Brüssel und im November 1655 öffentlich in Innsbruck zum Katholizismus übergetreten.²⁸ Am 1. Juni 1697 hatte Kurfürst August der Starke in Baden bei Wien denselben Schritt zunächst heimlich, dann in Deutsch-Piekar bei Oppeln öffentlich getan. Ihm ging es freilich darum, sich für seine Anwartschaft auf den polnischen Thron die Wege zu ebneten.²⁹ Die protestantischen, vor allem lutherischen Theologen sahen derartige offensichtliche Erfolge der päpstlichen Kirche mit Sorge und Misstrauen, und sie schwiegen dazu keineswegs. Dies lässt sich für unseren Zusammenhang besonders gut an der Konversion der Herzogin Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel-Lüneburg im Jahre 1707 aufzeigen. Sie entschloss sich auf Drängen ihres Großvaters, des Herzogs Anton Ulrich, zum Übertritt, um den spanischen König Karl III. (von Habsburg), den Bruder Kaiser Josephs I., ehelichen zu können.³⁰ Auch Anton Ulrich selbst konvertierte im Jahre 1710. Die protestanti-

26 Dieses Thema verhandelte man z.B. auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1601; vgl. zu Ablauf und Inhalten des Kolloquiums Wilhelm Herbst, *Das Regensburger Religionsgespräch von 1601, geschichtlich dargestellt und dogmengeschichtlich beleuchtet*, Gütersloh 1928; Adam Hirschmann, *Das Religionsgespräch zu Regensburg im Jahre 1601*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 22 (1898), S. 1–30, 212–245, 643–688.

27 Vgl. dazu auch schon das »Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen« sowie das »Dekret über die Vulgata-Ausgabe der Bibel und die Auslegungsweise der Heiligen Schrift des Konzils von Trient, 4. Sitzung, 8. April 1546« in: Henrici Denzinger *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Aufl., verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünermann, Freiburg im Breisgau u.a. 1991, Nr. 1501–1508, S. 496–498.

28 Die Beweggründe sind unklar. Vgl. zur Persönlichkeit selbst Jörg-Peter Findeisen, *Christina von Schweden. Legende durch Jahrhunderte*, Frankfurt am Main 1992.

29 Vgl. dazu Ulrich Rosseaux, *Das bedrohte Zion: Lutheraner und Katholiken in Dresden nach der Konversion Augusts des Starken (1697–1751)*, in: *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Ute Lotz-Heumann, Jan-Friedrich Mißfelder, Matthias Pohl, Gütersloh 2007 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205), S. 212–235.

30 »Herzog Anton Ulrich unterstützte die Heiratspläne energisch, da es ihm aus dynastischen Gründen um eine Erweiterung des Einflussbereiches des Hauses Braunschweig-Wolfenbüttel ging, das in Konkurrenz zum Hause Hannover stand, dem 1692 die Kurwürde verliehen worden war.« So Luise Schorn-Schütte, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig*, Gütersloh 1996 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 62), S. 445.

schen Theologen meldeten sich dazu sowohl ablehnend als auch billigend zu Wort. Denn insbesondere an der Theologischen Fakultät der Universität Helmstedt, eine evangelische Gründung des Herzogs Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, war das Erbe des auf eine Union der Konfessionen hinwirkenden Georg Calixt (1586–1656) durchaus noch lebendig.³¹ Hier trat besonders der evangelische Theologieprofessor und Helmstedter Abt Johannes Fabricius mit einem stellvertretend für die dortige Theologenschaft verfassten Gutachten hervor, das eindeutig den Konfessionswechsel der Prinzessin befürwortete.³² Hinzu kam eine weitere Schrift des Fabricius, die seine Auffassung und seine spezifische Perspektive auf den Katholizismus schon im Titel deutlich machte. Er lautete: »Daß zwischen der Augspurgischen Confession und der Catholischen Religion kein sonderlicher Unterscheid seye / und dass man bey dieser so wohl / als jener seelig werden ko(e)nne«³³. Fabricius sah in dem Konfessionswechsel keineswegs etwas Verwerfliches und bescheinigte der jungen Prinzessin, dass sie unverletzten Gewissens konvertieren könne, zumal der Katholizismus und der evangelische Glaube einander doch so nahe seien. Dies begründete er mit der lehrmäßigen Konvergenz in den fünf katechetischen Hauptstücken: dem Credo an den dreieinigen Gott, dem Dekalog als ethischer Richtschnur christlichen Lebens, dem Vaterunser als Anleitung zum Gebet, den durch ihre Einsetzung durch Christus begründeten Sakramenten Taufe und Abendmahl (vgl. Mt 28,18–20 und 26,26–28) und dem auf Vergebungs- bzw. Strafvollmacht zielenden Amt der Schlüssel. Darin sah er sogar die katholischen Katechismen, wie beispielsweise den des Petrus Canisius, welcher unverkennbar den Geist des Tridentinums atmete, mit dem die Reformation seinerzeit konsolidierenden Kleinen Katechismus Luthers übereinstimmen. Diese sowohl historisch als auch quellenanalytisch unzutreffende Sicht des Fabricius stieß denn auch unverzüglich auf einen Widerspruch, der nun die lehrmäßige Differenz in den oben genannten Fundamentalartikeln aufwies und den Katholizismus des Irrtums und falscher Lehre überführte.³⁴ Denn obwohl beide Konfessionen die-

31 Vgl. zu Calixt: Hermann Schüssler, Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums, Wiesbaden 1961 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 25); außerdem Christoph Böttigheimer, Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt, Münster 1996 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 7).

32 Dieses Consilium von 1707 wurde unter folgendem Titel gedruckt: Curieuse Frag Bey dem Heyrathen / Ob man Jn der Catholischen Religion ko(e)nne seelig werden? Wohl beantwortet durch die Protestirende zu Helmsta(e)dt versammelte Schrifftgelehrten und Theologanten. Zu Co(e)lln / Bey Johann Wilhelm Odendall / neben der Unnau im Rosenkrantz / Anno 1707.

33 Vgl. Ero(e)rtete Frage Herrn FABRICII, Theologiae Doctoris und Professoris, anfangs zu Altdorff und jetzt zu Helmsta(e)dt. Daß zwischen der Augspurgischen Confession und der Catholischen Religion kein sonderlicher Unterscheid seye / und dass man bey dieser so wohl / als jener seelig werden ko(e)nne / also statuiert occasione einer vorgewesenen Verma(e)hlung eines Catholischen Ko(e)nigs und Evangelischen Princessin. Gedruckt im Jahr 1706.

34 Vgl. Reiffere Ero(e)rtterung / der Frage Ob zwischen der Augspurgischen Confession, und Ro(e)misch=Catholischen religion kein sonderbahrer Unterschied seye? Zur Pru(e)ffung der neulich außgegangenen Ero(e)rterten Frage Herrn D. Johann Fabricii, in Helmsta(e)dt / Jn der Furcht

selben Hauptstücke in ihren Katechismen lehrten, gestalteten sie sie inhaltlich deziert unterschiedlich aus. Eine reiche innerprotestantische Streitschriftenkontroverse begann,³⁵ die hier nicht im Einzelnen skizziert zu werden braucht.

Wichtig aber ist für unsere Frage nach den protestantischen Perspektiven auf die römisch-katholische Kirche, dass gerade die allseits wahrgenommenen Konversionen in Fürstenfamilien oder bei politischen Funktionsträgern die Frage nach den Wertmaßstäben und nach den religiös-bekennnismäßigen Identitäten aufwarf, über die man den eigenen Platz im Geschichtskontinuum und in der Gesellschaft bisher stets definiert hatte. Und so thematisierte man von katholischer Seite, ebenfalls in polemischer Absicht, Überlegungen dazu, ob beispielsweise ein lutherischer Herrscher um der Erlangung eines geistlichen Amtes willen ohne Verletzung seines Gewissens oder Verlust des Seelenheils seine Religion – gemeint ist seine Konfession – wechseln dürfe. Dies zielte dann stets darauf, deutlich zu machen, dass die aus der Reformation hervorgegangene lutherische Kirche – anders als sie beanspruchte – eben *keine* Änderung und Verbesserung von Lehre und Leben gebracht habe, im Gegenteil.³⁶

Solche Stellungnahmen wirkten natürlich provozierend auf die evangelische Seite, die nun ihrerseits versuchte, die durchaus vorhandenen, aber in manchen Kreisen offenbar übergangenen oder verharmlosten Lehr- und Bekenntnisunterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus wieder präsent zu machen.³⁷ Der lutherische Theologe Valentin Ernst Löscher, der an späterer Stelle noch einmal zur Sprache kommen wird, beklagte, »daß der Unterschied zwischen Christi und des Anti=Christis Lehre gering gemacht / und also auch der Abfall zum Pabstthum den Leuten leichter werde«, und dass manche ernsthaft leugneten, »daß der Ro(e)-mische Pabst der grosse Occidentalische Anti=Christ sey«. ³⁸ Dies zeigte sich für ihn am deutlichsten daran, dass das Zentrum des reformatorischen Glaubens und das

Gottes gestellet / von Johann Warnefried. [...] Anno 1707. Johann Warnefried ist ein Pseudonym für Johann Frick. Frick war am 30. Dezember.1670 in Ulm geboren worden und wurde im Jahre 1701 – nach einigen Zwischenstationen – Prediger am Ulmer Münster. Von hier aus trat er in die literarische Fehde mit Johannes Fabricius in Helmstedt ein. Er starb am 2. März 1739. Vgl. Gustav Moritz Redslob, Art. Frick, Johann F., in: Allgemeine deutsche Biographie, Bd. 7, Leipzig 1878, S.379f.

35 Luise Schorn-Schütte nennt einige Autoren, die in diesem Zusammenhang aktiv wurden; vgl. Evangelische Geistlichkeit (wie Anm. 30), S. 446, Anm. 299.

36 Vgl. CATECHETISCHE VERTHEIDIGUNG DES BEDENCKENS UBER DIE FRAGE Ob ein Lutherscher Potentat wegen Erlangung eines Geistlichen Officii, ohne Verletzung seines Gewissens und der Seelen Seligkeit, seine Religion verlassen, und die Römische Catholische wvieder annehmen könne? wieder MICHAEL TREUGENS PRUFFUNGE. Coloniae Anno 1712.

37 Vgl. z.B. Der allzu grosse Unterscheid zwischen der Evangelisch=Lutherischen / und Ro(e)-misch =Catholischen Religion / Aus beyderseits ihrer Lehrer o(e)ffentlichen Schrifften / wie auch jeder besonderer Weise ihres o(e)ffentlichen Gottesdienstes / Allen hierinnen Unerfahrenen und Einfa(e)ltigen zur gru(e)ndlichen Nachricht / auch hertzlicher Warnung / Kurtz und deutlich / wie auch auffrichtig und bescheidenlich dargestellt Von Samuel Schro(e)ern / Probst und Superintendenten in Clo(e)den. Nebst einer Vorrede Herrn D.Valent. Ernst Lo(e)schers / Ober=Consistorialn und Superintendentens zu Dreßden. WITTENBERG / Bey Christian Gottlieb Ludwigen. 1713.

38 So Löscher in seiner Vorrede zu Samuel Schröer, Der allzu grosse Unterscheid, S.):(2b–3a.

Kriterium reformatorischer Lehrbildung, nämlich die Rechtfertigungslehre, offenbar nicht mehr ernst genommen wurde. »Bekannt ist«, so führte er aus,

wie vera(e)chtlich diesen Leuten die feste Burg unsers Evangelischen Glaubens / nemlich die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi / sey / also daß einer ihrer vornehmen Go(e)nner o(e)ffentlich geschrieben / Lutherus ha(e)tte nicht Ursache gehabt / u(e)ber diese Sache solchen Lermen anzufangen.³⁹

Sein Gesinnungsgenosse, Samuel Schröer, Propst und Superintendent in Clöden in Kursachsen, entfaltete deshalb, orientiert an den dogmatischen Loci, Stück für Stück die Lehrunterschiede, die dem evangelischen und dem katholischen Glauben zugrunde lagen. Man versuchte also, der sich in Konversionen niederschlagenden Attraktivität des römischen Katholizismus mit ›intellektualistischen‹ Argumentationen zu begegnen.

Historisch unterfütterte Polemik gegen Rom und das Bemühen um Reunion der Konfessionen – die Ambivalenz der Positionen

Dieser ›Gegenoffensive‹ gegen die katholische Kirche und das Papsttum diene auch die Argumentation mit der Geschichte. Im Jahre 1705 erschien in Leipzig ein Buch mit dem Titel *Historie des römischen Hurenregiments [...], in welcher die Begebenheiten des zehnten Saeculi und Intrigen des römischen Stuhls ausgeführt werden, nebst einer längst verlangten Einleitung zur Historia Medii Aevi, verschiedenen neuen geographischen und genealogischen Tabellen und einer Anzahl historischer Beweistümer wider das Papsttum.*⁴⁰ Autor war der bereits genannte Valentin Ernst Löscher (1673–1749), einer der bedeutendsten Vertreter der sogenannten lutherischen Orthodoxie. Zunächst Superintendent in Jüterbog und Delitzsch, wurde er 1707 Professor in Wittenberg, bevor er 1709 als Oberkonsistorialassessor und Superintendent sowie Pfarrer an die Kreuzkirche nach Dresden berufen wurde.⁴¹ Löscher war ein scharfsinniger Gelehrter und setzte sich sowohl mit dem Katholizismus als auch mit dem Calvinismus, mit dem Pietismus und mit der Aufklärung auseinander. Dabei war er durchaus in der Lage, pietistische

39 Löscher in seiner Vorrede zu Schröer, *Der allzu grosse Unterscheid, S.*:(3b–4b.

40 HISTORIE Des Ro(e)mischen Huren=Regiments Der Theodora und Maroziae, in welcher Die Begebenheiten des zehenden Seculi und Intriguen des Ro(e)mischen Stuhls ausgefu(e)hret werden / nebst einer la(e)ngst verlangten Einleitung Zur Histor. Medii Aevi, verschiedenen neuen Geographischen und Genealogischen Tabellen / und einer Anzahl Historischer Beweißthu(e)mer wieder das Pabsthum / verfertigt von Valentin Ernst Lo(e)schern / D. Leipzig / Zu finden bey Lanckischens Erben / 1705.

41 Vgl. Beate Köster, Art. Löscher, Valentin Ernst, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 5, Hamm (Westfalen) 1993, Sp. 175–177.

und auch aufklärerische Impulse zu ihrem Recht kommen zu lassen.⁴² Aber seine Stellungnahmen zu unionistischen Bestrebungen und auch zum römischen Katholizismus und zum Papsttum waren in jeder Hinsicht kompromisslos und dezidiert ablehnend. Dafür spielte u.a. eine ausschlaggebende Rolle, dass durch die Konversion Augustus des Starken der Katholizismus in Kursachsen, d.h. ausgerechnet im Ursprungsland der Reformation, immer mehr an Terrain gewann.

Löschers historische Argumentation zielte darauf, das Papsttum und damit den gesamten römischen Katholizismus als machthungrig, betrügerisch und abergläubisch zu charakterisieren, um ihn so vor aller Augen zu diskreditieren.⁴³ Seine »Historischen Beweistümer gegen das Papsttum«, die er an das Ende seiner Schrift gestellt hatte, vermitteln uns deshalb eine weitere, bemerkenswerte protestantische Perspektive auf den römischen Katholizismus. Löscher führte eine Anzahl historischer Tatbestände auf, welche die an anderer Stelle ausgetragene Debatte um die Diskrepanzen in Glauben und Lehre⁴⁴ nun durch gezielt ausgewählte Tatbestände von unterstellter Kriminalität und Unsittlichkeit, aber auch durch historische Fakten ergänzte.⁴⁵ Hier kam er u.a. auf Cesare und Lucrezia Borgia zu sprechen, die Kinder des späteren Papstes Alexander VI., dem man vorwarf, er habe die Ehe seiner Tochter mit Giovanni Sforza nur aufgelöst, um, wie Cesare, ungestört Blutschande mit ihr treiben zu können. Der Hinweis auf Kinder und Konkubinen der Päpste sowie auf den Einfluss von Frauen auf das Papsttum diente dazu, die moralische und politische Integrität des Papsttums infrage zu stellen. Hinzu kamen die von Löscher angeführten fortwährenden Intrigen bei der Besetzung der Cathedra Petri, das Macht- und Primatsstreben des Papsttums, wie es in der Bulle *Unam sanctam* von 1302 sichtbar wurde,⁴⁶ und die fortwährenden Diskussionen um die Infallibilität, deren Dogmatisierung freilich erst auf dem I. Vaticanum im Jahre 1871 unter Papst Pius IX. erfolgte.⁴⁷ Das Konzil von Trient – so Löscher weiter – habe im Grunde auf nichts anderes gezielt, als das bereits fallende Papsttum noch zu stützen.

Aber auch in den Lehrinhalten erwies sich der römische Katholizismus in den Augen Löschers und vieler seiner Zeitgenossen als unglaubwürdig. Dafür zog er den im 13. und 14. Jahrhundert ausgetragenen Streit um die *immaculata conceptio*,

⁴² So Beate Köster in ihrem Artikel (wie Anm. 41).

⁴³ Diese Haltung ist selbstverständlich durch persönliche Erfahrungen und die konfessionelle Gesamtsituation in Kursachsen bestimmt. Vgl. dazu Martin Greschat, *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, Witten 1971 (Untersuchungen zur Kirchengeschichte 5), insbes. S. 31, 49, 52, 67, 112f., 117–119, 149f.

⁴⁴ Vgl. dazu die Ausführungen oben.

⁴⁵ Vgl. den Abschnitt »Eine Anzahl Historischer Argumenten wieder das Pabstuhm«, in: Löscher, *HISTORIE Des Ro(e)mischen Huren=Regiments* (wie Anm. 40), S. 347–354.

⁴⁶ Die Bulle »Unam sanctam« vom 18. November 1302 ist abgedruckt in: Denzinger/Hünemann (wie Anm. 27), Nr. 870–875, S. 384–387.

⁴⁷ Vgl. die erste dogmatische Konstitution »Pastor aeternus« über die Kirche Christi, Kap. 4: »Das unfehlbare Lehramt des römischen Bischofs«, in: Denzinger/Hünemann, Nr. 3065–3075, S. 830–833.

d.h. die unbefleckte Empfängnis der Maria, heran, die damals von Johannes Duns Scotus gegen Thomas von Aquin vertreten worden war. Die Dogmatisierung dieses Lehrsatzes erfolgte übrigens ebenfalls im 19. Jahrhundert, nämlich 1854 wieder unter Pius IX.⁴⁸ Auch der Streit um die Gnadenwahl zwischen den in der Gnadenlehre augustinisch gesinnten Dominikanern und den die menschlichen Fähigkeiten zu guten Werken betonenden Jesuiten zeige, wie einfach man beide Seiten hätte gegeneinander ausspielen können, wenn nicht die Päpste (Klemens VIII., Paul V. und Gregor XV.) schließlich schlichtweg verboten hätten, über solche Fragen des Glaubens zu disputieren. Dass außerdem die sich auf Augustin und seine Lehre berufenden Jansenisten verfolgt wurden, war für Löscher ein weiteres schlagendes Argument gegen den konfessionellen Gegner. Denn dieser bekämpfte ja augenscheinlich das Erbe des eigentlich als unumstritten geltenden großen Kirchenvaters nicht nur bei den Evangelischen, sondern auch in den eigenen Reihen. Nicht zuletzt auf politischem Gebiet habe es keinen bösen Streich gegeben, in dem nicht zugleich ein Kardinal seine Hand im Spiel gehabt habe. Und dazu nannte er auch die passenden Namen, nämlich die der Kardinäle Portocarrero, Radziewski, Richelieu und Mazarin.⁴⁹ Als Stein des Anstoßes und zugleich als Beleg für die Gewissenlosigkeit des römischen Katholizismus galten nicht zuletzt solche Lebensäußerungen katholischer Frömmigkeit, die man als Pervertierung des rituellen Lebens der Kirche empfand. Wallfahrten wurden von Löscher als Maskeraden und Narrenposen disqualifiziert, und als besonders empörend galt ihm das Abhalten galanter Feiertage in Italien. Gemeint ist die Praxis, dass ein Kavalier zu Ehren seiner Dame eine Kirche mietete, um an ihrem Namenstag eine Messe halten zu lassen, wobei man ihr Porträt auf dem Altar aufstellte und verehrte sowie einen Triumphbogen ihr zu Ehren in der Kirche aufrichtete. Das Bild, das Löscher seinen Zeitgenossen vom Papsttum vermittelte, ist charakterisiert durch unsittliches Verhalten, Morde, Betrügereien und Inkonsistenzen in der Lehre zur Sicherung des eigenen Einflusses, gepaart mit einer verantwortungslosen Frömmigkeitspraxis.

Dies ist aber nur die eine Seite der Medaille. Denn der bisherige Überblick wäre unvollständig, wenn nicht auch auf das im 17. und besonders im 18. Jahrhundert stetig wachsende Interesse an konfessioneller Union und gegenseitiger Toleranz an dieser Stelle hingewiesen würde. Auch diese Sehnsucht nach Überwindung konfessioneller Grenzen, des gegenseitigen Misstrauens und wechselseitiger Diskreditierung kennzeichnet die protestantische Perspektive auf Rom und das Papsttum. Hiermit ist ein Thema angeschnitten, das – ähnlich wie die zuvor erörterten Aspekte – reichlich Stoff für ein ganzes Forschungsprojekt liefern würde und hier ebenfalls nur in verkürzter Form zur Darstellung kommen kann. Als Beispiele für die zahlreichen

⁴⁸ Vgl. die Bulle »Ineffabilis Deus« vom 8. Dezember 1854, in: Denzinger/Hünemann, Nr. 2800–2804, S. 774–776.

⁴⁹ Portocarrero galt im spanischen Erbfolgekrieg als wichtigster Parteigänger der französischen Kandidatur. Kardinal Radziewski führte in Polen interimistisch die Regierungsgeschäfte. Die Kardinäle Richelieu und Mazarin waren als Minister in Frankreich in einflussreicher politischer Position.

Initiativen seien hier lediglich die Aktivitäten des protestantisch erzogenen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz genannt, der sich von 1679 bis 1702 für die Wiederausammenführung der großen Konfessionen einsetzte. Zu diesem Zweck führte er im Auftrage des Hannoverschen Hofes zusammen mit dem Präsidenten des Hannoverschen Konsistoriums und Abt von Loccum, Gerard Walter Molanus, einem lutherischen, unter dem Einfluss Georg Calixts ausgebildeten Theologen, Verhandlungen zur Reunion der christlichen Kirchen. Verhandlungspartner auf katholischer Seite waren der französische Bischof und Vertraute des Sonnenkönigs, Jean-Bénigne Bossuet, und im Auftrag des Kaisers und mit Zustimmung des Papstes der Bischof Christoph de Rojas y Spinola, sicherlich der bedeutendste katholische Vertreter der Reunionsbewegung. Ein reicher Briefwechsel und das von Leibniz um 1686 abgefasste *Systema theologicum*, das eine Rekonstruktion des katholischen Standpunktes bietet, belegen die aufrichtigen Bemühungen. Während Leibniz eine Vereinigung verschiedener Teilkirchen, einschließlich der griechisch- und russisch-orthodoxen, auf einer gemeinsamen Bekenntnisgrundlage ähnlich der Confessio Augustana im Blick hatte, ging es aber Bossuet in erster Linie um die Wiedereingliederung der Protestanten in die katholische Kirche, worauf er auch schon im Zusammenhang mit der Aufhebung des Edikts von Nantes bei Ludwig XIV. hingewirkt hatte.⁵⁰ Spinola dagegen verhandelte in großer Offenheit und Einigungsbereitschaft.⁵¹ Aber die Verhandlungen scheiterten letzten Endes. Dennoch zeigt dieser, ebenso wie verschiedene weitere Unionsversuche, wie vielfältig die Perspektiven auf Rom sein konnten, deren besondere Akzente aber jeweils nur unter Berücksichtigung ihrer Einbettung in die historischen Zusammenhänge recht zu verstehen sind.

Händels Zeit war von einem starken konfessionellen Bewusstsein geprägt, dessen Ziel es nach wie vor war, die seit der Reformation infrage gestellte Einheitlichkeit der christlichen Religion wiederzuerlangen. Dem dienten die gegenreformatorischen Bemühungen mit ihren sich in Konversionen konkretisierenden Erfolgen ebenso wie die Ausgrenzung der anderskonfessionellen Gegner durch Verfolgung und Vertreibung. Dies nahm man auf protestantischer Seite sehr wohl wahr, wenn man nach Rom und auf den römischen Katholizismus blickte. Dennoch gab es auch immer die Bereitschaft zur Koexistenz, und die legitimatorischen Vorstöße zur Rechtfertigung von Fürstenkonversionen einerseits sowie die Unionsversuche andererseits machen deutlich, dass man unter bestimmten Bedingungen bemüht war,

50 Bossuet setzte sich außerdem für die Bekämpfung des reformkatholisch ausgerichteten Jansenismus ein, der in dem Theologen Antoine Arnauld und seiner Schwester, Angélique Arnauld, der einflussreichen Äbtissin von Port Royal, herausragende Repräsentanten gefunden hatte. Vgl. dazu Charles H. O'Brien, Art. Jansen/Jansenismus, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 16, Berlin 1987, S. 502–509; sowie Jean Orcibal, Les Origines du Jansénisme, 5 Bde., Paris/Löwen 1947–1962.

51 Vgl. zu den Unionsbestrebungen Spinolas insgesamt Karin Masser, Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert, Münster 2002 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 145).

die konfessionellen Differenzen zu überspielen bzw. auszugleichen. Dies hatte freilich nur mäßigen Erfolg und blieb auch keineswegs unwidersprochen. In der geschilderten Polemik der Zeit wird deutlich, dass und auf welche Weise der Protestantismus die Selbstverortung im Geschichtskontinuum als Argumentationsfigur gegen den Katholizismus nutzte, der seinerseits in der Polemik diesen Weg nicht beschritt. Dies trug zur Schärfung der konfessionellen Identität bei, deren innerprotestantische Ausdifferenzierung man zu überwinden versuchte. Vor diesem Hintergrund mag einsichtig werden, dass sich ein Künstler wie Händel in einem katholischen Umfeld durchaus entfalten konnte, ohne auf der Ebene von Glauben, Lehre und Bekenntnis eine mögliche Attraktivität einer anderen Konfession überhaupt wahrzunehmen und ihr zu erliegen.