

# FRÜHNEUZEITLICHES LUTHERTUM

## Anmerkungen zum Wandel einer Konfessionsbeschreibung

*Sascha Salatowsky*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1. LUTHERISCHE ORTHODOXIE *REVISITED*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 Tholuck: *Geist*, S. VII.

20 Tholuck: *Geist*, S. VIII.

21 Tholuck: *Geist*, S. 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

27 Leube: *Reformideen*, S. 35.

28 Leube: *Reformideen*, S. 35.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

35 Weber: Reformation I 2, S. VII.

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

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

38 Weber: Reformation I 1, S. IX.

39 Wallmann: Lutherische Konfessionalisierung, S. 43.

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

41 Vgl. hierzu Rublack: Problemlage.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

46 Matthias: Lutherische Orthodoxie, S. 480.

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

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

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

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

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

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