

Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein e.V.

(431.) Protokoll über die Tagung in Karlsruhe-Durlach, Karlsburg-Pfinzgaumuseum am 17. April 2004

zusammen mit dem Institut für Stadtgeschichte Karlsruhe,
Landeskirchliches Archiv Karlsruhe, Stadtkirchen-Gemeinde Durlach

Anwesend: **Achtnich**, Erika, Ettlingen; **Achtnich**, Martin, Ettlingen; **Baust**, Renate, Karlsruhe; **Beck**, Dr. Ludwig, Karlsruhe; **Beck**, Hannelore, Karlsruhe; **Beeg**, Arnulf, Karlsruhe; **Beeg**, Christine, Karlsruhe; **Bitzel**, Dr. Alexander, Mosbach; **Bohnenkamp**, Marianne, Untereichenbach; **Bohnenkamp**, Rüdiger, Untereichenbach; **Bräunche**, Dr. Ernst Otto, Karlsruhe; **Clauser**, Hans, Karlsruhe; **Cser**, Dr. Andreas, Schönau; **Dahlhaus**, Dr. Joachim, Eppelheim; **Dilger**, Dr. Horst, Karlsruhe; **Dogan**, Jutta, Karlsruhe; **Drechsler**, Heike, Karlsruhe; **Dressler Dubronner**, Karl-Heinz, Bruchsal; **Duffing**, Susanne, Karlsruhe; **Ehmann**, Dr. Johannes, Stuttgart; **Ehnis**, Jürgen, Karlsruhe; **Erlecke**, Andreas, Karlsruhe; **Faulhaber**, Uwe, Karlsruhe; **Fischer**, Gisela, Karlsruhe; **Frohmüller**, Theo, Karlsruhe; **Gartner**, Dr. Suso, Bühl; **Geiger**, Angela, SPD Fraktion, Karlsruhe; **Heitz**, Helga, Karlsruhe; **Hirsch-Ruziczka**, Waltraud, Karlsruhe; **Hofert**, Heike, Merdingen; **Holzer**, Landolin, Karlsruhe; **Jäger**, Wolfram, Karlsruhe; **Kabierske**, Stephan, Karlsruhe; **Kabierske**, Susanne, Karlsruhe; **Kohlmann**, Richard, Karlsruhe; **Kohnle**, Dr. Armin, Heidelberg; **Krimm**, Prof. Dr. Konrad, Karlsruhe; **Lang**, Susanne, Karlsruhe; **Leiber**, Dr. Gottfried, Karlsruhe; **Leitz**, Ingrid, Karlsruhe; **Leppin**, Prof. Dr. Volker, Jena; **Liede**, Gerhard, Leopoldshafen; **Löffler**, Elisabeth, Karlsruhe; **Löhr**, Editha, Freiburg; **Löhr**, Gerd-Dieter, Freiburg; **Machauer**, Georg, Oberhausen; **Mack**, Hans-Joachim, Karlsruhe; **Matz**, Prof. Dr. Klaus-Jürgen, Karlsruhe; **Mauff**, Ute, Karlsruhe; **Mittelhamm**, Gudrun, Karlsruhe; **Mittelstraß**, Christian, Pfinztal; **Mittelstraß**, Dr. Otto, Karlsruhe; **Moebus**, Stefan, Neckarsulm; **Müller**, Dr. Leonhard, Karlsruhe; **Neumaier**, Dr. Helmut, Osterburken; **Obhof**, Dr. Ute, Karlsruhe; **Oesterle**, Dr. Klaus, Karlsruhe; **Rauchholz**, Dorothee, Altlußheim; **Reichenbacher**, Wolfgang, Pfinztal; **Reinhard**, Ursula, Karlsruhe; **Reuter-Rautenberg**, Anne, Karlsruhe; **Rex**, Alexandra, Karlsruhe; **Richter**, Susan, Heidelberg; **Röcker**, Bernd, Eppingen; **Rödel**, Prof. Dr. Volker, Karlsruhe; **Roellecke**, Prof. Dr. Gerd, Karlsruhe; **Scheible**, Dr. Heinz, Heidelberg; **Schillinger**, Erich, Karlsruhe; **Schloe**, Sieglinde, Karlsruhe; **Schloe**, Walter, Karlsruhe; **Schmitt**, Dr. Heinz, Karlsruhe; **Schröder**, Elke, Karlsruhe; **Schwalbach**, Dr. Bruno, Bruchsal; **Schwarzkopf**, Christoph, Karlsruhe; **Schwarzmaier**, Prof. Dr. Hansmartin, Karlsruhe; **Schwinge**, Dr. Gerhard, Durmersheim; **Siekiersky**, Hannelore, Karlsruhe; **Teutsch**, Friedrich, Lahr; **Teutsch**, Joachim, Lahr; **Ulrichs**, Hans-Georg, Karlsruhe; **Wegel**, Ilse, Karlsruhe; **Weindel**, Berthold, Bruchsal; **Wennemuth**, Dr. Udo, Karlsruhe; **Wüst**, Gabriele, Rastatt; **Zeibler**, Liselotte, Karlsruhe; **Zimmermann**, Dr. Gunter, Oftersheim; **Zöpkel**, Christa, Karlsruhe.

Konfession und Politik in Baden um 1600
Tagung zum 400. Todestag des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden
(1560-1604)

Begrüßung

Dr. Ernst Otto Bräunche, Karlsruhe
Leiter des Instituts für Stadtgeschichte der Stadt Karlsruhe

Vorträge

Einführung und Moderation: **Prof. Dr. Konrad Krimm**, Karlsruhe

PD Dr. Armin Kohnle, Heidelberg

Die Markgrafschaften und die konfessionellen Lager. Baden zwischen Reformation und 30-jährigem Krieg

Prof. Dr. Volker Leppin, Jena

Gestaltungsräume eines Fürsten. Konfession und Politik bei Markgraf Ernst Friedrich von Baden

Moderation: **Hans-Georg Ulrichs**, Karlsruhe

PD Dr. Gunter Zimmermann, Oftersheim

Das Staffortsche Buch als Einführung in die reformierte Theologie

Dr. Klaus Oesterle, Karlsruhe

Das Gymnasium illustre in Durlach und das badische Schulwesen

Dipl.-Ing. Christoph Schwarzkopf, Karlsruhe

Ein einsames Denkmal? Schloss Gottesaue

Armin Kohnle, Heidelberg

**Die Markgrafschaften und die konfessionellen Lager.
Baden zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg**

Die badische Geschichte des 16. Jahrhunderts, um die es in der folgenden knappen Skizze gehen soll, war gekennzeichnet durch drei Faktoren, die im Reich zwar nicht einzigartig waren, die der badischen Entwicklung in ihrem Zusammenwirken aber ein spezifisches Gepräge gaben. Diese Faktoren waren:

1. die Situation eines territorial fragmentierten Kleinstaats, der seine Politik kaum unabhängig von äußeren Einflüssen betreiben konnte, sondern sich an die größeren Nachbarn, das heißt die Kurpfalz, das Herzogtum Württemberg und Österreich, anlehnen oder sich von ihnen abgrenzen mußte
2. die badische Tradition der Landesteilungen, die dafür verantwortlich war, daß zur territorialen eine politische Fragmentierung hinzukam, und
3. die konfessionelle Sonderentwicklung der durch Teilung entstandenen Fragmente.

Eine einheitliche badische Geschichte gab es im 16. Jahrhundert deshalb nur zeitweise während der kurzen Phasen, in denen die badischen Gebiete vollständig (wie zu Beginn des Jahrhunderts unter Markgraf Christoph I.) oder zu einem größeren Teil (unter Markgraf Philipp I. bis zur Teilung von 1535 und wieder nach 1594 zur Zeit der Oberbadischen Okkupation) in einer Hand waren. In der übrigen Zeit ist badische Geschichte die Geschichte der Teilungsprodukte, obwohl sich ein Bewußtsein von der gesamtbadischen Zusammengehörigkeit immer erhalten hat. Auf ein weiteres Spezifikum, nämlich die erhebliche Zahl von Kondominaten, will ich im folgenden nicht näher eingehen, sondern nur festhalten, daß es konfessionelle Sonderentwicklungen, wie sie für die badischen Teilungsprodukte gerade konstatiert wurden, auch in den Kondominaten gab, jeweils abhängig davon, mit wem Baden die Herrschaft teilte: in der Grafschaft Eberstein mit den Grafen von Eberstein, in der Herrschaft Lahr-Mahlberg mit den Grafen von Mörs-Saarwerden bzw. Nassau-Saarbrücken, in der vorderen Grafschaft Sponheim mit Pfalz-Simmern und Kurpfalz, in der hinteren Grafschaft Sponheim mit Pfalz-Simmern bzw. Pfalz-Zweibrücken, in der Herrschaft Prechtal mit den Grafen von Fürstenberg und im Dorf Bötzingen mit ritterschaftlichen Familien.

Ich nähere mich im folgenden dem Jahr 1604, das Anlaß unserer Tagung ist, in mehreren Schritten: Zuerst geht es um die Ausgangslage, die konfessionelle Entwicklung in der ersten Jahrhunderthälfte, die ich als die Zeit der badischen Vorreformation bezeichnen möchte. Ein weiterer Abschnitt behandelt die Einführung der Reformation in Baden-Durlach unter Markgraf Karl II., und schließlich will ich versuchen, die Regierungszeit Markgraf Ernst Friedrichs in die großen Linien der badischen Geschichte des 16. Jahrhunderts einzuordnen. Daß Religion und Politik, wie überall im Reich, so auch in Baden in der Reformationsepoche untrennbar miteinander verbunden waren, wird im folgenden vielfach zu zeigen sein. Wie das Verhältnis im einzelnen zu bestimmen ist, soll eine Leitfrage für das Folgende abgeben. Außerdem erlaube ich mir einige vergleichende Blicke auf die Kurpfalz, sofern sie für das Verständnis der badischen Entwicklung aufschlußreich sind.

1. Die badische Vorreformation bis zur Teilung von 1535

Wie andere fürstliche Territorien durchlief Baden im Spätmittelalter einen Prozeß der territorialen Konsolidierung, der 1503 mit dem Erwerb des Hachberger Erbes zu einem Abschluß kam. Der Anfall der Hachberger Stammlande am Rheinknie um die Burgen Rötteln und Sausenberg und die Vororte Lörrach, Schopfheim, Müllheim, Kandern und Badenweiler, dem später sogenannten Markgräflerland, schuf einen Territorialbestand, der sich über alle Teilungen hinweg bis in napoleonische Zeit nicht mehr wesentlich veränderte. Das badische Territorium zerfiel seither in drei unzusammenhängende Gebietsblöcke: Die eigentliche Markgrafschaft Baden am nördlichen Oberrhein um Durlach, Pforzheim, Rastatt und Baden-Baden, das Markgräflerland im Süden und dazwischen die im Breisgau gelegene Markgrafschaft Hachberg um Emmendingen. Hinzu kamen kleinere linksrheinische Besitzungen wie die Herrschaft Gräfenstein bei Pirmasens und im Luxemburgischen Rodemachern, Useldingen und Hespringen sowie die schon erwähnten rechts- und linksrheinischen Kondominate. Die Streulage der badischen Besitzungen, die im Süden und in der Mitte von habsburgischem Gebiet umgeben waren, im Norden eine gemeinsame Grenzen mit Württemberg, Kurpfalz und dem Hochstift Speyer hatten, zwang die Markgrafen zu größter Vorsicht, vor allem seit sich die stärkeren Nachbarn konfessionell ausdifferenzieren begannen.

Die ohnehin verwundbare badische Stellung wurde 1515 weiter geschwächt, als Markgraf Christoph I. das Land unter seine Söhne teilte. Philipp erhielt die Kernlande, die sogenannte Untere Markgrafschaft, zusammen mit den Anteilen an Lahr-Mahlberg und Eberstein, Ernst die

südbadischen, Bernhard III. die sponheimischen und luxemburgischen Besitzungen. Diese Teilungsordnung war unter scharfen Konflikten zustande gekommen und endete für den Markgrafen Christoph, den „Vater des badischen Territorialstaats“ (Press) tragisch, nämlich mit der Entmündigung durch die Söhne und der Einkerkering bis zu seinem Tod 1527. Unter den Erben überragte Philipp I. die Brüder, unter denen der ins Linksrheinische abgeschobene Bernhard so gut wie keine Rolle spielte. In Philipps Regierungszeit fielen die Anfänge der Reformation, die Baden nicht unberührt lassen konnte, zumal sich einige spektakuläre Ereignisse wie die Disputation in Heidelberg 1518, der Wormser Reichstag von 1521 und die Reichstage in Speyer 1526 und 1529 in unmittelbarer Nähe abspielten.

Für die Politik des Markgrafen Philipp in der Reformationsfrage war von Bedeutung, daß die Dominanz Österreichs im Südwesten des Reiches mit der Errichtung einer österreichischen Regierung in Württemberg nach der Vertreibung Herzog Ulrichs 1519 noch gesteigert wurde. Philipps persönliche Nähe zu den Habsburgern führte ihn zwischen 1524 und 1528 als Statthalter an die Spitze des Reichsregiments, was ohne das Vertrauen Karls V. und des Kaiserbruders Ferdinand kaum möglich gewesen wäre. Dies bedeutete freilich nicht, daß er sich auch in seiner Religionspolitik in das habsburgische Fahrwasser begeben hätte. Herrschte in Vorderösterreich und Württemberg in den 1520er Jahren eine Politik strengster Repression gegenüber reformatorischen Regungen, bemühte sich Philipp um einen eigenständigen Kurs. In einem Religionsmandat ermahnte er die Untertanen im August 1522 zu christlicher Eintracht und schriftgemäßer Predigt und verbot jede Kanzelpolemik und zeremonielle Änderungen. Philipps Haltung war die eines humanistischen Irenikers, der evangelischer Predigt aufgeschlossen war und mit Franz Irenicus einen neugläubigen Prediger mit sich an das Reichsregiment nahm. Jede offizielle Identifizierung mit der Sache der evangelischen Stände vermied der Badener jedoch. Im Reich war Philipps altgläubiger, aber reformoffener Kanzler Hieronymus Vehus als Vermittler geschätzt, doch ist bekannt, daß unter den badischen Räten einige (Kirsser, Venningen, Hose) auch stärkere Sympathien für die Reformation hegten.

So konnte in Baden relativ ungehindert evangelisch gepredigt werden, und selbst die Priesterehe wurde nach dem Bauernkrieg zugelassen. Die Hoffnungen des evangelischen Lagers, den Markgrafen für ein Bündnis zu gewinnen, verstärkten sich damals. Im März 1527 erlaubte Philipp das evangelische Abendmahl zwar nicht generell, aber immerhin im Fall von Krankheit und Todesgefahr. Der äußerste Punkt des Entgegenkommens war damit aber erreicht. Weiter zu gehen und die Messe abzuschaffen, war Philipp nicht bereit. Im Gegenteil, am Ende der zwanziger Jahre schlug er einen restriktiveren Kurs in der Religionspolitik ein, wobei

offensichtlich die Verunsicherung durch die aufkommenden innerevangelischen Lehrdifferenzen eine Rolle spielte, aber auch das Einwirken des Kaisers und des Bischofs von Speyer. Der Umschwung ist ziemlich genau auf das Jahr 1528 zu datieren. Die Zeit der „beinahe grenzenlosen Toleranz“ (Kattermann) gegenüber der evangelischen Verkündigung in seinem Land war zu Ende. Doch die früheren Zugeständnisse bei Predigt, Priesterehe und Abendmahl wurden auch jetzt nicht widerrufen, vielmehr ging es Philipp darum, eine vermeintlich außer Kontrolle geratene Entwicklung einzudämmen. Die Mittel waren strengere Überwachung der Prediger und des Verbots zeremonieller Änderungen. Auch wenn damit kein altkirchlicher Zustand restituiert wurde, genügte diese restriktivere Politik, um zahlreiche mit der Reformation sympathisierende Pfarrer zum Verlassen des Landes zu bewegen.

2. Die badische Vorreformation nach der Teilung von 1535

Beim Tod des Markgrafen 1533 befand sich Baden in einem konfessionellen Schwebestadium, der sich in Philipps letzten Jahren zwar zugunsten der altgläubigen Seite verschoben, die reformatorischen Ansätze aber keineswegs beseitigt hatte. Männliche Erben hinterließ der Markgraf nicht; seine Tochter Jakobäa hatte er mit Herzog Wilhelm von Bayern verheiratet, eine konfessionspolitisch folgenschwere Entscheidung, die Philipp vermutlich aber nicht absehen konnte, da zwei seiner Brüder ja noch am Leben waren. Auf eine gemeinsame Regierung vermochten sich Bernhard und Ernst aber nicht zu verständigen. Ihre Haltung zur Reformation ist schwer zu fassen. Beide scheinen entsprechende Sympathien gehabt zu haben, ohne sich dem evangelischen Lager offiziell anzuschließen. Ernst öffnete seinen südbadischen Landesteil dem Einfluß der oberdeutschen Theologie, die aus Basel und Straßburg eindringen konnte.

Das Jahr 1535 markiert eine Zäsur in der badischen Geschichte, kam es jetzt doch zu einer neuen und endgültigen Teilung unter den zerstrittenen Brüdern. Die untere Markgrafschaft wurde zweigeteilt, wobei Ernst zu seinen südbadischen Herrschaften nicht etwa den südlichen Teil um Baden-Baden hinzuwählte, sondern den nördlichen um Pforzheim, wohin er 1535 seine Residenz von Sulzburg verlegte. Die baden-badischen Gebiete gingen an Bernhard, der sie mit seinen linksrheinischen Besitzungen verband. Folgeschwer war diese Teilung vor allem deshalb, weil ernestinisches und bernhardinisches Baden später getrennte konfessionelle Wege gingen.

Ernst von Baden-Pforzheim stellte auch in seiner vergrößerten Herrschaft der Reformation nichts entgegen, vermied aber weiterhin eine öffentliche Identifizierung mit der evangelischen

Religionspartei im Reich. Seine Regierungszeit (1535-1552) bedeutete insgesamt also eine Verlängerung des konfessionellen Schwebezustands in der Tradition Philipps I. Daß bei dieser Politik des Offenlassens und Abwartens die Durchschneidung seiner Landesteile durch vorderösterreichisches Gebiet eine Rolle gespielt hat, darf man vermuten. Auf der anderen Seite schwächte sich die katholische Dominanz im Südwesten deutlich ab, seit Württemberg nach 1534 zur Reformation übergang und in der Kurpfalz mit Friedrich II. 1544 ein Kurfürst die Regierung übernahm, der sich gleichfalls immer stärker der Reformation annäherte. Den letzten, öffentlichen Schritt, etwa durch Anschluß an den Schmalkaldischen Bund, tat freilich auch der Kurfürst nicht. Der offene konfessionelle Zustand in Baden-Pforzheim entspricht der kurpfälzischen Situation vor dem Regierungsantritt Ottheinrichs ziemlich genau. Nach 1535 galt dies freilich nur für das ernestinische Baden.

Bernhard von Baden-Baden werden meist noch stärkere Sympathien für die Reformation nachgesagt als seinem Bruder, doch blieb dies ohne Folgen, da er die Teilung von 1535 nur um etwa ein Jahr überlebte. Seine Söhne Philibert und Christoph II. waren unmündig, so daß es zu einer Vormundschaftsregierung kam, in der die Tante Jakobäa von Bayern und ihr Gemahl Herzog Wilhelm IV. die Führung innehatten. Daß man den Markgrafen Ernst von Baden-Pforzheim von der Teilnahme am Vormundschaftsregiment ausschloß, hatte mit dem Gegensatz zwischen den Brüdern ebenso zu tun wie mit dessen evangelischen Sympathien, die den Plänen der bayerischen Regierung zuwiderliefen. Denn Bayern nutzte die Zeit der Vormundschaft für eine altgläubige Politik in Baden-Baden, was sich 1539 in einem Religionsmandat niederschlug und 1547 in einem Mandat Kaiser Karls V., worin die katholische Ausrichtung der Markgrafschaft festgeschrieben wurde. Bernhards Sohn Philibert, der den größten Teil der baden-badischen Lande erben sollte, während sein Bruder Christoph II. auf die luxemburgischen Gebiete (Baden-Rodemachern) abgedrängt wurde, erhielt eine katholische Erziehung.

Als Philibert 1556 in Baden-Baden die Regierung übernahm, zeigte sich aber, daß weder die altgläubige Politik der zurückliegenden Jahre ihr Ziel erreicht hatte noch der junge Markgraf die von bayerischer Seite in ihn gesetzten Erwartungen erfüllte. Philibert stand eher in der Tradition der lavierenden Politik seiner Vorgänger, duldete die evangelische Predigt in seinem Land und unternahm nichts gegen die Einführung der Reformation in den Kondominaten Eberstein, Lahr-Mahlberg und Sponheim. 1558 soll er der Landschaft sogar die freie Religionsübung zugesagt haben. Wie er es selbst mit dem Glauben hielt, ist schwer auszumachen, da man von ihm berichtet, er habe sowohl die Messe als auch den evangelischen

Gottesdienst besucht. Außerdem heißt es, er habe kurz vor seinem Tod 1569 den Übergang zum Augsburger Bekenntnis vollzogen. Andererseits aber vertraute er in der Zeit eines Kriegszugs gegen die Hugenotten, auf dem er ums Leben kam, die Kinder der Obhut der Herzogin Jakobäa an, gegen deren katholischen Einfluß er also offenbar nichts einzuwenden hatte. Dies gab Jakobäa die Möglichkeit, eine erneute Vormundschaft anzustreben, und zwar unter erheblich deutlicheren gegenreformatorischen Vorzeichen als einige Jahre zuvor. Die evangelische baden-durlachische Verwandtschaft wurde erneut ausgeschlossen, Bayern nahm die Sache fest in die Hand, entsandte einen Statthalter nach Baden-Baden, öffnete das Land für die Wirksamkeit der Jesuiten und ließ den Thronfolger Philipp II. (1569-1588) im Geist der Gegenreformation erziehen. Da Markgraf Philibert nie offiziell zum Augsburger Bekenntnis übergetreten war, behandelte man Baden-Baden als katholisches Land, ungeachtet des Vorhandenseins einer starken evangelischen Bevölkerung.

Anders als sein Vater hat Philipp II. eine Politik der planmäßigen Rekatholisierung betrieben, wobei er sich vielfach am bayerischen Vorbild orientierte. Seine Möglichkeiten waren allerdings begrenzt, da es im Land selbst erhebliche Widerstände gegen eine solche Politik gab und auch, weil sich seine finanzielle Lage immer weiter verschlechterte. Die hohen Ausgaben Philipps II. für Reisen und Bauten überforderten seine Möglichkeiten, worunter auch die Rekatholisierungspolitik zu leiden begann: Das 1586 in Baden-Baden eröffnete Priesterseminar zum Beispiel mußte aus Geldmangel wieder geschlossen werden. Je höher die Schulden wuchsen, desto größer wurde der Einfluß der Landschaft, in der es starke evangelische Sympathien gab. Die von Philipp bei seinem Tod 1588 hinterlassene Schuldenlast soll sich auf beachtliche 600.000 fl. belaufen haben. Trotz dieser Schwierigkeiten war Philipps Politik der Rekatholisierung letztlich erfolgreich, politisch wurde Baden-Baden aber zu einem „bayerischen Satelliten“ (Press).

Zieht man an diesem Punkt eine Zwischenbilanz für die Zeit nach der Landesteilung von 1535, so ist festzuhalten, daß in Baden-Pforzheim bis zum Beginn der 1550er Jahre die konfessionelle Situation offen war, allerdings bei einem allmählichen Hinübergleiten in die Reformation, begünstigt durch eine Politik des Gewährenlassens der Markgrafen. In Baden-Baden verlief die Entwicklung lange Zeit parallel, auch hier blieb die Situation in der Schwebe, bis die von Bayern ausgehende Rekatholisierungspolitik Wirkung zeigte. Dies war allerdings erst nach 1569 der Fall, in einer Zeit also, in der Baden-Durlach unter Markgraf Karl II. den reformatorischen Weg schon offiziell beschritten hatte. Dieser Entwicklung wende ich mich im folgenden Abschnitt zu.

3. Die Reformation in Baden-Durlach

Während in Baden-Baden die lange vorreformatorische Phase durch eine von außen gelenkte Rekatholisierungspolitik abgebrochen wurde, überschritt Markgraf Karl II. (1553-1577) von Baden-Durlach (1565 wurde die Residenz von Pforzheim nach Durlach verlegt) für seinen Landesteil erstmals die Schwelle des offiziellen Anschlusses an die evangelische Religionspartei im Reich. Trotz der Jahrzehnte der Vorreformation, die diesem Schritt vorausgegangen waren, war die baden-durlachische Reformation ebensowenig unabhängig von äußeren Einflussnahmen wie es die Rekatholisierungsversuche in Baden-Baden waren. Voraussetzung für den Schritt Karls II. war der Abschluß des Augsburger Religionsfriedens von 1555. Obwohl er reichsrechtlich damit auf der sicheren Seite stand, bedurfte es der Überzeugungskunst des Herzogs Christoph von Württemberg, um ihn zum offiziellen Anschluß an die evangelischen Stände zu bewegen. Daß für diese Entscheidung die parallele Entwicklung in der Kurpfalz, wo mit dem Regierungsantritt Ottheinrichs 1556 gleichfalls die jahrzehntelange Vorreformation beendet und das Luthertum eingeführt wurde, von Bedeutung war, darf man vermuten. Noch deutlicher als das kurpfälzische Vorbild ist allerdings die Anlehnung an Württemberg, die Volker Press geradezu von einem Satellitenverhältnis sprechen ließ.

Die badische Reformation verlief nach dem bekannten Muster. Da Baden eine eigene Universität nicht hatte, kamen die Kräfte zur Durchführung von außerhalb: Im Oberland wurde Dr. Simon Sulzer aus dem damals eine lutherische Phase durchlaufenden Basel zum Generalsuperintendenten ernannt. In den Kernlanden waren neben dem Württemberger Jakob Andreae und dem aus der Kurpfalz kommenden Michael Diller auch die thüringischen Gnesiolutheraner Maximilian Mörlin und Joachim Stössel beteiligt, was unter den Theologen für einige Differenzen sorgte, wie streng lutherisch die badische Kirche ausgerichtet werden sollte. Die Oberaufsicht über alle Maßnahmen lag bei Karls II. Kanzler Dr. Martin Achtsynit, dessen Einfluß auf den Markgrafen bei der Reformationsentscheidung wichtig gewesen war. Eine überragende Theologengestalt gab es in der baden-durlachischen Reformation jedoch nicht, dies eher eine Parallele zur Kurpfalz als zu Württemberg.

Die maßgeblichen Schritte bei der Reformierung des Landes waren die 1556 durchgeführte Visitation, die Kirchenordnung aus demselben Jahr, die sich an der württembergischen Ordnung von 1553 orientierte, und schließlich die Aufhebung der Klöster (Sulzburg, Gottesau, Dominikanerinnen in Pforzheim, die heftigen Widerstand leisteten). Im Reich trat Karl II. bei vielen Gelegenheiten gemeinsam mit den evangelischen Fürsten auf, schloß sich auf dem

Reichstag von 1559 dem Protest gegen den Geistlichen Vorbehalt an und sprach sich 1561 auf dem Naumburger Konvent gegen die Beschickung des Trienter Konzils aus. Umgekehrt waren ihm Württemberg und Kurpfalz behilflich, 1561 mit Kaiser Ferdinand I. zu einer Einigung über den baden-durlachischen Religionsbann im Oberland zu kommen. Der Übergang der Kurpfalz zum Calvinismus unter Friedrich III. stellte den Markgrafen dann aber vor ein Problem. Karl II. versuchte, auf seinen Schwager im lutherischen Sinne einzuwirken; als dies nichts fruchtete, vermied er aber den offenen Bruch. Der Markgraf von Baden soll es vor allem gewesen sein, der während des Reichstags von 1566 dafür sorgte, daß die Kurpfalz nicht aus dem Kreis der augsbургischen Konfessionsverwandten offiziell eliminiert wurde. Dies spricht für eine zwar im Grundsatz lutherische, aber das Reformiertentum nicht prinzipiell ausgrenzende Haltung Karls II. in einem ähnlichen Sinne, wie Kurfürst Ottheinrich von der Pfalz sie an den Tag gelegt hatte. Dazu paßt auch Karls Eintreten für Hugenotten und niederländische Protestanten, was eher der Politik des reformierten Nachbarn als dem Verhalten der auf das eigene Territorium fixierten lutherischen Reichsstände wie Kursachsen oder Kurbrandenburg entsprach. Schon Ottheinrich hatte sich für die Hugenotten beim französischen König eingesetzt, so daß sich die Parallele auch an dieser Stelle aufdrängt.

4. Konfession und Politik in der Zeit Ernst Friedrichs

Als Karl II. 1577 starb, übernahmen gemeinsam mit seiner zweiten Gattin Anna von Veldenz die entschiedenen Lutheraner Ludwig VI. von der Pfalz, Philipp Ludwig von Pfalz-Neuburg und Ludwig von Württemberg die Vormundschaft für die drei Söhne Ernst Friedrich, Jakob III. und Georg Friedrich. Das Vormundschaftsregiment führte Baden-Durlach auf einen streng lutherischen Weg und trat der Konkordienformel bei, was im badischen Oberland erheblichen Widerstand provozierte. Am Ende der Vormundschaftszeit 1584 stand eine Landesteilung, die die Fragmentierung des badischen Territoriums fortsetzte. Der älteste Sohn Karls II., Ernst Friedrich, erhielt die untere Markgrafschaft mit Pforzheim und Durlach, Jakob die Herrschaft Hachberg mit dem Sitz in Emmendingen, der damals noch minderjährige jüngste Sohn Georg Friedrich Rötteln-Sausenberg mit der Residenz in Sulzburg. Zur territorialen drohte eine weitere konfessionelle Fragmentierung hinzuzukommen. Der theologisch durchaus interessierte Jakob III., lutherisch erzogen wie alle Söhne Karls II., zeigte unter dem Einfluß seines Rates Johann Pistorius, aber auch, weil ihn die innerevangelischen Lehrdifferenzen abstießen, katholische Neigungen, die 1590 in seinem Übertritt im Kloster Tennenbach endeten. Wie es damals öfter vorkam, hat sich der Fürst durch theologische Disputationen, die in Baden-Baden und Emmendingen abgehalten wurden und aus denen wie beabsichtigt die

Katholiken als Sieger hervorgingen, in seiner Konversionsentscheidung abgesichert – 1584 hatte Kuradministrator Johann Casimir dasselbe Mittel eingesetzt, um die Rückführung der Kurpfalz zum Calvinismus zu legitimieren. Die Konversionsentscheidung des Markgrafen Jakob blieb jedoch ohne langfristige Folgen, weil er noch 1590 starb – vergiftet, wie die katholische Seite behauptete, von Gott gestraft, wie die Evangelischen meinten.

Den Tod des Bruders nutzte Markgraf Ernst Friedrich zur Erweiterung seines Einflußbereiches: Er ließ Jakob nicht nur evangelisch beerdigen und widerrief alle seine Maßnahmen zugunsten der alten Kirche, sondern sorgte auch dafür, daß sich eine katholische Vormundschaft für Jakobs minderjährigen Sohn gar nicht erst etablieren konnte. Nach dem Tod des Kindes 1591 sicherte Ernst Friedrich die Regierung in Hachberg für seinen Bruder Georg Friedrich. Aus der baden-durlachischen Dreiteilung von 1584 ist auf diese Weise eine Zweiteilung geworden. Die Ereignisse von 1590 sind insofern aufschlußreich, als der zupackende, gelegentlich auch skrupellose und Konflikte im eigenen konfessionellen Interesse nicht scheuende Charakter Ernst Friedrichs deutlich wird, den er im Laufe seiner Regierung noch öfter an den Tag legen sollte. Ich sehe mit Rücksicht auf die Referate, die gleich noch folgen werden, davon ab, die Regierungszeit Ernst Friedrichs im einzelnen zu würdigen, und beschränke mich auf Bemerkungen zu einem Aspekt, der für mein Thema von Bedeutung ist: die Oberbadische Okkupation.

Es ist schon gesagt worden, daß das Bewußtsein einer gesamtbadischen Zusammengehörigkeit über die Teilungen von 1515 und 1535 hinweg erhalten geblieben ist. 1537, kurz nach der Landesteilung zwischen Ernst und Bernhard, hatte man sich zwischen Baden-Baden und Baden-Pforzheim in einem Schadloshaltungsvertrag darauf verständigt, daß, wenn eine Seite bei der Abtragung gemeinsamer Schulden säumig sein und dem anderen damit Schaden zufügen sollte, der Geschädigte einen Anspruch auf Ersatz hatte oder andernfalls berechtigt war, das Land des Verwandten zu besetzen und bis zum Ausgleich seines Verlustes im Besitz zu behalten. Von der Schuldenlast Baden-Badens in der Regierungszeit Philipps II. war vorhin schon die Rede. Nach Philipps Tod 1588 ohne männlichen Erben hätte die Chance auf eine Wiedervereinigung der Markgrafschaften bestanden, was Bayern aber aus konfessionellen Gründen zu verhindern wußte. Bayern installierte Eduard Fortunat aus der rodemachernschen Linie als Herrscher in Baden-Baden und legte ihn auf einen katholischen Bekenntnisstatus fest.

Eduard Fortunat, eine der schillerndsten Gestalten der badischen Geschichte, über dessen Verkommenheit man sich schaurige Geschichten erzählte, war nun nicht der Herrscher, der

Baden-Baden aus der schwierigen finanziellen Lage hätte führen können. Seine Mißwirtschaft und Schuldenmacherei führten das Land im Gegenteil in eine immer tiefere Krise. Eine zusätzliche Blöße gab sich Eduard Fortunat durch seine Verbindung mit Marie van Eicken, die manche nicht nur für unstandesgemäß hielten, sondern für gar keine richtige Ehe. Ernst Friedrich nutzte die Situation, um unter Berufung auf den Vertrag von 1537 im Spätjahr 1594 zur militärischen Okkupation der baden-badischen Lande zu schreiten. Unterstützt wurde er durch Kurpfalz, Pfalz-Veldenz, Brandenburg-Kulmbach und Württemberg, doch vor allem die „Entente Cordiale“ (Baumann) mit Kurpfalz stärkte dem Markgrafen den Rücken in dem unvermeidlichen Konflikt mit dem Kaiser. Ihre Brisanz erhielt die Oberbadische Okkupation durch die konfessionellen Implikationen, denn Eduard Fortunat war bei aller tatsächlichen religiösen Indifferenz offiziell doch ein katholischer Fürst und Ernst Friedrich ein Lutheraner, wengleich er zeitweise erfolgreich versuchte, dies zu verschleiern, indem er Gerüchten, er wolle zum Katholizismus konvertieren, freien Lauf ließ. Daß dies nicht mehr war als der Versuch, die kaiserlich-katholische Seite zu beschwichtigen, darf indes als sicher gelten.

Von politischer Rücksichtnahme geprägt war auch Ernst Friedrichs Haltung im okkupierten baden-badischen Gebiet, wo er die katholischen Einrichtungen mit größter Rücksicht behandelte, die Ausbreitung des Protestantismus zwar nicht hinderte, aber von sich aus auch nicht forcierte. Ernst Friedrich hat auf diese Weise seine Eroberung festgehalten auch über den kritischen Punkt des Jahres 1600 hinweg, als Eduard Fortunat starb und die Frage der Nachfolgefähigkeit seiner Söhne auf der Tagesordnung stand. Während man in Durlach argumentierte, die Kinder der Marie van Eicken seien nicht erbberechtigt, versuchten der Kaiser und in seinem Auftrag Herzog Maximilian von Bayern die Situation zu nutzen, um den Druck auf den Markgrafen durch ein Pönalmandat und einen Sequestrationsbefehl zu erhöhen. Ernst Friedrich trotzte diesen Maßnahmen, immer unterstützt von der Kurpfalz. Wenn später von der Hinwendung des Markgrafen zum Calvinismus im Stafforter Buch die Rede sein wird, darf dieser politische Hintergrund nicht ausgeblendet werden. Es ging Ernst Friedrich auch darum, konfessionellen Anschluß an seinen wichtigsten Verbündeten zu gewinnen.

5. Ausblick

Daß sich dieser Ansatz einer Calvinisierung Badens nicht verstetigt hat, lag an der Weigerung von Ernst Friedrichs jüngerem Bruder Georg Friedrich, den Konfessionswechsel nachzuvollziehen. Als Ernst Friedrich 1604 während des Versuches, das an seinem Luthertum festhaltende Pforzheim militärisch zu unterwerfen, starb, war der zuletzt sehr gewaltsame

Versuch der Calvinisierung Badens gescheitert. Sein Nachfolger Georg Friedrich vereinigte die badischen Lande und eliminierte die reformierten Ansätze zugunsten eines entschiedenen Luthertums. Lediglich in Baden-Baden mußte er, als er 1605 sogar vom Kaiser mit dem okkupierten Land belehnt wurde, den katholischen Besitzstand garantieren, was das Eindringen des Luthertums auf lange Sicht wohl aber kaum verhindert hätte. Zur Absicherung seiner nach wie vor durch Prozesse und die Ansprüche der Söhne Eduard Fortunats gefährdeten Erwerbungen trat Georg Friedrich der Evangelischen Union bei und suchte sich wie sein Bruder einen Rückhalt bei Kurpfalz. Die Treue auch zum Winterkönig und sein Dienst als General der Unionstruppen, die er in der verlorenen Schlacht von Wimpfen im Mai 1622 befehligte, wurden ihm zum Verhängnis. Mit dem Zusammenbruch der evangelischen Positionen in Südwestdeutschland stand auch Baden den Siegern offen, die 1622 Wilhelm, den Sohn Eduard Fortunats, in Baden-Baden restituierten. Dieser nahm die Rekatholisierung sofort in Angriff. Von den Wechselfällen des Dreißigjährigen Krieges ist hier nicht weiter zu handeln. Es genügt der Hinweis, daß Georg Friedrichs Sohn, Friedrich V., im Westfälischen Frieden mit schwedischer Hilfe restituiert wurde, so daß sich in Baden territorial und konfessionell im wesentlichen der Zustand wieder eingestellt hat, der durch die Teilung von 1535 herbeigeführt worden war. Erst im Zeichen der Aufklärung haben sich die konfessionsverschiedenen badischen Linien dann soweit einander angenähert, daß die Vereinigung der Markgrafschaften unter Karl Friedrich 1771 möglich wurde.

Literatur

Werner Baumann, Ernst Friedrich von Baden-Durlach. Die Bedeutung der Religion für Leben und Politik eines süddeutschen Fürsten im Zeitalter der Gegenreformation (Veröff. Der Komm. für geschichtl. Landeskde. in Baden-Württ. Reihe B Bd. 20), Stuttgart 1962

Volker Press, Die badischen Markgrafschaften im Reich der frühen Neuzeit (237. Protokoll über die Jahresmitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein vom 16.3.1984, Karlsruhe 1985

Volker Press, Baden und badische Kondominate, in: Anton Schindling/Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650 Bd. 5: Der Südwesten, Münster 1993, S. 124-166

Hansmartin Schwarzmaier, Baden, in: Handbuch der Baden-Württembergischen Geschichte Bd. 2, Stuttgart 1995, S. 164-246

Hansmartin Schwarzmaier u. a., Geschichte Badens in Bildern 1100-1918, Stuttgart-Berlin-Köln 1993

Friedrich von Weech, Badische Geschichte, Karlsruhe 1890

Prof. Dr. Volker Leppin, Jena

Gestaltungsräume eines Fürsten

Konfession und Politik bei Ernst Friedrich von Baden

Die öffentliche Erinnerungskultur vermag der Wissenschaft gelegentlich auf die Sprünge zu helfen. So haben die großen Ausstellungen zu deutschen Herrscher-Dynastien, die durch die Staufer-Ausstellung in Stuttgart 1977 eingeläutet wurden, wenigstens mit dazu beigetragen, dass das 16. und in den Folgejahren arg in Verruf gekommene Mittelalter wieder zu Ehren an den historischen Instituten in Deutschland kam. Und in reformationsgeschichtlicher Sicht scheint das Jahr 2004 einen ganz besonderen Glücksfall für anregende Erinnerungskultur zu werden: In diesem Sommer wird in Torgau die zweite Sächsische Landesausstellung den Fürsten des wettinischen Hauses gewidmet sein. Im September beginnt in Marburg die Ausstellung zum Gedenken an Philipp den Großmütigen [1], und hier in Karlsruhe haben wir, immerhin, einen Gedenktag für Ernst Friedrich von Baden, einen Vertreter jener Fürstengeneration, die schon nicht mehr unter den Bedingungen der Durchsetzung der Reformation wirkte, sondern deren Früchte schon ernten konnte – freilich waren es zum Teil saure Früchte, insofern die reichsrechtliche Situation die Spielräume eines Fürsten ganz erheblich einschränken sollte. Eben dies ist das Thema meines Vortrages, bei dem ich einen weiten Umweg gehen werde, um mich dem eigentlich Objekt, Ernst Friedrich zu widmen: Ich will zunächst kurz Stellung zur Forschungslage im Blick auf Fürsten und Reformation nehmen, dann die reichsrechtliche Situation beschreiben, in die hinein Ernst Friedrich handeln konnte bzw. zu handeln versucht – um schließlich einen Blick auf das Staffortsche Buch als Dokument fürstlichen Handelns zu werfen.

1. Fürsten und Reformation – Fürsten und konfessionelles Zeitalter

Das Verhältnis der Fürsten zur Reformation bedarf in der Tat einer neuen Bewertung, genauer gesagt: Eine Neubewertung ist seit einiger Zeit im Gange. Lange Zeit war das Thema „Fürsten und Reformation“ – aus guten Gründen – in den Hintergrund getreten: Die enge Verbindung zwischen fürstlichen Landesherren und evangelischen Kirchen hatte zweifellos vielen deutschen Protestanten nach 1918 den Weg in die Republik erschwert und womöglich einigen 1933 den Weg in die Diktatur erleichtert. Eine neu nach innerer und äußerer Orientierung suchende Kirchengeschichtsforschung hat daher nach dem Zweiten Weltkrieg gut daran getan, erst einmal nicht die Geschichte von der engen Verbindung von Fürsten und Reformation

fortzuschreiben, sondern die Städte, zumal die Reichsstädte in den Mittelpunkt ihres Interesses zu rücken und durch sozialhistorische Methodik die breite Basis reformatorischen Denkens im frühneuzeitlichen Bürgertum aufzuweisen.

Auch dieses Bild war aber eben nur ein *Bild* von Geschichte [2], und seit den frühen neunziger Jahren kann man zaghafte Versuche beobachten, historisch die unleugbare Tatsache wieder verstärkt zu berücksichtigen, dass es eine Reformation sicher ohne die Städte nicht gegeben hätte – aber eben genauso sicher auch nicht ohne die Fürsten, die ihr erst jene Machtbasis und territoriale Ausweitung sicherten, die reformatorisches Denken zu einer beachtlichen, zeitweise eindeutig die Mehrheit bestimmenden Haltung im Reich gemacht hat. Der wohl wichtigste Vertreter dieser neuen Zuwendung zu den Reformationsfürsten, die leider noch zu wenige Einzelstudien hervorgebracht hat, ist Eike Wolgast, der in mehreren Beiträgen auf die Bedeutung der unterschiedlichen generationsbedingten Handlungsformen der Fürsten hingewiesen hat. Diese Forschungen hat Manfred Rudersdorf mit „Bausteinen zu einer Typologie des deutschen Reformationsfürsten“ ganz erheblich weitergeführt – eine Studie, die zugleich auch eine Art Ehrenrettung für die Generation eines Ernst Friedrich darstellt: Nach Rudersdorf sind die Fürsten, die nach dem Augsburger Religionsfrieden, also nach 1555, in den verschiedensten Territorien an das Ruder kamen, oft allzu rasch als bloße Epigonen dargestellt worden, statt dass ihre Haltung zu der eigentlichen Aufgabe ausreichend gewürdigt wurde: Im Unterschied zu den großen Veränderern und Gestaltern sind die nun regierenden Fürsten in die doppelte Aufgabenstellung eingebunden, nach innen die Entstehung moderner Staatlichkeit mit konfessioneller Homogenität zu verbinden, nach außen aber vor allem den Status quo zu sichern [3]. Im Rahmen dieser doppelten Aufgabenstellung werde ich mich im Folgenden, da Ernst Friedrich kirchenhistorisch besonders wegen seines Konfessionswechsels von Bedeutung ist, auf die letztere Frage konzentrieren, also auf die Rahmenbedingungen, unter denen Ernst Friedrich meinte, einen Konfessionswechsel mit einer Politik des zu wahrenen Status quo zu verbinden. Dabei das Staffortsche Buch in den Mittelpunkt zu rücken, bedeutet nicht nur eine kirchenhistorische Verengung des Blickwinkels, sondern entspricht der dem Bekenntnis von Rudersdorf zugewiesenen Funktion als einem „nach außen abgrenzenden und nach innen identitätstiftenden Integrations-instrument“ [4] – anders gesagt: Die beiden Perspektiven innen und außen verschränken sich gerade in der Frage des Bekenntnisses.

Über diese allgemeine Charakterisierung hinaus geht Rudersdorf aber, wie angedeutet, durch die Bildung einer Typologie des Fürsten im konfessionellen Zeitalter, die nicht so zu verstehen ist, dass es hier um Typen ginge, die in unterschiedlichen Fürsten verwirklicht wären, sondern

um „Handlungsebenen“ [5], die grundsätzlich bei den Landesherren der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Anschlag zu bringen sind: Rudersdorf spricht von dem „frommen Fürst“, von dem „regierenden Fürst“ und vom „dynastischen Fürst“. Mit dem letztgenannten Aspekt sind die traditionellen Erwartungen an den Fürsten verbunden, insbesondere seine höfischen Repräsentationspflichten, die sich in Kunst und Kultur des Fürstenhofes ausdrückten, auch in der Baukultur: Betrachten wir also das heutige Tagungsprogramm, so ist es vor allem das Schloss Gottesaue, das uns diesen Aspekt der Herrschaft Ernst Friedrichs ins Gedächtnis rücken wird. Der „regierende Fürst“ beschreibt die Sphäre der praktischen Politik, also das administrative Engagement für „Kirche, Schule und Konfession“, aber auch „Justiz, Finanzen und Ökonomie“ [6] – der Verweis liegt nahe, dass der Aspekt des badischen Schulwesens, den wir heute Nachmittag behandeln werden, in diesen Bereich des regierenden Fürsten gehört.

Ich selbst habe das Vergnügen, als Theologe und Kirchenhistoriker den Aspekt des „frommen Fürsten“ zu behandeln. Dabei ist das Hilfreiche an Rudersdorfs Einteilung, daran zu erinnern, dass das Verhalten Ernst Friedrichs, sich mit vollem inneren Engagement für seine Religion – im Sinne eines Konfessionswechsels und auch möglicherweise der eigenen Autorschaft an einem Bekenntnisbuch – einzusetzen, seinerseits etwas Zeittypisches ist: Um ein in Baden pikantes Beispiel aufzugreifen: Die Aspekte des frommen Fürsten sind auch bei Christoph von Württemberg in ausgeprägter Form zu greifen [7] – von besonderer Bedeutung scheint mir dabei die Erinnerung daran, dass eben dem Typus „Reformationsfürst“ auch und gerade dieser fromme Aspekt eignete, die immer wieder beschworene unheilige Allianz von Thron und Altar in ihrer Genese also durchaus als eine solche gedacht war, die ein Verbindungsglied in der inneren Frömmigkeit des Fürsten finden konnte und sollte. Hierfür ist Ernst Friedrich gewiss ein besonderes Beispiel – aber gerade wegen seiner besonderen Stellungnahme spielen für ihn die schwierigen Rahmenbedingungen fürstlichen Handelns eine besondere Rolle.

2. Die reichsrechtliche Lage

Die rechtliche Lage für konfessionelles Handeln eines Fürsten war in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts durch den Augsburger Religionsfrieden bestimmt, der mit der Anerkennung der Möglichkeit konfessionell unterschiedlicher Territorien im Reich eine bis dahin für das Reich unerhörte Situation geschaffen hatte, deren Neuheit sich freilich relativiert, wenn man die böhmische Situation einbezieht, in der schon lange das Nebeneinander utraquistischer und katholischer Frömmigkeit anerkannt war. Und es blieb auch keineswegs bei einem Sonderfall, bedenkt man etwa, dass schon 1557 in Siebenbürgen den Landständen

offiziell lutherisches Bekenntnis zugestanden wurde [8] und hier alsbald Calvinisten und Unitarier folgten; in Polen wurde gar im Jahre 1573 durch einen Beschluss des Sejm Religionsfreiheit für ganz Polen verkündet [9].

Der Blick auf diese Entwicklungen in anderen Territorien mag dazu helfen, die etwas konservative Lösung recht einzuordnen, die der Augsburger Reichstag 1555 wählte, als er zum einen die Bestimmung des Bekenntnisses nicht an das Individuum band, sondern an den jeweiligen Landesherren, und zum anderen – gewissermaßen: mangels Masse – die Reformierten in den reichsrechtlichen Regelungen nicht berücksichtigte. Zu Recht hat Bernd Moeller erklärt, dass hier das Mittelalter mit mittelalterlichen Mitteln liquidiert worden sei [10]. Auf der Schnittstelle zwischen Kirchengeschichte und Reichsgeschichte liegt die Definition der von der hergebrachten Kirche abweichenden Konfession durch eine „Augsburger Religionsverwandtschaft“, also durch ein Bezug durch ein 1530 dem damaligen Augsburger Reichstag als *Confessio Augustana* vorgelegtes, seinerzeit aber ohne reichsrechtliche Anerkennung gebliebenes Dokument. Die Vagheit dieser Regelung war einerseits notwendig, andererseits brisant, weil die durch die Augsburger Religionsverwandtschaft gekennzeichnete Größe noch keineswegs definitiv benennbar war.

Diese Vagheit betrifft, was vielleicht nicht so selbstverständlich erscheinen mag, auch das Referenzdokument: das Augsburger Bekenntnis. Die Zeiten, in denen Oberdeutsche als Augsburger Bekenntnis auch die *Confessio Tetrapolitana* bezeichnen konnten [11], war zwar 1555 schon lange vorbei, aber auf dem Naumburger Fürstentag 1561 kam es zu einer überraschenden Entdeckung: Als die Fürsten sich dort versammelten, stellten sie fest, dass keiner der anwesenden Fürsten – auch nicht der 1530 noch beteiligte Philipp von Hessen [12] – über ein Originalexemplar der *Confessio Augustana* verfügte und man mindestens mit zwei Varianten zu hantieren hatte: der *Invariata* von 1530 und der *Variata* von 1540 [13] – letztere zumal im Abendmahlsartikel mit großer Offenheit für ein reformiertes Verständnis.

War also schon der Begriff des Augsburger Bekenntnisses klärungsbedürftig, so galt dies erst recht für die Verwandtschaft zu diesem Text: Ein Grundproblem der Konstruktion des Augsburger Religionsfriedens war, dass er letztlich die Definition der Augsburger Religionsverwandtschaft den beteiligten Gruppen, mithin den aus der Wittenberger Reformation hervorgegangenen Landeskirchen und ihren Theologen selbst überließ: Es gab kein reichsrechtliches Instrumentarium, um das Zutreffen des Kriteriums der Augsburger

Religionsverwandtschaft verbindlich auf Reichsebene zu klären – und die Auseinandersetzungen unter Ernst Friedrich zeigten, dass dies bewusst so war [14].

Diese Definition war also den Evangelischen selbst überlassen – und damit einer in sich zutiefst zerstrittenen Gruppierung: Die disparate Haltung zum 1548 erlassenen Interim hatte in dem mit Wittenberg verbundenen Teil der reformatorischen Bewegung einen tiefen Riss entstehen lassen, für den namentlich Flacius, der Jenenser Theologe, auf der einen, Melanchthon, der Gefährte Luthers in Wittenberg, auf der anderen Seite stand. Die verschiedenen Streitigkeiten lassen sich mittlerweile in zahlreichen Handbüchern nachlesen und gehören zu dem wohl zähesten Lernstoff kirchengeschichtlicher Examina, so dass ich uns auf dieser Tagung nicht damit langweilen will. Auf die je eine oder andere Weise kreisten sie einerseits um die mit dem Interim aufgeworfene Frage nach der Scheidelinie zwischen wesentlichen Inhalten des reformatorischen Bekenntnisses einerseits und als *Adiaphora* behandelbaren zugehörigen, aber nicht wesentlichen Dingen andererseits. Die stärker sachlichen Fragen hingegen umkreisten im Allgemeinen auf die je eine oder andere Weise das Verständnis der Rechtfertigung sowie das Abendmahlsverständnis. Allen Streitigkeiten lagen verschiedene Herangehensweisen zugrunde: eine radikal-biliozentrische in der Gruppe um Flacius einerseits, eine humanistisch-philosophische im Umkreis Melanchthons andererseits [15]. Wie schroff diese Differenzen aufeinanderstießen, zeigte sich 1557 auf dem Wormser Religionsgespräch: Es gelang dem Jesuiten Petrus Canisius durch hartnäckiges Insistieren [16], die ernestinischen Abgesandten Schnepf, Strigel und Stössel zur öffentlichen Erklärung des innerlutherischen Dissenses zu provozieren [17] – im Streit verließen sie das Kolloquium, und auch dem Frankfurter Rezess im folgenden Jahr blieben die Gnesiolutheraner fern. Wenige Jahre nach dem Augsburger Religionsfrieden war damit deutlich geworden, dass die Verwandtschaft mit dem Augsburger Bekenntnis keineswegs eindeutig geklärt war. Es ist hier nicht der Ort, alle Zwischentappen auf dem Weg zu einer innerlutherischen Einigung – und das hieß in reichsrechtlicher Perspektive: zu einer verbindlichen Definition der Augsburger Religionsverwandtschaft nachzuzeichnen. Der steinige Weg endete 1577 in der Konkordienformel, die in das lutherische kollektive Gedächtnis als Endpunkt der Einigung des Luthertums eingegangen ist – zu Unrecht, wie die umfassenden Forschungen von Irene Dingel ergeben haben: Die Konkordienformel hat keineswegs die anhängigen Streitigkeiten beendet, diese gingen vielmehr munter fort. Trotz des großen Brückenschlag zwischen Württemberg und Sachsen wird man also mit dem Jahre 1577 bzw. mit der Veröffentlichung des Konkordienbuches 1580 noch keineswegs die Genese des konfessionellen Blocks „Luthertum“ als abgeschlossen ansehen dürfen, sondern „Luthertum“

und „lutherisch“ ist im ausgehenden 16. Jahrhundert noch eine durchaus wandelbare Größe – und eben dies ist das entscheidende Moment für ein Verständnis des Handelns Ernst Friedrichs.

Für dessen Hintergrund ist auch zu bedenken, dass die Herausbildung einer eigenen reformierten Konfession im Reich gerade aufgrund der problematischen Formulierung der CA-Verwandtschaft auch eine Folge der Streitigkeiten innerhalb des reformatorischen Lagers war, insofern die reichsrechtliche Sicherung gebende CA-Verwandtschaft natürlich von Reformierten im Reich gerne in Anspruch genommen wurde – in der Regel dann unter Berufung auf die CA variata, wie im Beispiel der Pfalz mit ihrem ab 1563 klar reformierten Kurs.

Es handelte sich hier jedoch nicht nur um einen reichsrechtlichen Opportunismus, sondern auch um eine genuine Verwandtschaft mit dem einen Flügel der innerlutherischen Streitigkeiten: Als der Hamburger Pastor Joachim Westphal 1552 den zweiten Abendmahlsstreit lostrat, der die Lösung Calvins und des Calvinismus von Luther dokumentieren sollte, fand Calvin seine Fürsprecher bei Melancthon und seinen Freunden. Und es waren Melancthonianer, die in den siebziger Jahren in Sachsen eine Politik betrieben, der von außen das Etikett des „Kryptocalvinismus“ auferlegt wurde – nicht zu vergessen, dass auch die Autoren des Heidelberger Katechismus ja durchaus nicht als Reformierte reinsten Genfer Wassers zu gelten haben, sondern eher von melancthonischem Geist geprägt sind: Nimmt man all diese Elemente zusammen, so wird man die Konkordienformel auch als ein Dokument der dezidierten Abgrenzung vom Calvinismus und damit einer Selbstdefinition der lutherischen Partei als von einer reformierten unterschieden lesen müssen. Da aber die Konkordienformel, wie gesagt, keineswegs unstrittig war, sind die achtziger und neunziger Jahre des 16. Jahrhunderts noch als formative Phase der Konfessionen zu begreifen: Jener Scheineindeutigkeit, die das Reichsrecht schuf, entsprach auf der Ebene der Theologie und des Bekenntnisses keineswegs Eindeutigkeit, sondern eine Vielzahl der Möglichkeiten. Und mit diesem Horizont bin ich nun endlich bei Ernst Friedrich angelangt – und bei meinem Versuch, das Staffortsche Buch von 1599 nicht mit den sekundären konfessionellen Etiketten als „reformiert“ einzuordnen, sondern als einen innerevangelischen Klärungsversuch, der im Jahre 1599 an jene Offenheit der konfessionellen Situation anzuknüpfen suchte, die er als Kind und Jugendlicher in den siebziger Jahren noch kennengelernt hatte und die angesichts der anhaltenden Streitigkeiten um das Konkordienbuch noch keineswegs zwingend beendet sein musste.

3. Ernst Friedrichs Rücksichten im Staffortschen Buch

Bekanntlich hatte Ernst Friedrich durch seinen Erzieher Johannes Pistorius schon früh Affinität zum Calvinismus verspürt. Tragisch für ihn war, dass die entscheidende Formierungsphase des Luthertums, der Abschluss von Konkordienformel und –buch genau in die Zeit fiel, in der nach dem Tode seines Vaters Karls II. für ihn und seinen Bruder eine vormundschaftliche Regierung eingesetzt war, die aus Karls zweiter Ehefrau, Anna von Veldenz sowie den entschiedenen Lutheranern Ludwig VI. von der Pfalz, Philipp Ludwig von Neuburg und Ludwig von Württemberg bestand [18] – in dieser Zusammensetzung wurde die Konkordienformel für Baden-Durlach selbstverständlich angenommen. In schwierigen Verhandlungen erreichte Ernst Friedrich es bei Übernahme der Regierung, dass er die Regelungen der vormundschaftlichen Regierung zwar als gültig anerkennen musste, aber zugleich dauerhafte Verbindlichkeit für sich selbst abweisen konnte [19] – damit war das Rad gewissermaßen zurückgedreht, die Konfessionsfrage war wieder offen.

Eben hieran knüpft nun auch sein programmatisches Vorwort zum Staffortschen Buch an: „Wir haben aber gleich in antretung unserer Regierung im werck befunden, daß werender unserer vormundschaft etliche jrrige opiniones (...) nicht allein bey und under den Kirchendienern selbst, Sonder auch auff den Cantzeln zuverwirrung vieler gewissen seind eingerissen und im schwang gangen” [20]. Gewissermaßen als die schlimme Zeit wird also die vormundschaftliche Zeit benannt, und in einer im Zitat ausgelassenen Klammer verweist Ernst Friedrich darauf, dass sein Vater Karl II. solche Lehren nicht geduldet hätte – in der Tat hatte Karl II. ja eher auf milde württembergische Berater gehört und sich eine gewisse Offenheit für oberdeutsche Frömmigkeit bewahrt [21].

Die mit der vormundschaftlichen Regierung eingerissenen Irrtümer waren offenkundig die der Konkordienformel, und auf dieser Linie bewegte sich auch die sonstige Argumentation Ernst Friedrichs: Schon der Titel des Staffortschen Buches ist bezeichnend, spricht er doch von „Artickeln, so in diesen zeiten zwischen denjenigen, die sich zur Augspurgischen Confession bekennen, Controvertirent und strittig sein” [22]. Die Artikel, die er behandelte, waren: De libero arbitrio, De providentia Dei, De praedestinatione, De persona Christi, De sacramentis in genere, De baptismo, De coena Domini – die Bezüge auf die Art. 2, 7, 8, 11 der Konkordienformel fallen unmittelbar ins Auge: De libero arbitrio, De coena Domini, De persona Christi, De aeterna praedestinatione et electione Dei. Auch wenn Ernst Friedrich sich nicht einfach an der Konkordienformel abarbeitet, weder ihre Binnengliederung komplett nachvollzieht, noch sich in der eigenen, theologisch motivierten Binnengliederung an die Grobeinteilung der

Konkordienformel binden lässt, wird doch deutlich, dass ein, wenn nicht der ganz wesentliche Bezugstext seiner Confessio die Konkordienformel ist. Indem er nun diese 1577 offiziell geklärten Punkte als offene Fragen unter den der Augsburger Confession Verwandten deklarierte, beschrieb er durchaus zu Recht die aktuelle Situation, die ja wie erwähnt, keineswegs eine komplette Annahme der Konkordienformel durch alle lutherischen Territorien mit sich gebracht hatte. In Verbindung mit der Anknüpfung an die vormundschaftliche Regierung aber machte er biographisch deutlich, dass er nicht bereit war, sich in Zugzwang setzen zu lassen, eine andere Position als die vor seinem Regierungsantritt 1583 eingenommene zu vertreten. Anders ausgedrückt: Das Staffortsche Buch schwankt zwischen der Fiktion einer vor-konkordienformelhaften Offenheit und der korrekten Beschreibung tatsächlicher Offenheit. In jedem Falle ist leitend für sie eben dieser Gesichtspunkt der Offenheit.

Und dies wird nun auch an den Autoritäten deutlich, die Ernst Friedrich gebraucht: er konstruiert gewissermaßen ein eigenes Corpus doctrinae – wie es vor der Konkordienformel durchaus üblich gewesen war, indem er als Grundlage seines Bekenntnisses „die Augspurgische Confession und Apologia sambt andern von den Evangelischen stenden dazu weiter geordneten Büchern“ nennt [23] – welches diese anderen Bücher sein sollen, bleibt offen, ausdrücklich genannt werden nur noch die altkirchlichen Bekenntnisse [24]. Noch charakteristischer ist aber der Ton der Erklärung: Während sich die Solida Declaratio der Konkordienformel weitgehend als theologische Abhandlung gibt, die nur gelegentlich auf Autoritäten zurückgreift, überwiegen im Staffortschen Buch ganz auffällig die Autoritäten, und zwar aus Bibel und altkirchlicher Theologie: Was hier ausgebreitet wird, ist die gemein-christliche Lehre seit der alten Kirche, nicht ein Sonderbekenntnis.

Indem Ernst Friedrich diese aufschreibt – und ausdrücklich gibt er sich selbst als denjenigen, der den Text verfasst hat [25] –, nimmt er, ungeachtet der Frage, ob diese Verfasserschaft fingiert ist oder nicht, jene Rolle des „frommen Fürsten“ ein, von der wie eingangs erwähnt, Manfred Rudersdorf gesprochen hat: Er selbst übernimmt die Verantwortung für das Seelenheil seiner Untertanen, und er tut dies auf Basis des Reichsrechts im Sinne der von ihm beanspruchten Verwandtschaft zur Confessio Augustana.

Fazit

Die vorgetragenen Beobachtungen zum Staffortschen Buches lassen meines Erachtens zusammen mit den Überlegungen zur reichsrechtlichen Situation, in der Ernst Friedrich sich befand, eine Deutung seines religiösen Handelns als frommer Fürst zu, die sich jenseits der

Schemata der Calvinisierung, der Zweiten Reformation oder der reformierten Konfessionalisierung bewegen. Prononciert gesagt: Ernst Friedrich wollte gewiss nicht lutherisch sein, jedenfalls nicht so, wie man dies in Sachsen oder Württemberg von ihm verlangte. Aber er wollte auch nicht einfach reformiert sein. Sondern er wollte evangelisch sein: evangelisch im Sinne des biblischen Charakters seiner Theologie und evangelisch im Sinne der Confessio Augustana. So sehr man im Staffortschen Buch typische Elemente reformierter Theologie identifizieren kann – und der Vortrag von Herrn Zimmermann wird uns diese Elemente sicher noch ins Bewußtsein heben: Es ist auch ein Dokument einer Zeit, in der die konfessionellen Abgrenzungen noch nicht so klar waren, wie es uns Heutigen erscheinen will. Es sprach nicht in eine Zeit der ausgebildeten Konfessionen hinein, sondern in die Formierungsphase der Konfessionen. Ganz gleich, ob man es mit skeptischem oder mit positivem Unterton täte: Ernst Friedrich als Reformierten anzusprechen, setzt klarere Grenzen, als er selbst es getan hat. Nennen wir ihn doch einfach: evangelisch.

Dr. Gunter Zimmermann, Oftersheim

**Das „Staffortsche Buch“ als Einführung
in die reformierte Theologie**

1.

Nach Werner Baumann, dem verdienstvollen Biografen Ernst Friedrichs von Baden-Durlach, steht fest, „daß das Buch des Markgrafen trotz engster Abhängigkeit von der reformierten Theologie kein Kompendium ihrer Dogmatik darstellt, sondern einzelne Probleme herausgreift [26]“. Während der vordere Teil dieser Behauptung sicherlich zutrifft – die Bekenntnisschrift des Staffortschen Buches, von der ich im folgenden allein sprechen will, ist zweifellos kein Kompendium –, greift der zweite Teil zu kurz. Ich will Ihnen im folgenden vorführen, dass diese Bekenntnisschrift, über deren theologischen Rang ich schon vor einigen Jahren einen Aufsatz veröffentlicht habe, nicht nur einzelne Probleme herausgreift, sondern die zentralen Fragen der reformierten Theologie erörtert und insofern, wie der Titel vorschlägt, eine Einführung in die reformierte Theologie bildet.

Um diese These zu verifizieren, will ich in aller Kürze drei Grundmotive der reformierten Theologie ansprechen, die dem „Staffortschen Buch“ zugrundeliegen. Das erste Grundmotiv, das die Ausführungen der Bekenntnisschrift trägt, ist die Trennung des nach Ansicht des Markgrafen – und der ihn beratenden Theologen – Nicht-Zusammengehörigen. Es kommt den Verfassern darauf an, Göttliches und Menschliches, Geistliches und Leibliches, Spirituelles und Materielles, gesondert und abgegrenzt zu halten. Göttliches und kreatürliches Wesen, Schöpfer und Geschöpf, dürfen nicht miteinander vermengt werden. Nur mit dieser scharfen Trennung ist zu vermeiden, dass das Kreatürliche in illegitimer Weise vergöttlicht und der wahre Gott seiner Ehre beraubt wird. Die Blasphemie und Gotteslästerung, die das Göttliche in das Geschöpfliche hinabzieht und es darin einschließt, gilt es theologisch abzuwehren.

Als Voraussetzung der beiden anderen Grundmotive ist zu erkennen, dass die im Prinzip undenkbare Verbindung und Zusammenkunft von Göttlichem und Kreatürlichem nach der reformierten Theologie angesichts der Unumstößlichkeit, der Unaufhebbarkeit, der Gültigkeit der Spaltung zwischen Schöpfer und Geschöpf spirituell, geistlich, ich will das Wort wagen: „subjektiv“, verstanden werden muss. Es kann nach Ernst Friedrich und seinen Beratern keine reale Verschmelzung zwischen Göttlichem und Kreatürlichem geben, sondern allein eine

„symbolische“ Union, die, wie noch zu zeigen sein wird, an den Glauben und das Vertrauen des Christen gebunden ist.

Das zweite Grundmotiv ist daher die Betonung der „Zeichenhaftigkeit“ des Unendlichen und Vollkommenen in dieser Welt. Repräsentationen des Göttlichen beruhen nach unserer Bekenntnisschrift nicht in sich selbst, sondern haben Verweischarakter, sie verweisen auf die andere, die jenseitige Welt, ohne mit dem Übernatürlichen eine reale Verbindung einzugehen, ohne das Göttliche real präsent zu machen.

Darum ist das dritte Grundmotiv der reformierten Theologie die Hervorhebung des Glaubens, der in den natürlichen Vorgängen, in den weltlichen Dingen das Zeichen erkennt, den Verweis auf das Absolute, das Vollkommene und Unendliche. Dieser Glaube schlägt die Brücke zwischen den beiden Bereichen, so dass trotz der Akzentuierung der Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Göttlichem und Kreatürlichem die beiden Sphären nicht auseinanderfallen, sondern in einer sinnvollen Beziehung zueinander stehen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen ist mein Vortrag so gegliedert, dass ich nach dem Aufbau des Bekenntnisses an den einzelnen Problemen, die im Staffortschen Buch behandelt werden, die Aspekte aufzeigen werde, die im Sinne der grundlegenden These als Einführung in die reformierte Theologie wesentlich sind.

2.

Wenn man den Überschriften der Bekenntnisschrift folgt, geht es in der Darstellung zunächst einmal um den freien Willen des Menschen, der gewissermaßen den Ausgangspunkt aller Überlegungen bildet. Darauf werden die Fragen der Vorsehung Gottes und der Prädestination abgehandelt. Im Anschluss daran wird das Problem der Person Christi erörtert, während die Diskussion über die Sakramente im allgemeinen, die Taufe und das Abendmahl den Abschluss des „Staffortschen Buches“ bilden.

In dieser Form erweckt der Aufbau tatsächlich den Eindruck, dass hier mehr oder weniger zufällig theologische Fragen beantwortet werden, die aus einem unbekanntem Grund zu diesem Zeitpunkt – 1599 – aktuell waren. Ein tieferer Sinn scheint nicht erkennbar zu sein, so dass ohne Zweifel auch die Charakterisierung als „Einführung in die reformierte Theologie“ mit guten Gründen bestritten werden kann.

Allerdings ändert sich diese Einschätzung, sobald wir uns dem tatsächlichen Inhalt der genannten Artikel zuwenden. Dann wird sehr schnell deutlich, dass die Bekenntnisschrift ein Thema hat, ein sehr gewichtiges Thema, man wird nicht zuviel sagen: das gewichtigste Thema der christlichen Theologie, nämlich: Der Mensch vor dem Dreieinigen Gott.

In dieser Perspektive ist der Aufbau der Bekenntnisschrift stimmig und einleuchtend. Die grundlegende Entscheidung über den weiteren Gedankengang fällt, wie wir noch sehen werden, in dem Abschnitt „De libero arbitrio“, „Vom freien Willen“. Anschließend wird die Lehre vom Dreieinigen Gott entfaltet, als Vater in den Abschnitten über Vorsehung und Prädestination, als Sohn in den Ausführungen über die Person Christi, als Heiliger Geist in der Diskussion über die Sakramente. Von dieser Grundstruktur her ist einsichtig, dass, um es noch einmal zu wiederholen, hier nicht einzelne theologische Probleme verhandelt werden, sondern ein Gesamtabriß der christlichen Theologie im reformierten Sinne entwickelt wird, also eine Einführung in die reformierte Theologie.

Dies wird jetzt noch an den einzelnen Punkten darzulegen sein, und damit kommen wir zum dritten Abschnitt, der Anthropologie.

3.

Die Grundfrage der Anthropologie lautet nach dem Staffortschen Buch, ob der Mensch in „geistlichen“ – im Unterschied zu „natürlichen“ – Dingen über irgendwelche Kräfte und irgendwelches Vermögen verfüge, ob er selbst also etwas zu seiner Erlösung und Wiedergeburt beitragen könne. Niemand wird bestreiten können, dass mit diesem Problem einer der wesentlichen Streitpunkte der christlichen Theologie formuliert ist.

Die Lehre, die das reformierte Glaubensbekenntnis im folgenden angreift und als „pelagianisch“ bzw. „semipelagianisch“ bezeichnet, ist vor allem von dem lutherischen Systematiker Aegidius Hunnius (1550-1603) ausgebildet worden. Dieser von den Zeitgenossen als „summus theologus“ geschätzte Lehrer, der im Jahre 1592 die erste Wittenberger Professur antrat, hatte bereits nach 1580 begonnen, die Prädestinationslehre anders darzustellen, als es bisher im Luthertum üblich war. Kern seiner Reflexionen ist die Behauptung, dass der von Gott vorhergesehene Glaube des Christen für die vor aller Zeit liegende Gnadenwahl nicht irrelevant sei, sondern in die Beschreibung des Heilsvorgangs einbezogen werden müsse. Nach Hunnius sucht Gott mit seinem vorhergehenden, allgemeinen Willen das Heil aller Menschen zu verwirklichen, mit seinem nachfolgenden, partikularen Willen dagegen allein das Heil derer,

von denen er voraussieht, dass sie glauben. In einer theologisch mehr als bedenklichen Weise erscheint dabei der Glaube als ein willentliches, selbstverursachtes, menschliches Verhalten, auf das die göttliche Majestät – vor allen Zeiten in einer Art Vorausschau – reagiert. Trotz dieser unglücklichen Herausstellung und Hervorhebung des menschlichen Handelns – und der menschlichen Freiheit – will aber auch Hunnius – dies sei nochmals eingeräumt – daran festhalten, dass allein Gott die Verantwortung für das Heil der Erlösten trägt.

Gegen diese, wenn ich so sagen darf, „optimistische“ Konzeption erklären Ernst Friedrich und seine theologischen Berater mit der Heiligen Schrift und der gesamten rechtgläubigen christlichen Kirche, dass der Mensch von sich aus über keine Kompetenz und Fähigkeit in geistlichen Dingen verfügt. Ohne die durch Gott bewirkte und veranlasste Erneuerung und Wiedergeburt hat der Mensch nicht die Kraft und nicht den Willen, an das angebotene Zeichen Gottes zu glauben und die in der Predigt und den Sakramenten angebotene Gnade zu gewinnen und zu erlangen.

Es ist rein Gottes ursächliches Handeln, wenn der Mensch gerechtfertigt und geheiligt wird, wenn er ein heiliges und Gott gefälliges Leben führt. In der Beschreibung der Erwählung und Erlösung muss die göttliche Aktivität der menschlichen Passivität gegenübergestellt werden. Der Mensch ergreift nicht das von Gott gewährte Heil, sondern er wird von Gott ergriffen – und darin liegt sein Heil. Der Mensch rettet sich nicht, sondern er wird von Gott errettet – und darin liegt seine Rettung. Der Mensch erlöst sich nicht, sondern er wird von Gott erlöst – und darin liegt seine Erlösung.

Für die folgende Argumentation ist zu beachten – darum sage ich dies schon an dieser Stelle – , dass die Verfasser des Staffortschen Buches nicht nur die Idee der Selbsterlösung verwerfen, sondern weitergehend auch die Vorstellung, dass ein Mensch irgendeinen anderen Mitmenschen erlösen könne, und schließlich den Gedanken, dass die Natur insgesamt etwas zur Erlösung beitragen könne. Die strikte Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf zieht die Konsequenz nach sich, dass Erwählung und Erlösung allein Vorrecht des Allmächtigen sind, dass er allein über die Kraft und den Willen verfügt, das ewige Heil und das ewige Leben zu schenken.

Die Passivität des Menschen in bezug auf Erwählung und Erlösung schließt jedoch, beiläufig gesagt, nicht aus, dass er in der ihm eigenen, natürlichen, weltlichen Sphäre durchaus Energie und Tatkraft entfalten kann. Doch dieses Handeln im weltlichen Bereich hat begreiflicherweise nichts mit dem Gewinn oder Verlust der ewigen Seligkeit zu tun.

Allerdings können Erwählung und Erlösung – wir erinnern an das dritte Grundmotiv der reformierten Theologie – nicht als ein gegenständliches, objektives, natürliches Ereignis verstanden werden. Aus diesem Grunde ist die Antwort auf die zwischen Lutheranern und Reformierten umstrittene und nicht unerhebliche Frage eindeutig, ob Christus für der ganzen Welt Sünde oder für die der Gläubigen gestorben sei. Weil das ganze Christusgeschehen in seiner heilsvermittelnden Relevanz an den Glauben gebunden ist, weil das ganze Christusgeschehen mit seinen Früchten und Konsequenzen nur im Glauben wirksam werden, ist nach dem Staffortschen Buch folgerichtig zu schließen, dass Christus in der Tat allein für die Gläubigen gestorben und auferstanden ist.

Zwar ist nicht zu bezweifeln, dass Christus für der ganzen Welt Sünde hätte Genugtuung leisten können. Doch diese reine Möglichkeit hebt die Differenz zwischen Glauben und Unglauben nicht auf, die in der Frage der Heilsaneignung von entscheidender Bedeutung ist. Der Gläubige, der Gott ergriffen ist, wird durch den Heiligen Geist zum gläubigen Verständnis des Todes Christi und seines Verdienstes erweckt, so dass er in der Gewissheit lebt, durch diese Kreuzigung vom ewigen Tod erlöst, von den Sünden befreit und mit Gott versöhnt worden zu sein. Dem Ungläubigen, dem per definitionem das gläubige Verständnis des Heilsgeschehens verwehrt ist, kommt das Leiden und Sterben Jesu Christi auch nicht zustatten. Er bleibt in dem Zustand, in dem ihn Gott bedroht, die Sünde belastet und der Tod erschreckt.

Die Botschaft Jesu Christi ergeht an alle; alle werden zur Busse und zum Vertrauen gerufen. Aber wenn man die Früchte der Predigt (und der Sakramente) betrachtet, ist offenkundig, dass allein die Gläubigen, allein diejenigen, die dem Evangelium vertrauen, in den Genuss des Heilswerks Christi gelangen. In diesem Sinne ist die Behauptung unanfechtbar, dass der Erlöser allein für die Gläubigen gestorben ist.

4.

Der theologischen Anthropologie entspricht – damit kommen wir zum vierten Punkt – die eigentliche Theologie. Die Divergenz zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Erwählung und Nicht-Erwählung, zwischen Erlösung und Nicht-Erlösung beruht, wie wir nochmals konstatieren müssen, auf keiner menschlichen Entscheidung, auf keinem menschlichen Entschluss, auf keiner menschlichen Ursache. Diese theologische Trennung innerhalb der Menschheit liegt in einer Tiefe, die dem menschlichen Zugriff entzogen ist. Sie ist allein in Gottes Wahl begründet.

Das heißt, dass der Grund, die Ursache der Erwählung, durch die die Christen, diejenigen, die dem Evangelium vertrauen, diejenigen, die darauf ihre Hoffnung setzen, diejenigen, an ihm hängen und sich zu ihm halten, erlöst und errettet, gerechtfertigt und geheiligt werden, ist allein der laute, freie und souveräne Wille des Allmächtigen ist. Er allein ist verantwortlich für den Glauben.

Gott hat die Gläubigen aber – gegen die Konzeption der angegriffenen Pelagianer und Semipelagianer, d.h. gegen die Auffassung des Aegidius Hunnius und seiner Anhänger – nicht erwählt, weil sie heilig waren oder weil sie in Zukunft heilig sein werden, sondern er hat sie erwählt, damit sie vor ihm heilig und unsträflich seien.

Die durch Gott begründete und gestiftete Heiligkeit – damit kommen wir zur Frage, wie der Gläubige dieser Gnadenwahl Gottes gewiss wird – bedarf keiner äußeren Zeichen, weil sie im Glauben des Menschen präsent ist. Der Gläubige hat deswegen nur sein Inneres zu erforschen, um klar und unzweifelbar seine Erlösung zu erleben und zu erfahren. Er muss nicht den verborgenen Ratschluss des Allmächtigen ergründen und herauszubringen suchen, um über Erwählung oder Verwerfung informiert zu werden. Vielmehr sind die Folgen der Erlösung dem Bewusstsein des Gläubigen inhärent. Er hat den Ruf empfangen, er hat im Ergriffen-Werden durch den Herrn diesem Ruf gehorcht, er hat diesen Ruf im Glauben angenommen. Mehr ist nicht notwendig, um der Erwählung gewiss zu werden.

Wenn der Mensch diese Gnadenwahl empfindet und wahrnimmt, wird er vor aller Welt Zeugnis ablegen von seiner Bekehrung und Errettung. Der Maßstab, nach dem dieses persönliche Bekenntnis vorgetragen wird, ist nach dem Staffortschen Buch der „*canon fidei*“, der niemals fehlgeht und niemals betrügt. Gegenüber allen anderen Christen ist der „*canon caritatis*“ anzulegen, eine Forderung, die schon Calvin und lange vor ihm Augustin erhoben haben. Nach dem „*canon caritatis*“ wird bei allen anderen Gläubigen ebenfalls das Heilsereignis der Bekehrung und Errettung vermutet. Verständlicherweise räumen Ernst Friedrich und seine Berater ein, dass dieses Kriterium in die Irre gehen und scheitern kann.

Wenn Gott allein die Ursache des Glaubens ist, kann er dann auch ausschließlich als Ursache des Unglaubens angesehen werden? Eine eindeutige Lösung dieses Problems findet auch das Staffortsche Buch nicht. Theologisch steht fest, „daß die ursache (beydes das sich Gott etlicher erbarmt, etlicher aber nicht erbarmet, daß er etliche erwehlet, etliche aber nicht erwehlet, etlichen glauben und wahre busse gibt, etlichen nicht gibt) sey der Gnedige, Gerechte, Freye, Unerforschliche will Gottes [27]“. Doch diese klare Antwort wird beeinträchtigt und verdunkelt

durch die Erwägung, dass dem Allmächtigen nicht zugemutet werden könne, „daß er ohne grosse wichtige ursach solchen Zorn und Verdamnus erzeige. Deßhalben die Causa impulsiva, so den gerechten Gott, die gottlosen zu verdammen, bewegt, ist in den Gottlosen selbst ... [28] “. Die göttliche Entscheidung ist demnach keineswegs freier, absoluter Willensentschluss des souveränen Gottes, sie ist Reaktion auf das vorangegangene menschliche Handeln, sie ist verursacht durch das Verhalten der Ungläubigen und Gottlosen. Konstatieren wir schlichtweg, dass die Verfasser der Bekenntnisschrift keinen Ausweg aus dem Dilemma gefunden haben. Vielleicht ist systematisch, um diesem Problem zu entkommen, einmal zu prüfen, ob Glaube und Unglaube tatsächlich als gleichwertige Phänomene, als gleichwertige Wirkungen betrachtet werden können. Ich will es allerdings bei dieser Andeutung belassen und zum nächsten Punkt, der Christologie, übergehen.

5.

Um uns die Aufgabe so schwer wie möglich zu machen, wollen wir mit einem den meisten unserer Zeitgenossen vermutlich abstrus erscheinenden christologischen Prinzip beginnen, der sogenannten „communicatio idiomatum“. Dieser Grundsatz, der für die lutherische Theologie zur Zeit Ernst Friedrichs (und danach) besonders wichtig war, besagt, dass es in der Gestalt des Erlösers zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur zu einer so engen Gemeinschaft kommt, dass die beiden Naturen letzten Endes so vereinigt und vermischt werden, dass jede Natur auch an den Eigenschaften der jeweils anderen Natur Anteil hat. Das heisst, dass der Mensch Jesus von Nazareth Anteil an der Allmacht und Allwirksamkeit, an der Allgegenwart und Ewigkeit Gottes hat, dass er mit dem Absoluten und Vollkommenen eins geworden ist.

Diese Vorstellung widerspricht dem Gedanken der Trennung zwischen der göttlichen und der kreatürlichen Sphäre, den wir als das erste Grundmotiv der reformierten Theologie hervorgehoben haben. Um diesem Grundmotiv gerecht zu werden, verwenden Ernst Friedrich und seine Berater den Begriff „Person“, der bewusst den Ausdrücken „menschliche Natur“ bzw. „göttliche Natur“ entgegengesetzt wird, wie Sie an dieser christologischen Grundthese erkennen können.

Im Gegensatz zur lutherischen Theologie behauptet die Bekenntnisschrift, dass die Eigenschaften der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen, nicht in den beiden Naturen selbst vereinigt werden, sondern in der Person des Erlösers.

Der Begriff „Person“ entspricht in diesem Zusammenhang dem Begriff „Zeichen“, den wir als zweites Grundmotiv der reformierten Theologie herausgearbeitet haben. Unter diesem Gesichtspunkt können wir folgern, um den Gedankengang klar zu machen, dass der Ungläubige die menschliche Natur sieht, der Gläubige jedoch das Zeichen, also die Person. Der Ungläubige beobachtet, dass Jesus Christus seiner menschlichen Natur nach von anderen Menschen in keiner Weise unterschieden ist, dass er wie andere Menschen zeitlich und räumlich begrenzt lebt, dass seine Macht und seine Kraft beschränkt und an die menschliche Natur gebunden sind. Mit Recht kann er nach dem Staffortschen Buch konstatieren, dass die menschliche Natur des Rabbi Jesus von Nazareth keine göttlichen Eigenschaften aufweist, wie die lutherische Lehre von der *communicatio idiomatum* behauptet.

Die genannten Einschränkungen betreffen jedoch nicht Jesus Christus als von der menschlichen Natur unabhängige Person, als Zeichen. Als Person, als Zeichen, verfügt der Erlöser über die Eigenschaften der göttlichen Majestät, als Person ist er nicht gebunden an Zeit und Raum, an menschlich vorstellbare Macht und Kraft. Als Person, als Zeichen, ist Jesus Christus allmächtig und allgegenwärtig und ewig, weil er unter diesem Aspekt an der Macht und Wirksamkeit, Allgegenwart und Ewigkeit Gottes teilnimmt.

In Wirklichkeit, meinen mindestens Ernst Friedrich und seine Berater, ist der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten jedoch nicht sehr groß. Auch die Lutheraner lehren nach dem Staffortschen Buch, dass die menschliche Natur Jesu Christi auf übernatürliche Weise allmächtig und allgegenwärtig sei. Diese These setzt aber nach den reformierten Theologen die Perspektive des von Gott geschenkten Glaubens voraus. Nur unter dieser Voraussetzung des Vertrauens auf die Botschaft, auf das Evangelium, wird der von Gott ergriffene Christ den galiläischen Wanderprediger Jesus von Nazareth, wie die Bekenntnisschrift deklariert, als Person, als Zeichen, betrachten.

Von der rein menschlichen Natur des Rabbi aus Nazareth erklären dagegen auch die Lutheraner, dass sie ihre endlichen Maße und ihre endliche Größe behalte, dass sie sich immer nur an einem Ort und in einem geschichtlichen Zusammenhang befinde und nicht allmächtig und allgegenwärtig sei. Der Mensch Jesus von Nazareth hat in den Jahren zwischen 0 und 30 n.Chr. in Palästina gelebt – und ist nicht gleichzeitig an allen Orten des Universums gewesen.

Die Bedeutung des Begriffs „Person“ erläutern Ernst Friedrich und seine Berater noch einmal dem Akt der Vermittlung, der zweifellos als die wichtigste Handlung des Erlösers anzusehen ist. Das Mittleramt, das Jesus Christus ausübt, das Mittleramt, in dem sich Erwählung und

Errettung konzentrieren, erfordert zu seiner Ausführung beide Naturen, die göttliche und die menschliche, die begreiflicherweise auch in diesem Fall nicht vermischt und vereinigt werden dürfen. Vor dieser unzulässigen Vermischung und Vereinigung schützt wiederum allein der Begriff „Person“, dem Begriff „Zeichen“ äquivalent, der die Trennung der göttlichen und der menschlichen Natur gewährleistet. Weil nach den Vorstellungen der anselmschen Satisfaktionslehre der Mensch gesündigt hat, muss auch ein Mensch leiden; weil der allmächtige und allgegenwärtige Gott erzürnt war, der durch keine menschlichen Leistungen zufriedengestellt werden und Satisfaktion erhalten kann, muss Gott die Versöhnung bewerkstelligen. Die Erfüllung beider Aufgaben, Realisierung des Leidens und Verwirklichung der Versöhnung, liegt per definitionem nicht in der menschlichen Natur, sondern in der Person, in der die Gottheit die Menschheit so aufgenommen, vergeistigt und transzendiert, dass die vergängliche, sterbliche Natur (des Menschen) zur unvergänglichen, unsterblichen Person, zum unvergänglichen, unsterblichen Zeichen wird.

Das christologische Problem, das zu den Grundfragen der christlichen Theologie gehört, wird – deklariert die reformierte Dogmatik – nicht dadurch gelöst, dass göttliche und menschliche Eigenschaften im Menschen Jesus von Nazareth vereinigt und vermischt werden und ein Halbgott auf Erden wandelt, sondern dadurch, dass zwischen der Person, dem Zeichen, und der menschlichen Natur des galiläischen Wanderpredigers deutlich unterschieden wird. Wenn Person und menschliche Natur klar getrennt werden, treten die Eigenart und die Charakteristik des Amtes des Gottessohnes klar hervor. Als Person ist Jesus Christus derjenige, der die Gebete der Christen erhört und ihr Heil bewirkt, genauso wie er als Person Mittler, Fürbitter, Erlöser und Seligmacher ist. Von der menschlichen Natur kann all dies nicht ausgesagt und behauptet werden.

6.

Dieselbe Trennung, die die Christologie der reformierten Theologie kennzeichnet, findet sich – damit kommen wir zum sechsten und letzten Punkt – in der Sakramentslehre wieder. In diesem Fall ist es jedoch nicht die Differenzierung zwischen menschlicher Natur und Person, die das Gerüst der Argumentation bildet, sondern die Differenzierung zwischen natürlichen Vorgängen und Sakramenten, die den Gedankengang trägt. Deutlicher als in der Christologie wird in der Sakramentenlehre herausgearbeitet, dass menschliche Natur und natürliche Vorgänge, sobald sie zu „Person“ und „Sakramenten“ erhoben werden, als Zeichen verstanden

werden müssen, als Zeichen, die vom Glauben – und das heißt: allein vom Glauben – erkannt werden.

Sakramente sind sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade, lautet zunächst einmal die von den Kirchenvätern und sinngemäß aus der Confessio Augustana übernommene Formel, die den Abschnitt über die Sakramente im allgemeinen eröffnet. Aufgrund dieser Formel ist klar, dass zu einem Sakrament zwei Stücke gehören, das Zeichen und das Bezeichnete, das jedoch unter keinen Umständen objektiv, gegenständlich, verstanden werden darf, das sichtbare Element und die in Worten gesprochene Verheißung, in der die ganze Erlösung, Christus mit all seinen Schätzen und all seinen erworbenen Gütern, beschlossen ist.

Um an dieser Stelle auf die von uns angezeigte Grundstruktur des Glaubensbekenntnisses: Der Mensch vor dem Dreieinigen Gott, zurückzukommen, sei kurz angemerkt, dass es in den Sakramenten um die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens geht. Die Zuwendung Gottes zum Gläubigen, die sich in den Sakramenten ereignet, vollzieht sich nach dem Verständnis der christlichen Theologie im „Heiligen Geist“. Weil somit „dingliche“ Gegebenheiten das Wirken des Heiligen Geistes vermitteln, sei es gestattet, hier die dritte Person der Trinität einzuführen, obwohl die Bekenntnisschrift dies *expressis verbis* nicht tut.

Nach den Vorstellungen des Staffortschen Buches, um damit fortzufahren, ist durch die grundsätzliche Trennung festgelegt, dass zwischen einem natürlichen Vorgang und einem Sakrament unterschieden werden muss. Der natürliche Vorgang darf, um zu einem Sakrament zu werden, nicht in sich selbst ruhen, er muss auf etwas anderes verweisen, er muss in Beziehung zu etwas anderem gesehen werden, genauso wie die menschliche Natur, um zur Person zu werden, in eine andere Dimension hineinführen muss. Der übernatürliche Gehalt, der im natürlichen Vorgang steckt und ihn zu einem Sakrament macht, ist aber ausschließlich die Verheißung, die im Wort zugesprochen wird. Das Wort geht in die Ohren ein, das äußerliche Element ist für die Augen gedacht, damit das Herz zum Glauben gereizt und bewegt wird, wie das Staffortsche Buch in Übereinstimmung mit der Apologie des Augsburger Bekenntnisses erklärt.

Genauso wie jedoch exklusiv der Glaube im Leiden und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth die Heilsbedeutung erkennen kann, genauso wie ausschließlich der Glaube den galiläischen Wanderprediger als Person erkennt, die an Raum und Zeit nicht gebunden ist und alle physische Begrenztheit übersteigt, genauso kann auch allein der Glaube die natürlichen Vorgänge der Abwaschung und des Essens und Trinkens als Sakramente erfahren. Nur der

Glaube, der die Zeichen erkennt, kann erleben, dass in diesen natürlichen Prozessen nicht allein äußerliche Elemente, sondern geistliche Gnaden, Gaben des Heiligen Geistes, empfangen werden. Durch die Hand des mit dem Gottesdienst Beauftragten, des Dieners, wie es bewusst abwertend heißt, werden allein körperliche Dinge ausgeteilt und verschenkt. Ausschließlich der Gläubige kann feststellen, dass hier, sehr naiv ausgedrückt, die Hand Gottes am Werk ist. Ihm allein ist es möglich, zu entdecken, dass in, mit und unter den materiellen Gütern die immateriellen Wohltaten Gottes übermittelt werden. Nur der Gläubige kann die natürlichen Vorgänge als Zeichen verstehen, nur er kann in den sich vollziehenden natürlichen Handlungen der Abwaschung und des Essens und Trinkens die Sakramente wahrnehmen, in denen äußerliches Zeichen und innerliches Heil untrennbar aufeinander bezogen sind.

Mit Hilfe des Gegensatzes zwischen natürlicher Handlung und Sakrament lässt sich nach Ansicht des Markgrafen und seiner Berater auch die zwischen den beiden protestantischen Konfessionen umstrittene Frage entscheiden, ob alle diejenigen, die getauft worden sind, auch der Gnadengaben Christi teilhaftig werden. Die schlüssige Antwort des Staffortschen Buches, die niemand mehr überraschen wird, lautet, dass der äußere Ritus nicht in jedem Fall mit dem inneren Geschehen der Reinigung von den Sünden verbunden sein muss. Es ist Gottes unverfügbare Gnade, die den Menschen ergreift – oder nicht ergreift, die darüber entscheidet, ob tatsächlich im Akt der Abwaschung das Sakrament, das Zeichen, stattfindet oder nicht. Wenn der Glaube fehlt, wird der natürliche Vorgang der Reinigung ein natürlicher Vorgang bleiben, er wird nicht zum sichtbaren Zeichen des unsichtbaren Heils werden. Nur wenn der von Gott geschenkte Glaube hinzutritt, wird die Abwaschung zur geistlichen Reinigung, in der der Gläubigen mit dem Segen des Heiligen Geistes ausgestattet wird.

Aufgrund der Parallelen zwischen den beiden Sakramenten der Taufe und des Abendmahls ist auch evident, wie die zwischen Lutheranern und Reformierten ebenfalls kontroverse Streitfrage entschieden werden muss, ob auch die Ungläubigen im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen oder genießen. Weil außerhalb des von Gott gewirkten Glaubens, außerhalb des gläubigen Vertrauens, außerhalb des Heiligen Geistes ein natürlicher Akt, ein natürlicher Vorgang per definitionem kein Sakrament, kein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Verheißung, sein kann, ist der Ungläubige nicht in der Lage, des Herrn Leib und Blut aufzunehmen. Ungläubige können am Mahl der christlichen Gemeinde teilnehmen, an dem natürlichen Akt des Essens und Trinkens, aber dieser natürliche Akt wird ihnen ein natürlicher Vorgang bleiben – und nicht mehr. Bei dieser Handlung werden sie daher – wegen ihres

Unglaubens – nicht Leib und Blut Christi empfangen, genauso wie es per definitionem feststeht, dass Ungläubige nicht in das ewige Leben eingehen.

Zum Abschluss dieses Gedankengangs ist begreiflicherweise noch die paulinische Aussage I Kor 11,27.29 zu erörtern, dass diejenigen, die unwürdig von diesem Brot essen und von diesem Kelch trinken, sich selbst das Gericht essen und trinken und schuldig am Leib des Herrn werden. Für die Verfasser des Staffortschen Buches spricht der Apostel Angehörige der Korinther Gemeinde an, die in Brot und Wein nicht das Sakrament, das Zeichen der Verheißung, erkennen, Angehörige der Korinther Gemeinde, die, wie Paulus selbst erklärt, den Leib und das Blut des Herrn, das Abendmahl, nicht von gewöhnlichem Essen und Trinken unterscheiden können, die, mit anderen Worten, den Gegensatz zwischen Sakrament und natürlichem Vorgang nicht begreifen. Es handelt sich also um Mitglieder der Gemeinde in Korinth, die in eigentlichem Sinne keine Christen sind. Dass derartige „Namenschristen“, die in Wahrheit nicht zu den Erwählten und Erretteten gehören, der ewigen Verdammung verfallen sind, muss nicht besonders erläutert werden. Das ewige Unheil hat jedoch nach Ernst Friedrich und seinen Beratern – trotz der pointierten Aussage des Apostels – im Grunde nichts mit dem Essen und Trinken zu tun, sondern mit dem fehlenden Glauben, genauer gesagt mit dem Unglauben, der in dem Essen und Trinken von Brot und Wein nicht das Werk des Heiligen Geistes, die sichtbaren Zeichen des unsichtbaren Heils erkennen und deshalb den natürlichen Vorgang nicht als Sakrament verstehen kann. Der Unglaube aber ist, um zum Beginn der Ausführungen zurückzukehren, auf den ewigen Ratschluss des Allmächtigen zurückzuführen, der allein – ohne Zusammenarbeit mit oder Abhängigkeit von dem freien Willen des Menschen – über Erlösung und Errettung oder Verwerfung und Verdammung des Menschen beschließt.

7.

Ich hoffe zum Abschluss, dass diese Ausführungen deutlich gemacht haben, dass das Staffortsche Buch tatsächlich, wie ich behauptet habe, als eine hervorragende Einführung in die reformierte Theologie anzusehen ist. Das Hauptinteresse der reformierten Theologie liegt prinzipiell an der Trennung, der Trennung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, der Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf, der Trennung zwischen der göttlichen und der kreatürlich-menschlichen Sphäre. Die einzige Möglichkeit für den Menschen, in Kontakt mit dem Absoluten, dem Schöpfer zu treten, realisiert sich in Christologie und Sakramentenlehre, wenn menschliche Natur und natürliche Vorgänge als Zeichen begriffen und in den Rang von Person und Sakrament erhoben werden. Diese Transzendierung, diese Erhöhung, geschieht

jedoch nur – dies sind die Grundaussagen der Anthropologie und der eigentlichen Theologie im Staffortschen Buch, sofern zu der natürlichen Beobachtung der von Gott geschenkt Glaube hinzutritt, der in der menschlichen Natur und in den natürlichen Vorgängen das Zeichen erkennt, das beide zu Person und Sakrament macht. Damit ist aber in aller Kürze die Grundstruktur der reformierten Theologie umrissen, weil die Grundmotive der reformierten Theologie erfasst sind.

Dr. Klaus Oesterle, Karlsruhe

**Das Gymnasium illustre in Durlach und
sein bildungspolitisches Umfeld**

Im November 1459 reiste Markgraf Karl I. von Baden nach Mantua in Italien zu Papst Pius II. Er war im Auftrag seines Schwagers, des Kaisers Friedrich III., unterwegs, benutzte aber die Gelegenheit dieser Reise, um auch in eigener Sache tätig zu werden. Er beantragte und erhielt die Genehmigung, in seiner Stadt Pforzheim eine Universität zu errichten und zuvor die Stadtkirchen in Pforzheim und Ettlingen in Kollegiatstifte umzuwandeln.

Die Stiftskirchen wurden tatsächlich eingerichtet. In Pforzheim allein wurden dadurch 24 Personalstellen geschaffen, aus denen man die Universitätslehrer besolden konnte. Dies war eine übliche Finanzierungsmethode und wurde auch später nach der Reformation noch ähnlich gehandhabt. Der Schulrektor Johannes Sturm im evangelischen Straßburg, von dem nachher noch die Rede sein wird, war Kanonikus der Kirche St. Thomas.

Der badische Markgraf hatte also zeitgemäß für seine Universität vorgesorgt, aber leider waren schon von 1462 an die eingerichteten Pfründen nicht mehr bezahlbar. Denn die militärische Niederlage bei Seckenheim gegen den Kurfürsten Friedrich von der Pfalz zog eine finanzielle Katastrophe für das kleine Land nach sich. Pforzheim hätte beinahe vor Tübingen (1477) und Wittenberg (1502) eine Universität in seinen Mauern gesehen.

Ungeachtet des Scheiterns beweist der Versuch einen hohen bildungspolitischen Ehrgeiz in der Markgrafschaft. Er ist Ausdruck eines Denkens, das ein Jahrhundert später auch zur Gründung des Gymnasium illustre in der neuen Residenz Durlach beigetragen hat.

Dieses bildungspolitische Umfeld in der Zeit des Renaissance-Humanismus und der Reformation soll zunächst kurz skizziert werden. Im zweiten Teil wird von der Gründung des Landesgymnasiums in Durlach die Rede sein. Im dritten Abschnitt soll versucht werden, einen Eindruck vom Schulbetrieb in der Anfangszeit des Gymnasiums zu vermitteln.

I

Der Klassiker über „Die Kultur der Renaissance in Italien“ von Jakob Burckhardt beginnt mit einem umfangreichen Kapitel unter der Überschrift „Der Staat als Kunstwerk“, Mit den Stadtrepubliken und Tyrannenstaaten Italiens sei „etwas neues Lebendiges in die Geschichte

eingetreten, der Staat als berechnete, bewußte Schöpfung, als Kunstwerk“. Auf die „Wiedererweckung des Altertums und die Latinisierung der Bildung“ kommt Burckhardt erst im dritten Teil seines Werkes zu sprechen.

Das historisch Neue, das Burckhardt mit der Wendung „Der Staat als Kunstwerk“ bezeichnet, hat in der Folge auch die feudalen Gebietskörperschaften nördlich der Alpen erfaßt. Fürsten und Reichsstädte sahen sich herausgefordert, aus verstreutem Besitz einen bewußt gestalteten Staat zu formen. Ein solches Werk brauchte die Mitwirkung von Menschen, deren kulturelle Kenntnisse und Fertigkeiten auf der Höhe der Zeit waren. Dazu bedurfte es einer Modernisierung des Bildungswesens. Für Auftritte in Ratsversammlungen und auf den Kanzeln war besonders die Redekunst gefragt, für die das Vorbild der Antike als maßgeblich galt. „Latinisierung der Bildung“ bedeutete eine Veränderung des mittelalterlichen Lateins nach Form und Inhalten aufgrund der Wiedergeburt der antiken Poesie und Prosa. Dazu trat eine Erweiterung des Horizonts durch das Griechische und das Hebräische.

Das Land am Oberrhein war ein Einfallstor dieser von Süden und Westen kommenden Entwicklung. Am Schwarzen Brett der Universität Heidelberg erschien 1456 die erste Ankündigung von Vorlesungen der klassischen Philologie, Sie wurden von Peter Luder aus Kislau bei Bruchsal angeboten, der nach Studienjahren in Italien als „Humanista“, als wohnsitzloser Bildungsagent, durch die Lande zog. Die Stadtschulen von Schlettstadt und Pforzheim brachten Pioniere des Humanismus und der Reformation hervor. Der Pforzheimer

Johannes Reuchlin begründete das Studium des Griechischen in Deutschland. Sein jüngerer Verwandter Philipp Melanchthon ist bekanntlich als Praeceptor Germaniae in die Geschichtsbücher eingegangen, weil er das gesamte Bildungswesen durch seine Schriften und seine Beratertätigkeit tief geprägt hat.

Die Humanisten glaubten an die Vervollkommnung des Menschen durch Bildung. Sie folgten der durchaus nicht unproblematischen Argumentation des Quintilian aus der „Institutio oratoria“ mit seinem Erziehungsziel des „vir bonus dicendi peritus“. Durch die Anstrengung des Gedankens, die das Sachwissen sprachlich faßt, bildet sich der Mensch. Darum ist der gute Redner ein guter Mensch. Durch die reformatorische Gnadenlehre wurde diese Anstrengung erst einmal sehr fragwürdig. Gott macht den Menschen ohne dessen Zutun allein durch Gnade gerecht. Was soll da noch die Mühe mit der Bildung?

Dieser dämpfende Impuls wurde im Zeitalter der Reformation sozusagen überkompensiert durch den höheren Stellenwert, den das Studium der Bibel und das religiöse Wissen allgemein gewonnen haben. Dieses Bildungsinteresse und nebenbei auch die reiche Produktion kontrovers-theologischer Schriften aus allen Lagern vergrößerten den Markt für die raschere Ausbreitung des Buchdrucks. Die Existenz eines leistungsfähigen Druckgewerbes wirkte sich dann andererseits auf das Schulwesen aus. Der Schule standen mehr Bücher zur Verfügung; es konnten sogar Bücher eigens für den Schulgebrauch produziert werden.

Während die wachsende Nachfrage nach Gedrucktem durch steigende Produktion bei tendenziell sinkenden Preisen befriedigt und die Lesefähigkeit des Volkes enorm gesteigert werden konnte, war übrigens auf dem Lebensmittelmarkt infolge zunehmender Bevölkerung eine empfindliche Teuerung zu verzeichnen. Für die Köpfe wurde besser, für die Mägen eher schlechter gesorgt.

Die Verbindung von Bildung und Frömmigkeit, die das Zeitalter der Reformation kennzeichnet, war schon in der deutschen Mystik des Spätmittelalters und in der Reformbewegung der „Fratres vitae communis“ in den Niederlanden vorbereitet. Ein Mann wie Johannes Sturm ist bei seinem Studium in Löwen und Lüttich davon früh geprägt worden. Seine erste Programmschrift von 1538 für das neue Gymnasium in Straßburg beginnt mit den Worten: „Das End volkommenes studirens ist die Religion Gottis und göttlicher Ding erkantnüs. Die Religion wird mit ler und wol red gezieret“. Die pädagogischen Schriften von Johannes Sturm und sein persönlicher Einfluß bildeten auch die Grundlage für das Konzept des markgräflichen Gymnasiums in Durlach.

II

Seit wann es in der badischen Kleinstadt Durlach eine Schule gegeben hat, ist nicht bekannt. Nach Ausweis eines Siegels von 1297 war Durlach im Mittelalter Sitz eines Dekanates. An der Stadtkirche waren mehrere Geistliche tätig. Dies deutet darauf hin, daß schon früh eine Schule bestand, deren Kern die von den Klerikern unterrichteten Chorschüler bildeten. Der erste sichere Beleg für eine Schule findet sich in einem geistlichen Copialbuch aus Bruchsal. Dort wird eine Urkunde der St.Jakobs-Bruderschaft an der Durlacher Stadtkirche St. Stephan aus dem Jahr 1467 verzeichnet. Es wird bestimmt, daß bei Trauerfeiern für die Mitglieder jeweils drei Pfennige (denarii) an den Schulrektor (rectori scholarium) zu bezahlen sind, weil dieser – wohl mit seinen Schülern – den musikalischen Beitrag durch Chorgesang leistet. Der

Zusammenhang der Schule mit der Kirche und dem Bereich des Gottesdienstes wird dadurch deutlich.

Die somit urkundlich belegte Schule in Durlach müssen wir uns viel kleiner und bescheidener vorstellen als die Stadtschule in Pforzheim, die am Ausgang des Mittelalters eine Blütezeit erlebte. Für Durlach existiert von 1527 die Nachricht, daß der Stadtschreiber zugleich als Schulmeister fungierte – oder umgekehrt. Um diese Zeit war Martin Luthers Schrift „An die radhern aller stedte deutschlands, das sie christliche schulen auffrichten und hallten sollen“ mit dem Vorwort von Melanchthon schon im Druck erschienen (1524). Durch den Untergang des Klosters Gottesaue im Bauernkrieg 1525 ergab sich für die Durlacher und ihre Landesherren mittelfristig eine Möglichkeit, aus den Klostereinkünften das Bildungswesen besser zu finanzieren.

Aus dem Jahre 1536 ist denn auch eine Schulordnung von Durlach überliefert. Sie beschreibt eine Kombination von deutscher und lateinischer Schule. Die Eltern konnten entscheiden, ob ihre Söhne über das Aufsagen von Gebeten hinaus in die lateinische Sprache eingeführt wurden. Wenn ja, dann wurde der aktive Gebrauch dieser Sprache verlangt, das Studium der Grammatik nach dem alterproben Aelius Donatus und – ganz im Sinne des Humanismus – die Lektüre antiker Texte. Auch die Möglichkeit, Griechisch und sogar Hebräisch zu lernen, wird erwähnt, aber zugleich davor gewarnt, „eyns Jungen Ingenium zu turbieren“.

Das war ein Jahr nach der Zweiteilung der Markgrafschaft Baden von 1535, die später auch zu einer konfessionellen Aufspaltung gerührt hat. Im Jahr 1536 reiste Philipp Melanchthon zu einem Heimatbesuch nach Breiten. Auch wenn er nicht persönlich in Durlach als Ratgeber aufgetreten ist, darf mit dem Einfluß des Praeceptor Germaniae im Zusammenhang mit der reformatorischen Bewegung gerechnet werden. Zu diesem Umfeld gehört auch der Druck einer frühen deutschen Bibel, der 1529 in Zusammenarbeit von Druckereien in Straßburg und Durlach bewerkstelligt wurde.

Unmittelbar nach dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde 1556 die Reformation in der unteren Markgrafschaft offiziell eingeführt. 1565 verlegte Markgraf Karl II. seine Residenz von Pforzheim nach Durlach. Er gründete eine Kommission zur Erneuerung des Schulwesens in seinem Landesteil, jetzt Baden-Durlach genannt. Karl hat nicht nur das alte Wasserschloß an der Prinz im Renaissankestil zur „Karlsburg“ umgebaut, sondern auch die Gründung des fürstlichen Gymnasiums vorbereitet. In einem Schulprogramm von 1687 wird er „der erste Gründer unserer Schule“ genannt.

Daß eine so späte Quelle zitiert werden muß, hat einen wenig erfreulichen Grund. Die zeitgenössischen Aufzeichnungen zur Gründung des Gymnasiums sind untergegangen, zum größten Teil bei der Brandkatastrophe von 1689.

Mit der Gründungsgeschichte des Durlacher Gymnasiums hat sich zuletzt Hans Jürgen Günther aus Emmendingen beschäftigt. Er hielt 1993 im Rahmen der Vortragsreihe „Markgrafen-Akademie“ auf Einladung der Schule einen Vortrag zum Thema „Der Humanist Johannes Pistorius“ und hat seinen Text in dankenswerter Weise zum Abdruck im Schul-Jahresbericht zur Verfügung gestellt. 1994 erschien aus der Feder von Hans Jürgen Günther eine Doppelbiographie über Pistorius und dessen gleichnamigen Vater.

Pistorius der Jüngere wurde 1575 Leibarzt und Berater des Markgrafen Karl. Nach dem Tod des Landesherrn 1577 blieb er am Durlacher Hof und diente der Vormundschaftsregierung für die drei Prinzen Ernst-Friedrich, Jakob und Georg-Friedrich. Günther hat festgestellt, daß sich Pistorius 1578 zwei Bücher über Fürstenerziehung angeschafft hat, ein deutlicher Hinweis auf sein Tätigkeitsfeld. 1578 wurde der sechzehnjährige Markgraf Jakob nach Straßburg geschickt, wo die Familie seit 1562 ein Haus besaß. Man hatte ihn wohl durch Privatunterricht so weit fördern können, daß er den Lehrveranstaltungen der Oberstufe des Gymnasiums in Straßburg folgen konnte, welches sich seit 1566 mit dem Titel Akademie schmücken durfte. Jakob wurde von Rektor Sturm im Vorwort eines gerade erscheinenden Schulwörterbuchs mit einer persönlichen Begrüßung geehrt. Hofrat Pistorius wollte seinem eigenen Sohn Johannes auch eine gute Schulbildung ermöglichen und schickte ihn auf das Gymnasium der Jesuiten in Baden-Baden. Die Gründung eines eigenen Landes-Gymnasiums in der unteren Markgrafschaft war überfällig.

Das älteste erhaltene Zeugnis über die Schulgründung stammt aus einer viel späteren Zeit, und zwar von dem Hofprediger und Theologieprofessor Johannes Fecht, der zugleich Ephorus des baden-durlachischen Schulwesens war. Fecht besaß Zugang zu den Akten in der Karlsburg und hatte zur Zeit des Stadtbrandes einen Aktenband bei sich zu Hause. Dieser Band wurde während des Brandes von einem Freund des Besitzers in den Keller gelegt. Johannes Fecht fand einen neuen Arbeitsplatz in Rostock und nahm die Unterlagen mit den Resten seiner Habe dorthin mit; sie kamen später in den Besitz seiner Erben und gingen dann endgültig verloren.

Im Jahre 1694 hat Johannes Fecht in Rostock ein Büchlein über das Religionsgespräch in Emmendingen von 1590 herausgegeben. Als evangelischer Theologe wollte er aufzeigen, daß Markgraf Jakob III. von Baden auf Veranlassung des Pistorius mit Unrecht (immerito) die

Konfession gewechselt hat. Bei dieser Zielsetzung ist Fecht über jeden Verdacht erhaben, für den in seinen Augen höchst verdächtigen Ratgeber eingenommen zu sein. Umso glaubwürdiger ist Fechts überaus günstiges Urteil über die Leistungen und den geistigen Rang des Pistorius. Dessen Qualität ergebe sich so eindeutig aus seinen Schriften, meint Fecht, daß auch seine Feinde sich nicht die Hände schmutzig machten, wenn sie sich damit befaßten.

Was die Gründung des Gymnasiums betrifft, so stützt sich Fecht auf das 1583 gedruckte Programm der Schule, welches ihm noch vorlag. Darin hat der Professor für Poesie und Rhetorik Johannes Schöpf aus Pforzheim in Gedichtform zur Gründungsfeier des neuen Gymnasiums eingeladen. Seine Verse enthielten Informationen über die Aufgaben der einzelnen Klassenlehrer und der Professoren der Oberstufe. Urheber der Planungen für dieses „divinum opus“, dieses „gotterfüllte Werk“, sei einzig und allein Pistorius, der dafür von dem Redelehrer Schöpf in den Himmel gelobt wird. Mag der neue Gymnasialprofessor, der nebenbei noch Mediziner und damit Kollege des Pistorius war, in seinem rhetorischen Schwung etwas übertrieben haben, so ist am Kern seiner Nachricht nicht zu zweifeln. Für das Publikum der Eröffnungsfeier, zu dem auch die anderen Hofräte gehörten, war der sachliche Gehalt der Aussage leicht überprüfbar.

An der herausragenden Rolle des Johannes Pistorius bei der Gründung des Gymnasiums ist demnach nicht zu zweifeln. Die politische Entscheidung für das Projekt lag bei der vormundschaftlichen Regierung, die sicherlich mit dem Einverständnis der schon erwachsenen und bald darauf volljährigen Markgrafen Ernst-Friedrich und Jakob gehandelt hat.

Die Schulgründer bewegten sich auf der Traditionslinie reformatorischer Bildungsarbeit, die auf Melanchthon zurückgeht. Als unmittelbares Muster stand ihnen das Konzept des Johannes Sturm vor Augen, der in jener Zeit auf das Schulwesen im ganzen evangelischen Deutschland Einfluß ausgeübt hat und auch im geistigen Austausch mit der altkirchlichen Bildungsarbeit der Jesuiten stand. Sturm hat die Bildungsreformen als gemeinsame Angelegenheit aller Menschen angesehen. Die Einrichtung der Jesuitenkollegien wird von ihm begrüßt. Von der Nachbarschaft des evangelischen Gymnasiums in Lauingen mit den katholischen Einrichtungen in Dillingen und Ingolstadt erwartet er eine belebende Konkurrenz.

Zum Wirken von Johannes Sturm existiert ein umfangreicher Quellenbestand aus den Aktenschränken von Straßburg und aus zahlreichen Drucken seiner Arbeiten. Wir sind berechtigt, daraus Schlüsse auf die schulischen Verhältnisse in Durlach zu ziehen. Denn Sturm war einerseits hier gut bekannt und hat andererseits seine eigene Arbeit ohne falsche

Bescheidenheit als vorbildlich angesehen. Schon 1538 als neuer Schulrektor mit gerade 31 Jahren äußert er die Hoffnung, durch seine Schulordnung zur Verbesserung des noch spärlichen Bildungsangebots in ganz Deutschland beitragen zu können. In einem langen und arbeitsreichen Leben war Sturm immer wieder als eine Art Missionar in Sachen Schule unterwegs. Dazu gaben ihm Reisen im diplomatischen Dienst der Reichsstadt und anderer Auftraggeber Gelegenheit. Die badischen Markgrafen Ernst und Karl II. hat er 1546 und 1562 in Pforzheim besucht. Die Pforzheimer Schule hatte seinerzeit einen Schüler Sturms, Jakob Bobhart, als Rektor. Das Straßburger Modell fand auch in Heidelberg, Stuttgart und Tübingen Beachtung. Sturms Kontakte in Sachen Schulpädagogik reichten auch in die Ferne nach Oldenburg, Rostock, Königsberg und Thorn an der Weichsel.

Besonders wichtig wurde die Reform der Schule in Lauingen an der Donau 1565. Der Ort war damals Residenz der bayrischen Herzöge aus der Linie Pfalz-Neuburg. Sturm überprüfte auf Wunsch des Herzogs die dortigen Schulverhältnisse. In einem Brief an die „Schulherren“ zu Hause gibt er darüber ein vernichtendes Urteil ab, sieht sich aber doch nebenbei unter den dortigen Kollegen um, die er für ein Engagement in Straßburg empfiehlt. Vor Ort in Lauingen arbeitet Sturm einen Organisationsplan aus, von dessen Veröffentlichung er erwartet, daß sie auch anderen Schulen nützen wird.

Dazu ist es in Durlach zweifellos gekommen. Zur Vormundschaftsregierung, die dort das Sagen hatte, gehörte der Herzog von Pfalz-Neuburg. Das Schulkonzept von Lauingen paßte gut zu Durlach, weil an beiden Orten mit einer geringeren Schülerzahl zu rechnen war als in Straßburg.

Grundsätzlich sah das Sturmsche Programm die Zusammenfassung einer universitätsähnlichen Oberstufe, Gymnasium publicum, mit einer Unter- und Mittelstufe vor, auf der im Klassenverband unterrichtet wurde, Gymnasium classicum. Von einer großen Schule mit vielen Schülern und Lehrern versprach er sich ein besonders anregendes Lernumfeld. Beide Abteilungen standen unter einem Rektor, der für eine zielstrebige Organisation der Lernprozesse zu sorgen hatte. In Straßburg erlaubte die Schülerzahl eine Aufteilung des Gymnasium classicum in zehn Klassen, in Lauingen und Durlach waren es fünf. Die Klassen wurden von oben nach unten gezählt, wie es in Frankreich heute noch üblich ist und wie es am Durlacher Gymnasium bis 2001 gehandhabt wurde. In Straßburg traten die jüngsten Schüler in die zehnte Klasse (decima) ein, in Durlach und Lauingen in die fünfte (quinta). In der Blütezeit des Durlacher Gymnasium illustre kam eine weitere Klasse dazu; die unterste Klasse war seitdem die Sexta.

Ende 1580 verließ Markgraf Jakob HI. als achtzehnjähriger Abiturient das Gymnasium in Straßburg. Er konnte zu Hause im Vorfeld der Schulgründung aus eigener Erfahrung mitreden, zumal er auch an den Kosten beteiligt war. Das Gymnasium wurde laut Johannes Fecht „communi Serenissimorum Marchionum Badensium sumptu“ errichtet. Den Löwenanteil trug der Altteste Ernst Friedrich, der bei der Teilung des Ländchens das größte Stück bekommen hatte. Nach seinem Tod 1604 wurde der Jüngste, Georg Friedrich, Gesamterbe und alleiniger Schulträger. Denn obwohl letztlich auch die Stadtgemeinde Durlach ihr Scherflein beitragen mußte, war und blieb das fürstliche Gymnasium eine Landes-Angelegenheit. Das galt auch nach 1724 für die nach Karlsruhe verlegte Schule. Das Schulhaus und Grundstück des Karlsruher Bismarck-Gymnasiums befand sich bis nach dem Zweiten Weltkrieg im Unterschied zu allen anderen Schulgebäuden im Staatsbesitz.

1583 wurde der Grundstein für das erste Gebäude des Gymnasium illustre im Herzen der Stadt Durlach gelegt. Der Rektor Lorenz Scheuerle oder Schyrius – auch er Absolvent der Akademie in Straßburg – wurde auf dem Jahrmarkt an Jakobi in Gegenwart der Honoratioren und der beiden Fürsten Ernst Friedrich und Jakob öffentlich präsentiert.

Im Dezember 1584 wurden die beiden Herren als volljährig in ihre Herrschaftsgebiete eingesetzt. Jakob ging nach Emmendingen, und Ernst Friedrich übernahm Durlach. Durch ihn wurde 1586 der Neubau der Schule seiner Bestimmung übergeben.

Entstehung und Gestalt des Schulhauses hat in den 1980er Jahren Peter Güß mit einer Arbeitsgruppe von Schülern des Markgrafen-Gymnasiums erforscht und in der Festschrift der Schule zum Jubiläum 1986 dargestellt. Auf einem Kupferstich von Matthäus Merian von 1643 ragt das große Haus mit dem angebauten Turm deutlich aus der Silhouette von Durlach hervor. Nach der Zerstörung von 1689 blieb es verschwunden. Man wußte nur, daß es irgendwo südlich der Stadtkirche gestanden hatte. Die archivalischen Forschungen von Peter Güß und eine Erkundung der Örtlichkeit im Bereich des Durlacher „Schoppegäßle“ erbrachten Gewißheit über den Platz und die Ausmaße der Schule. Architekt war vermutlich

Hans Schoch aus Königsbach, damals Stadtbaumeister in Straßburg und für diese Aufgabe nach Durlach ausgeliehen, später Architekt des Schlosses Gottesaue. Aus der Feder des Kunsterziehers Horst Laube ist 1986 auch ein Rekonstruktionsversuch des Gymnasium illustre entstanden.

III

Über die innere Einteilung des Schulgebäudes hat Peter Güß aufgrund der bei Johann Christian Sachs aufgezeichneten Überlieferung berichtet. Für das pädagogische Programm halten wir uns an die Vorbilder in Straßburg und Lauingen. Aus der Fülle der dortigen Informationen sollen einige Grundlinien herausgearbeitet werden.

Vorweg soll nicht unerwähnt bleiben, daß es sich bei der höheren Schulbildung im 16. Jahrhundert selbstverständlich um eine Veranstaltung allein für die männliche Jugend gehandelt hat. In Durlach findet sich an der Volksschule im Jahr 1585 immerhin eine „Maidlinsschulmeisterin“. Ein Abitur für Mädchen fand bekanntlich erstmalig für Deutschland 1899 in Karlsruhe statt. Heute belegen die jungen Frauen bei den Schulabschlüssen die ersten Plätze.

Das Gymnasium illustre hatte eine etwa zweijährige Oberstufe für 16 bis 18-Jährige, Gymnasium publicum genannt. Diese „Studiosi“ hörten im großen Saal der Schule Vorlesungen des Rektors und weiterer Professoren. Schwerpunktfächer waren Theologie, Philosophie und Rhetorik. Daneben gab es Unterricht in Mathematik und Naturwissenschaften, den man sich nicht zu anspruchsvoll vorstellen darf, weil diese Bereiche in den unteren Klassen nur am Rande vorkamen. Schließlich war ein beschränktes Angebot in Medizin und Jurisprudenz vorhanden. Dadurch konnten sich die jungen Leute gut auf die Universität vorbereiten. Für die Theologen berechnete der Abschluß des Gymnasiums unmittelbar zum geistlichen Dienst in der Markgrafschaft.

Vorher hatte der badische Fürst Söhne seines Landes mit Stipendien zum Studium der Theologie in Basel und Tübingen versehen. Dieses Geld wurde nun zu Hause für ein Internat verwendet, das Markgraf Ernst Friedrich an seinem Gymnasium eingerichtet hat. Die jüngeren Schüler im Alter von etwa 6 bis 16 Jahren besuchten das Gymnasium classicum, dessen fünf Klassenstufen in etwa 10 Jahren geschafft wurden. Es befanden sich also Kinder und Jugendliche unterschiedlicher Geburtsjahrgänge in einer Klasse. Die Lehrer mußten eine innere Differenzierung des Lehrpensums vornehmen. Regelmäßige Leistungskontrollen halfen festzustellen, wann ein Schüler in die nächste Stufe aufsteigen konnte. Dies war grundsätzlich auch zum Halbjahr möglich.

Im Mittelpunkt der gesamten Schularbeit stand eine intensive Ausbildung von Sprache und Denken vom Lesenlernen der Alphabetarii bis zur Logik des Aristoteles in der Prima. Die

Wortschatzübungen der untersten Klasse führten bereits von der Muttersprache zum Latein, welches anschließend alleinige Unterrichtssprache wurde. Von der Mittelstufe an übersetzten die Schüler Texte vom Griechischen ins Lateinische. Dabei wurden sie zu einem vertieften Verständnis der Bibel, besonders des Neuen Testaments, geführt.

Um ein zielstrebiges Lernen zu fördern, kümmerte sich bereits Johannes Sturm um die Konzeption von Schulbüchern. Durch Kollegen ließ er eine mehrbändige „*Educatio puerilis*“ für die Unterstufe ausarbeiten. Für die oberen Klassen schuf er selbst ein Kompendium in der Form von Dialogen aufgrund der rhetorischen Schriften von Cicero und Aristoteles.

Über die Methodik hat sich Sturm 1565 in einem gemeinsamen Leitfaden für die Schulen in Straßburg und Lauingen geäußert. Dieser Methodenlehrplan wurde wie andere pädagogische Schriften des Autors im Druck verbreitet. Er bietet sich für eine knappe Übersicht zum Schulgeschehen auch in Durlach an.

Am Anfang steht der Blick auf das Ziel des Bildungsganges: Frömmigkeit und Religion, Wissenschaft und Beredsamkeit. Diesem Ziel dienen zehn „*Exercitationes*“, die täglich durchgerührt werden.

Die ersten drei Übungen gehören unmittelbar zur religiösen Erziehung: Sie heißen „*Psalmodiae*“, „*Recitationes*“ und „*Conciones*“. Dreimal täglich versammelte man sich zum Singen von Psalmen und Gebet. In Durlach stand dafür der große Saal im oberen Stock zur Verfügung, mit einem Kämmerchen für die Musikinstrumente nebenan. Jeder der 150 Psalmen kam etwa viermal in jedem Schuljahr vor. Es sollte mit Aufmerksamkeit für Formen und Inhalte „intelligenter“ gesungen werden. Die lateinisch gesungenen Psalmen wurden teilweise anschließend bei den „*Recitationes*“ auf Griechisch oder Hebräisch vorgetragen. Dazu kamen andere Bibeltexte, auf deren Vorlesung sich Schüler gründlich vorbereiten sollten. Die „*Conciones*“ waren Abendvorträge von Lehrern über religiöse Themen, bevorzugt nach den Schriften des Augustinus.

Diese Aktivitäten zeigen die Verwandtschaft des Schullebens mit den Gebräuchen der Klöster, in deren Mauern auch die meisten Schulen jener Epoche eingerichtet wurden. In Durlach fehlte ein solches von den Mönchen verlassenes Gebäude. Daher hat man sich für den Neubau des Gymnasiums entschieden, was eine Ausnahme darstellt.

Der vierte Übungsbereich heißt „*Scriptiones*“. Die Erziehung zum Schreiben kannte drei Stufen: Üben der Handschrift, Mitschreiben im Unterricht in ein jederzeit kontrollierbares Heft und

schließlich das selbständige Gestalten von Texten. Der Schüler mußte ständig einen Schreibstift in der Hand oder hinterm Ohr tragen, und kein Tag durfte ohne Stilübung vergehen.

Die Übungsbereiche fünf bis sieben betreffen die mündlichen Leistungen. Sie heißen „Declamationes“, „Disputationes“ und „Confabulationes“. Hier ging es um Vortragsübungen zu aktuellen Themen, um geregelte Streitgespräche über kontroverse Fragen und um das aufmerksame Hören und verständige Sprechen im Unterricht. Der ausschließliche Gebrauch des Lateinischen wird eingeschärft.

Es folgen als Punkt 8 der Aufzählung die „Demonstrationes“. Hier ist der Platz des eher spärlichen Angebots in Mathematik, Astronomie, Biologie oder Geschichte. Das Sachwissen wird nicht systematisch vermittelt, sondern dient als Übungsstoff für die sprachliche Bildung. Der künftige Redner erweitert seinen Wortschatz. Die Befriedigung der jugendlichen Wißbegier dient zugleich als Element der Erholung im Schulalltag.

Eine ähnlich entspannende Wirkung erwartet der Erzieher auch vom Schultheater, dem neunten seiner Übungsbereiche. Die „Comoediae et Tragoediae“ sollen nicht umständlich interpretiert, sondern praktisch erprobt werden. Erläuterungen sind auf das Notwendigste zu beschränken. Jeder Schüler soll eine Rolle übernehmen. Hauptrollen mit großem Textumfang werden auf mehrere Spieler aufgeteilt.

Auch ein Schulmann wie Johannes Sturm muß einsehen, daß körperliche Bewegung für Jugendliche nötig ist. So hat er eher widerwillig einen letzten Punkt angefügt: „De ludis et animorum relaxatione“. Er läßt also Pausenspiele und Ausflüge in die Natur zu, aber nur in Maßen, zu festgelegten Zeiten und unter Aufsicht. Wichtig ist ihm, daß auch in der Freizeit lateinisch gesprochen wird.

Persönlich hat Johannes Sturm sein Musterbild sicher nicht mehr in Durlach vorstellen können. Er lebte zwar bis 1589 und wurde über achtzig Jahre alt. Seine letzten Jahre waren getrübt durch heftige Auseinandersetzungen um theologische Fragen mit seinen Gegnern in der Reichsstadt und außerhalb. Obwohl als „Rector perpetuus“ angestellt, wurde er 1581 abgesetzt. Den Ausschlag für diese Entscheidung gab ein Beschwerdebrief des Kurfürsten Ludwig VI. von der Pfalz an den Straßburger Magistrat. Ludwig war auch Mitglied der vormundschaftlichen Regierung von Baden-Durlach. Obwohl dieser Fürst 1583 starb, dürfte zu der Zeit, als das Gymnasium eingeweiht wurde, der Rektor Sturm in Durlach nicht unbedingt willkommen gewesen sein.

Der Feier der Einweihung sind im Laufe der Jahre noch viele glanzvolle Veranstaltungen gefolgt. Nach den Schulprüfungen unter Aufsicht der markgräflichen Kirchenräte gab es Abschlußfeiern mit musikalischer Umrahmung und Belobigung von Schülern. Dazu waren die Honoratioren und Gelehrten der Gegend eingeladen. Diese Art von Öffentlichkeit wurde auch hergestellt bei feierlichen Disputationen und beim Vortrag hervorragender Studienarbeiten. Beispiele solcher „Dissertationes“ besitzen wir leider erst aus dem 17. Jahrhundert.

Aber schon unter dem ersten Schulherrn Ernst Friedrich hat es solche Höhepunkte gegeben. Im Kreis vornehmer Gäste und auch benachbarter Fürsten konnte sich der Markgraf am Erfolg seines Gymnasii illustris erfreuen. Zum Abschluß der Feier traf man sich dann bei einem Festmahl aus der Schloßküche und einem guten Schluck Durlacher Wein.

Christoph Schwarzkopf, Karlsruhe

Ein einsames Denkmal? – Schloss Gottesaue

Der Titel des Vortrages wird dem, was sich im Laufe der Vorbereitung ergeben hat, nicht gerecht. Richtiger wäre: Schloss Gottesaue – ein Denkmal im Abseits. Darüber werde ich sprechen. Ich werde der Frage nachgehen, wie es zu dieser – bis heute wirkenden – abseitigen Lage gekommen ist, die für das Denkmal, aber eben auch für das gesamte Anwesen, offenbar so etwas wie einen Unstern darstellt, und wie heutige Stadtplanung versucht, das Problem zu lösen. Nebenbei sollen einige kritische Fragen zur bisherigen Verwendung der Pläne des Schlosses in der Forschung gestellt werden. Andere Aspekte des Baues, seine klösterliche Bau-Vorgeschichte, aber auch seine eigene Baugeschichte und seine kunstgeschichtliche Einordnung sind, der vorliegenden Literatur nach zu urteilen, erschöpfend behandelt.

Dabei ist allerdings beispielsweise auf die Frage, warum das Schloss wohl nie vollendet wurde, kaum eingegangen worden.

Die Lage eines Anwesens und seine räumlichen Bezüge lassen sich immer am besten anhand von Plänen beurteilen. Leider ist es so, dass wir ausgerechnet für die Zeit der Errichtung des Schlosses keine Lagepläne besitzen. Es ist nur ein älterer Plan bekannt. Er stammt etwa von 1560, das war 30 Jahre vor Errichtung des Schlosses. Alle anderen Pläne entstanden frühestens nach 1689, nach der Zerstörung des Schlosses.

Der älteste Plan aus der Mitte des 16. Jh. zeigt den unteren Alblauf in der Mitte Mühlburg, in der oberen linken Bildecke Durlach mit dem Turmberg. Zwischen Durlach und Mühlburg liegt „Gottesaw Kloster“. Von diesem Plan existieren zwei Varianten, eine wohl eine Umzeichnung aus der zweiten Hälfte des 19. Jh. Sogar das Denkmälerinventar von 1937 gibt für Gottesaue einen Ausschnitt aus der Umzeichnung wieder, ohne darauf hinzuweisen. In den jüngsten Veröffentlichungen werden beide Pläne unter einer einzigen Signatur veröffentlicht, 1994 der Originalplan, 1995 die Umzeichnung.

In den Baulichkeiten des im Bauernkrieg zerstörten, danach wohl wieder benutzten und mit der Einführung der Reformation in Baden-Durlach 1556 aufgehobenen Klosters wurde zunächst eine Domäne betrieben. Für diese baute man 1584, also noch vor dem Regierungsantritt Ernst Friedrichs, wohl die Klosterkirche zur Scheune um. Baumeister war angeblich der Straßburger Johannes Schoch, der nach 1600 den Friedrichsbau des Heidelberger Schlosses errichtete. Er

war bereits seit 1583 in Durlachischen Diensten. Von hier aus ging er 1585 wieder nach Straßburg, wo er Ratsbaumeister wurde. In Durlach hinterließ er, ebenfalls unter der Ägide Ernst Friedrichs entstanden, den Neubau des Gymnasiums.

Ernst Friedrich war zeitweise bei seinem Stuttgarter Vormund aufgewachsen. Wohl unter dem Eindruck der Bauten seiner Württemberger Verwandten – die 1584 in Stuttgart den „Neuen Bau“, ein berühmt gewordenes fürstliches Lusthaus errichteten – ließ er seit 1588 auf dem Gelände von Gottesaue nach Plänen Schochs oder/und dessen Mitarbeiter Murer den „Neuen Bau“ aufführen. Murer war von 1589 bis zu seinem Tod 1594 ganz in Durlachischen Diensten. Gleichzeitig wurden auch andernorts „Lusthäuser“ errichtet, so in Hirsau, ebenfalls im Bereich eines ehemaligen Klosters.

Nach dem, was wir bis heute wissen, entstand bis zu einem letzten bekannten Besuch Schochs 1594 nach Murers Tod in Gottesaue ein beachtlicher, dreigeschossiger Renaissancebau, dessen Innenausbau bis 1597 nachzuweisen ist, dann aber wohl unvollendet blieb. Ein Lusthaus ist daraus nicht geworden, es fehlte der dem Bautyp zugehörige „Lustgarten“. Köhler schrieb dazu: „Der ländliche Wirtschaftshof (von Gottesaue – Verf.) war kein Ort der ‚Lust‘ “. Baumann vermutete 3 Gründe, weshalb das Schloss nicht fertiggestellt wurde: Zum einen sei dem Fürsten wohl schlicht das Geld ausgegangen, da er 1594 Baden-Baden okkupiert hatte. (Der Geldmangel war sicher auch durch den Ausbau der Residenz in Durlach verursacht.) Zum andern sah Baumann einen Grund im Übertritt Ernst Friedrichs zum Calvinismus, weshalb diesem das lutherische Bildprogramm der Ausstattung der Schlosskirche nicht mehr behagen konnte. Für weit wichtiger hielt er aber einen dritten Grund: Des Markgrafen Hang zum Aberglauben. Noch lange nach dem Tode Ernst Friedrichs hielt sich die Legende, dass dem Markgrafen im Schloss der Geist eines Mönches erschienen sei, was ihm den Ort möglicherweise verleidete. Wie hat man sich dieses „lustlose“ Anwesen vorzustellen?

Eine schriftliche Quelle, die Hinweise auf das Aussehen von Gottesaue gibt, entstand 1631. Zur Restitution der Klöster reiste zu dieser Zeit eine Kommission über Land. Eines ihrer Mitglieder, Dr. Albrechts, beschrieb das Schloss als prächtig, jedoch unfertig. Das kann auch bedeuten, dass man die Ausstattung vor der Rückgabe des Anwesens als Kloster beiseite geschafft hatte. Albrechts gab ferner seinen Eindruck wieder, dass umfangreiche Lagerbestände an Feldfrucht erst kurz zuvor weggebracht worden wären. Besonders reizvoll beschreibt er, das Anwesen läge „...gar lustig in Plano und im Feldt dabey auch viel Wiesen und das Gewäldt nicht weidt davon“. Also doch nicht lustlos?

Während der folgenden Jahre, letztlich bis 1648, konnte der Markgraf das Anwesen nicht nutzen, da es wieder als Kloster diente. Insofern kann man von einer gewissen Entfremdung zwischen markgräflichem Haus und dem Anwesen ausgehen. Zwar konnte das Herrscherhaus das Gut nach Ende des Dreißigjährigen Krieg wohl unversehrt wieder in Besitz nehmen. 1689 wurde Gottesaue jedoch, wie auch die Residenz Durlach, eingeäschert. Die bisherige Forschung gibt die Ansicht wieder, dass Gottesaue in vereinfachter Form wiederhergerichtet worden sei. Der älteste Plan, der Gottesaue nach dem Schlossbau zeigt, ist auf 1714 datiert. Allerdings sind die Baulichkeiten nur schematisch dargestellt. Von Karlsruhe ist auf diesem Plan noch nichts zu sehen. Wahrscheinlich diente der Plan, da vom Baumeister der ersten Karlsruher Stadtanlage, Batzendorf, gezeichnet, als Planungsgrundlage für diese.

Der nächste bekannte Plan von Gottesaue wird bislang, wie bereits oben dargelegt, auf 1736 datiert, stammt m.E. aber von 1716. Nach dem bisherigen Forschungsstand gibt der Plan das 1735 erneut abgebrannte „Lusthaus“ sowohl im Lageplan mit seiner Umgebung, als auch in einer Ansicht von Süden wieder. Es ist jedoch zum einen kaum glaubhaft, dass das Schloss durch einen Brand so exakt um ein Stockwerk reduziert worden ist, wie der Plan zeigt. Deshalb ist m.E. zunächst festzustellen, dass das Schloss nicht erst bei dem Brand 1735 das oberste Geschoß verlor. Dieses vermutet auch Gamer in seinem Gutachten zum Wiederaufbau. Zum andern spricht gegen die Datierung auf 1736 folgendes:

1. Nicht dargestellt sind a) Karlsruhe, das spätestens 1722 die Gemarkungsgrenze von Gottesaue erreicht hatte; b) der Küchengarten, der spätestens 1729 Bestand hatte; c) das 1717 entstandene Gasthaus nördlich des Anwesens fehlt (vgl. Plan von 1741); dagegen ist der Fasanengarten, der zeitgleich mit dem Schloss Karlsruhe entstand, eingezeichnet.

2. Der Vermerk „von 1736“ ist offensichtlich nachträglich eingefügt: Das Schriftbild unterscheidet sich deutlich von den anderen Inschriften der Karte; außer den Gemarkungsnamen ist die Beschriftung ansonsten französisch; die Bezeichnung „von...“ meint: „stammt von“ und ist schon von daher nicht der Entstehungszeit einer Sache zuzuordnen, sondern als spätere Zuschreibung zu deuten.

Aus all dem ist zu schließen, dass das Hauptgebäude nach 1689 relativ lange nicht wieder hergestellt worden ist. Andererseits bleibt die Frage, wie es zu einem derartigen Ruinenbestand nach dem Brand 1689 gekommen sein kann, zum Verlust von genau je einem Stockwerk an den Giebelseiten (von 4 auf 3), den Langseiten (von 3 auf 2) und an den Türmen (von 4 auf 3). Das ist kaum glaubhaft.

Ist der Bau tatsächlich dreigeschossig gewesen, wie die Forschung bisher behauptet? Dies zu klären, wäre eine erneute Durchsicht der Bauakten – und ein neuer Rückblick auf die Bautätigkeit Ernst Friedrichs – vonnöten. Man kann aber wohl davon ausgehen, dass das Schloss bis zur Gründung Karlsruhes immer noch nicht wieder aufgebaut war. Vielmehr war das Anwesen zum Zeitpunkt der Kartierung vor allem Zentrum einer umfangreichen Landwirtschaft.

Mit der Anlage von Karlsruhe geriet Gottesaue – jedenfalls als Schloss – für immer ins Abseits: Sehen wir den prachtvollen Plan von 1722 an: Angesichts des wie von den Strahlen der Sonne von Wegen umgebenen Schlosses „Carols-Ruhe“ im Ursprung der mit ihm 7 Jahre zuvor gegründeten Stadt Karlsruhe wird deutlich, dass weder das mittelalterlich geprägte Durlach noch ein „Lusthaus“ Gottesaue eine Chance haben konnten, sich weiterer dauernder Aufenthalte „höchster Herrschaften“ zu erfreuen.

In den Erläuterungen zum Generalbebauungsplan der Stadt Karlsruhe von 1926 wird ein weiterer Aspekt der Lage Karlsruhes thematisiert, was einen Umkehrschluß auf Gottesaue zuläßt: Die Lage der Neugründung sei äußerst geschickt gewählt, wodurch Karlsruhe nun, im Unterschied zu Durlach, fast unbeschränkt hätte wachsen können. Gleiches gilt für die Lage des Karlsruher Schlosses, das sich, durch keinerlei Rücksichten auf die Belange einer Landwirtschaft gehemmt, mit seinen Anlagen in den Wald ausdehnen konnte – ganz im Unterschied zu Gottesaue.

Das Schloss kam, da Ruine, zum Zeitpunkt der Gründung Karlsruhes als Residenz nicht in Frage und wurde später erst recht nicht mehr dafür gebraucht. Folgerichtig war nun, die wirtschaftliche Nutzung des Anwesens zu stärken. Dem diente u.a. der Bau einer Salpetersiederei südlich der Anlage, die auf dem Paretschen Plan von 1741 zu sehen ist. Das Gut zeigt sich hier in seiner gewachsenen Struktur, von einem Wassergraben umgeben. Sie läßt noch den Geist der aus Klosterzeiten tradierten Anlage spüren. Ein Eintrag auf dem Plan verdient noch Beachtung: Westlich der Salpetersiederei ist „ein Stück von der Verschantzung, so die Kayserlichen gemacht haben Anno 1735“ zu sehen.

Die Paretsche Aufnahme diene sicher als Grundlage für die Planung des landwirtschaftlichen Mustergutes, die der Ingenieur Lauterbach 1743 erstellte. Um 1750 waren bereits Teile des Planes realisiert, wie der Spennersche Plan zeigt. Dieser planvolle Ausbau des Gutes hat formal – in der Bezogenheit der Mittelachse auf den jeweiligen Schlossturm – sicher eine gewisse

Verbindung zu Karlsruhe. Andererseits gibt es jedoch keinerlei räumliche Bezugnahme zwischen der Gottesauer Planung und dem Karlsruher Stadtgrundriß.

Der weitere Ausbau in Gottesaue geschah zeitgleich mit dem Neu- bzw. Umbau des Karlsruher Schlosses und den Bestrebungen des Markgrafen Karl Friedrich seit 1752, die Stadt „modellmäßig“ zu bebauen. Insofern ist das Gottesauer Beispiel vielleicht als Vorbild für die Karlsruher Bürgerschaft zu betrachten, konnte der Markgraf doch hier ohne Rücksicht auf private Eigentümer eine geschlossene Gesamtanlage errichten. Ein nächster Plan von 1758 zeigt, dass das Vorhaben zu dieser Zeit schon fast realisiert war.

Andererseits wurde das städtebauliche Abseits Gottesaes weiter gefestigt: Nach 1752 entstanden der „Steinkanal“ von Grötzingen nach Karlsruhe, auf dem Bruchstein zum weiteren Ausbau der Residenz nach Karlsruhe befördert werden sollte, und parallel zu dem Kanal die neue Straße von Karlsruhe nach Durlach (Durlacher Allee). Hatte die alte Straße direkt an Gottesaue vorbei geführt, so mußte zu der neuen Allee eine Stichstraße von 300 m Länge angelegt werden. Erstmals zeigt sie ein Stadtplan, der um 1770 entstand.

Das Mustergut ist zu dieser Zeit plangemäß hergestellt wie der Vergleich mit der Planung von 1743 ergibt. Lediglich östlich des Schlosses ist ein Rest des alten Wassergrabens zu erkennen. In den Folgejahren wurde auch dieser Bereich umgestaltet. Da das Reststück des Grabens beibehalten wurde, konnte die Anlage nicht restlos axialsymmetrisch hergestellt werden. Es erstaunt trotz der angenehm gestalteten Anlage, dass das 2. Obergeschoß des nun dreigeschossig ausgebauten Schlosses wieder als „herrschaftlicher Sommer-Aufenthalt genutzt“ wurde – so Leichtlin 1808 – obwohl Erd- und Obergeschoß Speicher waren! In einem Gutachten des Finanzministeriums von 1810 ist es allein die Funktion als Scheunenareal, die noch als sinnvoll erscheinen ließ, Gottesaue für landwirtschaftliche Zwecke zu verwenden. Zudem gebiete die Pietät gegen die markgräfliche Einrichtung der Landwirtschaftsanstalt, diese bestehen zu lassen. Noch im „Statistischen Gemälde“ von 1815 wird die Musteranstalt in den höchsten Tönen gelobt gleichwohl nachteilige Lagebedingungen, wie die immer wiederkehrenden Überflutungen des Gutes, benannt werden. Das gleiche Werk erwähnt den Mangel an Kasernen in Karlsruhe – 1818 ist Gottesaue selbst dazu geworden. Den zunächst letzten Versuch, Gottesaes Lage wieder aufzuwerten, unternahm kein geringerer als Weinbrenner. Nach seinem so genannten „Tullaplan“ sollte das Schloss in den Stadtorganismus eingebunden werden. Er plante, die Kriegsstraße parallel zur heutigen Kaiserstraße zu verlegen und axial bis zum Schloss Gottesaue zu verlängern. Allerdings musste er den stumpfen Winkel,

den die Mittelachse des Schlosses zur neuen Achse der Kriegsstraße gehabt hätte, in einer kleinen Platzanlage vor dem Schloss „überspielen“.

In der Folgezeit geschah jedoch ganz anderes: Mit der Anlage des Bahnhofs geriet Gottesaue in eine bedrängende Nachbarschaft. Dabei ist freilich zu bedenken, dass es ja nicht Schloss, sondern Kaserne war. Insofern war die Bahnhofsnähe nicht im geringsten als Nachteil, sondern vielmehr als strategische Gunst zu sehen. In der Folgezeit wuchsen in der Nachbarschaft der alten Anlage Erweiterungsbauten der Kaserne: Zunächst die hufeisenförmige Umbauung des Schlosses auf der Ostseite 1820, 1868 die Errichtung der Friedrichskaserne nördlich des Schlosses.

1873 kam die Gemarkung Gottesaue nach 40jährigen Verhandlungen zur Stadt Karlsruhe, deren Fläche sich damit um 246 auf 530 ha fast verdoppelte. Jetzt war für Stadt und Schloss eine gemeinsame Planungshoheit gegeben, die Weichen waren jedoch schon längst so gestellt, dass Gottesaue im Abseits bleiben musste. Folgerichtig wurde nicht etwa versucht, die städtebauliche Einbindung des Gebietes zu verbessern, sondern man nutzte das Abseits aus, um hier anzusiedeln, was die Stadt brauchte, aber möglichst nicht sehen (und riechen) wollte: So entstanden in unmittelbarer Nachbarschaft zum Schloss in den 1880er Jahren Schlachthof, Abdeckerei und Gaswerk. Diese Bauten nahmen nicht mehr – wie noch die Kasernenbauten – Bezug auf das Schloss, sondern waren zur Durlacher Allee ausgerichtet.

Die Militäranlagen wurden nach Norden erweitert. 1887 entstanden Reiterbau und Korpsbekleidungsamt, womit sie die Durlacher Allee erreicht hatten. Eine Episode in diesem Zusammenhang, dass 1908 dann auch die Bauten an der Wolfartsweierer Straße aus der Mitte des 18. Jh. Neubauten für die Kaserne weichen mussten. Die Schizophrenie der Zeit beklagte ein zeitgenössischer Leserbrief, in dem er an den Wiederaufbau der Hohkönigsburg erinnerte, und rügte, dass man hier in Gottesaue „echtes Altes...zerstört. Die Denkmalpflege nimmt manchmal erstaunliche Formen an“.

Zwar bot sich 1910 durch die Verlegung des Bahnhofs eine neue Chance einer städtebaulichen Aufwertung, jedoch hatte sich die gewerbliche Prägung des Areals bereits verfestigt. Immerhin wurde die Bahnlinie – offensichtlich wegen der sinnvollen Streckenradien der Trassierung zum neuen Hauptbahnhof – etwas von den Gottesauer Bauten weg verlegt. Rückten die Kasernen bei Kriegsausbruch 1914 trotz ihrer peripheren Lage noch einmal ins Zentrum des öffentlichen Bewusstseins, endete mit dem Krieg ihre militärische Nutzung: Mit der Einrichtung der entmilitarisierten Zone 1919 an der deutschen Westgrenze mussten für sie neue Nutzungen

gefunden werden: Gottesaue wurde so zu einer Wohnanlage, hauptsächlich für bedürftigere Schichten.

Die Situation des ehrwürdigen Schlossgebäudes wurde in verschiedener Hinsicht als unbefriedigend empfunden. Vielleicht erklärt das, warum man sich in den 1920er Jahren intensiv mit der Baugeschichte des Schlosses befaßte. Müller untersuchte, wie das Schloss vor der Zerstörung durch die französischen Truppen ausgesehen haben könnte. Er kam zum Ergebnis, dass das Schloss ehemals drei Geschosse der Art gehabt habe, von denen an der Fassade nur noch zwei erkennbar waren.

1926 entstand der städtebauliche Generalplan für Karlsruhe. Für diesen wurde eine umfassende Bestandserhebung verfasst, daher rührt ein Baualtersplan der Gesamtstadt. Dieser zeigt sehr gut den Weg des Schlosses in das Abseits der Stadt. Für die Oststadt sah der Generalplan vor allem eine umfangreiche Erweiterung der Wohnbebauung vor. Die Wohnnutzung der ehemaligen Gottesauer Kasernenanlage sollte auf Dauer festgeschrieben werden. Allerdings gelang das nicht. Der Karlsruher Denkmalpfleger Lacroix hegte in der „Deutschen Kunst und Denkmalpflege“ 1936 die Hoffnung, dass eine Nutzung, z.B. als „Führerschule“, für die Erhaltung des Schlosses vorteilhaft wäre. Den Beitrag illustrierten Modellfotos für die Aufwertung des Umfeldes. Ziel war vor allem die Verlängerung der Achse der im Kern barock überformten Anlage über die Wolfartsweierer Straße hinaus. Mit der Remilitarisierung des Rheingebietes am 07.03.1936 wurde Gottesaue jedoch erneut Artilleriekaserne. Beteiligte Soldaten berichten, dass sie die Kaserne mit den eingesessenen kinderreichen Familien gemeinsam bewohnten. Ende der 1930er Jahre wurde die Kaserne zur Polizeischule umgenutzt. Inwiefern die umfangreich überlieferten Planungen, die zunächst auch eine Aufstockung des Schlosses vorgesehen hatten, ausgeführt wurden, ist unklar. Eine Veränderung der städtebaulichen Situation des Schlosses sah die Planung nicht vor.

In der Folgezeit teilte das Schloss das Schicksal seiner erfolgreicheren Konkurrentin: Es wurde 1944 im Bombenhagel gemeinsam mit der Stadt Karlsruhe schwer zerstört. Erhalten blieben die drei nördlichen der vier Bauten an der Wolfartsweierer Straße von 1910.

Nach dem Krieg wiederholte sich in gewisser Weise die Geschichte: Wie von 1918 an diente das Gelände als Flüchtlingslager, 1952 wurde dafür eine Wohnanlage errichtet, der zwar die verbliebenen Reste der barocken Anlage um das Schloss größtenteils weichen mussten, die aber die Achse der gesamten Anlage beibehielt. Sicher rückte die Schaffung des Flüchtlingslagers

das Areal nicht unmittelbar ins Zentrum stadtplanerischer Überlegungen, die Ruine blieb in der Peripherie.

Hatte man noch 1948 den Ausbau des nördlichen Teiles des Schlosses zu Behördendienststellen überlegt, erwog man 1957 sogar den Abbruch der Ruine. Dies lehnte Karl Kölmel, der Leiter der staatlichen Hochbauverwaltung in Nordbaden, allerdings ab. Dennoch musste in den Folgejahren ein Teil der Ruine gesprengt werden. 1963 gab es Anregungen, in Gottesaue das Bundesverfassungsgericht unterzubringen, um so den Standort am Stadtschloss für das Theater zu sichern.

Erst der Wiederaufbaubeschluß für das Schloss in den 1980er Jahren beendete endgültig den Dornröschenschlaf des Schlosses, wenngleich man über die Art des Wachküssens geteilter Meinung sein kann: Zwar hatten 1963 der Schweizer Denkmalpflegepräsident Birchler und 1967 die Vereinigung der bundesdeutschen Landesdenkmalpfleger den Wiederaufbau gefordert. Dass nun aber die Rekonstruktion des Renaissanceschlosses im Äußeren durchgesetzt wurde, führte die Denkmalpflege in die Rolle des Zauberlehrlings. Immerhin ging das wiedererwachte Interesse am Schloss mit einer städtebaulichen Planung für die Oststadt einher. Der grundlegende Wettbewerb 1992/93 war wegen der Konversion großer Teile des Schlachthofes und anderer Gewerbeflächen erforderlich geworden und sollte gleichzeitig der Vorbereitung der Bundesgartenschau 2001 dienen. Mit dem preisgekrönten Entwurf von Bauer, Roßmann und Partner konnte zwar der vor 180 Jahren noch mögliche „große Wurf“ der Einbindung Gottesaues nach dem Tullaplan nicht mehr gelingen. Jedoch ergab sich die Einbindung der Anlage in eine sich wandelnde Oststadt, die inzwischen längst nicht mehr von Militär und stadtrandtypischem Gewerbe geprägt wird. Ob die bisher vorgesehene Kulturlandschaft auf Dauer tragfähig ist, wird sich erweisen. Sicher scheint, dass auch der letzte Anrainer des überkommenen Gewerbes, der städtische Schlachthof, über kurz oder lang geschlossen wird. Dann ist der Weg frei, dass das Schloss wieder zu einem Mittelpunkt der Gegend wird. Ein entsprechender Bebauungsplan für das Schloss orientiert sich in der räumlichen Ordnung an dem Bild, das seit der Konversion der Anlage zum landwirtschaftlichen Mustergut um 1750 entstanden war. Das Gebäude selbst hat eine würdige Nutzung als Musikhochschule seit dem Wiederaufbau, der 1989 beendet war, gefunden. Über das Für und Wider des gewordenen Erscheinungsbildes kann man streiten:

Mancher hält das, was dort geschah, für einen Akt von Denkmalpflege. Richtig ist aber, dass dem (Wieder)Aufbau noch einmal große Teile der Ruine geopfert wurden. Dennoch weckte der

(Wieder)Aufbau andernorts Begehrlichkeiten. Mit schöner Regelmäßigkeit sollen Firstoberlichter – wie bei Gottesaue – Baudenkmale zieren, wobei verkannt wird, dass es sich bei dem Gottesauer Dach um eine Neuschöpfung handelt. Auch Wiederaufbauten andernorts können sich auf das Gottesauer Vorbild berufen – man denke nur an das Dresdner Schloss.

So steht Schloss Gottesaue nun als eigenartiger renaissancistischer Solitär in einer gewandelten Landschaft: Man hat versucht, im Äußeren das Bauwerk Ernst Friedrichs wiederherzustellen und hat ihm damit – wohl unbewußt – ein Denkmal gesetzt.

Literatur

Die Belege hierzu findet man insbesondere in dem von Peter Rückert hrsg. Buch Gottesaue. Kloster und Schloß, Karlsruhe 1995.

DISKUSSION

Die nach sämtlichen Vorträgen stattgefundene Diskussion kann aus technischen Gründen nicht wiedergegeben werden.

-
- [1] Zu ihm vgl. demnächst die Habilitationsschrift von Gury Schneider-Ludorff.
- [2] Zur kritischen Auseinandersetzung hiermit s. Manfred Rudersdorf, Die Generation der lutherischen Landesväter im Reich. Bausteine zu einer Typologie des deutschen Reformationsfürsten, in: Anton Schindling/ Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, Münster 1997, S. 137-170, insbes. S. 137-140.
- [3] Rudersdorf S.147.
- [4] Rudersdorf S.152.
- [5] Rudersdorf S.153. Zum folgenden s. ebd. S.153-163.
- [6] Rudersdorf S.157.
- [7] Rudersdorf S.156.
- [8] Nach M. Fata, Ungarn, das Reich der Stephanskronen im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung, Münster 2000, S. 103.
- [9] TRE 26, Berlin 1996, S. 762.
- [10] Bernd Moeller u. Raymund Kottje (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 2, Mainz/ München 1970, S. 360.
- [11] G. Haug-Moritz, Der Schmalkaldische Bund, Leinfelden-Echterdingen 2002. G. Schneider-Ludorff (wie Anm. 1).
- [12] Zu Philipps Bedeutung für den Augsburger Reichstag 1530 s. Schneider-Ludorff (wie Anm. 1).
- [13] S. hierzu E. Wolgast, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter, Heidelberg 1998 (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 10), S. 56f.
- [14] V. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag: das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618, Gütersloh 1998.
- [15] Wie Anm. 14.
- [16] S. zu seiner Rede Benno von Bundschuh, Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik, Münster 1988 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 124), S. 451-458.
- [17] Bundschuh, Religionsgespräch S. 459.
- [18] S. hierzu Volker Press, Baden und die badischen Kondominate, in: Schindling/ Ziegler, Territorien 5: Der Südwesten, Münster 1993 (KLK 53), S. 124-166, hier: S. 134.
- [19] Werner Baumann, Ernst Friedrich von Baden-Durlach. Die Bedeutung der Religion für Ben und Politik eines süddeutschen Fürsten im Zeitalter der Gegenreformation, Stuttgart 1962

(Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. B 20) S. 19.

[20] Kurtze und Einfeltige ausser Gottes Wort und der Alten Rechtglaubigen Kirchen gestelte Bekandnuß, Nach welcher alß nach einer Richtschnur die Kirch und Schuldiener der Marggraffschafft Baden sich in den Artickeln, so in diesen zeiten zwischen denjenigen, die sich zur Augspurgischen Confession bekennen, Controvertirent und strittig sein, in jhren anvertrauwten Kirchen und Schulen im lehren zuverhalten haben (= Staffortsches Buch), in: U. Wennemuth (Hg.), Reformierte Spuren in Baden, Karlsruhe 2001 (Veröffentl. des Vereins für Kirchengesch. in Baden 57), S. 146-269, hier S. 147.

[21] Press (wie Anm. 18), S. 133.

[22] Wennemuth S. 146.

[23] Ebd. S. 147.

[24] Ebd. S. 148.

[25] Ebd. S. 149.

[26] Werner Baumann (s.Kohnle, Literaturverzeichnis), S. 159.

[27] BSRK (Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche) 804, 33-37.

[28] desgl. 804, 38-41.