

Kai Bremer

Konfessionalisierung – Konfessionskultur – Konversionalisierung

Thesen zum interdisziplinären Dialog am Beispiel von Gryphius' *Leo Armenius*

Die germanistische Frühneuzeitforschung hat früh begonnen, sich mit der von Heinz Schilling initiierten und von Hans-Christoph Rublack sowie besonders Wolfgang Reinhard ausdifferenzierten Konfessionalisierungsthese zu befassen.¹ Gleichwohl hat sie nur punktuell zu verstehen versucht, welche Konsequenzen sich aus der These für die Beschäftigung mit dem eigenen Gegenstand, die Literatur, ergeben. Vor allem aber hat sie, nachdem die These sich zu einem Paradigma ausdifferenziert hat, die weitere Entwicklung des historiographischen Diskurses kaum verfolgt. Die Folgen sind gravierend und führen zu einem vielfach naiven Umgang mit konfessionellen Fragen sowie dazu, dass bis heute nicht substantiell erörtert worden ist, was Konfessionalisierung für die deutsche Literatur der Frühen Neuzeit bedeutet.

Zwar wird in der germanistischen Forschung meist die Konfession eines Autors benannt.² Vielfach wird die jeweilige Konfession dabei jedoch als Entität wahrgenommen, zu der sich dann die Autor-Persönlichkeit verhält.³ Ergänzend werden

¹ Vgl. Heinz Schilling (Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Gütersloh 1986; Hans-Christoph Rublack (Hg.): Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Gütersloh 1992; Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hg.): Die katholische Konfessionalisierung. Münster 1995.

² Vgl. Klaus Garber: Zentraleuropäischer Calvinismus und deutsche ›Barock‹-Literatur. In: Schilling (Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung (s. Anm. 1), S. 307–348.

³ Vgl. zu Gryphius' Luthertum bspw. Ferdinand van Ingen: Andreas Gryphius' *Catharina von Georgien*. Märtyrertheologie und Luthertum. In: Hans Feger (Hg.): Studien zur deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts. Gedenkschrift für Gerhard Spellerberg (1937–1996). Amsterdam 1997, S. 45–70; ähnlich ist das Vorgehen bei Studien zur Greiffenberg, vgl. Ulrike Wels: *mysterium crucis – meditatio crucis*. Theologischer Kontext und formale Analyse. In: Gesa Dane (Hg.): Scharfsinn und Frömmigkeit. Zum Werk von Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). Frankfurt a.M. 2013, S. 101–121.

Kai Bremer, Osnabrück

Motive und Figuren, die dezidiert konfessionell markiert sind, thematisiert.⁴ Die Interpretationen, die derart verfahren, bestätigen allesamt den Bekenntnischarakter und verhalten sich damit implizit oder explizit zum Konfessionalisierungsdiskurs der Geschichtswissenschaft. All diese Bemühungen sind aber angesichts der Komplexität der historiographischen Forschungen in den letzten knapp zwei Jahrzehnten ausgesprochen oberflächlich, weil sie a. nicht nach den konkreten sozial- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen fragen, in die ein Autor eingebettet ist, und b. nicht erörtern, wie die Literatur selbst durch die Konfessionalisierung verändert wurde. An die Stelle konkreter, durch sozial- und ideengeschichtliche Kontextualisierungen abgesicherte Interpretationen, die sich dem individuellen konfessionellen Rahmen des jeweiligen Textes stellen, sind vermehrt insbesondere in den Forschungen zur Literatur des 17. Jahrhunderts kulturwissenschaftlich fundierte Fragestellungen getreten, die zwar theoretisch ausgesprochen profiliert sind, aber durch ihre im Kern säkularisierende Anlage dazu neigen, die religiösen bzw. konfessionellen Dimensionen der Texte zu unterschlagen.

Um die damit artikulierte Kritik am germanistischen Umgang mit der Konfessionalisierung zu profilieren, werden zunächst einige Eckpunkte skizziert, die deutlich machen sollen, warum die Frage nach der Bedeutung der Konfessionalisierung ins Zentrum der Diskussionen um den Status der Sozial- und Ideengeschichte innerhalb der Germanistik gehört, die im vorliegenden Band erörtert werden. Ziel ist es, durch die Auseinandersetzung mit der Konfessionalisierungsforschung der Geschichtswissenschaft neue Perspektiven sowohl für die Sozialgeschichtsschreibung der Literatur als auch für deren Ideengeschichte zu gewinnen. Zugleich soll dargestellt werden, welche argumentativen Schwierigkeiten sich kulturwissenschaftliche Studien einhandeln, die versuchen, frühneuzeitliche Literatur mittels Theorien zu analysieren, die im Kern das Religiöse nicht als Proprium der frühneuzeitlichen Literatur begreifen, sondern lediglich als Ausdruck eines Dritten – etwa des Politischen. Die Kritik am germanistischen Umgang mit der Konfessionalisierung wird dabei thesenhaft erfolgen. Zuvor soll knapp das Verhältnis von Konfessionalisierungsforschung und Sozialgeschichtsschreibung skizziert werden, um deren fundamentalen Zusammenhang darzulegen.

⁴ Vgl. etwa die informierenden Hinweise zur Dichtung Friedrich Spees in Volker Meid: *Die deutsche Literatur im Zeitalter des Barock. Vom Späthumanismus zur Frühaufklärung*. München 2009, S. 249–254.

Zwar entwickelte sich Mitte der 1950er Jahre mit den Überlegungen zum Konfessionellen Zeitalter erst von Otto Brunner,⁵ anschließend von Ernst Walter Zeeden⁶ ein Blick auf die Jahrzehnte seit der Reformation, der nicht mehr nur das Gegensätzliche, sondern erstmals auch das Gemeinsame der gesellschaftlichen Entwicklungen ins Zentrum der Forschungen zur deutschen und europäischen Geschichte seit der Reformation stellte – samt ihrer vorreformatorischen Ursprünge.⁷ Die Debatten, die aus diesen Überlegungen resultierten, müssen hier nicht rekonstruiert werden. Ihre Auswirkungen waren substantiell. Sie führten u. a. zu einer Ausdifferenzierung des Verständnisses der vermeintlichen Grenze zwischen Spätmittelalter und Reformation,⁸ wie noch die jüngsten Studien zum Status der Reformation als Schwelle zwischen den beiden Epochen zeigen.⁹

Diesen Studien ist gemeinsam, dass sie methodengeschichtlich (jedoch nicht thematisch) durch Forschungen angeregt wurden, die im Kontext von Otto Brunners und Werner Conzes Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte entstanden, indem sie nach den sozial- und wirtschaftshistorischen Voraussetzungen der Reformation fragten. Fundamental verankerte erstmals Bernd Moeller moderne sozialhistorische Konzepte in der Reformationsgeschichtsschreibung in seiner schmalen, 1962 publizierten Studie *Reichsstadt und Reformation*.¹⁰

Die eingangs erwähnten Forschungen von Schilling, Rublack und Reinhard nahmen diese Vorarbeiten auf und entwickelten die bis heute für die deutsche Frühneuzeitforschung wichtige Konfessionalisierungsthese, die davon ausgeht, dass die Herausbildung der Konfessionskirchen als wesentliches Ereignis zu betrachten und dass die daraus folgende Strukturbildung als zentrales Kennzei-

⁵ Otto Brunner: Das Konfessionelle Zeitalter 1555–1648. In: Peter Rassow (Hg.): Deutsche Geschichte im Überblick. Stuttgart 1953, S. 284–316.

⁶ Ernst Walter Zeeden: Zur Periodisierung und Terminologie des Zeitalters der Reformation und Gegenreformation. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 7 (1956), S. 433–437.

⁷ Eine präzise Übersicht über die Forschungsgeschichte bis zum Beginn der Konfessionalisierungsforschung der 1980er Jahre bei Harm Klüting: Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648. Stuttgart 1989, S. 13–30.

⁸ Vgl. etwa Hartmut Boockmann (Hg.): Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts. Göttingen 1994; Klüting: Das Konfessionelle Zeitalter (s. Anm. 7) lässt das Konfessionelle Zeitalter ostentativ zwischen Thesenanschlag und *Confessio Augustana* beginnen (1525).

⁹ Festmachen lässt sich das beispielsweise an Publikationen, die im Kontext des Reformationsjubiläums erschienen sind. So widmet sich Heinz Schilling einleitend der Frömmigkeitsgeschichte in den Jahren, in denen Luther geboren wurde; vgl. Heinz Schilling: Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Sonderauflage München 2017, S. 23–55.

¹⁰ Bernd Moeller: Reichsstadt und Reformation (zuerst 1962). Neuausg. mit einer Einleitung Hg. von Thomas Kaufmann. Tübingen 2011.

chen der Epoche zu sehen ist. Wie sehr die Konfessionalisierungsthese die Geschichtswissenschaft geprägt hat, veranschaulicht vielleicht der Umstand, dass sich erst in diesen Jahren der Epochenbegriff *Frühe Neuzeit* durchsetzte. Der Zusammenhang zwischen der historiographischen Epochenbezeichnung und der Konfessionalisierungsforschung wird in der Germanistik kaum reflektiert. Vielmehr hat sie bis heute kein umfassendes Konzept für die Makroepoche entwickelt, auch wenn grundlegende Überlegungen und wissenschaftsgeschichtliche Problematisierungen dazu vorliegen.¹¹

Eine Stärke des Konfessionalisierungsparadigmas ist der Umstand, dass es mittels sozialhistorischer Analysen die enge Verzahnung von Gesellschaft, Religion und Politik zu berücksichtigen und andererseits konfessionell differente Entwicklungen zu begründen vermag. Das zeigen beispielsweise die seit mehr als 10 Jahren prominente Indifferentismus-Forschung und mikrohistorische Studien zu lokalen konfessionellen Hybriden und konkretem mehrkonfessionellen Miteinander. Angetreten sind sie mit kritischem Gestus gegen die Konfessionalisierungsthese.¹² Freilich haben sie diese weniger widerlegt als vielmehr Ausnahmen, Spielarten und blinde Flecken vorgeführt. Neudeutsch kann vielleicht von konfessioneller Diversität gesprochen werden, die durch die jüngeren Forschungen zum Ausdruck kam. Thomas Kaufmann, der entschieden Kritik an den normierenden, auf die vermeintliche Modernität abzielenden Tendenzen der Konfessionalisierungsthese geäußert hat, hat vor diesem Hintergrund bereits Mitte der 1990er Jahre begonnen, auf die Entwicklung der unterschiedlichen ›Konfessionskulturen‹ hinzuweisen,¹³ um für die Wahrnehmung ›konfessionsinterner Pluralität‹ zu werben.¹⁴ Was als Kritik der Konfessionalisierungsthese und insbesondere der von Schilling, Rublack und Reinhard betonten strukturellen Gemeinsamkeiten begann, lehnt freilich rein begrifflich deren Konzept nicht etwa entschieden ab, sondern nimmt es auf, um diverse und differente Entwicklungen zu betonen. Es verwundert angesichts dessen nicht, dass Kauf-

¹¹ Marcel Lepper, Dirk Werle (Hg.): *Entdeckung der frühen Neuzeit. Konstruktionen einer Epoche der Literatur- und Sprachgeschichte seit 1750*. Stuttgart 2011.

¹² Vgl. Thomas Kaufmann: Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität und binnkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. In: Kaspar von Geyserz, Manfred Jakubowski-Tiessen, Thomas Kaufmann, Hartmut Lehmann (Hg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Gütersloh 2003, S. 9–15; Hartmut Lehmann: Grenzen der Erklärungskraft der Konfessionalisierungsthese. In: Ebd., S. 242–249.

¹³ Vgl. Thomas Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Tübingen 1998.

¹⁴ Vgl. Thomas Kaufmann: *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen 2006, S. 16–21.

manns Konzept inzwischen theoretisch weiterentwickelt wurde, indem nicht mehr nur nach dem konfessionskulturellen Eigenen, sondern auch den dahinterstehenden Codes gefragt wurde.¹⁵

Ebenfalls seit dieser Zeit wird die »Staatsüberschätzung«¹⁶ des Konfessionalisierungskonzepts kritisiert und damit vor der Gefahr gewarnt, die Konfessionalisierung als eine Art Steigbügelhalterin der frühmodernen Politiktheorie zu betrachten. Diese Kritik führt vor, wie sehr in der Konfessionalisierungsforschung immer wieder ideengeschichtliche Konzepte reflektiert werden, werden mit ihr doch das Sozialdisziplinierungsparadigma von Gerhard Oestreich und Norbert Elias' Überlegungen zum *Prozeß der Zivilisation* auf- und angegriffen.

In der Germanistik ist all das zwar wiederholt rezipiert worden. Wie sehr aber gerade die Ausdifferenzierung der Konfessionalisierungsforschung und beispielweise anschlussfähige Konzepte wie Kaufmanns Konfessionskulturen im Kern weiterhin sozial- und auch ideengeschichtlich fundiert sind, wird hingegen kaum einmal reflektiert. Das dürfte ein Grund dafür sein, dass die Frühneuzeit-Germanistik aktuell ausgesprochen disziplinär agiert und den interdisziplinären Dialog nur bedingt pflegt. Diese Kritik soll im Folgenden, wie einleitend dargelegt, thesenhaft ausgeführt werden, indem zugleich exemplarisch gezeigt wird, wie der interdisziplinäre Dialog gesucht werden kann, ohne das eigene Kerngeschäft zu vernachlässigen.

1. These: Die Forschungen der Geschichtswissenschaft wurden und werden in der Germanistik hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die Literatur des 17. Jahrhunderts bzw. seit Opitz lediglich oberflächlich reflektiert.

Zahlreiche Germanistinnen und Germanisten standen seit Mitte der 1980er Jahre in direktem Austausch mit Reinhart, Rublack und Schilling und haben deren Konzepte begrifflich rasch übernommen. Zu denken ist etwa an Klaus Garbers Sonderweg-These, mit der er dem Calvinismus in der deutschen Barock-Literatur elementare Bedeutung zuschreiben wollte,¹⁷ oder an Hans-Georg Kempers umfassenden Überblick über die frühneuzeitliche Lyrik.¹⁸ Das Prob-

¹⁵ Birgit Emich: Konfession und Kultur, Konfession als Kultur? Vorschläge für eine kulturalistische Konfessionskultur-Forschung. In: Archiv für Reformationsgeschichte 109 (2018), S. 375–388.

¹⁶ Heinrich Richard Schmidt: Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit. Stuttgart, Jena, New York 1995, S. 374.

¹⁷ Vgl. Garber: Zentraleuropäischer Calvinismus (s. Anm. 2).

¹⁸ Hans-Georg Kemper: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit. Bd. 1: Epochen- und Gattungsprobleme. Reformationszeit; Bd. 2: Konfessionalismus. Tübingen 1987; vgl. dazu auch Ute Lotz-Heumann, Matthias Pohlig: Confessionalization and Literature in the Empire, 1555–1700. In: Central European History 40 (2007), S. 35–61.

lem ist bei beiden, dass sie zwar sozialhistorisch fundiert argumentieren und gesellschaftliche Kontexte berücksichtigen. ›Konfession‹ erscheint in ihren Überlegungen hingegen meist als Entität, die keine regionalen Differenzen und innerkonfessionelle Ausdifferenzierungen kennt. Konfessionelle Indifferenz wird ebenfalls gar nicht erst erwogen.

An diesem Umgang mit ›Konfession‹ hat sich wenig geändert, wie ein aktuelles Beispiel veranschaulichen mag. Albrecht Koschorke hat im 2016 erschienenen Gryphius-Handbuch im Artikel über *Leo Armenius*¹⁹ eine These von Elida Maria Szarota aufgenommen,²⁰ Leo sei eine »Art Vorläufer der Lutheraner«, um dadurch die Frage aufzuwerfen, ob das barocke Trauerspiel »eine Art Tendenzdrama« sei. Indem Koschorke diese These aufgreift und anschließend zuspitzt, reproduziert er zunächst die in den 1970er Jahren vielfach gepflegte Vorstellung entschiedener konfessioneller Oppositionen, die regionale Annäherungen und Notwendigkeiten geringschätzt. So erwähnt Koschorke Gryphius' Kenntnis des lateinischen Jesuitendramas *Leo Armenus* von Joseph Simon.²¹ Wie problematisch für Gryphius eine offene Auseinandersetzung mit diesem Stück gewesen wäre, hat Barbara Mahlmann-Bauer überzeugend dargelegt.²² In Simons Stück ist Leo Tyrann, die Verschwörer um Michael Balbus begehen einen Tyrannenmord, dessen Akzeptanz durch Überlegungen von Juan de Mariana im Jesuitenorden weit verbreitet war.²³ Konkret geht Koschorke auf all dies abschließend jedoch nur indirekt ein, indem er die Struktur des Stücks und die Ambivalenz der Zeichen thematisiert – aufbauend auf seinen eigenen Überlegungen:²⁴

19 Albrecht Koschorke: *Leo Armenius*. In: Nicola Kaminski, Robert Schütze (Hg.): *Gryphius-Handbuch*. Berlin, Boston 2016, S. 185–202.

20 Vgl. Elida Maria Szarota: Geschichte, Politik und Gesellschaft im Drama des 17. Jahrhunderts. Bern 1976, S. 127–129.

21 Vgl. Koschorke: *Leo Armenius* (s. Anm. 19), S. 185.

22 Vgl. Barbara Mahlmann-Bauer: *Leo Armenius* oder der Rückzug der Heilsgeschichte von der Bühne des 17. Jahrhunderts. In: Christel Meier, Heinz Meyer, Claudia Spanily (Hg.): *Das Theater des Mittelalters und der frühen Neuzeit als Ort und Medium sozialer und symbolischer Kommunikation*. Münster 2004, S. 423–465.

23 Markus Völkel: Die historischen Grundlagen der Lehre vom Tyrannenmord bei Juan de Mariana und ihre Implikationen. In: Christoph Kampmann, Ulrich Niggemann (Hg.): *Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm – Praxis – Repräsentation*. Köln, Weimar, Wien 2013, 226–234, hier bes. S. 233 f.

24 Vgl. Albrecht Koschorke: Das Problem der souveränen Entscheidung im barocken Trauerspiel. In: Cornelia Vismann, Thomas Weitin (Hg.): *Urteilen/Entscheiden*. München 2006, S. 175–195. Daran anknüpfend: Armin Schäfer: Versuch über Souveränität und Moral im barocken Trauerspiel. In: Maximilian Bergengruen, Roland Borgards: *Bann der Gewalt. Studien zur Literatur- und Wissensgeschichte*. Göttingen 2009, S. 387–431, bes. S. 407–416.

Damit rückt schlechthin alles politische Tun ins Zeichen einer rückhaltlosen, sich selbst ermächtigenden, im Maß der Souveränsetzung zugleich entleerenden Dezision. Eben das führt Gryphius' Trauerspiel vor, aber nicht auf triumphalistische Weise, sondern in der Trauer über einen haltlosen Dezisionismus, der auf eine ebenso entleerte Arbitrarität des Göttlichen trifft.²⁵

Koschorke interpretiert *Leo Armenius* mit Carl Schmitt und Walter Benjamin, ohne Ross und Reiter zu nennen. Dabei lässt er nicht nur offen, wer den anderen zügelt. Er macht aus dem Trauerspiel ein Stück der Uneindeutigkeit und erklärt damit die Frage von Szarota, ob *Leo Armenius* ein Tendenzdrama sei, für nicht beantwortbar.

Wenn der lutherische Autor Andreas Gryphius den Jesuiten Joseph Simon wahrscheinlich bewusst rezipiert, kann das bei der Interpretation der Rezeption nicht ignoriert werden. Da die Konfessionalisierung die meisten Lebensbereiche strukturiert hat, was auch die Kritiker der Konfessionalisierungsthese kaum bezweifeln, und wenn das Stück erkennbar die Frage nach frommer Herrschaft stellt, mag es zwar intellektuell reizvoll sein, *Leo Armenius* als Drama der politischen Theologie zu deuten. Antwort auf die Frage, warum der bekennende Lutheraner Gryphius in dem Stück derart unentscheidbar verfährt, gibt die behauptete Arbitrarität hingegen nicht. Oder – um Koschorokes Deutung der Zeichen aufzugreifen: Sind die Zeichen tatsächlich derart ›arbiträr‹ oder zumindest ›ambivalent‹ (Heinz Drügh²⁶) bzw. ›doppeldeutig‹ (Peter J. Burgard)²⁷ und – theologisch gefragt – bekennt sich Gryphius tatsächlich nicht?

Nun ist es natürlich nicht so, dass eine Antwort auf diese Frage leicht zu finden ist. Versucht sei gleichwohl eine erste Annäherung, die die sozialhistorischen Kontexte berücksichtigt. Auszugehen ist dafür von der Beurteilung der religiösen Zeichen in *Leo Armenius* sowie von der behaupteten ostentativen Offenheit des Stücks. Gerade weil die Konfessionalisierung vielfach darauf zielte, die konfessionelle Differenz zu markieren und weil Gryphius als bekennender Lutheraner, dem konfessionelle Indifferenz nicht eigen war, bekannt ist, stellt sich die Frage, warum in seinem Trauerspiel eine konfessionelle Offenheit zu finden ist. Gryphius schrieb es, wie erwähnt, in Kenntnis von Simons eindeutigem Jesuitendrama *Leo Armenius*. Koschorke nennt diesen Einfluss, deutet hingegen nicht weiter Gryphius' biographische Situation. *Leo Armenius* entsteht

²⁵ Koschorke: *Leo Armenius* (s. Anm. 19), S. 202.

²⁶ Heinz J. Drügh: »Was mag wol klärer seyn?« – Zur Ambivalenz des Allegorischen in Andreas Gryphius Trauerspiel *Leo Armenius*. In: Hartmut Laufhütte (Hg.): *Künste und Natur in Diskursen der Frühen Neuzeit*. Wiesbaden 2000, S. 1019–1031.

²⁷ Vgl. Peter J. Burgard: König der Doppeldeutigkeit: Gryphius' *Leo Armenius*. In: Ders. (Hg.): *Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche*. Wien, Köln, Weimar 2001, S. 121–141.

auf der Reise nach Italien und Frankreich und wird auf der Rückreise 1646 in Straßburg abgeschlossen. Koschorke nennt das, wirft aber nicht die Frage auf, was Gryphius jenseits von Simons *Leo* beeinflusst haben dürfte.

Gryphius stand zu diesem Zeitpunkt wahrscheinlich bereits vor Augen, dass er im folgenden Jahr nach Glogau zurückkehren würde. Das hat er nicht nur getan, sondern dort bekanntlich lange Jahre sehr erfolgreich als Syndikus die lutherischen Glogauer Landstände vertreten und ihnen u. a. eine gewisse politische Freiheit im habsburgischen, katholischen Schlesien verteidigt. Arno Herzig hat im Gryphius-Handbuch daran erinnert, dass es maßgeblich Gryphius war, der sich in den 1650er Jahren für die Zugeständnisse der Protestanten eingesetzt hat.²⁸ Es wird eine Mutmaßung bleiben müssen, wie konkret die konfessionelle Situation in seiner Heimat Gryphius beeinflusst hat, als er das Trauerspiel verfasste. Aber angesichts seines weiteren Lebenswegs war es 1646 schlicht politisch klug, mit *Leo Armenius* eben kein Tendenzdrama vorzulegen, sondern eins, das im Hinblick auf die Deutung vielfach ambivalent ist (um die berechtigte Terminologie von Drügh aufzugreifen).²⁹ Die Sozialgeschichte liefert demnach keine abschließende Antwort auf die Frage, warum Gryphius sein Trauerspiel derart offen formuliert hat. Sie erklärt jedoch, warum es für den späteren Syndikus von Vorteil war, dass er sein Drama nicht als Tendenzdrama verfasst hat. Bevor nun ergänzend dazu ausgeführt wird, warum die Deutung von Gryphius' Trauerspiel trotz seines virtuosen Spiels mit den Zeichen konfessionell eindeutig und eben gerade kein Beispiel für konfessionellen Indifferentismus ist, muss ergänzend eine zweite These formuliert und exemplarisch veranschaulicht werden.

2. These: Im Unterschied zur Geschichtswissenschaft wird in der Frühnezeit-Germanistik ›Konfessionalisierung‹ vielfach nicht als historiographischer Gegenentwurf, sondern als Spielart des Säkularisierungsnarrativs begriffen.

Markus Völkel hat 2013 daran erinnert, dass Juan de Mariana im Falle eines Fürstenmords das Recht nicht als bindend betrachtet hat, sondern die antizipierte Zustimmung der kommenden Generationen.³⁰ Der Jesuit schrieb mit dem Selbstbewusstsein seines Ordens, stets den Rat Gottes und die Vorsehung auf

28 Arno Herzig: Konfessionalisierung in Schlesien. In: Kaminski, Schütze (Hg.): Gryphius-Handbuch (s. Anm. 19), S. 48.

29 Vgl. Drügh: »Was mag wol klärer seyn?« (s. Anm. 26).

30 Völkel: Die historischen Grundlagen (s. Anm. 23).

der eigenen Seite zu haben. Als Geschichtsdrama³¹ ruft Gryphius' *Leo Armenius* hier eben durch seine Offenheit das Problem der Legitimität in Erinnerung.³² In dieser Hinsicht reagiert Gryphius also durchaus direkt auf den jesuitischen *Leo* – aber eben nicht in Gestalt einer antikatholischen Polemik, sondern derart, dass er ein anderes Legitimitätskonzept vertritt. Bei Simons *Leo Armenius* lautet der Untertitel schlicht »seu impietas punita«.³³ Bei Gryphius in der autorisierten Fassung von 1657 hingegen »Oder Fürsten-Mord«.³⁴ Schlichter kann der Wechsel vom religiösen Beurteilungsmaßstab zum juristischen nicht vor Augen geführt werden.

In Peter J. Brenners Artikel über das barocke Drama in Albert Meiers hervorragender Sozialgeschichte der deutschen Literatur wird diese politisch-juridische Dimension zur von Brenner so benannten ‚religiösen Komponente‘ in Relation gesetzt. Brenner trennt von Beginn an den rechtlich-politischen vom religiösen Diskurs, um schließlich festzuhalten, dass Gryphius politische Herrschaft als Ordnungsfaktor legitimiere und diese Idee lediglich religiös verkleide.³⁵ Seiner Darstellung liegt also ein klassisches Säkularisierungsnarrativ nicht nur zugrunde, er setzt die Trennung von Religion und Recht geradezu voraus. Oliver Bach hat hingegen überzeugend gezeigt, dass der durch den Untertitel veränderte Akzent missverstanden wird, wenn er als schlichte, also säkulare Ersetzung betrachtet wird, die das religiöse Moment vernachlässigt:

Es ist nicht Balbus und nicht der Mensch überhaupt, sondern allein Gott, der über Fürsten und Kaiser urteilt. Dieses Urteil sich anzumaßen, wie es sich der von Balbus bewunderte Phokas über Maurikios angemaßt hatte [...], heißt Gott Ansinnen machen, die dem Menschen nicht zustehen.³⁶

³¹ Dirk Niefanger: Geschichtsdrama der Frühen Neuzeit 1495–1773. Tübingen 2005.

³² Das hat eindrucksvoll Peter Rusterholz vorgeführt: Andreas Gryphius' *Leo Armenius*: Ist christliche Politik möglich oder ein Widerspruch in sich selbst? In: Miroslawa Czarnecka, Andreas Solbach, Jolanta Szafarz, Knut Kiesant (Hg.): Memoria Silesia. Leben und Tod, Kriegserlebnis und Friedensehnsucht in der literarischen Kultur des Barock. Zum Gedenken an Marian Szyrocki (1928–1992). Wrocław 2003, S. 117–126.

³³ Vgl. James A. Parente: Tyranny and Revolution on the Baroque Stage: the Dramas of Joseph Simons. In: *Humanistica Lovaniensia* XXXIII (1983), S. 309–324, hier S. 319.

³⁴ Vgl. Andreas Gryphius: *Leo Armenius*. Trauerspiel. Hg. von Peter Rusterholz. Bibliograph. erg. Ausg. Stuttgart 1991, S. 2.

³⁵ Peter J. Brenner: Das Drama. In: Albert Meier (Hg.): Die Literatur des 17. Jahrhunderts. München 1999, S. 539–574, hier S. 548.

³⁶ Oliver Bach: Zwischen Heilsgeschichte und säkularer Jurisprudenz. Politische Theologie in den Trauerspielen des Andreas Gryphius. Berlin, Boston 2014, S. 389.

Gryphius' Untertitel kann gewiss als Erwiderung auf Simons begriffen werden. Das bedeutet aber nicht, dass die Religion eine vom Recht fundamental getrennte Sphäre ist, Recht ist dem Glauben vielmehr untergeordnet. Brenner wirft Gryphius vor, dieser werde dem zeitgenössischen »Problem- und Diskussionsstand«³⁷ des Staatsrechts kaum gerecht. Er meint damit, dass Gryphius in seinen Trauerspielen kein Naturrecht eines Hugo Grotius vertrete. Diese Kritik ist anachronistisch. Zunächst ist sie das, weil Brenner damit einen säkularen, geradezu intellektuellen Autor voraussetzt, der sich autark eine eigenständige Meinung bildet. Die Konfessionalisierungsforschung zu reflektieren, hieße an diesem Punkt, den Stand des Staatsrechtsdiskurses konkret im deutschen Luthertum wahrzunehmen – Bach hat das vorbildlich unternommen – und nicht einfach einen ideengeschichtlichen Leuchtturm des Diskurses zum Maßstab zu erklären. Es ist vielleicht kein Zufall, dass Brenner in der Regel recht allgemein bleibt und von Religion und nicht von Konfession spricht. Der sozialhistorische Anspruch von Handers Literaturgeschichte wird hier also nicht nur nicht erfüllt. Auch ideengeschichtlich setzt die Darstellung Akzente, die die konfessionelle Situation Mitte des Jahrhunderts ausblendet und eine Position zur Beurteilungsnorm macht, die zum Zeitpunkt, da Gryphius sein Trauerspiel schrieb, sicherlich nicht der Standard lutherischer Juristen war. Brenner analysiert den Umgang mit der Religion in Gryphius' Trauerspiel, indem er ihm einen Diskurs zuordnet, der zwar konfessionell geprägt ist, der aber für die Säkularisierung der Staatlichkeit substantiell wird, nicht jedoch für Fragen christlicher Herrschaft.

Wie aber könnte alternativ eine Deutung von *Leo Armenius* aussehen, die konfessionelle Positionen kennt und auf den Gegenstand bezieht? Schon aus den Hinweisen auf Bachs Arbeit ergibt sich, dass diese Frage ohne Berücksichtigung des ideengeschichtlichen Kontextes nicht beantwortet werden kann.

3. These: Eine sozialhistorisch und ideengeschichtlich fundierte Literaturwissenschaft liefert einen Beitrag zur Erforschung der frühneuzeitlichen Konfessionskulturen.

Thomas Kaufmanns erwähnte Überlegungen zu den Konfessionskulturen zielt nicht zuletzt darauf, die Eigentümlichkeiten und Vorgängigkeiten einer Konfession und der ihr inhärenten Widersprüche und Kontroversen in den Blick zu nehmen, ohne dass dem ein Metanarrativ wie das der Säkularisierung zugrunde liegt. Sein Vorschlag ist also quellenorientiert, nicht normierend und gleichwohl theoriebildend. Das zeigt sich zumal in Studien, die sich nicht damit zufriedengeben, sein Konzept schlüssig zu bestätigen und gewissermaßen ›aufzufüllen‹. Matthias Pohlig

³⁷ Brenner: Das Drama (s. Anm. 35), S. 549.

hat 2007 eine Studie zum Zusammenhang von lutherischer Geschichtsschreibung und konfessioneller Identitätsstiftung publiziert, in der Kaufmanns Konzept aufgenommen und produktiv weiterentwickelt wird. Indem sich Pohlig auf die Identitätsbildung innerhalb einer Konfession konzentriert, gelingt es ihm durch die textnahe Analyse der historiographischen Konstruktionsrhetorik, Konfessionalisierung nicht mehr nur als einen klaren, weitgehend linearen Prozess der Selbstinstitutionalisierung zu begreifen, sondern die »Diversität des lutherischen Identitätsdiskurses im Medium der Historiographie«³⁸ ergänzend zu berücksichtigen. Bezogen auf *Leo Armenius* muss deswegen zunächst gefragt werden, welche Momente konfessionell gedeutet werden können, um anschließend zu überlegen, ob sie einem erwartbaren Muster entsprechen oder nicht.

Um das zu tun, soll vom Sprachgebrauch in *Leo Armenius* ausgegangen werden – von Verben und Partizipien vor allem, die Veränderungen des vorhergehenden Zustands anzeigen. Gleich im ersten Monolog erklärt Leos Widersacher Michael Balbus, man habe die Stadt »Sidas vmbgekehrt/ vnd in den brandt gestecket.«³⁹ Damit meint Michael nichts anderes als die Zerstörung einer Stadt während eines Feldzugs. Metaphorisch beschreibt er sodann am Ende der ersten Szene des ersten Aktes sein konkretes Ziel: »Deß Fürsten grimme Macht in leichten staub zu kehren.«⁴⁰ Auch Leo spricht wiederholt von ›Verkehrung‹ und zwar ebenfalls gleich bei seinem ersten Auftritt, jedoch nicht, um damit einen erwarteten militärischen Triumph zu skizzieren, sondern um ganz im Gegenteil die Schicksalhaftigkeit der Herrschaft zu beschreiben:

Wen nimbt er auf den Hoff? den der sein Leben wagt/
Bald für/ bald wider jhn/ vnd jhn vom hofe jagt/
Wenn sich das spiel verkehrt.⁴¹

Was sich hier ankündigt, zieht sich durch den weiteren Dramentext: Die Verschwörer sprechen von Verkehrung und meinen damit die Umkehr der bestehenden politischen Verhältnisse. Leo spricht von drohender Umkehr des Schicksals, womit die komplexe Fortuna-Tradition aufgerufen wird, die facettenreich in der frühneuzeitlichen Literatur zu greifen ist.⁴²

³⁸ Matthias Pohlig: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1564–1617. Tübingen 2007, S. 509.

³⁹ Gryphius: *Leo Armenius* (s. Anm. 34), S. 9 (I, 16).

⁴⁰ Ebd., S. 14 (I, 132).

⁴¹ Ebd., S. 15 (I, 161–163).

⁴² Vgl. Wilfried Barner: Die gezähmte Fortuna. Stoizistische Modelle nach 1600. In: Walter Haug/Burghart Wachinger: *Fortuna*. Tübingen 1995, S. 311–343.

Diese semantische Zweiteilung führt zunächst den banalen Umstand vor, dass zwei Parteien, die Begriffe aus dem gleichen Wortfeld verwenden, nicht das Gleiche sagen. Der zweigeteilte Verkehrungs- bzw. Umkehrungsdiskurs bereitet begrifflich Leos Ende vor. Bekanntlich wird der Leib des von den Verschwörern getöteten Leo von diesen ›umgekehrt‹ – im Botenbericht aber bezeichnenderweise mit einem anderen Begriff:

Ich hab es selbst gesehn/ wie Er das Creutze küßte:
 Auff das sein Körper sanck/ vnd mit dem kuß verschied/
 Wie man die leich vmbriß/ wie man durch jedes glied
 Die stumpfen Dolchen zwang.⁴³

Der Bote erzählt Königin Theodosia, die schon durch ihren Namen als fromme Frau markiert ist, wie ihr Mann sich mit seinem letzten Atemzug dem Kreuz zuwendet und damit zum christlichen Glauben bekennt. Leo stirbt im Sinne der lutherischen Rechtfertigungslehre unabhängig von seinen vorhergehenden Taten als frommer Christ: *sola fide*. Zwar wird in *Leo Armenius* permanent mit den Zeichen und mit der Frage ihrer Deutung gespielt und damit insbesondere die Frage aufgeworfen, wie gerechtfertigt Leos Herrschaft ist. In dem Moment, als diese beendet ist, akzentuiert das Trauerspiel die Frage nach der Rechtfertigung fundamental um, indem nun allein die religiöse Rechtfertigung thematisiert wird, ohne dass zweifelhaft bleibt, wie die Situation aus lutherischer Sicht zu bewerten ist. Eindeutiger kann zumindest im Luthertum kein symbolisches Bekenntnis sein als Leos Kuss.

Die Aufständischen nehmen das symbolische Potential dieser Sterbeszene schnell und bewusst wahr. Sie versuchen das eindrucksvolle Bild umgehend ungeschehen zu machen, indem sie erneut eine Umkehr vornehmen – nun aber nicht eine metaphorische, sondern eine physische. Sie drehen Leos Körper um und verunstalten ihn:

Wie man die leich vmbriß/ wie man durch jedes glied
 Die stumpfen Dolche zwang.⁴⁴

Gryphius kontrastiert die Schilderung eindeutiger Frömmigkeit im Tode mit Brutalität und fehlender Hochachtung vor dem Leichnam. In diesem Bild wird die in der Exposition eingeführte, doppelte Verwendung des Umkehr-Begriffs erneut vorgeführt: Leos Herrschaft ist durch eine Wendung des Schicksals be-

⁴³ Gryphius: *Leo Armenius* (s. Anm. 34), S. 95 (V. 164–167).

⁴⁴ Ebd., S. 95 (V. 166f.).

endet, die Aufständischen kehren mittels Mord die Herrschaftsverhältnisse um, wie sie es zu Beginn des Dramas angekündigt hatten.

Zudem schlägt sich der Glückswechsel in der Struktur des Trauerspiels exakt in der Mitte des Stücks zu Beginn des dritten Aufzugs nieder, wie Niefanger gezeigt hat.⁴⁵ Der Glückswechsel scheint angesichts der generellen Bedeutung der Peripetie für die tragische Dichtung vielleicht nicht weiter überraschend. Vergewißtigt man sich hingegen, dass die deutsche Dramatik Mitte des 17. Jahrhunderts nur allmählich durch die Aristoteles-Rezeption und den vergleichenden Blick in die Dramatik besonders der Niederlande und Frankreichs seine Form gewinnt, wird deutlich, wie wenig selbstverständlich dieser Umstand ist. Gryphius' Trauerspiel verortet den Glückswechsel nicht nur exakt in der Mitte. Es ist zugleich eines der ersten deutschen Trauerspiele überhaupt, in dem Peripetie eindeutig anzutreffen ist.⁴⁶ »Umkehr« wird also nicht nur begrifflich, thematisch und szenisch in *Leo Armenius* realisiert, sondern auch strukturell.

Gryphius' Umkehrmetaphorik, die mit seiner Wertschätzung und Durchführung der Peripetie korrespondiert, gipfelt – wie dargestellt – im symbolischen Kuss des sterbenden Königs. Der Schlesier entwirft in seinem Trauerspiel eine Struktur, die durch die Reflexionen über die Wendungen des Schicksals und das abschließende Bekenntnis entwickelt ist. Er nutzt also ein christliches Entwicklungsmodell hin zu mehr Frömmigkeit. Zentral ist für Gryphius Stück also weniger das im Kuss gezeigte Bekenntnis, sondern der Weg zum Bekenntnis. Das ist ein Moment der frühneuzeitlichen Literatur, das sich in den Jahrzehnten vor und nach 1600 immer wieder finden lässt und weswegen der Verfasser wiederholt vorgeschlagen hat, dass die Folgen der Konfessionalisierung für die Literatur – vielleicht sogar auch für andere Künste – als Konversionalisierung begriffen werden sollte.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. Niefanger: Geschichtsdrama (s. Anm. 31), S. 187.

⁴⁶ Grundlegende Studien zur Geschichte der Peripetie in der deutschen Dramatik sind ausgesprochen lückenhaft und unsystematisch. So springt Wolfgang Janke (*Anagnorisis und Peripetie. Studien zur Wesensverwandlung des abendländischen Dramas*. Diss. Köln 1953) direkt vom *Cenodoxus* zu *Cardenio und Celinde*; vgl. ebd. S. 75–86. Die Umkehrdynamik hat letztlich schon Szondi in seiner Interpretation von *Leo Armenius* dargelegt; Peter Szondi: Versuch über das Tragische. In: Ders.: *Schriften I*. Hg. von Jean Bollack. Frankfurt a.M. 1978, S. 149–260, hier S. 234: »Wie der *Leo Armenius* zu den späteren Märtyrerdrämen des Gryphius als Tragödie einen kühnen Gegensatz bildet, vertieft er auch das barocke Vergänglichkeitsmotiv zu seinem tragischen Grund, indem er Steigen und Fallen nicht bloß in ihrem raschen Wechsel, sondern in ihrer dialektischen Identität begreift.«.

⁴⁷ Vgl. Kai Bremer: Konversionalisierung statt Konfessionalisierung? Bekehrung, Bekenntnis und das Politische in der Frühen Neuzeit. In: Herbert Jaumann (Hg.): *Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*. Berlin, New York 2011, S. 369–408; ders.: Konver-

Hintergrund dieses terminologischen Vorschlags ist der Umstand, dass die Bekehrung nicht nur seit Augustin ein Grundbegriff der Gnadenlehre ist, sondern ebenso für praktizierte Frömmigkeit steht. Die *conversio* ist ein Prozess, der durch die *confessio* abgeschlossen wird. So wird beispielsweise der Eintritt ins Kloster als *conversio* begriffen, beendet wird die Mönchsverdung schließlich mit dem Gelübde, der *confessio*.⁴⁸ Allerdings existieren seit dem Mittelalter alternierende Begriffe und Konzepte, die eine eindeutige Begriffsbestimmung nicht erlauben. So konnte *conversio* neben dem mönchischen Dasein vor dem Gelübde ›Buße‹ meinen, für die wiederum alternativ *poenitentia* verwendet werden konnte.⁴⁹ Initiiert wird die von der *contritio*, der ›Reue‹. Zumindest in der lutherischen Theologie führte die Auflösung der Klöster allerdings zu einer begrifflichen Neuakzentuierung. So verwendet Melanchthon *conversio* und *poenitentia* weitgehend synonym. Das gilt auch für wichtige lutherische Bekenntnisschriften wie die *Confessio Augustana* oder die Konkordienformel. Schon in der *Confessio Augustana* steht bezeichnenderweise die aus der Reue resultierende Bekehrung im Zentrum, nicht das Bekenntnis:

VOn der Busse wird geleret/ Das die jhenigen so nach der Tauffe gesundigt haben/ zu aller zeit/ so sie bekert werden/ vergebung der sünden erlangen mögen/ Vnd sol jnen die Absolutio von der Kirchen nicht gewegert werden. Vnd ist ware rechte Busse eigentlich nicht anders/ denn rew vnd leid/ oder schrecken haben vber die sund/ vnd doch darneben gleuben an das Euangelium vnd Absolution/ das die sunde gewislich vmb Christus willen vergeben

sion und Buße. Zur Funktion des Einsiedlers in Aegidius Albertinus' *Landstörtzer Gusman*. In: Daphnis 40 (2011), S. 697–708; ders.: Bekenntnis trotz Einfalt? Struktur- und themenanalytische Überlegungen zum Status der *conversio* in Grimmelshausens Romanen. In: Julia Weitbrecht, Werner Röcke, Ruth von Bernuth (Hg.): Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, Boston 2016, S. 153–165, ders.: *Confessio* oder *conversio*? Lyrische Buß-Konzeptionen bei Vetter und Spee – samt eines Ausblicks auf Grimmelhausen. In: Simpliciana 38 (2016), S. 281–298; ders.: Bekenntnis und Bekehrung. Überlegungen zu Text und Kontext von Luthers *Eyn newes lied*. In: Christiane Wiesenfeldt, Stefan Menzel (Hg.): Musik und Reformation – Politisierung, Mediälierung, Missionierung. Paderborn 2020, S. 175–186.

48 Vgl. Art. ›Bekehrung‹. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 1. 4., völlig neu bearb. Aufl. Hg. von Hans Dieter Betz. Tübingen 1998, Sp. 1228–1241; Falk Wagner: Bekehrung II. In: Theologische Realenzyklopädie. Hg. von Gerhard Krause, Gerhard Müller. Bd. 5. Berlin, New York 1980, S. 459–469.

49 Wie produktiv die Analyse von Konversion und/oder Buße in der Literatur sein kann, hat sich auch in der Greiffenberg-Forschung gezeigt; vgl. Barbara Becker-Cantarino: Frömmigkeit und Konversion. Zum Werk von Catharina Regina von Greiffenberg. In: Dane (Hg.): Scharfsinn und Frömmigkeit (s. Anm. 3), S. 13–38; Gesa Dane: Buße als Waffe. Zu Catharina Regina von Greiffenbergs *Sieges-Seule der Buße und des Glaubens/ wider den Erbfeind Christliches Namens*. In: Ebd., S. 123–144.

sind/ nicht von wegen vnser rewe vnd liebe/ sondern allein aus barmhertzigkeit/ die doch gewis ist/ vnd allen zugesagt/ vmb Christus willen. Dieser glaube tröst das hertz widerumb.⁵⁰

Wie wichtig der Zusammenhang von Reue und Bekehrung in *Leo Armenius* ist, zeigt eben der dritte Akt des Trauerspiels, in dem Gryphius den erwähnten Schicksalswechsel facettenreich inszeniert. Nachdem Leo gemeldet wurde, dass Michael Balbus erfolgreich eingekerkert ist, schlafst der König ein. Was auf der Bühne gezeigt wird, ist aber nicht der Schlaf des Gerechten, sondern ein Traum, in dem der Rachegeist Tarasius⁵¹ und Michael als Gespenst Leo erscheinen. Sie zerstören seine Gewissheit und setzen ihm nicht zuletzt auch physisch zu:

Der kalte schweiß bricht vor
Der müde Leib erbebt/ das Hertz mit angst vmbfangen/
Klopft schmachtend zwischen furcht vnd sehnlichem verlangen.⁵²

Gryphius kontrastiert diese artikulierte Unruhe mit dem ruhigen Schlaf des inhaftierten Michael Balbus. Leo nimmt diesen Unterschied wahr und beginnt ihn zu deuten: »Der Himmel hat durch träum offt grosse ding entdeckt.«⁵³ Leo selbst ist es also, der die Mehrdeutigkeit der Zeichen wahrnimmt, seine Unruhe deutet und zu überlegen beginnt, ob ihm durch den Traum ein himmlisches Zeichen gegeben wird. Die Zeichenambivalenz ist Ausgangspunkt für seine Ershütterung. Wie Leo mit ihr umgeht, ob sie bei ihm direkt in Reue mündet, bleibt freilich offen. Eine weitere Ursache dafür, dass das Trauerspiel auch weiterhin ambivalent bleibt, ist der schlichte Umstand, dass Leo selbst nach dem dritten Akt nicht mehr auftritt. Eben diesem Ineinander von An- und Abwesenheit ist eine eminent religiöse Qualität eigen, wie Daniel Weidner gezeigt hat:

Genau dieses Wechselspiel von Zeigen und Verhüllen ist wesentlich für die sakramentale Repräsentation, in der das Ausgestellte immer auf etwas Abwesendes verweist, in das es sich wiederum im Vollzug verwandelt, und die daher wesentlich durch ein Changieren zwischen Präsenz und Repräsentation ist.⁵⁴

⁵⁰ Philipp Melanchthon/Justus Jonas: Confessio oder Bekantnus des Glaubens/ etlicher Fürsten vnd Stedte/ Vberantwort Keiserlicher Maiestat/ auff dem Reichstag/ gehalten zu Augspurg 1530. Wittenberg 1540, fol. 9r-9v.

⁵¹ Vgl. Barbara Natalie Nagel: Der Skandal des Literalen. Barocke Literalisierungen bei Gryphius, Kleist, Büchner. München 2012, S. 72–75.

⁵² Gryphius: *Leo Armenius* (s. Anm. 34), S. 61 (III, 117–119).

⁵³ Ebd., S. 67 (III, 277).

⁵⁴ Daniel Weidner: »Schau in dem Tempel an den ganz zerstückten Leib, der auf dem Kreuze lieget.« Sakramentale Repräsentation in Gryphius' *Leo Armenius*. In: Daphnis 39 (2010), S. 287–312, hier S. 310.

Dies berücksichtigend, ergibt sich vor dem Hintergrund des bisher Ausgeföhrten, dass Leos Tod nicht nur Bekenntnischarakter hat. Das Changieren ›zwischen Präsenz und Repräsentation‹ erfährt im Weihnachtsgesang der Priester und Jungfrauen am Ende vom vierten Akt eine weitere Bedeutungsebene, indem der Tod des Königs mit der Konversion schlechthin gleichgesetzt wird: »Der HERR hat sich in einen Knecht verkehrt.«⁵⁵

Was Gryphius in *Leo Armenius* inszeniert,⁵⁶ ist also nicht weniger als eine Konversion, die spätestens durch den erschütternden Traum initiiert wird und im Bekenntnis zu Christus durch den Kuss im Tode mündet, aber jenseits dessen wie die Konversion des Heilands unsichtbar bleibt:⁵⁷ Nicht das, was zu sehen ist – sei es der Heiland am Kreuz, sei es der tote König auf dem Kreuz –, ist entscheidend, sondern allein der Glaube an die Vergebung der Sünden durch den Kreuzestod des Heilands. Die Umkehr des toten Leibes bestätigt diesen Umstand *ex negativo*. Die Pointe von Gryphius’ Trauerspiel ist, dass die Frage, wie berechtigt oder unberechtigt Leos Griff zur Krone war, entschieden relativiert wird. In letzter Konsequenz geht es in *Leo Armenius* nicht um Legitimität, sondern um die Frage, ob der Gläubige bereit ist, sich selbst reuevoll zu prüfen und sich zum Glauben zu bekennen. Die Frage, ob *Leo Armenius* ein ›Tendenzdrama‹ ist, stellt sich also nicht nur nicht. Sie ist zugleich Ausdruck eines planen Verständnisses von Konfessionalisierung, das von einer Opposition der Konfessionen ausgeht und dadurch den Blick verhindert, wie Gryphius’ Trauerspiel für Reue und Glauben plädiert. Dass sein Stück das auf ausgesprochen komplexe Weise macht, zeigt, wie wenig es auf konfessionelle Positionen außerhalb des Luthertums referiert. Ausgehend von den vorgestellten Überlegungen von Kaufmann und Emich zur Konfessionskultur ist die Gryphius-Forschung damit zugleich aufgefordert, die zurecht diagnostizierten widersprüchlichen

⁵⁵ Gryphius: *Leo Armenius* (s. Anm. 34), S. 89 (IV, 398).

⁵⁶ Nicola Kaminski hat überzeugend gezeigt, warum Gryphius in seinen Märtyrerdrämen nicht das Martyrium darstellt, sondern eine »Martyrogenese als hermeneutisches Ereignis« inszeniert; Nicola Kaminski: Martyrogenese als theatrales Ereignis. Des *Leo Armenius* theaterhermeneutischer Kommentar zu Gryphius’ Märtyrerdrämen. In: *Daphnis* 28 (1999), S. 613–630, hier S. 629. Vgl. ergänzend auch Albrecht Koschorke: Märtyrer/Tyrrann. In: Kaminski, Schütze (Hg.): Gryphius-Handbuch (s. Anm. 19), S. 655–667. Indem im vorliegenden Beitrag das Konversionsmoment in *Leo Armenius* betont wird, bestätigen die vorliegenden Überlegungen Kaminski auch in der Hinsicht, dass die Konzentration der Forschung auf das Moment des Martyriums zu sehr vom Blick auf weitere religiöse Momente in seinem Trauerspiel abgelenkt hat.

⁵⁷ Vgl. auch Bernhard Budde: Vom anhaltenden »vnrecht der Palläste« und vom unsicheren Trost der Religion: Andreas Gryphius’ *Fürsten-Mörderisches Trawer-Spiel/ genant. Leo Armenius*. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift N.F. 48 (1998), S. 27–45.

Beurteilungen seiner konfessionellen Position⁵⁸ kritisch zu hinterfragen und voraussichtlich auch ausdifferenzieren zu müssen, statt sie als Ausgangspunkt für weiterführende kulturwissenschaftliche Reflexionen zu nutzen.

4. These: Indem die konkrete literarische Ausgestaltung von Konversionsprozessen in der Literatur untersucht wird, wird die Germanistik nicht nur für den interdisziplinären Dialog anschlussfähiger, sie zeigt konkret, inwieweit frühneuzeitliche Literaturforschung einen substantiellen Beitrag zur Erforschung der Konfessionskulturen der Frühen Neuzeit leisten kann.

Eine germanistische Konversionalisierungsforschung formuliert nicht etwa einen sozial- und ideengeschichtlich fundierten Widerspruch gegen kulturwissenschaftliche Ansätze. Sie plädiert lediglich gegen den Primat theoretischer Erklärungsmodelle, wie eine abschließende Kontextualisierung von *Leo Armenius* veranschaulichen soll.

Die bisherigen Überlegungen beantworten nicht die Frage, warum Gryphius einen dermaßen ambivalenten historischen Stoff gewählt hat, wenn er eben kein Gegen-Drama gegen den jesuitischen *Leo* vorlegen wollte, und vor allem klären sie nicht, warum sich Gryphius überhaupt einem historischen und nicht etwa einem biblischen oder mythischen Stoff zugewandt hat. Niefangers Studie zu den Geschichtsdramen der Frühen Neuzeit hat entschieden vorgeführt, wie substantiell Gryphius' Entscheidung für die weitere Entwicklung der deutschen tragischen Dramatik war. Was er allerdings nicht erörtert hat, ist die Frage, warum sich gerade in der deutschen Literatur diese entschiedene Hinwendung zum Geschichtsdrama überhaupt ergeben hat. Sie ist nämlich im europäischen Kontext alles andere als selbstverständlich, wie ein knapper Exkurs zur Entwicklung der tragischen Dramatik seit dem Humanismus vergegenwärtigen mag.

Vor 1600 wurde die Aristotelische *Poetik* in erster Linie in Italien und Frankreich rezipiert,⁵⁹ den theoretischen Diskurs über das Drama und die Dramenproduktion bestimmte sie in Deutschland nur eingeschränkt. Ein Verständnis der griechischen Tragödie wurde zunächst aus exemplarischen Tragödientexten selbst gewonnen. Spätestens mit der Edition von *Hercules fu-*

⁵⁸ Robert Schütze: Barockdichtung. Gryphius als paradigmatischer Autor der Barockforschung seit dem frühen 20. Jahrhundert. In: Kaminski, Schütze (Hg.): Gryphius-Handbuch (s. Anm. 18), S. 21–33.

⁵⁹ Andreas Kablitz: Mimesis versus Repräsentation. Die Aristotelische Poetik in ihrer neuzeitlichen Rezeption. In: Ottfried Höffe (Hg.): Aristoteles. Poetik. Berlin 2009, S. 215–232; ders.: Die Unvermeidlichkeit der Natur. Das aristotelische Konzept der Mimesis im Wandel der Zeiten. In: Gertrud Koch, Martin Vöhler, Christiane Voss (Hg.): Die Mimesis und ihre Künste. München 2010, S. 189–211.

rens und *Thyestes* durch Conrad Celtis Ende des 15. Jahrhunderts stießen Senecas Tragödien auf breites Interesse.⁶⁰ Im Unterschied dazu wurden die griechischen Tragödien bis Ende des 16. Jahrhunderts nur eingeschränkt rezipiert, selbst wenn die Tragödien von Aischylos, Sophokles und Euripides in griechischen Neuauflagen und ins Lateinische übersetzt schon um 1550 vorlagen.⁶¹

In dem Moment, in dem sich die Kenntnis von diesen und von der aristotelischen *Poetik* durchzusetzen begann, hatte das fast überall in Europa fundamentale Auswirkungen auf die Dramenproduktion.⁶² Jacob Pontanus etwa fasste in seiner *Institutio Poetica* 1594 präzise die Struktur der griechischen Tragödie zusammen und harmonisierte die aristotelische Wirkungspoetik überzeugend mit der jesuitischen Weltsicht, indem er *eleos* und *phobos* als Möglichkeiten deutete,⁶³ um die Zuschauer von sündigen Affekten zu reinigen. Es ist deswegen nicht weiter überraschend, dass er im Anhang der *Institutio Poetica* eine *Immolation Isaak* publizierte.⁶⁴ In der jesuitischen Dramatik findet sich immer wieder das Ringen zwischen humanistisch fundierter Begeisterung für die Tragödie und dem Anspruch, der Bibel gerecht zu werden. Noch Ende des 16. Jahrhunderts erschienen erste Versuche, die Tragödie mittels biblischer Stoffe gewissermaßen zu christianisieren. Deutlich wird das beispielsweise in Tragödien, die sich mit der Tötung der Tochter Jeftahs aus dem Buch *Richter* auseinandersetzen.⁶⁵ Samson war ein beliebter tragischer Held; Abrahams Bereitschaft, Isaak zu opfern, galt nicht nur Pontanus als tragisch. Diese Dramatik wurde zwar primär von katholischen Schriftstellern verfasst. Doch war das nicht zwingend der Fall. Mit Théo-

60 Vgl. Jean Jacquot (Hg.): *Les tragédies de Sénèque et le théâtre de la Renaissance*. Paris 1964; Eckard Lefèvre (Hg.): *Der Einfluß Senecas*. Darmstadt 1978; James A. Parente: Religious drama and the humanist tradition. Christian theater in Germany and the Netherlands 1500–1680. Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1987, S. 14.

61 Rudolf Hirsch: The printing tradition of Aeschylus, Euripides, Sophocles and Aristophanes. In: Gutenberg Jahrbuch 1964, S. 138–146, Parente: Religious drama (s. Anm. 60), S. 13.

62 Volkhard Wels: Der Begriff der Dichtung in der Frühen Neuzeit. Berlin, New York 2009, S. 72–82; vgl. auch ders.: Transformation of the Commentary Tradition in Daniel Heinsius' *Constitutio tragoediae*. In: Karl Enenkel, Henk Nellen (Hg.): Neo-Latin Commentaries and the Management of Knowledge in the Late Middle Ages and the Early Modern Period (1400–1700). Leuven 2013, S. 325–348; sowie Bernhard Asmuth: Anfänge der Poetik im deutschen Sprachraum: Mit einem Hinweis auf die von Celtis eröffnete Lebendigkeit des Schreibens. In: Heinrich F. Plett (Hg.): Renaissance-Poetik. Renaissance Poetics. Berlin, New York 1994, S. 94–113.

63 Vgl. Wels: Der Begriff der Dichtung (s. Anm. 62), S. 82–85.

64 Barbara Mahlmann-Bauer: Abraham, der leidende Vater. Nachwirkungen Gregors von Nyssa in Exegese und Dramatik (16.–18. Jahrhundert). In: Johann Anselm Steiger, Ulrich Heinen (Hg.): Die Opferung Isaaks (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der frühen Neuzeit. Berlin, New York 2006, S. 309–389.

65 Kai Bremer: Bibel und Tragödie: das Beispiel Jeftah. In: Euphorion 103 (2009), S. 293–326.

dore de Bèze (*Abraham sacrificant*, 1550)⁶⁶ und George Buchanan (*Iephthes sive votum tragoedia*, 1557)⁶⁷ legten bereits früh zwei europaweit prominente reformierte Bibeltragödien vor. Das vielleicht bekannteste *Samson*-Trauerspiel stammt aus der Feder von keinem Geringeren als John Milton (*Samson Agonistes*, 1671).⁶⁸ In den großen europäischen Literaturen finden sich fast überall Versuche, heidnisch-antike Dramenpoetik und biblische Erzählungen zu harmonisieren. Lediglich im deutschen lutherischen Sprachraum konnte sich diese Tendenz nicht durchsetzen.

Faktisch lieferte erst Gryphius eben mit *Leo Armenius* ein eigenständiges Drama, das den poetologischen Forderungen, die sich aus der Rezeption von Aristoteles' *Poetik* ergeben, gerecht zu werden versuchte.⁶⁹ Zuvor erschienen meist Übersetzungen wie etwa die der sophokleischen *Antigone* von Martin Opitz (1636). Doch auch nachdem sich diese kunstvolle Form der Dramatik in Gestalt des schlesischen Trauerspiels etabliert hatte, blieb die deutsche protestantische Dramatik eigentlich bibelfern. Allein das Schuldrama gab seit Luthers Vorreden insbesondere zu den Büchern *Judith* und *Tobias* der Bibel umfassend Raum. Nur ordnete es poetologische Fragen und Ansprüche an die Form dem pädagogischen Anliegen meist unter.⁷⁰ Was also in der deutschen Literatur fehlt, ist der Versuch einer Synthese aus Bibel und komplexer poetologischer, antik-heidnischer bzw. klassizistischer Form. Das ist bisher von der Germanistik kaum reflektiert worden und dürfte nicht zuletzt daran liegen, dass die germanistische Frühneuzeitforschung zwar viel von Internationalität spricht und die *res publica litteraria* erforscht, faktisch aber weiterhin im Kern nationalphilologisch orientiert ist. Zudem ist die Germanistik weiterhin auf lutherische Schriftsteller aus Nord- und Mitteldeutschland konzentriert,⁷¹ obwohl diese konfessionell im europäischen Vergleich einen Sonderstatus einnehmen.

66 Daniel Weidner: Glaubens-Drama und Theater. Théodore de Bèzes Bibeldrama *Abraham Sacrifiant*. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift N. F. 58 (2008), S. 127–147.

67 Bremer: Bibel und Tragödie (s. Anm. 65), S. 299–305.

68 F. Michael Krouse: Milton's *Samson* and the Christian Tradition. Princeton 1949; Wolfgang Hagedann: Die Verschmelzung klassisch-heidnischer und alttestamentlich-christlicher Gehalte in Miltongs *Samson Agonistes*. Diss. Frankfurt a.M. 1967; Joseph Wittreich: Interpreting *Samson Agonistes*. Princeton 1986.

69 Die Redekategorien Klajs, die Wels (Der Begriff der Dichtung [s. Anm. 62], S. 108–110) berücksichtigt, erfüllen diese formalen Anforderungen nicht.

70 Vgl. ebd., S. 75–77.

71 Grundlegend dazu Dieter Breuer: Oberdeutsche Literatur 1565–1650. Deutsche Literaturgeschichte und Territorialgeschichte in frühabsolutistischer Zeit. München 1979; vgl. auch Kai Bremer: Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert. Tübingen 2005, S. 9–20.

Was aber ist der Grund für diese Konzentration des lutherischen deutschen Trauerspiels auf historische Stoffe bzw. seine bemerkenswerte Bibelferne? Grundlegend klären lässt sich diese Frage im Rahmen des Vorliegenden sicherlich nicht. Um jedoch eine erste These wagen zu können, mag es helfen, sich die Beurteilung der Tragödie im deutschen Luthertum zu vergegenwärtigen. Melanchthon, von dem nicht sicher gesagt werden kann, ob bzw. wie gut er die *Poetik* von Aristoteles kannte,⁷² hatte, bereits bevor er nach Wittenberg kam, eine Vorstellung von der Tragödie. In seiner 1516 veröffentlichten *Enarratio Co-moediарum Terentii* stellte er fest: »tum etiam quod omnis comoedia de fictis est argumentis, tragoedia saepe ab historicis fide petitur [...].«⁷³ Seine These, dass der Tragödie historisch Vertrautes zugrunde liege, hat sich in den folgenden Jahrzehnten als äußerst wirkungsmächtig erwiesen. Luther ist ihr grundsätzlich gefolgt: »Tragoedia vitam regiam adumbrat [...].«⁷⁴ Dass er sich gleichwohl für die Dramatisierung zumindest von apokryphen Büchern ausgesprochen hat, widerspricht dem nicht, da er eben diese als Historien verstand.⁷⁵ Jacob Micyllus, der über grundlegendere formale Kenntnisse der Tragödie als Melanchthon verfügte, hat sich Mitte des 16. Jahrhunderts diesem indirekt angeschlossen, indem er erörtert hat, ob antike Tragödien nicht gar eine Art Gedenkveranstaltung für herausragende, ›erinnernwerte Männer‹ (»uirorum memorabiles«) waren, wodurch der Aspekt des Historischen in der Tragödie unterstrichen wurde.⁷⁶ Georg Fabricius ist Melanchthon, wie üblich, sinngemäß gefolgt. Zudem hat er dargelegt, dass die Darstellung von Ereignissen aus fremden Ländern (»euentibus peregrinis«) sich besonders für die Tragödie eigneten.⁷⁷ Joachim Camerarius, wie Micyllus mit der griechischen Tragödie gut vertraut, ist in der Reihe der lutherischen Tragödien-Theoretiker des 16. Jahrhunderts einer der wenigen, der entschieden einen ahistorischen Kern des Mythos behauptet hat.⁷⁸

Während sich also die formalen Kategorien für die Tragödie durch Rezeption der griechischen Tragödien und von Aristoteles' *Poetik* allmählich verfesti-

⁷² Vgl. Wels: Der Begriff der Dichtung (s. Anm. 62), S. 74f.

⁷³ David E.R. George: Deutsche Tragödientheorien vom Mittelalter bis zu Lessing. Texte und Kommentare. München 1972, S. 49; die Übersetzung ebd., S. 50: »sodann wird weiterhin jeder Komödiestoff rein erfunden, während die Tragödie den ihren oft aus der geschichtlichen Wirklichkeit holt.«

⁷⁴ George: Deutsche Tragödientheorien (s. Anm. 73), S. 54, dort auch die Übersetzung: »Die Tragödie vermittelt ein Bild vom Leben der Könige.«

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 55.

⁷⁶ Ebd., S. 67–71, das Zitat S. 68.

⁷⁷ Ebd., S. 71–75, das Zitat S. 72.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. S. 60f.

tigten, entwickelte sich im deutschen Luthertum parallel ein Diskurs, der seinen Ausgang im frühen 16. Jahrhundert bei Melanchthon nahm und der Tragödie mehrheitlich einen historischen Kern unterstellte. Opitz verhielt sich 1625 in der Vorrede zur *Trojanerinnen*-Übersetzung zu diesem Diskurs freilich nicht explizit. Gleichwohl kann festgehalten werden, dass er »seine Theorie auf eine Aufzählung historischer Katastrophen beschränkte, daß er die Tragödie für Geschichte und, umgekehrt, sogar die Geschichte für eine Tragödie hielt.«⁷⁹ Er spricht sich für diese Stoffwahl vor dem Hintergrund seines Anliegens aus, dass es das Trauerspiel bzw. die Tragödie in erster Linie zur »Beständigkeit« anregen solle.⁸⁰ Opitz geht es primär um die Wirkungsabsicht der Tragödie; die Frage, welche Quellen den Stoff abgeben, erörtert er hingegen exemplarisch. Ähnlich argumentiert auch Gryphius in der Vorrede zum *Leo Armenius*, wenn er sich direkt an den Leser wendet und diesem zusagt, ihm »die vergänglichkeit menschlicher sachen«⁸¹ vorstellen zu wollen.

Es existierte also im 16. Jahrhundert ein breiter lutherisch fundierter, dramenpoetologischer Diskurs, der ein moralisches Anliegen verfolgt, das nach Überzeugung der meisten deutschen Tragödientheoretiker mittels historischer Stoffe zur Anschauung gebracht werden soll. Opitz ergänzt den Diskurs um neostoizistische Momente, behält dabei aber die Fokussierung auf historische Stoffe bei. Wie sehr die Positionen der lutherischen Humanisten dabei reflektiert wurden, ist offen. Zumindest aber entsprach das barocke Trauerspiel als Geschichtsdrama klar diesen ihm vorgängigen Diskurs, während die Dramatisierung der Bibel im barocken Trauerspiel im Unterschied zur französischen, niederländischen und auch englischen Tragik ausblieb. Gryphius' einziges Drama, dem eine biblische Handlung zugrunde liegt, ist eine Übertragung eines Bibeldramas von Vondel, das erst Gryphius' Sohn Christian 1690 posthum publiziert hat.

Die Konzentration auf das Historische in den barocken Trauerspielen unterstreichen auch die Buchfassungen der barocken Trauerspiele, die im Anhang umfangreiche Hinweise auf die historischen Quellen für die Stücke liefern oder Differenzen zwischen dem eigenen Stück und der historischen Überlieferung anzeigen. Wie sehr das Verhältnis von historischer Wahrheit und literarischer Ausgestaltung dabei reflektiert wurde, kündigt bereits die Vorrede von *Leo Armenius* an, in der Gryphius bekanntlich sein literarisches Verfahren offenlegt:

⁷⁹ Ebd., S. 100.

⁸⁰ Martin Opitz: An den Leser, in: ders.: L. Annaei Senecae Trojanerinnen. Deutsch übersetzt/ und mit leichter Auflegung erkleret. Wittenberg 1625, unpaginiert.

⁸¹ Gryphius: *Leo Armenius* (s. Anm. 32), S. 4.

Daß der sterbende Keyser/ bey vor Augen schwebender todes gefahr ein Creutz ergriffen ist vnlaugbar: daß es aber eben dasselbe gewesen/ an welchem vnser Erlöser sich geopfert/ saget der Geschichtsschreiber nicht/ ja vielmehr wenn man seine Wort ansiehet/ das widerspiel; gleichwohl aber/ weil damals die übrigen stücker deß grossen Söhn-Altares oder (wie die Griechen reden) die heiligen Hältzer/ zu Constantinopel verwahret worden: haben wir der Dichtkunst/ an selbige sich zu machen/ nach gegeben/ die sonst auff diesem Schawplatz jhr wenig freyheit nehmen dürfen.⁸²

Auch wenn der lutherische Tragödiendiskurs des 16. Jahrhunderts in den poetologischen Reflexionen über das Trauerspiel nicht mehr explizit rezipiert wurde, war es gleichwohl angesichts der Bedeutung konfessioneller Fragen im 17. Jahrhundert gewiss für die Akzeptanz des Trauerspiels von Vorteil, dass sich Gryphius und die weiteren deutschen Barock-Dramatiker mit der Position Melanchthons in Einklang befanden. Mit seiner Behauptung, eine Tragödie müsse einen historischen Stoff behandeln, wurde zwar die Biblisierung der Tragödie nicht zwingend ausgeschlossen, aber historische Stoffe erfuhren dadurch eine Aufwertung und Legitimierung, die ihnen sonst nicht leicht zuzusprechen gewesen wäre. Die Bibeldramatik wurde dadurch zugleich auf das Schultheater beschränkt – anders als in der jesuitischen und in der übrigen europäischen Dramatik. In dieser wurde gerade die Stilhöhe und die große Wertschätzung der Tragödie genutzt, um die Berücksichtigung biblischer Stoffe zu fordern und zu legitimieren – schließlich wurde so das an sich Höchste, das Wort Gottes, mit der ästhetisch hohen Form verbunden. Diese Position setzte sich im lutherischen Deutschland aber nicht durch, weil die Überlegungen Melanchthons in Verbund mit der auf stoizistische Gegenwartsbewältigung ziellenden Wirkungsästhetik dazu führten, dass der Bibel trotz der späthumanistischen Begeisterung für das Theater der Weg auf die deutschen, lutherischen Bühnen versperrt blieb.

Das Beispiel bestätigt das produktive Moment, das Thomas Kaufmann für verschiedene Textsorten bei der Ausbildung der lutherischen Konfessionskultur bis 1600 dargestellt hat:⁸³ Indem die an sich europaweit reflektierten, konfessionell indifferenten poetologischen Diskurse allmählich durch die Konfessionalisierung eine Regionalisierung erfuhren, erhielten sie je eigene Ausprägungen. Im Sinne Emichs⁸⁴ kann die lutherische Konzentration auf historische Stoffe im barocken Trauerspiel zudem als lutherischer Code begriffen werden. Freilich

⁸² Ebd., S. 5.

⁸³ Vgl. Kaufmann: Konfession und Kultur (s. Anm. 14), passim und zudem zusammengefasst in der Schlussthese 2 (ebd., S. 463).

⁸⁴ Vgl. Emich: Konfession und Kultur (s. Anm. 15).

scheinen ihn schon die Zeitgenossen nicht mehr als einen solchen wahrgenommen zu haben. Aber auch das ist ein wichtiger Befund vor dem Hintergrund der Konfessionalisierungsforschung. Denn er führt vor, dass konfessionelle Differenz nicht voraussetzungslos war und historisch beschreibbaren Rezeptionsbedingungen unterworfen war.

