

## Der Streit um das Streiten.

### ***Autoritative Reaktionsmodelle auf theologischen Dissens und ihre Pluralisierung um 1600***

(MARKUS FRIEDRICH)

Dass die frühneuzeitliche Geschichte der lutherischen Theologie eine Geschichte andauernden Streits war, sahen bereits die Zeitgenossen sehr deutlich: „Nachdem nun die Feinde vernichtet und geschlagen sind, siehe! – da entsteht der Streit über dieselbe Sache [sc. die guten Werke] in unserem eigenen Lager, vermehrt, größer und gefährlicher als je zuvor, so dass wir eigentlich mit dem hl. Bernhard sagen müssten: Friede kommt von den Heiden, Friede kommt von den Häretikern, aber nicht von den Brüdern“.<sup>1</sup> So schrieb der Nordhausener Theologe Johannes Wirth 1556 über die jüngsten – in diesem Fall den majoristischen Streit betreffenden – Entwicklungen im Luthertum. Die innerlutherische Abgrenzungsdynamik schien in seinen Augen die Grenze des Verkraftbaren überschritten zu haben. Wirth blickt in dieser Passage allerdings resignierend gewissermaßen von außen auf das Phänomen theologischen Streits. Die zitierten Sätze sagen nichts darüber aus, welches Selbstverständnis die hinter der beschriebenen Situation steckenden Streitenden selbst von sich und ihrem Tun hatten. Genau diesem Aspekt soll im folgenden das Augenmerk zukommen. Dazu soll das Selbstverständnis der Beteiligten als Streitende zunächst allgemeiner mittels des Begriffs des ‚Streitstils‘ erfasst werden. Anschließend sollen einige Bemerkungen zum Stellenwert theologischer Einheitlichkeit in der Frühen Neuzeit deutlich machen, welche fundamentale Relevanz die Tatsache theologischer Vielfalt hatte. In einem dritten Abschnitt werden ferner zwei konkrete ‚Streitstile‘ als Reaktions- bzw. Begründungsmodelle auf bzw. für theologischen Dissens vorgestellt, ehe abschließend versucht wird darzulegen, was sich aus der Konkurrenz der beiden vorzustellenden Streitstile beispielhaft für gesellschaftliche Leitwerte ergeben konnte.

#### **‚Streitstil‘**

Jeglicher Streit hat einen inhaltlichen und einen sozialen Aspekt: den thematischen Dissens und dessen konkreten Austrag, das Streiten. Mit dem Begriff des ‚Streitstils‘ soll der zweite genannte Aspekt, die soziale Erscheinungsform von Dissens, erfasst werden.<sup>2</sup> Insofern „Stil“

---

<sup>1</sup> Das Zitat ohne weitere Analyse bei Matthias Richter: *Gesetz und Heil. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits*, Göttingen 1996 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* Bd 67), S. 112: „Nunc autem prostratis & profligatis hostibus, ecce tumultus oritur de eadem re in castris propriis, multo certe quam prior fuit, & maior & periculosior, ita quidem, ut nunc vere cum divo Bernhardo dicere possimus: Pax est a paganis, pax ab Haereticis, sed non profecto a fratribus.“

<sup>2</sup> Ein umfassendes Plädoyer für eine Beachtung ‚des Streitens‘ bei Martin Gierl: *Pietismus und Aufklärung: theologische Polemik und die Kommunikationsreform am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997 (=

ein ‚allgemeiner Begriff zur unterscheidenden Kennzeichnung spezifischer Haltungen und Äußerungen von einzelnen Personen oder Gruppen [...] in einem bestimmten Bezugsrahmen historischer oder gattungsbezogener Normen‘ ist,<sup>3</sup> geht es also um bestimmte situationsübergreifende, typisierbare Elemente, kurz: um zeitspezifische Verhaltensschemata. Unter ‚Streitstil‘ ist also ein einigermaßen fixiertes Handlungsmodell zu verstehen, ein standardisiertes Handlungsschema.<sup>4</sup> Angesichts der hier zu Grunde gelegten Definition von ‚Institution‘, wie sie in der Präambel dieser Sektion vorgestellt wurde, kann ein derartiger ‚Streitstil‘ ohne weiteres als primäre Institution angesehen werden. Die Frage, wie sich die Streitstile als primäre Institutionen zu einer potentiellen sekundären Institutionalisierung von Streitmanagement verhielten, wird noch zur Sprache kommen.

Allerdings soll mit dem Begriff des ‚Streitstils‘ nicht eine einfache Beschreibung des äußerlich sichtbaren sozialen Auftretens von Menschen geleistet werden. Vielmehr geht es darum, das konkrete Verhalten im Streit mit jenen umfassenden ethischen Perspektivierungen der Beteiligten zu verbinden, die das eigene Handlungsmuster konzeptionell begründen. Insofern sind in einem ‚Streitstil‘ abstrakte und situationsübergreifende Werte bzw. Weltvorstellungen und konkretes Verhalten im sozialen Umfeld des Einzelnen unmittelbar verzahnt. Die Wahrnehmung von Dissens, die Führung von Konflikt und das Gesamtbild der Gesellschaft greifen in ihrer wechselseitigen Bedingung und Bedingtheit direkt ineinander. Zudem gehören auch bestimmte Vorstellungen über geeignete Mittel und Institutionen der Wahrheitsfindung zu einem Streitstil.<sup>5</sup>

Nur durch eine derart komplexe Betrachtungsweise ist es beispielsweise möglich, das tatsächliche Agieren frühneuzeitlicher Theologen im Konfliktfall adäquat zu verstehen, ohne es etwa alleine auf charakterliche Eigenschaften (‚Eiferer‘, ‚Feigling‘) zu reduzieren.<sup>6</sup>

---

Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd 129). Allerdings hat der Autor ganz explizit ein in meinen Augen viel zu enges Verständnis der hierbei zu beachtenden Aspekte.

<sup>3</sup> Vgl. s.v. in Meyers Enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden, Bd 22, Mannheim Wien Zürich 1978, S. 576. Vgl. zudem grundlegend Martin Dinges: ‚Historische Anthropologie‘ und ‚Gesellschaftsgeschichte‘: Mit dem Lebensstilkonzept zu einer ‚Alltagskulturgeschichte‘ der frühen Neuzeit?, in: ZHF 24 (1997), S. 179 -214, bes. S. 198-207. Der hier gewählte Begriff ‚Streitstil‘ ist eine weitere Konkretion von Dinges‘ ‚Verhaltensstil‘.

<sup>4</sup> Beispielhaft für historische Typenbildung Wolfgang Behringer: Falken und Tauben. Zur Psychologie deutscher Politiker im 17. Jahrhundert, in: Ronnie Po-Chia Hsia/Robert W. Scribner (Hgg.): Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe, Wiesbaden 1997 (= Wolfenbütteler Forschungen Bd 78), S. 219-261.

<sup>5</sup> Vgl. die z. B. Ansätze bei Barbara Bauer: Die Rhetorik des Streitens. Ein Vergleich der Beiträge Philipp Melanchthons mit Ansätzen der modernen Kommunikationstheorie, in: Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric 14 (1996), S. 37-71. Dies.: Die Wahrheit wird euch frei machen – Die Wahrheit geht im Streit verloren. Formen des Streits um den wahren Glauben bei Erasmus, Luther, Melanchthon und Castello, in: R. Friedrich/K. A. Vogel (Hgg.): 500 Jahre Philipp Melanchthon (1497-1560), Wiesbaden 1998, S. 73-122.

<sup>6</sup> Ein derartiger Ansatz wurde bisher nur selten versucht, vgl. immerhin Erika Rummel: The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany, Oxford 2000. Robert Kolb: The Flacian Rejection of the Concordia, Prophetic Style and Action in German Late Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 73 (1982), S. 196-217. Ders.: Dynamics of Party conflict in the Saxon Late Reformation: Gnesio-Lutherans vs. Philippists, in: The Journal of Modern History 49 (1977), S. D1289-D1305.

Anzufügen ist, dass im Konzept des ‚Streitstils‘ auch Streitformen enthalten sein sollen, die dezidiert auf ‚Streitvermeidung‘, ‚Streitunterdrückung‘ und ‚Konfliktdissimulation‘ orientiert sind. Im folgenden soll das Konzept des ‚Streitstils‘ näherhin zur Analyse theologischer Konflikte angewendet werden, die – so die Absicht – dadurch nicht zuletzt aus einer dogmenhistorischen Verengung herausgeholt und zu Phänomenen allgemeiner historischer Relevanz werden.

### **Die Leitidee ‚einheitlicher theologischer Ordnung‘**

Allen gängigen Darstellungen zufolge kann für die Epoche der Frühen Neuzeit zunächst nicht von einer generellen Akzeptanz theologischer Heterogenität ausgegangen werden. Auf der normativen Ebene, das haben etwa die Forschungen Martin Heckels für die juristischen Regelungen ergeben, konnte es zunächst nicht zu einer dauerhaften und positiv bewerteten Konstatierung von Heterogenität kommen.<sup>7</sup> Allerdings hat die theologiehistorische Forschung seit jeher Richtungen innerhalb der lutherischen Theologie ausfindig gemacht, die zumindest partiell bereit waren, theologische Divergenz als zulässig anzuerkennen. Häufig untersucht wurden und werden in diesem Kontext die sog. ‚irenischen‘ Theologen, in Deutschland etwa Georg Calixt.<sup>8</sup> Noch zu wenig Beachtung fand in diesem Kontext wohl das Thema der Adiaphora, obwohl man gerade darin ein echtes Einfallstor für eine positive Zulässigkeit von dogmatischen Abweichungen sehen könnte, die über die notwendige Duldung divergierender Standpunkte weit hinausging.<sup>9</sup>

Trotz der bisher herausgestellten fundamentalen Bedeutung der theologischen Einheit war die alltägliche Erfahrung wohl eine ganz andere. Teile der Forschung haben verschiedentlich deutlich gemacht, dass ‚im Alltag‘ selbstredend eine konfessionell-religiöse Heterogenität vorhanden, längerfristig akzeptiert und pragmatisch handhabbar war.<sup>10</sup> Im hiesigen Kontext kommt es dabei weniger auf die interkonfessionellen Antagonismen, das ‚Zerbrechen der Einheit des Christentums‘ an. Wichtiger ist der Aspekt, dass alle Konfessionen zudem auch intrakonfessionell heftigen Pluralisierungs- und Differenzierungsvorgängen ausgesetzt waren

<sup>7</sup> Z. B. Martin Heckel: Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983 (= Deutsche Geschichte Bd 5).

<sup>8</sup> Vgl. z. B. Heinz Duchhardt/Gerhard May (Hgg.): Union - Konversion - Toleranz: Dimension der Annäherung zwischen christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, Mainz 2000 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Beihefte 50). Zu Calixt vgl. nur Christoph Böttigheimer: Zwischen Polemik und Irenik: Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt, Münster 1996.

<sup>9</sup> In der spärlichen Forschung wird das Thema der Adiaphora zumeist aus der Sicht von Widerstand und obrigkeitlichem Kirchenregiment behandelt, weniger im Kontext der Frage nach Zulässigkeit von ‚theologischer Pluralität‘. Vgl. u.a. Bernard J. Verkamp: The indifferent mean. Adiaphorism in the English Reformation to 1554, Detroit 1977 (= Studies in the Reformation Bd 1). Ferner Clyde L. Manschreck: The Role of Melancthon in the Adiaphora Controversy, in: Archiv für Reformationsgeschichte 48 (1958), S. 165-187. Thomas F. Mayer: Starkey and Melancthon on Adiaphora: A Critique of W. Gordon Zeeveld, in: Sixteenth Century Journal 11/1 (1980), S. 39-49.

<sup>10</sup> Das klassische Beispiel wären die bikonfessionellen Reichsstädte.

– genannt seien allein für das Luthertum zwischen Luthers Tod und dem Ende des Dreißigjährigen Krieges: Adiaphorismus-, Majorismus-, Synergismus-, Flacianismus-, Osiandrischer, Antinomistischer Streit, Streit um die Ubiquitätslehre, Huberscher Streit, Hofmannstreit, Christologische Kontroverse, Synkretismusstreit. In all diesen heftigen, teilweise reichweit auf Resonanz stoßenden Auseinandersetzungen ging es – zumindest aus historisch-rückblickender Sicht – um die Klärung der lutherischen Theologie unter schrittweiser Ausscheidung bestimmter, als heterodox gebrandmarkter Interpretationsmöglichkeiten des reformatorischen Erbes. Häufig kam es erst in diesen Auseinandersetzungen zur lehrhaften, maßstabsetzenden Ausbildung lutherischer Dogmatik.<sup>11</sup> Im Rahmen einer um (religions)soziologische, wissenschaftsgeschichtliche und dezidiert historisch arbeitende Ansätze erweiterten Theologiegeschichte<sup>12</sup> ist nun nicht eigentlich die Meinungsvielfalt selbst der bemerkenswerte Sachverhalt. Sie erzeugte aber – so die hier interessierende Perspektive – den Streit: Angesichts des skizzierten, weitgehend unhinterfragten Festhaltens an der Leitidee der einen, einheitlichen, widerspruchsfreien, unwidersprochenen und umfassenden theologischen Ordnung konnte der faktische Dissens nicht übergangen werden. Außerhalb der gerade genannten besonderen theologischen Entwicklungen wurde die Artikulation abweichender Theologie deshalb zumeist zum Ausscheidungskampf.

Alternative theologische Standpunkte hatten *eo ipso* systemsprengenden Charakter. Für die explizite Äußerung devianter Theologie bedeutete dies, dass sie zumeist nur unter Berufung auf höchste Gründe und festeste Überzeugungen erfolgte;<sup>13</sup> für die Reaktion auf Konflikt hieß das, dass die entsprechend zur Verfügung stehenden Reaktionsmodelle zu höchster Wichtigkeit aufstiegen, schien doch ihre Autorität die einzige Möglichkeit einer Überwindung des Dissenses. Sowohl das Erzeugen von Pluralisierung durch Meinungsartikulation als auch die deutende Wahrnehmung des Pluralisierungsgeschehens wie der konkrete Umgang damit waren damit in größtem Maße auf autoritative Begründungs- und Reaktionskonzepte

---

<sup>11</sup> Vgl. als Fallstudie z. B. Friederike Nüssel: Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie, Göttingen 2000 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 95).

<sup>12</sup> Zum Begriff Ulrich Köpf: Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 85 (1988), S. 455-473. Zur angesprochenen methodischen Erweiterung vgl. etwa die Hinweise bei Friedrich Wilhelm Graf: Die Nation – von Gott ‚erfunden‘? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hgg.): ‚Gott mit uns‘. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte Bd 162), S. 285-317.

<sup>13</sup> Vgl. die Bemerkung bei Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd 11, Frankfurt/Main <sup>3</sup>1999, S. 311: ‚Kirchliche Verhältnisse geben mit die stärksten Beispiele, weil in ihnen die kleinste Divergenz wegen ihrer dogmatischen Fixierung sogleich eine logische Unversöhnlichkeit erhält: wenn überhaupt Abweichung da ist, so ist es begrifflich gleichgültig, ob sie groß oder klein ist.‘

angewiesen. Insofern diese dann letztlich das Verhalten der Beteiligten im Streit bestimmten, handelt es sich um ‚Streitstile‘.

### **Theologisches Streiten in der Frühen Neuzeit – einzelne Streitstile**

Gemäß den bisher vorgestellten Überlegungen soll am theologischen Meinungsstreit nun weniger der inhaltliche Kern, sondern das soziale Erscheinen, ‚das Streiten‘ interessieren. Kontrastiert werden zwei einander diametral entgegen stehende Streitstile. Zumindest hingewiesen sei auf die Existenz weiterer bestimmbarer Verhaltensprofile, etwa die ‚humanistische Abscheu vor Polemik‘ oder das ‚nikodemitische Dissimulieren‘<sup>14</sup>, im folgenden sollen aber v. a. das ‚prophetische Streiten‘ bestimmter lutherischer Geistlicher und die ‚politisch-juristisch-institutionelle Streiteinhegung‘ fürstlicher Räte als typische Streitstile der Frühen Neuzeit präsentiert werden. Diese Gegenüberstellung, die zunächst aus einem konkreten Beispielfall – dem Hofmannstreit in Helmstedt von 1598 bis 1601 – gewonnen ist, dürfte zwei besonders wichtige Streitstile betreffen. Die Forschung hat Elemente dieser Verhaltensschemata mehrfach benannt, aber nie unter dem Blickwinkel der frühneuzeitlichen intellektuellen Streitkultur – man stellte die ‚moderne Widerständigkeit‘ der Theologen heraus, untersuchte die ‚politische Pragmatik‘ in der Handhabung religiöser Sachverhalte durch die Räte etc.<sup>15</sup> Daran ist anzuknüpfen, doch sind diese Ergebnisse zu erweitern, denn es geht nun gewissermaßen darum, diese letztlich an politiktheoretischen Diskursen orientierten Forschungen um die wichtige Dimension der Akteursperspektive und der konkreten Handlungsspielräume zu erweitern.<sup>16</sup>

Illustriert werden sollen die bisher vorgestellten allgemeinen Überlegungen durch das Beispiel des Hofmannstreits, der die Universität Helmstedt zwischen 1598 und 1601

---

<sup>14</sup> Vgl. grundlegend Carlo Ginzburg: *Il Nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Turin 1970. Aus der wachsenden aktuellen Literatur z. B. Francis Higman: *Bucer et les nicodémites*, in: Christian Krieger/Marc Lienhard (Hgg.): *Martin Bucer and the sixteenth century Europe*, 2 Bde, Leiden 1993 (= *Studies in Medieval and Reformation Thought* Bd 52), Bd 2, S. 645-658. M. A. Overell: *Vergerio's Anti-Nicodemite Propaganda and England, 1547-1558*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000), S. 296-318. Perez Zagorin: *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge/Mass. 1990, bes. S. 63-152.

<sup>15</sup> Vgl. insbesondere die Arbeiten von Luise Schorn-Schütte, z. B. dies.: *Obrigkeitskritik im Luthertum? Anlässe und Rechtfertigungsmuster im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert*, in: Michael Erbe u. a. (Hgg.): *Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg*, Mannheim 1996, S. 253-270. Ferner Wolfgang Sommer: *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft: Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arndts und lutherischer Hofprediger zur Zeit der altprotestantischen Orthodoxie*, Göttingen 1988 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* Bd 41). Winfried Schulze: *Zwingli, lutherisches Widerstandsdenken, monarchomachischer Widerstand*, in: Peter Blickle (Hg.): *Zwingli und Europa*, Zürich Göttingen 1985, S. 199-216. Zu den politischen Räten vgl. statt anderem ders.: *Pluralisierung als Bedrohung – Toleranz als Lösung*, in: Heinz Duchhardt (Hg.): *Der Westfälische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte*, München 1998, S. 63-86.

<sup>16</sup> Die Integration beider Dimensionen mittels des Lebensstilkonzepts beabsichtigt Dinges: *Lebensstilkonzept*.

erschütterte.<sup>17</sup> Der Theologe Daniel Hofmann vertrat damals eine dogmatische Position, die von einer radikalisierten Erbsündenlehre ausging und daraus strikte erkenntnistheoretische Folgerungen zog. So wurde ganz explizit die natürliche Gotteserkenntnis, aber auch die menschliche Vernunft schlechthin scharf angegriffen, denn sie galt als durch die Erbsünde ausschließlich und völlig von Gott getrennt (*sapientia carnis*). Im Lauf der weiteren Auseinandersetzung kristallisierte sich dabei zusehends heraus, dass Hofmann nicht nur, aber doch in besonderem Maße das sich gerade erst etablierende wissenschaftlich-universitäre, die aristotelische Metaphysik rezipierende ‚orthodoxe‘ Theologieverständnis angriff. Die große Gefahr, die bei dieser Argumentation am Horizont stand und die Hofmann keinesfalls immer gründlich abwehrte, war nun, dass damit schlechthin alles natürlich-weltliche Agieren des Menschen als durch die Erbsünde getroffen und deshalb gottfeindlich gelten konnte. Auch wenn Hofmann diese umfassende theologische Negativbewertung der *externa* nicht konsequent explizierte, so ging er doch mindestens von einer überragenden Höherwertigkeit der *spiritualia* und des geistlich regierten Bereichs aus.

Im Laufe des dreijährigen Konflikts wanderte der Streit von der Universität, wo er die ersten Monate ausgetragen wurde, sehr schnell vor die fürstlichen Ratsgremien. Dadurch und durch eine teilweise vorhandene, zum größeren Teil aber wohl unterstellte Nähe Hofmanns zum renitenten landständischen Adel, wurde der Konflikt zum Politikum. So kam es, dass die intellektuelle Außenseiterschaft des Theologen mehr und mehr zu einer auch sozial devianten Haltung wurde, insofern als er nicht bereit war, sich den obrigkeitlichen Gremien, Anforderungen und Normen bedingungslos unterzuordnen. Am Ende entließ der Landesherr den Theologen und restituierte die von diesem angegriffenen Philosophieprofessoren der Universität. Vor diesem hier nur angedeuteten Hintergrund gilt es nun, die wesentlichen Momente der Streitstile von Daniel Hofmann und den fürstlichen Räten herauszuarbeiten.

Hofmanns Streitführung könnte man als ‚prophetischen Streitstil‘ bezeichnen. Wie bereits angedeutet zeichnete er sich durch ein ausgeprägtes Beharren auf der theologischen Mahn- und Wächterfunktion innerhalb der Gesellschaft aus, die er ganz zeittypisch mit einer gewissen Verkürzung der Drei-Stände-Lehre hin zu einer mit erheblichem Wertgefälle ausgestatteten Gegenüberstellung von geistlicher und weltlicher Dimension verband. Hofmann sah sich nicht in der Lage, sich den weltlichen Gesetzen bedingungslos zu unterwerfen.<sup>18</sup> Hier fügt sich auch seine Neigung zur dissoziierenden Gegenüberstellung von

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu Markus Friedrich: Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und der Streit um den Helmstedter Professor Daniel Hofmann und seine Nachfolger (1598-1625). Diss.phil. München 2002.

<sup>18</sup> Vgl. Cod.Guelf. 737 Helmst, fol. 485<sup>r</sup>: ‚Ich bin von einem vornemen Juristen unterrichtet, das in processu civili Theologicum officium oder Christiana charitas nicht angesehen werden. deshalb fliehe Ich billich desselben processus art, dieweill Ichs in meinem gewissen nicht zuverantworten weiß, officium Theologicum

geistlicher und weltlicher Sphäre ein.<sup>19</sup> Der Anspruch der weltlichen Obrigkeit auf Regelungskompetenz wurde zwar nicht grundsätzlich annulliert, doch ergänzend und übergeordnet wurde die Beurteilungsmacht des Theologen festgeschrieben.<sup>20</sup> Verstärkt wurde dies durch eine Entgrenzung dieser amtsbezogenen Mahn-/Wächterfunktion (durch den Professor, Pfarrer, Superintendent etc.) hin zur ‚wahren Pflicht‘ eines jeden Christenmenschen. Daraus resultierte eine starke Betonung individueller Verantwortlichkeit.<sup>21</sup> Das ‚Gewissen‘ wurde zu jener Instanz, die eine Unterdrückung der eigenen theologischen Ansichten verbot. Hinzu kam, dass Hofmann verschiedentlich seine eigene theologische Überzeugung als Ergebnis einer direkten *vocatio divina* ausgegeben hat.<sup>22</sup> Durch diese, besondere Gewissheit versprechende Einschätzung der eigenen Überzeugung wurde das harsche Auftreten, die Unerbittlichkeit im Streit für die eigene Meinung zweifellos weiter verstärkt.

Hofmann wehrte sich mit Hinweis auf diese Gründe immer wieder gegen das Ansinnen der Räte, ihn zum Schweigen zu bringen. Meinten diese, allein die Pastoren hätten das Recht zu theologischen Ermahnungen, so setzten Hofmann und seine Gefolgsleute dem eine viel universalere verstandene individuelle Pflicht jedes einzelnen Christen entgegen.<sup>23</sup> Aus der im

---

und Christiana charitatem zulassen, und kan hir nicht zufrieden sein, Ich habe dan Gottes wort, das mich heisse, Ich soll processu politico officium Theologicum und Christianam charitatem nachsetzen. Hir ist meine höchste anfechtung, und sagt mir Gottes wort, darauf Ich rhuen kond, (welches in decretis humanis vorgewissen nicht zuhoffen ist) kan der herr Cantzler hir beweisen auß Gottes wort, das Ich vom Theologischen ampt, process und charitate weichen soll, so will Ich ihn horen und volgen.“

<sup>19</sup> Zur Bedeutung dualistischer Deutungsansätze im Rahmen ‚intransigenter‘ Verhaltenstypen des Reformationszeitalter vgl. Peter Matheson: *Martyrdom or Mission? A Protestant Debate*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 80 (1989), S. 154-171. Zur konstitutiven Funktion einer ‚dualistischen‘ Theologie für Johann Arndt vgl. jetzt Hermann Geyer: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“* als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, 3 Bde in 2, Berlin New York 2001 (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte* Bd 80).

<sup>20</sup> Vgl. Cod.Guelf. 737 Helmst, fol. 471<sup>v</sup>: „Soll ich aber darüber gleichwoll zum rechten gen ötigt werden, so wirt man mich ante cognitionem keiner injuriarum verdammen, auch mir nicht wehren, das Ich in terminis Theologicis verharre, wie Ich in petitione subjecta articulis probatorijs solches angestellet, und bestendig zu behalten gedencke, und ist und bleibet als actio mea semota ab injuriarum crimine, christiana Theologica actio, Jedoch muß Ich bekennen, das es der Tewre Landesfurste, nach dem Ich mein Theologisch beweiß volfhuret, suo jure weltlich eiwern kan. Aber das ein unterscheidt sey zwischen einem Landesfursten und Theologo, so behalte Ich mein jus und lasse dem werden landesfursten das seine.“ Aus derartigen Unterscheidungen konnte dann in verschiedenen Graden eine Abwertung des weltlichen (und implizit des fürstlichen) Handelns werden, etwa wenn diese mit dem Negativbegriff des ‚Fleisches‘ kombiniert wurde, was gerade Hofmann sehr nahe lag.

<sup>21</sup> Vgl. Cod.Guelf. 737 Helmst, fol. 481<sup>r</sup>: „Es gebhuret einem Theologen so woll alß andern leuten, das sie die warheit reden, und dieselbe auff erforderung beweisen, derwegen Ich mich solches nie geweigert. Das Ich mich aber weltlicher rechtfertigung mit dem herren Cantzler entschlahe, das hatt mir Gott bevholen.“

<sup>22</sup> HStA Hannover Cal. Br. 21-4206 II, fol. 433<sup>r</sup>: „derwegen Ich sonderlich deshalb auch nottwendlich diß Caselische wesen im grunde offenbaren muß, et quidem propter divinam vocationem, welche Ich lange Zeitt wie Jonas geflohen, itzt aber darzu excrudirt werde“: Angesichts der insgesamt sehr skeptisch beurteilten Möglichkeit einer echten, direkten *vocatio divina* durch die zeitgenössische Dogmatik hielt Hofmann sich mit dieser Argumentation aber häufig auch zurück.

<sup>23</sup> HStA Hannover Cal. Br. 21-4206 II, fol. 278<sup>v</sup> (meine Hervorhebung, M. F.): „Das aber kummet mir seltzam fur das man mir hatt furgeschlagen, Ich habe nicht uber ketzereyen zuerkennen, sondern solches gebuehre dem Pastorn D. Scheurlin, wan es schon also were, welches doch nicht ist, sondern es ist absurdum absurdorum, das ein Professor Theologiae et Doctor, nit soll macht haben, *das alle Christen haben*, so bedencket liebe Herrn, was

beschriebenen Sinne vorhandenen und auf die individuelle Verantwortlichkeit hin zugespitzten Mahn- und Wächterfunktion erwuchs für Hofmann und seine Anhänger nun die Legitimation zur unerbittlichen Benennung von geschehenen Fehlern und zu erwartenden Fehlentwicklungen in sozialer wie dogmatischer Art.<sup>24</sup> Abgesichert wurde diese Unerbittlichkeit durch die Modellierung des eigenen Verhaltens an den alttestamentlichen Propheten oder an Johannes dem Täufer.<sup>25</sup> Durch diese Vorbilder wurde die in der Mahnfunktion angelegte Kompetenz des Christen in ihrer sozialen Erscheinungsform konkretisiert. Das „verweißlich“ Handeln sei eine ungeliebte, aber eben berechtigte und ggf. notwendige Maßnahme.<sup>26</sup> Hier kommt die Argumentation letztlich wieder zurück zur oben schon angedeuteten scharfen Überordnung des geistlichen über das weltliche Leben, die Kompromisse ebenso grundsätzlich wie im konkreten Streitverhalten unmöglich machte.<sup>27</sup> Es ist vielleicht eine Besonderheit theologischer Streitigkeiten, dass die streitformenden ethischen und gesellschaftlichen Leitbilder oft mit den strittigen Gegenständen des Streits, den dogmatischen Sachfragen, engstens verbunden waren. Bei Hofmann war dies ganz sicher der Fall: Die oben mit wenigen Strichen skizzierte Theologie, die er im Konflikt gegen die Philosophen durchsetzen wollte, war direkt verbunden mit den gerade besprochenen Themenfeldern, aus denen sich sein Streitstil erklären lässt. Die harsche Abwertung der natürlichen Vernunft war im selben theologischen Gedankengang begründet, der auch für Hofmanns Streitstil prägend war: Die theologische Begründung der Vernunftkritik und die exklusive Betonung der geistlichen Dimension menschlichen Lebens sind Kehrseiten desselben Ansatzes. Gelegentlich fallen inhaltliche Position und Begründung seines Verhaltens direkt zusammen.<sup>28</sup>

---

das für eine *cognitio* sein wurde, da D. Scheurlin unter seinen Nahmen, ohn meine als seines *promotoris* vorwissen, in actu Doctoralj falsissimum dogma hatt lessen distribuiren sed de his satis sapientibus“

<sup>24</sup> Ich zitierte hier stellvertretend eine Passage eines Mitstreiters von Hofmann, vgl. Johann Olearius: *Disputatio Theologica De philosophiae Pio usu multiplique abusu sylogogia ...: pro [...] Danielis Hofmanni Sententia. Adversus Cornelii Martini Philosophi impias calumnias scripta*, Halle 1601, S. 9 (These 41): „Itaque sententiae tales philosophorum [sc. haereticorum ...] non tantum cum iudicio, sed etiam cum certo & constante damnandi propositio sunt legendae“

<sup>25</sup> Cod. Guelf. 264.38 Extrav., fol. 568<sup>rv</sup>: „Certe Theologo videndum est, ne istius modi lenociniis verborum decipiatur. Si vel placidissima oratione ad me utaris, Res vero occultas, aut suades apertus veritati coelesti exitiosas, non miraberis te aliter atque velis acceptum iri. Vide quam acriter Johannes pharisaeos placidissimos objurgaverit. Recordare qua vehementia et acerbitate a prophetis, pseudoprophetae, qui adeo erant pacifici ut etiam cunctis comparati illi turbatores Israelis declararentur, tractati sunt.“

<sup>26</sup> Vgl. Cod. Guelf. 738 Helmst., fol. 459<sup>r</sup>-460<sup>f</sup>.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Cod. Guelf. 736 Helmst., fol. 135<sup>v</sup>: „Den obwol Gott die lester strafft und weltliche obrigkeitt weltlich belohnet, so hatt er doch der Erbarñ heiden leben seinen kindern nicht geboten sondern verboten (wie allererst gedacht worden) auch hatt er die Seligkeitt seiner kinder nicht mit den heidnischen wandel gemein gemacht, sondern allein von den gleubigen ist es gesagt“

<sup>28</sup> Cod. Guelf. 672.3 Helmst., fol. 663<sup>f</sup> (meine Hervorhebung, M. F.): „Vernunft wieder den glauben ficht. wan diss uffgehoben wirt, wie es den die uffheben, so nicht wollen zulassen, das Philosophia mitt der Theologia streite so ist der grundt des Christenthumbs verstossen. den der ist dessen: das die vernunft mitt Ihrer weissheit in den unwiedergeborenen und also sapientia carnis, das ist alle hochste [sc. Vernunft] eine stete feindschafft wieder



Angesichts dieser Momente darf man zusammenfassend sagen, dass die streitende und konfliktfördernde Haltung einzelner Theologen insofern mit Autorität ausgestattet war, als es bei dieser Erzeugung von Dissens gerade um die (Wieder)herstellung der wahren religiösen Ordnung der Gesellschaft ging. Der Konflikt wurde selbst zwar nicht positiv gesehen, aber er war doch unverzichtbar, um die individuelle Verantwortung wahrzunehmen und die gesamte Gesellschaft vor den Folgen der angegriffenen Theologie zu bewahren. In keinem Fall ging es bei derartig aktivem Streiten um die Zulässigkeit von pluralen Strukturen; dies war gewissermaßen nur ein notwendiges Zwischenstadium, das am Ende überwunden werden sollte. Die Rechtfertigung für den Konflikt war damit ein defensives Anliegen (die Benennung und Korrektur von Fehlern), daraus aber wurde ein offensives Vorgehen (die aggressive Durchsetzung dieser guten Ordnung um jeden Preis). Ob Hofmanns Verhalten dann beispielsweise vor den fürstlichen Räten oder bei der Umgehung von Druck- und Schreibverboten tatsächlich ‚aggressiver‘ war, als das seiner Konkurrenten, steht hier nicht zur Debatte: Unübersehbar ist einerseits in jedem Fall das beachtliche Renitenzpotential seines Streitstils gegenüber den andersartigen obrigkeitlichen Erwartungen.<sup>29</sup> Deutlich sichtbar ist aber andererseits eben insbesondere, welche Funktion Hofmann dem Streit zubilligte und wie er aus dieser Bestimmung heraus sein konkretes Verhalten konfigurierte. Letztlich war er bereit, für seine Überzeugung so lange als möglich unerbittlich zu streiten, und nahm dafür auch die persönlichen Nachteile samt Hausarrest, Entlassung und materieller Armut in Kauf.

Wie die fürstliche Obrigkeiten auf solches Vorgehen reagierten, zeigen einige kurze Kommentare, die die Wolfenbütteler Räte um 1600 über Hofmann abgaben. Solches Streiten erfolge ‚propria autoritate‘, setze alleine auf das ‚faustrecht‘, gehe nur den ‚privata effecten‘ nach.<sup>30</sup> All diese Anschuldigungen sagen insgesamt weniger über die tatsächliche Drastik streitenden Verhaltens als über die Beurteilung eines bestimmten Streitstils aus. Aus Sicht der Räte stellte eine derartig offensive theologisch-religiöse Fehlerdiagnose, aus der im

---

Gott ist, auch in des lebens solche Ihre art behelt *derwegen der Christ immer darwieder streiten muss soll anders der ware glaube nicht velohren werden.*“

<sup>29</sup> Vgl. Markus Friedrich: „mundtlich zuhandeln sei gefehrlich, schrifftlich sei das beste“ – Anhörungen als Mittel der Konfliktlösung und ihre Kritik durch frühneuzeitliche Theologen, in: Ralf-Peter Fuchs/Winfried Schulze (Hgg.): Wahrheit, Wissen, Erinnerung. Zeugenverhörprotokolle als Quellen für soziale Wissensbestände in der Frühen Neuzeit, Münster Hamburg London 2002 (= Wirklichkeit und Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit Bd 1), S. 57-86.

<sup>30</sup> Vgl. der Reihenfolge nach: HStA Hannover Cal. Br. 21-4204, fol. 197<sup>v</sup>; ebd., fol. 322<sup>r</sup>-325<sup>f</sup>, 430<sup>f</sup> (hier eigentlich gegen Johannes Caselius, den Gegner Hofmanns, dem der Generalsuperintendent Basilius Sattler feindlich gesinnt war und den er damit in eine Ecke mit Hofmann stellen wollte); gegen Hofmann ebd., fol. 202<sup>v</sup>. Vgl. ferner z. B. Ministerium zu Magdeburg: *Controversia Crameriana Magdeburgensis, das ist / Wahrhafftige beschreibung des entstandenen Magdeburgischen Kramerischen Kirchenstreits [...]*, Wittenberg 1624, S. 471 über Hofmanns Gefolgsman Andreas Cramer: ‚die wiedrige Art und Weise / so ihr euch gebrauchet / Ricket gantz unnd gar nach Heucheley / eigen Lieb / Neid / Hoffart / und das liebe liebe Thierlein *privat* Rach‘.

geschilderten Sinne Streit und Kampf werden musste, eine Verletzung zentraler Regeln dar. Die Räte wollten dem Phänomen abweichender theologischer Meinungen durch ein Netz von obrigkeitlich sanktionierten Normen und Institutionen beikommen – Universitätsstatuten, Kirchenordnungen, Bestimmungen dogmatischer Lehrschriften etc. Sie gingen davon aus, dass es in diesen Normen geregelte Verfahren zur Konfliktentscheidung und -beilegung gäbe, wobei sich die Streitparteien sowohl den Mechanismen der Entscheidungsfindung wie der Entscheidung selbst unterwerfen sollten.

Durch die Anerkennung einer geregelten, juristisch sanktionierten Lösungsstrategie sollte insbesondere das Eskalieren des Streits vermieden werden. Das würde genau dann passieren, wenn ein Streitender gegen diese Normen auf den ihm selbst zur Verfügung stehenden Möglichkeiten zur Streitführung beharrte – etwa dort, wo Theologen auf dem Recht zur gedruckten Meinungsäußerung bestanden.<sup>31</sup> Das hieß konkreter, dass gegen die letztlich auf individueller Verantwortung und Engagement beruhende Konfliktauffassung Hofmanns die alleinige Entscheidungskompetenz verschiedener sekundärer Institutionen stand. Die Räte vertraten damit einen Streitstil, der den größten Teil des konkreten Agierens im Streit als kontrollierbare Reaktion auf Anforderungen der genannten territorialen Einrichtungen verstand. Nur ein Beispiel: Die im Konflikt Befindlichen sollten und durften sich sehr wohl schriftlich und direkt gegeneinander gerichtet äußern, aber nur auf Anforderung und in Beantwortung von Fragen der Konsistorialräte. Genau dieser Modellierung streitenden Verhaltens durch Vorgaben obrigkeitlicher Institutionen wollte sich Hofmann entziehen: Gerade dann, wenn man ihn um schriftliche Stellungnahmen bat, versuchte der wahrhaft schreibfreudige Theologe sich dem zu entziehen. Wichtig ist hier vor allem, dass es den Räten nicht nur darum ging, das Monopol ihres Autoritätsgaranten (des Landesherren) auf die faktische Entscheidung des Streits aufrecht zu erhalten.<sup>32</sup> Mindestens ebenso entscheidend war es, auch das Monopol auf die Kontrolle und Beurteilung der Streitführung zu behalten. Dazu bevorzugten die Räte aus dem breiten Arsenal an institutionellen Streitformen, das die Frühe Neuzeit zur Verfügung hatte, bestimmte Vorgehensweisen.

Allerdings darf diese Auffassung der Räte nicht einfach als rein politischer Pragmatismus abgetan werden. Das Ideal der ‚geschlossenen theologisch-religiösen Ordnung‘ blieb selbstverständlich auch hier an die Leitidee ‚theologische Wahrheit‘ angebunden. Doch führten die angedeuteten Versatzstücke zu einem Streitstil, in dem das offene Führen eines

---

<sup>31</sup> Belege bei Friedrich: „mundtlich zuhandeln“; S. 75 und passim.

<sup>32</sup> Die fürstliche Autorität inszenierte sich so als eine Instanz, die *erstens* keine theologische Pluralität duldete, die *zweitens* (wo Meinungsvielfalt entstanden war) keinen gesellschaftssprengenden Konflikt über derartige Pluralität erlaubte, die *drittens* die alleinige Kompetenz zur konkreten Gestaltung des Konflikts hatte, und die *viertens* auch die alleinige Quelle der Entscheidungsfindung und einziges Organ ihrer Exekution war.

Konflikts, das aktive Streiten als kontraproduktiv, anmaßend, gegen die gesellschaftliche Verantwortung des Einzelnen gerichtet, normwidrig und sozial deviant eingeschätzt wurde. Das Interesse der Obrigkeiten an den theologischen Problemen der Zeit erscheint gebrochen im Geflecht der Normen und Institutionen, die die kirchliche Macht des Landesherren als Teil der fürstlichen Autorität sicherten. Es ist nicht von einem prinzipiellen Desinteresse der beteiligten Räte an den theologischen Sachfragen auszugehen, es lassen sich etwa im Hofmannstreit immer wieder Hinweise finden, dass es um die ‚richtige‘ theologische Ordnung ging. Doch dieses Interesse an der Findung und Etablierung theologischer Wahrheit war eben eingebunden in ein weites Geflecht von anderen Beurteilungsmaßstäben theologischen Konflikts. Kurz gesagt: Hier diente nicht Streit der Wiederherstellung guter Ordnung, sondern die Bewahrung der guten Ordnung sollte Streit verhindern. Einen Streit zu führen wurde missbilligt, es ging darum, auf vorhandenen Streit zu reagieren.

Auf Grund all dieser Interessen darf man der stilisierten Unabhängigkeit der fürstlichen Institutionen nicht zu viel Glauben schenken – sie waren trotz ihrer vermeintlich überparteilichen Stellung Teilnehmer des Streits. Auch die Räte mussten sich im Streit verhalten, auch sie mussten letztlich eine inhaltliche Position vertreten und durchsetzen. Im Ergebnis wurden sie damit zu Streitenden, die selbst eine bestimmte Ansicht innerhalb des umstrittenen Meinungsspektrums durchsetzen wollten und das mit ihren Möglichkeiten auch taten. Die Theologen umgekehrt versuchten ihrerseits, von den Mechanismen der Räte und den sekundären Institutionen eines Territoriums Gebrauch zu machen. Aber es ist doch deutlich, dass sie die Position der Räte gewissermaßen nur instrumentalisierend einnahmen, dort, wo sie der Durchsetzung ihres eigentlichen Leitwertes ‚theologische Wahrheit‘ dienlich war. Daniel Hofmann oder andere Theologen seines Schlages waren jedoch nicht gewillt, die gesellschaftliche Implantation und lehrmäßige Durchsetzung der von ihnen erkannten ‚Wahrheit‘ anderen Leitideen unterzuordnen oder sie in einen breiteren, heteronomen Beurteilungskontext (Reichsgesetze, politisches Prestige etc.) einzubinden.

### **Der ‚Streit um das Streiten‘ und die Leitidee ‚theologische Wahrheit‘**

Der Hofmannstreit ist damit ein Fall, wo verschiedene ‚Streitstile‘ in offene Konkurrenz zueinander traten, obwohl die Parteien in Bezug auf die Zulässigkeit theologischer Meinungsvielfalt letztlich einer Meinung waren. Zunächst zeigt sich, dass an diesem Punkt die Frage nach der angemessenen Verhaltensweise gerade nicht ständisch oder funktional differenziert war, die Unvereinbarkeit der Streitstile hing also nicht mit einer Monopolisierung verschiedener Streitstile durch verschiedene gesellschaftliche Segmente zusammen. Hofmann hatte sich dagegen gewehrt, verschiedene Streitstile an verschiedene

(kirchliche) Ämter zu binden, und auch die Räte sahen letztlich für alle Untertanen dasselbe deeskalierende Verhaltensmodell als verbindlich an.

Versteht man ‚Streitstil‘ als autoritative, institutionelle, konzeptionelle wie handlungspragmatische Reaktion auf (theologischen) Dissens, dann zeigt die Pluralität der Streitstile nur, dass es verschiedene kulturelle Möglichkeiten gab, sich dieses Phänomen anzueignen.<sup>33</sup> Die Konkurrenz der ‚Streitstile‘ illustriert also, dass Spannungen innerhalb der Gesellschaft herrschten, die nicht nur daraus resultierten, dass es Dissens gibt, sondern auch daraus, dass es Dissens darüber gibt, wie mit dem Dissens umzugehen sei. Ein abwägender Vergleich dieser Stile war den Zeitgenossen freilich nicht möglich. Angesichts der wechselseitigen expliziten Entgegensetzung dieser Streitstile war eine freie Wahl nur sehr eingeschränkt möglich.<sup>34</sup> So musste es zum titelgebenden ‚Streit um das Streiten‘ kommen.

Letztlich implizierte die wechselseitige Kritik der ‚Streitstile‘ eine Kritik der gegnerischen Wertehierarchien und handlungsleitenden Orientierungen. Dabei ist nochmals zu betonen, dass keine Differenzen hinsichtlich der generellen Wichtigkeit der Leitidee ‚einheitlicher theologischer Ordnung‘ bestanden. Ob es beim Handeln der Räte nur um ‚abwägendes pragmatisches Handeln‘ ging, scheint deshalb fraglich, auch wenn in ihren Überlegungen pragmatische Einschätzungen eine gewisse Rolle hatten.<sup>35</sup> Man wird in ihren Konzeptionen eher eine Sichtweise zu vermuten haben, die sehr wohl von einer beachtlichen Relevanz theologischer und dogmatischer Fragen ausging, diese aber mit anderen als den in der Geistlichkeit verbreiteten Modellen behandeln wollte. Es ging den Räten nicht darum, das Theologische aus der Politik zu verdrängen; man wies ihm nur einen anderen Platz zu, der anerkannte, dass es zulässig und wichtig sei, die Fokussierung auf die theologische Wahrheit durch einen weiteren Kontext von Beurteilungskriterien zu ergänzen. Im Unterschied zu Hofmann sahen die Räte diese Integration der theologischen Wahrheitsfrage in die Logik der sekundären Institutionen und ihrer Normen weder als Minderung der Wichtigkeit von Theologie und Religion noch als Verletzung der Würde theologischer Sachfragen. Deshalb mussten sie auch zu einer prinzipiell anderen Konzeption des angemessenen Streitverhaltens

---

<sup>33</sup> Vgl. Dinges: Lebensstilkonzept, S. 203: Es gibt „Verhaltensstile der historischen Subjekte, die sich diese kulturelle Möglichkeit, Ehre anzugreifen [oder: theologischen Dissens zu bewältigen], unterschiedlich aneignen“.

<sup>34</sup> Auch Dinges: Lebensstilkonzept, der zwar (S. 199) explizit die Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Handlungskonfigurationen betont, beschäftigt sich dann kaum mit der Frage, wie es dazu kommt, dass bestimmte Menschen tatsächlich bestimmte Verhaltensstile pflegen.

<sup>35</sup> Zitat bei Behringer: Falken und Tauben, S. 261. Man argumentierte dann z. B. mit dem reichsweiten negativen Eindruck, den die Landesuniversität machen würde, mit den materiellen Folgen für das Territorium; etc.

kommen.<sup>36</sup> Damit aber stritt man über die Autorität der institutionalisierten Streitbewältigungsmechanismen.

---

<sup>36</sup> Seit jeher hatte es in der reformatorischen Bewegung Stimmen gegeben, die eine derartige Ergänzung des Leitwerts ‚theologische Wahrheit‘ durch alternative Handlungsmaximen vorgenommen hatten, vgl. Matheson: *Mission?* und Higman: *Bucer et les nicodémites*. Die Frage, ob persönliche Glaubensüberzeugung in aller Radikalität ungebrochen auf das persönliche Verhalten durchschlagen müsse, wurde seit jeher ambivalent beantwortet. Letztlich geht es auf theologischer Ebene darum, wie unnachgiebig und unvermittelt Gott und Welt, Geist und Fleisch, kurz: die beiden Reiche Luthers einander gegenüberstehen sollten, bzw. wie leicht die Unterscheidung zu einer Diastase mit der entsprechenden Forderung einer Durchsetzung des (vermeintlich) göttlichen Anliegens in der (vermeintlich) nur gottfeindlichen realen Situation des Handelnden wurde. Derartige (im Falle der Räte vielleicht nicht explizite) theologische Grundsatzfragen dürften letztlich umstritten gewesen sein, wo zwei Streitstile derart in Konkurrenz traten, wie im Hofmannstreit beispielhaft der Fall.