

Johann III. von Schweden (1568–1592)

Ein König im Spannungsfeld von Gegenreformation
und Konfessionalisierung¹

Von Martin Friedrich

In der Frühneuzeitforschung hat sich das Paradigma der Konfessionalisierung in den letzten 15 Jahren zunehmend durchgesetzt. Es hat seine Stärken vor allem in der Parallelisierung von Phänomenen in den drei großen Konfessionen und in der Integration sozialgeschichtlicher, kirchengeschichtlicher und institutionsgeschichtlicher Fragestellungen². Insbesondere für die katholische Kirche bietet es sich an, um die problematischen Begriffe der katholischen Reform und der Gegenreformation unter einen Oberbegriff zu fassen³.

Zu verschiedenen Konfessionen, verschiedenen Regionen, verschiedenen Bereichen liegen mittlerweile Untersuchungen vor, die das Geschehen der Konfessionalisierung immer mehr differenzieren und doch zugleich die verwandten Strukturen herausarbeiten. Um so mehr tut es jetzt not, in weiteren Fallstudien die Tragfähigkeit des Konzepts zu überprüfen⁴, insbesondere seine Gültigkeit über den Bereich des Deutschen Reiches hinaus. Heinz Schilling, der Protagonist des Paradigmas, hat eine Untersuchung der schwedischen Kirchenpolitik in der Zeit der Wasa-Söhne (Erik XIV., Johann III. und Karl IX., 1560–1611) angeregt, bei der die Parallelen zur „Zweiten Reformation“, also zur reformierten Konfessionalisierung in

¹ Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag innerhalb des Habilitationskolloquiums an der Ruhr-Universität Bochum im Januar 1996.

² Vgl. vor allem die Forschungsberichte von Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Die katholische Konfessionalisierung, hrg. v. W. Reinhard und H. Schilling, Münster 1995 (= RST 135), 1–49; Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung, in: Ebd. 419–452, hier: 420–425.

³ Vgl. Reinhard 421–436; Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (= Enzyklopädie Deutscher Geschichte 12), 25 f.; Herbert Smolinsky, Kirchengeschichte der Neuzeit I, Düsseldorf 1993, 101–107; ders. – Marc Venard (Hrg.), Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30), Freiburg u.a. 1992 (= Die Geschichte des Christentums 8), XIX f.

⁴ Vgl. Schilling 16–31. Insbesondere seinem Hinweis auf die Rolle der „Alternativkonzepte“ (22) soll im folgenden nachgegangen werden.

Deutschland herausgestellt werden sollten⁵. An Johann III., der am längsten von allen Brüdern regierte, wäre hierbei eigentlich nicht zu denken, weil er alles andere als reformiert war⁶. Andererseits bietet er sich dennoch für eine Untersuchung an, weil sich mit seiner Regierungszeit das Stichwort der schwedischen Gegenreformation verbindet.

Für unsere kirchenhistorischen Kompendien scheint diese Einordnung jedenfalls klar zu sein. Heussi, Tüchle und Jedin berichten übereinstimmend, um die polnische Krone zu erlangen, sei der schwedische König 1578 heimlich zum Katholizismus konvertiert⁷, und Karl Kupisch sagt sogar von ihm, er habe „alles versucht, Schweden vom evangelischen Bekenntnis zu lösen“⁸. Gab es also einen opportunistischen Machtpolitiker auf dem Schwedenthron, dem es ähnlich wie August dem Starken auf einen Glaubenswechsel nicht ankam, und ist Schweden nur durch Zufall der Rekatholisierung entgangen? Oder stimmt Bernd Moellers Darstellung, nach der Johann III. selbst der Betrogene war, als sich einige Jesuiten „in lutherischer Verkleidung“ an ihn herangemacht hatten⁹?

Wer die schwedischen Standardwerke aufschlägt, findet ein anderes Bild. Nehmen wir als repräsentativ den Artikel über Johann III. im *Svenskt Bio-*

⁵ Heinz Schilling, Die „Zweite Reformation“ als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – das Problem der „Zweiten Reformation“ (= SVRG 195), hrg. v. H. Schilling, Gütersloh 1986, 387–437, hier: 389. Der Beitrag von Ingun Montgomery im selben Band (266–290) nimmt die Begriffe nur sehr zurückhaltend auf, ordnet Karl IX. nicht als reformiert, sondern als „eher humanistisch-philippistisch“ ein (289). Johann III. ist fast gar nicht behandelt (272 f). Etwas ausführlicher ist: Dies., The Institutionalization of Lutheranism in Sweden and Finland, in: The Scandinavian Reformation, hrg. v. Ole Peter Grell, Cambridge 1995, 144–178 (zu Johann III. 148–152; auch hier geht es aber mehr um den Widerstand gegen seine Kirchenpolitik als um ihn selbst).

⁶ Diese Behauptung steht nur bei Bernhard Vogler, Die lutherischen Kirchen, in: Smolinsky – Venard (s. Anm. 3), 44: „König Johann III. (1568–1592) näherte sich den Calvinisten[!] an und ließ 1573[!] ein ‘Rotbuch’ veröffentlichen, das heißt[!] eine Revision der Kirchenordnung ...“; ein Satz, in dem fast jeder Bestandteil falsch ist. Erstaunlicherweise ist in demselben Buch auf S. 442 (vom selben Autor!) eine fast ebenso knappe, aber weitgehend richtige Darstellung zu finden.

⁷ Vgl. Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹⁶1981, 343; Hermann Tüchle, in: Geschichte der Kirche, Bd. 3, Einsiedeln 1965, 162; Hubert Jedin, in: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 4, Freiburg 1967, 544.

⁸ Karl Kupisch, Kirchengeschichte, Bd. 4, Stuttgart 1975, 63. Vgl. auch Kurt Aland, Geschichte des Christentums Bd. 2, Gütersloh 1982, 333: Johann habe „Katechismus und Liturgie katholisch ausgerichtet“.

⁹ Bernd Moeller, Katholische Reform und Gegenreformation, in: Ökumenische Kirchengeschichte, hrg. v. R. Kottje u. B. Moeller, Bd. 2, Mainz – München ²1978, 412–427, hier: 426; ähnlich Gerhard Ritter, Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert, Berlin 1950, 295; Jörg-Peter Findeisen, Das Ringen um die Ostseeherrschaft. Schwedens Könige der Großmachtzeit, Berlin 1992, 92. Findeisen orientiert gut über die politischen Aspekte von Johanns Herrschaft, seine Schilderung der Kirchenpolitik ist aber höchst unzuverlässig und voller Fehler. – Die Auffassung, Johann III. sei selbst über die Identität der bei ihm weilenden Jesuiten getäuscht worden, geht wahrscheinlich auf eine mißverständliche Äußerung bei Gustav Droysen, Geschichte der Gegenreformation, Berlin 1893 (= Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, Bd. 3.1.1), 208, zurück.

grafiskt Lexikon, in dem auch die kirchlichen Verhältnisse ausführlich behandelt sind. Dort wird die heimliche Konversion bestritten und die Ernsthaftigkeit von Johans Kirchenpolitik betont; sie sei auf eine Vereinigung der Christenheit auf dem Grund der Kirchenväter ausgerichtet gewesen¹⁰. Was also war der König, Opportunist oder Idealist, Katholik oder Protestant, Gegenreformer oder Ireniker? Repräsentiert er eine Form der Konfessionalisierung, und wenn ja, welche? Ich will zuerst die bisherigen Forschungen vorstellen, werde dann einen kurzen Abriß der Kirchenpolitik Johans III. geben sowie einen eigenen Beitrag zur Bestimmung seiner religiösen Anschauungen versuchen, um zuletzt die Konfessionalisierungsdebatte wieder aufzunehmen.

I.

Das in Deutschland gültige Bild von den kirchlichen Bestrebungen Johans III. gründet sich offensichtlich ganz auf drei Werke. Alle drei sind nicht auf Schwedisch verfaßt, sondern in allgemein zugänglichen Sprachen, und, was damit zusammenhängt, sie nehmen die schwedische Kirchenpolitik von einem außerschwedischen Gesichtspunkt aus in den Blick. Ihr eigentliches Thema sind die Versuche zur Rückgewinnung Schwedens für die römische Kirche, die in der Zeit Johans III. begannen. 1838/39 schilderte der Präfekt des Vatikanischen Archivs, Augustin Theiner, in zwei voluminösen Bänden „Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl unter Johans III., Sigismund III. und Karl IX.“¹¹. Nach seiner Darstellung war Johans ein edler und frommer Mann, der schon aus Sehnsucht zur katholischen Kirche 1562 die polnische Prinzessin Katarina Jagiellonica heiratete¹² und der seit seiner Thronbesteigung 1568 seine Kirche Schritt für Schritt an die wahre Kirche heranzuführen versuchte. Sein Fehler sei nur gewesen, daß er erst 1576 für sein Katholisierungsprogramm die Unterstützung des Papstes erbat¹³ und daß er dann, durch protestantischen Widerstand eingeschüchtert, das öffentliche Hervortreten als Katholik scheute¹⁴. An seiner Konversion und an seinem edlen Willen gab es für Theiner aber keinen Zweifel.

1906 veröffentlichte der finnische, aus der Schweiz gebürtige Historiker Henry Biaudet seine Dissertation „Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIe siècle“¹⁵. Sie umfaßt nur die Jahre 1570–76, die Zeit vor der Aufnahme offizieller Beziehungen; für die zweite Epoche hat Biaudet

¹⁰ Birgitta Lager-Kromnow, Johan III, in: Svenskt Biografiskt Lexikon [im folgenden zitiert: SBL] 20 (1973–1975) 182–199, hier: 193 f. Ähnlich O. H[ellström], Johan III, in: Svenska Män och Kvinnor. Biografisk uppslagsbok 4, Stockholm 1948, 63–66, hier: 65.

¹¹ Nach geheimen Staatspapieren, 2 Bde., Augsburg 1838/39.

¹² Theiner I, 342.

¹³ Theiner I, 437 f.

¹⁴ Vgl. Theiner I, 542 f. 580 f. 608 f.

¹⁵ Untertitel: Études politiques. Époque des relations non officielles 1570–1576, Paris 1906 (hierzu als Quellenband ders., Le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIe siècle. Notes et Documents I, Paris 1906).

det zwar noch einen Dokumentenband vorgelegt¹⁶, die Darstellung aber nicht mehr schreiben können. Obwohl auch Biaudet sich vorwiegend auf römische Quellen stützte, kam er zu einem ganz anderen Bild von Johann¹⁷. Er porträtierte ihn als reinen Opportunisten¹⁸, der nur aus politischen bzw. finanziellen Interessen die Unterstützung der katholischen Mächte suchte¹⁹ und dessen Maßnahmen in der schwedischen Kirche einzig darauf zielten, die Gunst des Papstes zu gewinnen²⁰.

Die Synthese von Theiner und Biaudet lieferte 1963 der norwegische Historiker Oskar Garstein mit dem ersten Band seines Werkes „Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia“²¹. Auch er ging davon aus, daß Johann zunächst politische Interessen verfolgte und seine Haltung von „opportunism“ gekennzeichnet sei²². Die Gespräche mit päpstlichen Gesandten seit 1574 hätten ihn aber immer mehr zu einer prokatholischen Haltung gebracht²³, die im Mai 1578 durch die förmliche Konversion vollendet worden sei²⁴. Für die Rekatholisierung seines Landes stellte er jedoch dem Papst Bedingungen, die eine allmähliche Umwandlung ohne die Gefahr protestantischer Aufstände gewährleisten sollten: als wichtigstes Laienkelch, Priesterehe und Messe in der Muttersprache²⁵. Weil es hier nicht zu einer Einigung kam, sei Johann 1580 wieder zu einer Haltung der religiösen Neutralität zurückgekehrt, die er bis zu seinem Lebensende einnahm²⁶.

All diese Arbeiten haben ihren Wert in der immer mehr erweiterten Heranziehung von Quellen aus verschiedenen römischen Archiven und in der minutiösen Nachzeichnung der diplomatischen Bemühungen um Johann III.²⁷. Diesem selbst werden sie jedoch kaum gerecht. Ihre eigentli-

¹⁶ Ders., Documents concernant les relations entre le Saint-Siège et la Suède durant la seconde moitié du XVIe siècle, Bd. 2/1, Genève 1912 (nur die Jahre 1576/77 umfassend).

¹⁷ Zwar erklärt Biaudet auf S. 20 f., Anm. 2, es sei ihm „impossible d’entrer dans le détail de la politique intérieure de Jean III, en matière de religion“, was ihn aber nicht hindert, dennoch seine These von einer rein opportunistischen Kirchenpolitik vehement zu vertreten.

¹⁸ Biaudet 1906, IV f. 176 („l’opportunisme par trop éclatant“).

¹⁹ Vgl. bes. Biaudet 1906, 120 f. 175–356 f.

²⁰ Vgl. bes. Biaudet 1906, 275–282 347–349.

²¹ Untertitel: until the Establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622, Oslo 1963. – Bd. 2, der nur noch zum geringen Teil die Zeit Johanns III. behandelt, erschien Oslo 1980; 1992 erschien in Leiden ein weiterer Band, der die Darstellung bis 1656 fortsetzt.

²² Garstein 1, 67.

²³ Vgl. bes. Garstein 1, 80 f. 119 f. 132–136.

²⁴ Garstein 1, 136–144.

²⁵ Vgl. bes. Garstein 1, 141 f. 179 f.

²⁶ Vgl. Garstein 1, 211 f. 242; Garstein 2, 22 55 70.

²⁷ Weitere Werke in dieser Reihe sind die Spezialuntersuchung von Theodor van Haag SJ, Die apostolische Sukzession in Schweden, in: Kyrkohistorisk Årsskrift 44 (1944) 1–168, bes. 133–168; die – freilich auf Dänisch verfaßte und eher antikatholisch ausgerichtete – Biographie von Vello Helk, Laurentius Nicolai Norvegus S.J. En biografi med bidrag til belysning af romerkirkens forsøg på at genvinde Danmark-Norge i tiden fra reformationen til 1622, København 1966, bes. 80–177 436–454 zum Aufenthalt

chen Helden sind die päpstlichen Gesandten in Schweden, und deren Berichte und Briefe sind die hauptsächlichen Quellen. Der König kommt also im allgemeinen nur mit seinen Beziehungen zur katholischen Kirche in den Blick, und er wird dabei auch fast ausschließlich mit den Augen seiner katholischen Gesprächspartner betrachtet. Daß dies zu Verzerrungen führt, hat insbesondere der schwedische Historiker Sven Ulric Palme in seiner eingehenden Rezension zu Garstein angemerkt²⁸. Er meinte, wenn man die Quellen kritischer betrachte, dann „sei es leicht, hinter den Schönmalereien eine andere Wirklichkeit zu erblicken ... Das Bild eines Mannes, der mit hartnäckiger Sturheit in allem Wesentlichen an dem theoretischen Standpunkt festhält, den er einmal eingenommen hat, wie unbequem der auch in bestimmten Lagen war, ein Mann, der es verstand, diese Sendboten aus einer fremden und lockenden Welt für seine Absichten auszunützen“²⁹. Mit Nachdruck bestritt Palme so die angebliche Konversion Johanns, in dieser Frage unterstützt von Vello Helk, der Garstein ebenfalls eine sehr ausführliche und kenntnisreiche Rezension gewidmet hat³⁰.

Leider hat Palme über seine Andeutungen hinaus keine ausführlichere Deutung der religiösen Einstellungen Johanns III. gegeben³¹. Auch andere schwedische Forscher taten dies nicht mehr seit Hjalmar Holmquists doch inzwischen in vielem veralteter Darstellung von 1933³². Zu nennen ist nur

Nicolais in Stockholm; zuletzt die knappe Darstellung in Richard Wehner SJ, *Jesuiten im Norden. Zur Geschichte des Ordens in Schweden. I. 1574–1879*, Paderborn 1974, 13–30.

²⁸ Sven Ulric Palme, [Rez. zu] Oskar Garstein, *Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia ...*, Vol. I, Oslo 1963, in: *Historisk Tidskrift*, utgiven af den Norske Historiske Föreningen 45 (1966) 125–161, hier: 127 f. 154 f.

²⁹ Ebd. 156 („... är det lätt att skymta en annan verklighet bakom skönmålningarna ... Det är bilden av en man, som med hårdnackad envishet i allt väsentligt står fast vid den teoretiska ståndpunkt han en gång intagit, hur obekvämt den än har varit i vissa lägen, en man som förstår att för sina syften utnyttja dessa sändebud från en främmande och lockande värld“). - Alle schwedischen Zitate werden im Text in eigener Übersetzung dargebracht.

³⁰ Vgl. ebd. 158–160; Vello Helk, [Rez. zu] Oskar Garstein ..., in: *Historisk Tidskrift*, utgiven af den Norske Historiske Föreningen 45 (1966) 177–194, hier: 188 f.; in französischer Übersetzung in *Revue d'histoire ecclésiastique* 61 (1966) 119–131, hier: 125 f. Im wesentlichen übernommen hat von den schwedischen Autoren, soweit ich sehe, nur Sven Kjällström, *Kräkla och mitra. En undersökning om biskopsvigningar i Sverige under reformationstidevarvet*, Lund 1965, 53–102 (bes. 91 f.), das Bild Garsteins. Vgl. auch ders., „Sätt till att ordinaera en vald biskop“ 1561–1942, Lund 1974, 22–29, ohne neue Erkenntnisse, aber mit noch steileren Formulierungen (s.u. Anm. 76).

³¹ Seine Darstellung in dem Handbuch *Sveriges Historia genom tiderna*, wo er Johanns Motivation, Biauudet folgend, als primär politisch bezeichnet hatte, widerrief er 1966 ausdrücklich (Palme [s. Anm. 28], 151 f.).

³² Hjalmar Holmquist, *Svenska Kyrkans Historia* (hrsg. v. H. Holmquist und H. Pleijel), Bd. 3: *Reformationstidevarvet 1521–1611*, Teil 2, Stockholm 1933, 7–145. Holmquist charakterisiert Johann als ästhetischen Gefühlsmenschen (15 f.), dessen Kirchenpolitik stark von politischen Faktoren abhängig und deshalb schwankend war (19 f. 76 f. 85 f. 90), wobei dennoch eine durchgehende Linie einer von Cassander und Melancthon bestimmten Vermittlungstheologie aufzuzeigen ist (35 f. 44–46 57 f.). Nur

das sehr empfehlenswerte Werk „The Early Vasas“ des britischen Historikers Michael Roberts mit einem ausführlichen Kapitel über Johanns Kirchenpolitik, das auch Palme gegen Garstein recht gibt³³. Ansonsten liegen einige neue Monographien zu Einzelproblemen vor. Sie werden später im Zusammenhang mit der Kirchenpolitik Johanns aufgegriffen.

Zuerst jedoch eine methodische Vorüberlegung: Jeder Versuch, hinter die Handlungen von Johann III. nach seinen Motiven zurückzufragen, steht vor dem Problem der unzulänglichen Quellen. Wir haben von ihm keine Tagebücher oder wirklich vertrauliche Briefe; der König hat offensichtlich niemandem vertraut. So stehen uns einmal offizielle Briefe und öffentliche Ansprachen zur Verfügung, bei denen aber fraglich ist, ob Johann hier wirklich seine innerste Überzeugung enthüllt; und wir haben zahlreiche Berichte über die Gespräche, die katholische Besucher gegeben haben, aber hier kommt zu dem ersten Problem noch die Frage dazu, ob die Gesprächspartner den König immer richtig verstanden haben und ob sie nicht bisweilen ihre eigenen Wünsche und Hoffnungen in seine Aussagen projiziert haben.

Deshalb ist auch die Frage, ob Johann III. 1578 vor dem päpstlichen Legaten Possevino eine ehrliche Konversion zur katholischen Kirche vollzogen hat, nur sehr schwer isoliert zu beantworten. Die Bezeugung ist jedenfalls viel unsicherer, als es die Aussagen in unseren kirchenhistorischen Kompendien vermuten lassen. Garstein hat an seiner These gegen die Kritiker festgehalten, ohne freilich alle Einwände entkräften zu können³⁴. Für ihn, wie natürlich auch für Theiner, war der Akt der Unterwerfung unter die römische Kirche der unbezweifelbare Schlüssel für die Kirchenpolitik des Königs, die im übrigen dann nur noch sehr kursorisch dargestellt wurde. Ich nehme einen anderen Ausgangspunkt, weil ich meine, daß sich Johanns Absichten doch am besten aus seinen Taten erschließen. Deshalb will ich die wichtigsten Stationen seiner Kirchenpolitik entlanggehen und versuchen, ihren roten Faden zu erkennen. Damit nehme ich die These einer Kontinuität in Johanns religiösen Idealen auf, wie sie schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts Lars Anton Anjou formuliert hat: „Die Überzeugung von christlichem Glauben und Kirche, der Johann bis zu seinem Tode treu blieb, wurde schon in den Gefängnismauern von Gripsholm gebildet“³⁵.

eine Kurzfassung ohne neue Gesichtspunkte bietet ders., *Handbok i Svensk Kyrkohistoria 2: Från Reformationen till Romantiken*, Stockholm 1940, 45–49.

³³ Michael Roberts, *The Early Vasas. A History of Sweden, 1523–1611*, Cambridge 1968, 273–296, hier: 286 487.

³⁴ Vgl. Garstein 2 (s. Anm. 21) 434–437; Garstein 1992, 734.

³⁵ L.A. Anjou, *Svenska Kyrkoreformationens Historia*, Bd. 3, Upsala 1851, 61: „Den öfvertygelse om kristen tro och kyrka, hvilken Johan III ... orubbligt intill sin död vidblef, ... var redan bildad inom Gripsholms fängelsemurar“. Auch Anjou sieht Johann als Vermittler in der Nachfolge Cassanders (52) und bezweifelt die angebliche Konversion im Mai 1578 (143 f.).

II.

Entscheidend für die Entwicklung Johanns III. waren wohl wirklich die vier Jahre, die er inhaftiert im idyllischen Schloß Gripsholm am Mälarsee verbringen mußte. Sein Bruder, der krankhaft paranoische König Erik XIV., hatte ihn eingekerkert, weil er ihn einer Verschwörung beschuldigte³⁶. Johann hat sich später öfters darauf berufen, daß er während seiner Gefangenschaft in Gripsholm die Kirchenväter studiert habe³⁷. Ich werde darauf noch zurückkommen. 1567 kam Johann wieder frei, und als ein Jahr später Erik erneut die Kontrolle über sich selbst und sein Reich entglitt, war Johanns Stunde gekommen. Mit seinem jüngeren Bruder Karl zog er im September 1568 gegen Stockholm und nahm Erik gefangen. Auf einem Reichstag im Januar 1569 wurde die Wahl Johanns zum König bestätigt, im Juli wurde er in Uppsala gekrönt³⁸.

Zu diesem Anlaß entstand das erste³⁹ wichtige Dokument für Johanns Kirchenpolitik; die sogenannten Krönungsartikel⁴⁰, die den zum Reichstag versammelten Bischöfen zur Diskussion vorgelegt wurden. Ihr wesentlicher Inhalt sind die Forderungen nach besserer Überwachung der Bildung und der Lebensführung der Pfarrer durch die Bischöfe. Johann machte durch verschiedene Äußerungen deutlich, daß nach der Mißwirtschaft Eriks nun auch in der Kirche eine neue Ära der königlichen Fürsorge beginnen sollte. Gleich der erste Artikel zeigte darüber hinaus aber schon die Richtung, die der König in seiner Kirchenpolitik einschlagen wollte. Er enthielt die Forderung, daß neben dem Fest Christi Verklärung auch das Fronleichnamfest wieder eingeführt werden solle. Dies war jedoch der einzige Punkt, in dem die Bischöfe sich widersetzen, und zwar „propter multiplicem illius festi abusum et idolomaniam“⁴¹. Damit zeigten sich also schon die Fronten, die die nächsten Jahrzehnte bestimmen sollten: auf der einen Seite der König mit seinem Versuch, die Tradition wiederzubeleben, auf der anderen Seite die Mehrheit der Theologen, die die Errungenschaften der Reformation zu verteidigen entschlossen waren.

³⁶ Zur Regierungszeit Eriks s. Roberts (s. Anm. 33) 199–241; Findeisen (s. Anm. 9) 58–78.

³⁷ Vgl. Svenska Riksdagsakter jämte andra handlingar som höra till statsförfattningens historia Bd. 2 [im folgenden SRA 2], Stockholm 1899, 494: „in mea captivitate, quae licuit cum nostris libris colloqui, multos patres saniores diligentissime evolvimus“ (Rede auf dem Reichstag in Stockholm 1574).

³⁸ Vgl. Birgitta Lager, Johan III övertar makten i Stockholm, in: Historiska studier tillägnade Folke Lindberg 27 augusti 1963, hrg. v. T. Westin, Stockholm 1963, 49–57.

³⁹ Kjällerström 1965 (s. Anm. 30) 40–45, legt großen Wert auf die schon Anfang 1569 vorgenommene Wiederherstellung der mittelalterlichen Stiftseinteilung, die aber letztlich auch nach seinem eigenen Urteil nur eine Umbenennung (44: „namnbyte“) war.

⁴⁰ Abgedruckt SRA 2, 396 f., sowie bei Sven Kjällerström, Johan III och Kristi Lekamens Fest, in: Kungliga humanistiska vetenskapssamfundet i Lund årsberättelse 1954/55, 1–18, hier: 16–18; dort auch die textkritischen Erwägungen zur Echtheit der Forderung nach Wiedereinführung des Fronleichnamfestes. Allgemein zu den Krönungsartikeln auch Roland Persson, Johan III och Nova Ordinantia, Göteborg 1973, 6 f.

⁴¹ RA 2, 396; Kjällerström 1954/55, 1.

Die ersten Jahre waren noch von Kompromissen geprägt. Unangreifbarer Führer der Kirche war zu jener Zeit Laurentius Petri, seit 1531 Erzbischof von Uppsala, prägende Gestalt der schwedischen Reformation⁴². Mit ihm mußte sich Johann arrangieren, und so war es gewiß ein geschickter Schachzug, daß er dessen schon 1561 vorgelegte Kirchenordnung in Kraft setzte; freilich nicht ohne zuvor verschiedene Zusätze mit dem Erzbischof ausgehandelt zu haben⁴³. Besonders bedeutsam war der Schlußartikel, der die Ergänzung der Kirchenordnung offenhielt, sobald sich dafür die Notwendigkeit ergeben würde⁴⁴. Ansonsten freilich war die Kirchenordnung mit ihrer mittleren Linie zwischen Luther und Melancthon geeignet, die Kontinuität der schwedischen Reformation zu wahren. So sahen es auch die Pfarrer, die 1572 auf der Nationalsynode in Uppsala die Kirchenordnung annahmen. In ihrem Beschluß betonten sie ausdrücklich, sie würden es nicht zulassen, daß andere Zeremonien eingeführt würden als die, die bereits im Gebrauch seien und nun in der Kirchenordnung festgelegt seien⁴⁵. Es war offensichtlich, daß Johann ein kirchenpolitisches Programm hatte; aber genauso klar war, daß es sich nicht ohne Widerstand würde durchsetzen lassen.

Die „unzweideutigen Beweise von seiner Geneigtheit für die katholische Kirche“, von denen Theiner sprach⁴⁶, kann man jedoch in den ersten Regierungsjahren nicht feststellen. Theiner verwies dazu auf die Wiederherstellung der Frauenklöster, aber Gustaf Ivarsson, der dieser Frage eine Monographie gewidmet hat, stellte fest, daß Johann in der Klosterfrage anfänglich die Linie seines Bruders fortsetzte⁴⁷; erst im Zusammenhang mit seinen Verhandlungen mit Rom habe er sich deutlich als Förderer des Klosterwesens gezeigt. Diese Verhandlungen begannen jedoch erst vier Jahre nach seinem

⁴² Zur Person s. SBL 22, 376–385; BBKL 7 (1994) 287–293 (jeweils mit weiterer Literatur).

⁴³ Zur Kirchenordnung vgl. z.B. Holmquist Bd. 3/1 (s. Anm. 32), 384–396 448–451; van Haag (s. Anm. 27), 81–92; Sven Kjällerström, Laurentius Petris Kyrkoordning 1571–1971. Tillkomst och användning, in: Ders. (Hrg.), Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning, Lund 1971, 201–277, bes. 220 f.; L.-M. Dewailly, Laurentius Petri et la Kyrkoordning de 1571, in: *Istina* 30 (1985) 228–245 (mit französischer Übersetzung der Kirchenordnung 246–320); zum Zusammenwirken des Erzbischofs und Johanns III. bes. Kjällerström 1965 (s. Anm. 30) 54–61; Persson (s. Anm. 40) 8.

⁴⁴ Den svenska kyrkoordningen 1571 (s. Anm. 43) 199.

⁴⁵ SRA 2, 443: „att man uthi alla landzendar her i riket blifva skal vidh the ceremonier och kyrkiosedher, som her til dags ibland oss Svenska och uthi våra församlingar hafva varet i bruk och nu författade äro uthi vår genom trycken uthgångna kyrkoordning“. – Zur Nationalsynode und ihrem Verhältnis zur Kirchenordnung vgl. Arthur Thomson, Johan III och stadfästelsen av 1571 års kyrkoordning, in: *Scandia* 31 (1965) 345–354; Kjällerström 1971 (s. Anm. 43) 221–223; Persson (s. Anm. 40) 8–11; Åke Andrén, Kyrkomötet 1572 och kyrkotukten, in: *Investigatio Memoriae Patrum. Libellum in honorem Kauko Pirinen*, Helsinki 1975, 223–248. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß es Johann III. besonders um die Einigkeit in den Zeremonien ging, vgl. SRA 2, 440.

⁴⁶ Theiner I (s. Anm. 11) 347.

⁴⁷ Vgl. Gustaf Ivarsson, Johan III och klosterväsendet, Lund 1970, 84–89.

Thronantritt mit ersten zaghaften Annäherungen – nachdem übrigens zuvor schon von Polen aus Versuche gestartet wurden, Johann über seine polnische Gemahlin zum Katholizismus hin zu beeinflussen⁴⁸. Erst 1572 durch den Tod des polnischen Königs Sigismund August war jedoch eine Situation eingetreten, die für Johann eine Hinwendung zu den katholischen Mächten politisch interessant machte; weniger wegen der Aussicht auf den polnischen Thron⁴⁹, sondern vielmehr wegen der Hoffnungen auf das enorme Erbe, das nun seiner Frau Katarina zufiel, das aber in Neapel festgehalten wurde. Mit immer neuen Anläufen hat Johann bis in die 80er Jahre versucht, die Auszahlung des Erbes zu erwirken, das einen großen Teil der finanziellen Probleme Schwedens gelöst hätte⁵⁰. Ohne Fürsprache des Papstes und des spanischen Königs Philipp II. war es jedoch nicht freizubekommen, und so mußte Johann sich mit ihnen gutstellen.

Zu diesem Zeitpunkt kam es zur ersten Sendung eines schwedischen Diplomaten nach Rom⁵¹. Offiziell hatte der nur den Auftrag, für die Königin einen päpstlichen Dispens zu erwirken, der ihr weiterhin den Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt ermöglichen sollte. Die wirkliche Absicht dahinter ist umstritten. Sollte damit das erste Hindernis auf dem Weg zu einer Einigung mit Rom beiseite geräumt werden⁵²? Ich will mich hier nicht auf eine Antwort festlegen, möchte aber unterstreichen, daß die Frage des Laienkelches mit Sicherheit nicht eine solche „bagatelle“⁵³ war, wie sie uns Kindern des 20. Jahrhunderts erscheint. Dies ist doch festzuhalten: In seiner ersten direkten Kontaktaufnahme betonte Johann nicht die Gemeinsamkeiten mit der katholischen Kirche und machte auch dem Heiligen Stuhl keine Angebote, erst recht nicht das einer Union mit der katholischen Kirche. Er rückte stattdessen eine kontroverse Frage in den Mittelpunkt, die für ihn offenbar nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung der Verhandlungen war.

In Rom war man, trotz der Ablehnung des gewünschten Dispenses, an einer Vertiefung des Kontakts interessiert. So kam es 1574 zum Besuch des polnischen Jesuiten Warszewicki in Stockholm⁵⁴. Nach seinen Berichten zeigte Johann sich einerseits als Anhänger der katholischen Lehren von der Rechtfertigung und der Heiligenverehrung, war aber andererseits von einer Konversion zur katholischen Kirche noch entfernt. Garstein meint, der Kö-

⁴⁸ Vgl. Biaudet 1906 (s. Anm. 15) 5–24; Garstein I (s. Anm. 21), 49–56.

⁴⁹ Gewiß hat Johann auch für die Königswahl 1573 und nochmals 1575 seine Bewerbung eingereicht (hierzu Karl Hildebrand, Johan III och Europas katolska makter 1568–1580, Diss. Uppsala 1898, 181–205 241–249; Biaudet 1906, 50–107 282–301), aber ein kontinuierliches Interesse auch nach dem zweimaligen Scheitern, das die Fortsetzung der Gespräche mit Rom motiviert hätte, läßt sich daraus nicht ableiten.

⁵⁰ Vgl. Hildebrand, 159–180 212–238 261–264 268–274 278–282 303–313; Biaudet 1906, 185–213 302–340.

⁵¹ Zu beiden Missionen Ferraris am ausführlichsten Biaudet 1906, 25–49 124–156; vgl. auch Garstein I, 59–61 67 f.; Ivarsson (s. Anm. 47) 41 f. 50–54.

⁵² So Garstein I, 58.

⁵³ So Biaudet 1906, 35.

⁵⁴ Hierzu Theiner I, 390–398; Biaudet I, 157–180; Garstein I, 72–79; Ivarsson, 56–60.

nig habe Warszewicki zumindest indirekt zu verstehen gegeben, daß ihn nur die Furcht vor einem Volksaufstand davon zurückhalte⁵⁵. Da gerade dieser Bericht noch nicht gedruckt ist und weder Theiner noch Garstein aussagekräftige Zitate bringen, kann ich das nicht nachprüfen⁵⁶. Überzeugt bin ich aber nicht, daß Johann III. seit Warszewickis Besuch im Ziel der Rekatolisierung Schwedens mit dem Papst übereinstimmte und nur hinsichtlich der richtigen Maßnahmen Uneinigkeit bestand. Sollten die drei Forderungen, auf denen Johann beharrte, Laienkelch, Priesterehe und Messe in der Muttersprache, wirklich nur den äußeren Schein eines evangelischen Kirchenwesens aufrechterhalten?

Warszewickis Besuch soll der Grund dafür gewesen sein, daß der König ab 1574 seine Anstrengungen zur Reformierung der schwedischen Kirche intensivierte⁵⁷. Ich sehe hier allerdings einen anderen Grund, nämlich den Tod des Erzbischofs Laurentius Petri im Herbst 1573, der Johann endlich freie Hand gab. Schon vor den Gesprächen mit dem polnischen Jesuiten hatte Johann in Stockholm einen Reichstag abgehalten, auf dem er einen weiteren Schritt zur Verwirklichung seiner Kirchenideale tat⁵⁸. Er legte den versammelten Geistlichen 10 Artikel vor, die auf eine Verbesserung der liturgischen Formen zielten. Unter anderem sollte das Fasten zur Abendmahlsvorbereitung wiedereingeführt werden. In die Abendmahlsfeier waren die altkirchlichen laudes sowie Waschungshandlungen einzufügen. Die persönliche Gegenwart Christi in den Elementen wurde stark betont, die katholische Transsubstantiationslehre aber verworfen. Diese doppelte Front betonte Johann auch in seiner Eröffnungsrede: er wolle die Kirche sowohl vor den Katholiken als auch vor den neuen Theologen mit ihrer Disputier-sucht schützen⁵⁹.

Wiederum erhob sich Opposition gegen die Abweichungen vom bisherigen Gang der schwedischen Reformation, diesmal geführt vom Linköpinger Bischof Martinus Olai Gesticus. Aber der König und sein Sekretär Petrus Fecht, die sich immer wieder in die Diskussion der Theologen einschalteten, konnten diesmal die Oberhand gewinnen und Zustimmung für ihre liturgischen Pläne erlangen.

Sogleich tat Johann den nächsten Schritt. Als neuen Erzbischof nominierte er nicht den von der Mehrheit gewünschten Martinus Olai, sondern den Professor Laurentius Petri Gothus⁶⁰, einen humanistisch geprägten Theologen, der sich aus den liturgischen Diskussionen bislang ganz herausgehalten hatte, bald aber zum folgtsamen Parteigänger Johannis wurde. Ihn

⁵⁵ Vgl. Garstein 1, 77.

⁵⁶ Der längste Ausschnitt findet sich bei Kjöllnerström 1965 (s. Anm. 30), 70 Anm. 2; aber auch er berechtigt m.E. nicht zu sicheren Behauptungen.

⁵⁷ Vgl. Theiner 1, 398 ff.; Garstein 1, 80 f.

⁵⁸ Die vorbereitenden 10 Artikel und ein knappes Protokoll sind gedruckt in SRA 2, 490–508; Ergänzungen aus einer weiteren Quelle bei Persson (s. Anm. 40) 11–16. Vgl. auch Jak. Alb. Hammargren, Om den liturgiska striden under Konung Johan III, Diss. Uppsala 1898, 15–22.

⁵⁹ SRA 2, 494: „Volumus et vos munire contra multivagas illas disputationes nororum theologorum et quoque armare contra pontificios ...“.

⁶⁰ Zur Person s. SBL 22, 385–387.

ließ er noch vor seiner Bischofsweihe 17 Artikel mit weiteren Forderungen unterschreiben, die nun über das Gebiet des Gottesdienstes weit hinausgingen⁶¹. Einzelbeichte, bischöfliche Konfirmation und letzte Ölung waren nur ein Teil der Dinge, die wiedereingeführt werden sollten.

Insofern bedeutet die *Nova Ordinantia*, die Ergänzung der Kirchenordnung von 1571, die Mitte 1575 verabschiedet wurde, schon wieder einen halben Rückzug. Zwar will Garstein in ihr auf praktisch jeder Seite eine pro-katholische Tendenz entdeckt haben⁶². Ich kann jetzt nicht auf die Einzelheiten dieses fast 200 Seiten langen Dokuments eingehen⁶³, sondern begnüge mich mit einem Verweis auf Roland Persson, der der *Nova Ordinantia* die bislang gründlichste Untersuchung gewidmet hat. Sein Ergebnis ist, daß Johanns Absicht die Harmonisierung der Reformation mit dem mittelalterlichen Kirchenleben gewesen sei⁶⁴. Es ging ihm um die Anknüpfung an die Kirchenväter und um die Wiedereinführung von Zeremonien, aber nicht um die Aufweichung der evangelischen Lehre. So sind in der *Nova Ordinantia* zahlreiche lutherische Vorlagen aus Deutschland verarbeitet, dazu die Kirchenväter fleißig zitiert, aber keine einzige zeitgenössische katholische Vorlage konnte bisher nachgewiesen werden⁶⁵.

Natürlich muß man bedenken, daß die *Nova Ordinantia* keine völlige Verwirklichung von Johanns Vorstellungen war. Sie stellt einen Kompromiß dar zwischen seinen Absichten und denen der Bischöfe, die den Entwurf des Königs bzw. seines Sekretärs Fecht an etlichen Stellen wieder abmilderten⁶⁶. Seine Ideale gingen zweifellos weiter, aber daß sie auf eine Eingliederung in die römische Kirche zielten, kann man auch der *Nova Ordinantia* nicht entnehmen.

Deutlicher tritt Johanns Ziel in der Liturgie hervor, die er mit Fecht verfaßt hatte und ein Jahr nach der *Nova Ordinantia* ohne zuvorige Konsultation veröffentlichte⁶⁷. Laut Garstein mußte sie mit ihrer engen Anlehnung an das römische *Missale* nun jedem die Augen öffnen über die katholischen

⁶¹ Gedruckt (nur die Überschriften) in *Acta ecclesiastica apud Suecos tempore Johannis 3 regis Suetiae, Holmiæ inchoata anno Christi 1573*, in: *Historiska handlingar* 20:2, Stockholm 1905, 223–235, hier: 224; vgl. auch Ivarsson (s. Anm. 47) 36–38; Persson (s. Anm. 40), 16 f.

⁶² Garstein I, 80: „the pro-Catholic trend can be detected on practically every page“. Schon Palme (s. Anm. 28) 141–146, hatte gezeigt, daß dabei die neuere Forschung zur *Nova Ordinantia* ignoriert war.

⁶³ Es ist (erstmalig) gedruckt in *Kyrkoordningar och förslag dertill före 1686, Första Afdelningen* (= *Handlingar rörande Sveriges historia* 2/2), Stockholm 1872, 181–351.

⁶⁴ Persson (s. Anm. 40) 161: „Resultatet blir att reformationen i möjligaste mån bringas i harmoni med det medeltida kyrkolivet. Detta var med all säkerhet Johan III:s syfte med NO“. Perssons Sicht ist auch aufgenommen bei Yngvill Martola, *Verba Testamenti i nordisk luthersk liturgitradition*, Åbo 1989, 110–112.

⁶⁵ Vgl. Persson 107.

⁶⁶ Vgl. ebd., 161 f.; zur Entstehungsgeschichte der *Nova Ordinantia* vgl. ebd., 18–20 28–61.

⁶⁷ *Liturgia Svecanæ ecclesiæ catholicæ et orthodoxæ conformis*, Stockholm 1576 (Repr. Malmö 1956). Die Liturgie wurde wegen ihres Einbandes auch „röda boken“, also „rotes Buch“, genannt.

Tendenzen des Königs⁶⁸. Aber auch in diesem Falle scheint sein Blick zu oberflächlich. Wiederum soll eine neuere schwedische Monographie zu Wort kommen, die nach einer eingehenden Prüfung der Vorlagen der Liturgie zu folgenden Ergebnissen kommt: „Die Abendmahlssauffassung, die der Liturgie zugrundeliegt, ist insoweit klar antirömisch, als sie von allen Meßopfervorstellungen Abstand nimmt. ... Von der Sache her muß sie als eine Variante der evangelisch-lutherischen Messe der Reformationszeit klassifiziert werden. In formal-liturgischer Hinsicht ist sie unter dem Einfluß von sowohl römischer als auch evangelischer Tradition entstanden, mit starker Abhängigkeit von römischen Formulierungen in den Partien, die im allgemeinen in den evangelischen Gottesdienstordnungen ausgelassen worden waren. Schließlich konstatieren wir, daß die Restauration des eucharistischen Gebets der Punkt ist, wo es Johann am besten gelungen ist, die altkirchliche Ordnung wiederherzustellen und mit der mittelalterlich-römischen Tradition zu brechen, die von der lutherischen Reformation vollendet worden war“⁶⁹. Ich will noch einmal das wesentliche Stichwort hervorheben: Wiederherstellung der altkirchlichen Ordnung ist das zentrale Anliegen des Königs, das auch in der Liturgie zum Tragen kommt. Gewiß mußte die Liturgie auf die Schweden katholisierend wirken; aber zu den heftigen und langandauernden Protesten kam es nur, weil gleichzeitig katholische Missionare in Schweden ein immer freieres Betätigungsfeld erhielten und so ein Zusammenhang hergestellt wurde zu den vermeintlichen Plänen Johanns, sein Land wieder dem Papst zu unterwerfen⁷⁰.

Ich breche hier das Referat über Johanns Kirchenpolitik ab, auch wenn nun, von 1576 bis 1580, die Zeit der intensivsten Verhandlungen mit weiteren römisch-katholischen Gesandten beginnt. Hierüber sind alle Einzelheiten in den Werken von Theiner, Garstein und Helk nachzulesen. Ich werde

⁶⁸ Garstein 1, 81; vgl. auch Theiner 1, 415–419. Schon der Abdruck des lateinischen Textes der Liturgie in: *Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens* 2/1 (1793) 19–68, belegt die Parallelen zum römischen Missale. Die Einleitung des Herausgebers Friedrich Münter (3–18) zeichnet sich aber durch völlige Ahnungslosigkeit aus.

⁶⁹ Sigtrygg Serenius, *Liturgia Svecanæ Ecclesiæ catholicæ et orthodoxæ conformis*. En liturgihistorisk undersökning med särskild hänsyn till struktur och förlagor, Åbo 1966, 336–341: „Den nattvardsuppfattning som ligger till grund för Liturgin är såtillvida klart antiromersk, att den tar avstånd från alla mässofferföreställningar. ... Sakligt sett bör den klassificeras som en variant av reformationstidens evangelisk-lutherska mässa. I formellt liturgiskt avseende har den tillkommit under inflytande av såväl romersk som evangelisk tradition med stark bundenhet vid romerska formuleringar i de partier, som i allmänhet hade utelämnats ur de evangeliska mässoordningar. Slutligen konstaterar vi att restaureringen av den eucharistiska bönen är den punkt, där Johan främst lyckats återställa gammalkyrklig ordning och bryta dem medeltida romerska tradition, som hade fullföljts av den lutherska reformationen“. – Serenius' Einordnung wird von Frank C. Senn, *Liturgia Svecanæ Ecclesiæ: An Attempt at Eucharistic Restoration during the Swedish Reformation*, in: *Studia Liturgica* 14 (1980/81) 20–36; Martola (s. Anm. 64) 93 f., mit zum Teil eigenen Beobachtungen bestätigt.

⁷⁰ Die ausführlichste Schilderung der Auseinandersetzungen bietet Hammargren (s. Anm. 58) 54 ff.; Ergänzungen bei Serenius, 17–23; Helk (s. Anm. 27) 90–94; Ivarsson (s. Anm. 47) 216–225; Persson (s. Anm. 40) 131–138; Garstein 2, 55–70.

gleich noch eine Deutung dieser Verhandlungen versuchen; ich meine aber, daß sie nur eine Episode bilden, der Zielpunkt seines Handelns sich dagegen in der Liturgie zeigt. 1580, als die Gespräche mit Rom ergebnislos abgebrochen worden waren, verfolgte der König nun erst recht das Ziel einer Durchsetzung der Liturgie. Er führte geradezu einen Kirchenkampf gegen die unbotmäßigen Pfarrer und nahm einen für das ganze Reich höchst gefährlichen Konflikt mit seinem jüngeren Bruder Karl, dem Herzog von Södermanland, in Kauf. Zugleich versuchte er auch, seinen katholischen Sohn und Thronfolger Sigismund auf die Beibehaltung seiner Grundsätze festzulegen⁷¹. Als er seine Todesstunde kommen fühlte, ließ er sich von seinem lutherischen Beichtvater das Abendmahl reichen und unterstrich nach dem Bekenntnis des Nicänums: „Haec est mea catholica fides, in qua sum natus, & educatus [!], in qua tandem in Domino emori cupio“⁷².

Wir müssen nun auf die Ausgangsfrage zurückkommen: Was hat diesen König im Innersten bewegt? Ich habe bis jetzt nur versucht, die Kontinuität nachzuweisen, die Johanns Kirchenpolitik von Anfang an geprägt hat. Worum es dabei ging, habe ich vor allem negativ bestimmt: Ihr Ziel war nicht die Wiedereingliederung Schwedens in die römisch-katholische Kirche. Forscher wie Serenius und Roberts, die diese Auffassung teilen, sprachen relativ vage „vom patristisch orientierten Melanchthonismus und von Cassanders Vermittlungstheologie“⁷³ bzw. vom ästhetischen Sinn des Königs und von seinem Interesse an der „reunion of the churches“⁷⁴. Insbesondere der Frage nach den Vorbildern und Quellen des Königs ist kaum jemand gründlicher nachgegangen, bis auf Roland Persson, der im wesentlichen ein negatives Ergebnis festhielt: Johann war – entgegen den bisherigen Annahmen – vor 1575/76 nicht von dem Reformkatholiken Georg Cassander und seiner für eine Vereinigung von Luthertum und Katholizismus werbenden „Consultatio“ beeinflusst⁷⁵.

An anderer Stelle habe ich versucht, plausibel zu machen, daß der König in seiner Gefangenschaft in Gripsholm das Buch „Unio Dissidentium“ von „Hermann Bodius“ durchgearbeitet hat⁷⁶, eine 1527 erstmals erschienene

⁷¹ Vgl. Garstein 2, 67–69.

⁷² Silvester Johann Phrygius, Wahrhaftiger Bericht Von des ehedem Großmächtigen und Hochgebohrnen Fürsten und Herrn K. Johannis des Dritten ... würdigen und gottseeligen Abschied ..., in: Schwedische Bibliothec, hrg. v. Christian Nettelblatt, Bd. 4, Stockholm 1731, 217–224, hier: 221.

⁷³ Serenius (s. Anm. 69) 336: „... att Johans uppfattning i huvudsak präglats av den patristiskt orienterade melanchthonismen och Cassanders förmedlingsteologi ...“. – Ähnlich Kerstin Strömberg-Back, Lagen, rätten, läran. Politisk och kyrklig idédebatt i Sverige under Johan III:s tid, Lund 1963, 194 f.; Åke Andrén, Den liturgiska utvecklingen i Sverige under reformationstiden, in: Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610, Red. Ingemar Brohed, Oslo 1990, 327–350, hier: 339; Montgomery 1995 (s. Anm. 5) 148–152.

⁷⁴ Roberts (s. Anm. 33) 277.

⁷⁵ Vgl. Persson (s. Anm. 40) 149–153.

⁷⁶ Vgl. Martin Friedrich, Johan III – katholischer Gegenreformer oder protestantischer Ireniker? Ein Hinweis auf eine bislang unbeachtete Quelle, in: Kyrkohistorisk Årsskrift 96 (1996) 115–118.

Kompilation von Kirchenväterzitat, die zur Überwindung der Spaltungen eine Rückkehr zur Väterzeit propagierte, deren Theologie aber lutherisch interpretierte⁷⁷. Der unbekannt Autor (es ist schon an Martin Bucer gedacht worden⁷⁸) scheint aus den Reihen der oberdeutschen Humanisten zu stammen, ist aber eindeutig in das Lager der Reformation übergegangen. Meiner Ansicht nach läßt sich Johanns Kirchenpolitik besser verstehen, wenn man sie von diesem Werk aus der frühen Reformationszeit herleitet. Der König hatte wie „Bodius“ durchaus Verständnis für die evangelische Rechtfertigungslehre, aber er ordnete sie dem gemeinchristlichen Erbe unter und wollte die Einheit als zeremonielle Einheit auf der Grundlage der alten Kirche realisieren. Sein zentrales Anliegen war, so meine These, die schwedische Kirche auf einen Weg hin zu seinem Kirchenideal zu führen; d.h. sie in der Form möglichst stark der altkirchlichen Tradition anzunähern, ohne die reformatorischen Prinzipien des *sola scriptura* und *sola gratia* aufzugeben.

Die Verhandlungen mit Rom bilden dagegen nach meiner Ansicht nur einen Nebenstrang innerhalb der kirchenpolitischen Bemühungen des Königs um eine Umgestaltung seiner Kirche. Dabei ging es nicht um eine Vereinigung mit der römischen Kirche, sondern wiederum um die Umsetzung von Prinzipien des Bodius. Weil in Schweden infolge des Traditionsbruchs keine gültig geweihten Bischöfe mehr vorhanden waren, war für den König die Einheit mit der alten Kirche zerstört. Die Union mit der katholischen Kirche war so kein Wert an sich, sondern wurde nur betrieben, weil sie der Weg zum Erhalt der apostolischen Sukzession schien⁷⁹. Die Notwendigkeit eines geordneten apostolischen Amtes hatte Johann mit Bodius tief verinnerlicht, konnte die Pfarrer seiner schwedischen Kirche kaum als Geistliche anerkennen. Zugleich waren ihm Laienkelch, Priesterehe und Messe in der Landessprache aber so wichtig, daß er die Verhandlungen hieran scheitern ließ. Nach 1580 hatte er die Zweifel an der kirchlichen Dignität seiner schwedischen Kirche offenbar unterdrückt und widmete sich ihrer Reform mit verdoppelter Anstrengung.

III.

Die Herleitung der religiösen Position Johanns von der Schrift des Bodius wird zweifellos umstritten bleiben. Es müßte noch viel genauer nach Übereinstimmungen zwischen Bodius und der *Nova Ordinantia* und der Liturgie gesucht werden. Noch einmal bestätigt scheint mir aber durch diesen Ex-

⁷⁷ Zu dem Werk und seiner theologischen Einordnung am besten W. F. Dankbaar, *De Unio Dissidentium van Hermann Bodius*, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 74 (1961) 367–381, bes. 373–377.

⁷⁸ Zu ergänzen gegenüber der in Anm. 76 genannten Miszelle ist noch ein neuerer Aufsatz von Robert Peters, *The Enigmatic Unio Dissidentium: Tyndale's ‚Heretical‘ Companion?*, in: *Reformation* 2 (1997) 233–240, der nun nicht mehr Bucer, sondern Oekolampad für den Autor hält. Eindeutige Belege kann er jedoch noch nicht geben.

⁷⁹ Vgl. Friedrich (s. Anm. 76) 116 f.

kurs die These der schwedischen Forschung, daß Johann III. eher Humanist als Gegenreformer war. Was bedeutet das nun für die Frage nach der Konfessionalisierung? Kann die Typologie der drei verschiedenen Konfessionalisierungen noch um eine humanistische Konfessionalisierung erweitert werden?

Diese Bezeichnung klingt paradox, vielleicht sogar nach einer *contradictio in adiecto*. Von Erasmus bis Cassander waren die Humanisten bestrebt, die Grenzen zwischen den Konfessionen aufzuweichen und ihrer gegenseitigen Abschottung entgegenzuwirken. Aber der Aspekt der Versöhnung der Konfessionen steht nicht im Mittelpunkt von Johanns Kirchenpolitik, sondern eindeutig die Umgestaltung der Kirche in seinem eigenen Reich. Er stellte keine Programme für die Kirchenvereinigung in anderen Ländern auf, aber mit der *Nova Ordinantia* und der Liturgie definierte er so etwas wie einen eigenen konfessionellen Typus. Zu seiner Sicherung setzte er dieselben Mittel ein, die auch anderswo die Konfessionalisierung kennzeichnen. Er schottete das Reich gegen theologische Einflüsse von außen ab, indem er das Auslandsstudium und die Einfuhr unzensurierter Bücher verbot⁸⁰; er besetzte Schlüsselstellen in der Hierarchie und im Bildungswesen durch ergebene Anhänger; er disziplinierte die Geistlichen durch *Reverse*, die sie zu unterschreiben hatten⁸¹, aber bemühte sich auch um die Verbesserung ihrer Bildung und wirtschaftlichen Absicherung. Schließlich wußte er, daß sie die Multiplikatoren sein mußten, und so warb er in zahlreichen Reden für seine Ziele.

Konfessionalisierung ist also einmal gekennzeichnet durch Maßnahmen zur Durchsetzung der eigenen kirchenpolitischen Position. Der Spielraum hierfür ergab sich aus den auch anderswo vergleichbaren Strukturen des Frühabsolutismus. Andere Merkmale fehlen freilich in der Kirchenpolitik von Johann III. Nur ein zunehmendes Bemühen des Königs um eine Verschärfung der Kirchenzucht ist neben den Bemühungen um die Verbreitung seiner Liturgie noch zu konstatieren⁸².

Doch es gelang ihm nicht, seinen Vorstellungen dauerhafte Geltung zu verleihen. Wir haben es mit einem gescheiterten Konfessionalisierungsversuch zu tun. Weil es eine gelungene humanistische oder reformkatholische Konfessionalisierung auch sonst nirgends gegeben hat, möchte ich eigentlich nicht ernsthaft diesen Typus als vierten in das Paradigma einführen. Man kann natürlich die These aufstellen, Johann III. sei nur gescheitert, weil er nicht die geeignete Persönlichkeit gehabt habe oder weil die Konstruktion des Reiches mit dem selbständigen Herzogtum seines jüngeren Bruders Karl eine zentralistische Kirchenpolitik immer wieder konterka-

⁸⁰ Hierzu zwei schriftliche Befehle Johanns aus dem Jahr 1577 in Stockholms Magazin 1780, 680–682.

⁸¹ Beispiele sind gedruckt in: Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens 2/3 (1795) 41–55.

⁸² Vgl. Sven Kjällerström, *Guds och Sveriges lag under reformationstiden*, Lund 1957, 53–67; hier bleiben aber noch manche Fragen zu klären, bevor man Parallelen zur reformierten Konfessionalisierung mit ihrer Verschärfung der Kirchenzucht ziehen kann.

rierte. Doch plausibler ist die Behauptung, seine Konfessionalisierung habe gar nicht gelingen können, weil mit der Berufung auf die altkirchliche Tradition gerade keine ausreichende theoretische Klarheit geschaffen war und die Konfessionalisierung nicht den Ausgleich, sondern die möglichst schroffe Abgrenzung von der anderen Konfession brauchte.

Daher ist gerade das Scheitern der Kirchenpolitik Johanns III. am lehrreichsten für das Phänomen der Konfessionalisierung. Es bestätigt sich, daß die wichtigste Voraussetzung für ein Gelingen der Konfessionalisierung das Zusammenwirken zwischen der politischen Macht und der kirchlichen Elite war. Weil es Johann nicht gelang, genügend Anhänger zu gewinnen, weil zahlreiche Theologen lieber das Exil in Kauf nahmen als sich der Liturgie zu fügen, deshalb war die parallel zu Johanns Bemühungen verlaufende lutherische Konfessionalisierung längerfristig erfolgreicher. Noch bevor sein Sohn, aus Polen kommend, Besitz von seinem Land ergreifen konnte, versammelten sich Geistlichkeit, Adel und Volk in Uppsala. Dort gewannen diejenigen die Oberhand, die in Rostock oder Lübeck Zuflucht gefunden hatten und dort zu strengen Lutheranern geworden waren. Daher wurden Liturgie und *Nova Ordinantia* abgeschafft und die Augsburger Konfession als unverbrüchliche Norm der schwedischen Kirche angenommen⁸³. Anstelle von Sigismund wurde schließlich Herzog Karl König und erhielt Schweden dem Luthertum. Johanns Politik hatte also nur dazu geführt, daß in einem neuen Ausschlag des Pendels die schwedische Kirche das entschiedene lutherische Gepräge erhielt, das sie im folgenden auszeichnen sollte.

⁸³ Zum „Uppsala möte“, zu dem im Jubiläumsjahr 1993 noch einmal einiges an Literatur erschien, vgl. *Kyrkohistorisk Årsskrift* 93 (1993) 13–40; Montgomery 1995 (s. Anm. 5) 156–160.