



Kieler Werkstücke

Reihe G:
Beiträge zur Frühen Neuzeit

7

Martin Pabst

Die Typologisierung von Städtereformation und die Stadt Riga als Beispiel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Kiel, Univ., Diss., 2014

Umschlagabbildung:

Siegel der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Die Universität trägt ihren Namen nach ihrem Gründer, dem Herzog Christian Albrecht von Schleswig-Holstein-Gottorf, der sie im Jahre 1665 – nur siebzehn Jahre nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges – für sein Herzogtum ins Leben rief. An diese Zeit erinnert auch ihr Siegel: Es zeigt eine Frauengestalt mit einem Palmzweig und einem Füllhorn voller Ähren in den Händen, die den Frieden versinnbildlicht. Das Siegel trägt die Unterschrift: Pax optima rerum (Frieden ist das höchste Gut).

Abdruck mit freundlicher Genehmigung
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

D 8

ISSN 1431-7303

ISBN 978-3-631-66974-7 (Print)

E-ISBN 978-3-653-06107-9 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-06107-9

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2015

Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. Einleitung.....	11
I.1 Fragestellung und Methode	12
I.2 Forschungsüberblick.....	14
I.3 Quellenlage.....	29
I.4 Grundlegende Definitionen	32
II. Modelle und Typologien in der Städtereformationsforschung.....	39
II.1 Bisherige Modelle und Typen.....	39
II.2 Kritik der bisherigen Typologien.....	45
III. „Städtereformation“: Grundlagen und Rahmenbedingungen für ein allgemeines Modell.....	49
III.1 Politische Strukturen.....	53
III.2 Wirtschaftliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen	87
III.3 Geistige Rahmenbedingungen	95
III.4 Personen und Positionen, Menschen und Meinungen.....	117
III.5 Ereignisse und Forderungen.....	136
III.6 Der Weg zu einem neuen Kirchenwesen.....	163
IV. Kriterien einer klassifikatorischen Städtereformationstypologie.....	175
IV.1 Die Ausgangslage.....	175
IV.2 Das reformatorische Geschehen.....	176
IV.3 Das neue Kirchenwesen organisieren.....	178

V. Die Reformation in Riga	181
V.1 Ausgangslage.....	181
V.2 Reformatorisches Geschehen	210
V.3 Das neue Kirchenwesen organisieren	241
V.4 Das Profil der Rigaer Städtereformation.....	258
VI. Zusammenfassung/Schlussbetrachtung	261
VII. Abkürzungsverzeichnis.....	267
VIII. Literaturverzeichnis.....	269
VIII.1 Quellen.....	269
VIII.2 Sekundärliteratur	271

III.4 Personen und Positionen, Menschen und Meinungen

III.4.1 Radikale Reformation, Bauernkrieg und andere außerstädtische Unruhen

Der reformatorische Antiklerikalismus war nicht das einzige Feld, in dem es zu Ideen, Vorstellungen und auch Aktionen kam, welche in ihrer Radikalität die Kreise um Luther, Zwingli oder Bucer übertrafen. Die Differenzen kamen zuerst in der Frage nach dem rechten Ritus und der Bilderfrage zu Vorschein. Schnell erhoben sich die Stimmen derer, die Luthers Grundideen dahin forderten, dass sie in der Sakramentslehre sich noch weiter von der alten Kirche entfernten als die Wittenberger und auch die Auslegung der Schrift und ihr Sitz im Leben konnten ganz anders gewertet werden als an Elbe und Zürichsee. Ebenso kontrovers wurde zunehmend die Frage nach der Konstitution von Gemeinde und Kirche und den Rechten der Pfarrgemeinde beantwortet. Die – von SCHILLING in Abgrenzung zu Luther und Zwingli so bezeichneten – alternativen Konzepte der Reformation zerfielen nicht nur in Hinsicht theologischer Standpunkte in verschiedene Lager, sondern auch in der Frage nach der Umsetzung der Überzeugungen in die Welt. Zwei Extremhaltungen bekamen dabei den meisten Zulauf: Das irenistisch-spiritualistische Lager, das sich in kleinen Kreisen konstituierte und die stark eschatologisch geprägten Revolutionäre, denen Gewalt als legitimes und teils zwingendes Mittel der Durchsetzung ihrer Vorstellungen von Gerechtigkeit und Gesellschaftsordnung galt.⁴⁴⁷

Noch stärker als das Münsteraner Täuferreich gelten die Ereignisse der Jahre 1524/1525 – unter der Bezeichnung „Bauernkrieg“ subsumiert – als Höhepunkt der Versuche, solche radikal-eschatologischen Vorstellungen umzusetzen. Auch wenn die Bezeichnung „Bauernkrieg“ suggeriert, dass es sich um einen Aufstand der Landbevölkerung, also ein Phänomen der Agrargesellschaft und scheinbar allein der Territorialherrschaft war, steht das Geschehen doch in vielfacher Verbindung mit der Städtereformation. In ihren Artikeln und Forderungen verbanden die Bauern soziale Forderungen mit reformatorischem Gedankengut, beriefen sich auf die Schrift und auf die Lehre Luthers. Zweifelsohne spielte die frühe evangelische Verkündigung in den großen Stadtkirchen – wie das Zürcher Grossmünster, St. Aurelien in Straßburg oder St. Sebald in Nürnberg – eine bedeutende Rolle für die Vermittlung der reformatorischen Ideen in die bäuerlichen Landgemeinden. Schon Zeitgenossen verorteten die

(1992), S. 7–19, hier: S. 18. Karant-Nunn erläutert reformatorische Kleruskritik durch Kleriker wie folgt: „Throughout the many and multiplying accounts of the local arrival of Reformation preaching in Germany runs the fact that the earliest bearers of the evangelical tidings often used their positions and rhetorical powers to lambast the clergy. No one seems to have found it astonishing that these clergymen should have attacked their brethren in the profession. Perhaps it is because we historians, having sat in academe for varying numbers of decades, have long since realized that even within a university or a single department, feuds may be carried on among colleagues in an unfortunately vocal and prolonged manner.“ Karant-Nunn, Susan C.: Clerical Anticlericalism in the Early German Reformation. An Oxymoron?, in: Dykema, Peter A. (Hg.): Anticlericalism in late medieval and early modern Europe, Leiden 1993, (Studies in medieval and reformation thought 51), S. 521–534, hier: S. 521. auch Karant-Nunn, Clerical Anticlericalism, S. 533.

447 Vgl. Schilling, Alternative Konzepte, S. 292–294.

Ursache der Unruhen in den Städten und gerade die landwirtschaftlich orientierten Zünfte waren wie die Straßburger Gartner, Heilbronner Weingärtner oder Weißenburger Rebleute oft eine wichtige Basis der evangelischen Bewegung ihrer Stadt. Dennoch muss zwischen den Bauernhaufen auf dem Land und zeitgleichen innerstädtischen Unruhen auch inhaltlich unterschieden werden: Das Kernargument der aufständischen Bauern, das „göttliche Recht“, spielte in der innerstädtischen Argumentation eine höchstens marginale Rolle.⁴⁴⁸

Dennoch waren diejenigen Städte, welche im Bereich des Bauernkriegs lagen, in der Regel unmittelbar in das Geschehen verwickelt. Adelige und Kleriker vom Land suchten in ihren Mauern Zuflucht, die Bauernhaufen wiederum suchten die Städte als Verbündete in ihrer Sache zu gewinnen. Gerade kleine Landstädte sahen sich vielfach außerstande, den Forderungen der bewaffneten Bauern vor ihren Toren nicht nachzukommen, öffneten ihre Tore, lieferten Personen aus und versorgten das Bauernheer mit Waffen – sogar Geschützen – Material und Verstärkung, wofür sie nach der Niederwerfung des Aufstands durch die Fürsten bitter bezahlen mussten.⁴⁴⁹

In Städten, die dank ihrer Größe und Macht auch im Frühjahr 1525 über Handlungsspielräume verfügten, bot der Bauernkrieg neue Chancen der Initiative und Aktion. Wieder einmal soll Straßburg als Beispiel dienen. Bis zum Ausbruch des Aufstands im Elsass hatten die Führungsschichten zwischen den Forderungen der erstarkenden evangelischen Bewegung und den Erwartungen und Konsequenzen seitens des Bischofs aber auch des Reichshaupts lavieren müssen. Im Frühjahr 1525 jedoch schufen die sich formierenden Bauernhaufen, die bald auch vor den Toren Straßburgs lagen, und wachsende innerstädtische Unruhe eine Art Ausnahmezustand, der reformatorisches Handeln beförderte. In den Vorstädten und unter den Gartnern im Kirchspiel St. Aurelien erhoben sich Stimmen, welche dazu aufriefen, die Bauern in die Stadt zu lassen, sich ihnen anzuschließen, vereinzelt kam es zu Plünderungen und Versuchen der gewaltsamen Toröffnung. Die Ratsherren wussten sich jedoch mit der Mehrheit der Bürger einig im Ziel, Recht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Sichtbar wurde diese Einigkeit in der Einbindung der Zünfte durch das Gremium der Schöffen. Diese erteilten am 15. April dem Rat weite Handlungs- und Strafvollmacht, um den innerstädtischen Frieden zu gewährleisten. Innerhalb einer Woche wurden zwei Fähnlein Bürger bewaffnet, unter ihnen auch Handwerksgesellen, was darauf hindeutet, dass nicht nur die besitzenden Meister, sondern auch die Gesellen vom Rat als zuverlässig auf seiner Seite stehend angesehen wurden. Die Ruhe blieb gewahrt, die bewaffneten Bauern vor den Toren und diejenigen Stadtbewohner, die mit den radikal-umstürzlerischen Konzepten der Aufständischen sympathisierten, waren unter Kontrolle. Doch auch unter denen, welche am politischen System Straßburgs nichts ändern wollten, herrschte viel Zustimmung zu manchen der antiklerikalen

448 Hierzu Blickle, Gemeindereformation, S. 114–116 sowie Endres, Zünfte und Unterschichten, S. 151f. und 169. Rammstedts Konzept einer „allgemeinen sozialen Bewegung“ 1525 in Städten und Dörfern ist in seiner Allgemeingültigkeit nicht schlüssig, da auch Rammstedt selbst einräumen muss, dass nicht alle Regionen, in denen es in Städten zu Unruhen kam, bäuerliche Aufstände gab. Vielmehr wird Norddeutschland von Rammstedt nahezu ignoriert, genauso wie er sich relativ monoperspektivisch auf das „Soziale“ fokussiert und andere Konfliktfelder jener Zeit ausblendet. Rammstedt, Stadtunruhen, passim.

449 S. u.a. Merz, Landstädte und Reformation, S. 129.

Forderungen. Bis zum 13. Mai 1525 waren die Bürger aufgerufen, in den Zünften zu beraten, ihre Klagen in Artikeln zu formulieren und dem Rat zu überreichen. Mit diesem Vorgehen hatte der Straßburger Rat sich des Rückhalts der Bürger für sein weiteres Vorgehen versichern können.⁴⁵⁰

Schon vor der Niederlage der Bauern bei Frankenhausen und der Reaktion der Landesfürsten hatten die Bauern durch die Radikalität ihrer Forderungen verschreckt. Nicht nur Luther distanzierte sich – „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“⁴⁵¹ – von den Forderungen und Handlungen der Bauern, die sich dabei auf seinen Namen und seine Lehre beriefen. Auch Zwingli rückte deutlich von seiner Forderung nach unmittelbarer Schriftlektüre durch die Laien ab, hatten sich die Bauern ja direkt auf die Schrift berufen und sie dabei so unterschiedlich interpretiert, verglichen mit den Theologen an der Leucorea und dem Zürcher Großmünster. Die reformationskritischen Fraktionen in den Reichsstädten des Südens fühlten sich in ihrer Haltung gestärkt und bestätigt. Aber auch die evangelisch gesinnten Stadträte bezogen von nun an deutlich Stellung. Mit dem Schlagwort der „Schwärmer“ wurden alle Personen, Ideen und Meinungen belegt, welche die theologische Linie Wittenbergs „nach links“ überschritten. Auch in Nürnberg hatte es 1524/25 Unruhen gegeben, deren Anführer dem radikalreformatorischen Milieu zuzuordnen waren. Magistrat und Ehrbarkeit waren daher besorgt, dass ihre Stadt – auch beim Reichsregiment – als zwinglianisch oder karlstädtisch, also radikal-umstürzlerisch gelten könne. Für die Nürnberger Obrigkeit wurde die Verfolgung von „Schwärmern“, also Täufern und anderen Heterodoxen, nicht nur ein Mittel zur Stabilisierung nach innen, sondern auch zur Legitimationssicherung nach außen. So verbot ein Ratsdekret vom Juli 1526 alle sakramentstheologischen Diskussionen sowohl in den Kirchen wie in den Wirtshäusern. Auch der Prozess gegen und die Hinrichtung des Eltersdorfer Pfarrers Wolfgang Vogel – einem Täufer – am 26.3.1527 wurde als politische Strafsache verhandelt. Andere Städte wiederum verfuhrten nicht so rigoros mit theologischer Devianz. Unter der toleranten Ausrichtung durch Bucer und Capito war Straßburg lange Zeit „Freistätte aller Nonkonformisten des 16. Jahrhunderts“⁴⁵²

Träger und Anhänger der radikaleren Reformationsströmungen unterschieden sich in ihrer sozialen Herkunft und Zusammensetzung kaum von der wittenbergkonformen Mehrheit der Evangelischen. Kleriker und Schulmeister, unter ihnen viele humanistisch Geprägte, bildeten mit wandernden Laienpredigern aus dem Handwerk den Kern. Protektion erfuhren sie vor allem durch Gebildete aus dem Adel und in die

450 Vgl. Schmidt, Reichsstädte, S. 200–206. Auch Schilling, Alternative Konzepte, S. 302 und Schulz, Handwerksgelesen und Lohnarbeiter, S. 118f.

451 WA 18, S. 344–361.

452 Deppermann, Klaus: Melchior Hoffmanns Weg von Luther zu den Täufern, in: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): Umstrittenes Täuferum. 1525–1975. neue Forschungen, Göttingen 1977, S. 173–205, hier: S. 189. Vgl. weiterhin: Blickle, Gemeindereformation, S. 121; Lohse, Bernhard: Die Stellung der „Schwärmer“ und Täufer in der Reformationsgeschichte, in: ARG 60 (1969), S. 5–26, hier: S. 22; Schmidt, Häretisierung, S. 219–225; Schmidt, Reichsstädte, S. 277–279; Snyder, Arnold: Word and Power in Reformation Zurich, in: ARG 81 (1990), S. 263–285, hier: S. 282; Wie ein Brief Spenglers an seinen Straßburger Amtskollegen Peter Butz im November 1525 zeigt, unterschied dieser nicht zwischen Zwingli, Karlstadt und Oekolampad: Schmidt, Häretisierung, S. 225.

Ratsehrbarkeit aufgestiegenen Bürgern. Wenn es ihnen wie in Braunschweig gelang eine breitere Anhängerschaft zu gewinnen, entstammte diese mehrheitlich den ärmeren Teilen des Handwerks.⁴⁵³

Auf die verschiedenen theologischen Strömungen innerhalb der radikalen oder alternativen Reformation soll im Rahmen dieser Arbeit nicht genauer eingegangen werden,⁴⁵⁴ da das Ende des Bauernkrieges und die danach einsetzende Hinwendung der evangelisch gesinnten Obrigkeiten und Eliten zur Theologie Luthers resp. Zwinglis dafür sorgte, dass radikalere Vorstellungen nicht weiter mehrheitsfähig waren, das Münsteraner „Täuferreich“ somit ein städtereformativischer Solitär sein und bleiben sollte.

Die Fremdbezeichnung „Schwärmer“ bzw. „Schwarmgeister“ geht auf Luther zurück, der damit zunächst die Spiritualisten brandmarkte, also alle jene, die neben der Schriftauslegung auch noch neue individuelle Offenbarungen als Wirken des heiligen Geists anerkannten. Von dieser Gruppe wurde dann „Schwärmer“ zur pejorativen Pauschalbezeichnung für alle Formen der theologischen Devianz erweitert.⁴⁵⁵ Die bedeutendste Gruppe innerhalb der „Schwärmer“ stellten sicherlich die Täufer dar. Schon 1521 war im Umfeld von Müntzer und auch der sogenannten „Zwickauer Propheten“ die Rechtmäßigkeit der Kindstaufe in Frage gestellt worden. Zwei Jahre später hatte diese Diskussion auch Zürich erreicht und dort kam es im Frühjahr 1524 zu den ersten Fällen, dass Eltern die Taufe ihrer neugeborenen Kinder verweigerten. Da sie die auf Anordnung des Stadtrats vollzogene Zwangstaufe nicht anerkannten und – aus Sicht der Obrigkeit – „Wiedertaufen“ vornehmen ließen, wuchsen die Spannungen. Die bereits skizzierte Änderung Zwinglis in der Frage der Schriftlektüre und -auslegung durch die Laien wurde durch diesen Konflikt bestärkt. Noch 1525 wanderten die Zürcher Täufer nach Zollikon ab, später nach Waldshut. Im Laufe des Jahrzehnts entwickelte sich dann Straßburg – dem Täufermandat von 1527 zum Trotz – zum Sammelbecken der unterschiedlichen, untereinander teils verfeindeten Täufergruppen: Von den Anhängern Melchior Hoffmanns bis zum Gefolge Pilgram Marbecks. Daneben fanden sich an der Ill auch noch Gruppen wie die „Straßburger Propheten“ um Lienhard und Ursula Jost und Barbara Rebstock.⁴⁵⁶

Für die Entwicklung einer empirisch fundierten klassifikatorischen Städtereformationstypologie ergeben sich daraus folgende mögliche Merkmale:

War die zu untersuchende Stadt mittelbar oder unmittelbar in das Geschehen des Bauernkriegs einbezogen?

453 Vgl. Schilling, Alternative Konzepte, S. 294–296.

454 Einen zusammenfassenden Überblick über die verschiedenen radikalreformatorischen Strömungen bietet: Goertz, Hans-Jürgen: Das zögernde Reich, in: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen, Göttingen 2007 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 93), S. 119–163, hier: S. 145–152.

455 Vgl. Lohse, Die Stellung der Schwärmer, S. 6 und Lohse, Bernhard: Luther und der Radikalismus, in: LuJ 44 (1977), S. 7–27, hier: S. 10.

456 Dazu Deppermann, Melchior Hoffmanns Weg, S. 189–199; Eine gute Skizze des Werdegangs Melchior Hoffmanns, dessen Weg theologisch von Luther ins Täuferum und geographisch aus Hohenlohe über Livland und Holstein ins Elsass führte, bietet: Deppermann, Melchior Hoffmanns Weg, S. 173. Vgl. auch Lohse, Die Stellung der Schwärmer, S. 10–13.

Hatte die zu untersuchende Stadt sich den aufständischen Bauern angeschlossen, sie materiell oder auch personell unterstützt?

War die etwaige Unterstützung aufständischer Bauern freiwillig oder unter Zwang erfolgt?

Waren in der zu untersuchenden Stadt Protagonisten der radikalen Reformation in Erscheinung getreten?

Sind auch nach 1525 Protagonisten der radikalen Reformation in der zu untersuchenden Stadt nachweisbar?

Welche Haltung vertraten Obrigkeit und Bevölkerung der zu untersuchenden Stadt gegenüber Protagonisten der radikalen Reformation vor und nach 1525?

III.4.2 Frömmigkeit

Der Erfolg der reformatorischen Bewegungen – der gemäßigten Wittenbergischen oder Zürcher Linie wie auch der radikalen Gruppen – wurzelt auch in der Frömmigkeit des Spätmittelalters, und die spätmittelalterlichen Städte waren die Orte, in denen Frömmigkeit und Kirchlichkeit besonders intensiv erlebbar wurden. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Thema leidet jedoch unter der Erschwernis, dass nicht der Glaube der damaligen Menschen, sondern nur ihre Glaubensäußerungen ermittelbar sind. Die absolute Zunahme wie auch Intensivierung von Prozessionen, Wallfahrten, Heiligen- und Wunderverehrung oder Ablasskampagnen ermöglicht Rückschlüsse auf existenzielle Bedürfnisse und Nöte der Menschen, ohne diese jedoch zwingend eindeutig zu belegen oder gar zu erklären.⁴⁵⁷

Zu Beginn des 16. Jh. war das Patrozinienwesen voll entwickelt, hatten nicht nur Kirchen, sondern auch Korporationen wie Zünfte und Bruderschaften ihren Schutzheiligen. Neugeborenen wurden immer seltener alte germanische Vornamen gegeben. Sie wurden auf Namen von Heiligen getauft, die zunehmend auch als persönliche Patrone verstanden wurden. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts hatten sowohl die Mystik als auch die *devotio moderna* ihre Dynamik endgültig eingebüßt. Theologisch herrschte gewissermaßen eine Stagnation, eine Phase ohne signifikante neue geistige Impulse, welche den dogmatischen Rahmen der Kirche rührten oder überschritten. Ein weiteres Symptom dieser geschlossenen Kirchlichkeit ist, dass Ketzer- bzw Häresieprozesse zu seltenen Ereignissen wurden.⁴⁵⁸

Kennzeichen des geistlichen Lebens und der Frömmigkeit des Spätmittelalters sind die zunehmenden Bestrebungen der Laien, in der Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse nicht allein von den – nach ihrem Verständnis oft mehr als dürftigen – Angeboten der Amtskirche abhängig zu sein, sondern selbst Initiative zu ergreifen, sowohl was die Form als auch die Inhalte der gelebten Frömmigkeit angeht. Nicht nur

457 Vgl. Hamm, Bürgertum und Glaube, S. 63; Müller, Reformation und Stadt, S. 5; Sydow, Bürgerschaft und Kirche, S. 19 und Zimmermann, Gunter: Spätmittelalterliche Frömmigkeit in Deutschland. Eine sozialgeschichtliche Nachbetrachtung, in: ZHF 13 (1986), S. 65–81, hier: S. 67.

458 Dazu Goertz, What a tangled and tenous, S. 504 und Moeller, Bernd: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: ders. (Hg.): Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze, Göttingen 1991, S. 73–85, hier: S. 74–79. Seebaß urteilt direkt, dass die Reformation durch die *devotio moderna* „nicht wesentlich vorbereitet oder gefördert worden“ sei: Seebaß, Geschichte des Christentums, S. 62.

die vielen gestifteten Prädikaturen und die Zusammenschlüsse in Bruderschaften zur Wallfahrt oder Verehrung eines bestimmten Heiligen zählen dazu. Aus diesen Phänomenen auf allgemeines und umfassendes Versagen der Amtskirche zu schließen, wäre jedoch voreilig. Auch wenn sich die internen Reformbemühungen nicht überall innerhalb des Klerus durchsetzen konnten, sind die Bemühungen z.B. der Observanzbewegung nicht zu missachten. Und unstrittiges Merkmal der spätmittelalterlichen Frömmigkeit ist die Tatsache, dass die Laien bis zur Reformation an der alten Kirche festhielten. Es schien ihnen selbstverständlich, dass die Heilsmittlung nur im Rahmen dieser Kirche möglich sei, weshalb auch die Priester grundsätzlich nicht in Frage gestellt oder als unnötig angesehen wurden: „Freilich suchte man wohl nicht in erster Linie die Kirche als solche, sondern ihren Heilsbesitz.“⁴⁵⁹

In den Städten spielten vor allem die observanten Mendikantenkonvente eine bedeutende Rolle für die Laienfrömmigkeit durch ihre intensivere Predigtstätigkeit und durch die Verbreitung von Literatur. Neben die „sympelen lude“, die kaum mehr als das Stundenbuch lasen, trat der gebildet-kritische Leser als Adressat theologischer und religiöser Schriften. Gelesen wurden biblische Texte in der Volkssprache und sie erklärende Glossen, theologische Summarien und Texte der Mystiker. Daneben auch katechetische Schriften, welche die Glaubenspraxis und das Gewissen thematisierten. Das Gewissen spielt – wie man beispielsweise bei Caritas Pirckheimer beobachten kann – eine bedeutende Rolle, wenn der Mensch als vernunftbegabt-sittliches Wesen verstanden, der in seiner Entscheidungsfreiheit eines ihn leitenden Gewissens bedarf. Unter den Laien, welche sich intensiv mit solchen Fragen beschäftigten, wuchs die Überzeugung, eigenständig in theologischen Fragen urteilen zu können.⁴⁶⁰

Die intensive Beschäftigung mit theologischen Fragen blieb jedoch mehr ein Elitenphänomen, wie es die Wallfahrten waren. Sowohl die klassischen Orte wie auch viele neue Wallfahrtsstätten erfreuten sich großer Beliebtheit wie das Wilsnacker Blut oder die „Schöne Maria“ von Regensburg. Fundament des intensiven

459 Moeller, Frömmigkeit in Deutschland, S. 81. Am Beispiel des Rochus-Kults zeigt Dormeier die Verbreitung von Heiligenkulten durch Kaufleute: Dormeier, Heinrich: Religiöse Bruderschaften der „Oberschicht“ in Lübeck im 15./16. Jahrhundert. Frömmigkeitsformen, soziale Beziehungen und wirtschaftliche Interessen, in: Graßmann, Antjekathrin Graßmann (Hg.): Der Kaufmann und der liebe Gott. Zu Kommerz und Kirche in Mittelalter und Früher Neuzeit, Trier 2009 (Hansische Studien 18), S. 21–44, hier: S. 32. S. auch Schreiner, Klaus: Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Schreiner, Klaus (Hg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 20), S. 1–78, hier: S. 63 und Zimmermann, Spätmittelalterliche Frömmigkeit, S. 67–69.

460 S. Grane, Leif: Die Reform der Kirche in einigen Flugschriften des Jahres 1520, in: Moeller, Bernd; Buchwalter, Stephen E. (Hgg.): Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998 (Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte, 9), S. 181–190, hier: S. 187; Hamm, The Urban Reformation, S. 199; Hamm, Reichsstädtischer Humanismus, S. 165; Honemann, Volker: Der Laie als Leser, in: Schreiner, Klaus (Hg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 20), S. 241–253, hier: S. 251 sowie Schreiner, Laienfrömmigkeit, S. 73.

Wunderglaubens, aus dem sich vor allem die neuen Wallfahrten speisten, ist der Sakramentalismus. Dies bezeichnet die Grundannahme, dass die Sphären des Profanen wie des Nichtmateriellen nicht streng getrennt sind, und das Nichtmaterielle entweder in Magie oder eben im Heiligen und in Wundern in der materiellen Welt erfahrbar und gegenwärtig sein kann.⁴⁶¹

Die Entstehung der jüngsten Wallfahrten zeigen die Differenz zwischen der offiziellen Kirche und dem Volksglauben. Wundergeschichten oder Laien, die nach einer Vision anfangen, öffentlich – und inhaltlich durchaus kontrovers – zu predigen, sorgen für spontane Massenversammlungen, welche wiederum zur informativen Verbreitung und Popularisierung der Botschaft beitragen, sich aber inhaltlich wie auch gruppendynamisch außerhalb der Kontrolle von weltlicher wie geistlicher Obrigkeit bewegen. An diesem Punkt spätestens bemühen sich dann politische wie religiöse Instanzen um eine Bändigung des Phänomens, sei es durch notfalls gewaltsame Unterbindung oder durch Kanalisierung durch organisatorisches Eingreifen. Bekanntestes Beispiel ist vermutlich der sogenannte Pfeiffer von Niklashausen, doch finden sich überall im Reich vor allem Wunderstätten, von denen manche aber schnell als offensichtlicher Betrug enttarnt wurden.⁴⁶²

Die Motivation hinter der zahlreichen Teilnahme an Wallfahrten war neben der Hoffnung, selbst ein Heilungswunder zu erleben, die Buße. Nicht zu Unrecht ist die Rechtfertigungstheologie, auf der das Bußsakrament fußt, Ursprung der reformatorischen Entwicklung geworden. Dem spätmittelalterlichen Menschen begegnete der Beichtvater nicht als Seelsorger, sondern als Richter, nicht mit Worten der Absolution und Vergebung in den Ohren verließ der Sünder die Beichte, sondern mit den aufgetragenen Bußleistungen. Heil wie Buße waren quantifiziert und wie in der Gesellschaft standen auch auf dem Weg zum Seelenheil nicht jedem alle Wege offen, was in der städtischen Gesellschaft besonders sichtbar wurde.⁴⁶³

Fasten, Beten und Pilgerfahrt waren Bußleistungen, die allen Bevölkerungsgruppen offenstanden, wohingegen die fromme Stiftung gewissen Wohlstand voraussetzte und über die Buße hinaus auch der *memoria* diente und auch daher eine gern gewählte

461 Scribner verweist darauf, dass die Vorstellungen des Sakramentalismus die Reformation unverändert überdauerten und auch die frühen Protestanten in einer sakramentalisierten Welt lebten, wofür er den Terminus „catholic survivals“ verwendet: Scribner, Robert W.: *The Impact of the Reformation in Daily Life*, in: Appelt, Heinrich (Hg.): *Mensch und Objekt im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Leben Alltag Kultur*, Wien 1990, S. 315–343, hier: S. 316. Vgl. auch: Leppin, Volker: *Von der Polarität zur Vereindeutigung. Zu den Wandlungen in Kirche und Frömmigkeit zwischen spätem Mittelalter und Reformation*, in: Litz, Gudrun; Munzert, Heidrun et al. (Hgg.): *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European church history; Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, Leiden u.a. 2005 (*Studies in the history of Christian traditions* 124), S. 299–315, hier: S. 304 und Scribner, Robert W.: *Elements of Popular Belief*, in: Brady, Thomas A.; Oberman, Heiko A. (Hgg.): *Handbook of European history, 1400–1600. late Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Structures and Assertions*, Bd. 1, Grand Rapids 1996, S. 231–262, hier: S. 235.

462 S. Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland*, S. 76; Scribner, *Elements*, S. 238f. und Sydow, *Bürgerschaft und Kirche*, S. 19.

463 Vgl. Hamm, *The Urban Reformation*, S. 195; Leppin, *Von der Polarität*, S. 304; Ozment, *Reformation in the cities*, S. 23–26.

Form der Heilssicherung darstellt. Die dahingehende Wirksamkeit der Stiftung, die Bewahrung der Erinnerung an den Stifter, war maßgeblich von der Enge der sozialen Beziehung zwischen Stifter und Empfänger abhängig, was die Auswahl des Empfängers beim Stiftungsakt mitlenkte. Günstiger als die Stiftung einer Predigerstelle und somit weit verbreiteter waren die Seelenmessen und andere Formen der Gebetsmemorie, welche im 15. Jahrhundert keineswegs ein „Auslaufmodell der Seelenheilsvorsorge“ waren.⁴⁶⁴

Die Pflege der *memoria* war eine der Funktionen, welche auch von religiösen Bruderschaften erfüllt wurden, zum Teil in Überschneidung mit den Zünften oder als deren Ersatz für nichtzünftige Berufsgruppen. Als Gemeinschaft zur Verehrung eines bestimmten Heiligen, des Patrons, waren die meisten Bruderschaften erst in der Mitte oder zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts gegründet worden. Ihre Zahl schwankte zum Teil erheblich von Stadt zu Stadt: Wiesen Bremen oder Lüneburg jeweils rund dreißig Bruderschaften auf, fanden sich die Bremer Anfang des 16. Jahrhunderts in mehr als 70, die Hamburger Bürger sogar in über 100 unterschiedlichen Bruderschaften zusammen.⁴⁶⁵ In den Statuten von Bruderschaften finden sich vier typische Anliegen und Aufgaben: Der gemeinsame Gottesdienst zu Ehren des Patrons, gegebenenfalls am eigenen Altar; die Pflege der *memoria* und die Fürbitte für die Verstorbenen; Bestattung der verstorbenen Brüder und die Repräsentation innerhalb der Stadt. Für manche Gruppen erfüllten die Bruderschaften noch weitere Zwecke. Die Lübecker St. Annen-Bruderschaft der Bootsleute fungierte auch als Kreditvergabestelle und ermöglichte bzw. erleichterte ihren Mitgliedern somit den Eigenhandel. Für die südwestdeutschen Städte stellt SCHULZ die Bedeutung besonderer Gesellenbruderschaften für die Absicherung vor allem der wandernden Gesellen heraus. In ihren Statuten waren die Bruderschaften an eine spezifische Kirche angebunden, in der sich ihr Altar befand und ihr Prädikant predigte, falls sie sich solches leisten konnten. Im Regelfall waren es die Kirchen der Bettelordenskonvente oder der Spitäler, denen vor allem die ärmeren Gewerbe zugeneigt waren. Pfarrkirchen waren seltener „Heimat“ von Bruderschaften.⁴⁶⁶

464 Zur Stiftungsthematik sind zuerst die Arbeiten Lusiardis zu nennen: Lusiardi, Ralf: *Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund*, Berlin 2000 (*Stiftungsgeschichten* 2), hier insbesondere S. 17–23 und S. 243 und Lusiardi, Ralf: *Fegefeuer und Weltengericht. Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund*, in: Borgolte, Michael (Hg.): *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Berlin 2000 (*Stiftungsgeschichten* 1), S. 97–109, hier v.a. S. S. 97–101. Vgl. auch: Sydow, *Bürgerschaft und Kirche*, S. 20.

465 Vgl. Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland*, S. 75; Postel, *Motive städtischer Reformation*, S. 96 und Rahn, Kerstin: *Religiöse Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt Braunschweig*, Hannover 1994 (*Braunschweiger Werkstücke/A* 91;38), S. 63.

466 S. Brück, Thomas: *Stellung und Aufgaben von Bootsleutbruderschaften vom Ende des 15. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*, in: Johaneck, Peter (Hg.): *Einungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt, Köln u.a.* 1993 (*Städteforschung/A* 32), S. 45–69, hier: S. 49; Rahn, *Religiöse Bruderschaften*, S. 164; Schulz, *Handwerksgesellen und Lohnarbeiter*, S. 184–190. Eine Art Ein „Muster-Bruderschaftsordnung“ mit Stiftungszweck, Kirche, Patron, Aufnahmemodalitäten, Terminen bietet Schulz, *Handwerksgesellen und Lohnarbeiter*, S. 191.

Die religiösen Bruderschaften waren zwar von Laien initiierte und selbstverwaltete Orte der gemeinsam gelebten Frömmigkeit, doch waren sie – nicht nur durch ihre Anbindung an eine Kirche – nie eine Form alternativer Religiosität neben der Amtskirche. Ob sie nun geistlich durch einen der Priester von Kloster oder Spital betreut wurden oder sich einen eigenen Altaristen leisten konnten: Die Angewiesenheit der Laien auf einen geweihten Kleriker für die Heilungsvermittlung wurde von den Brüdern bis zur Reformation nicht in Frage gestellt.⁴⁶⁷

Die neuen Lehren der Reformation stellten die Bruderschaften in ihren Grundsätzen in Frage. In seinem „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“⁴⁶⁸ schimpfte Luther 1519, dass die Bruderschaften „eyn fressen und sauffen anricht, leßt eyn meß odder ettlich halten, darnach ist der gantz tag und nacht und andere tag dazu dem teuffell zu eygen geben: da geschicht nit mehr, dann was gott mißfelt.“⁴⁶⁹ Denn sie täten „nit mehr dan fressen, sauffen, unnutz gelt vorthun, plerren, schreyen. Schwetzen, tantzen und zeyt volyren.“⁴⁷⁰ Die entscheidende Ansicht aber, deretwegen Luther die geistlichen Bruderschaften verwirft, liegt in ihrer Absonderung: „Ist eyn andere bo[e]ße gewonheit yn den bruderschafftten und ist eyne geystliche bo[e]ßheit, eyn falsche meynung, die ist, das sie meynen, yhre bruderschaft sol niemant zu gute kummen, Dan alleyn yhn selbs, die yn yhrer zahl und register seyn vorzeychnet odder darzu geben.“⁴⁷¹ Seine Kritik wiederholte er unter anderem auch in der Adelschrift ein Jahr später.⁴⁷²

Mit der neuen Theologie fielen die Verehrung des Schutzheiligen, die Teilnahme an Prozessionen und das Abhalten von Seelenmessen, welche den Kern des Lebens der Bruderschaften gebildet hatten, und somit auch die Notwendigkeit, Messgewänder, Kerzen und einen eigenen, kostbar ausgestatteten Altar zu unterhalten. Die Verbreitung reformatorischer Vorstellungen und Ideale unter den Bruderschaftsmitgliedern führte daher zu zwei fundamentalen Fragen: Soll und kann die Bruderschaft fortbestehen, und wenn ja, wie? Und: Was soll man mit all dem nun nutzlosen, aber materiell wertvollen liturgischen Gerät machen? Die Bruderschaft der Straßburger Zimmerleute, die am Spital angesiedelt war, erfasste bei der Auflösung ihren Besitz, verrechnete die erzielten Summen mit bestehenden Schulden und übertrug das verbleibende Vermögen dem Spital. Die an St. Martin angebundene Schlosser- und Sporeresellenbruderschaft Straßburgs hingegen gab sich im Jahr 1536 eine neue Ordnung, die auf die Bewahrung von Handwerksehre und -gewohnheiten ausgerichtet war.⁴⁷³

Für die Entwicklung einer empirisch fundierten klassifikatorischen Städtereformationstypologie ergeben sich daraus folgende mögliche Merkmale:

467 Dazu: Leppin, Von der Polarität, S. 307f. und Scribner, Elements, S. 241.

468 WA 2, 742–758.

469 WA 2, 754, 20–24.

470 WA 2, 754, 35f.

471 WA 2, 755, 24–27.

472 WA 6, 452–454.

473 Schulz, Handwerksgesellen und Lohnarbeiter, S. 191–195. Dort führt Schulz das Verzeichnis des liturgischen Geräts der Straßburger Zimmermannsbruderschaft bei ihrer Auflösung an: Schulz, Handwerksgesellen und Lohnarbeiter, S. 191. Auch: Rahn, Religiöse Bruderschaften, S. 163.

Befanden sich in der zu untersuchenden Stadt, ihrem Landgebiet oder ihrer Umgebung ein Wallfahrtsziel oder hatte die Stadt eine besondere Bedeutung als Station auf einer Pilgeroute?

Waren zu Beginn des reformatorischen Prozesses religiöse Bruderschaften in der zu untersuchenden Stadt verbreitet?

Traten diese religiösen Bruderschaften im Verlauf des reformatorischen Geschehens besonders in Erscheinung?

Lösten sich diese Bruderschaften im Prozess der Reformation auf und was geschah dabei mit ihrem Besitz?

Bestanden diese Bruderschaften über die Reformation hinaus in einer gewandelten Form?

III.4.3 Die Träger der Reformation, Konventikel und Kreise

„Es ist charakteristisch für den Erfolg der reformatorischen Bewegung, daß er ohne die breite und engangierte Anteilnahme der Laien nicht zu denken ist.“⁴⁷⁴ Diese Feststellung HAMMS ist längst unumstritten. Anders die Frage, wer nun die ersten Träger der Bewegung waren. Nicht nur dezidiert marxistische Literatur verortete die Protagonisten der frühen evangelischen Bewegung in „unteren Schichten“, beim „gemeinen Mann“. Auch wenn Gruppen – wie die Straßburger Gartner – vom Fuße der sozialen Pyramide der städtischen Gesellschaft mancherorts einen bedeutenden Teil der evangelischen Bewegung bilden sollten, stellten sie doch nur die „Basis“ der Bewegung, nicht den Ursprung oder die Meinungsführer. „Einfallstor“ reformatorischen Gedankenguts in einer Stadt waren diejenigen, welche über ein gewisses Maß an Bildung, Erfahrung und Intelligenz verfügten, die neuen Ideen zu verstehen, zu verbreiten und vor allem auch in die Sprache und den Verständnishorizont der weniger Gebildeten zu übertragen. Im Zuge des reformatorischen Geschehens mussten sie jedoch auch in der Lage sein, den führenden Eliten der Stadt die Vorstellungen und Forderungen der evangelischen Bewegung, auch der „sympelen lude“, zu vermitteln um beispielsweise Eskalation von Gewalt zu vermeiden, eine Vermittlerrolle, welche den Bauern 1525 letztlich fehlte.⁴⁷⁵

Dieser erste „Kern“ von Sympathisanten und Anhängern der reformatorischen Vorstellungen rekrutierte sich aus Mittel- und Oberschicht der städtischen Gesellschaft: Prediger, Schulmeister, Juristen wie auch gebildete Handwerksmeister, Kaufleute oder Ratsherren, von denen viele nicht oder nur zufällig in den Quellen erscheinen. Aus ihren Reihen kamen die lokalen wie auch überregionalen Reformatoren, die vor Ort predigenden Geistlichen und Laienprediger sowie die Meinungsbildner, die in Wort und Schrift ihre Überzeugungen in der Stadt – und per Flugschrift auch darüber hinaus – kundtun. Sie alle bildeten zusammen mit den „Akteuren“ aus allen Bevölkerungsschichten, welche durch ihre Teilnahme Massenergebnisse wie Bannerlauf,

474 Hamm, Berndt: Stadt und Kirche unter dem Wort Gottes, in: Grenzmann, Ludger, Stackmann, Karl (Hgg.): Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984 (Germanistische Symposien-Berichtsbände 5), S. 710–729, hier: S. 710.

475 Vgl. Mörke, Konflikt als Kategorie, S. 152; Ozment, Reformation in the cities, S. 123; Postel, eyne gans nye ferlicke secte, S. 139; Wettges, Reformation und Propaganda, S. 73.

Bilder- oder Klostersturm ermöglichten, die evangelische Bewegung, oder wie Hamm sie nennt: „Aktivkräfte der Reformation“.⁴⁷⁶

Durch ihre fachliche Kompetenz und ihre berufliche Multiplikatorenfunktion, welche sie früh mit den reformatorischen Ideen in Kontakt brachte und ihnen die weite Verbreitung von der Kanzel ermöglichte, ist den reformatorisch gesinnten Predigern eine gewisse Schlüsselrolle zuzugestehen. Ob sie schon vor ihrem Übertritt ihre Pfarrstelle oder Vikarie innehatten oder dezidiert als „evangelische Prediger“ neu eingestellt wurden, mussten sie über ein gewisses Charisma verfügen, um einen bedeutsamen Teil ihrer Hörer für die neue Lehre zu mobilisieren. Musste die evangelische Bewegung in Städten wie Frankfurt oder Augsburg in den frühen 1520ern auf einen charismatischen Prediger verzichten, so dauerte es Jahre, bis sie – wenn überhaupt – eine relevante Größe und Einfluss erringen konnte. Das lippische Lemgo hingegen bietet den seltenen Fall, wie die Anhänger der reformatorischen Ideen sich ohne geistliche Führung und gegen den Widerstand von Stadtrat und Landesherr durchsetzten. Im Regelfall ist jedoch die frühe evangelische Bewegung einer Stadt mit dem Namen eines evangelisch gesinnten Predigers verknüpft, der durch seine Art eine wachsende Anhängerschaft um sich sammeln konnte: Der Straßburger Matthis Zell, Dominikus Schleupner an St. Sebald in Nürnberg, Heinrich von Zütphen in Bremen oder Joachim Slüter in Rostock.⁴⁷⁷

Nicht nur in den Hansestädten, in denen das reformatorische Geschehen sich mehr oder minder zeitgleich mit sozialen Unruhen und Veränderungen der politischen Verfassung ereignete, standen die Stadträte und die ihnen nahestehende Oberschicht den Forderungen der evangelischen Bewegung mehrheitlich reserviert gegenüber. Dies darf jedoch nicht pauschal als Ablehnung der reformatorischen Lehre durch die Eliten aus Konservatismus und ihrer engen finanziellen und institutionellen Bindungen an die alte Kirche gewertet werden. Auch die Bürgermeister, Ratsherren, Stadtschreiber und Ratsverwandte, welche theologisch der neuen Lehre zugeneigt waren, teilten die Sorgen ihrer Standesgenossen vor politischem Umsturz, Unruhe, politischen Verwicklungen und Konsequenzen für die Stadt als Gesamtes und für ihre eigenen Familien, deren Stellung, Besitz und wirtschaftlichen Interessen. Der Übertritt einzelner Mitglieder in das Lager der Evangelischen bedrohte Familien in ihrem Zusammenhang und löste teils drastische Konflikte aus. In norddeutschen Städten wie Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Lüneburg waren es vor allem Kaufleute, die als erste Anhänger der neuen Lehre namentlich bekannt und somit greifbar wurden.⁴⁷⁸

476 Hamm, Bürgertum und Glaube, S. 94–96. S.a. Brecht, Martin: Luthertum als politische und soziale Kraft in den Städten, in: Petri, Franz (Hg.): Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit, Köln u.a. 1980, (Städteforschung/A 10), S. 1–21, hier: S. 2 und Mau, Evangelische Bewegung, S. 90.

477 Eine umfangreiche Liste bietet: Ozment, Reformation in the cities, S. 39f. Vgl. auch Becker, Reformation und Revolution, S. 87; Postel, Motive städtischer Reformation, S. 101; Rüth, Reformation und Konfessionsbildung, S. 227; Schilling, Konfessionskonflikt, S. 80; Schmidt, Reichsstädte, S. 57 und 69 S. 27f. Sowie Seebaß, Gottfried: Dominikus Schleupners Gutachten zum Stand der Reformation in Nürnberg 1526. Bernhard Klaus zum 65. Geburtstag, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 47 (1978), S. 27–50.

478 „Wir haben keine Vorstellung, wieviele reiche städtische Familien aus religiösen Gründen den Wohnort wechselten, zahlreicher waren aber wahrscheinlicher die

Im Stralsunder Rat war es der Bürgermeister Nikolaus Smiterlow, der als erster „Bekannter des Evangelii“ in den Quellen erscheint; er hatte 1523 auf einer Reise Luther selbst predigen gehört. Viel auf Reisen in diplomatischen Missionen seiner Heimatstadt war auch der Nürnberger Ratsherr Christoph Kress, der durch seinen familiären wie auch Bildungshintergrund ein typisches Beispiel für frühe Unterstützer der evangelischen Sache aus den Führungskreisen der Gesellschaft gelten kann. Die evangelische Bewegung Straßburgs erhielt durch Ratsherren wie Jakob Sturm und Jakob Zorn zum Riet oder den Kopf einer bedeutenden Bankiersfamilie, Friedrich Ingold, bedeutendes Gewicht in der politischen Führung. Einer der führenden Köpfe der Bewegung, Claus Kniebis, war im wichtigen Jahr 1525 sogar Ammeister.⁴⁷⁹

In seinen Tischreden erwähnte Luther mehrfach den Nürnberger Ratsschreiber und späteren Syndicus Lazarus Spengler:

„Es liget mechtig viel an einem gutten stadtschreyber in einer stadt, wenn etwas sol ausgerichtet wrden. Ich halte, wenn Lazarus Spengeler zu Nurmbergk gethan hette, das euangelion were so bald nicht auff gegangen. Die stadtschreiber thun, wie es die propheten vorzzeiten thetten bei den konigen.“⁴⁸⁰

Trotz dieses vielzitierten Lobs wurde die Berufsgruppe der – oft patrizischen – Stadtschreiber und Ratssyndici jenseits der Person Spengler in der Städtereformationsforschung lange kaum beachtet. Ohne selbst einem der politischen Entscheidungsgremien anzugehören, waren jene mehr als einfache Verwaltungsangestellte, sondern „Schlüsselfiguren im Gefüge einer Reichsstadt“⁴⁸¹. Als studierte Juristen beaufsichtigten sie Kanzlei und Archiv der Stadt, also die Anlage und Führung von Ratsprotokollen und Amtsbüchern und auch der kommunalen Finanzbuchhaltung. Sie kannten alle Geschäfte der Verwaltung, die schriftliche Überlieferung der Stadt und „waren oft die einzigen, die über die Rechte und Verpflichtungen der Stadt Auskunft geben konnten. Sie waren also für jede politische Führung [...] unverzichtbar.“⁴⁸² Ihnen oblag es jedoch auch, die Entscheidungen von Bürgermeistern und Stadtrat zu den letztlich Verordnungen und Vermahnungen auszuformulieren. Hierbei war ihre Fähigkeit gefordert, zur Argumentation und Begründung das ideellen Fundament der städtischen Gesellschaft und die traditionellen Werte von Frieden, Einigkeit, „gemeinem Nutzen“ und Sicherheit zu reflektieren und heranzuziehen. Der Ratsschreiber oder Syndikus saß gewissermaßen im Zentrum der Macht und war derjenige, welcher die „städtischen Werte“ beschwor.

prominenten Katholiken, die miterlebten, wie ihre Söhne eine Laufbahn als evangelische Politiker einschlugen.“ Brady, Göttliche Republiken, S. 127; s.a. Brady, In Search of the Godly City, S. 25; Graßmann 1996 – Lübeck, Freie Reichsstadt und Hochstift S. 119; Maschke, Deutsche Städte, S. 77; Postel, eyne gans nye ferlicke secte, S. 139. Dazu: Brady, Ruling Class, S. 212–214; Brady, You hate us Priests, S. 188; Ehbrecht, Köln, S. 36; Maschke, Deutsche Städte, S. 80 und Zophy, Jonathan W.: Lazarus Spengler, Christoph Kress and Nuremberg's Reformation Diplomacy, in: The Sixteenth Century Journal 5 (1974), S. 35–48.

480 WA TR 5, Nr. 5436, S. 132,30–133,2. Auch WA TR 2, Nr. 2020, S. 296, 28–297,2.

481 Frieß, Peer: Die Bedeutung der Stadtschreiber für die Reformation der süddeutschen Reichsstädte, in: ARG 89 (1998), S. 96–124, hier: S. 103.

482 Frieß, Die Bedeutung der Stadtschreiber, S. 101.

Aber nicht jeder Stadtschreiber war eine „Spinne im Netz der Macht“ bzw. „graue Eminenz“ oder eloquenter und reflektierter Vertreter städtischer Werte.⁴⁸³

Auch wenn sie nicht selbst – wie der Konstanzer Jörg Vögeli oder Lazarus Spengler – als Autoren theologischer Werke in Erscheinung traten, standen viele der Stadtsyndici auch über das dienstlich notwendige hinaus in Kontakt mit ihren Kollegen, Reformatoren und gelehrten Räten an den Fürstenhöfen, die sie teils aus Studentagen persönlich kannten. So beispielsweise der Nordhausener Syndikus Michael Meyenburg, der seine Stadt auf Städtetagen und Reichstagen vertrat und vor allem mit Melanchthon kommunizierte.⁴⁸⁴

Durch seine Schriften und sein Wirken und somit seine Bedeutung für das reformatorische Geschehen im Reich ist Lazarus Spengler als „der Theologe unter den Politikern und der Politiker unter den Theologen“⁴⁸⁵ mit Recht der prominenteste Stadtschreiber der Reformationszeit. Die verhältnismäßig reiche Quellenüberlieferung macht seine intellektuelle und theologische Entwicklung nachvollziehbar. Schon der Vater des 1479 geborenen Lazarus war Ratsschreiber. 1496 trat er als Gerichtsschreiber in die Nürnberger Verwaltung ein, nachdem er zuvor zwei Jahre an der Leipziger Artistenfakultät studiert hatte. Die fein differenzierende scholastische Theologie blieb ihm jedoch zeitlebens fremd. Ab 1507 Ratsschreiber prägte er durch den Einfluss der Nürnberger Diplomatie auf die Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach und die süddeutschen Reichsstädte das reformatorische Geschehen in Oberdeutschland.⁴⁸⁶

Eng mit der Person Lazarus Spenglers verknüpft ist die *Sodalitas Staupitziana*. Sodalitäten und Zirkel waren ein verbreitetes Phänomen unter den städtischen Bildungseliten im frühen 16. Jahrhundert. So sammelten sich die Humanisten und humanistisch Gesinnten Basels in der *Sodalitas Erasmiana*, die Augsburg in der *Sodalitas Litteraria Augustana*. Man kam in Privathäusern zusammen, las philosophische und theologische Schriften und diskutierte. Ein für die Städtereformation bedeutsamer Kreis traf sich im pommerschen Treptow. Bis zur Zerschlagung durch den Herzog Bogislaw X. Ende 1521 setzten sich hier gemeinsam mit Johannes Bugenhagen unter anderem Andreas

483 Frieß weist darauf hin, dass Ratsprotokollauszüge und ähnliche Texte nicht als wertneutrale Quellen angesehen werden können, sondern bei der Quellenkritik auch die Person und die konfessionelle Haltung des Stadtschreibers berücksichtigt werden müssen. Vgl. Frieß, Die Bedeutung der Stadtschreiber, S. 96–100 sowie 122f. Daneben bietet Frieß Beispiele von Stadtschreibern, die sich mit ihren Möglichkeiten gegen die Reformation stellten, erklärt aber ohne genauere Belege resp. Zahlen, dass die Mehrzahl der Stadtschreiber Unterstützer der Reformation gewesen seien. Frieß, Die Bedeutung der Stadtschreiber, S. 103–108.; S. auch Hamm, Berndt: Lazarus Spengler und Martin Luthers Theologie, in: Press, Volker; Stievermann, Dieter (Hgg.): Martin Luther. Probleme seiner Zeit. Ernst Walter Zeeden zum 14. Mai 1986, Stuttgart 1986 (Spätmittelalter und frühe Neuzeit 16), S. 124–136, hier: S. 128; Maschke, Deutsche Städte, S. 80.

484 Brecht, Die gemeinsame Politik, S. 191f.; Eine Liste südwestdeutscher Stadtschreiber, mit denen Ambrosius Blarer in engerem Kontakt stand bietet Frieß, Die Bedeutung der Stadtschreiber, S. 97; Hamm, The Urban Reformation, S. 213.

485 Hamm, Stadt und Kirche, S. 711.

486 S. Hamm, Stadt und Kirche, S. 710; Hamm, Lazarus Spengler, S. 124; Hamm, Bürgertum und Glaube, S. 149.

Knopken und der spätere Stralsunder Superintendent Christian Ketelhodt mit Luthers *De Captivitate* auseinander.⁴⁸⁷

Die Nürnberger *Sodalitas* zeigt gut die Verbindungen und personellen Identitäten von geistiger, gesellschaftlicher und politischer Elite der Stadt. Entstanden um den namensgebenden Augustinereremiten Johann von Staupitz, übernahm nach dessen Fortzug 1502 sein Ordensbruder Wenzel Linck die Rolle als Zentralfigur. Linck, der zuvor Professor an der Leucorea und Prior des dortigen Konvents gewesen war, steht als Person für die engen Verbindungen nach Wittenberg. Mit Linck und Spengler und dem Ratskonsulenten Christoph Scheurl diskutierten in der *Sodalitas* vor allem Angehörige des Kleinen Rats.⁴⁸⁸

Die zunächst auch relativ verborgene Zusammenkunft in Zirkeln ist auch Element der Entstehung evangelischer Bewegungen in Städten des Nordens, die vom Humanismus kaum berührt geschweige denn geprägt waren. Zu den Hamburger Kaufleuten, die ab 1521 für die neue Lehre eintreten, zählt auch Detlev Schuldorp, dessen Haus sich schnell zu einem Treffpunkt der Evangelischen werden sollte. Auch Braunschweig kannte einen Kreis, der sich um den Arzt Euricius Cordus sammelte, dem auch der Jurist Autor Sander angehörte. Und auch der Nordhausener evangelischen Bewegung wird ein Ursprung in einem Konventikel im Hause des Apothekers Blasius Michel zugeschrieben.⁴⁸⁹

Für die Entwicklung einer empirisch fundierten klassifikatorischen Städtereformationstypologie ergeben sich daraus folgende mögliche Merkmale:

Waren diejenigen Ratsherren, die Protagonisten oder Unterstützer der evangelischen Bewegung waren, zum Zeitpunkt ihres Bekenntnisses bereits Ratsangehörige oder wurden sie als bekenkende „Evangelische“ gewählt/kooptiert?

Waren städtische Beamte wie Stadtschreiber oder Syndikus Protagonisten der evangelischen Bewegung der zu untersuchenden Stadt?

Existierten in der zu untersuchenden Stadt Sodalitäten, Zirkel oder andere Kreise, aus deren Angehörigen sich die evangelische Bewegung (mit) formte?

III.4.4 Laientheologie

Dass die Thesen des Wittenberger Professors Luther so schnell nicht allein von den avisierten Adressaten – Theologen – gelesen, rezipiert, weitergereicht und -gedacht wurden, der intendierte akademische Diskurs zur öffentlichen Diskussion wurde, ist der Laienbildung geschuldet. Zum einen, da das nichtakademische Publikum rein technisch durch Alphabetisierung und Lateinkenntnisse zur Rezeption befähigt wurde. Im Lauf der vorangegangenen Generationen hatten die gebildeten Laien auch gegenüber der Amtskirche und ihren Theologen an Selbstvertrauen gewonnen. Die Abhängigkeit vom mehr oder minder allein lese- und lateinkundigen Klerus war

487 Vgl. Beintker, Horst: Der Reformator Bugenhagen. Neuordnung der Kirche unter dem Einfluss reformatorischer Theologie. Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, in: Theologische Zeitschrift 38 (1982), S. 532–554, hier: S. 547 und Wettges, Reformation und Propaganda, S. 62.

488 S. Vogler, Imperial City, S. 34; Wettges, Reformation und Propaganda, S. 63–65.

489 Dazu Brecht, Die gemeinsame Politik, S. 192; Lohse, Humanismus und Reformation, S. 18; Mörke, Konflikt als Kategorie, S. 151; Postel, Motive städtischer Reformation, S. 102.

der Erkenntnis gewichen, nicht nur zur eigenständigen Lektüre, sondern auch zum Erwerb von Wissen und einer eigenen, kritischen Meinung befähigt zu sein. Eine Entwicklung, die schon von den Zeitgenossen wahrgenommen und diskutiert wurde.⁴⁹⁰

Für die 1520er und 1530er Jahre bedeutet dies, dass die reformatorischen Ideen vor allem in den Städten auf einen mehr als fruchtbaren und vorbereiteten Boden fielen. Wie bereits erwähnt, spielten Laien schon in der Entstehung einer evangelischen Bewegung innerhalb einer Stadt oftmals eine bedeutendere Rolle, als nur Publikum und Anhängerschaft eines evangelisch gesinnten Predigers zu sein. Nicht nur obrigkeitliche Verbote der Diskussion theologischer Fragen auf dem Markt und in den Wirtschaftshäusern zeugen davon und setzen voraus, dass die Laien eigene Meinungen hatten und diese auch im Streitgespräch darzulegen und zu verteidigen wussten. Jedoch welche Vorstellungen und Ideen dies waren, ist schwerer zu ermitteln. Ein Laienprediger wie der Straßburger Gartner Clement Ziegler, der nach einer Christusvision 1524 begann, seinen Zunftgenossen zu predigen, ist letztlich durch seinen daraus entstandenen Konflikt mit Rat und Klerus der Stadt bekannt.⁴⁹¹

Die ergiebigsten Quellen zu Vorstellungen und Standpunkten sind theologische Schriften, die von Laien verfasst wurden. Grob ein Fünftel der Autoren theologischer Werke – von Flugschriften bis Traktaten – der Reformationszeit waren Laien. Luthers Lehre vom Priestertum aller Glaubenden, welche er in der Adelschrift dargelegt hatte, gab ihnen Recht und Mut, auch als Nichttheologen die eigene Meinung nicht allein im Gespräch kundzutun.⁴⁹²

Aufschlussreich ist die Entwicklung des reformatorischen Laienschrifttums, wie CHRISMAN sie am Straßburger Beispiel aufzeigt: Die ersten Schriften von Autoren, die nicht dem Klerus entstammen, sind – wie auch die bereits erwähnte „Schutzrede für Luthers Lehre“ Spenglers – Texte, die den Wittenberger oder andere Reformatoren in Schutz nehmen und die römische Kirche attackieren. Im Jahr 1523 waren die Klöster und Ordensgeistlichen das dominierende Thema, bevor dann zunehmend eigene Standpunkte auf Grundlage des Schriftprinzips in Druck gegeben werden. Mit Ausnahme von Eckhard zum Treubel, der noch 1528 „Ein vetterliche, gedruge, gute zucht, lere und bericht“ veröffentlichte, endete die Publikation von theologischen Schriften laikaler Autoren in Straßburg mit dem Jahr 1525.⁴⁹³

Städteübergreifende Untersuchungen von Laienflugschriften der 1520er zeigen folgendes Bild: Unter den Autoren finden sich Vertreter nahezu aller Schichten, die jeweils ihre bevorzugte Form hatten. Auf eine Faustformel gebracht: Je höher die klassische Bildung, desto formaler der Stil. Adel und Patrizier verfassten „Clag und Vermanungen“ – eine seit mehreren Generationen verbreitete Textgattung – und

490 Zur spätmittelalterlichen Diskussion um Laienbildung siehe Schreiner, Klaus: Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: ZHF11 (1984), S. 257–354.

491 Dazu Chrisman, Miriam Usher: Lay Response to the Protestant Reformation in Germany, 1520–1528, in: Brooks, Peter N. (Hg.): Reformation principle and practice. Essays in honour of Arthur Geoffrey Dickens, London 1980, S. 35–52, hier: S. 45.

492 Chrisman, Lay Response, S. 36; Mau, Evangelische Bewegung, S. 41; Es sei hier nochmals an das Phänomen der Flugschriften erinnert, die von einem (anonymen) Geistlichen stammen, der jedoch im Text selbst vorgab, Laie zu sein: S. o. S. 114.

493 Vgl. Chrisman, Lay Response, S. 36–51.

Polemiken. Aus den Reihen der gebildeten Mittelschicht kamen vor allem juristisch argumentierende Schriften. Allen gemein war eine klare individuelle Interpretation der reformatorischen Botschaften auf Basis des jeweiligen sozialen Hintergrunds und dessen ethischen, politischen und wirtschaftlichen Vorstellungen. Hinsichtlich der theologischen Ausrichtung zeigt sich, dass die Autoren in der ersten Hälfte des Jahrzehnts weniger durch die Lektüre von Luther- oder Zwinglischriften, sondern primär durch ihre örtlichen evangelischen Prediger geprägt sind. Der Chiliasmus der (späteren) radikalen Reformation ist ihnen in der Regel fern, ihre Apokalyptik folgt der klassisch positiven Sicht, dass Reform an Haupt und Gliedern, nicht der gewaltsame Umsturz die Endzeit vorbereiten und herbeiführen wird. Die Frage nach der Rechtfertigung war auch für die Verfasser laientheologischer Schriften von fundamentaler Bedeutung. SCHMIDT resümiert: „Die Laien haben Luther gut verstanden“⁴⁹⁴.

In dem Quellenkorpus, welches Chrismans Untersuchung⁴⁹⁵ zu Grunde liegt, sind etwa 40% der Flugschriften von Handwerkern verfasst worden. In seiner Analyse⁴⁹⁶ der Flugschriften von zehn Handwerkersmeistern stellte ARNOLD fest, dass es sich hierbei um ein primär süddeutsches Phänomen zu handeln schien. Wie in Straßburg endet auch in dieser Quellengattung das Erscheinen neuer Schriften mit dem Jahr 1525. Für die Autoren, die sich vor allem mit praktischen Fragen und Konflikten und weniger mit abstrakt-theoretischen Aspekten der Reformation befassten, waren durch die bis dahin vorgenommenen Veränderungen die entscheidenden Forderungen umgesetzt: Das Abendmahl wurde in beiderlei Gestalt ausgeteilt, Beicht- und Fastenzwang waren aufgehoben.⁴⁹⁷

Relativ spät hat die Reformationsforschung sich den Frauen als Verfasserinnen von Schriften im reformatorischen Diskurs zugewandt. Auch wenn diese Gruppe nur wenige Frauen umfasst, so sind diese nicht ohne Leser geblieben. Das Epitheton „erste evangelische Autorin“ gebührt Argula von Grumbach, die im November 1523 ihre erste Flugschrift verfasste. Im Gegensatz zur bayrischen Adelige Argula waren Ursula Weide und Katharina Zell Städterinnen. Die Analysen der Flugschriften, welche Frauen in der Reformationszeit verfassten, zeigen keine signifikanten Unterschiede zu denen männlicher Autoren: Abgesehen von Katharina Zells späteren seelsorgerlichen Schriften war auch die reformatorische Frauenpublizistik ein Phänomen der frühen Jahre. Und inhaltlich argumentierten Männer wie Frauen auf Grundlage des

494 Schmidt, Die Ethik der Laien, S. 369. Vgl. auch Chrisman, Miriam Usher: The Reformation of the Laity, in: Guggisberg, Hans R. et al. (Hgg.): Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten. Beiträge zur gemeinsamen Konferenz der Society for Reformation Research und des Vereins für Reformationsgeschichte 25.-30. Sept. 1990 im Deutschen Historischen Institut Washington, D.C., Gütersloh 1993, S. 35–52; Russell, Paul A.: Lay theology in the Reformation. Popular pamphleteers in Southwest Germany 1521–1525, Cambridge u.a. 1986, S. 213–220 sowie Schmidt, Heinrich Richard: Die Ethik der Laien in der Reformation, in: Moeller, Bernd; Buchwalter, Stephen E. (Hgg.): Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh 1998 (Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte, 9), S. 333–370.

495 Chrisman, The Reformation of the Laity, passim.

496 Arnold, Martin: Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525), Göttingen 1990.

497 Vgl. Arnold, Handwerker als theologische Schriftsteller, S. 327–330.

Schriftprinzips und des Priestertums aller Glaubenden. Ihr Geschlecht thematisierten die Autorinnen lediglich, wenn es ihre Gegner als Thema anführten.⁴⁹⁸

Für die Entwicklung einer empirisch fundierten klassifikatorischen Städtereformationsstypologie ergibt sich daraus folgendes mögliches Merkmal:

Sind Bürger bzw. Bewohner der zu untersuchenden Stadt, die nicht vor Reformationsbeginn dem Klerus angehörten, als Autoren (laien)theologischer Schriften nachweisbar?

III.4.5 Das theologische Profil städtischer Reformation

Mit Absicht ist in dieser Arbeit stets ungenau von „reformatorischen Ideen, Gedanken und Forderungen“, „reformatorischem Gedankengut“ oder „neuen Lehren“ gesprochen worden, waren doch vor allem die frühen „Sturmjahre der Reformation“ durch einen gewissen theologischen Pluralismus gekennzeichnet. Eine klassische Ausdifferenzierung in „Wittenberger Schule“, „Christliche Humanisten“ – gemeint sind beispielsweise Bucer, Oekolampad und Zwingli – und die „mystischen Geisttheologen“ wie Müntzer und die thüringischen Ursprünge des Täuferturns, wie sie beispielsweise BLICKLE vornimmt,⁴⁹⁹ ist letztlich ex posteriore vom theologischen Lehrgebäude der jeweiligen Reformatoren gedacht, welche diese jedoch erst im Laufe der Reformationsjahre entwickelten. Im Selbst- wie im Fremdverständnis waren zunächst alle, die sich von Rom abgrenzten, „Martinianer“ oder „Evangelische“. Die Kategorisierung BLICKLES unterschlägt jedoch, dass schon der Wittenberger Kreis um Luther in manchen Fragen deutlich differenziert war. Wie soll dann eine Stadt als „wittenbergisch“ definiert werden? Die Tatsache, dass im Norden und Westen des Reiches letztlich konfessionell dezidiert lutherische Landeskirchen entstehen sollten, darf nicht verdecken, dass auch in jenen Städten die Schriften Zwinglis gelesen und rezipiert wurden, mit dem niederländischen Humanismus oder der *devotio moderna* auch andere geistige Einflüsse existierten. SCHILLING urteilt daher: „Methodisch spricht einiges dafür, dort, wo keine direkten Verbindungen nach Wittenberg nachweisbar sind, eher vom synkretistischen als vom lutherischen Charakter der Frühreformation auszugehen.“⁵⁰⁰

498 Dazu Halbach, Silke: Publizistisches Engagement von Frauen in der Frühzeit der Reformation, in: Conrad, Anne (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, Münster 1999 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), S. 49–68; Matheson, Peter: Breaking the Silence. Women, Censorship and the Reformation, in: The Sixteenth Century Journal 27 (1996), S. 97–109 und Wiesner, Merry E.: The Reformation of the Women, in: Guggisberg, Hans R. et al. (Hgg.): Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten. Beiträge zur gemeinsamen Konferenz der Society for Reformation Research und des Vereins für Reformationsgeschichte 25.-30. Sept. 1990 im Deutschen Historischen Institut Washington, D.C., Gütersloh 1993, S. 193–208, hier: S. 207.

499 Blickle, Gemeindereformation, S. 125f.

500 Schilling, Alternative Konzepte, S. 287. Auch Veltmann urteilt über Stralsund, Stettin, Danzig und Riga: „In den ersten Jahren war die Reformation in den betrachteten Städten nicht konfessionell im lutherischen Sinne“ Veltmann, Die Reformation in Hansestädten, S. 160. Vgl. auch Schilling, Alternative Konzepte, S. 277–279 und 287–291; Seebaß, Gottfried: Die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana, in: Meinhold, Peter (Hg.): Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der

Eine direkte Form der „Verbindung nach Wittenberg“ war die Korrespondenz mit Luther oder seinem Umfeld. Neben privaten Briefen verfasste Luther zwischen 1522 und 1533 insgesamt elf Sendschreiben – gewissermaßen „offene Briefe“ – an Städte. Der Titel des „Brief an die Christen in Riga, Reval und Dorpat“⁵⁰¹ zeigt ein Charakteristikum dieser Schreiben: Der Reformator schreibt nicht an den Rat einer Stadt oder ihre Bürgerschaft, sondern an „die Christen in“ der Stadt. Er schreibt stets aus einer konkreten Situation heraus und daher finden sich in jenen Sendschreiben keine universellen theologischen Grundlagen oder „Anleitungen zur Reformationsdurchführung.“⁵⁰²

Rezipiert wurden Luthers Ideen primär durch die Lektüre seiner Schriften und das Gespräch darüber. Um das Kernelement der neuen Lehre, die Rechtfertigung allein aus Glauben, zu begreifen, war es nicht nötig, die Rechtfertigungslehre des Wittenbergers in ihren systematisch-theologischen Feinheiten zu erfassen und nachzuvollziehen. Die Botschaft, dass das Seelenheil jedem Glaubenden aus Gnade geschenkt ist, und der daraus resultierende radikale Gegensatz zu der „religiösen Leistungsgesellschaft“⁵⁰³ mit ihren abgestuften Formen der heilssichernden Werke, waren auch für die breite Bevölkerungsmehrheit, der finanziell aufwändigere Werke wie Stiftungen und Ablass kaum offenstanden, leicht verständlich.⁵⁰⁴

Vor allem vor dem Hintergrund intensiver Beschäftigung mit den Städten des Südwestens entstand das Bild einer genuin „städtischen Theologie“ der Reformationszeit. Ihr deutlichster Unterschied zur Theologie Luthers liegt im Verhältnis von Evangelium und Gesetz. An Stelle der klaren Trennung der „zwei Reiche“ steht das Gesetz als Teil des Evangeliums neben diesem. Das reine Evangelium wird nicht allein als Fundament der Rechtfertigung *sola fide*, sondern auch als Richtschnur für die konkrete Lebensführung gesehen. Da die städtischen Idealvorstellungen von Ethik und Gesellschaft, wie sie nicht nur bei Spengler reflektiert und vertreten sind, das Individuum stets als Teil der Gemeinschaft betrachteten, folgt daraus, dass die Normen der Schrift nicht nur dem Einzelnen, sondern der ganzen städtischen Gesellschaft als „*corpus christianum* im Kleinen“ gelten. Die stringenteste Umsetzung dieser Vorstellung findet sich im Zürcher Ehe- und Sittengericht, in dem Vertreter von Geistlichkeit und weltlicher Obrigkeit gemeinsam richteten und das als Institution von Zwingli gegen die Bestrebungen der Errichtung eines autonomen kirchlichen Sittengerichts verteidigt wurde.⁵⁰⁵

Diese „städtische Theologie“ in ihrer partiellen, aber signifikanten inhaltlichen Differenz zur Theologie Luthers ist eine der Grundlagen der Konzeption der „oberdeutschen Städtereformation“ wie sie u.a. von MOELLER und BLICKLE vertreten wird.⁵⁰⁶

katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana, Wiesbaden 1980, S. 26–55, hier: S. 41f.; Seebaß, Geschichte des Christentums, S. 141. Die Versuche von Schildhauer bis Deppermann, waldensisch-wyclifistische Strömungen von Mecklenburg bis ins Baltikum nachweisen zu können, sind nicht überzeugend, S. dazu unten S. 242–244.

501 WA 12, S. 143–150.

502 Dazu Rublack, Martin Luther, S. 100.

503 Seebaß, Geschichte des Christentums, S. 124.

504 Vgl. auch Hamm, The Urban Reformation, S. 214.

505 S. Hamm, The Urban Reformation, S. 213; Seebaß, Geschichte des Christentums, S. 141 Zur Lutherrezeption Spenglers auch Hamm, Lazarus Spengler, S. 124–135.

506 S. o. S. 6–10. Schmidt betont, dass in der Frage, ob in der (städtischen) Reformation primär die *sola-gratia*-Idee oder eher ein „stark ethisch-biblizistisches Glaubensverständnis“ rezipiert wurde, grundsätzlich die Rechtfertigung allein aus Glauben die

Soll also das „theologische Profil“ einer Stadt als Kriterium zur Typologisierung verwendet werden, stellt sich die Frage, wie dieses Profil erhoben oder definiert werden soll: Welche Quellen können herangezogen werden, um das „Bekenntnis“ einer Stadt und ihrer Bewohner – zumindest der evangelischen – festzustellen, vor allem für die Jahre vor 1530? Sind die Schriften einzelner Autoren – in der Stadt wirkender Reformatoren, Stadtschreiber oder Laien – als repräsentativ zu erachten? Sollen allein die Äußerungen der evangelischen Prediger zählen? Oder sind diejenigen Texte zu bewerten, die in irgendeiner Form vom Rat als weltlicher Obrigkeit approbiert sind?

Eindeutige theologische Aussagen bieten Quellen wie Briesmanns „*Flosculi*“ von 1523, in denen er in 110 Thesen seine klar lutherisch geprägte Position darlegte. Die Abfassung von Thesen erfolgte zumeist anlässlich einer Disputation, zu denen die evangelische Seite ihren Standpunkt in Thesenform zur Diskussion stellte. Auch wenn Disputationsthesen dadurch als „Kristallisationen evangelischer Lehre“⁵⁰⁷ inhaltlich dezidiert und ergiebig sind, ist zu bedenken, dass sie oftmals kaum lokale Bedeutung erlangten.⁵⁰⁸

Die Außenpolitik der Städte ist Ursprung weiterer Quellen welche Rückschlüsse auf die theologische Haltung einer Stadt bzw. ihrer Obrigkeit bieten, ohne den Charakter von Bekenntnissen zu haben. Zur Vorbereitung der für den Martinstag 1524 angesetzten Reichsversammlung in Speyer hatte der Städtetag im Juli beschlossen, dass auch die Reichsstädte mit theologischen Gutachten ihre Haltung in der Streitfrage vorlegen sollten. Verfasst wurden diese Gutachten in der Regel von den lokalen Reformatoren wie Johannes Brenz für Schwäbisch Hall oder Johannes Spangenberg für Nordhausen. Angesichts des Anlasses ist davon auszugehen, dass diplomatische Rücksichten bei der Formulierung dieser Texte auch eine Rolle gespielt haben können. Als Gutachten von dazu beauftragten Experten spiegeln sie deren Fachmeinung wieder, nicht die Glaubensüberzeugungen der evangelischen Bürger oder Stadtbewohner. Als Teil der Städtetagsakten wurden sie auch nicht weiter öffentlich verbreitet, sondern archiviert. In einem Schreiben des Ulmer Städtetags vom 12. Dezember 1524 rechtfertigen sich die Unterzeichnenden gegenüber Karl V. für die zögernde Umsetzung des Wormser Edikts damit, dass sie ihm als gute Christen nur soweit die Treue halten können, wie es nicht dem Evangelium und ihrem Gewissen entgegensteht. HAMM wertet diesen Brief „als erstes öffentliches Bekenntnis innerhalb der Reformation auf Reichsebene.“⁵⁰⁹ Das Ausmaß der „Öffentlichkeit“ dieses Bekenntnisses sollte jedoch kritisch hinterfragt sein. Im Vorfeld des Augsburger Reichstags 1530 ließen viele Städte Gutachten verfassen, in denen sie die seit 1524 erfolgten kirchlichen Änderungen zu legitimieren suchten. Auch diese Quellen sind hinsichtlich ihrer Aussagekraft für die faktisch vertretenen Glaubensinhalte der Stadtbewohner kritisch in Frage zu stellen.⁵¹⁰

größere Relevanz hatte: Schmidt, Heinrich Richard: Die Reformation im Reich und in der Schweiz als Handlungs- und Sinnzusammenhang, in: Brady, Thomas A. (Hg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, München 2001 (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 50), S. 123–157, hier: S. 150f.

507 Seebaß, Die reformatorischen Bekenntnisse, S. 36.

508 Dazu Seebaß, Die reformatorischen Bekenntnisse, S. 35f. und Tode, Reformation in Preußen, S. 235.

509 Hamm, Bürgertum und Glaube, S. 106.

510 Zu den Gutachten der Städte anlässlich der Reichstage siehe: Brecht, Die gemeinsame Politik, S. 203–218; Mau, Evangelische Bewegung, S. 123; Seebaß, Die reformatorischen

Die „nach außen gerichteten“ Gutachten sind jedoch nicht die einzigen „amtlichen“ Quellen. In Predigt- und Visitationsanleitungen und mit letzteren in Verbindung stehend auch Katechismen kann für die Jahre vor 1530 greifbar werden, welches die „offizielle Linie“, die vom Stadtrat als Obrigkeit legitimierte und erwünschte theologische Lehre ist.⁵¹¹

Grundsätzlich ist in der Frage nach dem „theologischen Profil“ einer reformatorischen Stadt zu bedenken, dass städtische Reformation und die Ausbildung und Ausdifferenzierung der theologischen Lehrgebäude der prägenden und „richtungsweisenden“ Theologen wie vor allem Zwingli und Luther zeitlich parallel liefen. Das Marburger Religionsgespräch zeigt eindrücklich, dass die Zeitgenossen primär die inhaltlichen Übereinstimmungen der verschiedenen evangelischen Meinungsführer wahrnahmen, die Betonung der dogmatischen Differenzen zwischen ihnen – vor allem für die frühen Jahre der Reformation – hingegen mehr der Rückprojektion moderner Betrachter vor dem Hintergrund des jahrhundertelangen konfessionellen Gegensatzes geschuldet ist.⁵¹² Die Beschäftigung mit theologisch-inhaltlichen Nuancen in Gutachten oder anderen Schriften, welche von Theologen oder fachlich kompetenten Laien (wie Spengler) verfasst wurden, lassen kaum relevante Rückschlüsse auf die Glaubensinhalte der Mehrheit der Evangelischen zu. Dass diese feinen fachlichen Differenzen zwischen den Experten von der relevanten Bevölkerungsmehrheit überhaupt wahrgenommen wurden, somit letztlich für ein „theologisches Profil“ aussagekräftig sind, darf bezweifelt werden. Von Aussagekraft ist letztlich allein die Differenzierung zwischen einer evangelischen Mehrheitsmeinung, dessen Positionen letztlich in der *Confessio Augustana* und der *Confessio Tetrapolitana* fixiert und von Obrigkeiten – Fürsten wie Stadträten – vertreten wurden, und der radikalen Reformation der Täufer und anderer Abweichler.

III.5 Ereignisse und Forderungen

III.5.1 Die Störung von Messen und Prozessionen

Auch wenn die Lektüre reformatorischer Schriften oder Diskussionen über Fragen des rechten Glaubens auf dem Markt und im Wirtshaus keine geheimen, privaten Vorgänge waren, haben sie selten unmittelbare Folgen gehabt und kaum Nachhall in Quellen und Überlieferung gefunden. Anders öffentlichkeitswirksame Provokationen, bei denen Vorschriften und Konventionen symbolträchtig verletzt wurden. Die Übertretung von Geboten wie die Fastenregelung war – wie KAUFMANN betont – so alt wie die gebrochenen Regeln selbst, was die Vielzahl diesbezüglicher mittelalterlicher Dispense, Ablässe und andere Bußregelungen belegt. Der Erwerb von Dispens oder Ablass und das Erfüllen von Bußleistungen bedeutete jedoch stets eine grundsätzliche Anerkennung

Bekenntnisse, S. 39–41 und 50. Zu den Marburger und Schwabacher Artikeln von 1529, die nicht zur Bestimmung eines theologischen Profils einer Einzelstadt dienen können, s. Seebaß, Die reformatorischen Bekenntnisse, S. 45–47.

511 Zu Predigt- und Visitationsanleitungen siehe Seebaß, Die reformatorischen Bekenntnisse, S. 30–33. Seebaß weist auch auf die weite Verbreitung u.a. des Brenz'schen Katechismus im oberdeutschen Raum hin, bevor dieser sukzessive durch den Katechismus Luthers verdrängt wurde: Seebaß, Geschichte des Christentums, S. 171.

512 S. o. S. 26.